

شَرْحٌ

التَّلَوِّحِ عَلَى التَّوَضُّعِ

مِثْنِ التَّنْقِيحِ فِي أَصُولِ الْفِقْهِ

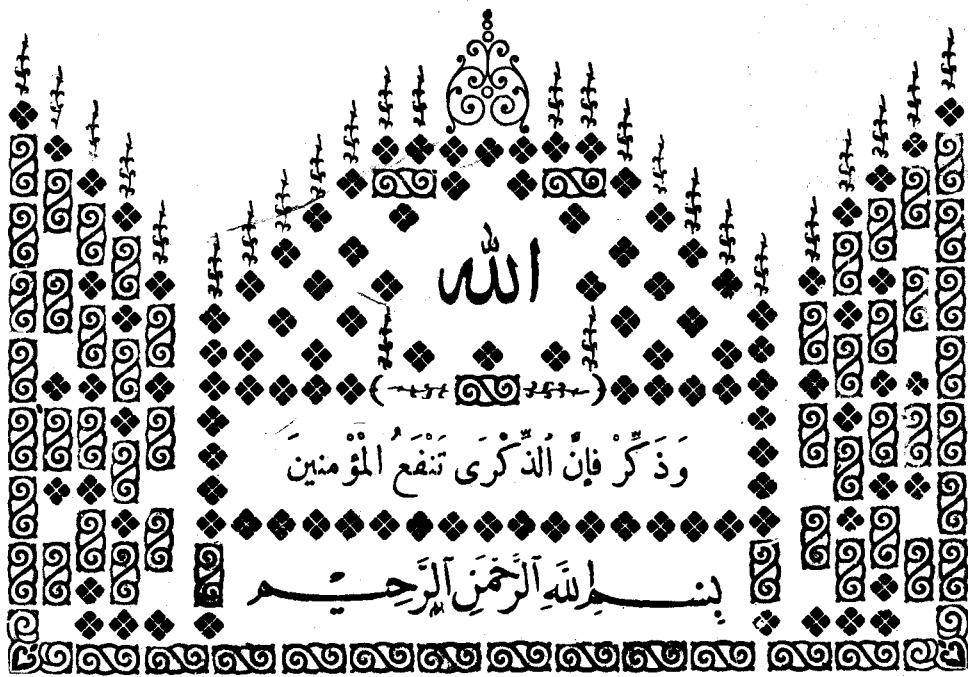
وَبِالْهَامِشِ شَرْحُ التَّوَضُّعِ لِلتَّنْقِيحِ الْمَذْكُورِ

الْجُرْعَةُ الْأُولَى

هذا الشرح المسمى بالتلويح في كشف حقائق التنقيح تصنيف سعد الدين مسعود ابن عمر الفتازاني الشافعي المتوفى سنة ٧٩٢ هـ وشرح بالقول شرح به تنقيح الأصول للقاضي صدر الشريعة عبيد الله بن مسعود المحبوبي البخاري الحنفي المتوفى سنة ٧٤٧ هـ وهو متن مشهور ذكر فيه انه لما كان فحول العلماء مكبين على مباحث كتاب نغز الإسلام البزدوى ووجد بعضهم طاعنين على ظواهر الفاظه أراد تنقيحه وحاول تبين مراده وتقسيمه على قواعد المعقول موردا فيه زبدة مباحث كتاب المحصول ومباحث ابن الحاجب مع تحقيقات بديعة وتدقيقات غامضة منبئة قلما توجد في الكتب سالكا فيه مسلك الضبط والإيجاز فصنف هذا الشرح بمزاجا وسماه التوضيح في حل غوامض التنقيح اهـ ملخصا من كشف الظنون

وَالرَّابِعَةُ الْعِلْمِيَّةُ

بَيْرُوتَ - لِبْنَانِ



الحمد لله الذي أحكم بكتابه أصول الشريعة الغراء، ورفع بخطابه فروع الحنيفية السمحة البيضاء، حتى أضحت كلته الباقية راسخة الأساس شامخة البناء، كشجرة طيبة أصلها ثابت وفرعها في السماء، أوقد من مشكاة السنة لاقتباس أنوارها سراجا وهاجا، وأوضح لاجماع الآراء على اقتفاء آثارها قياسا ومنهاجا، حتى صادفت بحار العلم والهدى تتلاطم أمواجها، ورأيت الناس يدخلون في دين الله أفواجا، والصلاة على من أرسله لسطح الحجمة معونا وظهيرا، وجعلوه لوضح الحجمة سلطنا ونصيرا، محمد المبعوث هدى الأنام مبشرا ونذيرا، وداعيا إلى الله يأذنه وسراجا منيرا، ثم على من التزم بمقتضى إشارات الدلالة على طريق العرفان، واعتصم فيها بما تواتر من نصوصه الظاهرة البينات، واعتصم في شريف ساحته كرامة الاستصحاب والاستحسان، من المهاجرين والأنصار والذين اتبعوهم باحسان. (وبعد) فإن علم الأصول الجامع بين المعقول والمنقول، النافع في الوصول إلى مدارك الحصول، أجل ما يتنم في أحكام أحكام الشرع قبول القبول، وأعز ما يتخذ لاعلاء أعلام الحق عقول العقول، وإن كتاب التنقيح مع شرحه المسمى بالتوضيح للإمام المحقق والتحرير المدقق علم الهداية وعالم الدراية معدل ميزان المعقول والمنقول، ومنقح أغصان الفروع والأصول صدر الشريعة والإسلام، أعلى الله درجته في دار السلام، كتاب شامل لخلاصة كل مبسوط واف، ونصاب كامل من خزانة كل منتخب كاف، وبحر محيط بمستصق كل مديد وبسيط، وكنز من عما سواه من كل وجيز ووسيط، فيه كفاية لتقديم ميزان الأصول وتهذيب أغصانها، وهونهاية في تحصيل مباني الفروع وتعديل أركانها، نعم قد سلك منهاجا بديعا في كشف أسرار التحقيق، واستولى على الأمد الأقصى من رفع منار التدقيق، مع شريف زيادات ما مستها أيدي الأفكار، ولطيف ما فتنها ريق أذانهم ولو الأبصار، ولهذا طار كالامطار في الاقطار، وصار كالامثال في الأمصار، ونال في الآفاق حظا من الاشتمار، ولاشتمار الشمس في نصف النهار، وقد صادفت مجتازي بما وراء النهر، أكشير من فضلاء الدهر، أفئدة تهوى إليه وأكبدا

هائمة عليه، وعقولاً جائية بين يديه، ورغبات مستوقفة المطايا بالديه، معتصمين في كشف أساره بالحواشي والأطراف، قانعين في بحار أسرارهم عن اللآلي بالأصداف، لا تحمل أنامل الأنظار عقد معضلاته، ولا يفتح بنان البيان أبواب مغلقاته فلطائفه بعدت تحت حجب الألفاظ مستورة وخرائده في خيام الأستار مقصورة. ترى حواياهم مستشرقة الأعناق، ودون الوصول إليها أعيننا ساهرة الأحداق، فأمرت بلسان الإلهام، لا كوههم من الأوهام، أن أخوض في ليج فوائده وأغوص على غرر فرائده، وانشر مطويات رموزه، وأظهر مخفيات كنوزه، وأسهل مسالك شعابه، وأذلل شوارب صعابه، بحيث يصير المتن مشروحاً، وبزيد الشرح بياناً ووضوحاً، فطفقت اقتحم موارد الشرفي ظلم الدياجر، واحتمل مكابد الفكر في ظمأ الهواجر، راكباً كل صعب وذلول، لاقتناص شوارب الأصول، ونازفا غلالة الجدفي الأصول إلى مقاصد الأبواب والفصول، حتى استوليت على الغاية القصوى من أسرار الكتاب، وأمطت عن وجوه خرائد قناع الارتباب، ثم جمعت هذا الشرح المرسوم بالتلويح إلى كشف حقائق التنقيح، مشتملاً على تقرير قواعد الفن وتحرير معاقده، ونفسير مقاصد الكتاب وتكثير فوائده، مع تنقيح لما آثر فيه المصنف بسط الكلام، وتوضيح لما اقتصر فيه على ضبط المرام، في ضمن تقاريرات تفتتح لورودها أصداف الأذان، وتحقيقات تهزلادراكها أعطاف الأذهان، وتوجهات ينشط لاستماعها الكسلان، وتقسيمات يطرب عند سماعها الشكلكان، معولا في متون الرواية على ما اشتهر من الكتب الشريفة، ومعرجات عيون الدراية على تقرير من النكت اللطيفة، وسيحمد الفانص في بحار التحقيق، الفانص عليه أنوار التوفيق، ما أودعت هذا الكتاب الذي لا يستكشف القناع عن حقائقه إلا الماهر من علماء الفريقين، ولا يستهل للاطلاع على دقائقه إلا البارع في أصول المذهبين، مع بضاعة في صناعة التوجيه والتعديل، واحاطة بقوانين الاكتساب والتحصيل، والله سبحانه ولي الإعانة والتأييد، والملي بأفاضة الإصابة والتسديد، وهو حسبي ونعم الوكيل (قوله حامدا) حال من المستكن في متعلق الباء أي بسم الله ابتدء الكتاب حامداً أي بترطيقه الحال على ما هو المتعارف عندهم من الجملة الاسمية والفعلية نحو الحمد لله وأحمد الله تسوية بين الحمد والتسمية ورعاية للتناسب بينهما فقد ورد في الحديث كل أمر ذي بال لم يبدأ فيه ببسم الله فهو أتر كل أمر ذي بال لم يبدأ فيه بالحمد لله فهو أجزم فحاول أن يجعل الحمد قيدا للابتداء حالاً عنه كما وقعت التسمية كذلك إلا أنه قدم التسمية لأن النصين متعارضان ظاهراً إذ الابتداء بأحد الأمرين يفوت الابتداء بالآخر وقد أمكن الجمع بأن يقدم أحدهما على الآخر فيقع الابتداء به حقيقة وبالآخر بالإضافة إلى ما سواه فعمل بالكتاب الوارد بتقديم التسمية والجمع المنعقد عليه وترك العاطف لئلا يشعر بالتعنية فيخل بالتسوية ولا يجوز أن يكون حامداً حالاً من فاعل يقول لأن قوله وبعد فإن العبد على ما في النسخة المقررة عند المصنف صارف عن ذلك وأما على النسخة القديمة الحالية عن هذا الصارف فالظاهر أنه حال عنه وأما تفصيل الحمد بقوله أولاً وثانياً فيحتمل وجوهاً الأولى أن الحمد يكون على النعمة وغيرها فإله تعالى يستحق الحمد ولا يكال ذاته وعظمة صفاته وثانياً بجميل نعمائه وجزيل آلائه التي من جملتها التوفيق لتأليف هذا الكتاب الثاني أن نعمة الله تعالى على كثيرها ترجع إلى إيجاد وإبقاء أولاً وإيجاد وإبقاء ثانياً فيحمده على القسمين تأسيماً بالسور المفتحة بالحمد حيث أشير في الفاتحة إلى الجميع وفي الانعام إلى الإيجاد وفي الكهف إلى الإبقاء أولاً وفي السبا إلى الإيجاد وفي الملائكة إلى الإبقاء ثانياً الثالث الملاحظة لقوله تعالى وله الحمد في الأولى والآخرة على معنى أنه يستحق الحمد في الدنيا على ما يعرف بالحجة من كماله ويصل إلى العباد من نواله وفي الآخرة على ما يشاهد من كبريائه ويعاين من نعمائه التي لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر وإليه الإشارة بقوله تعالى

( كتاب التوضيح )

( بسم الله الرحمن الرحيم )

حامداً لله تعالى أولاً وثانياً

ولعنان الثناء إليه ثانياً وعلى أفضل (٤) رسله وآله مصلياً وفي حلبة الصلوات مجلياً ومصلياً . وبعد : فإن العبد المتوسل

وأخر دعواهم أن الحمد لله رب العالمين فإن قلت فقد وقع التعرض للحمد على الكبرياء والآلاء في داري الفناء والبقاء فما معنى قوله ولعنن الثناء إليه ثانياً أي صار فاعطفاً على حامد قلت معناه قصد تعظيمه ونية التقرب إليه في كل ما يصلح لذلك من الأقوال والأفعال ووصف الأموال إشارة إلى أنواع العبادات فإن نعم الله تعالى تستوجب الشكر بالقلب واللسان والجوارح والحمد لا يكون إلا باللسان وفيه إشارة إلى أن الأخذ في العلوم الإسلامية ينبغي أن يعرض عن جانب الخلق ويصرف أعتة الثناء من جميع الجهات إلى جناب الحق تعالى وتقدس عالماً بأنه المستحق للثناء وحده فإن قلت من شرط الحال المقارنة للعامل والأحوال المذكورة أعني حامداً وغيره لا تقارن الابتداء بالتسمية قلت ليس الباء صلة لا بتدريج بل الظرف حال والمعنى متبركاً بسم الله ابتدئ الكتاب والابتداء أمر عرفي يعتبر بمتدا من حين الأخذ في التصنيف إلى الشرع في البحث ويقارنه التبرك بالتسمية والحمد والصلاة فإن قلت فعلى الوجه الثالث يكون حامداً ثانياً بمعنى ناو بالحمد وعازماً عليه ليكون مقارناً للعامل وحينئذ يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز قلت يجعل من قبيل المحذوف أي وحامداً ثانياً بمعنى عازماً عليه فلا يلزم الجمع (قوله وعلى أفضل رسله مصلياً) لما كان أجل للنعم الواصلة إلى العبد هو دين الإسلام وبه التوصل إلى النعم العاقبة في دار السلام وذلك بتوسط النبي عليه الصلاة والسلام صار الدعاء له تلو الثناء على الله تعالى فأردف الحمد بالصلاة وفي ترك التصريح باسم النبي عليه السلام على ما في النسخة المقررة تنويه بشأه وتنبه على أن كونه أفضل المرسل عليه السلام أمر جلي لا ينبغي على أحد والحلبة بالسكون خيل تجمع للسباق من كل أوب استعيرت للضمائر والمجلى هو السابق من أفراس السباق والمصلي هو الذي يتلوه لأن رأسه عند صلوه ومعنى ذلك تكثير الصلاة وتكريرها أو أشار بالمجلى إلى الصلاة على النبي والمصلي إلى الصلاة على الآل لأنها إنما تكون ضمناً وتبعاً لا يخفى حسن ما في قرائن الحمد والصلاة من التجنيس وما في القرينة الثانية من الاستعارة بالكناية والتخييل والترشيح وما في الرابعة من التمثيل وإن تقديم المعمولات في القرائن الثلاث الأخيرة لرعاية السجع والاهتمام إذ الحصر لا يناسب المقام وإن انتصاب أولاً وثانياً على الظرفية وأما التنوين في أولهما مع أنه أفضل التفضيل بدليل الأولى والأوائل كالفضل والفاضل فلا نه هنا ظرف بمعنى قبل وهو حينئذ منصرف لا وصفية له أصلاً وهذا معنى ما قال في الصحاح إذا جعلته صفة لم تصرفه تقول لقيته عاماً أولاً وإذا لم يجعله صفة صرفته تقول لقيته عاماً وأولاً ومعناه في الأول أول من هذا العام وفي الثاني قبل هذا العام (قوله سعد جده) فيه إيهام إذا جلد البخت وأب الأب (قوله وفقى الله) التوفيق جعل الأسباب متوافقة ويعدى باللام وتعديته بالباء تسامح أو تضمنين لمعنى التشریف والمصنف كثير أياً تسامح في صلاة الأفعال ميلاً منه إلى جانب المعنى (قوله وفقض) من فضضت ختم الكتاب فتحته والفض الكسر بالتفريق واختتمت الكتاب بلغة آخره والختم الطين الذي يختم به جعل الكتاب قبل التمام لا احتجابه عن نظر الأنا من بمنزلة الشيء المخنوم الذي لا يطلع على مخزونه ولا يحاط بمستودعاته ثم جعل عرضه على الطالبين بعد الاختتام وعدم منعهم عن مطالعته بعد التمام بمنزلة فض الختم (قوله مؤسسة على قواعد المعقول) أي مبنية على الوجوه والشرايط المذكورة في علم الميزان لا كما هو دأب قدماء المشايخ من الاقتصاد على حصول المقصود (قوله وترتيب أتيق) أي حسن معجب يريد به بعض ما تصرف فيه من التقديم والتأخير في المباحث والأبواب على الوجه الأحسن الأليق لم يسبقني والصواب لم يسبقني إلى مثله سبقت العالمين إلى المعالي (قوله لم يبلغ) صفة تدقيقات والعائد محذوف أي لم يبلغها فرسان علم الأصول إلى هذه الغاية من الزمان أو المراد لم يصل فرسان هذا العلم إلى تلك الغاية من التدقيق فيكون من وضع الظاهر موضع الضمير وتعديته بالبلوغ إلى الجملة بمعنى الوصول والانتها (قوله سميت هذا الكتاب) جواب لما وضع اسم الإشارة ووضع الضمير لكمال العناية بتمييزه فإن قلت لما الثبوت الثاني لثبوت الأول فيقتضى سببية ما ذكره بعد التسمية هذا الكتاب بالتوضيح

إلى الله تعالى بأقوى الذريعة  
عبيد الله بن مسعود بن ناج  
الشرية سعد جده  
وانجح جده يقول لما  
وفقى الله بتأليف تنقيح  
الأصول أردت أن أشرح  
مشكلاته واقف مغلقاته  
معرضاً عن شرح المواضع  
التي من يحملها بغير اطّباب  
لا يحصل له النظر في ذلك  
الكتاب واعلم أني لما  
سودت كتاب التنقيح  
وسارع ببعض الاصحاب إلى  
انتساخه ومباحثته وانتشر  
النسخ في بعض الاطراف  
ثم بعد ذلك وقع فيه قليل  
من التغييرات وشيء من  
المحو والإثبات فكتبت في  
هذا الشرح عبارة المأني  
على النقط الذي تقرر عندي  
لتغيير النسخ المكتوبة  
قبل التغييرات إلى هذا  
النقط ثم لما تيسر اتمامه  
وفض بالاختتام ختامه  
مشتتلاً على تعريفات  
وحجج مؤسسة على قواعد  
المعقول وتفريعات  
مرصعة بعد ضبط الأصول  
وترتيب أتيق لم يسبقني  
على مثله أحد مع تدقيقات  
غامضة لم يبلغ فرسان هذا  
العلم إلى هذا الأمد سميت  
هذا الكتاب بالتوضيح في  
حل غوامض التنقيح  
والله تعالى مسؤول أن يعصم  
هن الخطأ والخلل كلامنا وعن السهو والزلل أقلامنا وأقدامنا

فا وجهه قلت وجهه ان الضمير في إتمامه للشرح المذكور الموصوف بأنه شرح لمشكلات التنقيح وفتح  
لمغلقاته وإتمام مثل هذا الشرح مع اشتغاله على الأمور المذكورة يصلح سببا للتسميته بالتوضيح في حل  
غوامض التنقيح ( قوله إليه يصعد ) افتتاح غريب واقتباس لطيف أتى بالضمير قبل الذكر دلالة على  
حضور ذكر الله تعالى في قلب المؤمن سيما عند افتتاح الكلام في أصول الشرع وإشارة إلى أن الله تعالى  
متعين لتوجه المحامد إليه لا يفتقر إلى التصريح بذكره ولا يذهب الوهم إلى غيره إذ له العظمة والجلالة وقومته  
العتاء والنوال وإيماء إلى أن الشارع في العلوم الإسلامية ينبغي أن يكون مطمح نظره ومقصدهمته جناب  
الحق تعالى وتقدس ويقصر على طلب رضاه ولا يلتفت إلى ما سواه لا يقال ان ابتداء المتن بالتسمية فلاضمار  
قبل الذكر وإن لم يبدأ لزم ترك العمل بالسنة لانا نقول يكنى في العمل بالسنة ان تذكر التسمية باللسان أو  
تخطر بالبال أو تكتب على قصد التبرك من غير أن تجعل جزءا من الكتاب وعلى كل تقدير يكون الاضمار قبل  
ذكر المرجع في الكتاب الصعود الحركة إلى المعالي مكانا ووجه استعير للتوجه إلى العالی قدر او مرتبة والسكلم  
من السكلمة بمنزلة القر من التمرة يفرق بين الجنسي وواحدة بالتاء واللفظ مفرد إلا أنه كثير اما يسمى جمعا  
نظرا إلى المعنى الجنسي ولا اعتبار جانبي اللفظ والمعنى يجوز في وصفه التذكير والتأنيث قال الله تعالى كأنهم أعجاز  
نخل منقعر أي منقطع من مغارسه ساقط على وجه الأرض وقال كأنهم أعجاز نخل خاوية أي متأكلة  
الأجواف ثم السكلم غلب على الكثير لا يستعمل في الواحد البتة حتى توهم بعضهم انها جمع كلمة وليس على حد  
تمر وتمر إلا أن السكلم الطيب بتذكير الوصف يدل على ما ذكرنا مع ان فعلا ليس من أبنية الجمع فلا ينبغي أن  
يشك في أنه اسم جمع كتمر وركب وأنه ليس بجمع كنسب ورتب في قوله والسكلم ان كان جمعا خرازة لا تخفي  
والصواب وان كان بالواو ( قوله من محامد ) حال من السكلم بيا ناله على ما قال النبي عليه السلام هو سبحانه  
الله والحمد لله ولا اله إلا الله والله أكبر إذا قالها العبد عرج بها الملك إلى السماء فحيابها وجه الرحمن فإذا لم يكن له  
عمل صالح لم يقبل وإنما صلح الجمع المتكرب بيا ناله للعرف المستغرق لما سيحى من أن النكرة تعم بالوصف  
كأمرأة كوفية ولأن التنكير هنا للتكثير وهو يناسب التعميم والمحامد جمع محمدة بمعنى الحمد وهو مقابلة  
الجميل من نعمة أو غيرها بالثناء والتعظيم باللسان والشكر مقابلة النعمة بالاظهار وتعظيم المنعم قولا أو عملا  
أو اعتقادا فلاختصاص الحمد باللسان كان بيان السكلم بها أنسب والمشارع جمع مشرعة الماء وهي مورد  
الشاربة والشرع والشريعة ما شرع الله تعالى لعباده من الدين أي أظهر وبين وحاصله الطريقة المعهودة الثابتة  
من النبي عليه السلام جعلها على طريق الاستعارة المسكنية بمنزلة قروضات وجنات فأنبت لها مشارع يردها  
المتعطشون إلى زلال الرحمة والرضوان وبهذا الطريق أثبت لقبول العبادة الذي هو مهيب أطفاف الرحمن  
ومطلع أنوار الغفران ريح الصبا التي بها روح الأبدان ونماء الأغصان فان القبول الأول ريح الصبا ومهبها  
المستوى مطلع الشمس إذا استوى الليل والنهار ويقابلها الدبور والعرب تزعم أن الدبور تزج السحاب  
وتشخصه في الهواء ثم تسوقه فإذا علا كشفت عنه واستقبلته الصبا فوزعت بعضه على بعض حتى يصير  
كسفا واحدا ثم ينزل مطرا تسمى به الأشجار والقبول الثاني من المصادر الشاذة لم يسمع له ثناء والنماء الزيادة  
والإرتفاع نعى ينمى نماء ونما ينمو نمو أو حقيقة النمو الزيادة في أقطار الجسم على ناسبت طبيعى ثم في وصف  
المحامد بما ذكره تليح إلى قوله تعالى لضرب الله مثلا كلمة طيبة كشجرة طيبة أصلها ثابت وفرعها في السماء  
فإن المحامد لما كانت هي السكلم الطيب والسكلمة الطيبة كشجرة طيبة فالحمدة شجرة لها أصل هو  
الإيمان والاعتقادات وفرع هو الأعمال والطاعات وتحقيق ذلك ان الحدوان كان في اللغة فعل اللسان خاصة  
إلا أن حمد الله تعالى على ما صرح به الإمام الرازي في تفسيره ليس قول القائل الحمد لله بل ما يشعر بتعظيمه  
وينبئ عن تمجيده من اعتقاد اتصافه بصفات الكمال والترجمة عن ذلك بالمقال والاثيان بما يدل عليه من

(إليه يصعد السكلم الطيب)  
فتفتح بالضمير قبل الذكر ليدل  
على حضوره في الذهن فان  
ذكر الله تعالى كيف لا  
يكون في الذهن سيما عند  
افتتاح الكلام كقوله  
تعالى وبالحق أنزلناه وبالحق  
نزل وقوله انه لقرآن  
كريم وقوله الطيب صفة  
السكلم والسكلم ان كان  
جمعا وكل جمع يفرق بينه  
وبين واحده بالتاء يجوز  
في وصفه التذكير والتأنيث  
نحو نخل خاوية ونحو منقعر  
( من محامد لأصولها من  
مشارع الشرع ماء ولفروعها  
من قبول القبول نماء )  
القبول الأول ريح الصبا

الأعمال فالاعتقاد أصل لولاه لكان الحمد كشجرة خبيثة اجتثت من فوق الأرض ما لها من قرار والعمل فرع لولاه لما كان للحمد نماء إلى الله تعالى وقبول عنده بمنزلة دوحه لاغصن لها وشجرة لاثمره عليها إذا العمل هو الوسيلة إلى نيل الجنات ورفع الدرجات قال الله تعالى والعمل الصالح يرفعه وفي الحديث فإذا لم يكن عمل صالح لم يقبل فإشار المصنف إلى أن شجرة المحامد أصلاً بناه الاعتقاد الراسخ الإسلامي المبتنى على علم التوحيد والصفات وفرعاً ما إلى الله تعالى مقبولاً عنده هو العمل الصالح الموافق للشرعية المطهرة المبتنى على علم الشرائع والأحكام وأشار إلى الاختصاص والدوام بقوله إليه يصعد بتقديم الظرف المفيد للاختصاص وله نظير المضارع المثنى عن الاستمرار (قوله على ان جعل) تعليق للمحامد ببعض النعم إشارة إلى عظم أمر العلم الذي وقع التصنيف فيه ودلالة على جلالة قدره والشرعية نعم الفقه وغيره من الأمور الثابتة بالأدلة السمعية كمسئلة الرؤية والمعاد كون الاجماع والقياس حجة وما أشبه ذلك وأصول الشريعة أدلتها الكلية ومباني الأصول ما تبنى هي عليه من علم الذات والصفات والنبوات وتمييدها تسويتها وإصلاحها بكونها على وفق الحق ونهج الصواب وفروع الشريعة أحكامها المفصلة المبينة في علم الفقه ومعانيها العليل الجزئية التفصيلية على كل مسألة ودقتها كونها غامضة لطيفة لا يصل إليها كل أحد بسهولة وجميع ذلك نعم تستوجب الحمد إذ بالشريعة نظام الدنيا وثواب العقي وبثقة معاني الفقهاء درجة العلماء ونيلمهم الثواب في دار الجزاء وفي هذا الكلام إشارة إلى أن علم الأصول فوق الفقه ودون الكلام لأن معرفة الأحكام الجزئية بادلها التفصيلية موقوفة على معرفة أحوال الأدلة الكلية من حيث توصل إلى الأحكام الشرعية وهي موقوفة على معرفة الباري وصفاته وصدق المبلغ ودلالة معجزاته ونحو ذلك مما يشتمل عليه علم الكلام الباحث عن أحوال الصانع والنبوة والامامة والمعاد وما يتصل بذلك على قانون الإسلام (قوله بنى على أربعة أركان) بمنزلة البدل من الجملة السابقة شبه الأحكام الشرعية بقصر من جهة ان المتلجج إليها يأمن من غوائل عدو الدين وعذاب النار فإضاف المشبه به إلى المشبه بكافي لجين الماء والأحكام تستند إلى أدلة جزئية ترجع مع كثرتها إلى أربعة دلائل هي أركان قصر الأحكام فذكرها في أثناء الكلام على الترتيب الذي بنى الشارع الأحكام عليها من تقديم الكتاب ثم السنة ثم الاجماع ثم العمل بالقياس ذكر الثلاثة الأول صريحاً والقياس بقوله ووضع معالم العلم على مسالك المعتمدين أي القائلين المتأملين في النصوص وعلل الأحكام من قوله تعالى فاعتبروا يا أولي الابصار تقول اعتبرت الشيء إذا نظرت إليه ورأيت حاله والعلم الأثر الذي يستدل به على الطريق عبر به عن علة الحكم التي بها يستدل على ثبوت الحكم في القياس فإن قلت ليس ترتيب الشارع تقديم السنة على الاجماع مطلقاً بل إذا كانت قطعية قلت الكلام في متن السنة ولاخفاء في تقدمه وإنما يؤخر حيث يؤخر لعراض الظن في ثبوته ثم ذكر بعض أقسام الكتاب إشارة إلى أنه كما يشتمل القصر على ماهو غاية في الظهور وعلى ماهو ذو نفع على ماهو غاية في الخفاء والاستتار بحيث لا يصل إليه غير رب القصر وعلى ماهو ذو نفع كذلك قصر الأحكام يشتمل على محكم هو غاية في الظهور ونص هو ذو نفع على متشابه هو غاية في الخفاء ومجمل هو ذو نفع وسيجيء تفسيرها (قوله مقصورات) أي محبوسات جعل خيام الاستتار مضروبة على المتشابهة بحيث لا يرجحى بدوه وظهوره أصلاً على ماهو المذهب من أن المتشابه لا يعلم تأويله إلا الله وفائدة انزاله ابتلاء الراسخين في العلم بمنعهم عن التفكير فيه والوصول إلى ماهو غاية متمناه من العلم بأسراره فكما ان الجهال مبتلون بتحصيل ماهو غير مطلوب عندهم من العلم والامعان في الطلب كذلك العلماء مبتلون بالوقف وترك ماهو محبوب عندهم إذا ابتلاء كل أحد إنما يكون بما هو على خلاف هواه وعكس متمناه (قوله بكبح عنان ذهنهم) تقول كبحت الدابة إذا جذبتها إليك باللعجام أكن تقف ولا تجري (قوله

(على أن جعل أصول الشريعة - عمدة المباني وفروعها رقيقة الحواشي) أي لطيفة الأطراف والجوانب ودقيقة المعاني (بنى على أربعة أركان قصر الأحكام وأحكمه بالمحكمات غاية الاحكام وجعل المتشابهات مقصورات خيام الاستتار ابتلاء لقلوب الراسخين) فان انزال المتشابهات على مذهبنا وهو الوقف اللازم على قوله تعالى وما يعلم تأويله إلا الله لابتلاء الراسخين في العلم بكبح عنان ذهنهم عن التفكير فيها والوصول إلى ما يشاقون إليه من العلم بالاسرار التي

أودعها فيها ولم يظهر أحدا من خلقه عليها (والنصوص منصفة عرائس أباكار أفكار المتفكرين) منصفة العروس مكان يرفع العروس عليه للجولة (وكشف القناع عن جمال بجملات كتابه بسنة نبيه المصطفى وفصل خطابه) أى الخطاب الفاصل بين الحق والباطل (صلى الله عليه وعلى آله وأصحابه ما رفع أعلام الدين باجماع المجتهدين ووضع معالم العلم على مسالك المعتبرين) أراد بمعالم العلم العطل التي يعلم القائس بها الحكم في المقيس وأراد بالمعتبرين بكسر الباء القائسين ومسالكهم هي مواقع سلوكهم باقدام الفكر من مواد النصوص إلى الأحكام الثابتة في الفروع فبدأ سلوكهم هو لفظ النص فيعبرون منه إلى معانيه اللغوية الظاهرة ثم منها إلى معانيه (٧) الشرعية الباطنة فيجدون فيها

علامات وأمارات وضعها الشارع ليهدوا بها إلى مقاصدهم ولما قال بنى على أربعة أركان قصر الأحكام ذكر الأركان الأربعة وهي الكتاب والسنة والإجماع والقياس على الوجه الذي بنى الشارع قصر الأحكام عليها (و بعد فان العبد المتوسل إلى الله تعالى بأقوى الذريعة عبيد الله بن مسعود بن تاج الشريعة سعد جده وجد سعده يقول لما رأيت خول العلماء مكبين في كل عهد وزمان على مباحثه أصول الفقه) أى مقبلين عليها من أكسب على وجهه سقط عليه فان من أقبل على الشيء غاية الإقبال فكأنه أكسب عليه (للشيخ الامام مقتدى الأئمة العظام نخر الإسلام على البردوى بوأه الله تعالى دار السلام وهو كتاب جليل الشأن باهر البرهان مركز كنوز معانيه في صخور عباراته

أودعها فيها) أى أودع الله الأسرار في المتشابهات والابداع متعد إلى مفعولين تقول أو دعت ما لا إذا دفت له ليه ليكون وديعة عنده وإنما عاده بنى تسامحا أو تضمينا بمعنى الادراج والوضع (قوله منصفة) بفتح الميم المكان الذي يرفع عليه العروس للجولة من نصصت الشيء رفعته والعروس نعمت يستوى فيه الرجل والمرأة ماداما في اعراستها يجمع المؤنث على عرائس والمدكر على عرس بضمين وفي هذا الكلام نوع حزاة لأن المعاني التي أظهرت بالنصوص وجلت بها على الناظرين هي مفهوماتها والأحكام المستفادة منها وهي ليست نتائج أفكار المتفكرين بل أحكام الملك الحق المبين فكأنه أراد أن المجتهدين يتأملون في النصوص فيطلعون على معانيه ودقائقه ويستخرجون أحكاما وحقايق وهي نتائج أفكارهم الظاهرة على النصوص بمنزلة العروس على المنصة (قوله وفصل خطابه) أى خطابه الفاصل المميز بين الحق والباطل أو خطابه المفصول الذي يتبينه من يخاطب به ولا يلتبس عليه على أن الفصل مصدر بمعنى الفاعل أو المفعول وهذا من عطف الخاص على العام تنبيها على عظم أمره ونخامة قدره إذ السنة ضربان قول وفعل والقول هو الموضوع لبيان الشرائع المبني عليه أكثر الأحكام المتفق على حجتيه بين الأنام (قوله ما رفع) أى ما دام رايات مراسم الدين مرفوعة عالية باجماع المجتهدين الباذلين وسعهم في إعلانه كعبه الله وإحياء مراسم الدين فان الحكم الجموع عليه مرفوع لا يوضع ومنصب لا يخفض (قوله جليل الشأن) أى عظيم الامر باهر البرهان أى غالب الحجة وقاتها مركز أى مدفون من ركزت الرمح غرزه في الأرض والسكنوز الأموال المدفونة والصخور والحجارة العظام شبهها عباراته الصعبة الجزلة لصعوبة التوصل بها إلى فهم المعاني التي هي بمنزلة الجواهر النفيسة والرمز الإشارة بالشفتين أو الحاجب تعدى إلى فاصل الكلام مرموز إلى غوامض حذف الجار وأوصل الفعل فصار غوامض مسند إليه والنسكة اللطيفة المنقحة من نسكت في الأرض بالقضيب إذا ضرب فأثر فيها يعني قدأ وما إلى النسكت الخفية اللطيفة في أثناء إشاراته الدقيقة والنظر تأمل الشيء بالعين والإمعان فيه واللمح النظر إلى الشيء بمؤخر العين واللمحظ بالفتح مؤخر العين والتنقيح التهذيب تقول نقحت الجذع وشذبه إذا قطعت ما تفرق من أغصانه ولم يكن في لبه وتنظيم الدرر في السلك جمعها كما ينبغى مترتبة متناسقة والكلام لا يخلو عن تعريض ما بان في أصول فخر الإسلام واند يجب حذفها وشتات يجب نظمها ومغائى يجب حلها وان ليس بمبني على قواعد المعقول بأن يراعى في التعريفات والحجج شرائطها المذكورة في علم الميزان وفي التقسيمات عدم تداخل الاقسام إلى غير ذلك مما يلتفت إليه المشايخ (قوله موردا فيه) في ذلك المنقح الموصوف يعني كتابه وكذا الضمائر التي تأتي بعد ذلك (قوله الاعجاز في الكلام) أن يؤدي المعنى بطريق هو أبلغ من جميع ما عاده من الطرق) ليس تفسير المفهوم بإعجاز الكلام لانه لا يلزم أن يكون بالبلغة بل هو عبارة عن كون الكلام بحيث لا يمكن

ورموز غوامض نسكته في دقائق إشاراته ووجدت بعضهم طاعنين على ظواهر ألفاظه لقصور نظرهم عن مواقع أخطاه) أى لا يدركون بامعان لظن ما يدركه هو بلحاظ عينه من غير أن ينظر إليه قصدا (أردت تنقيحه وتنظيمه وحاولت) أى طلبت (تبيين مراده وتفسيهه وحلى قواعد المعقول وتأسيسه وتقسيمه موردا فيه زبدة مباحث المحصول وأصول الامام المدقق جمال العرب بن الحاجب مع تحقيقات بديعة وتدقيقات غامضة منيعة تخلو الكتب عنها ساكافية مسلك الضبط والايجاز متشبها بأهداب السحر متمسكا بعمرة الاعجاز اختار في الاعجاز العروة وفي السحر الاهداب لان الاعجاز أقوى وأوثق من السحر واختار في العروة لفظ الواحد وفي الاهداب لفظ الجمع لان الاعجاز في الكلام أن يؤدي المعنى بطريق هو أبلغ من جميع ما عاده من الطرق ولا يكون هذا الا واحدا وأما السحر في الكلام فهو دون الاعجاز وطرقه فوق الواحد

معارضته والإتيان بمثله من أعجزته جعلته عاجزاً ولهذا اختلفوا في جهة إعجاز القرآن مع الإتفاق على كونه معجزاً فقليل أنه يبلاغته وقيل باخياره عن المعنيات وقيل بأسلوبه الغريب وقيل بصرف الله المعقول عن المعارضة بل المراد أن إعجاز كلام الله تعالى إنما هو بهذا الطريق وهو كونه في غاية البلاغة ونهاية الفصاحة على ما هو الرأي الصحيح فباختبار أنه يشترط في إعجاز الكلام كونه أبلغ من جميع ما عداه يكون واحداً لا تعدد فيه بخلاف سحر الكلام فإنه عبارة عن دقته ولطف مأخذه وهذا يقع على طرق متعددة ومراتب مختلفة فلماذا قال أهداب السحر بلفظ الجمع وعروة الإعجاز بلفظ المفرد وهذب الثوب ما على أطرافه وعروة الكوز كليته الذي تؤخذ عنه أخذه وهي أقوى من الهدب نخصها بالإعجاز الذي هو أوثق من السحر وفي الصحاح السحر الأخذة وكل ما لطف مأخذه ودق فهو سحر ومعنى تمسكه بذلك مبالغة في تلطيف الكلام وتأدية المعاني بالعبارات اللاتقة الفاتقة حتى كأنه يتقرب إلى السحر والإعجاز وهنا بحثان الأول أن كون طريق تأدية المعنى أبلغ من جميع ما عداه من الطرق المحققة الموجودة غير كاف في الإعجاز بل لا بد من العجز عن معارضته والإتيان بمثله من الطرق المحققة والمقدرة حتى لا يمكن الإتيان بمثله غير مشروط لأن الله تعالى قادر على الإتيان بمثله مع كونه معجزاً فمعنى قوله أبلغ من جميع ما عداه والثاني أن الطرف الأعلى من البلاغة وما يقرب منه من المراتب العالية التي لا يمكن للبشر الإتيان بمثله كلاهما معجز على ما ذكر في المفتاح ونهاية الإعجاز وحينئذ يتعدد طريق الإعجاز أيضاً بان يكون على الطرف الأعلى أو على بعض المراتب القريبة منه والجواب عن الأول أن الإعجاز ليس إلا في كلام الله تعالى ومعنى كونه أبلغ من جميع ما عداه أنه أبلغ من كل ما هو غير كلام الله تعالى محققاً ومقدراً حتى لا يمكن الإتيان للغير بمثله وعن الثاني أن الإعجاز سواء كان في الطرف الأعلى أو فيما يقرب منه متحد باعتبار أنه أحد من الكلام هو أبلغ مما عداه بمعنى أنه لا يمكن للغير معارضته والإتيان بمثله بخلاف سحر الكلام فإنه ليس له حد يضبطه (قوله أصول الفقه) الكتاب مرتب على مقدمة وقسمين لأن المذكور فيه إما مقاصد الفن أو الثاني المقدمة والأول إما أن يكون البحث فيه عن الأدلة وهو القسم الأول عن الأحكام وهو القسم الثاني إذ لا يبحث في هذا الفن عن غيرهما والقسم الأول مبني على أربعة أركان الكتاب والسنة والإجماع والقياس وهو مذيّل ببابي الترتيب والاجتهاد والثاني على ثلاثة أبواب في الحكم والمحكوم به والمحكوم عليه وستعرف بيان الانحصار والمقدمة مسوقة لتعريف العلم وتحقيق موضوعه لأن من حق الطالب للكثرة المضبوطة بجهة واحدة أن يعرفها بتلك الجهة ليأمن من فوات المقصود والاشتغال بغيره وكل علم هو كثرة مضبوطة بتعريفه الذي به يتميز عند الطالب وموضوعه الذي به يمتاز في نفسه عن سائر العلوم حين تشوفت نفس السامع إلى التعريف لينتبه العلم عنده قال المصنف هذا الذي أذكره أصول الفقه اغناء للسامع عن السؤال وقال عن لسانه أصول الفقه ما هي ثم أخذ في تعريفه وأصول الفقه لقب لهذا الفن منقول عن مركب إضافي فله بكل اعتبار تعريف قدم بعضهم التعريف اللقبى نظراً إلى أن المعنى العلى هو المقصود في الإعلام وأنه من الإضافي بمنزلة البسيط من المركب والمصنف قدم الإضافي نظراً إلى أن المنقول عنه مقدم وإلى أن الفقه مأخوذ في التعريف اللقبى فإن قدم تفسيره أمكن ذكره في اللقبى كما قال المصنف هو العلم بالقواعد التي يتوصل بها الفقه والاحتياج إلى إيراد تفسيره تارة في اللقبى وتارة في الإضافي كما في أصول ابن الحاجب ولما كان أصول الفقه عند قصد المعنى الإضافي جماعاً وعند قصد المعنى اللقبى مفرداً كعباد الله قال فنعرّفها أولاً باعتبار الإضافة بتأنيث الضمير وقال فالآن نعرفه باعتبار أنه لقب لعلم مخصوص بتدبيره واللقب علم يشعر بمدح أو ذم وأصول الفقه علم لهذا الفن يشعر بكونه معنى الفقه الذي به نظام المعاش ونجاة المعاد وذلك مدح (قوله) أما تعريفها باعتبار الإضافة فيحتاج إلى تعريف المضاف (وهو الأصول) (والمضاف إليه)

فاورد فيه لفظ الجمع (وسميته بتنقيح الأصول والله تعالى مسؤول أن يتمتع به مؤلفه وكتابه وقارته وطالبه ويحمله خالصاً لوجهه الكريم) هو البر الرحيم أصول الفقه أي هذا أصول الفقه أو أصول الفقه ما هي فنعرّفها أولاً باعتبار الإضافة وثانياً باعتبار أنه لقب لعلم مخصوص أما تعريفها باعتبار الإضافة فيحتاج إلى تعريف المضاف والمضاف إليه فقال (الأصل ما يبتنى عليه غيره) فالابتناء شامل للابتناء الحسى وهو ظاهر والابتناء العقلى وهو ترتب الحكم على دليله (وتعريفه بالمحتاج إليه لا يطرد) وقد عرفه الإمام في المحصول بهذا



وهو الفقه لأن تعريف المركب يحتاج إلى تعريف مفرداته الغير البينة ضرورة توقف معرفة الكل على معرفة  
أجزائه ويحتاج إلى تعريف الإضافة أيضا لأنها بمنزلة الجزء الصوري إلا أنهم لم يتعرضوا له العلم بأن معنى  
إضافة المشتق وما في معناه اختصاص المضاف إليه باعتبار مفهوم المضاف مثلا دليل المسئلة ما يختص بها  
باعتبار كونه دليلا عليها فأصل الفقه ما يختص به من حيث انه مبنى له ومستند إليه فالأصول جمع أصل وهو  
في اللغة ما يبنى عليه الشيء من حيث أنه يبنى عليه وبهذا القيد يخرج أدلة الفقه مثلا من حيث تبنى على علم  
التوحيد فانها بهذا الاعتبار فروع لأصول وقيد الحيثية لا بد منه في تعريف الاضافيات إلا أنه كثيرا  
ما يحذف لشهرة امره ثم نقل الأصل في العرف إلى معان أخر مثل الرجح والقاعدة الكلية والدليل فذهب  
بعضهم إلى أن المراد به هنا الدليل وأشار المصنف إلى أن النقل خلاف الأصل ولا ضرورة في العدول  
إليه لأن الابتناء كما يشمل الحسى كابتناء السقف على الجدران وابتناء أعالي الجدران على أساسه وأغصان  
الشجر على دوحته كذلك يشمل الابتناء العقلي كابتناء الحكم على دليله فهنا يحمل على المعنى اللغوي وبالإضافة  
إلى الفقه الذي هو معنى عقلي يعلم أن الابتناء هنا عقلي فيكون أصول الفقه ما يبنى هو عليه ويستند إليه  
لامعنى بمستند العلم ومبنته إلا دليله وبهذا يتدفع ما يقال ان المعنى العرفي أعنى الدليل مراد قطعاً فأى  
حاجة إلى جعله بالمعنى اللغوي الشامل للمقصود وغيره فان قلت ابتناء الشيء على الشيء إضافة بينهما وهو  
أمر عقلي قطعاً قلت أراد بالابتناء الحسى كون الشئتين محسوسين وحينئذ يدخل فيه مثل ابتناء السقف على  
الجدران وابتناء المشتق على المشتق منه كالفعل على المصدر أو أراد ما هو المعترف في العرف من أن ابتناء السقف  
على الجدران بمعنى كونه مبنتيا عليه وموضوعا فوقه مما يدرك بالحس وحينئذ يخرج مثل ابتناء الفعل على  
المصدر من الحسى ولا يدخل في العقلي بتفسيره والحق أن ترتب الحكم على دليله لا يصلح تفسيراً للابتناء  
العقلي وإنما هو مثال له للقطع بأن ابتناء المجاز على الحقيقة والأحكام الجزئية على القواعد الكلية والمعلومات  
على علمها والأفعال على المصادر وما أشبه ذلك ابتناء عقلي (قوله واعلم أن التعريف إما حقيقي) الماهية إما  
أن يكون لها تحقق وثبوت مع قطع النظر عن اعتبار العقل أو لا الأولى الماهية الحقيقية أى الثابتة في نفس  
الأمر ولا بد فيها من احتياج بعض الأجزاء إلى البعض إذا كانت مركبة والثانية الماهية الاعتبارية أى  
الكائنة بحسب اعتبار العقل كما إذا اعتبر الواضع عدة أمور فوضع بازاها إسماً من غير احتياج الأمور  
بعضها إلى بعض كالأصل الموضوع بازاء الشيء ووصف ابتناء الغير عليه والفقه الموضوع بازاء المسائل  
المخصوصة والجنس الموضوع بازاء الكلى المقول على الكثرة المختلفة الحقيقية والنوع الموضوع بازاء الكلى  
المقول على الكثرة المتفقة الحقيقة في جواب ما هو والتشيل بالمركبة من عدة أمور لا ينافي كون بعض الماهيات  
الاعتبارية بسائط على أن الحق أنها إنما يقال لها الأمور الاعتبارية لا الماهيات الاعتبارية إذا تمهد هذا  
فتقول ما يتعلقه الواضع ليضع بازائه إسماً إما أن يكون له ماهية حقيقية أو لا وعلى الأول إما أن يكون متعقله  
نفس حقيقة ذلك الشيء أو وجودها واعتبارات منه فتعريف الماهية الحقيقية لمسمى الاسم من حيث أنها ماهية  
حقيقية تعريف حقيقي يفيد تصور الماهية في الذهن بالذاتيات كلها أو بعضها أو بالعرضيات أو بالمركب  
منها ما تعريف مفهوم الاسم وما تعقله الواضع فوضع الاسم بازائه تعريف اسمي يفيد تعيين ما وضع الاسم  
بازائه بلفظ أشهر كقولنا الفئضنفر الأسد أو بلفظ يشمل على تفصيل ما دل عليه الاسم إجمالاً كقولنا  
الأصل ما يبنى عليه غيره فتعريف المهدومات لا يكون إلا إسمياً إذ لا حقائق لها بل مفهومات وتعريف  
الموجودات قد يكون إسمياً وقد يكون حقيقياً إذ لها مفهومات وحقائق فان قلت ظاهر عبارته مشعر بأن  
تعريف الماهيات الحقيقية حقيقى البتة كما أن تعريف الماهيات الاعتبارية إسمى البتة قلت في العدول عن  
ظاهر العبارة سعة إلا أن التحقيق أن الماهية الحقيقية قد تؤخذ من حيث أنها حقيقة مسمى الاسم وماهية

واعلم ان التعريف اما  
حقيقى كتعريف الماهيات  
الحقيقية واما اسمى  
كتعريف الماهيات  
الاعتبارية كما إذا ركبنا  
شيئاً من أمور هي أجزاءه  
باعتبار تركيبنا ثم وضعنا  
لهذا المركب اسماً كالأصل  
والفقه والجنس والنوع  
ونحوها فالتعريف  
الاسمى هو تعيين ان هذا  
الاسم لآى شىء وضع

قيل في تعريف الإنسان أنه حيوان (١٠) ماش لا يطرد ولو قيل حيوان ان كاتب بالفعل لا يتعكس (ولاشك أن تعريف الأصل

تعريف اسمي) أي بيان أن لفظ الأصل لأي شيء وضع فالتعريف الذي ذكر في المحصول لا يطرد (لأنه) أي الأصل (لا يطلق على الفاعل) أي العلة الفاعلية (والصورة) أي العلة الصورية (والغاية) أي العلة الغائية (والشروط) كأدوات الصناعة مثلا فعمل أن هذا التعريف صادق على هذه الأشياء لكونها محتاجا إليها والمحدود لا يصدق عليها لأن شيئا من هذه الأشياء لا يسمى أصلا فلا يصح هذا التعريف الاسمي (والفقه معرفة النفس ما لها وما عليها ويزاد عملا ليخرج الاعتقادات والوجدانيات فيخرج الكلام والتصوف ومن لم يزد أراد الشمول) هذا التعريف منقول عن أبي حنيفة فالمعرفة إيداك الجزئيات عن دليل فخرج التقليد وقوله ما لها وما عليها يمكن أن يراد به ما تنتفع به النفس وما تنتضرر به في الآخرة كما في قوله تعالى لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت فان أريد بهما الثواب والعقاب فاعلم أن ما يأتي به المكلف اما واجب أو مندوب أو مباح أو مكروه كراهة

الثابتة في نفس الأمر وتعريفها بهذا الاعتبار حقيقي البتة لأنه جواب لما التي لطلب الحقيقة وهي متأخرة عن هل البسيطة الطالبة لوجود الشيء المتأخرة عن ما التي لطلب تفسير الاسم وبيان مفهومه وقد تؤخذ من حيث أنها مفهوم الاسم ومتعقل الواضع عند وضع الاسم وتعريفها بهذا الاعتبار اسمي البتة لأنه جواب عن ما التي لطلب مفهوم الاسم ومتعقل الواضع فهذا التعريف قد يكون نفس حقيقة ذلك الشيء بأن يكون متعقل الواضع نفس الحقيقة وقد يكون غير ها ولهذا صرحوا بأنه قد يتحد التعريف الاسمي والحقيقي إلا أنه قبل العلم بوجود الشيء يكون اسميا وبعد العلم بوجوده ينقلب حقيقيا مثلا تعريف المثلث في مبادئ الهندسة بشكل يحيط به ثلاثة أضلاع تعريف اسمي وبعد الدلالة على وجوده يصير هو بعينه تعريفا حقيقيا (قوله وشرط لكل التعريفين) أي الحقيقي والاسمي الطرد والعكس أما الطرد فهو صدق المحدود على ما صدق عليه الحد مطردا كليا أي كلما صدق عليه الحد صدق عليه المحدود وهو معنى قولهم كلما وجد الحد وجد المحدود فبالطرد يصير الحد مانعا عن دخول غير المحدود وأما العكس فأخذه بعضهم من عكس الطرد بحسب متفاهم العرف وهو جعل المحمول موضوعا مع رعاية السمية بعينها كما يقال كل إنسان ضاحك وبالعكس أي كل ضاحك إنسان وكل إنسان حيوان ولا عكس أي ليس كل حيوان إنسانا فلذلك أقال في العكس ان كل ما صدق عليه المحدود صدق عليه الحد عكسا لقولنا كل ما صدق عليه الحد صدق عليه المحدود فصار حاصل الطرد حكما كليا بالمحدود وعلى الحد والعكس حكما كليا بالحد على المحدود وبعضهم أخذ من أن عكس الإثبات في قفسره بأنه كلما اتقى الحد اتقى المحدود أي كلما لم يصدق عليه الحد لم يصدق عليه المحدود فصار العكس حكما كليا بما ليس بمحدود على ما ليس بحد والحاصل واحد وهو أن يكون الحد جامعا لافراد المحدود كليا (قوله ولاشك أن تعريف الأصل اسمي) لأنه تبيين أن لفظ الأصل في اللغة موضوع للركب الإعتباري الذي هو الشيء مع وصف ابتداء الغير عليه أو احتياج الغير إليه وهذا لا يدخل له في بيان فساد التعريف إذ عدم الأطراد مفسده اسميا كان أو غيره ففي الجملة تعريف الأصل بالمحتاج إليه غير مطرد إذ لا يصدق أن كل محتاج إليه أصل لأن ما يحتاج إليه الشيء إما داخل فيه أو خارج عنه والأول إما أن يكون وجود الشيء معه بالقوة وهو المادة كالخشب للسرير أو بالفعل وهو الصورة كاهنية السرير بقوله والثاني إن كان مامنه الشيء فهو الفاعل كالنجار للسرير وإن كان مالا لجه الشيء فهو الغاية كالجلوس على السرير والافهو الشرط كآلات النجار وقابلية الخشب ونحو ذلك فهذه أقسام خمسة للمحتاج إليه لا يطلق لفظ الأصل لغة الاعلى واحدها هو المادة كما يقال أصل هذا السرير خشب كذا والأربعة الباقية يصدق على كل واحد منها أنه محتاج إليه ولا يصدق عليه أنه أصل فلا يكون التعريف مطردا مانعا وهننا بحث من وجوه أحدها منع اشتراط الطرد في مطلق التعريف لاسمائي الاسمي فان كتب اللغة مشحونة بتفسير الالفاظ بما هو أعم من مفهوماتها وقد صرح المحققون بأن التعريفات الناقصة يجوز أن تكون أعم بحيث لا يفيد الإمتياز إلا عن بعض ماعدا المحدود وأن الغرض من تفسير الشيء قد يكون تمييزه عن شيء معين فيكتفي بما يفيد الإمتياز عنه كما إذا قصد التمييز بين الأصل والفرع فيفسر الأول بالمحتاج إليه والثاني بالمحتاج وناهما منع عدم صدق الأصل على الفاعل كيف والفعل مترتب عليه ومستند إليه ولا معنى للابتداء إلا ذلك ونالها أن كلامه في باب المجاز عند بيان جريان الاصلة والتبعية من الجانبيين يدل على أن كل محتاج إليه فهو أصل ورابعها اننا قلنا الفكر ترتيب أمور معلومة فلاشك أن الامور المعلومة مادة للفكر وأصل له مع أن ابتداء الفكر عليها ليس حسيا وهو ظاهر ولا عقليا بتفسير المصنف وهو ترتيب الحكم على دليله (قوله والفقه) نقل البضاف تعريفين مقبولين لا مزيدا

تزيده أو مكروه كراهة تحريم أو حرام فهذه ستة ثم لكل واحد طرف فان طرف الفعل وطرف الترك يعني عدم الفعل والبضاف فصارت اثني عشر ففعل الواجب والمندوب بما يثاب عليه وفعل الحرام والمكروه تحريما وترك الواجب بما يعاقب عليه والباقي لا يثاب

ولا يعاقب عليه فلا يدخل في شيء من القسمين وان أريد بالنتج عدم العقاب وبالضرر العقاب ففعل الحرام والمكروه تحرما وترك الواجب يكون من القسم الثاني أي بما يعاقب عليه والتسعة الباقية تكون من الأول أي (١١) بما لا يعاقب عليه وان أريد بالنتج

الثواب وبالضرر عدم  
الثواب ففعل الواجب  
والمندوب بما يثاب عليه  
ثم العشرة الباقية بما لا يثاب  
عليه عليها ويمكن أن يراد بما لها  
وما عليها ما يجوز لها وما  
يجب عليها ففعل ماسوى  
الحرام والمكروه تحرما  
وترك ماسوى الواجب  
بما يجوز لها وفعل الواجب  
وترك الحرام والمكروه  
تحرما بما يجب عليها بقي فعل  
الحرام والمكروه تحرما  
وترك الواجب خارجين  
عن القسمين ويمكن أن  
يراد بما لها وما عليها ما يجوز  
لها وما يحرم عليها فيشملان  
جميع الأصناف إذ عرفت  
هذا فالعمل على وجهه لا يكون  
بين القسمين واسطة أولى  
ثم ما لها وما عليها يتناول  
الاعتقادات كوجوب  
الايان ونحوه والوجدانيات  
أي الأخلاق الباطنة  
والملايكات النفسانية  
والعمليات كالصلاة والصوم  
والبسح ونحوها فمعرفة ما لها  
وما عليها من الاعتقادات  
هي علم الكلام ومعرفة ما لها  
وما عليها من الوجدانيات  
هي علم الأخلاق والتصوف  
كالزهد والصبر والرضا  
وحضور القلب في الصلاة

وللضاف إليه تعريفين صرح بتزييف أحدهما دون الآخر ثم ذكر من عنده تعريفان ثالثا فالأول معرفة النفس ما لها وما عليها يجوز أن يريد بالنفس العبد نفسه لأن أكثر الأحكام المتعلقة بأعمال البدن وان يريد النفس الانسانية إذ بها الأفعال ومعها الخطاب وإنما البدن آلة وفسر المعرفة بأدراك الجزئيات عن دليل والقيد الأخير بما لا دلالة علمية أصلا لالغة ولا اصطلاحا وذهب في قوله ما لها وما عليها إلى ما يقال أن اللام للافتقار وعلى للتضرر وقيدها بالآخرى احترازا عما تنفيه النفس أو تتضرر في الدنيا من اللذات والآلام والمشغور بهذا التقييد شهرة أن الفقه من العلوم الدينية فذكر على هذا التقدير ثلاثة معان ثم ذكر معنيين آخرين فصارت المعاني المحتملة خمسة ثلاثة منها تشمل جميع أقسام ما يأتي به المكلف واثنتان لا تشملها كلها والأقسام اثنا عشر لأن ما يأتي به المكلف ان تساوى فعله وتركه فبإباحة والافان كان فعله أولى ففعل المنع عن الترك واجب وبدونه مندوب وإن كان تركه أولى ففعل المنع عن الفعل بدليل قطعي حرام وبدليل ظني مكروه إكراهة التحريم وبدون المنع عن الفعل مكروه كراهة التنزيه هذا على رأي محمد رحمه الله وهو المناسب ههنا لأن المصنف جعل المكروه تنزيها مما يجوز فعله والمكروه تحرما مما لا يجوز فعله بل يجب تركه للحرام وهذا لا يصح على رأيهما وهو أن ما يكون تركه أولى من فعله فهو مع المنع عن الفعل حرام وبدونه مكروه كراهة التنزيه إن كان إلى الخلل أقرب بمعنى أنه لا يعاقب فاعله لكن يثاب تاركه أدنى ثواب وكراهة التحريم إن كان إلى الحرام أقرب بمعنى أن فاعله مستحق بحذورادون العقوبة بالنار كحرمان الشفاعة ثم المراد بالواجب ما يشمل الفرض أيضا لأن استعماله بهذا المعنى شائع عندهم كقولهم الزكاة واجبة والحج واجب بخلاف إطلاق الحرام على المكروه تحرما والمراد بالمندوب ما يشمل السنة والتأمل فصارت الأقسام ستة ولكل منها طرفان فعل أي إيقاع على ما هو المعنى المصدري وترك أي عدم فعل فتصير اثني عشر والمراد بما يأتي به المكلف الفعل بمعنى الحاصل من المصدر كالمشيئة التي تسمى صلاة والحالة التي تسمى صوما ونحو ذلك مما هو أثر صادر عن المكلف وطرف فعله إيقاعا وطرف تركه عدم إيقاعه والأمور المذكورة من الواجب والحرام وغيرهما وإن كانت في الحقيقة من صفات فعل المكلف خاصة إلا أنها قد تطلق على عدم الفعل أيضا فيقال عدم مباشرة الواجب حرام وعدم مباشرة الحرام واجب وهو المراد ههنا وإنما فسر الترك بعدم الفعل ليصير قسما آخر إذ لو أريد به كلف النفس لكان ترك الحرام مثلا فعل الواجب بعينه فان قلت أي حاجة إلى اعتبار الفعل والترك وجعل الأقسام اثني عشر وهلا اقتصر على الستة بأن يراد بالواجب مثلا أهم من الفعل والترك قلت لأنه إذا قال الواجب يدخل فيما يثاب عليه لم يصح ذلك في الواجب بمعنى عدم فعل الحرام فلا بد من التفصيل المذكور ثم لا يخفى أن المراد أن عدم الايتيان بالواجب يستحق العقاب إلا أنه قد لا يعاقب لعفو من الله تعالى أو سهو من العبد أو نحو ذلك وباقى كلامه واضح إلا أن فيه مباحث الأول أنه جعل ترك الحرام بما لا يثاب عليه ولا يعاقب واعترض عليه بأنه واجب والواجب يثاب عليه وفي التنزيل وأمان خاف مقامه به ونهى النفس عن الهوى فان الجنة هي المأوى وجوابه أن المثاب عليه فعل الواجب لعدم مباشرة الحرام والإسكان لسلك أحد في كل لحظة مشوبات كثيرة بحسب كل حرام لا يصدر عنه ونهى النفس كفها عن الحرام وهو من قبيل فعل الواجب ولانزاع في أن ترك الحرام بمعنى كلف النفس عنه عند تهوؤ الأسباب وميلان النفس إليه بما يثاب عليه والثاني أن المراد بالجواز في الوجه الرابع عدم منع الفعل والترك على ما يناسب الإمكان الخاص ليقابل

ونحو ذلك ومعرفة ما لها وما عليها من العمليات هي العفة المصطلح فإن أردت بالفقه هذا المصطلح زدت عملا على قوله ما لها وما عليها وان أردت ما يشمل الأقسام الثلاثة لم تزد وأبو حنيفة رحمه الله إن ما لم يزد عملا لانه أراد الشمول أي أطلق الفقه على العلم بما لها وعليها سواء كان من الاعتقادات أو الوجدانيات أو العمليات ثم سمي الكلام فقها أكبر .

الوجوب وفي الخامس عدم منع الفعل على ما يناسب الإمكان العام ليقابل الحرمة فإن قلت أن أريد بالجواز عدم منع الفعل والترك لم يصح قوله ففعل ماسوى الحرام والمكروه محر بما وترك ماسوى الواجب بما يجوز لها لأن ماسوى الحرام والمكروه محر بما يشمل الواجب مع أنه لا يجوز بهذا المعنى وكذا ترك ماسوى الواجب يشمل ترك الحرام والمكروه محر بما مع أنه لا يجوز قلت هذا مخصوص بقريضة التصريح بدخوله فيما يجب عليها والثالث أن ما يحرم عليها في الوجه الخامس بمعنى المنع عن الفعل يشمل الحرام والمكروه محر بما والرابع أن ليس المراد بمعرفة ما لها وما عليها تصورهما ولا التصديق بثبوتها لظهور أن ليس الفقه عبارة عن تصور الصلاة وغيرها ولا عن التصديق بوجودها في نفس الأمر بل المراد معرفة أحكامها من الوجوب وغيره كالصديق بأن هذا واجب وذلك حرام وإليه أشار بقوله كوجوب الإيمان فأحكام الوجدانيات من الوجوب ونحوه تدرك بالدليل وثبوتها في نفس الأمر بالوجدان كإثبات العمليات يعرف وجوب الصلاة بالدليل ووجودها بالحس ثم لا يخفى أن اعتراضه على التعريف الثاني بأنه لا يجوز أن يراد بالأحكام كلها ولا بعضها المعين ولا المبهم وأرددها فيما لها وما عليها مع أن إطلاق اللفظ المحتمل للبعاني المتعددة مع عدم تعيين المراد غير مستحسن في التعريفات (قوله وقيل العلم) عرف أصحاب الشافعي رحمه الله تعالى الفقه بأنه العلم بالأحكام الشرعية العملية من أدلتها التفصيلية وبيان ذلك أن متعلق العلم إما حكم أو غيره وهو الحكم أما مأخوذ من الشرع أولا والمأخوذ من الشرع أما أن يتعلق بكيفية العمل أولا والعمل إما أن يكون العلم به حاصل من دليبه التفصيلي الذي ينطبه الحكم أولا فالعلم المتعلق بجميع الأحكام الشرعية العملية الحاصل من أدلتها التفصيلية هو الفقه وخرج العلم بغير الأحكام من الذوات والصفات والعلم بالأحكام الغير المأخوذة من الشرع كالأحكام المأخوذة من العقل كالعلم بأن العالم حادث أو من الحس كالعلم بأن النار محرقة أو من الوضع والاصطلاح كالعلم بأن الفاعل مرفوع وخرج العلم بالأحكام الشرعية النظرية وتسمى اعتقادية وأصلية ككون الإجماع حجة والإيمان واجبا وخرج أيضا علم الله تعالى وعلم جبريل والرسول عليهما الصلاة والسلام وكذا علم المقلد لأنه لم يحصل من الأدلة التفصيلية (قوله يمكن أن يراد بالحكم) الحكم يطلق في العرف على اسناد أمر إلى آخر أي نسبت إليه بالإيجاب أو السلب وفي اصطلاح الأصول على خطاب الله تعالى المتعلق بأفعال المكلفين بالاقتضاء أو التخيير وفي اصطلاح المنطق على ادراك أن النسبة واقعة أو ليست بواقعة ويسمى تصديقا وهو ليس بمراد هنا لأنه علم والفقه ليس علما بالعلوم الشرعية والمحققون على أن الثاني أيضا ليس بمراد ولا الإسكان ذكر الشرعية والعملية تكرر بل المراد النسبة التامة بين الأمرين التي العلم بها تصديق وغيرها تصور وإلى هذا أشار بقوله يخرج التصورات ويبقى التصديقات فيكون الفقه عبارة عن التصديق بالقضايا الشرعية المتعلقة بكيفية العمل تصديقا حاصل من الأدلة التفصيلية التي نصبت في الشرع على تلك القضايا وفوائد القيود ظاهرة على هذا التقدير والمصنف جوز أن يراد بالحكم هنا مصطلح الأصول فاحتاج إلى تكلف في تبين فوائد القيود وتعسف في تقدير مراد القوم فذهب إلى أن المراد بالشرعي ما يتوقف على الشرع ولا يدرك لولا خطاب الشارع والأحكام منها ما هو خطاب بما يتوقف على الشرع كوجوب الصلاة والصوم ومنها ما هو خطاب بما لا يتوقف عليه كوجوب الإيمان بالله تعالى ووجوب تصديق ثبوت الشرع موقوف على الإيمان بوجود الباري تعالى وعلمه وقدرته وكلامه وعلى التصديق بنبوة النبي عليه السلام بدلالة معجزاته فلو توقف شيء من هذه الأحكام على الشرع لزم الدور فالتقييد بالشرعية يخرج هذه الأحكام لأنها ليست شرعية بمعنى التوقف على الشرع وإنما قال الخطاب بما يتوقف أولا يتوقف لأن الحكم المفسر بالخطاب قديم عندهم فكيف يتوقف على الشرع ولقائل أن يمنع توقف الشرع على وجوب الإيمان ونحوه سواء أريد بالشرع خطاب الله تعالى أو شريعة النبي عليه السلام وتوقف

( وقيل العلم بالأحكام الشرعية العملية من أدلتها التفصيلية ) فالعلم جنس والباقي فصل فقوله بالأحكام يمكن أن يراد بالحكم هنا اسناد أمر إلى آخر ويمكن أن يراد الحكم المصطلح وهو خطاب الله تعالى المتعلق الخ فإن أريد الأول يخرج العلم بالذوات والصفات التي ليست بأحكام عن الحد أي يخرج التصورات ويبقى التصديقات وبالشرعية يخرج العلم بالأحكام العقلية والحسية كالعلم بأن العالم محدث والنار محرقة وان أريد الثاني فقوله بالأحكام يكون احترازا عن علم ماسوى خطاب الله تعالى المتعلق إلى آخره فالحكم بهذا التفسير قسمان شرعي أي خطاب الله تعالى بما يتوقف على الشرع وغير شرعي أي خطاب الله تعالى بما لا يتوقف على الشرع كوجوب الإيمان بالله تعالى ووجوب تصديق النبي عليه السلام ونحوهما مما لا يتوقف على الشرع لتوقف الشرع عليه

فهم الشرعي اما نظري واما  
 عملى فقوله العملية يخرج  
 العلم بالأحكام الشرعية  
 النظرية كالعلم بأن الإجماع  
 حجة وقوله من أدلتها أى  
 العلم الحاصل للشخص  
 الموصوف به من أدلتها  
 المخصوصة به وهى الأدلة  
 الأربعة وهذا القيد  
 يخرج التقليد لأن المقلد  
 وان كان قول المجتهد دليلا  
 له لكنه ليس من تلك الأدلة  
 المخصوصة وقوله التفصيلية  
 يخرج الإجمالية كالمقتضى  
 والنافى وقد زاد ابن  
 الحاجب على هذا قوله  
 بالإستدلال ولاشك أنه  
 مكرر ولما عرف الفقه بالعلم  
 بالأحكام الشرعية وجب  
 تعريف الحكم وتعريف  
 الشرعية فقال ( والحكم  
 قيل خطاب الله تعالى) هذا  
 التعريف منقول عن  
 الأشعري فقوله خطاب  
 الله تعالى يشمل جميع  
 الخطابات وقوله (المتعلق  
 بأفعال المكلفين) يخرج  
 ما ليس كذلك فبقي فى  
 الحد نحو والله خلقكم وما  
 تعملون مع أنه ليس بحكم  
 فقال (بالإقتضاء) أى الطلب  
 وهو ما طلب الفعل جازما  
 كالإيجاب أو غير جازم  
 كالندب وأما طلب الترك  
 جازما كالتحريم أو غير  
 جازم كالكرهية ( أو  
 التخيير) أى الإباحة

التصديق بثبوت شرع النبي عليه السلام على الإيمان بالله تعالى وصفاته وعلى التصديق بنبوة النبي عليه السلام  
 ودلالة معجزاته لا يقتضى توقفه على وجوب الإيمان والتصديق ولا على العلم بوجوبهما غاية أنه يتوقف  
 على نفس الإيمان والتصديق وهو غير مفيد ولا مناف لتوقف وجوب الإيمان ونحوه على الشرع كما هو  
 المذهب عندهم من أن لا وجوب إلا بالسمع (قوله ثم الشرعى) أى المتوقف على الشرع اما نظري لا يتعلق  
 بكيفية عمل واما عملى يتعلق بها فالتمييز بالعملية لاخراج النظرية ككون الإجماع حجة وهذا إنما يصح  
 على التقدير الثانى لو كان الحكم المصطلح شاملا للنظري وفيه كلام سيجيء (قوله أى العلم الحاصل) قد  
 يتوهم أن قوله من أدلتها متعلق بالأحكام وحينئذ لا يخرج علم المقلد لأنه علم بالأحكام الحاصلة عن أدلتها  
 التفصيلية وان لم يكن علم المقلد حاصلا عن الأدلة فدفع ذلك بأنه متعلق بالعلم بالأحكام إذا الحاصل من  
 الدليل هو العلم بالشيء لا الشيء نفسه على أنه إذا أريد بالحكم الخطاب فهو قديم لا يحصل من شيء ومعنى حصول  
 العلم من الدليل أنه ينظر فى الدليل فيعلم منه الحكم فعمل المقلد وان كان مستندا إلى قول المجتهد المستند إلى  
 علمه المستند إلى دليل الحكم لكنه لم يحصل من النظر فى الدليل وقيد الأدلة بالتفصيلية لأن العلم بوجوب  
 الشيء لو جود المقتضى أو بعدم وجوده لوجود النافى ليس من الفقه (قوله ولاشك أنه مكرر) ذهب  
 ابن الحاجب إلى أن حصول العلم بالأحكام عن الأدلة قد يكون بطريق الضرورة كعلم جبريل والرسول  
 عليهما السلام وقد يكون بطريق الاستدلال أو الاستنباط كعلم المجتهد والأول لا يسمى فقها اصطلاحا فلا بد  
 من زيادة قيد الاستدلال أو الاستنباط احترازا عنه والمصنف توهم أنه احتراز عن علم المقلد فحرم بأنه  
 مكرر لخروجه بقوله من أدلتها التفصيلية فان قيل حصول العلم عن الدليل مشعر بالاستدلال إذ لا معنى لذلك  
 إلا أن يكون العلم مأخوذا عن الدليل فيخرج علم جبريل والرسول عليهما السلام أيضا قلنا لو سلم فذكر  
 الاستدلال للتصريح بما علم التزاما أو لدفع الوهم أو للبيان دون الاحتراز ومثله شائع فى التعريفات (قوله ولما  
 عرف الفقه) المذكور فى كتب الشافعية أن خطاب الله تعالى المتعلق بأفعال المكلفين تعريف للحكم الشرعى  
 المتعارف بين الأصوليين للحكم المأخوذ فى تعريف الفقه والمصنف ذهب إلى أنه تعريف له وأن الشرعى  
 قيد زاد على خطاب الله تعالى وأن كونه تعريفا للحكم الشرعى إنما هو رأى بعض الأشاعرة كل ذلك لعدم  
 تصفحه كتبهم فنقول عرف بعض الأشاعرة الحكم الشرعى بخطاب الله تعالى المتعلق بأفعال المكلفين  
 والخطاب فى اللغة توجيه الكلام نحو الغير للافهام ثم نقل إلى ما يقع به التخاطب وهو ههنا الكلام النفسى  
 الأزل ومن ذهب إلى أن الكلام لا يسمى فى الأزل خطابا فسر الخطاب بالكلام الموجه للافهام أو الكلام  
 المقصود منه افهام من هو متبني لفهمه ومعنى تعلقه بأفعال المكلفين تعلقه بفعل من أفعالهم وإلا لم يوجد حكم  
 أصلا إذ لا خطاب يتعلق بجميع الأفعال فدخول فى الحد خواص النبي عليه السلام كإباحة ما فوق الأربع من  
 النساء وخرج خطاب الله المتعلق بأحوال ذاته وصفاته وتزيينها وتوغير ذلك بما ليس بفعل المكلف لا يقال  
 إضافة الخطاب إلى الله تعالى تدل على أن لا حكم إلا خطابا به تعالى وقد وجب طاعة النبي عليه السلام وأولى  
 الأمر والسيد لخطابهم أيضا حكم لا نأقول إنما وجبت طاعتهم بإيجاب الله تعالى إياها فلا حكم إلا حكمه تعالى  
 ثم اعترض على هذا التعريف بأنه غير مانع لأنه يدخل فيه القصص المبيئة لأحوال المكلفين وأفعالهم  
 والأخبار المتعلقة بأعمالهم كقوله تعالى والله خلقكم وما تعملون مع أنها ليست أحكاما فزيد على التعريف قيد  
 يخصصه ويخرج ما دخل فيه من غير أفراد المحدود وهو قولهم بالإقتضاء أو التخيير فان تعلق الخطاب بالأفعال  
 فى القصص والأخبار عن الأعمال ليس تعلق الإقتضاء أو التخيير إذ معنى التخيير إباحة الفعل والترك للمكلف  
 ومعنى الإقتضاء طلب الفعل منه مع المنع عن الترك وهو الإيجاب أو بدو وهو الندب أو طلب الترك مع المنع  
 عن الفعل وهو التحريم أو بدو وهو الكراهة وقد يجاب بأنه لا حاجة إلى زيادة قولهم بالإقتضاء أو التخيير

لأن قيدا الحثية مراد والمعنى خطاب الله المتعلق بفعل المكلف من حيث هو فعل المكلف وليس تعلق الخطاب بالأفعال في صور النقص من حيث أنها أفعال المكلفين وهو ظاهر (قوله وقد زاد البعض) اعترضت المعتزلة على هذا التعريف بثلاثة أوجه الأول أن الخطاب عندهم قديم والحكم حادث لكونه متصفا بالحصول بعد العدم كقولنا حلت المرأة بعدما لم تكن حلالا لكونه معللا بالحادث كقولنا حلت بالنكاح وحرمت بالطلاق الثاني أنه يشتمل على كلمة أو وهو التشكيك والترديد فبينا في التعريف والتحديد الثالث أنه غير جامع للأحكام الوضعية مثل سببية الدلوك لوجوب الصلاة وشرطية الطهارة لها ومانعية النجاسة عنها والمصنف أهمل في تفسير الخطاب الوضعي ذكر المانعية فأجاب الأشاعرة عن الأول بمنع اتصاف الحكم بالحصول بعد العدم بل المتصف بذلك هو التعلق والمعنى تعلق الحل بها بعدما لم يكن متعلقا ومنع تعليل الحكم بالحادث بمعنى تأثير الحادث فيه بل معناه كون الحادث امارا عليه ومعرفة له إذ العمل الشرعية امارات ومعرفة لاموجبات ومؤثرات والحادث يصلح امارا ومعرفة للقديم كما عالم للصانع وعن الثاني بأن أو هنا لتقسيم المحدود ووضعيه لأنه نوعان نوعه تعلق الاقتضاء ونوعه تعلق التخيير فلا يمكن جمعهما في حد واحد بدون التفصيل وأما الثالث فالترمه بعضهم وزاد في التعريف قيدا يعمله ويجعله شاملا للحكم الوضعي فقالوا بالاقتضاء أو التخيير أو الوضع أي وضع الشارع وجعله وأجاب بعضهم بأننا لنسلم أن خطاب الوضع حكم ونحن لا نسميه حكما وإن اصطلاح غير ناعلي تسميته حكما فلا مشاحة معه وعليه تغيير التعريف ولو سلم فلا نسلم خروجها عن الحد فان مرادنا من الاقتضاء والتخيير أعم من الصريح والضمي وخطاب الوضع من قبيل الضمني إذ معنى سببية الدلوك وجوب الصلاة عنده ومعنى شرطية الطهارة وجوبها في الصلاة أو حرمة الصلاة بدونها ومعنى مانعية النجاسة حرمة الصلاة معها أو وجوب إزالتها حالة الصلاة وكذا في جميع الأسباب والشروط والموانع وذهب المصنف أن الحق زيادة القيد لأن الخطاب نوعان تكليفي ونوعان وضعي فلما ذكر أحدهما وجب ذكر الآخر ولا وجه لجعل الوضع داخلا في الاقتضاء أو التخيير أي في التكليفي لأنهما مفهومان متغايران ولزوم أحدهما للآخر في بعض الصور لا يدل على اتحادهما وأنت خير بأن لا نوجه لهذا الكلام أصلا أما أول فلأن الخصم يمنع كون الخطاب الوضعي حكما ويصطلح على تسمية بعض أقسام الخطاب حكما دون البعض فكيف يجب عليه ذكر الوضع في تعريف الحكم بل كيف يصح وأما ثانيا فلأنه يمنع كونه خارجا عن التعريف ويجعل الخطاب التكليفي أعم منه شاملا له فأى ضرره في تغاير مفهوميهما بل كيف يتحد مفهوم العام والخاص على أن قوله المفهوم من الخطاب الوضعي تعلق شيء بشيء فيه تسامح والمعنى أن المفهوم من الخطاب بتعلق شيء بشيء لكونه شرطه أو سببا أو مانعا (قوله وبعضهم عرف) ذكر في بعض المختصرات أن الحكم خطاب الله تعالى إشارة إلى الحكم الشرعي المعهود وصرح في كثير من الكتب بأن الحكم الشرعي خطاب الله تعالى فتوهم المصنف أن هذا تعريف للحكم عند البعض وللحكم الشرعي عند البعض ولا خلاف لاحد من الأشاعرة في أن هذا تعريف للحكم الشرعي قال المصنف إذا كان تعريفا للحكم فمعنى الشرعي ما يتوقف على الشرع ليكون قيدا مفيدا مخرجا لوجوب الإيمان ونحوه وإذا كان تعريفا للحكم الشرعي فمعنى الشرعي ما ورد به خطاب الشرع لا ما يتوقف على الشرع وإلا لكان الحد أعم من المحدود لتناوله مثل وجوب الإيمان مع أن المحدود لا يتناوله حيثئذ اعدم توقفه على الشرع (قوله فالحكم على هذا) أي على تقدير أن يكون خطاب الله الخ تعريف للحكم الشرعي اسناد أمر إلى آخر لا خطاب الله تعالى المتعلق بفعل المكلف والاسكان ذكر الشرعية مكررا لما سبق من أن الشرع على هذا التقدير ما ورد به خطاب الشرع لا ما يتوقف على الشرع فان قيل فيدخل في الأحكام الشرعية مثل وجوب الإيمان من أنه ليس من الفقه قلنا يخرج بقيد العملية (قوله والفقه) يريدان الحكم في اصطلاح الفقهاء حقيقة فيما ثبت بالخطاب من

(وقد زاد البعض أو الوضع) ليدخل الحكم بالسببية والشرطية ونحوهما) اعلم أن الخطاب نوعان أما تكليفي وهو المتعلق بأفعال المكلفين بالاقتضاء أو التخيير وأما وضعي وهو الخطاب بأن هذا سبب ذلك أو شرطه كالدلوك سبب للصلاة والظاهرة شرط فلما ذكر أحد النوعين وهو التكليفي وجب ذكر النوع الآخر وهو الوضعي والبعض لم يذكر الوضعي لأنه داخل في الاقتضاء أو التخيير لأن المعنى من كون الدلوك سببا للصلاة أنه إذا وجد الدلوك وجبت الصلاة حيثئذ والوجوب من باب الاقتضاء لكن الحق هو الأول لأن المفهوم من الحكم الوضعي تعلق شيء بشيء آخر والمفهوم من الحكم التكليفي ليس هذا ولزوم أحدهما للآخر في صورة لا يدل على اتحادهما نوعا (وبعضهم قد عرف الحكم الشرعي بهذا) أي بعض المتأخرين من متابعي الأشاعرة قالوا الحكم الشرعي خطاب الله تعالى (فالحكم على هذا إسناد أمر إلى آخر والفقهاء يطلقونه على ما ثبت بالخطاب كالوجوب والحرمة مجازا) بطريق إطلاق اسم المصدر على المفعول (كالخلق على الخلق) لكن لما شاع

فيه صار منقولا اصطلاحيا وهو حقيقة اصطلاحية (يرد عليه) أى على تعريف الحكم وهو خطاب الله تعالى الخ (ان الحكم المصطلح بين الفقهاء) ما ثبت بالخطاب لاهو) أى لا الخطاب فلا يكون ما ذكر تعريف الحكم المصطلح بين الفقهاء وهو المقصود بالتعريف هنا (وأيضا يخرج منه ما يتعلق بفعل الصبي) كجواز بيعه وصحة إسلامه وصلاته وكونها مندوبة ونحو ذلك فإنه ليس (١٥) بمتعلق بأفعال المكلفين مع أنه حكم

فان قيل هو حكم باعتبار  
تعلقه بفعل وإليه قلنا هذا في  
الإسلام والصلاة لا يصح  
وأما في غير الإسلام والصلاة  
فان تعلق الحق بماله أو  
بذمته حكم شرعى ثم أداء  
الولى حكم آخر مترتب على  
الأول لا عينه وسيجىء  
في باب الحكم الأحكام  
المتعلقة بأفعاله (فينبغي أن  
يقال بأفعال العباد ويخرج  
منه ما ثبت بالقياس) إذ لا  
خطاب هنا (إلا أن يقال)  
اعلم أن المصادر قد تقع  
ظرفا نحو آتيتك طلوع  
الفجر أى وقت طلوعه  
فقوله إلا أن يقال هذا  
القبيل فإنه استثناء مفرغ  
من قوله ويخرج منه ما ثبت  
بالقياس أى جميع الأوقات  
الأولى وقت قوله في جواب  
الاشكال (يدرك بالقياس  
ان الخطاب ورد بهذا إلا أنه  
ثبت بالقياس) فإن القياس  
مظهر للحكم لا مثبت فاندفع  
الاشكال (وأيضا يخرج  
نحو آمنوا فاعتبروا) أى  
من الحد مع أنها حكم  
فالمراد بالإيمان هنا التصديق  
فوجوب التصديق حكم  
مع أنه ليس من الأفعال  
إذ المراد بالأفعال المذكورة

الوجوب والحرمة ونحوهما وهو مجاز لغوى حيث أطلق المصدر أعنى الحكم على المفعول أعنى المحكوم به  
(قوله يرد عليه) إشارة إلى اعتراضات على تعريف الحكم مع الجواب عن البعض الأول ان المقصود  
تعريف الحكم المصطلح بين الفقهاء وهو ما ثبت بالخطاب كالوجوب والحرمة وغيرهما مما هو من صفات  
فعل المكلف لأنفس الخطاب الذى هو من صفات الله تعالى وهذا ما أورد في كتب الشافعية وأجيب  
عنه بوجوه الأول انه كما أريد بالحكم ما حكم به أريد بالخطاب ما خوطب به للقرينة العقلية على الوجوب  
ليس نفس كلام الله الثانى ان الحكم هو الإيجاب والتحریم ونحوهما وإطلاقه على الوجوب والحرمة تسامح  
الثالث وهو للعلامة المحقق عضد الملة والدين ان الحكم نفس خطاب الله تعالى فالإيجاب هو نفس قوله أفل  
وليس للفعل منه صفة حقيقية فان القول ليس المتعقبة منه صفة لتعلقه بالمعدوم وهو إذا نسب إلى الحاكم يسمى  
إيجابا وإذا نسب إلى مافيه الحكم وهو الفعل يسمى وجوبا وهما متحدان بالذات مختلفان بالاعتبار فلذلك  
تراهم يجعلون أقسام الحكم الوجوب والحرمة مرة والإيجاب والتحریم أخرى وتارة الوجوب والتحریم  
كفى أصول ابن الحاجب الثانى أنه غير منعكس لخروج الأحكام المتعلقة بأفعال الصبيان فالأولى أن يقال  
المتعلق بأفعال العباد وقد أجيب عن ذلك فى كتبهم بأن الأحكام التى يتوهم تعلقها بفعل الصبي إنما هى متعلقة  
بفعل الولي مثلا يجب عليه أداء الحقوق من مال الصبي ورده المصنف أو لا بأنه لا يصح فى جواز بيعه وصحة إسلامه  
وصلاته وكونها مندوبة وثانياً بأن تعلق الحق بمال الصبي أو ذمته حكم شرعى وأداء الولي حكم آخر مترتب  
عليه وهذا السؤال لا يتأتى على مذهب من عرف الحكم بهذا التعريف فانهم مصرحون بأن لا حكم بالنسبة  
إلى الصبي إلا وجوب أداء الحق من ماله وذلك على الولي ثم لا يخفى ان تعلق الحكم بماله أو ذمته لا يدخل فى  
تعريف الحكم وان أقيم العباد مقام المكلفين لا تنفاه التعلق بالأفعال بأن الصحة والفساد ليسا من  
الأحكام الشرعية لأن كون المأثى به موافقا لما ورد به الشرع أو مخالفا أمر يعرف بالعقل ككون الشخص  
مصليا أو تاركا للصلاة ومعنى جواز البيع صحته ومعنى كون صلته مندوبة ان الولي ما موربأن يجرضه على  
الصلاة أو يأمره بما لقوله عليه السلام مروم بالصلاة وهم أبناء سبع الثالث أن التعريف غير متناول للحكم  
الثابت بالقياس لعدم خطاب الله تعالى وأجاب بأن القياس مظهر للحكم لا مثبت ولا يخفى عليك أن السؤال  
وارد فيما ثبت بالسنة والإجماع أيضا والجواب أن كلا منهما كاشف عن خطاب الله ومعرفة له وهذا معنى  
كونها أدلة الأحكام الرابع أنه غير شامل للأحكام المتعلقة بأفعال القلب مثل وجوب الإيمان أى التصديق  
ووجوب الاعتبار أى القياس لأن الظاهر من الأفعال أفعال الجوارح الخامس انه لما أخذ فى تعريف  
الحكم التعلق بفعل المكلف اختص بالعمليات وخرجت النظريات بناء على اختصاص الفعل بالجوارح  
فيكون ذكر العملية فى تعريف الفقه مكررا وأجاب عنهما بأن المراد بالفعل ما يعم القلب والجوارح وبالعمل  
ما يختص الجوارح فلا يخرج مثل وجوب الإيمان والاعتبار عن تعريف الحكم ولا يكون ذكر العملية  
مكررا لإفادته خروج ما لا يتعلق بفعل الجوارح عن تعريف الفقه ولقائل أن يقول إذا حمل الحكم فى  
تعريف الفقه على المصطلح فذكر العملية مكررا قطعاً لأن مثل وجوب الإيمان خارج بقيد الشرعية على  
ما مر ومثل كون الإجماع حجة غير داخل فى الحكم المصطلح لخروجه بقيد الاقتضاء والتخيير لا يقال معنى

أفعال الجوارح ووجوب الاعتبار أى القياس حكم مع أنه ليس من أفعال الجوارح (ويقع التكرار بين العملية وبين المتعلق بأفعال  
المكلفين) لأنه قال فى حد الفقه العلم بالأحكام الشرعية العملية والحكم خطاب الله تعالى المتعلق بأفعال المكلفين فيكون حد الفقه العلم  
بخطابات الله تعالى المتعلقة بأفعال المكلفين الشرعية العملية فيقع التكرار (إلا أن يقال نعى بالأفعال ما يعم فعل الجوارح وفصل القلب  
وبالعملية ما يختص بالجوارح) فاندفع بهذه العناية التكرار وخرج جواب الاشكال المتقدم وهو قوله يخرج نحو آمنوا فاعتبروا

لأنهما من أفعال القلب (والشرعية ما لا تترك لولا خطاب الشارع) سواء كان الخطاب واردا في عين هذا الحكم أو واردا في صورة يحتاج إليها هذا الحكم كالمسائل القياسية فتكون أحكامها شرعية إذ لولا خطاب الشارع في المقيس عليه لا يدرك الحكم في المقيس (فيدخل في حد الفقه حسن كل فعل وقبحه عند نفاة كونهما عقليين) اعلم أن عندنا وعند جمهور المعتزلة حسن بعض الأفعال وقبحها يدركان عقلا وبعضها لا بل يتوقف على خطاب الشارع فالاول لا يكون من الفقه بل هو علم الأخلاق والثاني هو الفقه وحد الفقه يكون صحيحا جامعا مانعا على هذا المذهب وأما عند الأشعري واتباعه فحسن كل فعل وقبحه شرعي فيكونان من الفقه مع أن حسن التواضع والجود ونحوهما وقع إضدادهما لا يمدان (١٦) من الفقه المصطلح عند أحد فيدخل في حد الفقه المصطلح ما ليس منه فلا يكون هذا

تعريفا صحيحا للفقه المصطلح على مذهب الأشعري (ولا يزداد عليه) أي على حد الفقه المصطلح (التي لا يعلم كونها من الدين ضرورة لإخراج مثل الصلاة والصوم فانها منه وليس المراد بالأحكام بعضها وإن قل) اعلم أن هذا القيد ذكر في المحصول ليخرج مثل الصلاة والصوم وأمثالهما إذ لولم يخرج لكان الشخص العالم بوجودهما فقيها وليس كذلك فأقول هذا القيد ضائع لأننا لنسلم أنه لولم يخرج لكان الشخص العالم بوجودهما فقيها لأن المراد بالأحكام ليس بعضها وإن قل فإن الشخص العالم بما تمسألة من أدلتها سواء يعلم كونها من الدين ضرورة أو لا يعلم كالمسائل الغريبة التي في كتاب الرهن ونحوه لا يسمى فقيها فالعلم بوجود الصلاة والصوم من الفقه مع أن العالم بذلك

كون السنة والإجماع والقياس حججا وجوب العمل بمقتضاها فيدخل في الإقتضاء الضمني لأننا نقول حينئذ لا يخرج بقيد العملية ويلزم أن يكون العلم به من الفقه ويمكن أن يقال أن التقييد بالعملية يفيد إخراج مثل جواز الإجماع وجوب القياس وهو حكم شرعي (قوله والشرعية ما لا يدرك لولا خطاب الشارع) بنفس الحكم أو بأصله المقيس هو عليه فيخرج عنها وجوب الإيمان ويدخل مثل كون الإجماع أو القياس حجة على تقدير أن يكون حكما وإنما لم يفسر الشرعية بما ورد به خطاب الشرع لأن التقدير أن الحكم مفسر بخطاب الله تعالى إلى آخره وحينئذ يكون تقييده بالشرع تكرار أو عند الأشاعرة ما ورد به خطاب الشرع في قوله ما لا يدرك لولا خطاب الشرع إذ لا مجال للعقل في ذلك الأحكام فلو كان خطاب الله تعالى إلى آخره تعريفا للحكم على ما زعم المصنف لالحكم الشرعي لكان ذكر الشرعي تكرار ألبتة أي تفسير (قوله فيدخل) يريد أن تعريف الفقه على رأى الأشاعرة شامل للعلم عن دليل بحسن الجود والتواضع أي وجوبهما أو ندهما وقبح البخل والتكبر أي حرمتها أو كراهتهما وما أشبه ذلك لأنها أحكام لا تترك لولا خطاب الشرع على رأيهم مع أن العلم بها عن علم الأخلاق لا من علم الفقه وأقول إنما يلزم ذلك لو كانت هذه الأحكام عملية بالمعنى المذكور وهو ممنوع كيف والأمر المذكور أخلاق ملكات نفسانية جعل المصنف العلم بحسبها وقبحها من علم الأخلاق وقد صرح فيما سبق بأنه يزداد على معرفة النفس ما لها وما عليها ليخرج علم الأخلاق وبأن معرفة ما لها وما عليها من الوجوه ذات أي الأخلاق الباطنية والملكات النفسانية علم الأخلاق ومن العمليات علم الفقه فكأنه نسي ما ذكره ثم أدهل عن قيد العملية ههنا (قوله ولا يزداد عليه) المصطلح بين الشافعية أن العلم بالأحكام إنما يسمى فقها إذا كان حصوله بطريق النظر والاستدلال حتى أن العلم بوجود الصلاة والصوم ونحو ذلك مما اشتهر كونه من الدين بالضرورة بحيث يعمله المتدين وغيره لا يعد من الفقه اصطلاحا ولهذا يذرون قيد الاكتساب والاستدلال فالإمام قيد في المحصول الأحكام بالتي لا يعلم كونها من الدين بالضرورة وقال هو احتراز عن العلم بوجود الصلاة والصوم فإنه لا يسمى فقها بمعنى أنه لا يدخل في مسمى الفقه ولا يعد منه على ما صرح به في قيد العملية لا بمعنى أنه لولم يحرز عنه لزم أن يكون العالم بمجرد وجودها فقيها على ما فهمه المصنف فاعتراض بمنع لزوم ذلك بناء على أن الفقيه من له الفقه والفقه ليس علما ببعض الأحكام وإن قل حتى يكون العالم بمسألة أو مستلثين فقيها بل العالم بما تمسألة غريبة استدلالية وحدها لا يسمى فقيها ثم إذا كان اصطلاحهم على أن العلم بضروريات الدين ليس من الفقه فلا بد من إخراجها عن تعريفهم الفقه فلا يكون القيد المخرج لها ضاعا ولا القول بكونها من الفقه صحيحا عندهم ولا الاصطلاح على ذلك صالحا للاعتراض عليهم (قوله ثم اعلم أنه لا يراد بالأحكام)

وحده لا يسمى فقيها كالعالم بما تمسألة غريبة فإنه من الفقه لكن العالم بها وحدها ليس بفقيه فلا معنى لإخراجها اعتراض منه بذلك العذر الفاسد ثم اعلم أنه لا يراد بالأحكام الكل لأن الحوادث لا تكاد تنتهي ولا ضابط يجمع أحكامها ولا يراد كل واحد لوجود لأدري ولا بعض له نسبة معينة بالكل كالمصنف أو الأكثر للجهل به ولا التيهو للكل إذ التيهو البعيد قد يوجد تغير لفقيه والقريب مجبول غير منضبط ولا يراد أنه يكون بحيث يعلم بالاجتهاد حكم كل واحد لأن العلماء المجتهدين لم يتيسر لهم علم بعض الأحكام مدة حياتهم كآبي حنيفة رحمه الله تعالى لم يدرك الدهر وللخطأ في الإجهاد ولأن حكم بعض الحوادث ربما يكون مما ليس للاجتهاد فيه مساغ وأيضا لا يلبق في الحدود أن يذكر العلم ويراد به تيهو مخصوص إذ دلالة اللفظ عليه أصلا وإذا عرفت هذا فلا بد أن يكون الفقه علما بجملة متناهية مضبوطة



اعتراض على تعريف الفقه بان المراد بالاحكام امال الكل اى المجموع واما كل واحد واما بعض له نسبة معينة الى الشكل كالنصف أو الأكثر كالثلاثين مثلا واما البعض مطلقا وان قل والاقسام باسرها باطلة أما الأول فلان الحوادث وان كانت متناهية في نفسها باقتضاء دار التكليف إلا أنها الكثرة وعدم انقطاعها مادامت الدنيا غير داخلة تحت حصر الحاصرين وضبط المجتهدين وهو المعنى بقوله لا تكاد تنتهى فلا يعلم احكامها جزئيا جزئيا لعدم احاطة البشر بذلك ولا كليا تفصيلا لأنه لا ضابط يجمعها لاختلاف الحوادث اختلافا لا يدخل تحت الضبط فلا يكون أحد فقهاء أو أما الثاني فلان بعض من هو فقيه بالاجماع قد لا يعرف بعض الاحكام كالك سئل عن أربعين مسألة فقال في ست وثلاثين لأمرى وأما الثالث فلان الكل مجهول الكمية والجمل بكمية الكل يستلزم الجمل بكمية الكسور المضافة إليه من النصف وغيره ضرورة وهذا يظهر أنه لا يصح أن يراد أكثر الاحكام لأنه عبارة عما فوق النصف وهو أيضا مجهول ولما الرابع فلا يستلزم أن يكون العالم بمسئلة أو مسئلتين من الدليل فقهاء وليس كذلك اصطلاحا وهذا مذكور فيما سبق فلم يصرح به هنا بل أشار إليه بلفظ ثم أى بعدما لا يراد البعض وان قل لا يراد الكل إلى آخره وهنا بحث وهو ان من الاحكام ما يصح حمله على الشكل دون كل واحد كقولنا كل القوم يرفع هذا الحجر لكل واحد منهم ومنها ما هو بالعكس كقولنا كل واحد من الناس يكفيه هذا الطعام لكل الناس ومنها ما يختلف كقولنا ضربت كل القوم أو كل واحد منهم ومعرفة الاحكام من هذا القبيل إذ معرفة جميع الاحكام معرفة كل حكم وبالعكس وان التزم المصنف ان معرفة جميع الاحكام أعم من معرفة كل واحد أو البعض فقط فقدم تنهى الحوادث لا ينافى ذلك والظاهر أنه قصد بالكل مجموع الاحكام الماضية والآتية بكل واحد ما يقع ويدخل في الوجود على التفصيل و يلتفت إليه ذهن المجتهدين حيث علل عدم إرادة الأول بلاتناهى الحوادث والثاني بثبوت لأدرى ولما أجاب ابن الحاجب بان المراد بالاحكام المجموع ومعنى العلم بها التيهو لذلك رده المصنف بان التيهو البعيد حاصل لغير الفقيه والقريب غير مضبوط إذ لا يعرف ان أى قدر من الاستعداد يقال له التيهو القريب ولما فرس التيهو بكون الشخص بحيث يعلم بالاجتهاد حكم كل واحد من الحوادث لاستجماعه المأخذ والأسباب والشروط التي يتمكن بها من تحصيلها ويكفيه الرجوع إليها في معرفة الاحكام رده المصنف باربعة أوجه يمكن الجواب عنها باننا نسلم أن عدم تيسر معرفة بعض الاحكام لبعض الفقهاء أو الخطأ في الاجتهاد ينافى التيهو بالمعنى المذكور لجواز أن يكون ذلك لتعارض الأدلة أو وجود الموانع أو معارضة الوهم العقلي أو مشاكلة الحق الباطل ونحو ذلك ولا نسلم ان شيئا من الاحكام التي لم يرد بها نص ولا اجماع يكون بحيث لا مساغ فيه للاجتهاد ويدل عليه حديث معاذ رضى الله عنه حيث اعتمد الاجتهاد برأيه فيما لا يجد فيه النص ولم يقل النبي عليه السلام فان لم يكن محل للاجتهاد ولا نسلم أن دلالة لفظ العلم على التيهو المخصوص فان معناه ملكة يقتدر بها على إدراك جزئيات الاحكام وإطلاق العلم عليها شائع ذائع في العرف كقولهم في تعريف العلوم علم كذا وكذا فان المحققين على أن المراد به هذه الملكة ويقال لها أيضا الصناعة لانفس الإدراك وكقولهم وجه الشبه بين العلم والحياة كونها جتى الإدراك (قوله بل هو العلم) تعريف مخترع للفقه بحيث تضبط معلوماته والتقييد بكل الاحكام يخرج به البعض إلا أنه يدل على أنه إذا ظهر نزول الوحي بحكم أو بحكمين فالعالم به مع الملكة المذكورة لا يسمى فقهاء وإذا علم ثلاثة أحكام يسمى فقهاء وقيد نزول الوحي بالظهور احترازًا عما نزل به الوحي ولم يبلغ بعد فليس من شرط الفقيه معرفته (قوله مع ملكة الاستنباط) أى العلم بما ذكر بشرط كونه مقرونا بملكة استنباط الفروع القياسية من تلك الاحكام أو استنباط الاحكام من ادلتها حتى أن العلم بالحكم بمجرد سماع النص للعلم باللغة من غير اقتدار على النظر والاستدلال لا يعد من الفقه والأول أوجه (قوله لا المسائل

فلهذا قال (بل هو العلم بكل الاحكام الشرعية العملية التي قد ظهر نزول الوحي بها والتي انعقد الاجماع عليها من أداتها مع ملكة الاستنباط (الصحيح منها) فالعبران يعلم في أى وقت كان جميع ما قد ظهر نزول الوحي به في ذلك الوقت فالصحابة رضى الله تعالى عنهم كانوا فقهاء في وقت نزول بعض الاحكام بعده ثم ما لم يظهر نزول الوحي به قد لا يعلمه الفقيه والصحابة رضى الله عنهم لعريتهم كانوا عالين بما ذكر ولم يطلق الفقيه الاعلى المستنبطين منهم وعلم المسائل الاجماعية يشترط إلا في زمن رسول الله ﷺ لعلم الاجماع في زمنه

القياسية) أى لا يشترط في الفقيه العلم بالمسائل القياسية لأنها نتيجة الفقهارة والاجتهاد لكونها فروعا مستنبطة بالاجتهاد فيتوقف العلم بها على كون الشخص فقيها فلو توقفت الفقهارة عليها لزم الدور فان قيل هذا لما يستقيم في أول القائلين وأما من بعده فيجوز أن يشترط فيه العلم بالمسائل القياسية التي استنبطها المجتهد الأول من غير لزوم دور قلنا لا يجوز للجهتد التقليد بل يجب عليه أن يعرف المسائل القياسية باجتهاده فلو اشترط العلم بها لزم الدور نعم يشترط أن يعرف أقوال المجتهدين في المسائل القياسية لئلا يقع في مخالفة الاجماع فان قيل المسائل القياسية بما ظهر نزول الوحي بها إذ القياس مظهر لامتثبات فشرط للمجهتد الأخير العلم بها قلنا نزول الوحي بها إنما ظهر للمجهتد السابق لاقى الواقع ولا عند المجتهد الثاني وليس له تقليد الأول فلا يشترط له معرفته ويمكن أن يراد ما ظهر نزول الوحي به لا بتوسط القياس ثم هنها أبحاث الأول أن المقصود تعريف الفقه المصطلح بين القوم وهو عندهم اسم لعلم مخصوص معين كسائر العلوم وعلى ما ذكره المصنف هو اسم لمفهوم كل يتبدل بحسب الأيام والأعصار فيوما يكون علما بجملة من الأحكام ويوما بأكثر وأكثر وهكذا يتزايد إلى انقراض زمن النبي عليه السلام ثم أخذ يتزايد بحسب الأعصار وانقضاء الاجاعات وايضا ينتقص بحسب النواسخ والإجماع على خلاف أخبار الآحاد الثاني أن التعريف لا يصدق على فقه الصحابة في زمن النبي عليه السلام لعدم الإجماع في زمانه وكأنه أراد أنه العلم بما ظهر نزول الوحي به فقط ان لم يكن إجماعا وبه وبما انعمد عليه الإجماع إن كان ومثله في التعريفات بعيد. الثالث أنه يلزم أن يكون العلم بالأحكام القياسية خارجا عن الفقه وذلك عندهم معظم مسائل الفقه اللهم إلا أن يقال أنه فقه بالنسبة إلى من أدى إليه اجتهاده إذ قد ظهر عليه نزول الوحي به وحينئذ يكون الفقه بالنسبة إلى كل مجتهد شيئا آخر. الرابع أنه ان أراد يظهر نزول الوحي لظهور في الجملة فكثير من فقهاء الصحابة لم يعرفوا كثيرا من الأحكام التي ظهر نزول الوحي بها على بعض الصحابة كإجماعهم في كثير من الوقائع إلى عائشة رضی الله تعالى عنها ولم يقدح ذلك في فقهائهم وان أراد الظهور على الأعم الأغلب فهو غير مضبوط لكثرة الرواة وتفرقهم في الاسفار والأشغال ولو سلم فيلزم أن لا يكون العلم بالحكم الذي يرويه الآحاد من الفقه حتى يصير شامعا ظاهرا على الأكثر فيصير فقها وبالجملة هذا التعريف لا يخلو عن الإشكال والاختلال (قوله لجوابه أولا) مشعر بأن ما أظهر القياس نزول الوحي به فهو خارج عن الفقه للقطع بأنه ظني ثم ما ورد به النص أو الإجماع أيضا إنما يكون قطعيا إذا كان ثبوتهما أيضا قطعيا للقطع بأن الأحكام الثابتة بأخبار الآحاد ظنية (قوله وثالثا) هو الذي ذكر في المحصول وغيره أن الحكم مقطوع والظن في طريقه وتقديره أنه لما دلل الإجماع على وجوب العمل بالظن وكثرت أخبار الآحاد في ذلك حتى صارت متواترة المعنى وهذا معنى اعتبار الشارع غلبة الظن في الأحكام صار ذلك بمنزلة نص قطعي من الشارع على أن كل حكم يغلب على ظن المجتهد فهو ثابت في علم الله فيكون ثبوت الحكم المظنون قطعيا فيصح إطلاق العلم على إدراكه هذا على تقدير تصويب كل مجتهد فان قيل المظنون ما يحتمل التمييز والمعلوم ما لا يحتمل فيتناهين قلنا يكون مضموننا فيصير معلوما بملاحظة هذا القياس وهو أنه قد علم كونه مضمونا للمجهتد وكل ما علم كونه مضمونا للمجهتد على كونه ثابتا بنفس الأمر قطعيا بناء على تصويب كل مجتهد وأما على تقدير أن المصيب واحد فكأنه ثبت نص قطعي على أن كل حكم غلب على ظن المجتهد فهو واجب العمل أو ثابت بالنظر إلى الدليل وان لم يكن ثابتا في علم الله تعالى فيسكون وجوب العمل به أو ثبوته بالنظر إلى الدليل قطعيا لكن يلزم على الأول أن يكون الفقه عبارة عن العلم بوجوب العمل بالأحكام وعلى الثاني أن يكون الثابت بالنظر إلى الدليل الظني وان لم يعلم ثبوته في الواقع قطعيا وأنت تعلم أن الثابت القطعي ما لا يحتمل عدم الثبوت في الواقع وغاية ما يمكن في هذا المقام ما ذكره بعض المحققين في شرح المنهاج وهو أن الحكم المظنون للمجهتد يجب العمل به قطعيا للدليل القاطع وكل حكم يجب

للمسائل القياسية للدور بل يشترط مله الاستنباط الصحيح هو أن يكون مقرونا بشرائطه وما قيل أن الفقه ظني فلم أطلق العلم عليه لجوابه أولا أنه مقطوع به فان الجملة التي ذكرنا أنها فقه وهي ما قد ظهر نزول الوحي به وما انعقد الإجماع عليه قطعية وثانيا أن العلم يطلق على الظنيات كما يطلق على القطعيات كالطب ونحوه وثالثا أن الشارع لما اعتبر غلبة الظن في الأحكام صار كأنه قال كلما غلب ظن المجتهد بالحكم يثبت الحكم فكلمها وجد غلبة ظن المجتهد يكون ثبوت الحكم مقطوعا به فهذا الجواب على مذهب من يقول ان كل مجتهد مصيب يكون صحيحا وأما عند من لا يقول به فيراد بقوله كلما غلب ظن المجتهد يثبت الحكم أنه يجب عليه العمل أو يثبت الحكم بالنظر إلى الدليل وان لم يثبت في علم الله تعالى

(وأصول الفقه الكتاب والسنة والإجماع والقياس وإن كان ذا فرعا للثلاثة) (١٩) لما ذكر أن أصول الفقه ما يتنى عليه

الفقه أراد أن يبين أن ما يتنى عليه الفقه أي شيء هو فقال هو هذه الأربعة فالثلاثة الأول أصول مطلقة لأن كل واحد منها مثبت للحكم أما القياس فهو أصل من وجه لأنه أصل بالنسبة إلى الحكم وفرع من وجه لأنه فرع بالنسبة إلى الثلاثة الأول (إذا العلة) فيه مستنبطة من موارد (فيكون الحكم الثابت بالقياس ثابتا بتلك الأدلة وأيضاً ليس مثبت بل هو مظهر أما نظير القياس المستنبط من الكتاب فقياس حرمة الوطء في حالة الحيض الثابت بقوله تعالى قل هو أذى فاعتزلوا النساء في الحيض والعلة هي الأذى وأما المستنبط من السنة فقياس حرمة قفيز من الجص بقفيزين على حرمة قفيز من الخنطة بقفيزين الثابتة بقوله عليه السلام الخنطة بالخنطة مثلاً بمثل يدا بيد والفضل ربا وأما المستنبط من الإجماع فأوردوا نظيرة قياس الوطء الحرام على الحلال في حرمة المصاهرة يعني قياس حرمة وطء أم الزينة على حرمة وطء أم أمه التي وطئها والحرمة في المقيس عليه ثابتة إجماعاً ولا نص فيه بل

العمل به قطعاً علم قطعاً أنه حكم الله تعالى وإلا لم يجب العمل به وكل ما علم قطعاً أنه حكم الله تعالى فهو معلوم قطعاً فكل ما يجب العمل به معلوم قطعاً فالحكم المظنون بالجهت معلوم قطعاً فالفقه علم قطعي والظن وسيلة إليه وحله أنا لا نسلم أن كل حكم يجب العمل به قطعاً علم قطعاً أنه حكم الله تعالى لم يجوز أن يجب العمل قطعاً بمن يظن أنه حكم الله فقبوله وإلا لم يجب العمل به عين النزاع وإن بنى ذلك على أن كل ما هو مظنون بالجهت فهو حكم الله تعالى قطعاً كما هو رأي البعض يكون ذكر وجوب العمل صنائعا لا معنى له أصلاً (قوله وأصول الفقه) ماسبق كان بيان مفهوم أصول الفقه وهذا بيان ما صدق عليه هذا المفهوم من الأنواع المنحصرة بحكم الاستقرار في الأربعة ووجه ضبطه أن الدليل الشرعي إما وحى أو غيره والوحى إن كان متلوفاً للكتاب وإلا فالسنة وغير الوحي إن كان قول كل الأمة في عصر فالإجماع وإلا فالقياس أو أن الدليل إما أن يصل من الرسول عليه السلام وأولاً الأول أن تعلق بنظمه الإعجاز فالكتاب وإلا فالسنة والثاني أن اشترط عصمة من صدر عنه فالإجماع وإلا فالقياس وأما شرائع من قبلنا والتعامل وقول الصحابي ونحو ذلك فراجع إلى الأربعة وكذا المعقول نوع استدلال بأدها والإفلا دخل للرأي في اثبات الأحكام وما جعله بعضهم نوعاً خامساً من الأدلة وسبب الاستدلال خاصه يرجع إلى التماسك بمعقول النص أو الإجماع صرح بذلك في الأحكام ثم الثلاثة الأول أصول مطلقة لكونها أدلة مستقلة مثبتة للأحكام والقياس أصل من وجه لاستناد الحكم إليه ظاهر أدون وجه لكونه فرعاً للثلاثة لا بتناؤه على علة مستنبطة من موارد الكتاب والسنة والإجماع فالحكم بالتحقيق مستند إليها وأثر القياس في إظهار الحكم وتغيير وصفه من الخصوص إلى العموم ومن ههنا يقال أصول الفقه ثلاثة الكتاب والسنة والإجماع والأصل الرابع القياس المستنبط من هذه الأصول الثلاثة واعتراض بوجود الأول أنه لا معنى للأصل المطلق إلا ما يتنى عليه غيره سواء كان فرعاً لشيء آخر أو لم يكن ولهذا صرح إطلاقه على الأب وإن كان فرعاً الثاني أن السبب القريب للشيء مع أنه مسبب عن البعيد أولى بإطلاق اسم السبب عليه من البعيد وإن لم يكن مسبباً عن شيء آخر الثالث أن أولوية بعض الأقسام في معنى المقسم لازمة في كل قسمة فيلزم أن يفرد القسم الضعيف فيقال مثلاً الكلمة قسماً اسم وفعل والقسم الثالث هو الحرف الرابع أن تغيير الحكم من الخصوص إلى العموم لا يمكن إلا بتقديره في صورة أخرى وهو معنى الإصالة المطلقة الخامس أن الإجماع أيضاً يفترق إلى السند فينبغي أن لا يكون أصلاً مطلقاً والجواب عن الأول أنا لا ندعي أن لعدم الفرعية دخلاً في مفهوم الأصل بل إن الأصل مقول بالتشكيك وإن الأصل الذي يستقل في معنى الإصالة وابتداء الفرع عليه كالكتاب مثلاً أقوى من الأصل الذي يتنى في ذلك المعنى على شيء آخر بحيث يكون فرعه في الحقيقة مبتنياً على ذلك الشيء كالقياس والاضعف غير داخل في الأصل المطلق بمعنى الكامل في الإصالة وهذا بين وأما الأب فإنا يتنى على أبيه في الوجود لاني الأبوة والإصالة للولد فلا يكون ما ذكرنا في شيء. وعن الثاني أن السبب القريب هو المؤثر في فرعه والمفضى إليه وأثر البعيد إنما هو في الوسطة التي هي السبب القريب لاني فرعه فبالضرورة يكون أولى وأقوى من البعيد في معنى السببية والإصالة لذلك الفرع وفيما نحن فيه القياس ليس مثبتاً لحكم الفرع فضلاً عن أن يكون قريباً ليكون أولى بالإصالة بل هو مظهر لاستناد حكم الفرع إلى النص أو الإجماع وعن الثالث أننا لا نسلم لزوم أولوية بعض الأقسام في كل تقسيم وكيف يتصور ذلك في تقسيم الماهيات الحقيقية إلى أنواعها وأفرادها كتقسيم الحيوان إلى الإنسان وغيره ولو سلم لزوم ذلك في كل قسمة فلا نسلم لزوم الإشارة إلى ذلك والتنبيه عليه غاية ما في الباب أنه يجوز عن الرابع أنه إن أريد بالتقدير التقرير بحسب الواقع حتى يكون القياس هو الذي يقرر الحكم ويثبت في صورة الفرع فلا نسلم امتناع التغيير بدونه وإن أريد التقرير بحسب علمنا فهو لا يقتضي إسناد الحكم حقيقة إلى القياس ليكون أصلاً كاملاً وعن الخامس بعد تسليم ما ذكرنا أن الإجماع إنما يحتاج إلى السند في تحققة لاني نفس الدلالة

النص ورد في أمهات النساء من غير اشتراط الوطء ولما عرف أصول الفقه باعتبار الإضافة فالآن يعرفه باعتبار أنه لقب لعلم مخصوص فيقول

(والم أصول الفقه العلم بالقواعد التي يتوصل بها إليه على وجه التحقيق) أي العلم بالقضايا الكلية التي يتوصل بها إلى الفقه توصلها قريبا وإنما قلنا توصلها قريبا احترازا عن المبادئ كالعربية والكلام وإنما قلنا على وجه التحقيق احترازا عن علم الخلاف والجدل فإنه وإن اشتمل على القواعد الموصلة إلى مسائل الفقه لكن لا على وجه التحقيق بل الغرض منه إلزام الخصم وذلك كقواعدهم المذكورة في الإشارة والمقدمة ونحوهما لتبني (٢٠) عليها النسب الخلافية (ونعني بالقضايا الكلية المذكورة ما يكون إحدى مقدمتي

الدليل على مسائل الفقه) أي إذا استدلت على حكم مسائل الفقه بالشكل الأول فكبرى الشكل الأول هي تلك القضايا الكلية كقولنا هذا الحكم ثابت لأنه حكم يدل على ثبوته القياس وكل حكم يدل على ثبوته القياس فهو ثابت وإذا استدلت على مسائل الفقه بالملازمات الكلية مع وجود الملزوم فالملازمات الكلية هي تلك القضايا كقولنا هذا الحكم ثابت لأنه كلما دل القياس على ثبوت هذا الحكم يكون هذا الحكم ثابتا لكن القياس دل على ثبوت هذا الحكم فيكون ثابتا واعلم أنه يمكن أن لا يكون هذه القضية الكلية بعينها المذكورة في مسائل أصول الفقه لكن تكون مندرجة في قضية كلية هي المذكورة في مسائل أصول الفقه كقولنا كلما دل القياس على الوجوب في صورة النزاع ثبت الوجوب فيها فإن هذه الملازمة مندرجة تحت هذه الملازمة وهي كلما

على الحكم فإن المستدل به لا يفتر إلى ملاحظة السند والاتفات إليه بخلاف القياس فإن الاستدلال به لا يمكن بدون اعتبار أحد الأصول الثلاثة والعلة المستنبطة منها وقد يجاب بأن الإجماع يثبت أمرًا عندا على ما يثبته السند وهو قطعية الحكم بخلاف القياس فإنه لا يفيد زيادة بل بما يورثه نقصا نابا أن يكون حكم الأصل قطعيًا وحكمه ظني (قوله وعلى الفقه) بعدما تقرر أن أصول الفقه لقب للعلم بخصوص لا حاجة إلى إضافة العلم إليه إلا أن بقصد زيادة بيان وتوضيح كشجر الأراك والقاعدة حكم كلي ينطبق على جزئياته ليتعرف أحكامها منه كقولنا كل حكم دل عليه القياس فهو ثابت والتوصل القريب مستفاد من البناء السببية الظاهرة في السبب القريب ومن إطلاق التوصل إلى الفقه إذ في البعيد يتوصل إلى الواسطة ومنها إلى الفقه فيخرج العلم بقواعد العربية والكلام لأنها من مبادئ أصول الفقه والتوصل بهما إلى الفقه ليس بقريب إذ يتوصل بقواعد العربية إلى معرفة كيفية دلالة اللفاظ على مدلولاتها الوضعية بواسطة ذلك يقتدر على استنباط الأحكام من الكتاب والسنة وكذلك يتوصل بقواعد الكلام إلى ثبوت الكتاب والسنة ووجوب صدقهما ليتوصل بذلك إلى الفقه والتحقيق في هذا المقام أن الإنسان لم يخلق عبثًا ولم يترك سدى بل تعلق بكل من أعمال حكم من قبل الشارع منوط بدليل يخضه ليستنبط منه عند الحاجة ويقاس على ذلك الحكم ما يناسبه لتعذر الإحاطة بجميع الجزئيات فحصلت قضايا موضوعاتها أفعال المكلفين وعمولاتها أحكام الشارع على التفصيل فسمى العلم بها الحاصل من تلك الأدلة فقها ثم نظروا في تفاصيل تلك الأدلة والأحكام وعموما فوجدوا الأدلة ترجعة إلى الكتاب والسنة والإجماع والقياس والأحكام راجعة إلى الوجوب والتدبب والحرمة والكره والاباحه والباحه تأملوا في كيفية الاستدلال بتلك الأدلة على تلك الأحكام إجمالًا من غير نظر إلى تفاصيلها الإجمالية وطرق المثال فحصل لهم قضايا كلية متعلقة بكيفية الاستدلال بتلك الأدلة على تلك الأحكام إجمالًا وبيان طرقه وشرايطه ليتوصل بكل من تلك القضايا إلى استنباط كثير من تلك الأحكام الجزئية عن أدلتها التفصيلية فضبطوها ودونها وأضافوا إليها من الواحق والتمتات وبيان الاختلافات ما يلبق بها وسموا العلم بها أصول الفقه فصارت عبارة عن العلم بالقواعد التي يتوصل بها إلى الفقه ولفظ القواعد مشعر بقيد الإجمال وزاد المصنف قيد التحقيق احترازا عن علم الخلاف ولقائل أن يمتع كون قواعد ما يتوصل به إلى الفقه توصلها قريبا بل وإنما يتوصل بها إلى محافظة الحكم المستنبط وأخذ افته ونسبته إلى الفقه وغيره على السوية فإن الجدلي أما مجيب يحفظ وضما وأمامعترض يهدم وضما إلا أن الفقهاء أكثر وافيه من مسائل الفقه وبنوا نكاته عليها حتى توهم أن له اختصاصا بالفقه (قوله ونعني بالقضايا الكلية) أعلم أن المركب التام المحتمل للصدق والكذب يسمى من حيث اشتماله على الحكم قضية ومن حيث احتماله للصدق والكذب خبرا ومن حيث إفادته الحكم أخبارا ومن حيث كونه جزءا من الدليل مقدمة ومن حيث أنه يطلب بالدليل مظلوبا ومن حيث يحصل من الدليل نتيجة من حيث يقع في العلم ويسأل عنه مسألة فالذات واحدة واختلاف العبارات باختلاف الاعتبارات والمحكوم عليه في القضية يسمى موضوعا والمحكوم به محمولا وموضوع المطلوب يسمى أضغرو ومحموله أكبر والدليل يتألف لا محالة من

دليل القياس على ثبوت كل حكم هذا شأنه يثبت هذا الحكم والوجوب من جزئيات ذلك الحكم فكأنه مقدمتين قيل كلما دل القياس على الوجوب يثبت الوجوب وكلما دل القياس على الجواز يثبت الجواز فالملازمة التي هي إحدى مقدمتي الدليل تكون من مسائل أصول الفقه بطريق التضمن ثم اعم أن كل دليل من الأدلة الشرعية إنما يثبت به الحكم إذا كان مشتملا على شرائط تدكر في موضعها ولا يكون الدليل منسوخا ولا يكون له معارض مساو أو راجح

ويكون القياس قد أدى إليه رأى مجتهد حتى لو خالف إجماع المجتهدين يكون باطلاً فالقضية المذكورة سواء جعلناها كبرى أو ملازمة إنما تصدق كلية إذا اشتملت على هذه القيود فالعلم بالمباحث المتعلقة بهذه القيود يكون علماً بالقضية الكلية التي هي إحدى مقدمتي الدليل على مسائل الفقه فتكون تلك المباحث من مسائل أصول الفقه وقولنا يتوصل بها إليه الظاهر أن هذا يختص بالمجتهد فإن المبحوث عنه في هذا العلم قواعد يتوصل المجتهد بها إلى الفقه فإن المتوصل إلى الفقه ليس إلا المجتهد فإن الفقه هو العلم بالأحكام من الأدلة التي ليس دليل المقلد منها فلذلك يذكر مباحث التقليد والاستفتاء في كتبنا ولا يبعد أن يقال إنه يتم المجتهد والمقلد والأدلة الأربعة إنما يتوصل بها المجتهد لا المقلد فاما المقلد فالدليل عنده قول المجتهد فالمقلد يقول هذا الحكم واقع عندي لأنه أدى إليه رأى أبي حنيفة رحمه الله وكل ما أدى إليه رأيه فهو واقع عندي فالقضية الثانية من أصول الفقه أيضاً فلذلك ذكر بعض العلماء في كتب الأصول مباحث التقليد والاستفتاء فعلى هذا علم أصول الفقه هو العلم بالقواعد التي يتوصل بها إلى مسائل الفقه ولا يقال إلى الفقه (٢١) لأن الفقه هو العلم بالأحكام من الأدلة

وقولنا على وجه التحقيق لا ينافي هذا المعنى فإن تحقيق المقلد أن يقلد مجتهداً يعتقد ذلك المقلد حقيقة رأى ذلك المجتهد هذا الذي ذكرنا إنما هو بالنظر إلى الدليل وأما بالنظر إلى المدلول فإن القضية المذكورة إنما يمكن إثباتها كلية إذا عرف أنواع الحكم وأن أى نوع من الأحكام يثبت بأى نوع من الأدلة بخصوصية ناشئة من الحكم ككون هذا الشيء علة لذلك فإن هذا الحكم لا يمكن إثباته بالقياس ثم المباحث المتعلقة بالمحكوم به وهو فعل المكلف ككونه عبادة أو عقوبة ونحو ذلك مما يندرج في كلية تلك القضية فإن الأحكام تختلف

مقدمتين تشتمل إحداهما على الأصغر وتسمى الصغرى والأخرى على الأكبر وتسمى الكبرى وكلتاها مشتملت على أمر متكرر فيهما يسمى الأوسط والأوسط ما محمول في الصغرى موضوع في الكبرى ويسمى الدليل بهذا الاعتبار الشكل الأول أو بالعكس ويسمى الشكل الرابع أو محمول فيهما ويسمى الشكل الثاني أو موضوع فيهما ويسمى الشكل الثالث مثلاً إذا قلنا الحج واجب لأنه أمور الشارع وكل ما هو أمور الشارع فهو واجب فالهـج الأصغر والواجب الأكبر والأمور الأوسط وقولنا الحج أمور للشارع هي الصغرى وقولنا وكل ما هو أمور الشارع فهو واجب هي الكبرى والدليل المذكور من الشكل الأول فالقواعد التي يتوصل بها إلى الفقه هي القضايا الكلية التي تقع كبرى لصغرى سهلة الحصول عند الاستدلال على مسائل الفقه بالشكل الأول كما في المثال المذكور وضم القواعد الكلية إلى الصغرى السهلة الحصول ليخرج المطلوب الفقهي من القوة إلى الفعل هو معنى التوصل بها إلى الفقه لكن تحصيل القاعدة الكلية يتوقف على البحث عن أحوال الأدلة والأحكام وبيان شرائطها وقيودها المتبعة في كلية القاعدة فالمباحث المتعلقة بذلك هي مطالب أصول الفقه وتدرج كلها تحت العلم بالقاعدة على ما شرحه المصنف بما لا مزيد عليه (قوله) ويكون القياس قد أدى إليه رأى مجتهد) يعني يشترط ذلك فيما سبق فيه اجتهاد الآراء ليحترز به عن مخالفة الإجماع أما إذا لم يسبق في المسئلة اجتهاد أو سبق اجتهاد مجتهد واحد فقط فلا خفاء في جواز الاجتهاد على خلافه (قوله) ولا يبعد أن يقال الظاهر أنه بعيد لم يذهب إليه أحد والمتعرضون لمباحث التقليد في كتبهم مصرحون بأن البحث عنه إنما وقع من جهة كونه في مقابلة الاجتهاد لا من جهة أنه من أصول الفقه (قوله) ولا يقال إلى الفقه) لأن المقلد يتوصل بقواعده إلى مسائل الفقه لا إلى الفقه الذي هو العلم بالأحكام عن أدلتها الأربعة لأن علمه بها ليس عن أدلتها الأربعة (قوله) يبحث في هذا العلم عن الأدلة الشرعية والأحكام) يعني عن أحوالها على حذف المضاف إذ لا يبحث في العلم عن نفس الموضوع بل عن أحواله وعوارضه إلا أن حذف هذا المضاف شائع في عبارة القوم (قوله) فوضع هذا العلم المراد بموضوع العلم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية والمراد بالعرض ههنا المحمول على الشيء

باختلاف أفعال المكلفين فإن العقوبات لا يمكن إثباتها بالقياس ثم المباحث المتعلقة بالمحكوم عليه وهو المكلف ومعرفة الأهلية والعوارض التي تعرض على الأهلية سماوية ومكتسبة مندرجة تحت تلك القضية الكلية أيضاً لاختلف الأحكام باختلاف المحكوم عليه بالنظر إلى وجود العوارض وعدمها فيكون تركيب الدليل على إثبات مسائل الفقه بالشكل الأول هكذا هذا الحكم ثابت لأنه حكم هذا شأنه متعلق بفعل هذا شأنه وهذا الفعل صادر من مكلف هذا شأنه ولم توجد العوارض المانعة من ثبوت هذا الحكم ويدل على ثبوت هذا الحكم قياس هذا شأنه هذا هو الصغرى ثم الكبرى قولنا وكل حكم موصوف بالصفات المذكورة يدل على ثبوته القياس الموصوف فهو ثابت فهذه القضية الأخيرة من مسائل أصول الفقه وبطريق الملازمة هكذا كذا وجد قياس موصوف بهذه الصفات دال على حكم موصوف بهذه الصفات يثبت ذلك الحكم لكنه وجد القياس الموصوف الخ فلم أن جميع المباحث المتقدمة مندرجة تحت تلك القضية الكلية المذكورة التي هي إحدى مقدمتي الدليل على مسائل الفقه فهذا هو معنى التوصل القريب المذكور وإذا علم أن جميع مسائل الأصول راجعة إلى قولنا كل حكم كذا يدل على ثبوته دليل كذا فهو ثابت أو كلما وجد دليل كذا دال على حكم كذا يثبت ذلك الحكم علم أنه يبحث في هذا العلم عن الأدلة الشرعية

لأحكام الكلتيين من حيث أن الأولى مثبتة للثانية والثانية ثابتة بالأولى والمباحث التي ترجع إلى أن الأولى مثبتة للثانية والثانية ثابتة بالأولى بعضها ناشئة عن الأدلة وبعضها ناشئة عن الأحكام فموضوع هذا العلم الأدلة الشرعية والأحكام إذ يبحث فيه عن العوارض الذاتية للأدلة الشرعية وهي إثباتها الحكم وعن العوارض الذاتية للأحكام وهي ثبوتها بتلك الأدلة ( فيبحث فيه عن أحوال الأدلة المذكورة وما يتعلق بها ) الفاء في قوله فيبحث متعلق بمجد هذا العلم أي إذا كان حداصول الفقه هذا يجب أن يبحث فيه عن أحوال الأدلة والأحكام ومتعلقاتها والمراد بالأحوال العوارض الذاتية وما يتعلق بها عطف على الأدلة والضمير في قوله بها يرجع إلى الأدلة وما يتعلق بها هو الأدلة المختلف فيها كاستصحاب الحال والاستحسان وأدلة المقلد والمستفتى وأيضا ما يتعلق بالأدلة الأربعة ماله مدخل في كونها مثبتة للحكم كالبحث عن الاجتهاد ونحوه واعلم أن العوارض الذاتية للأدلة ثلاثة أقسام منها العوارض الذاتية المبحوث عنها وهي كونها مثبتة للأحكام ومنها ما ليست بمبحوث عنها لكن لها مدخل في حقوق ما هي مبحوث عنها ككونها عامة أو مشتركة أو خبر واحد أو مثال ذلك ومنها ما ليس كذلك ككونه ثلاثيا أو رباعيا قديما أو حادثا أو غيرهما فالقسم الأول ( ٢٢ ) يقع محمولات في القضايا التي هي مسائل هذا العلم والقسم الثاني يقع أوصافا وقبولا لموضوع

تلك القضايا كقولنا الخبر الذي يرويه واحد يجب غلبة الظن بالحكم وقد يقع موضوعا لتلك القضايا كقولنا العام يجب الحكم قطعا وقد يقع محمولا فيها نحو السكرة في موضوع النفي عامة وكذلك الاعراض الذاتية للحكم ثلاثة أقسام أيضا الأول ما يكون مبحوثا عنه وهو كون الحكم ثابتا بالأدلة المذكورة والثاني ما يكون له مدخل في حقوق ما هو مبحوث عنه ككونه متعلقا بفعل البالغ أو بفعل الصبي ونحوه والثالث ما لا يكون كذلك فالأول يكون محمولا في القضايا التي هي مسائل هذا العلم والثاني أوصافا وقبولا

الخارج عنه وبالعرض الذاتي ما يكون منشؤه الذات بأن يلحق الشيء لذاته كالإدراك للإنسان أو بواسطة أمر يساويه كالضحك للإنسان بواسطة تعجبه أو بواسطة أمر أعم منه داخل فيه كالتحرك للإنسان بواسطة كونه حيوانا والمراد بالبحث عن الاعراض الذاتية حملها على موضوع العلم كقولنا الكتاب يثبت الحكم قطعا وعلى أنواعه كقولنا الأمر يفيد الوجوب وعلى أعراضه الذاتية كقولنا العام يفيد القطع وعلى أنواع أعراضه الذاتية كقولنا العام الذي خص منه البعض يفيد الظن وجميع مباحث أصول الفقه راجعة إلى إثبات الاعراض الذاتية للأدلة والأحكام من حيث إثبات الأدلة للأحكام وثبوت أحكام بالأدلة بمعنى أن جميع محمولات مسائل هذا الفن هو الإثبات والثبوت وماله نفع ودخل في ذلك فيكون موضوعه الأدلة والأحكام من حيث إثبات الأدلة للأحكام وثبوت الأحكام بالأدلة فإن قلت فما بالهم يجعلون من مسائل الأصول إثبات الإجماع والقياس للأحكام ويجعلون منها إثبات الكتاب والسنة لذلك قلت لأن المقصود بالنظر في الفن هي الكسبيات المفقرة إلى الدليل وكون الكتاب والسنة حجة بمنزلة البديهي في نظر الأصول لتقرره في الكلام وشهرته بين الأنام بخلاف الإجماع والقياس ولهذا تعرضوا لما ليس اثباته للحكم بينما كالقراءة الشاذة وخبر الواحد ( قوله وأما الثالث ) يعني العوارض الذاتية التي لا تكون مبحوثا عنها في هذا العلم ولا دخل لها في حقوق ما هي مبحوث عنها من القسمين يعني قسمي العوارض التي للأدلة والعوارض التي للأحكام وذلك كالإمكان والقدم والحدوث والبساطة والتركيب وكون الدليل جملة اسمية أو فعلية ثلاثية مفرداته أو رباعية معرفة أو مبنية إلى غير ذلك مما لا دخل له في الإثبات والثبوت فلا يبحث عنها في الأصول وهذا كما أن التجار ينظرون في الخشب من جهة صلابته ورخاؤه وتورقته وغلظه وأحواله واستقامته ونحو ذلك مما يتعلق بصناعته لا من جهة إمكانه وحدوثه وتركيبه وبساطته ونحو ذلك ( قوله إن يذكر مباحث الحكم بعد مباحث الأدلة ) لأن الدلائل مقدم بالذات والبحث عنه أهم في فن الأصول ( قوله ) كأن موضوع المنطق التصورات والتصديقات) لأنه يبحث عن أحوال التصور من حيث أنه حد أو رسم

لموضوع تلك القضايا وقد يقع موضوعا وقد يقع محمولا كقولنا الحكم المتعلق

بالعقوبة يثبت بخبر الواحد ونحو العقوبة لا تثبت بالقياس ونحو زكاة الصبي عبادة وأما الثالث من كلا القسمين بمعزل عن هذا العلم وعن مسأله ( ويلحق به البحث عما يثبت بهذه الأدلة وهو الحكم وعما يتعلق به ) الضمير المجرور في قوله ويلحق به يرجع إلى البحث المدلول في قوله فيبحث عما يثبت أي عن أحوال ما يثبت وقوله عما يتعلق به أي بالحكم وهو الحاكم والمحكوم به والمحكوم عليه واعلم أن قوله ويلحق به يحتمل أمرين أحدهما أن يراد به أن يذكر مباحث الحكم بعد مباحث الأدلة على أن موضوع هذا العلم الأدلة والأحكام والثاني أن موضوع هذا العلم الأدلة فقط وإنما يبحث عن الأحكام على أنه من لواحق هذا العلم فإن أصول الفقه هي أدلة الفقه ثم أريد به العلم بالأدلة من حيث أنها مثبتة للحكم فالمباحث الناشئة عن الحكم وما يتعلق به خارجة عن هذا العلم وهي مسائل قليلة تذكر على أنها لواحق وتوابع لمسائل هذا العلم كأن موضوع المنطق التصورات والتصديقات من حيث أنها موصولة إلى تصور وتصديق فمعظم مسائل المنطق راجع إلى أحوال الموصول وإن كان يبحث فيه على سبيل التدرج عن أحوال التصور الموصول إليه كاليبحث عن الماهيات أنها قابلة لأحد فهذا البحث يذكر

### فيوصل

على طريق التسمية فكذلكها وفي بعض كتب الأصول لم يعد مباحث الحكم من مباحث هذا العلم لكن الصحيح هو الاحتمال الأول وقوله وهو الحكم فان أريد بالحكم الخطاب المتعلق بأفعال المكلفين وهو قديم فالمراد بثبوته بالأدلة الأربعة ثبوت علمنا به بتلك الأدلة وإن أريد بالحكم أثر الخطاب كالوجوب والحرمة فثبوته ببعض الأدلة الأربعة صحيح وبالبعض لا كالمقياس مثلاً لأن القياس غير مثبت للوجوب بل مثبت غلبة ظنا بالوجوب كما قيل أن القياس مظهر لا مثبت فيكون المراد بالإثبات (٢٣) إثبات غلبة الظن وإن نوقش في ذلك

بأن اللفظ الواحد لا يراد به المعنى الحقيقي والمجازي معا فنقول نريد في الجميع إثبات العلم لنا أو غلبة الظن لنا واعلم أني لما وقفت في مباحث الموضوع والمسائل أردت أن أسمعك بعض مباحثها التي لا يستغنى المحصل عنها وإن كان لا يليق بهذا الفن منها أنهم قد ذكروا أن العلم الواحد قد يكون له أكثر من موضوع واحد كالطب فإنه يبحث فيه عن أحوال بدن الإنسان وعن الأدوية ونحوها وهذا غير صحيح والتحقيق فيه أن المبحوث عنه في العلم إن كان إضافة شيء إلى آخر كما أن في أصول الفقه يبحث عن إثبات الأدلة للحكم وفي المنطق يبحث فيه عن إيصال تصور أو تصديق إلى تصور أو تصديق وقد يكون بعض العوارض التي لها مدخل في المبحوث عنه ناشئة عن أحد المضافين وبهذه عن الآخر فموضوع هذا العلم كلا المضافين وإن لم يكن المبحوث عنه الإضافة لا يكون موضوع العلم الواحد أشياء كثيرة لأن اتحاد العلم واختلافه إنما هو باتحاد المعلومات أي المسائل واختلافها فاختلاف الموضوع يوجب اختلاف العلم وإن أريد بالعلم لو احدها وقع الاصطلاح على أنه علم واحد من غير رعاية معنى يوجب الوحدة فلا اعتبار به على أن لكل واحد أن يصطلح حينئذ على أن الفقه والهندسة علم واحد وموضوعه شيان فعل المكلف والمقدار وما أوردوا من النظير وهو بدن الإنسان والأدوية فحوايه أن البحث في الأدوية إنما هو من حيث أن بدن الإنسان يصح ببعضها ويمرض ببعضها فالموضوع في الجميع بدن الإنسان

فيوصل إلى تصور ومن حيث أنه جنس أو فصل أو خاصة فيركب منها حد أو رسم وعن أحوال التصديق من حيث أنه حجة توصل إلى تصديق ومن حيث أنه قضية أو عكس قضية أو تقيض قضية فيؤلف منها حجة وبالجملة جميع مباحثها راجعة إلى الإيصال وما لدخل في الإيصال وقد يقع البحث عن أحوال التصور الموصل إليه بأنه أن كان بسيطاً لا يحد وإن كان مركباً من الجنس والفصل يحد وإن كان له خاصة لازمة بينه وبينه والافلاوي يمكن أن يجعل ذلك راجعاً إلى البحث عن أحوال التصور من حيث أنه الموصل بأن يقال معناه أن الحد يوصل إلى المركب دون البسيط فيكون من المسائل (قوله لكن الصحيح) ذهب صاحب الأحكام إلى أن موضوع أصول الفقه هو الأدلة الأربعة ولا يبحث فيه عن أحوال الأحكام بل إنما يحتاج إلى تصور ما لا يمكن من إثباتها ونفسها لكن الصحيح أن موضوع الأدلة والأحكام لا نارجعنا الأدلة بالتعميم إلى الأربعة والأحكام إلى الخمسة ونظرنا في المباحث المتعلقة بكيفية إثبات الأدلة للأحكام أجمالاً فوجدنا بعضها راجعة إلى أحوال الأدلة وبعضها إلى أحوال الأحكام كما ذكره المصنف في تحصيل القضية الكلية التي يتوصل بها إلى الفقه فجعل أحدهما من المقاصد والآخرة من الواجب تحكم غاية ما في الباب أن مباحث الأدلة أكثر وأهم لكنه لا يقتضي الإصالة والاستقلال (قوله فإن أريد بالحكم) هذا كلام لا حاصل له لأن الأدلة الشرعية معارف وأمارات ولو سلم أنها أدلة حقيقية فلامعنى للدليل إلا ما يفيد العلم بثبوت الشيء أو انتفائه غاية ما في الباب أن العلم يؤخذ بمعنى الإدراك الجازم أو الراجح ليعم القطعي والظني فيصح في جميع الأدلة وهذا لا يتفاوت بقدم الحكم وحدوثه وقد اضطر إلى ذلك آخر الأمر وليس معنى للدليل ما يفيد نفس الثبوت كما هو شأن العلة الخارجية وإن جعلنا الحكم حاداً على ما يشعر به كلامه (قوله واعلم الخ) هذه ثلاثة مباحث في الموضوع أوردناها لئلا يظن جمهور المحققين يتعجب منها الناظر فيها الواقف على كلام القوم في هذا المقام الأول أن إطلاق القول بجواز تعدد الموضوع وإن كان فوق الإثنين غير صحيح بل التحقيق أن المبحوث عنه في العلم إما أن يكون إضافة بين الشئتين أو لا وعلى الأول إما أن تكون العوارض التي لها مدخل في المبحوث عنه بعضها ناشئة عن أحد المضافين وبعضها ناشئة عن المضاف الآخر أو لا فإن كان كذلك فموضوع العلم كلا المضافين كما وقع البحث في الأصول عن إثبات الأدلة للأحكام والأحوال التي لها مدخل في ذلك بعضها ناشئة عن الدليل كالمعوم والاشتراف والتواتر وبعضها عن الحكم ككونه عبادة أو عقوبة فموضوع الأدلة والأحكام جميعاً وأما إذا لم يكن المبحوث عنه إضافة كافي الفقه الباحث عن وجوب فعل المكلف وحرمة وغير ذلك أو كان إضافة لكن لا تدخل للأحوال الناشئة عن أحد المضافين في المبحوث عنه كافي المنطق الباحث عن إيصال تصور أو تصديق إلى تصور أو تصديق ولا تدخل لأحوال التصور والتصديق الموصل إليه في ذلك على ما قرره المصنف فيما سبق فالموضوع لا يكون إلا واحداً إلا أن اختلاف الموضوع يوجب اختلاف المسائل الموجب لاختلاف العلم ضرورة أن العلم إنما يختلف باختلاف المعلومات وهي المسائل وفيه نظر لأنه إن أريد باختلاف المسائل مجرد تكثرها فلا نسلم أنه يوجب اختلاف العلم وظاهر أن مسائل العلم الواحد كثيرة البتة وإن أريد عدم تناسبها فلا نسلم أن مجرد تكثر

يمكن المبحوث عنه الإضافة لا يكون موضوع العلم الواحد أشياء كثيرة لأن اتحاد العلم واختلافه إنما هو باتحاد المعلومات أي المسائل واختلافها فاختلاف الموضوع يوجب اختلاف العلم وإن أريد بالعلم لو احدها وقع الاصطلاح على أنه علم واحد من غير رعاية معنى يوجب الوحدة فلا اعتبار به على أن لكل واحد أن يصطلح حينئذ على أن الفقه والهندسة علم واحد وموضوعه شيان فعل المكلف والمقدار وما أوردوا من النظير وهو بدن الإنسان والأدوية فحوايه أن البحث في الأدوية إنما هو من حيث أن بدن الإنسان يصح ببعضها ويمرض ببعضها فالموضوع في الجميع بدن الإنسان

الموضوعات يوجب ذلك وإنما يلزم ذلك لو لم تكن الموضوعات الكثيرة متناسبة والقوم صرحوا بأن الأشياء الكثيرة إنما تكون موضوعاً لعلم واحد بشرط تناسبها ووجه التناسب اشتراكها في ذاتي كالخطوط والسطح والجسم التعليمي للهندسة فانها تشارك في جنسها وهو المقدار أعني الكم المتصل القلر الذات أو في عرضي كبدن الإنسان وأجزائه والأغذية والأدوية والأركان والأمزجة وغير ذلك إذا جعلت موضوعات الطب فانها تشارك في كونها منسوبة إلى الصحة التي هي الغاية في ذلك العلم فعمل أنهم لم يملوا رعايته بمعنى يوجب الوحدة وأن ليس لأحد أن يصطلح على أن الفقه والهندسة علم واحد موضوعه فعل المكلف والمقدار أنه فيما أورد من المثاليين مناقض نفسه لأن موضوع الأصول ثم أشياء كثيرة إذ محمولات مسأله ليست أعراضاً ذاتية لمفهوم الدليل بل للكتاب والسنة والإجماع والقياس على الإفراد أو التشارك بين اثنين أو أكثر وكذا التصديق في المنطق (قوله ومنها أنه قديماً كره الحيشية) البحث الثاني في تحقيق الحيشية المذكورة في الموضوع حيث يقال موضوع هذا العلم هو ذلك الشيء من حيث كذا ولفظ حيث موضوع للسكان لستعير لجهة الشيء واعتباره يقال الموجود من حيث أنه موجود وأي من هذه الجهة وبهذا الاعتبار فالحيشية المذكورة في الموضوع قد لا تكون من الأعراض المبحوث عنها في العلم كقولهم موضوع العلم الإلهي الباحث عن أحوال الموجودات المجردة هو الموجود من حيث أنه موجود بمعنى أنه يبحث عن العوارض التي تلتحق الموجود من حيث أنه موجود لا من حيث أنه جوهر أو عرض أو جسم أو مجرد وذلك كالعالية والمعلولية والوجوب والإمكان والقدم والحدوث ونحو ذلك ولا يبحث فيه عن حيشية الوجود إلا بمعنى لإنباتها للوجود وقد تكون من الأعراض المبحوث عنها في العلم كقولهم موضوع علم الطب بدن الإنسان من حيث يصح ويمرض وموضوع العلم الطبيعي الجسم من حيث يتحرك ويسكن والصحة والمرض من الأعراض المبحوث عنها في الطب وكذا الحركة والسكون في الطبيعي فذهب المصنف إلى أن الحيشية في القسم الأول جزء من الموضوع وفي الثاني بيان للأعراض الذاتية المبحوث عنها في العلم إذ لو كانت جزءاً من الموضوع كافي القسم الأول لما ضح أن يبحث عنها في العلم وتعمل من محمولات مسأله إذ لا يبحث في العلم عن أجزاء الموضوع بل عن أعراضه الذاتية ولقائل أن يقول لا نسلم أنها في الأول جزء من الموضوع بل قيدل موضوعيته بمعنى أن البحث يكون عن الأعراض التي تلتحقه من تلك الحيشية وبذلك الاعتبار وعلى هذا جعلنا الحيشية في القسم الثاني أيضاً قيماً للموضوع على ما هو ظاهر كلام القوم لا يباينا للأعراض الذاتية على ما ذهب إليه المصنف لم يكن البحث عنها في العلم بمحاذ عن أجزاء الموضوع ولم يلزمنا ما لزم المصنف من تشارك العالين في موضوع واحد بالذات والاعتبار نعم يرد الإشكال المشهور وهو أنه يجب أن لا تكون الحيشية من الأعراض المبحوث عنها في العلم ضرورة أنها ليست بما تعرض للموضوع من جهة نفسها وإلا لزم تقدم الشيء على نفسه ضرورة أن ما به يعرض الشيء للشيء لا بد أن يتقدم على العارض مثلاً ليست الصحة والمرض مما يعرض لبدن الإنسان من حيث يصح ويمرض ولا الحركة والسكون مما يعرض للجسم من حيث يتحرك ويسكن والمشهور في جوابه أن المراد من حيث إمكان الصحة والمرض والحركة والسكون والإستعداد لذلك وهذا ليس من الأعراض والمبحوث عنها في العلم والتحقيق أن الموضوع لما كان عبارة عن المبحوث في العلم عن أعراضه الذاتية قيد بالحيشية على معنى أن البحث عن العوارض يكون باعتبار الحيشية وبالنظر إليها أي يلاحظ في جميع المباحث هذا المعنى الكلي لآعلى معنى أن جميع العوارض المبحوث عنها يكون لحوقها للموضوع بواسطة هذه الحيشية البتة (قوله ومنها أن المشهور) المبحث الثالث في جواز تشارك العلوم المختلفة في موضوع واحد بالذات والاعتبار وكما خالف القوم في جواز تعدد الموضوع لعلم واحد كذلك خالفهم في امتناع اتحاد الموضوع لعلوم متعددة وادعى جوازه بل وقوعه أما الجواز فلأنه يصح أن يكون لشيء

ومنها أنه قديماً كره الحيشية أحدهما أن الشيء مع تلك الحيشية موضوع كما يقال الموجود من حيث أنه موجود موضوع للعلم الإلهي فيبحث فيه عن الأعراض الذاتية التي تلتحقه من حيث أنه موجود كالوحدة والكثرة ونحوهما ولا يبحث فيه عن تلك الحيشية لأن الموضوع ما يبحث عن أعراضه لا ما يبحث عنه أو عن أجزائه وثانيتها أن الحيشية تكون بياناً للأعراض الذاتية المبحوث عنها فإنه يمكن أن يكون للشيء أعراض ذاتية متنوعة وإنما يبحث في علم عن نوع منها فالحيشية بيان ذلك النوع فقولهم موضوع الطب بدن الإنسان من حيث أنه يصح ويمرض وموضوع الهيئة أجسام العالم من حيث أن لها شكلاً يراد به المعنى الثاني لا الأول إذ في الطب يبحث عن الصحة والمرض وفي الهيئة عن الشكل فلو كان المراد هو الأول يجب أن يبحث في الطب والهيئة عن أعراض لاحقة لأجل الحيشيتين ولا يبحث عن الحيشيتين والواقع خلاف ذلك ومنها أن المشهور أن الشيء الواحد لا يكون موضوعاً للعالمين أقول هذا غير متنع بل واقع فإن الشيء الواحد يكون له أعراض متنوعة في كل علم يبحث عن بعض منها كما ذكرناه



واحد أعراض ذاتية متنوعة أى مختلفة بالنوع يبحث في علم عن بعض أنواعها وفي علم آخر عن بعض آخر  
فيمتاز العلمان بالأعراض المبحوث عنها وان اتحد الموضوع وذلك لأن اتحاد العلم واختلافه إنما هو بحسب  
المعلومات أعنى المسائل وكما اتحد المسائل باتحاد موضوعاتها بأن يرجع الجميع إلى موضوع العلم وتختلف  
باختلافها كذلك تتحد باتحاد محمولاتها بأن يرجع الجميع إلى نوع من الأعراض الذاتية للموضوع وتختلف  
باختلافها فكما اعتبر اختلاف العموم باختلاف الموضوعات يجوز أن يعتبر باختلاف المحمولات بأن  
يؤخذ موضوع واحد بالذات والاعتبار ويجعل البحث عن بعض أعراضه الذاتية علما وعن البعض الآخر  
علما آخر فيكونان علمين مشاركين في الموضوع متميزين في المحمول وأما الوقوع فلأنهم جعلوا أجسام العالم  
وهي البسائط موضوع علم الهئية من حيث الشكل وموضوع علم السماء والعالم من حيث الطبيعية والحيثية  
فيهما بيان الأعراض الذاتية المبحوث عنها لأجزاء الموضوع والإلا ما وقع البحث عنها في العليين فموضوع كل  
منهما أجسام العالم على الإطلاق إلا أن البحث في الهئية عن اشكالها وفي السماء والعالم عن طبيعتها فيما علمان  
مختلفان باختلاف محمولات المسائل مع اتحاد الموضوع وعلم السماء والعالم علم تعرف فيه أحوال الأجسام  
التي هي أركان العالم وهي السموات وما فيها والعناصر الأربعة وطبائعها وحركاتها ومواقعها وتعريف  
الحكمة في صنعها وتنزيدها وهو من أقسام العلم الطبيعي الباحث عن أحوال الأجسام من حيث التغير  
وموضوعه الجسم المحسوس من حيث هو معروض للتغير في الأحوال والثبات فيها ويبحث فيه عما يعرض  
له من حيث هو كذلك كذا ذكره أبو علي ولا يخفى أن الحيثية في الطبيعي مبحوث عنها وقد صرح بأنها قيد  
للعروض وههنا نظر إما أولاً فلأن هذا مبني على ما ذكر من كون الحيثية تارة جزء من الموضوع وأخرى  
بياناً للبحوث عنها وقد عرفت ما فيه إنا فأنهم لما حاولوا معرفة أحوال الأعيان الموجودات وضعوا  
الحقائق أنواعاً وأجناساً وبمجموعها أحاطوا به من أعراضه الذاتية فحصلت لهم مسائل كثيرة متحدة في  
كونها بحثاً عن أحوال ذلك الموضوع وإن اختلفت محمولاتها فجمعوها بهذا الاعتبار علماً واحداً يفرد  
بالتدوين والتسمية وجوز والكل أحد أن يضيف إليه ما يطلع عليه من أحوال ذلك الموضوع فإن المعتبر في  
العلم هو البحث عن جميع ما تحيط به الطاقة الإنسانية من الأعراض الذاتية للموضوع فلما عني للعلم الواحد  
إلا أن يوضع شيء أو أشياء متناسبة فيبحث عن جميع عوارضه الذاتية ونظيرها ولا معنى لتمايز العلوم إلا أن  
هذا ينظر في أحوال شيء وذلك في أحوال شيء آخر معاير له بالذات أو بالاعتبار بأن يؤخذ في أحد العليين  
مطلقاً وفي الآخر بالبرهان مقيداً أو يؤخذ في كل منهما مقيداً بقيد آخر وتلك الأحوال بجمولة مطلوبة  
والموضوع معلوم بين الوجود فهو الصالح سبباً للتمايز وإما ثالثاً فلا نه من علم إلا ويشتمل موضوعه على  
أعراض ذاتية متنوعة فلكل أحد أن يجعله علوماً متعددة بهذا الاعتبار مثلاً يجعل البحث عن فعل المكلف  
من حيث الوجوب علماً ومن حيث الحرمة علماً آخر إلى غير ذلك فيكون الفقه علوماً متعددة موضوعها  
فعل المكلف فلا ينضبط الاتحاد والاختلاف وتحقيق هذه المباحث في كتاب البرهان من منطق الشفاء  
(قولهم وإنما قلنا) استدلال على ثبوت الأعراض الذاتية المتنوعة لشيء واحد بأن الواحد الحقيقي الذي  
لا كثرة في ذاته بوجه من الوجوه يتصف بصفات كثيرة وإن كان بعضها حقيقياً كالقدرة وبعضها إضافياً  
كالخلق وبعضها سلبياً كالتجرد عن المادة والمتصف بصفات كثيرة متصف بأعراض ذاتية متنوعة  
ضرورة أنه لا شيء من تلك الصفات لاحقا له لجزئه لعدم الجزؤه ولا لمباين لامتناع احتياج الواحد الحقيقي  
في صفاته إلى أمره منفصل وكان ينبغي أن يتعرض لهذا أيضاً حينئذ إما أن يكون لحقوق كل منها لصفة أخرى  
فيلزم التسلسل في المبادئ أعنى الصفات التي كل منها مبدأ لصفة أخرى وهو محال لبرهان المذكور في  
الكلام أو يكون بعضها لذاته فيثبت عرض ذاتي وحينئذ فالبعض الآخر لا يجوز أن يكون لجزئه لما مر

وإنما قلنا إن الشيء الواحد  
يكون له أعراض متنوعة  
فإن الواحد الحقيقي يوصف  
بصفات كثيرة ولا يضر  
أن يكون بعضها حقيقية  
وبعضها إضافية وبعضها  
سلبية ولا شيء منها يلحقه  
لجزئه لعدم الجزؤه له  
فله حقوق بعضها لا بد أن  
يكون لذاته قطعاً للتسلسل  
في المبدأ فله حقوق البعض  
الآخر إن كان لذاته فهو  
المطلوب وإن كان لغيره  
تتكلم في ذلك الغير حتى  
ينتهي إلى ذاته قطعاً  
للتسلسل في المبدأ

ولا يلزم استكمالهما من غيرهما إذا ثبت ذلك يمتثل أن يكون الشيء الواحد موضوع علمين ويكون مبرزهما بحسب الأعراف المبحوث عنها وذلك لأن اتحاد العلمين واختلافهما (٢٦) بحسب اتحاد المعلومات واختلافها والمعلومات هي المسائل فكما أن المسائل

فهو ما لذاته فيثبت عرض ذاتي آخر وهو المطلوب أو غيره ولا يجوز أن يكون الغير مبرزة المأمور بل يكون صفة من صفاته ولا بد أن ينتهي إلى ما يكون لحوقه لذاته واللازم التسلسل في المبادئ فإن قيل يجوز أن ينتهي إلى العرض الذاتي الأول فلا يلزم تعدد الأعراف الذاتية ولو سلم فاللازم تعددها وهو غير مطلوب والمطلوب تنوعها وهو غير لازم قلنا اللاحق بواسطة العرض الذاتي الأول أيضا عرض ذاتي فيلزم التعدد والصفات المتعددة في محل واحد متنوعة لاحتالة ضرورة أن اختلاف أشخاص نوع واحد من الصفات إنما هو باختلاف المحل (قوله) ولأنه يلزم عطف على مضمون الكلام السابق أي وإن كان لغيره فهو باطل لأنه يلزم استكمال الواحد الحقيقي في صفاته بالغير وهو محال لأنه يوجب النقصان في ذاته والاحتياج في كالاته وفيه نظر لأنه إن أريد الاستكمال بالأمر المنفصل فظاهر أنه غير لازم لجواز أن يكون لحق البعض الآخر لصفة وإن أريد أعم من المنفصل والصفة فلا نسلم أن احتياج بعض الصفات إلى البعض يوجب النقصان في الذات كيف والخلق يتوقف على العلم والقدرة والإرادة ويمكن أن يجعل هذا مختصا بما يكون الغير منفصلا وما سبق مختصا بما يكون غير منفصل فيتم بمجموعهما المطلوب أعني إثبات عرض ذاتي آخر (قوله فضع) تفرغ على قوله فيبحث عن كذا وكذا يعني بسبب أن البحث في هذا الفن إنما هو عن أحوال الأدلة والأحكام فضع الكتاب أي مقاصده على قسمين والابحاث التعريف والموضوع أيضا من الكتاب مع أنه خارج عن القسمين لكونه غير داخل في المقاصد والقسم الأول مرتب على أربعة أركان في الأدلة الأربعة الكتاب ثم السنة ثم الاجماع ثم القياس تقديم بالذات والشرف وأما بابا الترجيح والاجتهاد فكأنه جملها تنمة وتذيلا لركن القياس (قوله الركن الأول في الكتاب) وهو في اللغة اسم للكتاب غلب في عرف أهل الشرع على كتاب الله تعالى المثبت في المصاحف كما غلب في عرف أهل العربية على كتاب سيبويه والقرآن في اللغة مصدر بمعنى القراءة غلب في العرف العام على المجموع المعين من كلام الله تعالى المقروء على السنة العباد وهو في هذا المعنى أشهر من لفظ الكتاب وأظهر فلماذا جعل تفسيره حيث قيل الكتاب هو القرآن المنزل على الرسول المكتوب في المصاحف المنقول إلينا نقلًا متواترًا بلا شبهة على أن القرآن هو تفسير الكتاب وبقاى الكلام تعريف للقرآن وتمييزه عما يشبهه به لأن المجموع تعريف للكتاب ليلزم ذكر المحدود في الحد ولأن القرآن مصدر بمعنى المقروء يشمل كلام الله تعالى وغيره على ما توهمه البعض لأنه مخالف للعرف بعيد عن الفهم وإن كان صحيحا في اللغة والمشايخ وإن كانوا لا يناقشون في ذلك إلا أنه لا وجه لحل كلامهم عليه مع ظهور الوجه الصحيح المقبول عند الكل فلا زال هذا الوجود صرح المصنف بحرف التفسير وقال أي القرآن وهو ما نقل إلينا بين دفتي المصاحف تواترًا ثم كل من الكتاب والقرآن يطلق عند الأصوليين على المجموع وعلى كل جزء منه لأنهم إنما يبحثون عنه من حيث أنه دليل على الحكم وذلك آية آية لا مجموع القرآن فاحتاجوا إلى تحصيل صفات مشتركة بين الكل والجزء مختصة بهما ككونه معجزا منزلا على الرسول مكتوبا في المصاحف منقولًا بالتواتر فاعتبر في تفسيره بعضهم جميع الصفات لزيادة التوضيح وبعضهم الانزال والاعجاز لأن الكتاب بقوله النقل ليس من اللوازم لتحقيق القرآن بدونهما في زمن النبي عليه السلام وبعضهم الكتاب بقوله النقل لأن المقصود تعريف القرآن لمن لم يشاهد الوحي ولم يدرك زمن النبوة وهم إنما يعرفونه بالنقل والكتابة في المصاحف ولا ينفك عنهم في زمانهم فهما بالنسبة إليهم من أبين اللوازم البيئنة أو وضهاد لالة على المقصود بخلاف الاعجاز فإنه ليس من اللوازم البيئنة ولا الشاملة لكل جزء إذ المعجز هو السورة أو مقدارها أخذ من قوله تعالى فاتوا بسورة من

تحدد وتختلف بحسب موضوعاتها وهي راجعة إلى موضوع العلم وكذلك تتحدد المسائل وتختلف بحسب محولاتها وهي راجعة إلى تلك الأعراف وأن أريد أن الاصطلاح جرى بأن الموضوع معتبر في ذلك لا المحمول فيثبت لا مشاحة في ذلك على أن قولهم أن موضوع الهيئة هي أجسام العالم من حيث لها شكل وموضوع علم السماء والعالم من الطبيعي أجسام العالم من حيث لها طبيعية قول بأن موضوعها واحد لكن اختلافهما باختلاف المحمول لأن الهيئة فهما بيان المبحوث عنه لا أنها جزء الموضوع ولا يلزم أن لا يبحث فهما عن هاتين الحثيتين بل عما يلحقهما هاتين الحثيتين والواقع خلاف ذلك والله أعلم (فضع الكتاب على قسمين القسم الأول في الأدلة الشرعية وهي على أربعة أركان الركن الأول في الكتاب أي القرآن وهو ما نقل إلينا بين دفتي المصاحف تواترًا) فخرج سائر الكتب والاحاديث الإلهية والنبوية والقراءة الشاذة وقد أورد ابن

الحاجب أن هذا التعريف دوري لأنه عرف القرآن بما نقل في المصحف فان سئل ما المصحف فلا بد أن يقال الذي مثله كتب فيه القرآن فاجبت عن هذا بقولي (ولا دور لأن المصحف معلوم) أي في العرف فلا يحتاج إلى تعريفه بقوله الذي كتب فيه القرآن

مثله و المصنف اقتصر على ذكر النقل في المصاحف توأتر الحصول الإحتراز بذلك عن جميع ما عدا القرآن لأن سائر الكتب السماوية وغيرها والأحاديث الإلهية والنبوية ومنسوخ التلاوة لم ينقل شيء منها بين دفتي المصاحف لأنه اسم لهذا المعلوم عند جميع الناس حتى الصبيان والقراءة الشاذة لم تنقل إلينا بطريق التواتر بل بطريق الأحاد كما اختص بمصنف أبي رضى الله عنه أو الشهرة كما اختص بمصنف ابن مسعود رضى الله عنه ولا حاجة إلى ذكر الإنزال والإعجاز ولا إلى تأكيد التواتر بقولهم بلاشبهة للحصول المقصود بدونها وأما التسمية فالمشهور من مذهب أبي حنيفة رحمه الله على ما ذكر في كثير من كتب المتقدمين أنها ليست من القرآن إلا ما تواتر بعض آية من سورة النمل وإن قولهم بلاشبهة إحتراز عنها إلا أن المتأخرين ذهبوا إلى أن الصحيح من المذهب أنها في أوائل السور آية من القرآن أنزلت للفصل بين السور بدليل أنها كتبت في المصاحف بخط القرآن من غير إنكار من السلف وعدم جواز الصلاة بها إلا بما هو للشبهة في كونها آية تامة وجواز تلاوتها للجنب والحائض إنما هو على قصد التبرك والتميم كما إذا قال الحمد لله رب العالمين على قصد الشكر دون التلاوة وعدم تكفير من أنكر كونها من القرآن في غير سورة النمل إنما هو لقوة الشبهة في ذلك بحيث يخرج كونها من القرآن من حيز الوضوح إلى حيز الإشكال ومثل هذا يمنع التكفير فإن قيل فعلى ما اختاره المتأخرون هل يبقى اختلاف بين الفريقين قلنا نعم هي عند الشافعية مائة وثلاث عشرة آية من السور كما أن قوله تعالى فبأى آلاء ربك تكذبان عدة آيات من سورة الرحمن وعند الحنفية آية واحدة من القرآن كررت للفصل والتبرك وليست بآية من شيء من السور وجزء تكبيرها في أوائل السور لأنها نزلت لذلك ونقلت كذلك بخلاف من أخذ يلحق بالمصنف آيات مكررة مثل أن يكتب في أول كل سورة الحمد لله رب العالمين فإنه يعدز نديقا وأجربون نافع على ما هو المناسب لغرض الأصولي يكون المراد بما نقل إلينا بين دفتي المصاحف هو ما يشمل الكل والبعض إلا أنه إن أبق على عمومها يدخل في الحد الحرف أو الكلمة من القرآن ولا يسمى قرآنا في عرف الشرع وإن خص بالكلام التام خرج بعض ما ليس بكلام تام مع أنه يسمى قرآنا ويحرم مسه على المحدث وتلاوته على الجنب وعلى ما دل عليه سياق كلام المصنف المراد بما نقل مجموع ما نقل لأنه جعله تعريفا للمجموع الشخصي للبعنى الكلى فلا يرد عليه شيء إلا أنه لا يناسب غرض الأصولي فإن قيل فالكتاب بالمعنى الثاني هل يصح تفسيره بالقرآن قلنا نعم على أن يكون القرآن أيضا حقيقة في البعض كما هو حقيقة في الكل فإن قيل فيلزم عموم المشترك قلنا ليس معنى كونه حقيقة في البعض كما أنه حقيقة في الكل أنه موضوع للبعض خاصة كما أنه موضوع للكل خاصة حتى يكون حمله على الكل وعلى البعض من عموم المشترك بل هو موضوع تارة للكل خاصة وتارة لما يعم الكل والبعض أعنى الكلام المنقول في المصنف توأتر فيكون حقيقة في الكل والبعض باعتبار وضع واحد ولا يكون من عموم المشترك في شيء (قوله فإن إتمام الجواب موقوف على هذا) يعنى إن جعل التعريف المذكور تفسير اللفظ الكتاب أو القرآن وتميزه عن سائر الكتب أو الكلام الأزل يجوز في معرفة المصنف الاكتفاء بالعرف أو الإشارة ونحو ذلك ولا يلزم الدوران جعل تعريفا لماهية الكتاب أو القرآن فلا بد من معرفة ماهية المصنف وهي موقوفة على معرفة ماهية القرآن ضرورة أنه لا معنى له إلا ما كتب فيه القرآن فيلزم الدور لا يقال فالدور لا يما يلزم إذا جعل تعريفا لماهية القرآن دون الكتاب لأننا نقول ماهية الكتاب هي بعينها ماهية القرآن لما مر من أنهما إسمان لشيء واحد فتوقف المصنف على ماهية القرآن توقفه على ماهية الكتاب وبهذا يظهر أن تفسير المصنف بما جمع فيه الوحي المتلو لا يدفع الدور لأنه أيضا عبارة عن الكتاب والقرآن فالمصنف صرح بأنه ليس تعريفا للماهية سواء عرف به الكتاب أو القرآن إشارة إلى أنه لا فرق في لزوم الدور بين الصورتين ثم قال وإتمام الدوران لو أريد تعريف ماهية القرآن إشارة إلى أن ماهية

ثم أردت تحقيقا في هذا الموضوع ليعلم أن هذا التعريف أى نوع من أنواع التعريفات فإن إتمام الجواب موقوف على هذا فقلت (وليس هذا تعريف ماهية الكتاب

بل تشخيصه في جواب أي كتاب تريد ولا القرآن) فان علماء ناقوا هو ما نقل إلينا الخ فلا يخلو ما أن عرفوا الكتاب بهذا أو عرفوا القرآن بهذا فان عرفوا الكتاب بهذا فليس تعريفًا لماهية الكتاب بل تشخيصه في جواب أي كتاب تريد وان عرفوا القرآن بهذا فليس تعريفًا لماهية القرآن أيضا بل تشخيصه (لأن القرآن اسم يطلق على الكلام الأزل وعلى المقروء فهذا تعيين أحد محتمليه وهو المقروء) فان القرآن لفظ مشترك يطلق على الكلام (٢٨) الأزل الذي هو صفة للحق عز وعلا ويطلق أيضا على ما يدل عليه وهو المقروء فكانه

قبل أي المعنيين تريد فقال ما نقل إلينا الخ أي تريد المقروء فعلى هذا لا يلزم الدور وإنما يلزم الدور ان أريد تعريف ما هية القرآن لأنه لو عرف ما هية القرآن بالمكتوب في المصحف فلا بد من معرفة ما هية المصحف فلا يكفي حينئذ معرفة المصحف ببعض الوجوه كالإشارة ونحوها ثم معرفة ما هية المصحف موقوفة على معرفة ما هية القرآن ثم أراد أن يبين أن القرآن ليس قابلا للحد بقوله (على أن الشخصي لا يحد) فان الحد هو القول المعروف للشيء المشتغل على أجزائه وهذا لا يفيد معرفة الشخصيات بل لا بد من الإشارة أو نحوها إلى مشخصاتها لتتحصل المعرفة إذا عرفت هذا فاعلم أن القرآن لما نزل به جبرائيل صلوات الله عليه فقد وجد مشخصا فان كان القرآن عبارة عن ذلك المتشخص لا يقبل الحد لكونه شخصا وإن لم يكن عبارة عن ذلك المتشخص

الكتاب هي ما هية القرآن فذكر أحدهما مغن عن ذكر الآخر فان قيل يفسر المصحف بما جمع فيه الصحائف مطلقا على ما هو موضوع في اللغة ويخرج منسوخ التلاوة عن التعريف بقيد التواتر فلا دور قلنا عدول عن الظاهر إلى الخفي وعن الحقيقة إلى المجاز العرفي فلا يحسن في التعريفات فان قيل تعريف الأصولي إنما هو للمفهوم الكلي الصادق على المجموع وعلى كل بعض ومعرفة المصحف إنما تتوقف على القرآن بمعنى المجموع الشخصي وهو معلوم معهود بين الناس يحفظونه ويتدارسونه فلا يشتبه عليهم فلا دور قلنا لو سلم معرفة المجموع الشخصي بحقيقته بدون معرفة المفهوم الكلي فبني كلام المصنف على أن التعريف للمجموع الشخصي دون المفهوم الكلي (قوله بل تشخيصه) أي تمييزه بنحوه فان كلمة أي إنما يطلب بها تمييز الشيء بما يخصه شخصا كان أو غيره (قوله يطلق على الكلام الأزل) كافي قوله عليه السلام القرآن كلام الله تعالى غير مخلوق الحديث وهو صفة قديمة منافية للسكوت والآفة ليست من جنس الحروف والأصوات لا تختلف إلى الأمر والنهي والاختبار ولا تتعلق بالماضي والحال والاستقبال إلا بحسب التعلقات والإضافات كالعلم والقدرة وسائر الصفات وهذا الكلام اللفظي الحادث المؤلف من الأصوات والحروف القائمة بمحاها يسمى كلام الله تعالى والقرآن على معنى أنه عبارة عن ذلك المعنى القديم إلا أن الأحكام لما كانت في نظر الأصولي منوطة بالكلام اللفظي دون الأزل جعل القرآن إسما له واعتبر في تفسيره ما يميزه عن المعنى القديم لا يقال التمييز يحصل بمجرد ذكر النقل فلا حاجة إلى باقي القيود لانا نقول التعريف وإن كان للتمييز لا بد وأن يساوى المعروف فذكر باقي القيود لتحصيل المساواة (قوله على أن الشخصي لا يحد) لان معرفته لا تحصل إلا بتعيين مشخصاته بالإشارة أو نحوها كالتعبير عنه باسمه العلم والحد لا يفيد ذلك لان غاية الحد التام وهو إنما يشمل على مقومات الشيء دون مشخصاته ولقائل أن يقول الشخصي مركب اعتباري وهو مجموع الماهية والتشخص فلم لا يجوز أن يحد بما يفيد معرفة الأمرين لا يقال تعريف المركب الاعتباري لفظي والكلام في الحد الحقيقي لانا نقول لو سلم ذلك فمجموع القرآن مركب اعتباري لا محالة حينئذ لا حاجة إلى سائر المقومات ولا إلى ما ذكر في تشخيصه من التكاليف وقد يقال إن اقتصر في تعريف الشخصي على مقومات الماهية لم يختص بالشخصي فلم يفد التمييز الذي هو أقل مراتب التعريف وإن ذكر معها العرضيات المشخصة أيضا لم يجب دوام صدقها لا مكان زوالها فلا يكون حدا وفيه نظر لجواز أن يذكر معها العرضيات المشخصة وعند زوالها يزول المحدود أيضا أعني ذلك الشخصي فلا يضر عدم صدق الحد بل يجب والحق أن الشخصي يمكن أن يحد بما يفيد امتيازه عن جميع ما عداه بحسب الوجود لا بما يفيد تعيينه وتشخصه بحيث لا يمكن اشتراكه بين كثيرين بحسب العقل فان ذلك إنما يحصل بالإشارة لا غير (قوله على أن الحق هذا) وهو أن القرآن عبارة عن هذا المؤلف الخصوص الذي لا يختلف باختلاف المتلفظين للقطع بأن ما يقرأه كل واحد منا هو هذا القرآن المنزل على النبي عليه السلام بلسان جبريل عليه السلام ولو كان عبارة عن ذلك المتشخص القائم بلسان جبريل عليه السلام لكان هذا بما نلا له لا عينه ضرورة أن الأعراض

بل القرآن هذه الكلمات المركبة تركيبا خاصا سواء يقرأ جبرائيل أو زيد أو عمرو على أن الحق هذا فقولنا على أن تشخص لشخصي لا يحد له تأويلان أحدهما نالنا نغني أن القرآن شخصي بل عيننا أن القرآن لما كان هو الكلام المركب تركيبا خاصا فانه لا يقبل الحد كما أن الشخصي لا يقبل الحد فكأن الشخصي لا يحد جعل دليلا على أن القرآن لا يحد إذ معرفة كل منهما موقوفة على الإشارة أمامعرفة الشخصي فظاهر وأما معرفة القرآن فلا تحصل إلا بأن يقال هو هذه الكلمات ويقرأ من أوله إلى آخره وانما نقول لا مشاحة في الإصطلاح فنغني بالشخصي هذه الكلمات مع الخصوصيات التي لها مدخل في هذا التركيب فان الأعراض تنتهي بمشخصاتها إلى حد لا يقبل التعدد

ولا اختلاف باعتبار ذاتها بل باعتبار محلها فقط كالقصيدة المعينة لا يمكن تعددها (٢٩) الا بحسب محلها بأن يقرأها زيد وعمرو

فنينا بالشخصي هذا  
والشخصي هذا المعنى لا يقبل  
الحد فاذا سئل عن القرآن  
فانه لا يعرف أصلا إلا بأن  
يقال هو هذا التركيب  
المخصوص فيقرأ من أوله  
إلى آخره فان معرفته لا يمكن  
إلا بهذا الطريق وقد عرف  
ان الحاجب القرآن بانه الكلام  
المنزل للانجاز بسورة منه  
فان حاول تعريف الماهية  
يلزم الدور أيضا لأنه إن قيل  
ما السورة فلا بد أن يقال  
بعض من القرآن أو نحو  
ذلك فيلزم الدور وإن لم  
يحاول تعريف الماهية بل  
التشخيص ويعنى بالسورة  
هذا المهور المتعارف كما  
عنى بالمصحف لا يرد  
الإشكال عليه ولا علينا  
(ونورد أبحاثه) أي أبحاث  
الكتاب (في بابين الأول  
في إفادته المعنى) اعلم أن  
الغرض إفادته الحكم  
الشرعي لكن افادته  
الحكم الشرعي موقوفة  
على افادته المعنى فلا بد من  
البحث في افادته المعنى  
فيبحث في هذا الباب عن  
الخاص والعام والمشارك  
والحقيقة والمجاز وغيرها  
من حيث أنها تفيد المعنى  
(والثاني في افادته الحكم  
الشرعي) فيبحث في  
الأمر من حيث أنه  
يوجب الوجوب وفي  
النهى من حيث أنه يوجب

تشخيص بمحاله فتعدد بتعدد المحال وكذا الكلام في كل كتاب أو شعر ينسب إلى أحد فانه اسم لذلك المؤلف  
المخصوص سواء قرأه زيد أو عمرو أو غيرهما وإذا تحققت هذا فالعلوم أيضا من هذا القبيل مثلا  
النحو عبارة عن القواعد المخصوصة سواء علمها زيد أو عمرو والمعتبر في جميع ذلك هو الوحدة في غير  
المحال فعلى هذا التقدير الحق وهو أن القرآن ليس إسما للشخص الحقيقي القائم بلسان جبريل عليه السلام خاصة  
يكون لقوله على أن الشخصي لا يحدأ ويلان أحدهما أن الشخصي الحقيقي لا يقبل الحد لأنه لا يمكن  
معرفة إلا بالإشارة ونحوها فكذا القرآن لا يقبل الحد لأنه لا يمكن معرفة حقيقته إلا بأن يقرأ من  
أوله إلى آخره ويقال هو هذه الكلمات بهذا الترتيب وثانيهما أن يكون اصطلاحا على تسمية مثل هذا المؤلف  
الذي لا يتعدد إلا بتعدد المحال شخصيا ويحكم بأنه لا يقبل الحد لا متناع معرفة حقيقته إلا بالإشارة إليه  
والقراءة من أوله إلى آخره ولا يخفى أن الكلام في تعريف الحقيقة وأما إذا قصد التمييز فهو يمكن أن يقال القرآن  
هو المجموع المنقول بين دفتي المصاحف تواترا كما يقال الكشاف هو الكتاب الذي صنفه جلال الله في تفسير  
القرآن والنحو علم يبحث فيه عن أحوال الكلام إعرابا وبناء (قوله فان الاعراض تنهى) أي تبلغ بواسطة  
المشخصات حدا لا يمكن تعددها إلا بتعدد المحال كقول امرئ القيس، فعا نيك من ذكرى حبيب ومنزل ،  
إلى آخر القصيدة فانه بواسطة مشخصاته من التأليف المخصوص من الحروف والكلمات والآيات والهيئة  
الحاصلة بالحركات والسكنات بلغ حدا لا يمكن تعدده إلا بتعدد الالفاظ حتى إذا انضاف إليه تشخيص الالفاظ  
أيضا يصير شخصا حقيقيا لا يتعدد أصلا فالمصنف اصطلاحا على تسمية مثل هذا المؤلف شخصيا قبل أن  
ينضاف إليه تشخيص المحل ويصير شخصا حقيقيا (قوله وقد عرف ابن الحاجب) ظاهر تعريفه للمجموع  
الشخصي دون المفهوم الكلي إلا أن يقال المراد بسورة من جنسه في البلاغة والفصاحة وعلى التقديرين لزوم  
الدور ممنوع لانا لنسلم توقف معرفة مفهوم السورة على معرفة القرآن بل هو بعض مترجم أوله وآخره توقيفا  
من كلام منزل قرآنا كان أو غيره بدليل سور الإنجيل والزبور ولهذا احتاج إلى قوله بسورة منه  
أي من ذلك الكلام المنزل فافهم (قوله ونورد أبحاثه) أي بيان أقسامه وأحواله المتعلقة بأفادته المعاني  
وإثبات الاحكام فالكلام في تعريفه خارج عن ذلك والمراد بالأبحاث المتعلقة بأفادته المعاني ماله مزيد  
تعلق بأفادته الاحكام ولم يبين في علم العربية مستوى كالخصوص والعموم والاشتراك ونحو ذلك لا  
كالإعراب والبناء والتعريف والتكثير وغير ذلك من مباحث العربية وإن تعلقت بأفادته المعاني يقال  
المراد ما يتعلق بأفادته الكتاب المعنى وهذه تعم الكتاب وغيره لانا نقول وكذلك المباحث الموردة  
في الباب الأول بل الثاني أيضا ولهذا قيل كان حقها ان تؤخر عن الكتاب والسنة إلا أن نظم  
الكتاب لما كان متواترا محفوظا كانت مباحث النظم به أليق وألصق فذكر عقبيه (قوله لما كان  
القرآن) يريد أن اللفظ الدال على المعنى بالوضع لا بدله من وضع للمعنى واستعمال فيه ودلالة عليه  
فتقسيم اللفظ بالنسبة إلى معناه إن كان باعتبار وضعه فهو الأول وإن كان باعتبار استعماله فيه فهو الثاني  
وإن كان باعتبار دلالة عليه فان اعتبر فيه الظهور والخفاء فهو الثالث والأفوه الرابع وجعل نحر الإسلام  
هذه الأقسام أقسام النظم والمعنى وجعل الأقسام الخارجة من التقسيمات الثلاث الأول ما هو صفة  
للفظ وأما الأقسام الخارجة من التقسيم الرابع فجعلها تارة الاستدلال بالعبارة وبالإشارة وبالذلالة  
وبالاقضاء وتارة الاستدلال بالعبارة وبالإشارة والثابت بالدلالة وبالاقضاء وتارة الوقوف بعبارة النص  
وإشارته ودلالته واقضاءه وذلك في تفسيرها ما هو صفة للمعنى كالثابت بالنظم مقصودا أو غير مقصود  
والثابت بمعنى النظم والثابت بالزيادة على النص شرطا لصحته فذهب بعضهم إلى أن أقسام التقسيم الرابع  
أقسام للمعنى والبواقي للنظم وبعضهم إلى أن الدلالة والاقضاء أقسام للمعنى والبواقي للنظم وصرح المصنف

الحرمة والوجوب والحرمة حكم شرعي ، (الباب الأول لما كان القرآن نظما دال على المعنى قسم اللفظ بالنسبة إلى المعنى أربع تقسيمات)

بأن الجميع أقسام اللفظ بالنسبة إلى المعنى أخذاً بالحاصل وميلاً إلى الضبط فأقسام التقسيم الرابع هو الدال  
 بطريق العبارة والإشارة والدالة والاختصاص وعدم الالتفات إلى العبارات واختلافها من دأب المشايخ  
 وعلى ما ذكر من تقسيم اللفظ بالنسبة إلى المعنى يحمل قولهم أقسام النظم والمعنى كما قالوا القرآن هو النظم  
 والمعنى جميعاً وأرادوا أنه النظم الدال على المعنى للقطع بأن كونه عربياً مكتوباً في المصاحف منقولاً بالتواتر  
 صفة للفظ الدال على المعنى لا لمجموع اللفظ والمعنى وكذا الاعجاز يتعلق بالبلاغة وهي من الصفات الراجعة  
 إلى اللفظ باعتبار إفادته المعنى فإنه إذا قصدت تأدية المعاني بالتركيب حدثت أغراض مختلفة تقتضى اعتبار  
 كيفيات وخصوصيات في النظم فإن روعيت على ما ينبغي بقدر الطاقة صار الكلام بليغاً وإذا بلغ في ذلك  
 حداً يتمتع معارضته صار معجزاً فالاعجاز صفة النظم باعتبار إفادته المعنى لاصفة النظم والمعنى وقد يقال أن  
 معنى القرآن نفسه أيضاً معجز لأن الإطلاع عليه خارج عن طوق البشر كما نقل أن تفسير الفاتحة أو قارئ العلم  
 والجواب أن هذا أيضاً من اعجاز النظم لأنه يحتمل من المعاني ما لا يحتمله كلام آخر ومقصود المشايخ من قولهم  
 هو النظم والمعنى جميعاً دفع التوهم الناشئ من قول أبي حنيفة رحمه الله بجواز القراءة بالفارسية في الصلاة أن  
 القرآن عنده اسم للمعنى خاصة (قوله المراد بالنظم ههنا اللفظ) لا يقال النظم على ما فسره المحققون هو ترتيب  
 الألفاظ مترتبة المعاني متناسقة الدلالات على وفق ما يقتضيه العقل لا تواليها في النطق وضم بعضها إلى بعض  
 كيفما اتفق أو هو الألفاظ المترتبة بهذا الاعتبار حتى لو قيل في، قفا نيك من ذكرى حبيب، نيك قفا من حبيب  
 ذكرى كان لفظاً لا نظاماً لا نأقول هو يطلق في هذا المقام على المفرد حيث ينقسم إلى الخاص والعام والمشارك  
 ونحو ذلك فالمراد به اللفظ لا غير اللفظ إلا أن يقال المراد بأقسام النظم الأقسام المتعلقة بالنظم بأن تقع صفة  
 لمفرداته والألفاظ الواقعة فيه لاصفة للنظم نفسه إذ الموصوف بالخاص والعام والمشارك ونحو ذلك عرفاً  
 هو اللفظ دون النظم فإن قيل كأن اللفظ يطلق على الرمي فكذلك النظم على الشعر فينبغي أن يحرز عن إطلاقه  
 قلنا النظم حقيقة في جمع الأثر وفي السلك ومنه نظم الشعر واللفظ حقيقة في الرمي ومنه اللفظ بمعنى التكلم فأوثر  
 النظم رعاية للأدب وإشارة إلى تشبيه الكلمات بالدرر (قوله بل اعتبر المعنى) لأن مبنى النظم على التوسعة والمعنى  
 هو المقصود لاسيما في حالة المناجاة فرخص في إسقاط لزوم النظم ورخصة الإسقاط لا تختص بالعدو ذلك  
 فيمن لا يتهم بشئ من البدع وقد تكلم بكلمة أو أكثر غير مؤولة ولا محتملة للبعث وقيل من غير اختلال  
 النظم حتى تبطل الصلاة بقراءة التفسير فيها اتفاقاً وقيل من غير تعمد وإلا كان مجنوناً فيدأوى أو زنديقاً  
 فيقتل وأما الكلام في أن ركن الشئ كيف لا يكون لازماً فسيجيء. فإن قيل إن كان المعنى قرآناً يلزم عدم  
 اعتبار النظم في القرآن وعدم صدق الحد أعنى المنقول بين دفتي المصاحف تواتراً عليه وإن لم يكن  
 قرآناً يلزم عدم فريضة قراءة القرآن في الصلاة قلنا أقام العبارة الفارسية مقام النظم المنقول لجعل  
 النظم مرعياً منقولاً في المصاحف تقديره أو إن لم يكن تحقيقاً أو حمل قوله تعالى فاقروه وما نبيسر من  
 القرآن على وجوب رعاية المعنى دون اللفظ بدليل لاح له فإن قيل فعلى الأول يلزم في الآية الجمع  
 بين الحقيقة والمجاز وذال يجوز إذ القرآن حقيقة في النظم العربي المنقول مجاز في غيره قلنا ممنوع لجواز أن  
 تراد الحقيقة ويثبت الحكم في المجاز بالقياس أو دلالة النص نظراً إلى أن المعنى هو المعنى على ما سبق  
 (قوله بغير العربية) إشارة إلى أن الفارسية وغيرها سواء في ذلك الحكم وقيل الخلاف في الفارسية لا غير  
 (قوله حتى لو قرأ آية) إشارة إلى أنه لا يجوز الاعتياد والمداومة على القراءة بالفارسية للجنب  
 والحائض بل للتطهر أيضاً فإن قيل المتأخرون على أنه يجب سجدة التلاوة بالقراءة بالفارسية ويحرم لغير  
 المتطهر مس مصحف كتب بالفارسية فقد جعل النظم غير لازم في ذلك أيضاً فلا يصح قوله خاصة قلنا نبي كلامه  
 على رأى المتقدمين فإنه لا نص عنهم في ذلك والمتأخرون بنوا الأمر على الاحتياط لقيام الركن المقصود أعنى

المراد بالنظم ههنا اللفظ إلا أن  
 في إطلاق اللفظ على القرآن  
 نوع سوء أدب لأن اللفظ  
 في الأصل اسقاط شئ من  
 النظم فلماذا اختار النظم  
 مقام اللفظ وقد روى  
 عن أبي حنيفة رحمه الله أنه لم  
 يجعل النظم ركناً لازماً في  
 حق جواز الصلاة خاصة  
 بل اعتبر المعنى فقط حتى  
 لو قرأ بغير العربية في  
 الصلاة من غير عذر جلزت  
 الصلاة عنده وإنما قال  
 خاصة لأنه جملة لازمة في غير  
 جواز الصلاة كقراءة الجنب  
 والحائض حتى لو قرأ آية  
 من القرآن بالفارسية  
 يجوز لأنه ليس بقرآن  
 لعدم النظم

لكن الأصح أنه رجع  
 عن هذا القول أي عن عدم  
 لزوم النظم في حق جواز  
 الصلاة فلذلك لم أورد هذا  
 القول في المتن بل قلت ان  
 القرآن عبارة عن النظم  
 الدال على المعنى ومشايخنا  
 قالوا إن القرآن هو النظم  
 والمعنى والظاهر أن  
 مرادهم النظم الدال  
 على المعنى فاخترت هذه  
 العبارة ( باعتبار وضعه  
 له ) هذا هو التقسيم الأول  
 من التقاسيم الأربعة  
 فينقسم الكلام باعتبار  
 الوضع إلى الخاص والعام  
 والمشارك كإسيان وهذا  
 ما قاله نجر الإسلام رحمه الله  
 الأول في وجوه النظم صيغة  
 واحدة ( ثم باعتبار استعماله  
 فيه ) هذا هو التقسيم  
 الثاني فينقسم اللفظ باعتبار  
 الاستعمال أنه مستعمل  
 في الموضوع له أو في غيره  
 كما يجيء ( ثم باعتبار ظهور  
 المعنى عنه وخفائه  
 ومراتبهما ) وهذا ما قال  
 نجر الإسلام والثاني في وجوه  
 البيان بذلك النظم وإنما  
 جعلت هذا التقسيم ثالثا  
 واعتبار الاستعمال ثانيا  
 على عكس ما أوردته نجر  
 الإسلام لأن الاستعمال  
 مقدم على ظهور المعنى  
 وخفائه ( ثم في كيفية دلالة  
 عليه ) وهذا ما قاله نجر الإسلام  
 والرابع في وجوه الوقوف  
 على أحكام النظم

المعنى (قوله لكن الأصح أنه رجع) إلى قولهما على ما روى نوح بن أبي مريم عنه قال نجر الإسلام لأن  
 ما قاله يخالف كتاب الله تعالى ظاهره حيث وصف المنزل بالعربي وقال صدر الإسلام أبو اليسر هذه مسألة مشككة  
 إذ لا يتضح لأحد ما قاله أبو حنيفة رحمه الله تعالى وقد صنف الكرخي فيها تصنيفا طويلا ويرى أن دليل شاف  
 (قوله باعتبار وضعه) بيان للتقسيمات الأربع إجمالاً وفي لفظ ثم دلالة على ترتيبها على الوجه المذكور لأن  
 السابق في الاعتبار هو وضع اللفظ للمعنى ثم استعماله فيه ثم ظهور المعنى وخفائه من اللفظ المستعمل فيه وبعد  
 ذلك البحث عن كيفية دلالة اللفظ على المعنى المستعمل هو فيه ظاهره كان أو خفياً ونجر الإسلام قدم التقسيم  
 باعتبار ظهور المعنى وخفائه عن اللفظ على التقسيم باعتبار استعماله في المعنى نظر إلى أن التصريف في  
 الكلام نوعان تصرف في اللفظ وتصرف في المعنى والأول مقدم ثم الاستعمال مرتب على ذلك حتى كأنه  
 لوحظ أولاً المعنى ظهوراً أو خفاءً ثم استعمال اللفظ فيه فاللفظ بالنسبة إلى المعنى ينقسم بالتقسيم الأول عند  
 القوم إلى الخاص والعام والمشارك والمؤول لأنه إن دل على معنى واحد فاما على الافراد وهو الخاص أو على  
 الاشتراك بين الأفراد وهو العام وإن دل على معان متعددة فان ترجح البعض على الباقي فهو المؤول وإلا فهو  
 المشترك والمصنف اسقط المؤول عن درجة الاعتبار وأدرج الجمع المنكرو بالتقسيم الثاني إلى الحقيقة  
 والمجاز والصريح والسكنانية لأنه إن استعمل في موضوعه حقيقة وإلا فجاز وكل منهما ان ظهر مراده فصريح  
 وإن استر فكسائية وبالتقسيم الثالث إلى الظاهر والنص والمفسر والمحكم وإلى مقابلاتها لأنه إن ظهر معناه  
 فاما أن يحتمل التأويل أو لافان احتمال فان كان ظهور معناه مجرد صيغته فهو الظاهر وإلا فهو النص وإن لم يحتمل  
 فان قبل النسخ فهو المفسر وإن لم يقبل فهو المحكم وإن خفي معناه فاما أن يكون خفاؤه لغير الصيغة فهو الخفي  
 أو لنفسها فإن أمكن إدراكه بالتأمل فهو المشكل وإلا فان كان البيان مرجوحاً فيه فهو الجمل وإلا فهو المتشابه  
 وبالتقسيم الرابع إلى الدال بطريق العبارة وبطريق الإشارة وبطريق الدلالة وبطريق الاقتضاء لأنه إن دل  
 على المعنى بالنظم فان كان مسوقاً له عبارة وإلا فاشارة وإن لم يدل عليه بالنظم فان دل عليه فالمفهوم لغة فهو  
 الدلالة وإلا فهو الاقتضاء والعمدة في ذلك هو الاستقرار. الا ان هذا وجه الضبط فان قلت من حق الاقسام  
 التباين والاختلاف وهو متفق في هذه الاقسام ضرورة صدق بعضها على بعض كما لا يخفى قلت هذه تقسيمات  
 متعددة باعتبارات مختلفة فلا يلزم التباين والاختلاف بين جميع أقسامها بل بين الأقسام الخارجة من تقسيم  
 وهذا كما يقسم الاسم تارة إلى المعرب والمبني وتارة إلى المعرفة والنكرة مع أن كلا منهما اما معرب أو  
 مبني على أنه لو جعل الجمع أقساماً متماثلة لكفي فيها الاختلاف بالحيشيات والاعتبارات كما في أقسام التقسيم  
 الأول فان لفظ العين مثلاً عام من حيث أنه يتناول جميع أفراد الباصرة ومشارك من حيث أنه وضع للباصرة  
 وغيرها وكذا التقسيم الثاني (قوله وهذا ما قال) عبر نجر الإسلام عن التقسيم الأول بقوله في وجوه النظم  
 صيغة ولغة فقيل الصيغة واللغة مترادفان والمقصود واحد وهو تقسيم النظم باعتبار معناه نفسه لا باعتبار  
 المتكلم والسامع والأقرب ما ذكره المصنف وهو أنه عبارة عن الوضع لأن الصيغة هي الهيئة العارضة  
 للفظ باعتبار الحركات والسكنات وتقديم بعض الحروف على بعض واللغة هي اللفظ الموضوع والمراد بها  
 ههنا مادة اللفظ وجوه حروفه بقريئة انضمام الصيغة إليها والواضع كما عين حروف ضرب بازاء المعنى  
 الخصوص عين هيئته بازاء معنى المضى فاللفظ لا يدل على معناه إلا بوضع المادة والهيئة فعبر بذكرهما عن وضع  
 اللفظ وعبر عن التقسيم الثاني بقوله في وجوه استعمال ذلك النظم وجر يانه في باب البيان أي في طرق استعماله  
 من أنه في الموضوع له فيكون حقيقة أو في غيره فيكون مجاز أو في طريق جريان النظم في بيان المعنى وإظهاره  
 من أنه بطريق الوضوح فيكون صريحاً أو بطريق الاستدراك فيكون كنايةً وعن الثالث بقوله في وجوه  
 البيان بذلك النظم أي في طرق إظهار المعنى ومراتبه وعن الرابع بقوله في معرفة وجوه الوقوف على المراد

والمعاني أي معرفة طرق إصطلاح المسامع على مراد المتكلم ومعاني الكلام بأنه يطلع عليه من طريق العبارة أو الإشارة أو غيرهما (قوله التقسيم الأول) اللفظ الموضوع إما أن يكون وضعه لكثير أو لو واحد أو الأول إما أن يكون وضعه لكثير أو لافان كان بوضع كثير فهو المشترك وإلا فإما أن يكون الكثير محصورا في عدد معين بحسب دلالة اللفظ أو لافان لم يكن محصورا فان كان اللفظ مستغرقا لجميع ما يصلح له من آحاد ذلك الكثير فهو العام وإلا فهو الجمع المشكرو ونحوه وإن كان محصورا في عدد معين فهو من أقسام الخاص والثاني وهو ما يكون وضعه لواحد شخصي أو نوعي أو جنسي أيضا من أقسام الخاص فينحصر اللفظ بهذا التقسيم في المشترك والعام والخاص والواسطة بينهما فالمشترك ما وضع لمعنى كثير بوضع كثير ومعنى الكثرة ما يقابل الوحدة لا ما يقابل القلة فيدخل فيه المشترك بين المعنيين فقط وهذا التعريف شامل للاسماء التي وضعت أو لا للمعاني الجنسية ثم نقلت إلى المعاني العملية لمناسبة أو لا لمناسبة بل لجميع الألفاظ المنقولة والألفاظ الموضوعية اصطلاح في المعنى وفي اصطلاح آخر لمعنى آخر كالزكاة والفعل والدوران ونحو ذلك وليست من المشترك على ما صرح به البعض ، والعام لفظ وضع وضعيا واحدا لكثير غير محصور مستغرق بجميع ما يصلح له فقوله وضعيا واحدا يخرج المشترك بالنسبة إلى معانيه المتعددة أما بالنسبة إلى أفراد معنى واحد له كالعيون لأفراد العين الجارية فهو عام مندرج تحت الحد والأقرب أن يقال هذا القيد للتحقيق والإيضاح لأن المشترك بالنسبة إلى معانيه المتعددة ليس بمستغرق على ما سيحكي فان قيل المراد بالاستغراق أهم من أن يكون على سبيل الشمول كافي صيغ الجموع وأسمائها مثل الرجال والقوم أو سبيل البدل كما في مثل من دخل دارى أو لا فله كذا والمشترك مستغرق لمعانيه على سبيل البدل قلنا حينئذ يدخل في حد العام النكرة المثبتة فانها تستغرق كل فرد على سبيل البدل فان قيل هي ليست بموضوعة للكثير قلنا الواسع فانما يصلح جوابا عن النكرة المفردة دون الجمع المنكرفانه يستغرق الآحاد على سبيل البدل عند القائلين بعدم عمومها أيضا والمراد بالوضع الكثير الوضع لكل واحد من وحدان الكثير أو لأمير يشترك فيه وحدان الكثير أو لمجموع وحدانه من حيث هو مجموع فيكون كل واحد من الوحدان نفس الموضوع له أو جزئيا من جزئياته أو جزءا من أجزائه وبهذا الاعتبار يندرج فيه المشترك والعام وأسماء العدد فان قيل فيندرج فيه مثل زيد وعمر ورجل وقرس أيضا لأنه موضوع للكثير بحسب الأجزاء قلنا المعتبر هو الأجزاء المنفصلة في الاسم كآحاد المائة فانها تناسب جزئيات المعنى الواحد المتحدة بحسب ذلك المفهوم فان قيل النكرة المنفية عام ولو توضع للكثير قلنا الوضعية أعم من الشخصية والنوعى وقد ثبتت من استعمالها للنكرة المنفية أن الحكم منى عن الكثير الغير المحصور واللفظ مستغرق لكل فرد في حكم النفي بمعنى عموم النفي عن الآحاد في المفرد وعن المجموع في الجمع لاننى العموم وهذا معنى الوضع النوعى لذلك وكون عمومها عقليا ضروريا بمعنى أن انتفاء فرد منهم لا يمكن إلا بانتفاء كل فرد لا ينافى ذلك لا يقال النكرة المنفية مجاز والتعريف للعام الحقيقي لأننا نقول لانتم أنها مجاز كيف ولم تستعمل إلا في ما وضعت له بالوضع الشخصي وهو فرد منهم وقد صرح المحققون من شارحى أصول ابن الحاجب بأنها حقيقة ومعنى كون الكثير غير محصور أن لا يكون في اللفظ دلالة على انحصار في عدد معين وإلا فالكثير المتحقق محصور لا محالة لا يقال المراد بغير المحصور ما لا يدخل تحت الضبط والعدد بالنظر إليه لأننا نقول حينئذ يكون لفظ السموات موضوعا للكثير محصور ولفظ ألف موضوعا للكثير غير محصور والأمر بالعكس ضرورة أن الأول عام والثاني اسم عدد لا يقال هذا القيد مستدركا لأن الاحتراز عن أسماء العدد حاصل بقيد الاستغراق لما يصلح له ضرورة أن لفظ المائة مثلا إنما يصلح لجزئيات المائة لا لما يتضمنها المائة من الآحاد لأننا نقول أربابا للصالح صلوح الكل لجزئياته أو الكل لأجزائه فاعتبر الدلالة مطابقة

(التقسيم الأول) أى الذى باعتبار وضع اللفظ للمعنى (اللفظ ان وضعه للكثير وضعا متعددا فمشترك) كالعين مثلا وضع تارة للباصرة وتارة للذهب وتارة لعين الميزان (أو وضعا واحدا) أى وضعه للكثير وضعا واحدا (والكثير غير محصور فعام ان استغرق جميع ما يصلح له والجمع مشكرو ونحوه) فالعام لفظ وضع وضعيا واحدا لكثير غير محصور مستغرق بجميع ما يصلح له فقوله وضعيا واحدا يخرج المشترك والكثير يخرج ما لم يوضع الكثير كزيد وعمر وغير محصور يخرج أسماء العدد فان المائة مثلا وضعت وضعيا واحدا للكثير وهي مستغرفة جميع ما يصلح له لكن الكثير محصور وقوله مستغرق جميع ما يصلح له يخرج الجمع المشكرو نحو رأيت رجلا وهذا معنى



قوله وإلا لجمع منكر أي

وإن لم يستغرق جميع ما يصلح له وقوله ونحوه مثل رأيت جماعة من الرجال فملي قول من لا يقول بعموم الجمع المنكر يكون الجمع المنكر واسطة بين الخاص والعام على قول من يقول بعمومه يراد بالجمع المنكر ههنا الجمع المنكر الذي تدل القرينة على أنه غير عام فإن هذا يكون واسطة بين العام والخاص نحو رأيت اليوم رجالا فإن من المعلوم أن جميع الرجال غير مرئي (وإن كان) أي الكثير (محصوراً) كالعدد والثنية (أو وضع للواحد خاص) سواء كان الواحد باعتبار الشخص كزيد أو باعتبار النوع كرجل وفرس (ثم المشترك) أن ترجح بعض معانيه بالرأي يسمى مؤولاً أصحابنا قسموا اللفظ باعتبار الصيغة واللغة أي باعتبار الوضع على الخاص والعام والمشارك والمؤول وإن تامل أو رد المؤول في القسمة لأنه ليس باعتبار الوضع بل باعتبار رأي المجتهد ثم ههنا تقسيم آخر لا بد من معرفته ومعرفة الأقسام التي تحصل منه وهو هذا (وأيضاً) الإسم الظاهر أن كان معناه عين ما وضع له المشتق منه مع وزن المشتق فصفة والا فان تشخص معناه فعمل والا فاسم جنس

أو تضمنوا بهذا الاعتبار صار صيغ الجوع وأسماءها مثل الرجال والمسلمين والرهط والقوم بالنسبة إلى الآحاد مستغرة قلما تصلح له فدخلت في الحد وقوله مستغرة مرفوع صفة لفظ ومعنى استغراقه لما يصلح له تناوله لذلك بحسب الدلالة (قوله وإلا لجمع منكر) المعتبر في العام عند فخر الإسلام وبعض المشايخ هو انتظام جمع من المسميات باعتبار أمر يشترك فيه سواء وجد الاستغراق أم لا فالجمع المنكر عندهم عام سواء كان مستغرةً أو لا والمصنف لما اشترط الاستغراق على ما هو اختيار المحققين فالجمع المنكر يكون واسطة بين العام والخاص عندهم من يقول بعدم استغراقه واما عند من يقول باستغراقه وعلى هذا التقدير يكون المراد بالجمع المنكر في قوله وإلا لجمع منكر الجمع الذي تدل قرينة على عدم استغراقه مثل رأيت اليوم رجالا وفي الدار رجالا إلا أن هذا غير مختص بالجمع المنكر بل كل عام مقصور على البعض بدليل العقل أو غيره يلزم أن يكون واسطة جمعاً منكرًا أو نحوه على مقتضى عبارة المصنف لدخوله في قوله وإن لم يستغرق لجمع من منكر ونحوه وفساده بين (قوله أو باعتبار النوع كرجل وفرس) إشارة إلى أن النوع في عرف الشرع قد يكون نوعاً مطلقاً كالفرس وقد لا يكون كالرجل فإن الشرع قد يجعل الرجل والمرأة نوعين مختلفين نظراً إلى اختصاص الرجل بأحكام مثل النبوّة والإمامة والشهادة في الحد والقصاص ونحو ذلك (قوله ثم المشترك) ذكر فخر الإسلام وغيره أن أقسام النظم صيغة ولغة أربعة الخاص والعام والمشارك والمؤول وفسر المؤول بما ترجح من المشترك بعض وجوهه بغالب الرأي وأورد عليه أن المؤول قد لا يكون من المشترك وترجحه قد لا يكون بغالب الرأي كما ذكر في الميزان أن المجهول والمشكل والخفي والمشارك إذا حقيها البيان بدليل قطعي يسمى مفسراً وإذا زال خفاؤها بدليل فيه شبهة كخبر الواحد والقياس يسمى مؤولاً وأجيب عن الأول بأن ليس المراد تعريف مطلق المؤول بل المؤول من المشترك لأنه الذي من أقسام النظم صيغة ولغة وعن الثاني بأن غالب الرأي معناه الظن الغالب سواء حصل من خبر الواحد أو القياس أو التأمل في الصيغة كما في ثلاثة قروء ومعنى كونه من أقسام النظم صيغة ولغة أن الحكم بعد التأويل مضاف إلى الصيغة وقيل المراد بغالب الرأي التأمل والاجتماع في نفس الصيغة وقيد بالإشراك والترجح بالإجتهد والتأمل في نفس الصيغة ليتحقق كونه من أقسام النظم ولغة فإن المشترك موضوع لمعان متعددة يحتمل كلامها على سبيل البدل فإذا حمل على أحدها بالنظر في الصيغة أي اللفظ الموضوع لم يخرج عن أقسام النظم صيغة ولغة أي وضعها بخلاف ما إذا حمل عليه بقطعي فإنه يكون تفسير الاتأويل أو بقياس أو خبر واحد فإنه لا يكون بهذا الاعتبار من أقسام النظم صيغة ولغة وكذا إذا لم يكن مشتركاً بل خفياً أو مجملاً أو مشكلاً فازيل خفاؤه بقطعي أو ظني (قوله وأيضاً الإسم الظاهر) قيد بذلك لأن المضمحل خارج عن الأقسام وكذا اسم الإشارة فكأنه أراد ما ليس بمضمولاً اسم إشارة والصفة بمقتضى هذا التقسيم اسم مشتق يكون معناه عين ما وضع له المشتق منه مع وزن المشتق فالضارب لفظ مشتق من الضرب معناه معنى الضرب مع الفاعل والمضروب معناه معنى الضرب مع المفعول وهذا معنى قوله ما دل على ذات مهمة ومعنى معين يقوم بها واحترز بقوله مع وزن المشتق عن اسم الزمان والمكان والآلة ونحو ذلك من المشتقات إذ ليس معنى المقتل هو القتل مع المفعول ومعنى المفتاح هو المفتاح مع المفعول إذ التعبير عما يصدر عنه الفعل أو يقع عليه بالفاعل أو المفعول شائع بخلاف التعبير عن المكان والآلة بالمفعل والمفعول ولقائل أن يقول هذا التفسير لا يصدق إلا على صفة تكون على وزن الفاعل والمفعول لأن التعبير عما يقوم به المعنى إنما يكون بالفاعل أو المفعول لا بالفاعل والمفعول والمستفعل والمفعول ونحو ذلك فليس معنى الأبيض والافضل مثلاً هو البياض والفضل مع الأفعال ولا معنى العطشان هو العطش مع الفعلان ولا معنى الخير هو الخير مع الفعل ولا معنى المستخرج والمدحرج هو الإخراج والدحرجة مع المستفعل والمفعول وإن منع ذلك تمنع خروج اسم

وهما إماما مشتقان أو لا ثم كل من الصفة واسم الجنس أن أريد المسمى بلا قيد فطلق أو معه فقيد أو أشخاصه كلها أفهام أو بعضها معينا فعهود أو منكرها فنكرة فهي (٢٤) ما وضع لشيء لا بعينه عند الإطلاق للسامع والمعرفة ما وضع أمين عند الإطلاق

المكان والآلة للقطع بأن القول بأن معنى المقتل هو القتل مع المفعول ليس بأبعد من القول بأن الأبيض معناه البياض مع الأفعال والمدحرج معناه الدرحة مع المفعول (قوله وهما) أي العلم واسم الجنس إماما مشتقان كحاتم ومقتل ولا يصح التمثيل بنحو ضارب لأنه جعل الصفة قسيما لاسم الجنس أو لا كزيد ورجل والاشتقاق يفسر تارة باعتبار العلم فيقال هو أن تجد بين اللفظين تناسبا في أصل المعنى والتركيب فترد أحدهما للآخر فالمرود ومشتق والمرود لإيهام مشتق منه وتارة باعتبار العمل فيقال هو أن تأخذ من اللفظ ما يناسبه في حروفه الأصول وترتيبها فتجمله بالا على معنى يناسب معناه فالأخوذ مشتق والمأخوذ منه مشتق منه ولا يخفى أن العلم لا يكون مشتقا باعتبار المعنى العلمي بل باعتبار المعنى الأصلي المنقول عنه فالاشتقاق حقيقة هو اسم الجنس لا غير (قوله أن أريد منه المسمى بلا قيد فطلق) مشعر بأن المراد في المطلق نفس المسمى دون الفرد وليس كذلك للقطع بأن المراد بقوله تعالى فتحرير رقبة مؤمنة تحرير فرد من أفراد هذا المفهوم غير مقيد بشيء من العوارض (قوله فهي ما وضع) لما كان الخارج من التقسيم بعض أنواع النكرة وهو ما استعمل في الفرد دون نفس المسمى وفي مقابلته بعض أقسام المعرفة وهو المعهود الذمهي أو رد تعريف المعرفة والنكرة على ما يشتمل الأقسام كلها (قوله عند الإطلاق للسامع) قيدان للتعين وعدمه والأحسن في تعريفهما ما قيل أن المعرفة ما وضع ليستعمل في شيء، بعينه والنكرة ما وضع ليستعمل في شيء لا بعينه فالمتبر في التعين وعدمه أن يكون ذلك بحسب دلالة اللفظ ولا عبرة بحالة الإطلاق دون الوضع ولا بما عند السامع دون المتكلم على ما ذهب إليه المصنف رحمه الله تعالى لأنه إذا قال جاء في رجل يمكن أن يكون الرجل معينا للسامع أيضا إلا أنه ليس بحسب دلالة اللفظ (قوله وأعلم أنه يجب الخ) يريد أن تمايز الأقسام المذكورة ليس بحسب الذات بل بحسب الحثيات والاعتبارات والحثيتان قد لا تتناهيان كالوضع الكثير للبعين الكثير ووضع واحد لفراد معنى واحد كإف لفظ العيون فإنه عام من حيث أنه وضع وضعا واحدا لأفراد العين الجارية ومشترك من حيث أنه وضع وضعا كثيرا للعين الجارية والعين الباصرة والشمس والذهب وغير ذلك وقد تتناهيان كالوضع لكثير غير محصور والوضع لو أحدا وكثير محصور فاللفظ الواحد لا يكون عاما وخاصة باعتبار الحثيتين لأن الحثيتين متناهيان لا يجتمعان في لفظ واحد وما ذكر من أن النكرة الموصوفة خاصة من وجه عامة من وجه فسيجيء جوابه هذا غاية ما تكلفت لتقرير هذا التقسيم وتبين أقسامه والكلام بعدم وضع نظر (قوله فصل) لما فرغ عن الكلام في نفس التقسيم أورد ستة فصول للأحكام المتعلقة بالأقسام الأولى في حكم الخاص الثاني في حكم العام الثالث في قصر العام الرابع في أفاظ العام الخامس في المطلق والمقيد السادس في المشترك وقد علم بما سبق أن الخاص لفظ وضع لو أحدا وكثير محصور وضعا واحدا أو أشرفنا إلى أن مثل لفظ المائة أيضا موضوع لو أحدا بالنوع كالرجل والفرس إلا أن المصنف جعله قسيما لفظا نظر إلى اشتغال معناه على أجزاء متفقة فاحتاج في التعريف إلى كلمة أو وذكر غير الإسلام رحمه الله أن الخاص كل لفظ وضع لمعنى واحد على الأفراد وكل اسم وضع لمسمى معلوم على الأفراد فقيل المراد بالمعنى مدلول اللفظ واحتراز بقيد الوحدة عن المشترك وبقيد الأفراد عن العام ولم يخرج الثانية لأنه أراد بالانفراد عدم المشاركة بين الأفراد وقد تم التعريف بهذا إلا أنه أفرده خصوص العين بالذكر بطريق عطف الخاص على العام تنبيها على كمال مغايرته لخصوص الجنس والنوع وقوة خصوصه بحيث لا شركة في مفهومه أصلا ويخفى ما في هذا من التكلف وقيل المراد بالمعنى ما يقابل العين كالعلم والجهل وهذا تعريف لقسمي الخاص الاعتباري والحقيقي تنبيها على جريان النصوص في المعاني والمسميات

له) أي للسامع وإنما قلت عند الإطلاق إذ لا فرق بين المعرفة والنكرة في التعيين وعدم التعيين عند الوضع وإنما قلت للسامع لأنه إذا قال جاء في رجل يمكن أن يكون الرجل متعينا للتكلم فلم من هذا التقسيم حد كل واحد من الأقسام وعلم أن المطلق من أقسام الخاص لأن المطلق وضع للواحد النوعي وأعلم أنه يجب في كل قسم من هذه الأقسام أن يعتبر من حيث هو كذلك حتى لا يتوهم التناهي بين كل قسم وقسم فإن بعض الأقسام قد يجتمع مع بعض وبعضها لا مثل قولنا جرت العيون فن حيث أن العين وضعت تارة للباصرة وتارة لعين الماء تكون العين مشتركة بهذه الحثية ومن حيث أن العيون شاملة لأفراد تلك الحقيقة وهي عين الماء مثلا تكون عامة بهذه الحثية فلم أنه لا تنافي بين العام والمشارك لكن بين العام والخاص تناف إذ لا يمكن أن يكون اللفظ الواحد خاصا وعاما بالحثيتين فاعتبر

هذا في البواقي فإنه سهل بعد الوقوف على الحدود التي ذكرنا ، (فصل الخاص من حيث هو خاص) أي - - - - -  
من غير اعتبار العوارض والموانع كالقريفة الصارفة عن إرادة الحقيقة مثلا

(يوجب الحكم) فاذا قلنا زيد عالم فريد خاص فيوجب الحكم بالعلم على زيد وأيضا العلم لفظ خاص بمعناه فيوجب الحكم بذلك الأمر الخاص على زيد (قطعا) وسيجيء انه يراد بالقطع معنيان والمراد هنا المعنى (٣٥) الأعم وهو أن لا يكون له احتمال

ناشئ عن دليل لا أن لا يكون له احتمال أصلا (ففي قوله تعالى ثلاثة قروء لا يحتمل القراء على الطهر وإلا فإن احتسب الطهر الذي طلق فيه يجب طهران وبعض وإن لم يحتسب تجب ثلاثة وبعض اعلم أن القراء لفظ مشترك وضع للحيض ووضع للطهر ففي قوله تعالى والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء المراد من القراء الحيض عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى والطهر عند الشافعي رحمه الله تعالى فنحن نقول لو كان المراد الطهر لبطل موجب الخاص وهو لفظ ثلاثة لأنه لو كان المراد الطهر والطلاق المشروع هو الذي يكون في حالة الطهر فالطهر الذي طلق فيه إن لم يحتسب من العدة يجب ثلاثة أطهار وبعض وإن احتسب كما هو مذهب الشافعي يجب طهران وبعض (على أن بعض الطهر ليس بطهر والاسكان الثالث كذلك) جواب عن سؤال مقدر وهو أن يقال لم قلتم أنه إذا احتسب يكون الواجب طهرين وبعضنا بل

بخلاف العموم فإنه لا يجرى في المعاني وهذا وهم إذ ليس المراد بعدم جريان العموم في المعاني أنه يختص باسم العين دون اسم المعنى للقطع بان مثل لفظ العلوم والحركات عام بل المراد ان المعنى الواحد لا يعنى متعددًا واعتراض أيضا بأنه إذا كان تعريفاً لقسمة الخاص كان الواجب أن يورد كلمة أو دون الواو ضرورة أن المحدود ليس بمجموع القسمين وجوابه ان المراد هنا بيان للتسمية على وجه يؤخذ منه تعريف قسمة الخاص بدليل أنه ذكر كلمة كل والخاص اسم لكل من القسمين لأحد القسمين على أن الواو قد تستعمل بمعنى أو وقيل المراد ان لفظ الخاص مقول بالاشتراك على معنيين أحدهما الخاص مطلقاً والآخر خاص الخاص أعني الاسم الموضوع للمسمى المعلوم أي الممين المشخص (قوله يوجب الحكم) أي يثبت إسناداً مراداً آخر على ما ذكر في مثل زيد عالم أن زيداً خاص فيوجب الحكم بثبوت العلم له وكذا عالم ولو فسر بالحكم الشرعي بناء على أن الكلام في خاص الكتاب المتعلق بالأحكام لم يعد فإن قيل الموجب للحكم هو الكلام لا زيداً وعالم قلنا كما نهراد أن له دخلاً في ذلك وعبارتهم في هذا المقام أن الخاص يتناول مدلوله قطعاً وبقيتنا لما يريد به من الحكم الشرعي كلفظة الثلاثة في ثلاثه قروء يتناول الآحاد المخصوصة قطعاً لأجل ما أريد به من تعلق وجوب التربص به (قوله قطعاً) أي على وجه يقطع الاحتمال الناشئ عن دليل وسيجيء في آخر التقسيم الثالث ان القطع يطلق على نفي الاحتمال أصلاً وعلى نفي الاحتمال الناشئ عن دليل وهذا أعم من الأول لأن الاحتمال الناشئ عن دليل أخص من مطلق الاحتمال ونقيض الأخص أعم من نقيض الأعم فلذا قال والمراد هنا المعنى الأعم (قوله في قوله تعالى ثلاثة قروء) بيان لتفريعات على أن موجب الخاص قطعي تقرير الأول أن القراء إن حمل على الطهر بطل موجب الثلاثة أما بالنقصان من مدلولها ان اعتبر الطهر الذي وقع فيه الطلاق وأما بالزيادة ان لم يمتد وهو ظاهر فإن قيل كلاهما جائزان أما النقصان فكيف في إطلاق الأشهر على شهرين وبعض شهر في قوله تعالى الحج أشهر معلومات وأما الزيادة فيلزمكم من حمل القراء على الحيض فيما إذا طلقها في الحيض فإنه لا يعتبر بتلك الحيضة فالواجب ثلاث حيض وبعض أجيب عن الأول بأن الكلام في الخاص وأشهر ليس كذلك بل هو عام أو واسطة وعن الثاني بانه واجب تكميل الحيضة الأولى بالرابعة فوجبت يتأبها ضرورة ان الحيضة الواحدة لا تقبل التجزئة ومثله جائز في العدة كافي عدة الامة فإنها على النصف من عدة الحررة وقد جعلت قرآن ضرورة وليس الواجب عند الشافعي ثلاثة اطهار غير الطهر الذي وقع فيه الطلاق حتى يتأق له مثل ذلك وأيضا الطاهر حمل الكلام على الطلاق المشروع الواقع في الطهر لأنه المقصود بنظر الشرع في بيان ما يتعلق به من الأحكام ويعرف حكم غير المشروع بدلالة نص أو إجماع أو كأن قوله والطلاق المشروع هو الذي يكون في حالة الطهر إشارة إلى هذا وعلى أصل الاستدلال منع لطيف وهو اننا نسلم أنه إذا لم يعتبر الطهر الذي وقع فيه الطلاق كان الواجب ثلاثة أطهار وبعضنا بل الواجب بالشرع لا يكون إلا الاطهار الثلاثة الكاملة ويلزم مضي البعض الذي وقع فيه الطلاق بالضرورة لا باعتبار أنه مما وجب بالعدة لكنه لا يفيد الشافعي لأنه لا يقول بوجوب ثلاثة اطهار كاملة غير ما وقع فيه الطلاق نعم يفيداً باحنيفة رحمه الله في دفع ما يورد من المعارضة بوجوب ثلاثة حيض وبعض فيما إذا طلقها في الحيض (قوله على أن بعض الطهر) جواب سؤال مقدر توجيهه اننا نسلم أنه إذا اعتبر الطهر الذي وقع فيه الطلاق كان الواجب الطهرين وبعضنا لا ثلاثة وإنما يلزم ذلك لو كان الطهر اسماً لمجموع ما يتخلل بين الدمين وهو ممنوع بل هو اسم للتقليل والكثير حتى يطلق على طهر

الواجب ثلاثة لأن بعض الطهر طهران الطهر أدنى ما يطلق عليه لفظ الطهر وهو طهر ساعة مثلاً فنقول في جوابه أن بعض الطهر ليس بطهر لأنه لو كان كذلك لا يكون بين الأول والثالث فرق فيسكن في الثالث بعض طهر فينبغي أنه إذا مضى من الثالث شيء يحل لها التزوج وهذا خلاف الإجماع وهذا الجواب قاطع لشبهة الشافعي رحمه الله وقد تفردت بهذا

(وقوله تعالى فان طلقها  
 تحمل له الفاء لفظ خاص  
 للتعقيب وقد عقب الطلاق  
 بالافتداء فان لم يقع الطلاق  
 بعد الخلع كما هو مذهب  
 الشافعي رحمه الله تعالى  
 يبطل موجب الخاص  
 بتحقيقه أنه تعالى ذكر  
 الطلاق المتعقب للرجعة  
 مرتين ثم ذكر افتداء المرأة  
 وفي تخصيص فعلها هنا تقرير  
 فعل الزوج على ما سبق وهو  
 الطلاق فقد بين نوعيه بغير  
 مال وبمالا كما يقول الشافعي  
 رحمه الله تعالى أن الافتداء  
 فسخ فان ذلك زيادة  
 على الكتاب ثم قال فان  
 طلقها أي بعدا لمرتين سواء  
 كانتا بمال أو بغيره ففي  
 اتصال الفاء بأول الكلام  
 وانفصاله عن الأقرب  
 فساد التركيب (اعلم أن  
 الشافعي رحمه الله تعالى يصل  
 قوله تعالى فان طلقها بقوله  
 تعالى الطلاق مرتان ويجعل  
 ذكر الخلع وهو قوله تعالى  
 ولا يحل لكم أن تأخذوا إلى  
 قوله تعالى فأولئك هم  
 الظالمون معترضا ولم يجعل  
 الخلع طلاقا بل فسحا والايصر  
 الأولان مع الخلع ثلاثة  
 فيصير قوله فان طلقها رابعا  
 وقال المختلعة لا يلحقها صريح  
 الطلاق فان قوله فان طلقها  
 متصل بأول الكلام)  
 ووجه تسميتها مذکور في  
 المتن مشروحا

ساعة مثلا وتوجيه الجواب على ما ذكره القوم ان الطهر ان كان اسما للمجموع فقد ثبت ما ذكرنا سالما عن  
 المنع وإن لم يكن لزوم انقضاء العدة بطهر واحد بل ناقل ضرورة اشتماله على ثلاثة أطهار وأكثر باعتبار الساعات  
 وعلى ما ذكره المصنف أنه إذ لم يكن اسما للمجموع لم يبق فرق بين الأول والثالث في صحة الإطلاق على البعض  
 فيلزم انقضاء العدة بمضى شيء من الطهر الثالث من غير توقف على انقضاءه وليس كذلك فان قيل الطهر حالة  
 مستمرة لا يدخل تحت العدد إلا باعتبار انقطاعه بالحيض كسائر الأمور المستمرة مثل القيام والقعود فانها  
 لا تصف باسماء الأعداد إلا عند انقطاعها بالاضداد وكون كل بعض من تلك الحالة المستمرة طهر لا يستلزم  
 كونه طهرا واحدا فعلى هذا لا يلزم انقضاء العدة بطهر واحد وإنما يلزم ذلك ان لو كان كل بعض منه طهرا  
 واحدا ولا يلزم عدم الفرق بين الأول والثالث بل الفرق ظاهر لأن البعض من الأول قد انقطع بالحيض  
 فيكون طهرا واحدا بخلاف البعض من الثالث فإنه لا يكون طهرا واحدا ما لم ينقطع فلنا دخول الأمور  
 المستمرة تحت العدد كما يتوقف على انتهاء يتوقف على إبتداء فانه كما لا يتصف أول النهار بكونه يوما واحدا  
 فكذلك آخره فان جاز إطلاق الطهر الواحد على البعض من الأول بمجرد الإبتداء إلى الحيض جاز إطلاقه  
 على البعض من الثالث بمجرد الإبتداء من الحيض وان امتنع هذا امتنع ذلك وان ادعى جواز الأول دون  
 الثاني لم يكن بد من البيان (قوله وقوله تعالى فان طلقها) ذكره في الإسلام رحمه الله من فروع العمل بالخاص  
 ان الخلع طلاق لا فسخ عملا بقوله تعالى الطلاق مرتان إلى قوله فلا جناح عليهما فيما اتدت به وان الطلاق  
 بعد الخلع مشروع عملا بالفاء في قوله فان طلقها إلا ان يكون الأول من هذا الباب غير ظاهر فلن هذا اقتصر  
 المصنف على الثاني مشيرا في أثناء تحقيقه إلى الأول وتحقيقه إن الله تعالى ذكر الطلاق المتعقب للرجعة  
 مرتين مرة بقوله والمطلقات يترصن إلى قوله وبعولتهن أحق بردهن مرة بقوله الطلاق مرتان فامسك  
 معروف أي التطبيق الشرعي تطليقة بعد تطليقة على التفريق دون الجمع كذا قيل نظر إلى ظاهر عبارة  
 المصنف وليس بمستقيم لأن قوله والمطلقات يترصن إلى آخره بيان لوجوب العدة وقوله الطلاق مرتان  
 كلام مبتدأ لبيان كيفية الطلاق ومشروعيته وذكر الطلاق ألف مرة بدون ما يدل على تعدد وترتيب لا يقتضي  
 تعدده حتى يكون قوله فان طلقها بيانا للثالثة بل الصواب أن قوله مرتين قيد للطلاق لا لذكره أي أنه تعالى  
 ذكر الطلاق الذي يكون مرتين بقوله الطلاق مرتان أي ثنتان يدل قوله ثم قال طلقها أي بعد المراتين  
 فانه صريح في أنه أراد بالمرتين التطليقتين ثم ذكر افتداء المرأة بقوله فان خفتم أي علمتم أو ظننتم أيها الحكم  
 أن لا يقيما أي الزوجان حدود الله أي حقوق الزوجية فلا جناح عليهما أي فلا تهم على الرجل فيما أخذوا على  
 المرأة فيما اتدت به نفسها وفي تخصيص فعل المرأة بالافتداء تقرير فعل الزوجية على ما سبق وهو الطلاق  
 لانه تعالى لما جمعها في قوله أن لا يقيما خص جانب المرأة مع أنها لا تتخلص بالافتداء إلا بفعل الزوج  
 كان بيانا بطريق الضرورة ان فعل الزوج هو الذي تقرر فيما سبق وهو الطلاق فكان هذا بيانا نوعي  
 الطلاق أعنى بغير مال وبمال وهو الإقتداء وصار كالنصريح بأن فعل الزوج في الخلع وافتداء المرأة  
 طلاق لا فسخ كما ذهب إليه الشافعي فيما روى عنه وان كان الصحيح من مذهبه أنه طلاق لا فسخ ولا يلزم ترك  
 العمل بهذا البيان الذي هو في حكم المنطوق وهو الذي عبر عنه في الإسلام رحمه الله بترك العمل بالخاص  
 والمصنف بالزيادة على الكتاب ثم قال فان طلقها أي بعد المراتين سواء كانتا على مال أو بدونه فدل على  
 مشروعية الطلاق بعد الخلع عملا بموجب الفاء (قوله فساد التركيب) هو ترك العطف على الأقرب إلى  
 الأبعد مع توسط الكلام الأجنبي فان قيل اتصال الفاء بقوله الطلاق مرتان هو قول عامة المفسرين ويدل  
 عليه كلام المصنف أيضا حيث قال فان طلقها أي بعد المراتين فكيف حكم بفساده قلنا الحكم بالفساد إنما هو  
 على تقدير أن يكون قوله تعالى ولا يحل لكم الخ كلاما معترضا مستقلا وادفاني بيان الخلع غير منصرف إلى

(وقوله تعالى ان تبغوا

بأموالكم الباء لفظ خاص  
 يوجب الإصاق فلا ينفك  
 (الابتغاء) أى الطلب (وهو  
 العقد الصحيح عن المال  
 أصلا فيجب بنفس العقد)  
 بخلاف الفاسد فإن المهر  
 لا يجب بنفس العقد إذا  
 كان فاسدا (خلاف الشافعي)  
 والخلاف هنا في مسألة  
 المفوضة أى التى تكحت  
 بلا مهر أو تكحت على أن  
 لا مهر لها لا يجب المهر عند  
 الشافعي رحمه الله عند الموت  
 وأكثرهم على وجوب  
 المهر إذا دخل بها وعندنا  
 يجب كالمهر المثل إذا دخل  
 بها أو مات أحدهما وقوله  
 تعالى قد علمنا ما فرضنا  
 عليهم خص فرض المهر أى  
 تقديره بالشارع فيكون  
 أدناه مقدرًا خلافاً له لأن  
 قوله فرضنا معناه قدرنا  
 وتقدير الشارع لما أن يمنع  
 الزيادة أو يمنع النقصان  
 والأول متنفذ لأن الأعلى  
 غير مقدر في المهر لإجماع  
 فقهاءنا الثانى فيكون الأدنى  
 مقدرًا ولما لم يبين ذلك  
 المفروض قدرناه بطريق  
 الرأى والقياس بشىء هو  
 معتبر شرعا فى مثل هذا  
 الباب أى كونه عوضا  
 لبعض أعضاء الإنسان  
 وهو عشرة دراهم فإنه  
 يتعلق بها وجوب قطع اليد  
 وعند الشافعي رحمه الله

الطائفتين المذكورتين وأما على ما ذهب إليه المصنف وعامة المفسرون دل عليه سياق النظم وهو أن الافتداء  
 منصرف إلى الطلقتين والمعنى لا يحل لكم أن تأخذوا فى الطلقتين شيئا إن لم يخاف أن لا يقبلا حدود الله  
 فإن خاف ذلك فلا تم فى الأخذ والافتداء فلا فساد لأن اتصاله بقوله الطلاق مرتان هو معنى اتصاله بالافتداء  
 لأنه ليس بخارج عن الطلقتين فكانه قال فإن طلقها بعد الطلقتين اللتين كلناهما أو إحداهما خلع وافتداء  
 وبهذا يدفع اشكالان الأول لزوم عدم مشروعية الخلع قبل الطلقتين عملا بموجب الفاء فى قوله تعالى فإن  
 خفتم أن لا يقبلا الآية الثانى لزوم تبيع الطلاق بقوله فإن طلقها لترتبه على الخلع المترتب على الطلقتين وذلك  
 لأن الخلع ليس بمرتب على الطلقتين بل مندرج فيهما والمذكور عقيب الفاء ليس نفس الخلع بل انه على  
 تقدير الخوف لا جناح فى الافتداء لكن يرد اشكالان أحدهما أن لا يكون المراد بقوله الطلاق مرتان هو  
 الطلاق الرجعى على ما صرحوا به لأن الخلع طلاق بائن وثانها أن لا يصح التمسك بالآية فى أن الخلع طلاق  
 وانه يلحقه الصريح لأن المذكور هو الطلاق على مال لا الخلع وأجيب عن الأول بأن كونها رجعية إنما هو على  
 تقدير عدم الأخذ وعن الثانى بأن الآية نزلت فى الخلع لا الطلاق على مال وقد يجاب بأن الطلاق على مال أعم  
 من الخلع لأنه قد يكون بصيغة الطلاق وقد يكون بصيغة الخلع وفيه نظر إذ لم يقع نزاع الخصم إلا فى أن ما يكون  
 بصيغة الخلع طلاق على مال حتى لو سلم ذلك لم يصح نزاعه فى أنه طلاق وانه يلحقه صريح الطلاق فإن قيل  
 الفاء فى الآية لمجرد العطف من غير تعقيب ولا ترتيب والازم من اثبات مشروعية الطلقة الثالثة ووجوب  
 التحليل بعدها من غير سبق الافتداء والطلاق على المال الزيادة على الكتاب بل ترك العمل بالفاء فى قوله  
 تعالى فإن طلقها قلنا لو سلم فالإجماع والخبر المشهور كحديث العسيلة لا يقال الترتيب فى الذكر لا يوجب  
 الترتيب فى الحكم لأننا نقول الفاء للترتيب فى الوجود والإفاد للترتيب فى الذكر حاصل فى جميع حروف العطف  
 واعلم ان هذا البحث مبنى على أن يكون التسريح بإحسان إشارة إلى ترك الرجعة وأما إذا كان إشارة إلى الطلقة  
 الثالثة على ما روى عن النبى عليه السلام فلا بد أن يكون قوله تعالى فإن طلقها بيانا للحكم التسريح على  
 معنى أنه إذا ثبت أنه لا بد بعد الطلقتين من الإمساك بالمراجعة أو التسريح بالطلقة الثالثة فإن أثر  
 التسريح فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره وحينئذ لا دلالة فى الآية على شرعية الطلاق عقيب الخلع  
 (قوله ان تبغوا) مفعول له أى بين لكم ما يحل بما يحرم إرادة أن تبغوا النساء بالهور ويجوز أن يكون بدلا  
 عن ما وراءكم والابتغاء هو الطلب بالعقد لا بالإجارة والمتعة لقوله تعالى غير مسأخين والمراد العقد  
 الصحيح اذ لا يجب المهر بنفس العقد الفاسد إجماعا بل يترأخى إلى الوطء (قوله الباء لفظ خاص) يعنى أنه  
 حقيقة فى الإصاق مجاز فى غيره ترجيحاً للجواز على الاشتراط (قوله والخلاف هنا فى مسألة المفوضة)  
 من التفويض وهو التسليم وترك المنازعة استعمال فى النكاح بلا مهر أو على أن لا مهر لها لكن المفوضة  
 التى تكحت نفسها بلا مهر لا تصلح عملا للخلاف لان نكاحها غير منعقد عند الشافعي بل المراد من  
 المفوضة هى التى أذنت لولمها أن يزوجه من غير تسمية المهر أو على أن لا مهر لها فزوجها وقد يروى  
 المفوضة بفتح الواو على أن الولى زوجها بلا مهر وكذا الأمة إذا زوجها سيدها بلا مهر (قوله قد علمنا  
 ما فرضنا) المشهور أن الفرض حقيقة فى القطع والإيجاب ومعنى الآية قد علمنا ما أو جبتنا على المؤمنين  
 فى الأزواج والإماء من النفقة والكسوة والمهر بقربة تعديته يعلى وعطف ما ملكت إيمانهم على  
 الأزواج مع أن الثابت فى حقهن ليس بمقدر فى الشرع وذهب الأصوليون إلى أن الفرض لفظ خاص  
 حقيقة فى التقدير بدليل غلبة استعماله فيه شرعا يقال فرض النفقة أى قدرها أو تفروضهن فريضة  
 تقدرروا وفرضنا أى قدرناها ومنه الفرائض للمقدرة مجاز فى غيره دفعا للاشتراك وتعديته يعلى  
 لتضمن معنى الإيجاب وقوله وما ملكت إيمانهم معناه وما فرضنا عليهم فيما ملكت إيمانهم على أن

تعالى كل ما يصلح ثمنا يصلح مهرا وقد أورد نثر الإسلام

الفرض ههنا بمعنى الايجاب ولما كان هذا مخالفا لتصريح الأئمة بأنه حقيقة في القطع لغة وفي الايجاب شرعا عدل المصنف عن ذلك فقال خص فرض المهر أى تقديره بالشارع وتحقيقه ان اسناد الفعل الى الفاعل حقيقة في صدور الفعل عنه فيكون لفظ فرضنا من حيث اشتماله على الاسناد خاصا في أن مقدر المهر هو الشارع على ما هو وضع الاسناد وهذا تدقيق منه إلا أنه يتوقف على كون الفرض ههنا بمعنى التقدير دون الايجاب (قوله وهما مسئلتان خالف فيهما الشافعى أبا حنيفة محتجا بأن قياما ذهب اليه ترك العمل بالخاص تقرير الأولى ان لفظ حتى في قوله تعالى فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره خاص في الغاية وأثر الغاية في انتهاء ما قبلها لا في اثبات ما بعدها فوطء الزوج الثانى يكون غاية للحرمة السابقة لامثباتا لحل جديد وانما يثبت الحل بالسبب السابق وهو كونها من بنات آدم خالية من المحرمات كما في الصوم تنتهى حرمة الأكل والشرب بالليل ثم يثبت الحل بالإباحة الاصلية فوطء الزوج الثانى يهدم حكم ما مضى من طلاقات الزوج الاول اذا كانت ثلاثا لثبوت الحرمة بها ولا يهدم مادون الثلاث إذ لا تثبت به الحرمة ولا تصور لغاية الشىء قبل وجود أصله في القول بأنه يهدم مادون الثلاث أيضا كما هو مذهب أبى حنيفة بناء على أن وطء الزوج الثانى مثبت لحل جديد ترك العمل بالخاص وجوابه ان المراد بالنكاح ههنا العقد بدليل اضافته الى المرأة واشتراط الدخول انما ثبت بالحديث المشهور وهو حديث العسيلة حيث قال لا حتى تذوق جعل الذوق غاية لعدم العود فإذا وجد ثبت العود وهو حادث لا سبب له سوى الذوق فيكون الذوق هو المثبت للحل بقوله عليه الصلاة والسلام لمن الله المحلل والحلل له جعل الزوج الثانى محلا أى مثبتا للحل ففيه مادون الثلاث يكون الزوج الثانى متما للحل الناقص بالطريق الاولى وتقرير الثانية ان في قوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما لفظ القطع خاص بالابانة عن الشىء من غير دلالة ابطال العصمة في القول بان القطع يوجب ابطال العصمة الثابتة للمال قبل القطع حتى لا يجب الضمان بهلاكه أو استهلاكه كما هو مذهب أبى حنيفة ترك العمل بالخاص وجوابه ان انتفاء الضمان ثبت بقوله تعالى جزء فان الجزء المطلق في معرض العقوبات ما يجب حقا لله تعالى خالصا فيجب أن تكون الجنائية واقعة على حقه تعالى ومن ضرورته تحول العصمة التي هي محل الجنائية إلى الله تعالى عند فعل القطع حتى يصير المال في حق العبد ملحقا بما لا قيمة له كما يصير إذا تخمر وفي المسئلتين اعتبارات سواء الأوجوابا أعرضنا عنها مخافة التطويل (قوله فصل) حكم العام عند عامة الاشاعة التوقف حتى يقوم دليل عموم أو خصوص وعند البلخى والجبلى الجزم بالخصوص كالواحد في الجنس والثلاثة في الجمع التوقف فيما فوق ذلك وعند جمهور العلماء اثبات الحكم في جميع ما يتناوله من الافراد قطعاً وبقينا عند مشايخ العراق وعامة المتأخرين وظننا عند جمهور الفقهاء والمتكلمين وهو مذهب الشافعى والختار عند مشايخ سمرقند حتى يفيد وجوب العمل دون الاعتقاد ويصح تخصيص العام من الكتاب بجبر الواحد والقياس واستدل على مذهب التوقف تارة ببيان ان مثل هذه الالفاظ التي ادعى عمومها بحمل واخرى ببيان انه مشترك أما الاول فلان أعداد الجمع مختلفة من غير أولوية للبعض ولأنه يؤكد بكل واجمع بما يفيد بيان الشمول والاستغراق فلو كان للاستغراق لما احتجج إليه فهو للبعض وليس بمعلوم فيكون بحملا وأما الثانى فلانه يطلق على الواحد والأصل في الإطلاق الحقيقة فيكون مشتركين الواحد والكثير فقوله وانه يؤكد عطف على قوله لا اختلاف أعداد الجمع فيكون دليلا آخر على الاجمال ويحتمل أن يكون عطفاً على قوله لانه بحمل فيكون دليلاً على مذهب أهل التوقف والجواب عن الاول أنه يحتمل على الكل احترازاً عن ترجيح البعض بلا مرجح فلا مجال وعن الثانى ان التأكيد دليل العموم والاستغراق والا لكان تأسيساً لانا كما صرح بذلك أئمة العربية وعن الثالث ان المجاز واجمع على الاشتراك فيحمل عليه للقطع بأنه حقيقة في الكثير على أن كون الجمع مجازاً في الواحد مما أجمع عليه أئمة اللغة

رحمه الله تعالى في هذا الفصل مسائل أخر أوردتها في الزيادة على النص في آخر فصل النسخ الا مسئلتين تركتهما بالكيفية مخافة التطويل وهما مسئلتان الهدم والقطع مع الضمان (فصل) حكم العام التوقف عند البعض حتى يقوم الدليل لانه بحمل لا اختلاف اعداد الجمع) فان جمع القلة يصح أن يراد منه كل عدد من الثلاثة إلى العشرة وجمع الكثرة يصح أن يراد منه كل عدد من العشرة إلى ما لا نهاية له فإنه إذا قال لزيد على أفلس يصح بيانه من الثلاثة إلى العشرة فيكون بحملا ( وانه يؤكد بكل وأجمع ولو كان مستغرقا لما احتجج إلى ذلك ولأنه يذكر الجمع ويراد به الواحد كقوله تعالى الذين قال لهم الناس ان الناس ( المراد منه نعيم بن السعود أو اعرابي آخر والناس الثانى أهل مكة ) وعند البعض يثبت الأدنى وهو الثلاثة في الجمع والواحد في غيره )

لأنه المتيقن فانه إذا قال لفلان على دراهم تجب ثلاثة باتفاق بيننا وبينكم لسكننا نقول إنما ثبت الثلاثة لأن العموم غير ممكن فيثبت أخص الخصوص  
(وعندنا وعند الشافعي رحمه الله يوجب الحكم في الكل) نحو جاء في القوم يوجب الحكم وهو نسبة الجحى إلى كل أفراد تناو لها القوم (لأن العموم  
معنى مقصود فلا بد أن يكون لفظ يدل عليه) فان المعاني التي هي مقصودة في التخاطيب قد وضع الالفاظ لها (وقد قال رضي الله تعالى عنه في الجمع  
بين الأختين وطأ بملك اليمين أحلتها آية وهي قوله تعالى أو ما مسكت أيما نكح) فانها تدل على حل وطء كل أمة مملوكة سواء كانت مجتمعة مع أختها  
في الوطء أولا) وحرمتها آية وهي أن تجمعا وبين (٣٩)

بين الأختين سواء كان الجمع  
بطريق النكاح أو بطريق  
الوطء بملك اليمين (فالمحرم  
راجع) كما يأتي في فصل  
التعارض أن المحرم راجح  
على الميسح (وابن مسعود  
رضي الله تعالى عنه جعل  
قوله تعالى وأولات  
الأحمال ناسخا لقوله  
تعالى والذين يتوفون  
منكم حتى جعل عدة حامل  
توفي عنها زوجها بوضع  
الحمل) اختلف على وابن  
مسعود رضي الله تعالى  
عنهما في حامل توفي عنها  
زوجها فقال على رضي  
الله تعالى عنه تعتد بأبعد  
الأجلين توفيقا بين الآيتين  
إحداهما في سورة البقرة  
وهي قوله تعالى والذين  
يتوفون منكم ويذرون  
أزواجا يترصدن  
بأنفسهن أربعة أشهر  
وعشرا والآخرى في  
سورة النساء القصرى  
وهي قوله تعالى وأولات  
الأحمال أجلهن أن يضعن  
حملهن فقال ابن مسعود  
رضي الله تعالى عنه من شاء

والمراد بالجمع ههنا ما يعم صيغة الجمع كالرجال واسم الجمع كالناس وكان أبو سفيان واعد رسول الله صلى الله  
تعالى عليه وسلم يوم أحد أن يوافيه العام المقبل بيد الصغرى فلما دنى الموعد عرب وندم وجعل لنعيم بن  
مسعود الأشجعي عشرامن الإبل على أن يخوف المؤمنين فهم الذين قال لهم الناس أي نعيم بن مسعود ان  
الناس أي أهل مكة قد جمعوا أي الجيش لكم أي لقتالكم، (قوله لأنه المتيقن) استدلال على المذهب الثاني  
بأنه لا يجوز إخلاء اللفظ من المعنى الواحد في الجنس والثلاثة في الجمع هو المتيقن لأنه إن أريد الأقل فهو  
عين المراد وإن أريد ما فوقه فهو داخل في المراد فيلزم ثبوته على التقديرين بخلاف الكل فإنه مشكوك إذ ربما  
كان المراد هو البعض والجواب أنه إثبات للغة بالترجيح وهو باطل ولو سلم فالعموم بما كان أحوط فيكون  
أرجح ولا يخفى أن التوضيح بقوله لفلان على دراهم مبنى على تقدير كون الجمع المنكر عاما وعلى كون الأقل  
في جمع الكثرة أيضا هو الثلاثة على خلاف ما صرح به في دليل الاجمال (قوله لأن العموم معنى مقصود)  
استدل على المذهب المختار بالمعقول والاجماع أما المعقول فلأن العموم معنى ظاهر يعقله الأكثر وتمس  
الحاجة إلى التعبير عنه فلا بد من أن يوضع له لفظ بحكم العادة ككثير من المعاني التي وضع لها الالفاظ  
لظهورها والحاجة إلى التعبير عنها فقوله فلا بد أن يكون لفظ يدل عليه يعنى بالوضع ليثبت كونه عاما وفيه نظر  
لأن المعنى الظاهر قد يستغنى عن الوضع خاصة بالمجاز أو الاشتراك أو نحو ذلك كخصوص الروائح والطعوم  
التي اكتفى في التعبير عنها بالإضافة كرائحة المسك على أن هذا اثبات الوضع بالقياس وأما الاجماع فلأنه  
ثبت من الصحابة وغيرهم الاحتجاج بالعمومات وشاع ذلك وذاع من غير تكبير فان قيل فهم ذلك بالقرآن  
قلنا فتح هذا الباب يؤدي إلى أن لا يثبت للفظ مفهوم ظاهر لجواز أن يفهم بالقرآن فان الناقلين لنا لم ينقلوا نص  
الواضع بل أخذوا الأكثر من تتبع موارد الاستعمال (قوله وحرمتها) أي الجمع بينهما وطأ آية أخرى  
هي قوله تعالى وأن تجمعا بين الأختين عطفًا على المحرمات السابقة قيل ذلك بطريق الدلالة لأن الجمع بين  
الأختين لما حرم نكاحا وهو سبب مفض إلى الوطء فلان يحرم وطأ بملك اليمين أو في فاعترض بأن هذا حينئذ  
لا يعارض النص الميسح لأنه بطريق العبارة أو أجيب بأنه قد خصت من الميسح الأمة المجوسية والأخت من  
الرضاعة وأخت المنكوحه فلم يبق قطعيا يعارضه النص المحرم وإن كان بطريق الدلالة فأشار المصنف  
إلى أن تحريم الأختين وطأ بملك اليمين ثبت أيضا بالعبارة لأن قوله تعالى وإن تجمعا في معنى مصدر معرف  
بالإضافة أو اللام أي جمعكم أو الجمع بين الأختين سواء كان في النكاح أو في الوطء بملك اليمين (قوله في مقدار  
ماتنا وله الآيتان) لأن أولات الأحمال لا يتناول المتوفى عنها زوجها الغير الحامل والذين يتوفون أي أزواج  
الذين يتوفون لا يتناول الحامل المطلقة فقوله وأولات الأحمال باعتبار إيجاب عدة الحامل المطلقة بوضع  
الحمل لا يكون ناسخا وقوله والذين يتوفون باعتبار إيجاب عدة غير الحامل بأربعة أشهر وعشرا لا يكون منسوخا  
قوله لكن عند الشافعي رحمه الله قد سبق أن القائلين بأن العام يوجب الحكم فيما يتناوله منهم من ذهب إلى أن موجب

باهلته ان سورة النساء القصرى نزلت بعد سورة النساء الطولى وقوله وأولات الأحمال أجلهن أن يضعن حملهن نزلت بعد قوله والذين  
يتوفون منكم ويذرون أزواجا يترصدن بأنفسهن أربعة أشهر وعشرا فقوله يترصدن يدل على أن عدة المتوفى عنها زوجها بالأشهر سواء  
كانت حاملا أو لا وقوله وأولات الأحمال يدل على أن عدة الحامل بوضع الحمل سواء توفي عنها زوجها أو طلقها فجعل قوله وأولات الأحمال  
أجلهن ناسخا لقوله يترصدن في مقدار ماتنا وله الآيتان وهو ما إذا توفي عنها زوجها وتكون حاملا (وذلك عام كله) أي النصوص الأربعة التي  
تمسك بها على وابن مسعود رضي الله تعالى عنهما في الجمع بين الأختين والعدة (لكن عند الشافعي رحمه الله تعالى هو دليل فيه شبهة فيجوز

تخصيصه بخبر الواحد والقياس) أى تخصيص عام الكتاب بكل واحد من خبر الواحد والقياس (لأن كل عام يحتمل التخصيص وهو شائع فيه) أى التخصيص شائع في العام (وعندنا هو قطعي مساو للخاص وسيجيء معنى القطعي فلا يجوز تخصيصه بواحد منهما ما لم يخص بقطعي لأن اللفظ متى وضع لمعنى كان ذلك المعنى لازماً له إلا أن تدل القرينة على خلافه ولو جاز إرادة البعض بلا قرينة يرتفع الأمان عن اللغة والشرع بالكلية لأن خطابات الشرع (٤٠) عامة والإحتمال الغير الناشئ عن دليل لا يعتبر فاحتمال الخصوص هنا كاحتمال

ظني ومنهم من ذهب إلى أنه قطعي بمعنى أنه لا يحتمل الخصوص لإحتمالنا شائع عن الدليل تمسك الفريق الأول بأن كل عام يحتمل التخصيص والتخصيص شائع فيه كثير بمعنى أن العام لا يخلو عنه إلا قليلاً بمعونة القرائن كقوله تعالى إن الله بكل شئ عليم والله ما في السموات وما في الأرض حتى صار بمنزلة المثل أنه ما من عام إلا وقد خص منه البعض وكفى بهذا قليلاً على الإحتمال وهذا بخلاف احتمال الخاص المجاز فإنه ليس بشائع في الخاص شيوع التخصيص في العام حتى ينشأ عنه احتمال المجاز في الخاص فإن قيل بل لا معنى لاحتمال المجاز عند عدم القرينة المانعة لأن وجود القرينة المانعة عن إرادة الموضوع له مأخوذ في تعريف المجاز قلنا احتمال القرينة كاف في احتمال المجاز وهو قائم إذ لا قطع بعدم القرينة إلا نادراً ولما كان المختار عند المصنف أن موجب العام قطعي استدلل على إثباته أولاً وعلى بطلان مذهب المخالف ثانياً وأجاب عن تمسكه ثالثاً أما الأول فتقريره أن اللفظ إذا وضع لمعنى كان ذلك المعنى لازماً ثابتاً بذلك اللفظ عند إطلاقه حتى يقوم الدليل على خلافه والعموم بما وضع له اللفظ فكان لازماً قطعاً حتى يقوم دليل الخصوص كالخاص يثبت مسماه قطعاً حتى يقوم دليل المجاز وأما الثاني فتقريره أنه لو جاز إرادة بعض مسميات العام من غير قرينة لارتفع الأمان عن اللغة لأن كل ما وقع في كلام العرب من الألفاظ العامة يحتمل الخصوص فلا يستقيم ما يفهم السامعون من العموم وعن الشارع لأن عامة خطابات الشرع عامة فلو جوزنا إرادة البعض من غير قرينة لما صح مناهم الأحكام بصيغة العموم ولما استقام منا الحكم بعق جميع عبید من قال كل عبد لي فهو حر وهذا يؤدي إلى التلبس على السامع وتكليفه بالحال فإن قيل لما يكلفنا الله ما ليس في الوسخ سقط اعتبار الإرادة الباطنة في حق العمل فلزمنا العمل بالعموم الظاهر لكتمها بقيت في حق العلم فلم يلزمنا الاعتقاد القطعي ومع القول بوجود العمل بالعموم الظاهر لا يرتفع الأمان قلنا لما كان التكليف بحسب الوسخ وليس في وسعنا الوقوف على الباطن لم تعتبر الإرادة الباطنة في حقنا لأعلمنا ولا عملاً وأقيم السبب الظاهر مقام الباطن تيسيراً وبقي ما يفهم من العموم الظاهر قطعياً وقد يقال إن العمل عمل القلب وهو الأصل ولما لم تعتبر الإرادة الباطنة في حق التبعية وهو العمل فالقول أن لا تعتبر في حق الأصل وهو العلم وفيه نظر لأنه ينتقض بخبر الواحد والقياس ولأن عدم اعتبارها في حق التبعية احتياط وذلك في حق العمل دون العلم ولأن الأصل أقوى من التبعية فيجوز أن لا يقوى مثبت التبعية على إثبات الأصل وأما الثالث وهو الجواب عن تمسك المخالف فقد ذكره على وجه يستتبع الجواب عن استدلال القائلين بالتوقف في العموم بأنه يؤكد بكل وأجمعين وتقريره أنه أن أريد باحتمال العام التخصيص مطلق الإحتمال فهو لا ينافي القطع بالمعنى المراد وهو عدم الإحتمال الناشئ عن الدليل فيجوز أن يكون العام قطعياً مع أنه يحتمل الخصوص احتمالاً لا غير ناشئ عن الدليل كأن الخاص قطعي مع احتمال المجاز كذلك فيؤكد العام بكل وأجمعين ليصير محكماً ولا يبقى فيه احتمال الخصوص أصلاً كما يؤكد الخاص في مثل جاء في زيد نفسه أو عينه لدفع احتمال المجاز بان يحكى رسوله أو كتابه وان أريد أنه يحتمل التخصيص احتمالاً ناشئ عن دليل فهو ممنوع (قوله لأن التخصيص شائع فيه) وهو دليل الاحتمال قلنا لا نسلم أن التخصيص الذي يورث الشبهة والاحتمال شائع فيه بل هو في غاية

المجاز في الخاص فالأكد يجعله محكماً هذا جواب عما قاله الواقفية أنه مؤكد بكل أو جمع وأيضاً جواب عما قاله الشافعي رحمه الله أنه يحتمل التخصيص فنقول نحن لا ندعى أن العام لا احتمال فيه أصلاً فاحتمال التخصيص فيه كاحتمال المجاز في الخاص فإذا أكد يصير محكماً أى لا يبقى فيه احتمال أصلاً ناشئ عن دليل ولا غير ناشئ عن دليل فإن قيل احتمال المجاز الذي في الخاص ثابت في العام مع احتمال آخر وهو احتمال التخصيص فيكون الخاص راجحاً فالخاص كالنص والعام كالظاهر قلنا لما كان العام موضوعاً للسكك كان إرادة البعض دون البعض بطريق المجاز وكثرة احتمالات المجاز لا اعتبار لها فإذا كان لفظ خاص له معنى واحد مجازي ولفظ خاص آخر له معنيان مجازيان أو أكثر ولا قرينة للمجاز أصلاً فإن اللفظين متساويان

في الدلالة على المعنى الحقيقي بل ترجيح الأول على الثاني فعمل أن احتمال المجاز الواحد الذي لا قرينة له مساو القلة لاحتمال مجازات كثيرة لا قرينة لها ولا نسلم أن التخصيص الذي يورث شبهة في العام شائع بلا قرينة فإن المخصص إذا كان هو العقل أو نحوه فهو في حكم الاستثناء على ما يأتي ولا يورث شبهة فإن كل ما يوجب العقل كونه غير داخل لا يدخل وما سوى ذلك يدخل تحت العام وان كان المخصص هو الكلام فإن كان مترخياً لا نسلم أنه مخصص بل هو ناسخ بقى الكلام في المخصص الذي لا يكون موصولاً وقليل ما هو



القلة لأنه انما يكون بكلام مستقل موصول بالعام على ما سياتى وفيه نظر لأن مراد الخصم بالتحصيل قصر  
العام على بعض المسميات سواء كان بغير مستقل أو بمستقل موصول أو مترسخ ولا شك في شيوعه وكثرته  
بهذا المعنى فاذا وقع النزاع في اطلاق اسم التحصيل على ما يكون بغير المستقل أو بالمستقل المترسخ فله أن  
يقول قصر العام على بعض مسميات شائع فيه بمعنى أن أكثر العمومات مقصور على البعض فيورث الشبهة في  
تناول الحكم لجميع الأفراد في العام سواء ظهر له مخصص أم لا ويصير دليلا على احتمال الاقتصار على البعض  
فلا يكون قطعيا والمصنف توهم أن مراد الخصم ان التحصيل شائع في العام فيورث الشبهة في تناوله لجميع  
ما بقى بعد التحصيل كما هو المذهب في العام الذي خص منه البعض فلا يكون قطعيا ولهذا قال لاسلم ان  
التحصيل الذي يورث شبهة في العام شائع بلا قرينة وقد عرفت أن المراد ان التحصيل أى القصر على  
البعض شائع كثير في العمومات بالقرائن المختصة فيورث شبهة البعضية في كل عام فيصير ظنيا في الجميع وحينئذ  
لا ينطبق الجواب المذكور عليه أصلا ولا يكون لقوله بلا قرينة معنى ثم لا يخفى ان قوله وان كان المخصص  
هو الكلام فان كان مترسخا لا نسلم أنه مخصص لا يستقيم إلا ان يريد بالمخصص الأول ما اراده الخصم وحينئذ  
لا فائدة في منع كونه مخصصا بالمعنى الآخر الأخص (قوله) وإذا ثبت هذا أى كون العام قطعيا عندنا خلافا  
للشافعي فان تعارض الخاص والعام بأن يدل أحدهما على ثبوت حكم والآخر على انتفائه فاما أن يعلم تأخر  
أحدهما عن الآخر أو لا فان لم يعمل حمل على المقارنة وان جاز أن يكون أحدهما في الواقع ناسخا لآخره مترسخا  
والآخر منسوخا لتقدمه وإنما قيدنا بالجواز لاحتمال أن يكون الخاص في الواقع موصولا بالعام فيكون  
مخصصا لانساخته وإذا حمل على المقارنة فعند الشافعي يخص العام بالخاص في الواقع لأنه ظني والخاص قطعي  
فلا يثبت حكم التعارض وعندنا يثبت حكم التعارض في القدر الذي تناوله الخاص والعام جميعا لا في القدر  
الذي تفرد العام بتناوله فان حكمه ثابت بلا معارض وسيجيء بحكم تعارض النصين عند الجهل بالتاريخ  
مثال ذلك قوله تعالى والذين يتوفون منكم الآية وقوله تعالى وأولات الاحمال على رأى على رضى الله تعالى  
عنه فيثبت حكم التعارض في الحامل المتوفى عنها زوجها لا في الحامل المطلقة إذ لا يتناولها الأول ولا في غير  
الحامل المتوفى عنها زوجها إذ لا يتناولها الثاني فان قيل كل من الآيتين عام قلنا المراد بالخاص ههنا الخاص  
بالنسبة إلى العام بأن يتناول بعض أفرادها سواء كان خاصا في نفسه أو عاما متناولا لشيء آخر فيكون  
العموم والخصوص من وجه كما في المثال أو غير متناول فيكون العموم والخصوص مطلقا كما في اقتلوا  
الكافرين ولا تقتلوا أهل الذمة فان علم التاريخ فالمتأخر اما العام واما الخاص فعلى الأول العام ناسخ  
للخاص وعلى الثاني الخاص مخصص للعام إن كان موصولا به وناسخ له في قدمه متناولا له إن كان مترسخا عنه  
كافي الآيتين على رأى ابن مسعود رضى الله تعالى عنه فان قوله تعالى وأولات الاحمال مترسخ عن قوله تعالى  
والذين يتوفون منكم فن حيث أنه عام من وجه وخاص من وجه يكون مثلا لتأخر العام عن الخاص  
وعكسه ويكون ناسخا لقوله تعالى والذين يتوفون في حق الحامل المتوفى عنها زوجها فان قلت انتساخت  
الخاص بالعام المتأخر ينبغي أيضا أن يقيد بقدره متناولا له لأن ذلك الخاص يجوز أن يتناول أفرادا لا يتناولها  
العام فلا ينسخ في حقها كما في قوله تعالى والذين يتوفون في حق غير الحامل قلت هو من هذه الحيثية يكون  
عاما لا خاصا وإنما يكون خاصا من حيث تناوله لبعض أفراد العام فالخاص المتقدم ينسخ بالعام في حق كل  
ما تناوله من حيث أنه خاص فلا حاجة إلى التقييد وإنما يحتاج إلى ذلك إذا عبر عنه بالعام فإنه انما يكون عاما  
من حيث تناوله للخاص المتأخر وغيره (قوله حتى لا يكون) تفريع على جعل الخاص المترسخا  
لا مخصصا يعني يكون العام فيما لم يتناوله الخاص قطعيا لا ظنيا كما إذا كان الخاص المتأخر موصولا به على

(وإذا ثبت هذا فان تعارض  
الخاص والعام فان لم يعلم  
التاريخ حمل على المقارنة)  
مع أن في الواقع أحدهما  
ناسخ والآخر منسوخ  
لكن لما جهلنا الناسخ  
والمسوخ حملنا على المقارنة  
وإلا يلزم الترجيح من غير  
مرجح ( فعند الشافعي  
رحم الله مخصص به وعندنا  
يثبت حكم التعارض في قدر  
ما تناوله وان كان العام  
متأخرا ينسخ الخاص  
عندنا وان كان الخاص  
متأخرا فان كان موصولا  
يخصه فان كان مترسخا  
ينسخه في ذلك القدر عندنا)  
أى في القدر الذي تناوله  
العام والخاص ولا يكون  
الخاص ناسخا للعام بالكلية  
بل في ذلك القدر فقط (حتى  
لا يكون العام عاما مخصصا)  
بل يكون قطعيا في الباقي  
لا كالعام الذي خص منه  
البعض

تاما بنفسه والمستقل ما لا يكون كذلك سواء كان كلاما أو لم يكن (وهو) أي غير المستقل (الاستثناء والشرط والصفة والغاية فالاستثناء. يوجب قصر العام على بعض افراده والشرط يوجب قصر صدر الكلام على بعض التقادير نحو أنت طالق إن دخلت الدار والصفة توجب القصر على ما يوجد فيه الصفة نحو في الإبل السائمة زكاه والغاية توجب القصر على البعض الذي جعل الغاية حدا له نحو قوله تعالى أموا الصيام إلى الليل ونحو فاغسلوا وجوهكم وأيديكم إلى المرافق (أو بمستقل وهو) أي القصر بمستقل (التخصيص وهو إما بالكلام أو غيره وهو إما العقل) الضمير يرجع إلى غيره (نحو خالق كل شيء يعلم ضرورة أن الله تعالى مخصوص منه وتخصيص الصبي والمجنون من خطابات الشرع من هذا القبيل وإما الحسن نحو وأوتيت من كل شيء وإما العادة نحو لا يأكل رأسا يوقع على المتعارف وأما كون بعض الافراد ناقصا فيكون اللفظ أولى بالبعض الآخر نحو كل مملوك لي حر لا يقع المسكاتب

ماسيجي. (قوله فصل قصر العام على بعض ما تناوله) تخصيص عند الشافعية وأما عند الحنفية ففيه تفصيل وهو أنه إما أن يكون بغير مستقل أو بمستقل والأول ليس بتخصيص بل إن كان بالا وأخواتها فالاستثناء وإلا فإن كان بأن وما يؤدي مؤداهما فشرط وإلا فإن كان بالي وما يفيد معناها فغاية وإلا فصفة نحو في الغنم السائمة الزكاة أو غيرها نحو جاء في القوم أكثرهم فعمل أنه لا ينحصر في الأربعة والثاني هو التخصيص سواء كان بدلالة اللفظ أو العقل أو الحس أو العادة أو تقصان بعض الافراد أو زيادته وفسر غير المستقل بكلام يتعلق بصدر الكلام ولا يكون تاما بنفسه لا يقال أنه غير شامل للشرط المتقدم على الجزاء والاستثناء المتقدم على المستثنى منه نحو إن دخلت الدار فأنت طالق وما جاء في الأزيد أحد لتعلقهما بأخر الكلام لا بصدره ولا للوصف بالجل نحو لا تكرم رجلا أبوه جاهل والاستثناء بمثل ليس زيدا ولا يكون زيدا لأن كلام تام لأننا نقول المراد بصدر الكلام ما هو متقدم في الاعتبار سواء قدم في الذكرا أو آخر ولا يخفى أنه لا بد من اعتبار الشيء أو لاثم إخراج البعض منه أو تعليقه وقصره على بعض التقادير والمراد بالكلام الغير التام ما لا يفيد المعنى لو ذكر منفردا والجل الوصفية أو الاستثناء بمثل ليس زيدا ولا يكون زيدا كذلك لاحتياجها إلى مرجع الضمير فإن قلت لا معنى للقصر إلا ثبوت الحكم للبعض ونفيه عن البعض وهذا قول بمفهوم الصفة والشرط وهو خلاف المذهب قلت بل المراد هنا يدل على الحكم في البعض ولا يدل في البعض الآخر لافيا ولا إثباتا حتى لو ثبت دليل آخر ولو انعدم بالعدم الأصلي وبهذا يخرج الجواب عن إشكال آخر وهو أن كون الشرط للقصر على بعض التقادير إنما هو مذهب الشافعي وعند أبي حنيفة رحمه الله تعالى مجموع الشرط والجزاء كلام واحد موجب للحكم على تقدير وسأكت عن سائر التقادير حتى إن مجرد الجزاء بمنزلة أنت من أنت طالق ليس هو مفيد للحكم على جميع التقادير والشرط تعليقا وقصره على البعض كما هو مذهب الشافعي وجواب آخر وهو أنه لا الشرط لأفاد الكلام الحكم على جميع التقادير فحين علق بالشرط لم يفد ذلك فكأنه قصره على البعض وكذا الكلام في الاستثناء على ماسيجي. فإن قيل جعل المستقل ههنا مخصصا من غير فرق بين المترسخ وغيره وقد سبق أن المترسخي نسخ لا تخصيص قلنا التخصيص قد يطلق على ما يتناول النسخ فلا يقيد بعدم التراخي ولهذا يقال النسخ تخصيص وقد يطلق على ما يقابله وهو المقيد بعدم التراخي والقول بأن التخصيص لا يطلق إلا على غير المترسخي يوجب بطلان كلام القوم في كثير من المواضع مثل تخصيص الكتاب بالسنة والإجماع وتخصيص بعض الآيات بالبعض مع التراخي (قوله وأما الحس) فيه تسامح لأن المدرك بالحس هو أن له كذا وكذا أو أما أنه ليس له غير ذلك فإما هو بالعقل لا غير وفي التمثيل بقوله تعالى وأوتيت من كل شيء رد على من زعم أن التخصيص لا يجري في الخبر كالتسخ (قوله وأما العادة) فلو حلف لا يأكل رأسا فالرأس وإن كان مستعملا عرفا في رأس كل حيوان إلا أنه معلوم عادة أنه غير مراد إذ لا يدخل فيه عادة رأس العصفور والجراد فيخص بما يكون متعارفا بأن يكبس في التناير ويبيع مشويا وباعتبار اختلاف العادات بحسب الأزمنة والأمكنة خصه أبو حنيفة رحمه الله تعالى أولا برأس البقر والغنم والإبل وثانيا برأس البقر والغنم وهما برأس الغنم خاصة (قوله ويسمى مشككا) يعني اللفظ الموضوع لمعنى لا يستوي فيه جميع أفراد بل تختلف بالشدّة والضعف كالمملوك في القن والمكاتب أو بالأولوية أو بالتقدم والتأخر كالوجود في الواجب والممكن يسمى مشككا لأنه يشك الناظر أنه من قبيل المشترك أو المتواطىء أعني ما وضع لمعنى واحد يستوي فيه الافراد فلو قال كل مملوك لي فهو حر لا يدخل فيه المكاتب لتقصان المملك فيه لأنه يملك رقبة لا يدا حتى يكون أحق بمكاسبه ولا يملك المولى استكسابه ولا وطء المكاتب بخلاف المدبر وأم ولد فان قيل فكيف تتأدى الكفارة بالمكاتب دون المدبر وأم ولد قلنا لأن ذلك باعتبار الرق وهو في المكاتب كامل لأنه عبد ما بقي عليه درهم والكتابة محتمة للفسخ واشتراط المملك إنما هو بقدر

ما يصح به التحرير وهو حاصل بخلاف المدبر وام الودفان الرق فيهما ناقص لأن ما ثبت فيهما من جهة العتق لا يحتمل الفسخ ولو حلف لا يأكل فأكبه ولا نية له لم يحنث بأكل العنب والرطب والمان وعند أبي حنيفة رحمه الله لأن كلا منها وإن كان فأكبه لغة وعرفا إلا أن فيه معنى زائدا على التفسكه أى التلذذ والتنعم وهو الغذائية وقوام البدن به فهذه الزيادة تخص عن مطلق الفاكبه (قوله في غير المستقل) اختلفوا في العام الذي أخرج منه البعض هل هو حقيقة في الباقي أم مجاز فالجمهور على أنه مجاز وقالت الحنابلة حقيقة وقال أبو بكر الرازي حقيقة إن كان الباقي غير منحصر أى له كثرة يعسر العلم بقدرها والافجاز وقال أبو الحسين البصرى حقيقة إن كان بغير مستقل من شرط أو صفة أو استثناء أو غاية ومجاز إن كان بمستقل من عقل أو سمع وقال القاضي أبو بكر حقيقة إن كان بشرط أو استثناء لاصفة وغيرها وقال القاضي عبد الجبار حقيقة إن كان بشرط أو صفة لاستثناء وغيره وقيل حقيقة إن كان بدليل لفظي اتصل أو انفصل وقال امام الحرمين حقيقة في تناوله مجاز في الاقتصار عليه واختار المصنف أن إخراج البعض إن كان بغير مستقل فصيغة العام حقيقة في الباقي وإن كان بمستقل فهي في الباقي مجاز من حيث الاقتصار عليه حقيقة من حيث التناول له أما الأول فلأن اللفظ الذي أخرج منه البعض باستثناء أو صفة أو شرط أو غاية موضوع للباقي مثلا إذا قال عبده احرار إلا سالما فالعبيد المخرج منهم سالم موضوع للباقي وفيه نظر لأنه إن أراد الوضع الشخصي بمعنى أنه وضع هذا اللفظ للجموع عند الإطلاق وللباقي عند اقتراحه بالاستثناء ونحوه فهو متنوع وإلا لمكان مشترك وسيجيء في فصل الاستثناء أن المستثنى منه متناول للجموع وإنما الاستثناء يمنع دخول المستثنى في الحكم وإن أراد الوضع النوعي بمعنى أنه ثبت من الواضع أنه إذا قرن اللفظ بالاستثناء ونحوه يكون معناه الباقي فاللفظ لا يصير بهذا حقيقة لأن المجاز أيضا كذلك على ما سيجيء وقد صرح في بحث الاستثناء بأن الداهيين إلى أن المستثنى منه مستعمل في الباقي والاستثناء قرينة على ذلك قائلون بأنه مجاز فيه وهذا ولذنبك على فائدة جليظة وهي أن الوضع النوعي قد يكون بثبوت قاعدة دالة على أن كل لفظ يكون بكيفية كذا فهو متعين للدلالة بنفسه على معنى مخصوص يفهم منه بواسطة تعيينه له مثل الحكم بأن كل اسم آخره ألف أو ياء مفتوحة ما قبلها ونون مكسورة فهو لفردين من مدلول ما ألحق بآخره هذه العلامة وكل اسم غير إلى نحو رجال ومسلمين ومسلمات فهو لجمع من مسميات ذلك الاسم وكل جمع عرف باللام فهو لجمع تلك المسميات إلى غير ذلك ومثل هذا من باب الحقيقة بمنزلة الموضوعات الشخصية بأعيانها بل أكثر الحقائق من هذا القبيل كالمثنى والجموع والمصغر والمنسوب وعامة الأفعال والمشقات والمركبات وبالجملة كل ما يكون دلالة على المعنى بالهيئة من هذا القبيل وقد يكون بثبوت قاعدة دالة على أن كل لفظ معين للدلالة بنفسه على معنى فهو عند القرينة المانعة عن إرادة ذلك المعنى متعين لما يتعلق بذلك المعنى تعلقا مخصوصا ودال عليه بمعنى أنه يفهم منه بواسطة القرينة لا بواسطة هذا التعيين حتى لو لم يثبت من الواضع جواز استعمال اللفظ في المعنى المجازي لمكانت دلالة عليه وفهمه منه عند قيام القرينة بمجالها ومثله مجاز لتجاوزه المعنى الأصلي فالوضع عند الإطلاق يراد به تعيين اللفظ للدلالة على معنى بنفسه سواء كان ذلك التعيين بأن يفرد اللفظ بعينه بالتعيين أو يدرج في القاعدة الدالة على التعيين وهو المراد بالوضع المأخوذ في تعريف الحقيقة والمجاز ويشمل الوضع الشخصي والقسم الأول من النوعي فلفظ الاسود في مثل قولنا ركبت الأسود من حيث قصد به الشجعان مستعمل في غير ما وضع له ومن حيث قصد به العموم مستعمل فيما وضع له فليتدبر وأما الثاني فلأنه موضوع لكل فاذا أخرج منه البعض بقى مستعمل في الباقي وهو غير الموضوع له فيكون مجازا من حيث الاقتصار على البعض إلا أنه يتناول الباقي كما كان يتناوله قبل التخصيص ولم يتغير التناول وإنما طرأ عديم إرادة البعض وهو لا يوجب تغير صفة التناول للباقي فيكون حقيقة من هذه الهيئة وسيجيء في فصل المجاز أن اللفظ الواحد بالنسبة

ففي غير المستقل) أى فيما إذا كان الشيء الموجب لقصر العام غير مستقل (وهو) أى العام (حقيقة في الباقي) لأن الواضع وضع اللفظ الذى استثنى منه الباقي (وهو) أى العام (حجة بلاشبهة فيه) أى فى الباقي وهذا إذا كان الاستثناء معلوما أما إذا كان مجهولا فلا (وفى المستقبل كلاما أو غيره) أى فيما إذا كان القاصر مستقلا ويسمى هذا تخصيصا سواء كان المخصص كلاما أو غيره (مجاز)

أى لفظ العام مجاز في الباقي (بطريق اطلاق اسم الكل على البعض من حيث القصر) أى من حيث أنه مقصور على الباقي ( حقيقة من حيث التناول ) أى من حيث أن لفظ العام متناول للباقي يكون حقيقة فيه (على ما يأتي في فصل المجاز إن شاء الله تعالى وهو حجة فيه شبهة ولم يفرقوا بين كونه) أى التخصيص (بالكلام أو غيره) فإن العلماء قالوا اكل عام خص بمستقل فانه دليل فيه شبهة ولم يفرقوا في هذا الحكم بين أن يكون المخصص كلاما أو غيره (لكن يجب (٤٤) هناك فرق وهو أن المخصوص بالعقل ينبغى أن يكون قطعيا لأنه في حكم الاستثناء لكنه

حذف الاستثناء معتمدا على العقل على أنه مفروغ عنه حتى لا نقول أن قوله تعالى يا أيها الذين آمنوا إذا قمتم إلى الصلاة ونظائره دليل فيه شبهة) وهذا فرق تفرقت بذكره وهو واجب الذكر حتى لا يتوهم أن خطابات الشرع التي خص منها الصبي والمجنون بالعقل دليل فيه شبهة كالخطابات الواردة بالفرائض فانه يكفر جاحدا إجماعا مع كونها مخصوصة عقلا فان التخصيص بالعقل لا يورث شبهة فان كل ما يوجب العقل تخصيصه يخص وما لا فلا (وأما المخصوص بالكلام فعند الكرخي لا يبق حجة أصلا معلوما كان المخصوص كالمستأن (حيث خص من قوله تعالى اقلوا المشركين بقونه وان أحد من المشركين استجارك فأجره) أو مجهولا كالربا) حيث خص من قوله تعالى وأحل الله البيع وحرم الربا (لأنه ان كان مجهولا صار الباقي مجهولا لأن التخصيص كالاتثناء اذ هو يبين أنه لم يدخل) أى التخصيص

إلى المعنى الواحد يكون حقيقة أو مجازا باعتبار حيثيتين وفيه نظر لأن ذلك إنما هو باعتبار وضعين وأما بحسب وضع واحد فذلك المعنى اما نفس الموضوع له فيكون اللفظ حقيقة أو غيره فيكون مجازا نعم لو كانت صيغة العموم موضوعة للكل والبعض بالاشتراك لكانت عند استعمالها في الباقي مجازا من حيث الوضع للكل وحقيقة من حيث الوضع للبعض (لأن التقدير أنها موضوعة للاستغراق خاصة لا يقال مراده ان هذا النوع من المجاز أعني إطلاق الكل على البعض حقيقة قاصرة على ما هو مصطلح نحر الإسلام رحمه الله تعالى لأننا نقول الحقيقة بهذا المعنى لا يقابل مطلق المجاز ولا إشارة إليه في فصل المجاز على ما وعدده المصنف وقد يجاب بأن الباقي ليس نفس الموضوع له إلا لأن اللفظ إنما يكون مجازا فيه إذا كانت إرادته باستعمال ثان وليس كذلك بل بالاستعمال الأول وإنما طرأ عليه عدم إرادة البعض وهو لا يوجب التغيير في الاستعمال فكأن تناول العبيد لغير سالم ليس بطريق المجاز عند عدم إخرجه فكذا عند إخرجه وعلى هذا يكون المقصور على البعض بغير المستقل أيضا حقيقة؟ ككل بحسب التناول وإن أخرج البعض عن الدخول في الحكم على ما اختاره في فصل الاستثناء فان بل فواجه فرق المصنف ههنا بين المستقل وغيره قلنا لما كان بغير المستقل صيغا مخصوصة مضبوطة أمكن أن يقال أن اللفظ موضوع للباقي عند انضمامه إلى إحدى تلك الصيغ بخلاف المستقل فانه غير محصور فلا يضبط باعتبار الوضع وفيه نظر لا تنقاضه بالصفوة والمنقول عن إمام الحرمين في تحقيق كونه حقيقة في التناول أن العام بمنزلة تكرير الأحاد المتعددة على ما نقل عن أهل العربية أن معنى الرجال فلان فلان فلان إلى أن يستوعب إنما وضع الرجال اختصارا لذلك ولا شك أن في تكرير الأحاد إذا بطل إرادة البعض لم يصر الباقي مجازا فكذا همنا وأوجب بأننا نسلم أنه كتكرير الأحاد بل هو موضوع للكل فإخراج البعض يصير مستعملا في غير ما وضع له فيكون مجازا بخلاف المتكرر فان كل واحد موضوع لمعناه فإخراج البعض لا يصير الباقي مستعملا في غير معناه ومقصود أهل العربية بيان الحكمة في وضعه لآ أنه مثل المتكرر بعينه وذكر شمس الأئمة أن حقيقة صيغة العموم للكل ومع ذلك فهي حقيقة فيما وراء المخصوص لأنها إنما تتناول من حيث أنه كل لا بعض كالاتثناء يصير الكلام عبارة همورا والمستثنى بطريق أنه كل لا بعض حتى لو كان الباقي دون الثلث فهو كل أيضا وإن كان أيضا بصيغة العموم نظر إلى احتمال أن يكون أكثر فلو قال ما ليكي أحرار إلا فلان وفلان ولا نملك له سواهما كان الاستثناء صحيحا لا احتمال أن يكون المستثنى بعضا إذا كان سواهما بخلاف ما لو قال ما ليكي أحرار إلا ما ليكي (قوله أى لفظ العام مجاز) كان الأحسن أن يقول أى لفظ العام بالوصف دون الإضافة إذ الكلام في صيغ العموم لا في لفظ العام على ما يشعر به كلام من قال أن هذا الاختلاف مبنى على الاختلاف في اشتراط الاستغراق فان اشترط كان اطلاق لفظ العام على ما أخرج منه البعض مجازا باعتبار أنه عام ولا الإخراج وان اكتفى بانتظام جمع من المسميات فهو حقيقة حتى ينتهى التخصيص الى مادون الثلاث (قوله وهو حجة) تقرير كلامه أن العام المقصور على البعض لا يخلو من أن يكون مقصورا على البعض بغير مستقل أو مستقل فعلى الأول ان كان المخصص المخرج معلوما فهو حجة بلا شبهة كما كان قبل القصر على البعض لعدم

يبين أن المخصوص لم يدخل تحت العام كالاتثناء فإنه يبين أن المستثنى لم يدخل في صدر الكلام والاستثناء ان كان مجهولا يكون الباقي في صدر الكلام مجهولا ولا يثبت به الحكم (وان كان معلوما فإظهار أن يكون معلولا لأنه كلام مستقل) والأصل في النصوص التعليل (ولا يدري كم يخرج بالتعليل فيبقى الباقي مجهولا وعند البعض ان كان معلوما بقي العام فيما وراء المخصوص كما كان لأنه كالاتثناء) في أنه يبين أنه لم يدخل (فلا يقبل التعليل) اذا الاستثناء لا يقبل التعليل لأنه غير مستقل بنفسه وفي صورة الاستثناء العام حجة

في الباقي كما كان فكذا التخصيص ( وان كان مجهولا لا يبقى العام لحجة (٤٥) لما قلنا ) ان التخصيص كالاستثناء

والاستثناء المجهول يجعل الباقي مجهولا فلا يبقى العام حجة في الباقي (وعند البعض ان كان معلوما فكما ذكرنا انما ) ان العام يبقى فيما وراء المخصوص كما كان ( وان كان مجهولا يسقط المخصص لانه كلام مستقل بخلاف الاستثناء ) ولما كان المخصص كلاما مستقلا وكان معناه مجهولا يسقط هو بنفسه ولا تعدى جهاته الى صدر الكلام بخلاف الاستثناء لانه غير مستقل بنفسه بل يتعلق بصدر الكلام لجهاته تعدى الى صدر الكلام ( وعندنا تمكن فيه شبهة لانه علم انه غير محمول على ظاهره ) وهو اعادة الكل فلم ان المراد البعض بطريق المجاز مثلا اذا كان كل افراده مائة وعلم ان المائة غير مرادة فكل واحد من الاعداد التي دون المائة مساوي ان اللفظ مجاز فيه فلا يثبت عدد معين منها لانه ترجيح من غير مرجح ثم ذكر ثمرة تمكن الشبهة فيه بقوله ( فيصير عندنا كالعام الذي لم يخص عند الشافعي رحمه الله تعالى حتى يخصه اراد ان يبين ان مع وجود

مورث الشبهة لانه اما جملته المخرج أو احتماله التعليل وغير المستقل لا يحتمل التعليل وان كان مجهولا كما اذا قال عبيده أحرار الا بعضا وأورث ذلك جهالة في الباقي فلم يصلح حجة الى أن يتبين المراد على الثاني اما أن يكون المخصص عقلا أو كلاما أو غيرهما فان كان المخصص هو العقل كان العام قطعيا في الباقي لعدم مورث الشبهة لأن ما يقتضى العقل اخرجه فهو مخرج وغيره باق على ما كان كافي الاستثناء وفيه نظر لأن العقل قد يقتضى اخراج بعض مجهول بأن يكون الحكم مما يمتنع على الكل دون البعض مثل الرجال في الدار فالاولى أن يفصل كالاستثناء ويجعل قطعيا إذا كان المخصوص معلوما كما في الخطابات التي خص منها الصبي والمجنون لا يقال يجوز أن يكون قطعيا بواسطه الإجماع لانا نقول كان قطعيا قبل أن يتحقق الاجتهاد والإجماع وإن كان المخصص غير العقل والكلام فلم يتعرض له المصنف والظاهر أنه لا يبقى قطعيا لاختلاف العادات وخفاء الزيادة والنقصان وعدم اطلاع الحس على تفاصيل الاشياء اللهم إلا أن يعلم القدر المخصوص قطعيا وإن كان المخصص هو الكلام ففيه اختلاف فعند الكرخي لا يبقى حجة أصلا وعند البعض ان كان المخصص معلوما فالعام قطعي في الباقي وإن كان مجهولا يسقط المخصص ويبقى العام على ما كان والخيار ان العام بعد التخصيص دليل تمكن فيه الشبهة معلوما كان المخصص أو مجهولا والتسكات مشروحة في الكتاب (قوله) وإن كان مجهولا يسقط المخصص ) ويبقى العام حجة فيما تناوله كما كان لأن المجهول لا يصلح دليلا فلا يصلح معارضا للدليل فيبقى حكم العام على ما كان ولا يتعدى جهالة المخصص إليه لكون المخصص مستقلا بخلاف الاستثناء فإنه بمنزلة وصف قائم بصدر الكلام لا يفيد بدونه شيئا حتى أن مجموع الاستثناء وصدر الكلام بمنزلة كلام واحد لجهاته توجب جهالة المستثنى منه فيصير مجهولا بجملة متوقفا على البيان (قوله) وعندنا تمكن فيه شبهة) أي العام لذي خص منه البعض دليل فيه شبهة حتى لا يكون موجبا قطعيا يقينا أما كونه حجة فلا يحتاج السلف من الصحابة وغيرهم المخصوص منها البعض شائعا زائعا من غير تكثير فكان اجماعا أو امتما يمكن الشبهة فلانه إذا أخرج منه البعض لم يبق مستعملا في الكل بل في ما دونه مجازا أو مادون الكل أفراد متعددة متساوية في كون اللفظ مجازا فيها من غير رجحان فلا يثبت بعض منها لانه ترجيح من غير مرجح وفيه نظر اما أولا فلان ما ذكر إنما يصلح في المخصوص المجهول أما في المعلوم فعدم الرجحان ممنوع بل مجموع ما وراء المخصوص متعين مثلا إذا أخرج من المائة عشرة تعين التسعون وإذا أخرج عشرون تعين الثمانون وإذا أخرج من المشركين أهل الذمة تعين غيرهم وأما نانيا فلان الدليل المذكور على تقدير تمامه لا يدل على تمكن الشبهة بل يدل على أن لا يبقى العام حجة أصلا ويصير بجملة متوقفا على البيان وغاية توجيهه أن المراد أنه لا يثبت عدد معين منها على سبيل القطع بل ان كان المخصص مجهولا لا يترجح شي منها وان كان معلوما يترجح مجموع ما وراء المخصص لكن ظنا لا قطعيا لاحتمال خروج بعض آخر بالتعليل فعلى هذا يكون قوله لانه ترجيح من غير مرجح مختصا بصورة المجهول (قوله حتى يخصه) يعني لما لم يبقى العام بعد التخصيص قطعيا جاز في العام بعد التخصيص من الكتاب والمتواتر من الحديث معلوما كان المخصص أو مجهولا أن يخص بغير الواحد والقياس اجماعا ويعلم من جواز تخصيصه بالقياس أنه دون خبر الواحد في الدرجة لان القياس لا يصلح معارض للخبر الواحد حتى يرجحوا خبر القهقهة على القياس وكذا خبر الاكل ناسيا في الصوم وذلك لان ثبوت الحكم فيما وراء المخصوص انما هو مع شك في أصله واحتمال فيجوز أن يعارضه القياس بخلاف خبر الواحد فإنه لا شك في أصله وانما الاحتمال في طريقه باعتباره توهم غلط الراوي أو ميله عن الصدق الى الكذب فلا يصلح القياس معارضه وقد يستدل بجواز تخصيص هذا العام بالقياس على أن المخصص لا يجب أن يكون مقارنا للقطع بترسخ القياس عن الكتاب وليس بسد يدلان القياس مظهرا لمثبت فالمخصص بالحقيقة هو النص المثبت للحكم في الاصل ولا يعلم تراخيه بطريق القطع (قوله) لكن لا يسقط الاحتجاج به لان

هذه الشبهة لا يسقط الاحتجاج به فقال ( لكن لا يسقط الاحتجاج به لان

المخصص يشبه الناسخ بصيغته والاستثناء بحكمه كقولنا فان كان مجهولا يسقط في نفسه للشبه الأول ويوجب جهالة في العام للشبه الثاني فيدخل الشك في سقوط العام فلا يسقط به) أي بالشك إذ قبل التخصيص كان معمولا به فلما خص دخل الشك في أنه هل بقي معمولا به أم بطل فلا يبطل بالشك (وإن كان) أي المخصص (معلوما فلا يشبه الأول يصح تعليله) لا يريد بقوله فلا يشبه الأول أنه من حيث أنه يشابه الناسخ يصح تعليله كما يصح أن يبطل الناسخ الذي ينسخ بعض أفراد العام لينسخ بالقياس بعض آخر من أفراد العام فان تعليل الناسخ على هذا الوجه لا يصح على ما يأتي في هذه (٤٦) الصفحة بل يريد أنه من حيث أنه نص مستقل بنفسه يصح تعليله (كما هو عندنا)

فان عندنا وعند أكثر العلماء يصح تعليله خلافا للجبايئي وإذا صح تعليله لا يدري أنه كم يخرج بالتعليل أي بالقياس وكم يبقى تحت العلم (فيوجب جهالة فيما بقي تحت العام وللشبه الثاني لا يصح تعليله كما هو عند البعض فدخل الشك في سقوط العام فلا يسقط به) أي الشبه الثاني هو شبه الاستثناء من حيث أن المخصص يبين أن المخصص غير داخل في العام فلذا الشبه لا يصح تعليله كما هو مذهب الجبايئي كما لا يصح تعليل المستثنى وإخراج البعض الآخر بطريق القياس فن حيث أنه يصح تعليله يصير الباقي تحت العام مجهولا فلا يبقى العام حجة ومن حيث أنه لا يصح تعليله يبقى العام حجة وقد كان قبل التخصيص حجة فوق الشك في بطلانه فلا يبطل بالشك هذا ما قالوا ويرد عليه أنه لما كان المذهب

المخصص يشبه الناسخ بصيغته) لأنه كلام مبتدأ مفهوما بنفسه مفيد للحكم وان لم يتقدمه العام ويشبه الاستثناء بحكمه لأن حكمه يبان لإثبات الحكم فيما وراء المخصوص وعدم دخول المخصوص تحت حكم العام لارتفاع الحكم عن محل المخصوص بعد ثبوته فهو مستقل من وجهه دون وجهه والأصل فيما يتردد بين الشبهين أن يعتبرهما ويؤتي حظا من كل منهما ولا يبطل أحدهما بالكلية فالمخصص إن كان مجهولا أي متناولا لما هو مجهول عند السامع فن جهة استقلاله يسقط هو بنفسه ولا تعدى جهالته إلى العام كالنسخ المجهول ومن جهة عدم استقلاله يوجب جهالة العام وسقوط الاحتجاج به لتعدى جهالته إليه كافي الاستثناء المجهول فوق الشك في سقوط العام وقد كان ثابتا يتيقن فلا يزول بالشك بل يتمكن فيه شبهة جهالة تورث نزول اليقين فيوجب العمل دون العلم وإن كان معلوما فن جهة استقلاله يصح تعليله كما هو الأصل في النصوص المستقلة فيوجب جهالة فيما بقي تحت العام إذ لا يدري أنه كم خرج بالقياس فينبغي أن يسقط العام ومن جهة عدم استقلاله لا يصح تعليله على ما هو مذهب الجبايئي كما لا يصح تعليله بالاستثناء لأنه ليس نصا مستقلا بل بمنزلة وصف قائم بصدر الكلام دال على عدم دخول المستثنى في حكم المستثنى منه والعدم لا يعمل فيكون ما وراء المخصوص معلوما فيجب أن يبقى العام بحاله فوق الشك في عدم حجتيه العام فلا تبطل حجتيه الثابتة بيقين بل يتمكن فيه ضرب شبهة لكونه ثابتا من وجهه دون وجهه فيوجب العمل دون العلم فالحاصل أن المخصص المجهول باعتبار الصيغة لا يبطل العام وباعتبار الحكم يبطله والمعلوم بالعكس فيقع الشك في بطلانه والشك لا يرفع أصل اليقين بل وصفه (قوله لا يريد بقوله) لما كان معنى سقوط المخصص المجهول للشبه الأول أنه يشبهه بالناسخ يسقط كما يسقط الناسخ المجهول ومعنى إجماله جهالة العام للشبه الثاني أنه يشبهه بالاستثناء يوجب ذلك كما يوجب الاستثناء ومعنى عدم صحة تعليل المخصص المعلوم للشبه الثاني أنه يشبهه بالاستثناء لا يصح تعليله كما لا يصح تعليل الاستثناء كان السابق إلى الوهم من قوله فلا يشبه الأول يصح تعليله أنه يشبهه بالناسخ يصح تعليله كما يصح تعليل الناسخ فدفع ذلك الوهم بأن الناسخ لا يصح تعليله لما يلزم من نسخ النص بالقياس على ما سياتي فان قيل فيجب أن يصح تعليل المخصص أصلا لأن كلاً يشبهه يقتضيان عدم التعليل قلنا شبهه بالناسخ وهو الاستقلال يقتضى صحة التعليل إلا أنه لم يصح في الناسخ لما نع وهو ضرورة القياس معارض للنص ولا مانع في المخصص فيصح تعليله لشبهه بالناسخ أي لاستقلاله (قوله على أن احتمال التعليل) يصلح فعل للشبهة الموردة من قبل الكرخي في بطلان الاحتجاج بالعام المخصوص لأجوابا عن الإشكال الوارد على كلام القوم بأنه لو كانت صحة تعليل المخصص توجب جهالة في العام وتقتضى سقوطه وبطلان حجتيه كما زعمتم لوجب بطلان حجتيه العام المخصوص عندكم لأنكم قائلون بصحة تعليل المخصص إذ لا يخفى أن المذكور لا يصلح جوابا عن هذا الإشكال لما فيه من تسليم بطلان المقدمة القائلة بأن صحة التعليل

عندكم وعند أكثر العلماء صحة تعليل فيجب أن يبطل العام عندكم بناء على زعمكم في صحة تعليله ولا تمسك لكم بزعم توجب الجبايئي أن عنده لا يصح تعليله فلدفع هذه الشبهة قال (على أن احتمال التعليل لا يخرج من أن يكون حجة لأن مقتضى القياس تخصيصه يخص واما فلا) فان المخصص إن لم يدرك فيه علة لا يعمل فيبقى العام في الباقي حجة وإن عرف فيه علة فكل ما توجد العلة فيه يخص قياسا وما لا فلا يبطل العام باحتمال التعليل (ظهر هنا الفرق بين التخصيص والنسخ) أي لما ذكرنا أن تعليل المخصص صحيح ظهر من هذا الحكم الفرق بين المخصص والناسخ فإنه لا يصح تعليل الناسخ الذي ينسخ الحكم في بعض أفراد العام ليثبت النسخ في بعض آخر قياسا صورته أن يرد نص خاص حكمه مخالف لحكم العام ويكون ورود متراحيا عن ورود العام فانما يجعله ناسخا لا مخصصا على ما سبق (فان العام الذي نسخ بعض

ما تناوله لا ينسخ بالقياس لأن القياس لا ينسخ النص اذ هو لا يعارضه لأنه دونه اكن مخصوصه ولا يلزم به المعارضة لأنه يمدخل وهنا مسائل من الفروع تناسب ما ذكرنا من الاستثناء والنسخ والتخصيص ( فنظير الاستثناء ما اذا باع الحرو والعبد ثمن أو باع عبيد من الالهذا بحصته من الألف يبطل البيع لأن أحدهما لم يدخل في البيع فصار البيع بالحصه ابتداء ولأن ما ليس بمبيع يصير شرطا لقبول المبيع فيفسد بالشرط الفاسد) ففي المسئلة الأولى ليست حقيقة الاستثناء موجودة لكنها تناسب الاستثناء في ( ٤٧ ) ان الاستثناء يمنع دخول المستثنى في

حكم صدر الكلام وفي هذه المسئلة لم يدخل الحر تحت الإيجاب مع ان صدر الكلام تناوله فصار كأنه مستثنى وفي المسئلة الثانية وهي ما اذا باع عبيد الالهذا حقيقة الاستثناء موجودة فاذا لم يدخل أحدهما في البيع لا يصح البيع في الآخر لوجهين أحدهما أنه يصير البيع في الآخر بمحصته من الثمن المقابل لهما والبيع بالحصه ابتداء باطل للجهالة وانما قلنا ابتداء لأن البيع بالحصه بقاء صحيح كما يأتي في المسألة التي هي نظير النسخ والثاني أن البيع في الآخر بيع بشرط مخالف لمقتضى العقد وهو أن قبول ما ليس بمبيع وهو الحر أو العبد المستثنى يصير شرطا لقبول المبيع ( ونظير النسخ ما اذا باع عبيد بألف فبات أحدهما قبل التسليم يبقى العقد في الباقي بحصته) فهذه المسئلة تناسب للنسخ من حيث أن العبد الذي مات قبل التسليم كان داخلا تحت البيع لكن لما مات في يد البائع قبل

توجب جهالة العام فان قيل المخصص اذ لم تدرك علة فاحتمال التعايل باق على ما هو الأصل في النصوص واذا أدركت فاحتمال الغير قائم لما في العمل من التزامه بعدما تعينت لا يدري انها في أي قدر من أفراد العام توجد وكل ذلك يوجب جهالة العام و بطلان حجته قلنا لا بل يوجب تمكن الشبهة فيه لما عرفت من أنه ثابت ييقين والشك لا يوجب زوال أصل اليقين بل وصف كونه يقينا (قوله اذ هو) أي القياس لا يعارض النص لأنه دون النص فلا ينسخه لأن عمل الناسخ إنما هو في رفع الحكم باعتبار المعارضة لكن يخصص النص العام الذي خص منه البعض لأن عمل المخصص إنما هو على وجه البيان دون المعارضة فالقياس المستنبط من المخصص يبين أن قدرا ما تعدى إليه العلة لم يدخل تحت العام كما أن النص المخصص يبين أن قدرا ما تناوله لم يدخل تحته فان قيل فلم يجوز التخصيص بالقياس ابتداء قلنا لأن ما يتناوله القياس داخل تحت العام قطعا والقياس يبين عدم دخوله ظنا فلا يسمع بخلاف العام بعد التخصيص فانه أيضا ظني والقياس مؤيد بما يشارك في بيان عدم دخول بعض الأفراد و قد يقال لأن الأصل الذي يستند إليه القياس لا يصلح مبنيا لهذا العام لعدم تناوله شيئا من أفراده فكذا القياس المستنبط منه لا يصلح مبنيا للعام فلو اعتبر لم يكن إلا معارضا وفيه نظر لأن عدم صلوح الأصل إنما هو باعتبار عدم التناول لشيء من أفراد العام والكلام في القياس المتناول له والالم تصور كونه مخصصا فعدم صلوح الأصل للبيان لا يستلزم عدم صلوح القياس لذلك وأيضا لم يشترط في القياس المخصص للعام الذي خص منه البعض أن يكون أصله مخصصا لذلك العام بل إذا خص العام بقطبي صار ظنيا جازا تخصيصه بالقياس وإن كان مستندا إلى أصل لا يتناول شيئا من أفراد العام (قوله فنظير الاستثناء ما اذا باع الحرو والعبد ثمن) أي ثمن واحد ولو فصل الثمن بان قال بهما بألف كل واحد بخمسة تصح في العبد عند ما خلا فالأبي حنيفة رحمه الله (قوله لم يدخل الحر تحت الإيجاب) لأن دخول الشيء في العدة إنما هو بصفة المالمية والثمة وذلك لا يوجد في الحر وكذا إذا جمع بين حي وميت أو بين ميتة وذكاة أو بين خل وخمر (قوله فصار البيع بالحصه ابتداء) بأن يقيم الألف على قيمة العبد المبيع وقيمة الحر بعد أن يفرض عبد في الصورة الأولى وعلى قيمة العبد المبيع وقيمة العبد المستثنى في الثانية حتى لو كان قيمة كل واحد منهما خمسين ألفا فخمسة على التناصف وصورة البيع بالحصه ما اذا قال بعث منك هذا العبد بمحصته من الألف الموزع على قيمته وقيمة ذلك العبد الآخر وهو باطل للجهالة الثمن وقت البيع (قوله ولأن ما ليس بمبيع يصير شرطا) وذلك لأنه لما جمع بينهما في الإيجاب فقد شرط قبول العقد في كل واحد منهما قبوله في الآخر حتى لا يملك المشتري قبول أحدهما دون الآخر فان قيل هذا الاشتراط إنما هو عند صحة الإيجاب فيما للتلا يكون المشتري ملحقا للضرر بالبائع في قبول أحدهما دون الآخر بخلاف ما اذا لم يصح كما اذا اشترى عبدا ومكاتباً أو مدبراً أو أم ولد يصح في العبد قلنا الكلام في كونه شرطا فاسدا وذلك إنما يكون عند عدم صحة الإيجاب فيهما أو اذا صح فهو شرط صحيح وفيه نظر لأن حاصل السؤال منع الاشتراط عند عدم صحة الإيجاب فيهما وما ذكر لا يدفع المنع (قوله العبد الذي فيه الخيار داخل في

التسليم انفسخ البيع فيه فصار كالنسخ لأن النسخ تبدل بعد الثبوت فلا يفسد البيع في العبد الآخر مع أنه يصير بيعا بالحصه لكن في حالة البقاء وأنه غير مفسد لأن الجهالة الطارئة لا تفسد ( ونظير التخصيص ما اذا باع عبيد بألف على أنه بالخيار في أحدهما صح ان علم محل الخيار وثمنه لأن المبيع بالخيار يدخل في الإيجاب لافي الحكم فصار في السبب كالنسخ وفي الحكم كالأستثناء فاذا جهل أحدهما لا يصح لشبهه الاستثناء وإذا علم كل واحد منهما لا يصح لشبهه النسخ ولم يعتبر هنا شبهه الاستثناء حتى يفسد بالشرط الفاسد بخلاف الحر والعبد إذا بين حصه كل واحد منهما عند أبي حنيفة) رحمه الله تعالى وبيان مناسبتها التخصيص أن التخصيص يشابه النسخ بصيغته والاستثناء بحكمه وهنا العبد الذي فيه الخيار داخل

في الإيجاب لا الحكم على ما عرف فن حيث أنه داخل في الإيجاب يكون رده بخيار الشرط تبديلا فيكون كالنسخ ومن حيث أنه غير داخل في الحكم يكون رده بخيار الشرط بيان أنه لم يدخل فيكون كالاستثناء وإذا كان له شبهان يكون كالنسخ الذي له شبه بالنسخ وشبه بالاستثناء فرعاية الشبهين قلنا ان علم (٤٨) محل الخيار وثمنه يصح البيع والإفلا وهذه المسئلة على أربعة أوجه أحدها أن

يكون محل الخيار وثمنه معلومين كما إذا باع هذا وذاك بألفين هذا بألف وذاك بألف صفقة واحدة على أنه بالخيار في ذلك والثاني أن يكون محل الخيار معلوما لكن ثمنه لا يكون معلوما والثالث على العكس والرابع أن لا يكون شي منهما معلوما فلورا عينا كونه داخل في الإيجاب يصح البيع في الصور الأربع غاية ما في الباب أنه يصير بيما بالحصة لكنه في البقاء لا في الابتداء فلا يفسد البيع ولورا عينا كونه غير داخل في الحكم يفسد البيع في الصور الأربع أما إذا كان كل واحد من محل الخيار وثمنه معلوما فلان قبول غير المبيع يصير شرطا لقبول المبيع وأما إذا كان أحدهما أو كلاهما مجهولا فلهذه العلة ولجهالة المبيع أو الثمن أو كليهما فإذا علم ان شبه النسخ يوجب الصحة في الجميع وشبه الاستثناء يوجب الفساد في الجميع فراعينا الشبهين وقلنا إذا كان محل الخيار

الإيجاب) لورود الإيجاب على العبدین لافي الحكم لما عرفت في موضعه من أن شرط الخيار يمنع الملك عن الثبوت لا لسبب عن الإنعقاد على ما سيجيء تحقيقه في فصل مفهوم المخالفة (قوله) وهذه المسئلة على أربعة أوجه) لأنه إما أن يكون محل الخيار والثنى كلاهما معلومين أو محل الخيار معلوما والثنى مجهولاً أو بالعكس أو كلاهما مجهولين مثال الأول باع سالما وغانما بألفين كلاهما بألف صفقة واحدة على أن البائع أو المشتري بالخيار في سالم ثلاثة أيام مثال الثاني باعها بألفين على أنه بالخيار في سالم مثال الثالث باعها بألفين كلاهما بألف على أنه بالخيار في أحدهما مثال الرابع باعها بألفين على أنه بالخيار في أحدهما من غير تعيين لثنى كل واحد ولما فيه الخيار فرعاية شبه النسخ أعنى كون محل الخيار داخل في الإيجاب تقتضى صحة البيع في الصور الأربع لأن كلاً من العبدین بالنظر إلى الإيجاب مبيع يباع واحداً فلا يكون يباع بالحصة ابتداء بل بقاء ورعاية شبه الاستثناء أعنى كون محل الخيار غير داخل في الحكم تقتضى فساد البيع في الصور الأربع لوجود الشرط الفاسد في الأولى مع جهالة الثمن في الثانية وجهالة المبيع في الثالثة وجهاتهما في الرابعة فرعاية الشبهين صح البيع في الصورة الأولى دون الثلاثة الباقية أعنى صح في الأولى رعاية شبه النسخ ولم يصح في البواقي رعاية شبه الاستثناء ووجه الاختصاص ان معلومية محل الخيار والثنى ترجح جانب الصحة فيلزم شبه النسخ المقتضى للصحة وجهالة محل الخيار أو الثمن أو كليهما ترجح جانب الفساد فيلزم شبه الاستثناء وقد يقال أن في كل من الصور عملاً بالشبهين أما في الأولى فلا شبه الاستثناء أيضاً يوجب صحتها لكونه استثناء معلوما وأما في الثانية فلان شبه النسخ يوجب لزوم العقد في غير محل الخيار لأن جهالة الثمن طارئة وشبه الاستثناء يوجب فساداً فلا يثبت الجواز بالشك وأما في الأخيرين فلان شبه الاستثناء يوجب فساد العقد وشبه النسخ يوجب انعقاده في العبدین فلا ينعقد بالشك وفيه نظر أما أولاً فلان معنى شبه الاستثناء أن محل الخيار غير داخل في الحكم فيكون هذا الإعتبار غير مبيح فيكون قوله شرطاً فاسداً مفسداً للبيع ومعلومية الاستثناء لا تدفع ذلك ولهذا جعل الاستثناء في صورة جهالة الثمن وحده موجباً للفساد مع أنه معلوم وأما ثانياً فلان الأصل في العقود هو الإنعقاد والجواز إذ لم توضع في الشرع إلا لذلك فعلى ما ذكره يلزم ان لا يثبت الفساد في شيء من الصور لأنه لا يثبت بالشك (قوله) ولجهالة المبيع أو الثمن) فان قيل جهالة الثمن طارئة بما رخص الخيار بعد صحة التسمية فلا تمنع الجواز كما في بيع القن مع المدبر أوجب بان حكم العقد لا نعدم في محل الخيار بنص قائم من كل وجه وهو الخيار لزوم انعقاده من كل وجه لأن العقد لا ينعقد إلا بحكمه فصار الإيجاب في حق الحكم في محل الخيار بمنزلة العدم كما في بيع الحرفيقي الإيجاب في حق الآخر بحصته من الثمن ابتداء بخلاف المدبر مع القن فان الإيجاب تناولهما وإنما تمتنع الحكم فيه لضرورة صيانة حقه لا بنص قائم يمنع ثبوت الحكم فيه والثابت بالضرورة لا يظهر حكمه في غير موضع الضرورة فيبقى الإيجاب متناولاً له فيما وراء هذه الضرورة كذا في شرح التقويم وقيل محل الخيار لا يدخل تحت الحكم فيصير الثمن مجهولاً من الابتداء بخلاف المدبر فانه يدخل في العقد والحكم جميعاً لأنه قابل له بقضاء القاضي ثم يخرج فتحدث جهالة ثمن القن به (قوله) ولم يعتبر هنا) إشارة إلى جواب سؤال تقريره أن البيع في الصورة الأولى يبنى أن يكون

أو ثمنه مجهولاً لا يصح البيع رعاية شبه الاستثناء وإذا كان كل منهما معلوماً يصح البيع رعاية شبه النسخ ولم يعتبر فاسداً هنا شبه الاستثناء حتى يفسد بالشرط الفاسد هو ان قبول ما ليس بمبيع يصير شرطاً لقبول المبيع بخلاف ما إذا باع الحرو العبد بألف صفقة واحدة وبين ثمن كل واحد منهما حيث يفسد البيع في العبد عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى لأن الحز غير داخل في البيع أصلاً فيصير كالاستثناء بلا مشابهة النسخ فيكون ما ليس بمبيع شرطاً لقبول المبيع



فاسد أ بناء على وجود الشرط الفاسد وهو ضرورة قبول ما ليس بمبيع شرط القبول المبيع كافي ببيع العبد مع  
 الحر وتقرير الجواب ان كون محل الخيار غير مبيع إنما هو باعتبار شبه الاستثناء لانه غير داخل في الحكم  
 واما باعتبار شبه النسخ فهو مبيع لسكونه داخل في الايجاب فيكون قبوله شرطاً صحيحاً بخلاف الحر أو  
 العبد المصرح باستثناءه فانه ليس بمبيع أصلاً والحاصل أن محل الخيار مبيع من وجه دون وجه فاعتبر في  
 صورة معلومية محل الخيار والتمن جهة كونه مبيعاً حتى لا يفسد البيع رعاية لشبه النسخ وفي غير هاتين جهة كونه  
 غير مبيع حتى يفسد رعاية لشبه الاستثناء (قوله فصل في ألفاظه) أى في ألفاظ العام على ما ذكره المصنف  
 حيث فسره قوله ومنها بقوله أى من ألفاظ العام والأولى ألفاظ العموم على ما ذكره غيره (وهي إما لفظ  
 عام بصيغته ومعناه) بان يكون اللفظ مجموعاً والمعنى مستوعباً سواء وجد له مفرد من لفظه كالرجال أولاً  
 كالنساء وإما عاماً بمعناه فقط بان يكون اللفظ مفرداً مستوعباً لكل ما يتناوله ولا يتصور أن يكون العام عاماً  
 بصيغته فقط إذ لا بد من استيعاب المعنى وهذا أى العام بمعناه فقط إما أن يتناول مجموع الأفراد وإما أن يتناول  
 كل واحد والمتناول لكل واحد إما أن يتناول على سبيل الشمول أو على سبيل البدل فالأول ان يتعلق الحكم  
 بمجموع الآحاد لا بكل واحد على الأفراد وحيث يثبت للاحاد إنما يثبت لانه داخل في المجموع كالرهن  
 اسم لما دون العشرة من الرجال لا تكون فيهم امرأة والقوم اسم لجماعة الرجال خاصة فاللفظ مفرد بدليل أنه  
 يثنى ويجمع ويوحد الضمير العائد إليه مثل الرهن دخل والقوم خرج والتحقيق ان القوم في الأصل  
 مصدر قام فوصف به ثم غلب على الرجال خاصة لقيامهم بامور النساء ذكره في الفائق وينبغي أن يكون هذا  
 تأويل ما يقال ان قوما جمع قائم كصوم جمع صائم والافعل ليس من أبنية الجمع وكل منهما متناول لجميع  
 آحاده لا لكل واحد من حيث أنه واحد حتى لو قال الرهن أو القوم الذي يدخل هذا الحصن فله  
 كذا فدخله جماعة كان النقل لمجموعهم ولو دخله واحد لم يستحق شيئاً فان قلت فاذ لم يتناول كل واحد  
 فكيف يصح استثناء الواحد منه في مثل جاء في القوم إلا زيدا ومن شرطه دخول المستثنى في حكم المستثنى  
 منه لولا الاستثناء قلت يصح من حيث ان بجىء المجموع لا يتصور بدون بجىء كل واحد حتى لو كان الحكم  
 متعلقاً بالمجموع من حيث هو المجموع من غير ان يثبت لكل فرد لم يصح الاستثناء مثل يطبق رفع هذا  
 الحجر القوم إلا زيدا وهذا كما يصح عندي عشرة إلا واحداً ولا يصح العشرة زوج إلا واحداً وليس الحكم  
 على الآحاد بل على المجموع والثاني ان يتعلق الحكم بكل واحد سواء كان مجتمعاً مع غيره أو منفرداً عنه  
 مثل من دخل هذا الحصن فله درهم فلو دخله واحد استحق درهما ولو دخله جماعة معاً أو متعاقبين  
 استحق كل واحد الدرهم والثالث ان يتعلق الحكم بكل واحد بشرط الافراد وعدم التعلق بواحد آخر  
 مثل من دخل هذا الحصن أو لافله درهم فكل واحد دخله أو لا منفرداً استحق الدرهم ولو دخله جماعة  
 معاً لم يستحقوا شيئاً ولو دخله متعاقبين لم يستحق إلا الواحد السابق وسيأتي تحقيق ذلك فالحكم في الأول  
 مشروط بالاتتماع وفي الثالث بالانفراد وفي الثاني غير مشروط بشيء منهما (قوله فالتجمع) مثل الرجال  
 والنساء وما في معناه من العام المتناول للمجموع مثل الرهن والقوم يصح إطلاقه على أى عدد كان من الثلاثة  
 إلى ما لا نهاية له يعنى أن مفهومه جميع الآحاد سواء كانت ثلاثة أو أربعة أو ما فوق ذلك وليس المراد أنه عند  
 الاطلاق يحتمل أن يراد به الثلاثة وان يراد به الأربعة وغير ذلك من الأعداد لانه حينئذ يكون مبهماً غير دال  
 على الاستغراق فلا يوجب العموم بل ينافيه لأن الدلالة على الاستغراق شرط فيه ولا يخفى أن الكلام في  
 الجمع المعروف أما المنكر فسيأتي ذكره وكذا سائر أسماء المجموع والافق سبق أن الرهن اسم لما دون  
 العشرة من الرجال على ما صرح به في كتب اللغة فصار الحاصل أن المعرف باللام من الجوع وأسمائها لجميع  
 الأفراد قلت أو كثرت وإن كان بدون اللام لما دون العشرة كالرهن أو للعشرة فادونها كجمع القلة مثل

( فصل في ألفاظه وهي  
 إما عام بصيغته ومعناه  
 كالرجال وإما عام بمعناه  
 وهذا إما ان يتناول  
 المجموع كالرهن والقوم  
 وهو في معنى الجمع أو كل  
 واحد على سبيل الشمول  
 نحو من يأتيني فله درهم  
 أو على سبيل البدل نحو  
 من يأتيني أولاً فله درهم  
 فالجمع وما في معناه يطلق  
 على الثلاثة فصاعداً )  
 فقوله يطلق على الثلاثة  
 فصاعداً أى يصح إطلاق  
 اسم الجمع والقوم والرهن  
 على كل عدد معين من  
 الثلاثة فصاعداً إلى  
 ما لا نهاية له فاذا أطلقت  
 على عدد معين تدل على  
 جميع أفراد ذلك العدد  
 المعين فاذا كان له ثلاثة  
 عبيد مثلاً أو عشرة عبيد  
 فقال عبيدي أحرار يعنى  
 جميع العبيد وليس المراد  
 أنه يحتمل الثلاثة فصاعداً  
 فان هذا ينافى معنى العموم

المسلمين والمسلمات والأنفس ونحو ذلك واما تحقيق أن الموضوع للعموم هو مجموع الاسم وحرف التعريف أو الاسم بشرط التعريف وعلى الثاني هل يصير مشتركا حيث وضع بدون التعريف لمطلق الجمع وان هذا الوضع لاشك أنه نوعي فكيف يكون اللفظ باعتباره حقيقة وان الحكم في مثله على كل جمع أو على كل فرد وانه للأفراد المحققة خاصة أو المحققة والمقدرة جميعا وان مدلوله الاستغراق الحقيقي أو أعم من الحقيقي والعرفي فالسكلام فيه طويل لا يحتمله المقام (قوله لأن أقل الجمع ثلاثة) اختلفوا في أقل عدد تطلق عليه صيغة الجمع فذهب أكثر الصحابة والفقهاء وأئمة اللغة إلى أنه ثلاثة حتى لو حلف لا يتزوج نساء لا يحنث بتزوج امرأتين وذهب بعضهم إلى أنه اثنان حتى يحنث بتزوج امرأتين وتمسكوا بوجوده الأول قوله تعالى فان كان له اخوة والمراد اثنان فصاعدا لأن الاخوين يحجبان الام إلى السدس كالثلاثة والأربعة وكذا كل جمع في المواريث والوصايا حتى أن في الميراث للاختين الثلثين كما للأخوات وفي الوصية للثنتين ما وصى لاقرباء فلان الثاني قوله تعالى فقد صغت قلوبكما أي قلبا كما إذا جعل الله لرجل من قلبين في جوفه الثالث قوله عليه السلام الاثنان فافوقهما جماعة ومثل حجة من اللغوي فكيف من النبي عليه السلام وتمسك الذاهبون إلى أن أقل الجمع ثلاثة باجماع أهل العربية على اختلاف صيغ الواحد والثنائية والجمع في غير ضمير المتكلم لما استعرف مثل رجل رجلان رجال وهو فعل وهما فعلا وهم فعلوا وأيضا ما فوق الاثنتين هو المتبادر إلى الفهم من صيغة الجمع وأيضا يصح نفي الجمع عن الاثنتين مثل ما في الدار رجال بل رجلان وأيضا يصح رجال ثلاثة وأربعة ولا يصح رجال اثنان وليس ذلك لوجوب مراعاة صورة اللفظ بان يكون الموصوف والصفة كلاهما مثنى أو بمجموعا لأن اسماء الأعداد ليست جموعا ولا لفظ اثنان مثنى على ما تقرر في موضعه ولانه يصح جاء في زيد وعمر والعلمان ولا يصح العلمون ثم أجابوا عن تمسكات المخالف اما عن الأول فبأنه لا نزاع في أن أقل الجمع اثنان في باب الارث استحقاقا وحجبا والوصية لكن لا باعتبار ان صيغة الجمع موضوعه للاثنتين فصاعدا بل باعتبار أنه ثبت بالدليل أن للاثنتين حكم الجمع أما الاستحقاق فلانه علم من قوله تعالى فان كانتا أي من يرث بالأخوة يعني الاختين لأب وأم أو لأب اثنتين فلهما الثلثان مما ترك أن للاختين حكم الأخوات في استحقاق الثلثين مع أن قرابة الأخوة متوسطة لكونها قرابة مجاورة فيكون للبنين أيضا حكم البنات في استحقاق الثلثين بطريق دلالة النص لأن قرابتهما قريبة لكونها قرابة الجزئية وأيضا يعلم ذلك بطريق الإشارة من قوله تعالى فللذكر مثل حظ الأنثيين فانه يدل على أن حظ الإبن مع الإبنة الثلثان فيكون ذلك حظ الأنثيين أعني البنين ثم لما كان هذا موهما أن النصيب يزداد بزيادة العدد نفي ذلك بقوله تعالى فان كن نساء فوق اثنتين فلهن ثلثا ما ترك فان قلت هب أنه يعلم أن حظ البنين مع الإبن مثل حظهم مع البنات لكون من أين يعلم أن حظهم ذلك بدون الإبن قلت من حيث أن البنات الواحدة كما استحققت الثلث مع أخ لها فمع أخت لها بالطريق الأولى وأما الحجب فلانه مبنى على الارث إذا الحجاب لا يكون الاوارثا بالقوة أو بالفعل على أن الحجب بالأخوين قد ثبت بانفاق من الصحابة كإروى أن ابن عباس رضی الله تعالى عنه قال لعثمان رضی الله تعالى عنه حين رد الأمر من الثلث إلى السدس بالأخوين قال الله تعالى فان كان له اخوة فلامه السدس وليس الاخوان اخوة في لسان قومك فقال عثمان نعم لكن لا أستجيز ان أخالفهم فيما رواه وروى لا أستطيع أن أنقض أمرًا كان قبلي وتوارثه الناس وأما الوصية فلانها ملحقه بالميراث من حيث ان كلامها يثبت الملك بطريق الخلافة بعد الفراغ عن حاجة الميت وأما الجواب عن الثاني فهو أن إطلاق الجمع على الاثنتين مجاز بطريق إطلاق اسم الكل على البعض أو تشبيه الواحد بالكثير في العظم والخطر كما يطلق الجمع على الواحد تعظيما في مثل قوله تعالى وانه لحافظون مع الاتفاق على أن الجمع لا يطلق على الواحد حقيقة وإنما كثر مثل هذا المجاز

(لأن أقل الجمع ثلاثة) وعند البعض اثنان لقوله تعالى فان كان له أخوة والمراد اثنان وقوله تعالى فقد صغت قلوبكما وقوله عليه الصلاة والسلام الاثنان فافوقهما جماعة ولنا اجماع أهل اللغة في اختلاف صيغ الواحد والثنائية والجمع (ولانزاع في الارث والوصية) فان أقل الجمع فيهما اثنان (وقوله تعالى فقد صغت قلوبكما) مجاز كما يذكر الجمع للواحد (والحديث محمول على الموارث أو على سنية تقدم الامام) فانه إذا كان مقتدى واحدا يقوم على جنب الامام وإذا كان اثنتين فصاعدا فالامام يتقدم (أو على اجتماع الرفقة بمدقوة الاسلام) فانه لما كان الاسلام ضعيفا نهى عليه السلام عن أن يسافر واحد أو اثنان لقوله عليه السلام الواحد شيطان والاثنان شيطانان والثلاثة ركب فلما ظهر قوة الاسلام رخص في سفر اثنين وإنما حملناه على أحدهم المعاني الثلاثة لتلاخلف اجماع أهل العربية (ولا تمسك لهم بنحو فعلنا لانه مشترك بين الثنائية والجمع لان المثنى جمع) فانهم يقولون فعلنا صيغة مخصوصة بالجمع ويقع

أعني ذكر العضو الذي لا يكون في الشخص إلا واحدا بلفظ الجمع عند الإضافة إلى الاثنين مثل قلوبهما وأنفسهما ورؤسهما ونحو ذلك احتراز عن استئصال الجمع بين الثنيتين مع وضوح أن المراد بمثل هذا الجمع الاثنان وقد يجاب بأن المراد بالقلوب الميول والدواعي المختلفة كما يقال لمن مال قلبه إلى جهتين أو تردد بينهما أنه ذو قلبين وأما الجواب عن الثالث فهو أنه لما دلل الاجماع على أن أقل الجمع ثلاثة وجب تأويل الحديث في ذلك بأن يحمل على أن للاثنين حكم الجمع في المواريث استحقاقا وحجبا أو في حكم الاصطفاة خلف الامام وتقدم الامام عليهما أو في اباحة السفر لهما وارتفاع ما كان منهيًا في أول الإسلام من مسافرة واحد أو اثنين بناء على غلبة الكفار أو في انعقاد صلاة الجماعة لهما وادراك فضيلة الجماعة وذلك لأن الغالب من حال النبي عليه السلام تعريف الاحكام دون اللغات عن أن هذا الدليل على تقدير تمامه لا يدل على المطلوب إذ ليس النزاع في ج م ع وما يشتق من ذلك لأنه في اللغة ضم شيء إلى شيء وهذا حاصل في الاثنين بلا خلاف وإنما النزاع في صيغ الجمع وضمائره ولذا قال ابن الحاجب اعلم أن النزاع في نحو رجال ومسلمين وضربوا لافي لفظ ج م ع ولا في نحو نحن فعلنا ولا في نحو صفت قلوبكما فهو فاق فعله هذا لاحاجة إلى ما ذكره المصنف جوابا عن مثل فعلنا ومع ذلك يجب أن يحمل اشتراكه بين الثنية والجمع على الاشتراك المعنوي دون اللفظي لأنه موضوع للتكلم مع الغير واحدا كان الغير أو أكثر وهذا مفهوم واحد يصدق على الاثنين والثلاثة وما فوق ذلك كما يصدقهم فعلموا على الثلاثة والاربعة وما فوقها من غير اشتراك لفظ وتعدد وضع وأبعد من ذلك ما قيل أن مثل فعلنا حقيقة في الجمع مجاز في الاثنين واكتفى بهذا المجاز ولم يوضع للتكلم مع واحد آخر اسم خاص لثلاثيكون التبع مزاحا للاصل لأن التكلم بهذه الصيغة يحكي عن نفسه وعن غيره على أن ذلك الغير تبع له في الدخول تحت الصيغة لأنه ليس بمتكلم بهذا الكلام حقيقة وهو ظاهر بخلاف ما إذا كان الغير فوق الواحد فإنه يتقوى بكثرة ويصير بمنزلة الأصل واعلم أنهم لم يفرقوا في هذا المقام بين جمع القلة وجمع الكثرة فدل بظاهره على أن التفرقة بينهما إنما هي في جانب الزيادة بمعنى أن جمع القلة مختص بالعشرة فما دونها وجمع الكثرة غير مختص لأنه مختص بما فوق العشرة وهذا أوفق بالاستعمالات وإن صرح بخلافه كثير من الثقات (قوله فيصح تخصيص الجمع) قد اختلفوا في منتهى التخصص فقيل لا بد من بقاء جمع يقرب من مدلول العام وقيل يجوز إلى ثلاثة وقيل إلى اثنين وقيل إلى واحد واختار عند المصنف أن العام إن كان جمعا مثل الرجال والنساء أو في معناه مثل الرهط والقوم يجوز تخصيصه إلى الثلاثة تقريبا على أنها أقل الجمع فالتخصص إلى ما دونها يخرج اللفظ عن الدلالة على الجمع فيصير نسخا وإن كان مفردا كالرجل أو ما في معناه كالنساء في لا تزوج النساء يجوز تخصيصه إلى الواحد لأنه لا يخرج بذلك عن الدلالة على الفرد على ما هو أصل وضع المفرد وفيه نظر من وجوه الأول أن الجمع إنما يكون عاما عند قصد الاستغراق على ما تقرروا حينئذ هو حقيقة في جمع الأفراد ومجاز في البعض وكون الثلاثة أقل الجمع إنما هو باعتبار الحقيقة إذ لا نزاع في اطلاقه على الاثنين بل الواحد مجازا كما سبق وأيضا النزاع في الجمع الغير العام إذ العام مستغرق للجميع لأقل ولا أكثر حينئذ لا معنى لهذا التفريع أصلا الثاني أن حمل الجمع على المفرد في مثل لا تزوج النساء إنما يكون عند تعذر الاستغراق على ما سياتي وحينئذ لا عموم فلا تخصيص الثالث أن من قال لقيت كل رجلا في البلد أو كلت كل رمانة في البستان ثم قال أردت واجدا عدلا غيرا فاعقلا ويمكن الجواب عن الأول بأن نفس الصيغة للجمع والعموم عارض باللام والتخصص إنما يرفع العموم فلا بد أن يبقى مدلول الصيغة وأقله ثلاثة وعن الثاني بأن المتعذر حمل اللام على الاستغراق فيكون الاسم للجنس وفيه يكون نفيا لجميع الأفراد فيصير المعنى لا تزوج امرأة وهو معنى العموم والاستغراق في النقي وعن الثالث بأن الكلام في الصحة لفظه (قوله والمراد التخصص بالمستقل)

على اثنين فعلم أن الاثنين جمع فنقول فعلنا غير مختص بالجمع بل مشترك بين الثنية والجمع لا أن المثني جمع (فيصح تخصيص الجمع) تعقيب لقوله ان أقل الجمع ثلاثة والمراد التخصص بالمستقل (وما في معناه) كالرهن والقوم (إلى الثلاثة والمفرد) بالجر عطف على الجمع أي المفرد الحقيقي (كالرجل وما في معناه) كالجمع الذي يراد به الواحد (نحو لا تزوج النساء إلى الواحد) أي يصح تخصيص المفرد إلى الواحد

(والطائفة كالمفرد) بهذا فسر ابن عباس رضى الله تعالى عنهما قوله تعالى فلولان نفر من كل فرقة منهم طائفة (ومنها) أى من ألفاظ العام (الجمع المعروف باللام إذا لم يكن (٥٢) معهودا لأن المعروف ليس هو الماهية في الجمع ولا بعض الأفراد لعدم الأولوية فتعين

الكل) اعلم أن لام التعريف أم للعهد الخارجي أو الذهني وإما لاستغراق الجنس وإما لتعريف الطبيعة لكن المعهود الأصل ثم الاستغراق ثم تعريف الطبيعة لأن اللفظ الذي يدخل عليه اللام دال على الماهية بدون اللام لحمل اللام على الفائدة الجديدة أولى من حمله على تعريف الطبيعة والفائدة الجديدة أما تعريف العهد واستغراق الجنس وتعريف العهد أولى من الاستغراق لأنه إذا ذكر بعض أفراد الجنس خارجا أو زدنا لحمل اللام على ذلك البعض المذكور أولى من حمله على جميع الأفراد لأن البعض متيقن والكل محتمل فاذا علم ذلك في الجمع المحلى بالألف واللام لا يمكن حمله بطريق الحقيقة على تعريف الماهية لأن الجمع وضع لأفراد الماهية لا للماهية من حيث هي لكن يحمل عليها بطريق المجاز على ما يأتي في هذه الصفحة ولا يمكن حمله على العهد إذا لم يكن عهد فقوله ولا بعض الأفراد لعدم الأولوية إشارة إلى هذا فتعين الاستغراق (وتسكهم بقوله عليه الصلاة

قد سبق أن التخصيص لا يكون إلا بمستقل فهذا تأكيد لدفع توهم حمله على المعنى اللغوي وتنبية على أن قصر العام على البعض بالاستثناء ونحوه ويجوز إلى الواحد في الجمع أيضا نحو أكرم الرجال إلا الجبال وإن لم يكن العالم إلا واحدا (قوله والطائفة كالمفرد) يعني أنه اسم للواحد فافوقه كما فسر ابن عباس لأنه اسم لقطعة من الشيء واحدا كان أو أكثر وقيل لأنه مفرد انضمت إليه علامة الجماعة أعنى التاء فروعى المعنيان وفي الكشف الطائفة الفرقة التي يمكن أن تكون حلقة وأقلها ثلاثة أو أربعة وهي صفة غالبية كأنها الجماعة الحافة حول الشيء فمقصود المصنف أنها ليست للجمع كالرطب بل بمنزلة المفرد فيصح تخصيصها إلى الواحد (قوله ومنها الجمع المعروف باللام) استدلل على عمومها بالمعقول والاجماع والاستعمال وتقرير الأخيرين ظاهر وتقرير الأول أن المعروف باللام قد يكون نفس الحقيقة من غير نظر إلى الأفراد مثل الرجل خير من المرأة وقد يكون حصة معينة منها واحدا كان أو أكثر مثل جاء في رجل فقال الرجل كذا وقد يكون حصة غير معينة منها لكن باعتبار عهدها في الزمان مثل أدخل السوق وقد يكون جميع أفرادها مثل إن الإنسان لني خسر واللام بالاجماع للتعريف ومعناه الإشارة والتعيين والتمييز والإشارة أما إلى حصة معينة من الحقيقة وهو تعريف العهد وأما إلى نفس الحقيقة وذلك قد يكون بحيث لا يفترق إلى اعتبار الأفراد وهو تعريف الحقيقة والماهية والطبيعة وقد يكون بحيث يفترق إليه وحينئذ إما أن توجد فيه قرينة البعضية كما في أدخل السوق وهو العهد الذهني أو لا وهو الاستغراق احترازا عن ترجيح بعض المتساويات فالعهد الذهني والاستغراق من فروع تعريف الحقيقة ولهذا ذهب المحققون إلى أن اللام لتعريف العهد والحقيقة لا غير إلا أن القوم أخذوا بالحاصل وجعلوه أربعة أقسام توضيحا وتسهيلا إذا تمهد هذا فنقول الأصل أى الراجح هو العهد الخارجي لأنه حقيقة التعيين وكالتمييز ثم الاستغراق لأن الحكم على نفس الحقيقة بدون اعتبار الأفراد قليل الاستعمال جدا والعهد الذهني موقوف على وجود قرينة البعضية فالاستغراق هو المفهوم من الإطلاق حيث لا عهد في الخارج خصوصا في الجمع فإن الجمعية قرينة القصد إلى الأفراد دون نفس الحقيقة من حيث هي هذا ما عليه المحققون وفيما ذكره المصنف نظر لأنه جعل العهد الذهني مقدما على الاستغراق بناء على أن البعض متيقن وهذا معارض بان الاستغراق أعم فائدة وأكثر استعمالا في الشرع وأحوط في أكثر الأحكام أعنى الإيجاب والتدب والتحرير والكره وإن كان البعض أحوط في الإباحة ومنقوض بتعريف الماهية فإنه لا يوجد فرد بدون الماهية وقد جعله متأخرا عن الاستغراق بناء على أنه لا يفيد فائدة جديدة زائدة على ما يفيد الاسم بدون اللام وهذا ممنوع ولو سلم فنقوض بتعريف العهد الذهني فان عدم الفائدة فيه أظهر لأن دلالة الذكر على حصة غير معينة أظهر من دلالتها على نفس الحقيقة ولهذا صرحوا بأن المعهود الذهني في المعنى كالنكرة فإن قيل يعتبر فيه العهدية في الذهن فيتميز عن النكرة قلنا وكذلك يعتبر في تعريف الماهية حضورها في الذهن والإشارة إليها لتمييز عن اسم الجنس النكرة مثل رجعي ورجعي وبالجملة توقف العهد الذهني على قرينة البعضية وعدم الاستغراق مما اتفقوا عليه وقد صرح به المصنف أيضا حيث مثل بعد ذلك لتعريف الماهية المتأخر عن الاستغراق بنحو أكلت الخبز وشربت الماء إذ لا تعنى بالمعهود الذهني الا مثل ذلك مما تدل القرينة على أنه للفرد دون نفس الحقيقة وللبعض دون الكل وللهم دون المعين وإذا كان هذا تعريف الماهية فليت شعري ما معنى العهد الذهني المقدم على الاستغراق وما اسم تعريف الماهية حيث لا يكون الحكم على الأفراد كما في قولنا الإنسان حيوان ناطق (قوله ولصحة الاستثناء) فان قيل المستثنى منه قد يكون

والسلام الأئمة من قريش) لما وقع الاختلاف بعد رسول الله ﷺ في الخلافة وقال الأنصار منا أمير ومنكم أمير تمسك أبو بكر رضى الله عنه بقوله عليه الصلاة والسلام الأئمة من قريش ولم يروه أحد (ولصحة الاستثناء

ويراد الواحد بقوله تعالى إنما الصدقات للفقراء ولو أوصى بشئ لزيد للفقراء نصف بينه وبينهم لقوله تعالى لا يحل لك النساء من بعد) هذا دليل على أن الجمع مجاز عن الجنس (ولأنه لما لم يكن هناك معروف وليس للاستغراق لعدم الفائدة يجب حمله على تعريف الجنس) وإنما قال لعدم الفائدة أما في قوله لأتزوج النساء فلان اليمين للنوع وتزوج جميع نساء الدنيا غير ممكن فمنه يكون لغوا في قوله تعالى إنما الصدقات للفقراء لا يمكن صرف الصدقات إلى جميع فقراء الدنيا فلا يكون الاستغراق مرادا فيكون لتعريف الجنس مجازا فتكون الآية لبيان مصرف الزكاة (فتبقى الجمعية فيه من وجه ولو لم يحل على الجنس لبطل اللام أصلا) أى إذا كان اللام لتعريف الجنس ومعنى الجمعية باق في الجنس من وجهه لأن الجمعية يدل على الكثرة تضمنا فعلى هذا الوجه حرف اللام معمول ومعنى الجمعية باق من وجهه ولو لم يحل على هذا المعنى وتبقى الجمعية على حالها يبطل

خاصا اسم عدد مثل عندى عشرة إلا واحدا أو اسم علم مثل كسوتى الرأسه أو غير ذلك مثل صمت هذا الشهر إلا يوم كذا أو أكرمت هؤلاء الرجال إلا زيدا فلا يكون الاستثناء دليل العموم أوجب عنه بوجوده الأول أن المستثنى منه في مثل هذه الصور وإن لم يكن عاما لكنه يتضمن صيغة عموم باعتبارها يصح الاستثناء وهو جمع مضاف إلى المعرفة أى جميع أجزاء العشرة وأعضاء زيدو أيام هذا الشهر وأحاديث هذا الجمع الثانى أن المراد أن الاستثناء من متعدد غير محصور دليل العموم وذلك لأن المستثنى منه في الاستثناء المتصل يجب أن يشتمل المستثنى وغيره بحسب الدلالة ليكون الاستثناء لاخرجه ومنعه عن الدخول تحت الحكم فلا بد فيه من اعتبار التعدد فان كان محصورا شاملا للمستثنى شمول العشرة للواحد وزيد للرأس والشهر لليوم والجماعة التى فيهم زيد لزيد يصح الاستثناء وإلا فلا بد من استغراقه ليتناول المستثنى وغيره فيصح إخراج الثالث أن المراد استثناء ما هو من أفراد مدلول اللفظ لا ما هو من أجزاءه كما في الصور المذكورة لا يقال فالمستثنى فى مثل جاءنى الرجال إلا زيدا ليس من الأفراد لأن أفراد الجمع جموع لا أحاد لا نقول الصحيح أن الحكم فى الجمع المعرفة الغير المحصور إنما هو عن الأحاد دون الجمع بشهادة الاستغراق والاستعمال أو نقول المراد أفراد مدلول أصل اللفظ وهو هنا الرجل (قوله قال مشايخنا) الجمع المعرفة باللام مجاز عن الجنس وهذا ما ذكره أئمة العربية فى مثل فلان يركب الخيل ويلبس الثياب البيض أنه للجنس للقطع بأن ليس القصد إلى عهد أو استغراق فلو حلف لا يتزوج النساء ولا يشتري العبيد أو لا يكلم الناس بحنث بالواحد لأن اسم الجنس حقيقة فيه بمنزلة الثلاثة فى الجمع حتى أنه حين لم يكن من جنس الرجال غير آدم عليه السلام كانت حقيقة الجنس متحققة ولم يتغير بكثرة أفرادها والواحد هو المتيقن فيعمل به عند الإطلاق وعدم الاستغراق إلا أن بنوى العموم حينئذ لا يحنث قطو يصدق ديانته وقضاء لأنه نوى حقيقة كلامه واليمين يتعد لأن تزوج جميع النساء متصور وعن بعضهم أنه لا يصدق قضاء لأنه نوى حقيقة لا تثبت إلا بالنية فصار كأنه نوى المجاز ثم هذا الجنس بمنزلة النكرة يخص فى الإنبات كما إذا حلف يركب الخيل يحصل البر بركوب واحد ويعم فى النفي مثل لا تحل لك النساء أى واحدة منهن فقوله تعالى إنما الصدقات للفقراء يكون معناه أن جنس الصدقة لجنس الفقير فيجوز الصرف إلى واحد وذلك لأن الاستغراق ليس بمستقيم إذ يصير المعنى أن كل صدقة لكل فقير لا يقال بل المعنى أن جمع الصدقات لجميع الفقراء ومقابلة الجمع بالجمع تقتضى انقسام الأحاد بالأحاد لا يثبت كل فرد من هذا الجمع لكل فرد من ذلك الجمع لا ما نقول لو سلم أن هذا معنى الاستغراق فالمطلوب حاصل وهو جواز صرف الزكاة إلى فقير واحد (قوله فعلى هذا الوجه) وهو أن يكون هذا الجمع للجنس حرف اللام معمول لدلالته على تعريف الجنس أى الإشارة إلى هذا الجنس من الأجناس ومعنى الجمعية باق من وجهه لأن الجنس يدل على الكثرة تضمنا بمعنى أنه مفهوم كل لا يمنع شركة الكثير فيه لا بمعنى أن الكثرة جزء مفهومه وهذا معنى قول فخر الإسلام رحمه الله أن كل جنس يتضمن الجمع فعنى الجمعية وهو التكثر باق من وجهه وإن بطل من وجهه حيث صح الحمل على الواحد ولقائل أن يقول لم لا يجوز أن يحمل على ما يصح إطلاق الجمع عليه حقيقة باعتبار عهده وحضوره فى الذهن فيكون اللام معمولاً والجمعية باقية من كل وجه لا يقال الكلام على تقدير أن لا يكون هناك معروف لانا نقول تقدير عدم المعهود الذهبى تقدير باطل لأن كل لفظ علم مدلوله جاز تعريفه باعتبار القصد إلى بعض أفراد من حيث أنها حاضرة فى الذهن حينئذ لا نسلم انتفاء العهد الذهبى فى شئ من الصور المذكورة والصحيح فى إثبات كون الجمع مجازاً عن الجنس التمسك بوقوعه فى الكلام كقوله تعالى لا يحل لك النساء وقولهم فلان يركب الخيل (قوله وهذا معنى فخر الإسلام) عبارته أن مثل لا أتزوج النساء لا

اللام بالكلية فحمل على تعريف الجنس وابطال الجمعية من وجهه أولى وهذا معنى كلام فخر الإسلام رحمه الله فى باب موجب الأمر فى

معنى العموم والتكرار لانا إذا أبقيناه جمعا لفا حرف العهد أصلا إلى آخره

أشترى الثياب يقع على الأقل ويحتمل الكل لأن هذا جمع صار مجازا عن اسم الجنس لأننا إذا أبقيناه  
 جمعا لغا حرف العهد أصلا وإذا جعلناه جنسا بقي حرف اللام لتعريف الجنس وبقي معنى الجمع في الجنس  
 من وجه فكان الجنس أولى (قوله فعلم من هذه الأبحاث) لاشك أن حمل الجمع على الجنس مجاز وعلى العهد  
 أو الاستغراق حقيقة ولا مساغ للخلف إلا عند تعذر الأصل ولهذا لو قالت خالفتي على ماني بدي من  
 الدراهم ولا شيء فيها لزما ثلاثه دراهم ولو حلف لا يكلمه الأيام أو الشهور يقع على العشرة عنده وعلى  
 الأسبوع والسنة عندهما لأنه أمكن العهد فلا يحمل على الجنس فلماذا قالوا في قوله تعالى لا تدركه الأبصار  
 أنه للاستغراق دون الجنس وأن المعنى لا يدركه كل بصر وهو سلب العموم أي نفي الشمول ورفع الإيجاب  
 الكلي فيكون سلبا جزئيا وليس المعنى لا يدركه شيء من الأبصار ليكون عموم السلب أي شمول النفي لكل  
 أحد فيكون سلبا كليا لا يقال كأن الجمع المعرف باللام في الإثبات لإيجاب الحكم لكل فرد كذلك هو في  
 النفي لسلب الحكم عن كل فرد كقوله تعالى وما الله يريد ظلما للعباد إن الله يحب الكافرين إن الله لا يهدي  
 القوم الفاسقين لأننا نقول يجوز أن يكون ذلك باعتبار أنه للجنس والجنس في النفي يعم وقد يجاب عن الآية  
 بأنها لاتعم الأحوال والأوقات وبأن الإدراك بالبصر أخص من الرؤية فلا يلزم من نفيه نفيها (قوله صحة  
 الاستثناء) كقوله تعالى إن عبادي ليس لك عليهم سلطان إلا من اتبعك فان قيل صحة الاستثناء متوقفة  
 على العموم فثبت العموم هادور قلنا يثبت العلم بالعموم بوقوع الاستثناء في الكلام من غير نكير  
 فيكون استدلالا بالاستعمال والإجماع (قوله واختلف في الجمع المنكر) لاشك في عمومه بمعنى انتظام  
 جمع من المسميات وإنما الخلاف في العموم بوصف الاستغراق فالأكثر على أنه ليس بعام لأن رجالا  
 في الجموع كرجل في الوحدان يصح إطلاقه على كل جمع كما يصح إطلاق رجل على كل فرد على سبيل البدل  
 وبعضهم على أنه عند الإطلاق للاستغراق فيكون عاما لصحة الاستثناء كقوله تعالى لو كان فيهما آلهة إلا الله  
 لفسدنا ولا نهلوم يمكن للاستغراق لكان للبعض ولا قائل به إلا نزاع في صحة إطلاقه على الكل حقيقة ولأن  
 في حمله على مادون الكل إجمالا لا استواء جميع المراتب في معنى الجمعية فلا بد من الحمل على الأقل لثيقته  
 أو على الكل لكثرة قائده وهذا أقرب لأن الجمعية بالعموم والشمول أنسب ولأنه قد ثبت إطلاقه على  
 كل مرتبة من مراتب الجموع فحمله على الاستغراق حمل على جميع حقائقه فكان أولى والجواب عن الأول  
 إننا نسلم أنه استثناء بل صفة ولو كان استثناء لوجب نفيه وعن الثاني إن عدم اعتبار الاستغراق لا يستلزم  
 اعتبار عدمه لتلزم البعضية بل هو للقدر المشترك بين الكل والبعض وعن الثالث والرابع أنه إثبات اللغة  
 بالترجيح على أن الحمل على القدر المشترك إهام كافي لرجل لا إجمال إذ يعرف أن معناه جمع من الرجال وإن لم  
 يعلم تعيين عدده وما ذكر من الجمع بين الحقائق إن أريد به أنه موضوع لكل مرتبة وضعا على حدة ليكون  
 مشتركا فهو ممنوع وإن أريد أنه موضوع للفهوم الأعم الصادق على كل مرتبة بطريق الحقيقة فهو  
 قول بعدم الاستغراق (قوله ومنها المفرد المحلى باللام) قد سبق أن المعرف باللام إذا لم يكن للعهد  
 الخارجى فهو للاستغراق إلا أن تدل القرينة على أنه لنفس الماهية كافي قولنا الإنسان حيوان ناطق أو  
 للمهود الذهني كافي أكلت الخبز وشربت الماء فانه للبعض الخارجى المطابق للمهود الذهني وهو الخبز والماء  
 المقدر في الذهن أنه يؤكل ويشرب وهو مقدار معلوم كذا ذكر المحققون والمصنف جعله لتعريف الماهية  
 فكأنه أراد بالمهود الذهني المقدم على الاستغراق ما لم يسبق ذكره كقولك للفلام قد دخلت البلد وتعلم  
 أن فيه سوقا أدخل السوق إشارة إلى سوق البلد ومثله عند المحققين معهود خارجي لكونه إشارة إلى معين  
 (قوله كقوله تعالى إن الإنسان لني خسر إلا الذين آمنوا وقوله تعالى والسارق والسارقة) أي الذي سرق  
 والقي سرقته بالمثاليين على أن المراد باللام ههنا أعم من حرف التعريف واسم الموصول مع ماني المثال

فعلم من هذه الأبحاث أن  
 ما قالوا أنه يحمل على الجنس  
 مجازا مقيد بصور لا يمكن  
 حمله على العهد والاستغراق  
 حتى لو أمكن يحمل عليه كما في  
 قوله تعالى لا تدركه الأبصار  
 فان علماءنا قالوا أنه لسلب  
 العموم لا لعموم السلب  
 فجعلوا اللام لاستغراق  
 الجنس (والجمع المعرف  
 بغير اللام نحو عبيدي  
 أحرار عام أيضا لصحة  
 الاستثناء واختلف في الجمع  
 المنكر والأكثر على أنه  
 غير عام وعند البعض عام  
 لصحة الاستثناء كقوله  
 تعالى لو كان فيهما آلهة  
 إلا الله لفسدنا والنحويون  
 حملوا إلا على غيره، ومنها  
 المفرد المحلى باللام إذا  
 لم يكن للمهود كقوله  
 تعالى إن الإنسان لني خسر  
 إلا الذين آمنوا وقوله تعالى  
 والسارق والسارقة إلا أن  
 تدل القرينة على أنه  
 لتعريف الماهية نحو أكلت  
 الخبز وشربت الماء وإنما  
 يحتاج تعريف الماهية إلى  
 القرينة لما ذكرنا أن  
 الأصل في اللام العهد ثم  
 الاستغراق ثم تعريف  
 الماهية

(ومنها النكرة في موضع النفي لقوله تعالى قل من أنزل الكتاب الذي جاء به موسى في جواب ما أنزل الله على بشر من شيء) وجه التمسك أنهم قالوا ما أنزل الله على بشر من شيء. فلو لم يكن مثل هذا الكلام للسلب الكلي لم يستقم في (٥٥) الرد عليهم الإيجاب الجزئي وهو

قوله تعالى قل من أنزل الكتاب الذي جاء به موسى (ولكلمة التوحيد والنكرة في موضع الشرط إذا كان أي الشرط) مثبتا عام في طرف النفي فإن قال ان ضربت رجلا فكذا معناه لا أضرب رجلا لأن اليمين للمنع هنا) اعلم أن اليمين إما للحمل أو للنسب في قوله إن ضربت رجلا فعبدى حر اليمين للنسب فيكون كقوله لا أضرب رجلا فشرط البر أن لا يضرب أحدا من الرجال فيكون للسلب الكلي فيكون عاما في طرف النفي وإنما قيد بقوله إذا كان الشرط مثبتا حتى لو كان الشرط منفيًا لا يكون عاما كقوله إن لم أضرب رجلا فعبدى حر فعناه أضرب رجلا فشرط البر ضرب أحد من الرجال فيكون للإيجاب الجزئي (وكذا النكرة الموصوفة بصفة عامة عندنا نحو لا يجالس إلا رجلا عالما فله أن يجالس كل عالم لقوله تعالى ولعبد مؤمن خير من مشرك وقول معروف الآية وإنما يدل على العموم لأنه في معرض التعليل لقوله تعالى ولا تتكفوا المشركين حتى يؤمنوا وهذا

الأول من الدليل على كون الصيغة للعموم (قوله ومنها) أي ومن ألقاظ العام النكرة الواقعة في موضع ورد فيه النفي بأن ينسحب عليها حكم النفي فيلزمها العموم ضرورة أن انتفاء فرد منهم لا يكون إلا بانتفاء جميع الأفراد وقد يقصد بالنكرة الواحد بصفة الوحدة فيرجع النفي إلى الوصف فلا تعم مثل ما في الدار رجل بل رجلان أما إذا كانت مع من ظاهرة أو مقدره كافي ما من رجل أو لرجل في الدار فهو للعموم قطعًا ولهذا قال صاحب الكشاف إن قراءة لاربي فيه بالفتح توجب الاستغراق وبالرفع تجوزة واستدل المصنف على عموم النكرة المنفية بالنص والاجماع أما الأول فلأن قوله تعالى قل من أنزل الكتاب الذي جاء به موسى استفهام تقرير وتبكيث بمعنى أنزل الله التوراة على موسى وأتم معترفون بذلك فهو لإيجاب جزئي باعتبار أن تعلق الحكم بفرد معين من الشيء تعلق ببعض أفراده ضرورة وقد قصد به الزام اليهود ورد قولهم ما أنزل الله على بشر من شيء فيجب أن يكون المعنى ما أنزل الله على واحد من البشر شيئًا من الكتب على أنه سلب كلي ليستقيم رده بالإيجاب الجزئي إذا الإيجاب الجزئي لا ينافي السلب الجزئي مثل أنزل الله بعض الكتب على بعض البشر ولم ينزل بعضها على بعضهم وإنما قال بالإيجاب والسلب دون الموجبة والسالبة لأن الكلية والبعضية هنا ليست في جانب المحكوم عليه بل في متعلقات الحكم وأما الثاني فلأن قولنا لا إله إلا الله كلمة توحيد إجماعا فلو لم يكن صدر الكلام نفيًا لكل معبود بحق لما كان إثبات الواحد الحق تعالى توحيدًا والاشارة إلى هذا التقرير قالوا وكلمة التوحيد دون أن يقولوا نقول لا إله إلا الله وأصلها الاستثناء فإن قلت لما فسرت الإله بالمعبود بحق لزوم استثناء الشيء من نفسه لأن الله تعالى أيضا اسم للمعبود بالحق على ما صرحوا به قلت معناه أنه علم للمعبود بالحق الموجود البارئ للعالم الذي هو فرد خاص من مفهوم الإله لأنه اسم لهذا المفهوم الكلي كإله ثم لا يخفى أن الاستثناء هنا بدل من اسم لأعلى المحل والخبر محذوف أي لا إله موجود أو في الوجود إلا الله فإن قلت هلا قدرت في الإمكان ونفي الإمكان يستلزم نفي الوجود من غير عكس قلت لأن هذا رد لحطأ المشركين في اعتقاد تعدد الإله في الوجود ولأن القرينة وهي نفي الجنس إنما تدل على الوجود دون الإمكان ولأن التوحيد هو بيان وجوده ونفي إله غيره لا بيان إمكانه وعدم إمكان غيره ولا يجوز أن يكون الاستثناء مفراغا واقعا موقع الخبر لأن المعنى على نفي الوجود عن آله سوى الله تعالى على نفي مغايرة الله عن كل إله (قوله والنكرة في موضع الشرط) يريد أن الشرط في مثل ان فعلت فعبدى حرا أو امرأتها لقي اليمين على تحقق نقيض مضمون الشرط فإن كان الشرط مثبتا مثل أن ضربت رجلا فكذا فهو يمين للنسب بمنزلة قولك والله لا أضرب رجلا وإن كان منفيًا مثل إن لم أضرب رجلا فكذا فهو يمين للحمل بمنزلة قولك والله لا أضرب رجلا ولا شك أن النكرة في الشرط المثبت خاص يفيد الإيجاب الجزئي فيجب أن يكون في جانب النقيض للعموم والسلب الكلي والنكرة في الشرط المنفي عام يفيد السلب الكلي فيجب أن يكون في جانب النقيض للخصوص والإيجاب الجزئي فظهر أن عموم النكرة في موضع الشرط ليس الا عموم النكرة في موضع النفي (قوله وكذا النكرة الموصوفة بصفة عامة) وهي التي لا تختص بفرد واحد من أفراد تلك النكرة كما إذا حلف لا يجالس إلا رجلا عالما فالعلم ليس بما يختص واحدا دون واحد من الرجال بخلاف ما إذا حلف لا يجالس إلا رجلا يدخل داره وحده قبل أحد فان هذا الوصف لا يصدق إلا على فرد واحد واستدل على عمومها لوجهين الأول الاستعمال في قوله تعالى ولعبد مؤمن خير من مشرك وقول معروف خير من صدقة يتبعها أذى للقطع بان هذا الحكم عام في كل عبد مؤمن وكل قول معروف مع أن قوله تعالى ولعبد مؤمن وقع في معرض التعليل للنهي عن نكاح المشركين وهو عام بما ذكرنا

الحكم عام ولو لم تكن العلة المذكورة عامة لما صح التعليل (ولأن النسبة إلى المشتق تدل على علية المأخذ فكذا النسبة إلى الموصوف بالمشتق لأن قوله لا يجالس إلا عالما معناه إلا رجلا عالما فيعموم العلة) فان قوله لا يجالس إلا عالما معناه لا يجالس إلا رجلا عالما

من أن الجمع المعروف باللام علم في النفي والاثبات فيجب عموم العلة ليلتزم عموم الحكم وفي هذه إشارة إلى الرد على من زعم أن عموم النكرة الموصوفة مختص بغير الخبر أو بكلمة أى أو بالنكرة المستثناة من النفي الثاني أن تعليق الحكم بالوصف المشتق سواء ذكر موصوفة أو لم يذكر مشعر بأن ما أخذ اشتقاق الوصف علة لذلك الحكم فيعم الحكم بعموم علة وهذا مراد من قال الصفة والموصوف كشيء واحد فعمومها عمومها ويدل على هذا الأصل أنه لو حلف لا يجالس إلا رجلا بحيث يجالس بالستر جلين ولو حلف لا يجالس إلا رجلا عالما لم يحنث بمجالسة عالين أو أكثر وقد يقال في بيان ذلك أن الاستثناء ليس بمستقل لحكمه إنما يؤخذ من صدر الكلام وهذه النكرة في صدر الكلام عامة لوقوعها في سياق النفي لأن المعنى لا أجالس رجلا عالما ولا رجلا جاهلا ولا غير ذلك إلا رجلا عالما ولا يحنث في هذا البيان جار بعينه في مثل لا أجالس إلا رجلا والوجه ما أشار إليه شمس الأئمة حيث قال إن النكرة إذا كانت غير موصوفة فالاستثناء باسم الشخص فيتناول واحدا وإذا كانت موصوفة فالاستثناء بصفة النوع فيختص ذلك النوع بصيرورة مستثنى وتحقيق ذلك أن في النكرة معنى الوحدة والجنسية فيكون لا أجالس إلا رجلا معناه إلا رجلا واحدا فيحنث بمجالسة رجلين إلا أنه قد تنضم إليها قرينة دالة على أن القصد منها إلى مجرد الجنسية دون الوحدة فلا يختص بعض الأفراد كما إذا وصفت بصفة عامة والحكم كما يصبح تعليله بهذا الوصف فانه يعلم من ذلك تعلق الحكم بكل ما يوجد فيه الوصف إلا أن القرينة لا تنحصر في الوصف للقطع بأن القصد في مثل تمرة خير من جرادة وأكرم رجلا لا امرأة إلى الجنس دون الفرد ولا كل وصف يصلح قرينة للقطع بانه لا عموم في مثل لقيت رجلا عالما والله لا أجالس رجلا عالما ويحصل البر بمجالسة واحد فالخاص أن النكرة في غير موضع النفي قد تعم بحسب اقتضاء المقام إلا أنه يكثر في النكرة الموصوفة بوصف عام (قوله خاص من وجهه وعام من وجهه) فان قلت قد صرح فيما سبق بأن اللفظ الواحد لا يكون خاصا وعاما من حيثيتين قلت ليس المراد بالخاص هنا الخاص الحقيقي أعني ما وضع لكثير محصور أو لواحد بل الإضافي أى ما يكون متناولا لبعض ما تناوله لفظا آخر لا مجموعا فيكون أقل تناولا بالإضافة إليه وهو معنى خصوصه وهذا كما قالوا في قوله تعالى والذين يتوفون منكم وأولات الأحمال كل منهن بالنسبة إلى الآخر خاص من وجهه عام من وجهه وذكر ابن الحاجب أن التخصيص يطلق على قصر اللفظ على بعض مسمياته وإن لم يكن عاما كما يطلق العام على اللفظ بمجرد تعدد مسمياته مثل العشرة (قوله والنكرة في غير هذه المواضع) أى النفي والشرط المثبت والوصف بصفة عامة تخص لأنها موضوعة للفرد فلا تعم إلا بدليل يوجب العموم ولا يحنث أن النكرة المصدرة بلفظ كل مثل أكرم كل رجل والنكرة المستغرقة باقتضاء المقام كقوله تعالى علت نفس وقولهم تمرة خير من جرادة واقعة في غير هذه المواضع مع أنها عامة ثم النكرة إذا كانت خاصة فان وقعت في الإنشاء فهي مطلقة تدل على نفس الحقيقة من غير تعلق لأمرياء وهذا معنى قولهم المطلق هو المتعرض للذات دون الصفات لا بالنفي ولا بالإثبات كقوله تعالى إن الله يأمركم أن تدبجوا بقرة فانه إنشاء للامر بمنزلة صبيغ العقود مثل بعت واشتريت وإن وقعت في الإخبار مثل رأيت رجلا فهي لإثبات واحد منهم من ذلك الجنس غير معلوم التعيين عند السامع وجعله مقابلا للمطلق باعتبار اشتراكه على قيد الوحدة ولقائل أن يقول لا نسلم عدم تعرض المطلق بقيد الوحدة للقطع بان معنى أن تدبجوا بقرة ذبح بقرة واحدة ومعنى فتحير رربة اعتاق ربة واحدة فكان المراد أن ذلك ليس بلازم بل يجوز أن يراد به نفس الحقيقة أو فرد منها أو مصادقة هي عليه واحدا كان أو أكثر ولهذا فسره المحققون بالشائع في جنسه بمعنى أنه لخصه محتملة الحصص كثيرة بما يندرج تحت أمر مشترك من غير تعيين وأما النزاع في عموم النكرة في الإنشاء والخبر فالحق أنه لفظي لأن للقائلين بالعموم لا يريدون

علما فان أظهرنا الموصوف وهو الرجل ونقول لا أجالس إلا رجلا عالما كان عاما أيضا (فان قيل النكرة الموصوفة مقيدة والمقيد من أقسام الخاص قلنا هو خاص من وجهه وعام من وجهه) أى خاص بالنسبة إلى المطلق الذي لا يكون فيه ذلك القيد عام في أفراد ما يوجد فيه ذلك القيد (والنكرة في غير هذه المواضع خاص لكنها تكون مطلقة إذا كانت في الإنشاء) ونحو قوله تعالى ان الله يأمركم أن تدبجوا بقرة (ويثبت بها واحد مجهول عند السامع إذا كانت في الأخبار نحو رأيت رجلا



شمول الحكم لكل فرد حتى يجب في مثل أعط الدرهم فقيرا صرفه إلى كل فقير وفي مثل أن تذبجو بقرة ذبيح كل بقرة وفي مثل فتحير رقيقة تحير كل رقيقة بل المراد الصرف إلى فقير أي فقير كان وكذا المراد ذبيح بقرة أي بقرة كانت وتحير رقيقة أي رقيقة كانت فان سمي مثل هذا عامافعام والإفلا على أنهم جعلوا مثل من دخل هذا الحصن أو لافله كذا عامافع أنه من هذا التقييل فان جعل مستغرفا فكل نكرة كذلك والإفلاجبة للعموم (قوله فاذا أعيدت نكرة) لما أبحر الكلام إلى ذكر النكرة وافادتها العموم والخصوص أردفه بما اشتهر من أن النكرة إذا أعيدت نكرة فالثاني غير الأول والمعركة بالعكس والكلام فيما إذا أعيد اللفظ الأول أمامه كيفيته من التشكير والتعريف أو بدونها وحيث يكون طريق التعريف هو اللام أو الإضافة لتصح إعادة المعرفة نكرة وبالعكس وتفصيل ذلك أن المذكور أو لا إمام أن يكون نكرة أو معرفة وعلى التقديرين إمام أن يعاد نكرة أو معرفة فيصير أربعة أقسام وحكمها أن ينظر إلى الثاني فان كان نكرة فهو مغاير الأول وإلا كان المناسب هو التعريف بناء على كونه معهودا سابقا في الذكر وان كان معرفة فهو الأول حملاله على المعهود الذي هو الأصل في اللام أو الإضافة وذكر في الكشف أنه ان أعيدت النكرة نكرة فالثاني مغاير للأول والافعيته لأن المعرفة تستغرق الجنس والنكرة تتناول البعض فيكون داخل في الكل سواء قدم أو أخر ومثل لاعادة المعرفة نكرة بقول الحماسي، صفحنا عن بني ذهل، وقلنا القوم اخوان عسى الأيام أن يرجعن قوما كالذي كانوا، مع القطع بان الثاني عين الأول وفيه نظر أما أولا فلان التعريف لا يلزم أن يكون للاستغراق بل العهد هو الأصل وعند تقدم المعهود لا يلزم أن تكون النكرة عينه وأمانا نيا فلان معنى كون الثاني عين الأول أن يكون المراد به هو المراد الأول والجزء بالنسبة إلى الكل ليس كذلك وأمانا ثالثا فلان إعادة المعرفة نكرة مع مغايرة الثاني للأول كثير في الكلام قال الله تعالى ثم آتينا موسى الكتاب إلى قوله وهذا كتاب أنزلناه وقال الله تعالى اهبطوا بعضكم لبعض عدو وقال تعالى ورفع بعضكم فوق بعض درجات إلى غير ذلك واعلم ان المراد أن هذا هو الأصل عند الإطلاق وخلو المقام عن القرائن والافقد تعاد النكرة نكرة مع عدم المغايرة كقوله تعالى وهو الذي في السماء إله وفي الأرض إله وقوله تعالى وقالوا لولا نزل عليه آية من ربه قل ان الله قادر على أن ينزل آية الله الذي خلقكم من ضعف ثم جعل من بعد ضعف قوة ثم جعل من بعد قوة ضعفا وشيبة يعني قوة الشباب ومنه باب التوكيد اللفظي وقد تعاد النكرة معرفة مع المغايرة كقوله تعالى وهذا كتاب أنزلناه إليك إلى قوله أن تقولوا إنما أنزل الكتاب على طائفتين من قبلنا وقد تعاد المعرفة معرفة مع المغايرة كقوله تعالى وهو الذي أنزل عليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه من الكتاب وقد تعاد المعرفة نكرة مع عدم المغايرة كقوله تعالى إنما إلهكم إله واحد ومثله كثير في الكلام كقوله هذا العلم علم كذا وكذا ودخلت الدار فرأيت دارا كذا وكذا ومنه بيت الحماسة (قوله فكذلك في الوجهين) يعني أن المعرفة مثل النكرة في حالتها الاعادة معرفة والاعادة نكرة في أنها ان أعيدت معرفة كان الثاني هو الأول وان أعيدت نكرة كان غيره ولما كانت عبارة المتن تحتل عكس ذلك بان يتوهم أن المراد أن المعرفة إذا أعيدت معرفة فالثاني غيره الأول كالنكرة إذا أعيدت نكرة وإذا أعيدت نكرة فالثاني هو الأول كالنكرة إذا أعيدت معرفة فسر في الشرح بما ذكرنا دفعا لذلك التوهم (قوله لن يغلب عسر يسرين) منقول عن ابن عباس وابن مسعود رضي الله عنهم وروى عن النبي عليه السلام انه خرج إلى أصحابه ذات يوم فرحامستبشرا وهو يضحك ويقول لن يغلب عسر يسرين وهذا يدل على أن الثاني مغاير للأول في النكرة بخلاف المعرفة فتشكير يسرا للتفخيم أو للأفراد وتعريف العسر للعهد أي العسر الذي أنتم عليه أو الجنس أي الذي يعرفه كل أحد فيكون اليسر الثاني مغاير للأول بخلاف العسر وقد قال نثر الإسلام فيه نظرو وجوه بان الجملة الثانية منها

فاذا أعيدت نكرة كانت غير الأولى وإذا أعيدت معرفة كانت عينها لان الأصل في اللام العهد والمعرفة إذا أعيدت فكذلك في الوجهين) أي إذا أعيدت المعرفة نكرة كان الثاني غير الأول وان أعيدت معرفة كان الثاني عين الأول فالمعتبر تشكير الثاني وتعريفه (قال ابن عباس رضي الله تعالى عنهما في قوله تعالى فان مع العسر يسرا إن مع العسر يسرا ان يغلب عسر يسرين والاصح ان هذا تأكيد

وأن أقر بالف مقيد  
يصك مرتين يجب الف  
وأن أقر به منكر يجب  
الفان عنده) أي عند أبي  
حنيفة رحمه الله (إلا أن  
يتحد المجلس) فالاقسام  
العقلية أربعة ففي قوله  
تعالى كما أرسلنا إلى فرعون  
رسولا فمضى فرعون  
الرسول أعيدت النكرة  
معرفة وفي قوله تعالى  
إن مع العسر يسرا أعيدت  
النكرة نكرة والمعرفة  
معرفة ونظير المعرفة التي  
تعاد نكرة غير مذكور  
وهو ما إذا أقر بالف  
مقيد بصك ثم أقر في  
مجلس آخر بالف منكر  
لا رواية لهذا ولكن  
ينبغي أن يجب ألفان  
عند أبي حنيفة رحمه الله  
تعالى (ومنها أي وهي  
نكرة تعم بالصفة فان قال  
أي عبيدي ضربك فهو  
حر فضر به عتقوا وإن  
قال أي عبيدي ضربته  
لا يعتق إلا واحد قالوا  
لأن في الأول وصفه  
بالضرب فصار عاما به وفي  
الثاني قطع الوصف عنه  
وهذا الفرق مشكل من  
جهة النحولان في الأول  
وصفه بالضارية وفي  
الثاني بالمضروية

تأكيد للأولى لتقريرها في النفس وتمكينها في القلب لأنها تنكر برصريح لها فلا يدل على تعدد اليسر  
كما لا يدل قولنا إن مع زيد كتابا إن مع زيد كتابا على أن معه كتابين فأشار إليه المصنف بقوله والأصح  
أن هذا تأكيد (قوله وإن أقر بالف) يعني لو أدار صكا على الشهود فآقر عندهم مرتين أو أكثر بالف في  
ذلك الصك فالواجب ألف واحد اتفاقا لأن الثاني هو الأول لكونه معتبرا بالمال الثابت في الصك فان لم يقيد  
بالصك بل أقر بحضرة شاهدين بالف ثم في مجلس آخر بحضرة شاهدين بالف من غير بيان للسبب فمقتضى  
حنيفة رحمه الله يلزمه ألفان بشرط مغايرة الشاهدين الآخرين للآخرين في رواية وبشرط عدم مغايرتهما  
لهما في رواية وهذا بناء على أن الثاني غير الأول كما إذا كتب لكل الف صكا وأشهد على كل صك شاهدين  
وعندهما يلزمه الألف واحد دلالة العرف على أن تكرار الإقرار لتأكيد الحق بالزيادة في الشهود وإن  
اتحد المجلس فاللازم ألف واحد اتفاقا على تخريج الكرخي لأن للمجلس تأثير في جمع الكلمات المتفرقة وجعلها  
في حكم كلام واحد وإنما قيدنا كلام الإقرارين بكونه عند شاهدين لأن لو أقر بالف عند شاهد وبالف عند  
شاهد آخر أو بالف عند شاهدين وألف عند القاضي فاللازم ألف واحد اتفاقا كذا في المحيط بقي صورتان  
إحدهما أن يقر عند شاهدين بالف منكر ثم في مجلس آخر عند شاهدين بالف مقيد بما في هذا الصك فينبغي  
أن يكون الواجب ألفا اتفاقا لأن النكرة أعيدت معرفة والأخرى أن يقر بالف مقيد بالصك عند شاهدين  
ثم في مجلس آخر بالف منكر عند شاهدين وتخريج المصنف رحمه الله تعالى فيها أنه يجب أن يكون اللازم  
عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى ألفين بناء على أنها معرفة أعيدت نكرة فيكون الثاني مغايرا للأول  
(قوله ومنها أي وهي نكرة تعم بالصفة) يريد أنها باعتبار أصل الوضع للخصوص والقصد إلى الفرد  
كسائر النكرات وإنما تعم بعموم الصفة كما سبق في لا يكلم إلا رجلا عالما وتكثيرها حال الإضافة إلى  
النكرة ظاهرا وأما عند الإضافة إلى المعرفة فعناها أنها لو اختلفت بصلح لكل واحد من الأحاد على سبيل  
البدل وإن كانت معرفة بحسب اللفظ والمراد بوصفها الوصف المعنوي لا النعت النحوي لأن الجملة بعدها  
قد تكون خبرا أو صلة أو شرطا وقد صرحوا في قوله تعالى ليلوكم أيكم أحسن عملا أنها نكرة وصفت بحسن  
العمل وهو عام فعمت بذلك مع أنه لا يخفى في أنها مبتدأ وأحسن عملا خبره والأظهر أن عمومها بحسب الوضع  
للفرق الظاهر بين اعتق عبد من عبيدي دخل الدار واعتق عبيدي دخل الدار والاستدلال على خصوصها  
بعود الضمير المفرد إليه مثل أي الرجال أتاك وبصحة الجواب بالواحد مثل زيد وعمرو وضعف لجر بيان ذلك  
في كثير من كلمات العموم مثل من وما وغيرهما (قوله فان قال أي عبيدي ضربك فهو حر فضر به) جميعا  
معا وعلى الترتيب عتقوا جميعا وإن قال أي عبيدي ضربته فهو حر فضر بهم جميعا لا يعتق إلا واحد منهم وهو  
الأول إن ضربهم على الترتيب لعدم المزاحم وإلا فالخيار إلى المولى لأن نزول العتق من جهة وجهه ووجه الفرق أنه  
وصف في الأول بالضرب وهو عام وفي الثاني قطع عن الوصف لأن الضرب إنما أضيف إلى المخاطب لا إلى  
النكرة التي تناوها أي وإنما لم يعتقوا جميعا ولا واحد منهم فيما إذا قال أيكم حمل هذه الخشبة فهو حر  
والخشبة مما يطبق حملها واحد فحملوها معا لأن الشرط هو حمل الخشبة بكاملها ولم يحملها واحد  
منهم حتى لو حملوها على التعاقب يعتق الكل وأما إذا كانت الخشبة مما لا يطبق حملها واحد فحملوها  
معا عتقوا جميعا لأن المقصود هنا صيرورة الخشبة محمولة إلى موضع حاجته وهذا يحصل بمطلق فعل  
الحمل من كل واحد منهم وقد حصل بخلاف الصورة الأولى فان المقصود معرفة جلاتهم وذلك إنما  
يحصل بحمل الواحد منهم تمام الخشبة لا بمطلق الحمل لکن ينبغي أن يعتق الكل إذا حملوها على التعاقب  
كما في أي ضربك (قوله وهذا الفرق مشكل من جهة النحو) لأنه إن أريد بالوصف النعت النحوي  
فلا نعت في شيء من الصورتين إذا جملة صلة أو شرط لأن إياها موصولة أو شرطية باتفاق النحاة وإن أريد  
الوصف من جهة المعنى فهي موصوفة في صورتين لأنها كما وصفت في الأولى بالضارية للمخاطب ووصفت في

وهنا فرق آخر وهو ان ايا لا يتناول إلا الواحد المتكرر في الأول) أى فى قوله أى عبيدى ضربك فهو حر (لما كان عققه) أى عتق الواحد المتكرر (معلقا بضر به مع قطع النظر عن الغير فيعتق كل واحد باعتبار أنه واحد مفرد فيئتد (٥٩) لا تبطل الوحدة ولو لم يثبت هذا)

أى عتق كل واحد (وليس البعض أولى من البعض لبطل) أى الكلام (بالكلية وفى الثانى وهو قوله أى عبيدى ضربته يثبت الواحد ويتخير فيه الفاعل) اذ هناك يمكن التخيير من الفاعل المخاطب بخلاف الأول (نحو ايماء هاب دبع فقد طهر) هذا نظير الأول فان طهارته متعلقة بدباغته من غير أن يكون له فاعل معين يمكن منه التخيير فيدل على العموم (ونحو كل أى خبز تريد) هذا نظير الثانى فان التخيير من الفاعل المخاطب يمكن هنا فلا يمكن من أكل كل واحد بل أكل واحد لكن يتخير فيه المخاطب ومثل هذا الكلام للتخيير فى العرف (ومنها من وهو يقع خاصا كقوله تعالى ومنهم من يستمعون إليك ومنهم من ينظر إليك) فان المراد بعض مخصوص من المنافقين (ويقع عاما فى العقلاء إذا كان للشرط نحو من دخل دار أبى سفيان فهو آمن فان قال من شاء من عبيدى عقته فهو حر فشاؤا اعتقوا فيمن شئت من عبيدى عقته فاعتقه فشاء الكل يعتق الكل عندهما عملا بكلمة العموم

الثانية بالمضروبية والقول بأن الأول وصف والثانى قطع عن الوصف تحكم ألا يرى أن يوما فيما إذا قال والله لا أقربك إلا يوما فأقربك فيه عام بعموم الوصف مع أنه مسند إلى ضمير المتكلم وأجاب صاحب الكشف بأن الضرب قائم بالضارب فلا يكون بالمضروب لامتناع قيام الوصف الواحد بشخصين بخلاف الزمان فان الفعل متصل به حقيقة ويجوز أن يضير اليوم عاما به وأيضا المفعول به ففضلة يثبت ضرورة فيقدر بقدرها فلا يظهر أثره فى التعميم بخلاف المفعول فيه فانه صرح به وقصد وصفه بصفة عامة مع ما بين الفعل والزمان من التلازم وفيه نظر أما أولا فلان الضرب صفة إضافية لها تعلق بالفاعل وهذا الاعتبار هو وصف له وتعلق بالمفعول به وهذا الاعتبار هو وصف له ولا امتناع فى قيام الإضافات بالمضامين وأما ثانيا فلان الفعل المتعدى يحتاج إلى المفعول به فى التعلق والوجود جميعا وإلى المفعول فيه فى الوجود فقط فاتصاله بالأول أشد وأثر المفعول به هنا انما هو فى بطلان الصفة بالموصوف لافى التعميم وكونه ضروريا لا ينافى الربط ولو سلم فاعل أيضا ضرورى فينبغى أن لا يظهر أثره فى التعميم وكونه غير فضلة لا ينافى الضرورة بل يؤكدها (قوله) وهنا فرق آخر) تفرد به المصنف حاصله أن ايا الواحد متكرر فى الصورة الأولى ان لم يعتق واحد يلزم بطلان الكلام بالكلية وان عتق واحد دون واحد يلزم الترجيح بلا مرجح إذ لا أولوية للبعض فتعين عتق الكل ومعنى الوحدة باق من جهة ان عتق كل واحد معلق بضر به مع قطع النظر عن الغير فهو بهذا الاعتبار واحد منفرد عن الغير وفى الصورة الثانية يتعين الواحد باختيار المخاطب بضر به لأن الكلام لتخيير المخاطب فى تعيينه فتحصل الأولوية ويثبت الواحد من غير عموم وظاهر أنه لا معنى لتخيير الفاعل فى الصورة الأولى لأنه إنما يعقل فى متعدد ولا تعدد فى المفعول وهذا الفرق أيضا مشكل أما أولا فلان الصورة الثانية قد تكون بحيث لا يتصور فيها التخيير مثل أى عبيدى وطئته دابتك أو عضه كلبك فهو حر وأما ثانيا فلان الكلام فيما إذا لم يقع من المخاطب اختيار البعض بل ضرب الجميع معا أو على الترتيب فيئتد ينبغى ان لا يعتق واحد منهم لعدم وقوع الشرط وهو اختيار البعض أو يعتق كل واحد كما ذكر فى الصورة الأولى بعينه لجواز ان يعتق كل واحد منفردا بالمضروبية كفى الضاربية وأما ثالثا فلاننا سلم فى الصورة الأولى عدم أولوية البعض مطلقا بل إذا ضربوه معا وعلى هذا التقدير لا يلزم من عدم أولوية البعض عتق كل واحد لجواز ان يعتق واحد منهم ويكون الخيار إلى المولى كفى الصورة الثانية وكما إذا قال اعتقت واحدا من عبيدى فانه لا يصح أن يقال لم يثبت عتق كل واحد وليس البعض أولى من البعض يلزم بطلان الكلام بالكلية لجواز أن يكون الكلام لاعتاق واحد ويكون خيار التعيين إلى المولى فان قلت كون أى للواحد إنما يصح فى المضاف إلى المعرفة مثل أى الرجال وأى الرجلين وأما إذا أضيف إلى الشكوة فقد يكون للثنتين مثل أى رجلين ضرباك أو الجمع مثل أى رجال ضربوك قلت مراده المضاف إلى المعرفة لأن الكلام فى أى عبيدى ضربك أو ضربته (قوله) ومنها من) وتكون شرطية واستفهامية وموصولة وموصوفة والأوليان تعمان ذوى العقول لأن معنى من جاءنى فله درهم ان جاءنى زيد وان جاءنى عمرو وهكذا إلى الأفراد ومعنى من فى الدار أن زيد فى الدار أم عمرو إلى غير ذلك فعدل فى الصورتين إلى لفظ من قطعاً للتطويل المتعسر والتفصيل المعتذر وأما الآخر يان فقد يكونان للعموم وشمول ذوى العقول وقد يكونان للحصوص واردة البعض كفى قوله تعالى ومنهم من يستمعون إليك ومنهم من ينظر إليك بجمع الضمير وافراده نظر إلى المعنى واللفظ فانه وإن كان خاصا للبعض إلا أن البعض متعدد لاحالة لجمع الضمير لا يدل على العموم إلا عندما يكتبنى فى العموم بانتظام جمع من المسميات (قوله) يعتقهم (إلا واحدا) هو آخرهم ان وقع الاعتاق على الترتيب

ومن للبيان وعند أبى حنيفة رحمه الله يعتقهم (إلا واحدا) لأن من للتبعض إذا دخل على ذى أبعاض (كفى كل من هذا الخبر ولا نه متيقن) أى البعض متيقن لأن من إذا كان للتبعض فظاهر وان كان للبيان فالبعض مراد فإرادة البعض متيقنة وإرادة الكل محتملة (فوجب رعايته

والإفخيار إلى المولى وذلك لأن استعمال من في التبويض هو الشائع الكثير حيث يكون مجروراً وهذا أبعاض فيحمل عليه ما لم توجد قرينة تؤكده العموم وترجح البيان كما في من شاء من عبيدي عتقه فهو حر بقرينة إضافة المشيئة إلى ما هو من أنماط العموم وكقوله تعالى فأذن لمن شئت منهم وكقوله تعالى ترجى من تشاء منهن بقرينة قوله واستغفرهن وقوله تعالى ذلك أدنى أن تقر أعينهن فإنها ترجح العموم وكون من للبيان فصار الفرق بين من شاء من عبيدي ومن شئت من عبيدي أن في الأول قرينة دالة على أن من للبيان دون التبويض بخلاف الثاني وقد يقال أن العموم ههنا العموم الصفة والمشيئة صفة الفاعل دون المفعول ولو سلم فالمفعول عتقه لا كلمة من وضعه ظاهره وبينهما فرق آخر تفرد به المصنف تقريره أن من يحمل التبويض والبيان والتبويض متيقن ثابت على التقديرين ضرورة وجود البعض في ضمن الكل وإرادة الكل محتملة فيحمل من على التبويض أخذاً بالمتيقن المقطوع وتركاً للمحتمل المشكوك في من شاء من عبيدي أمكن العمل بعموم من وتبويض من بأن يمتنع كل واحد لأنه لما علق عتق كل لمشيئته مع قطع النظر عن الغير كان كل من شاء العتق بعضاً من العبيد بخلاف من شئت من عبيدي فإن المخاطب لو شاء عتق الكل سقط معنى التبويض بالسكوية وهذا ظاهر على تقدير تعلق المشيئة بالكل دفعة لأن من شاء المخاطب عتقه ليس بعض العبيد بل كلهم وأما على تقدير الترتيب ففيه اشكال لأنه يصدق على كل واحد أنه شاء المخاطب عتقه حال كونه بعضاً من العبيد ويمكن الجواب بأن تعلق المشيئة بكل على الأفراد أمر باطل لا اطلاع عليه والظاهر من اعتاق الكل تعلق المشيئة بالكل فلا بد من إخراج البعض ليتحقق التبويض وههنا نظر وهو أن البعضية التي تدل عليهما من هي البعضية المجردة النافية للسكوية لا البعضية التي هي أعم من أن تكون في ضمن الكل أو بدونه وحينئذ لا نسلم أن التبويض متيقن وهو ظاهر (قوله ومنها ما في غير العقلاء) هذا قول بعض أئمة اللغة والاكثرون على أنه يعم العقلاء وغيرهم فإن قيل ففي قوله تعالى فاقروا ما تيسر من القرآن يجب قراءة جميع ما تيسر عملاً بالعموم كما في قولهم إن كان ما في بطنك غلاماً فانت حرة قلنا بناء الأمر على التيسر دل على أن المراد ما تيسر بصفة الأفراد دون الاجتماع لأنه عند الاجتماع ينقلب متعسراً (قوله وقدم وجههما) أما وجه قول أبي يوسف ومحمد رحمهما الله تعالى فهو أن ما عام ومن للبيان والثلاث جميع عدد الطلاق المشروع وأما وجه قول أبي حنيفة رحمه الله تعالى فهو أن من للتبويض فيجب أن يكون ما شاءت بعض الثلاث (قوله وهما محكان) ليس المراد أنهما لا يقبلان التخصيص أصلاً لأن قوله تعالى والله خلق كل شيء وقلوبه وأوتيت من كل شيء مخصوص على ما سبق بل المراد أنهما لا يقبلان خاصين بأن يقال كل رجل أو جميع الرجال والمراد واحد بخلاف سائر أدوات العموم على ما سبق في المعرف باللام ومن وما واذ كرشم الأئمة ونحو الإسلام أن كلمة كل تحمل الخصوص نحو كلمة من كما إذا قال كل من دخل هذا الحصن أو لافله كذا فدخلوا على التعاقب فالنفل للأول خاصة لاحتمال الخصوص في كلمة كل فإن الأول اسم لفرد سابق وهذا الوصف متحقق فيه دون من دخل بعده وقد جعل المصنف مثل ذلك من العموم الذي يكون تناوله على سبيل البدل (قوله فإن دخل الكل) يعني إذا أضيف لفظ كل إلى النكرة فهو لعموم أفرادها وإذا أضيف إلى المعرفة فله العموم أجزائها فيصح كل رجل يشبهه هذا الرغيف بخلاف كل الرجال فيصح كل الرجال يحمل هذا الحجر بخلاف كل رجل (قوله فدخل عشرة معاً) إنما قال ذلك لأنهم لو دخلوا متعاقبين فالنفل للأول خاصة لأن من دخل بعده ليس داخل أو لالكونه مسبقاً بالغير ومعنى الأول السابق الغير المسبوق (قوله فكل) أي كل واحد من العشرة الداخلين معاً أول بالنسبة إلى المختلف الذي يقدر دخوله بعد فتح الحصن وذلك لأن الداخل أو لا يجب أن تعتبر إضافته إلى الداخل ثانياً لا إلى من ليس بداخل أصلاً (قوله بخلاف من دخل) أي لو قال من دخل هذا الحصن أو لافله ألف فدخله عشرة معاً لم يكن لهم ولا الواحد

المسئلة الأولى هذا مراعى لأن عتق كل معلق بمشيئته مع قطع النظر عن غيره فكل واحد هذا الإعتبار (بعض) أي كل واحد مع قطع النظر عن غيره بعض من المجموع فيمتنع كل واحد مع رعاية التبويض بخلاف من شئت فإن المخاطب إن شاء الكل فشيئة الكل مجتمعة فيه فيبطل التبويض وهذا الفرق والفرق الأخير في أي ما تفردت به (ومنها ما في غير العقلاء وقد يستعار لمن فإن قال إن كان ما في بطنك غلاماً فانت حرة فولدت غلاماً وولدت غلاماً وولدت غلاماً لم تمتع لأن المراد الكل وإن قال طلق نفسك من ثلاث ما شئت تطلق ما دونها وعند هانئانا وقدم وجهها، ومنها كل وجميع وهما محكان في عموم ما دخل عليه بخلاف سائر أدوات العموم فإن دخل الكل على النكرة فله العموم الأفراد وإن دخل على المعرفة فله مجموع قالوا عمومه على سبيل الأفراد أي يراد كل واحد مع قطع النظر عن غيره) وهذا إذا دخل على النكرة (فإن قال كل من دخل هذا الحصن أو لافله كذا فدخل عشرة معاً يستحق كل واحد أدنى كل فرد قطع النظر عن غيره فكل واحد أول

وهنا فرق آخر هو ان من دخل أو لاعام على سبيل البدل فاذا أضاف السكك إليه اقتضى عموما آخر لثلايلغو فيقتضى العموم في الأول  
 فيتعددا الأول) وهذا الفرق قد تفرد به أيضا وتحقيقه أن الأول عبارة عن الفرد السابق بالنسبة إلى كل واحد من غيره في قوله من دخل  
 هذا الحصن أو لا يمكن حمل الأول على هذا المعنى وهو معناه الحقيقي أما في قوله كل من دخل أو لا فلفظ كل دخل على قوله من دخل أو لا فاقضى  
 التعدد في المضاف إليه وهو من دخل أو لا فلا يمكن حمل الأول على معناه الحقيقي لأن الأول الحقيقي لا يكون متعددا فإد معناه المجازي وهو  
 السابق بالنسبة إلا المتخلف ( وجميع عمومه على سبيل الاجتماع فان قال جميع (٦١) من دخل هذا الحصن أو لا فله كذا

فدخل عشرة فلهم نقل  
 واحد إن دخلوا فرادى  
 يستحق الأول فيصير جميع  
 مستعار السكك) كذا ذكره  
 فخر الإسلام رحمه الله تعالى  
 في أصوله ويرد عليه أنه  
 يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز  
 ولا يمكن أن يقال إن اتفق  
 الدخول على سبيل الاجتماع  
 يحمل على الحقيقة وإن  
 اتفق فرادى يحمل على  
 المجاز لأنه في حال التكلم  
 لابد أن يراد أحدهما معينا  
 وإرادة كل واحد منهما  
 معينا تنافي إرادة الآخر  
 فينبذ يلزم الجمع بين الحقيقة  
 والمجاز فاقول معنى قوله أنه  
 مستعار لكل أن السكك  
 للأفراد يدل على أمرين  
 أحدهما استحقاق الأول  
 النقل سواء كان الأول  
 واحدا أو جمعا والثاني أنه  
 إذا كان الأول جمعا يستحق  
 كل واحد منهم نقلًا تاما  
 فهنا يراد الأمر الأول حق  
 يستحق الأول النقل سواء  
 كان واحدا أو أكثر ولا

منهم شيء لأنه ليس عموم من على سبيل الأفراد بل عموم الجنس وهناك يتحقق أحد دخول أو لا يجوز أن  
 يحمل من استعارة عن السكك أو الجميع ليكون لكل منهم أو مجموعهم نقل واحد لان عموم السكك على  
 سبيل الأفراد وعموم الجميع على سبيل الاجتماع قصد وعموم من إنما يثبت ضرورة إبهامه كالنكرة في  
 موضع النفي فلما شاركة تصح الاستعارة (قوله وهنا فرق آخر) حاصله أن الأول هو السابق على جميع  
 ما عداه وهو هذا المعنى لا يتعدد فعند إضافة الكل إليه يجب أن يكون مجاز السابق على الغير مطلقا سواء كان  
 جميع ما عداه أو بعضه كالتخلف ليجرى فيه التعدد فتصح إضافة السكك للأفراد إليه فعلى هذا يجب أن  
 يكون من نكرة موصوفة إذ لو كانت موصولة وهي معرفة لكان كل لشمول الأجزاء بمعنى كل الرجال الذين  
 يدخلون هذا الحصن أو لا فلهم كذا فيجب أن يكون للجموع نقل واحد وفي هذا الفرق نظر وهو أنه يقتضى  
 في صورة الدخول فرادى أن يستحق النقل كل واحد منهم غير الأخير لدخوله تحت عموم هذا المجاز أعنى  
 السابق بالنسبة إلى المتخلف وليس كذلك لتصرحهم بأن النقل للأول خاصة ويمكن الجواب بأن قيد عده  
 المسوقية بالغير مراد فلا يصدق إلا على الأول خاصة وبما يجب التنبيه له أن أو لا هنا ظرف بمعنى قبل وليس  
 من أوصاف الداخلين فكان المراد من قولهم الأول اسم للفرد السابق أن الداخل أو لا مثلا اسم لذلك (قوله  
 فان قال جميع من دخل هذا الحصن أو لا) اعلم أن المشروط له النقل في مسائل تقييد دخول الحصن بقيد  
 الأولية إما أن يكون مذكورا بمجرد لفظ من أو مع إضافة السكك أو الجميع إليه وعلى التقادير الثلاث أمان  
 يكون الداخل أو لا واحدا أو متعددا معا وعلى سبيل التعاقب يصير تسعة فإن كان الداخل واحدا فقط فله كال  
 النقل في الصور الثلاث أما في من دخل وكل من دخل فظاهر وأما في جميع من دخل فلان هذا التنفيل  
 للتشجيع وإظهار الجلادة فلما استحقه الجماعة بالدخول أو لا فالواحد أولى لان الجلادة في ذلك أقوى وإن  
 كان الداخل متعددا فان دخلوا معا فلا شيء لهم في صورة من دخل ولكل واحد نقل تام في صورة كل من  
 دخل وللجموع نقل واحد في صورة جميع من دخل لان لفظ جميع للاحاطة على صفة الاجتماع فالعشرة  
 كشخص واحد سابق بالدخول على سائر الناس بخلاف كل فان عمومه على سبيل الأفراد كما مر وإن دخلوا  
 على سبيل التعاقب فالنقل للأول منهم في الصور الثلاث أما في من وكل فظاهر وأما في الجميع فلا لأنه يحمل  
 مستعار السكك لقيام الدليل على استحقاق الواحد وهو أن الجلادة في دخوله وحده أقوى فهو بالنقل  
 أخرى كذا ذكره فخر الإسلام واعترض عليه بأن ذلك جمعا بين الحقيقة والمجاز لأنهم لو دخلوا معا  
 استحقوا النقل عملا بعموم الجميع ولو دخلوا فرادى استحقه الأول منهم عملا بمجازه كما إذا لم يدخل إلا واحد  
 وأوجب بأهم إن دخلوا معا يحمل على الحقيقة وإن دخلوا فرادى أو دخل واحد فقط يحمل على المجاز ورده  
 صاحب الكشف والمصنف بأن امتناع الجمع بين الحقيقة والمجاز إنما هو بالنظر إلى الإرادة دون الوقوع وهنا

يراد المعنى الحقيقي ولا الأمر الثاني حتى لو دخل جماعة يستحق الجميع نقلًا واحداً وذلك لان هذا الكلام التحريض والحث على دخول  
 الحصن أو لا فيجب أن يستحق السابق النقل سواء كان منفردا أو مجتمعا ولا يشترط الاجتماع لأنه إذا أقدم الأول على الدخول فتخلف غيره  
 من المسابقة لا يوجب حرمان الأول عن استحقاق النقل فالقريئة دالة على عدم اشتراط الاجتماع فلا يراد المعنى الحقيقي وأيضا لا دليل على  
 أنه إذا دخل جماعة يستحق كل واحد من الجماعة نقلًا تاما بل الكلام دال على أن للجموع نقلًا واحدا فصار الكلام مجازا عن قوله إن  
 السابق يستحق النقل سواء كان منفردا أو مجتمعا فان دخل منفردا أو مجتمعا يستحق لعموم المجاز فالاستحقاق مجتمعا ليس لانه المعنى  
 الحقيقي بل لدخوله تحت عموم المجاز وهذا بحث في غاية التدقيق

(مسئلة حكاية الفعل لانعم لأن الفعل المحكى عنه واقع على صفة معينة نحو صلى النبي عليه السلام في الكعبة فيكون هذا في معنى المشترك فيتامل فان ترجح بعض المعاني (٦٢) بالرأى فذاك وإن ثبت التساوى فالحكم في البعض يثبت بفعله عليه السلام وفي البعض الآخر بالقياس قال الشافعي

رحمه الله تعالى لا يجوز الفرض في الكعبة لأنه يلزم استدبار بعض أجزاء الكعبة ويحمل فعله عليه السلام على النفل ونحن نقول لما ثبت جواز البعض بفعله عليه السلام والتساوى بين الفرض والنفل في أمر الاستقبال حالة الاختيار ثابت فيثبت الجواز في البعض الآخر قياساً (وأما نحو قضى بالشفعة للجار فليس من هذا القبيل وهو عام لأنه نقل الحديث بالمعنى ولأن الجار عام) جواب اشكال هو أن يقال حكاية الفعل لما لم نعم فما روى أنه عليه السلام قضى بالشفعة للجار يدل على ثبوت الشفعة للجار الذي لا يكون شريكاً فاجاب بأن هذا ليس من باب حكاية الفعل بل هو نقل الحديث بالمعنى فهو حكاية عن قول النبي عليه السلام الشفعة ثابتة للجار ولأن ما قلنا أنه حكاية الفعل لكن الجار عام لأن اللام لاستغراق الجنس لعدم المهور فصار كأنه قال قضى عليه السلام بالشفعة لكل جار (مسئلة اللفظ الذي

قد تحقق الجمع في الإرادة ليصح الحمل تارة على حقيقة الجمع وأخرى على مجازه كما يقال قتل اسد أو يرا به سبع أو رجل شجاع حتى يعد ممثلاً بايها كان إذ لو أريد حقيقة الجمع لم يستحق الفرد ولو أريد مجاز لم يستحق الجمع فغلا واحداً بل يستحق كل واحد فغلا تاماً كما إذا صرح بلفظ كل فلدفع هذا الاشكال وأورد المصنف كلاماً حاصله أن الجميع ههنا ليس في معناه الحقيقي حتى يتوقف استحقاق النفل على صفة الاجتماع للقرينة المانعة عن ذلك وهي أن هذا الكلام للتشجيع والتخريض على الدخول أولاً على ما ذكرنا وليس أيضاً مستعار المعنى كل من دخل أو لاحق يستحق كل واحد كمال النفل عند الاجتماع لعدم القرينة على ذلك بل هو مجاز عن السابق في الدخول واحداً كان أو جماعة فيكون للجماعة نفل واحد كما للواحد عملاً بعموم المجاز وهذا المعنى بعض معنى كل من دخل أولاً لأن معناه أن السابق يستحق النفل وأنه لو كان جماعة لكان لكل واحد من أحادها كمال النفل فصار جميع من دخل أولاً مستعار البعض معنى كل من دخل أولاً فان قوله الكل الافرادى يدل على أمرين معناه أن مدلوله مجموع الأمرين إذ ليس كل واحد منهما مدلولاً على حدة حتى يكون مشتركاً بينهما فان قلت فالأمر الأول هو استحقاق السابق النفل واحداً كان أو جماعة من غير قيد عدم استحقاق كل واحد من الجماعة تمام النفل وههنا قد اعتبر ذلك مع هذا القيد فلا يكون المراد هو الأمر الأول قلت عدم استحقاق كل واحد تمام النفل ليس من جهة أنه معتبر في المعنى المجازى بل هو من جهة أنه لا دليل على الاستحقاق والحكم لا يثبت بدون الدليل فقوله لا يرا المعنى الحقيقي أى اعتبار وصف الاجتماع ولهذا لا يستحق الواحد ولا الأمر الثاني أى استحقاق كل واحد تمام النفل عند الاجتماع ولهذا كان لمجموع الداخلين معاً نفل واحد وقوله حتى لو دخل جماعة تفريع على عدم إرادة المعنى الثاني واعلم أنهم لو حملوا الكلام على حقيقته وجعلوا استحقاق المنفرد كمال النفل ثابتاً بدلالة النص لسكنى (قوله مسئلة) تحرير النزاع على ما صرح به في أصول الشافعية أنه إذا حكى الصحابي فعلاً من أفعال النبي عليه السلام بلفظ ظاهره العموم مثل نهي عن بيع الغرر وقضى بالشفعة للجار هل يكون عاماً أم لا فذهب بعضهم إلى عمومه لأن الظاهر من حال الصحابي العدل العارف باللغة أنه لا ينقل العموم إلا بعد علمه بتحقيقه وذهب الأكثرون إلى أنه لا يعم لأن الاحتجاج إنما هو بالحكي لا بالحكاية والعموم إنما هو في الحكاية لا المحكى ضرورة أن الواقع لا يكون إلا بصفة معينة والمصنف رحمه الله تعالى مثل ذلك بقول الصحابي صلى النبي ﷺ داخل الكعبة ولا يخفى أنه لا يكون من محل النزاع إلا على تقدير عموم الفعل المثبت في الجهات والأزمان والصحيح أنه لا يعم له لأن الواقع إنما يكون بصفة معينة وفي زمان معين وغيره إنما يلحق به بدليل من دلالة نص أو قياس أو نحو ذلك ثم رد تمثيلهم لذلك بمثل قضى بالشفعة للجار بأنه ليس حكاية الفعل بل نقل الحديث بمعناه ولو سلم فلفظ الجار عام وفيه نظر أما أولاً فلأن مدلول الكلام ليس إلا الإخبار عن النبي عليه السلام بأنه حكم بالشفعة للجار ولا معنى لحكاية الفعل إلا هذا وأما ثانياً فلأن عموم لفظ الجار لا يضرب بالمنصود إذ ليس النزاع إلا فيما يكون حكاية الصحابي بلفظ عام وأما ثالثاً فلأن جملة بمنزلة قول الصحابي قضى النبي عليه السلام بالشفعة لكل جار غير صحيح بعد تسليم كونه حكاية للفعل ضرورة أن الفعل أعنى قضاء بالشفعة إنما وقع في بعض الجيران بل في جار معين فان قيل يجوز أن يقع حكمه بصيغة العموم بأن يقول مثلاً الشفعة ثابتة للجار قلنا فحينئذ يكون نقل الحديث بالمعنى لا حكاية الفعل والتقدير بخلافه (قوله اللفظ الذي ورد بعد سؤال أو حادثة) يعني يكون له تعلق بذلك السؤال أو الحادثة وحينئذ

ورد بعد سؤال أو حادثة إما أن لا يكون مستقلاً أو يكون حينئذ إما أن يخرج مخرج الجواب قطعاً أو الظاهر ينحصر أنه جواب مع احتمال الإبتداء أو بالعكس) أى الظاهر أنه ابتداء الكلام مع احتمال الجواب (نحو ليس لي عليك كذا) فيه فيقول بلى أو كان لي عليك كذا فيقول نعم) هذا نظير غير المستقل (ونحو سها فسجدوزني ما عز فرجم) هذا نظير المستقل الذي هو جواب قطعاً (ونحو تعال

تغد معي فقال إن تغديت فكذا من غير زيادة) هذا نظير المستقل الذي الظاهر أنه جواب (ونحو ان تغديت اليوم مع زيادة على قدير الجواب) هذا نظير المستقل الذي الظاهر أنه ابتداء مع احتمال الجواب في كل موضع ذكر لفظ نحو فهو نظير قسم واحد) في الثلاثة الأول يحمل على الجواب وفي الرابع يحمل على الابتداء عندنا حملا للزيادة على الإفادة ولو قال عنيت الجواب صدق ديانة وعند الشافعي رحمه الله تعالى يحمل على الجواب) وهذا ما قيل أن العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب عندنا فإن الصحابة ومن بعدهم تمسكوا بالعمومات الواردة في حوادث خاصة، (فصل حكم المطلق ان يجرى على إطلاقه كأن المقيد على تقييده فاذا وردا) أي المطلق والمقيد (فان اختلف الحكم لم يحمل المطلق على المقيد إلا في مثل قولنا أعتق عنى رقبة ولا تملكنى رقبة كافرة (٦٣) فالإعتاق يتقيد بالمؤمنة) أي

إلا في كل موضع يكون الحسبان المذكوران مختلفين لكن يستلزم أحدهما حكما غير مذكور بوجوب تقييد الآخر كالمثال المذكور فان أحدا للحكمين إيجاب الإعتاق والثاني نفي تملك الكافرة وهما حكمان مختلفان لكن نفي تملك الكافرة يستلزم نفي إعتاقها ضرورة أن إيجاب الإعتاق يستلزم إيجاب التملك ونفي اللزوم يستلزم نفي المزوم فصار كقوله لا تعتق عنى رقبة كافرة ثم هذا أوجب تقييد الأول أي إيجاب الإعتاق بالمؤمنة (وإن اتحد) أي الحكم (فان اختلفت الحادثة ككفارة اليمين وكفارة القتل لا يحمل عندنا وعند الشافعي رحمه الله تعالى يحمل) سواء اقتضى القياس أو لا (وبعضهم زادوا إن اقتضى القياس) أي بعض

ينحصر الأقسام الأربعة المذكورة لامتناع أن يكون اللفظ قطعاً في الابتداء لا يحتمل الجواب ونعني بغير المستقل ما لا يكون مفيداً بدون اعتبار السؤال أو الحادثة مثل نعم فانها مقررة لما سبق من كلام موجب أو منفي استفهاماً أو خبراً وبلي فانها مختصة بإيجاب النفي السابق استفهاماً أو خبراً فعلى هذا لا يصح بلي في جواب أ كان لي عليك كذا ولا يكون نعم في جواب أ ليس لي عليك كذا لإقرار الإلحاق المعتبر في أحكام الشرع هو العرف حتى يقام كل واحد منهما مقام الآخر فيكون إقراراً في جواب الإيجاب والنفي استفهاماً أو خبراً (قوله حملاً للزيادة على الإفادة) يعني لو قال إن تغديت اليوم فكذا في جواب تعال تغد معي يحمل كلامه مبتدأ حتى يحتمل بالتغدي في ذلك اليوم ذلك الغداء المدعو إليه أو غيره معه أو بدونه لأن في جملة على الابتداء اعتبار الزيادة الملقوطة بالظاهرة والغناء الحال المبطن وفي جملة على الجواب الأمر بالعكس ولا يخفى أن العمل بالحال دون العمل بالمقال والله أعلم بحقيقة الحال (قوله صدق ديانة) لأنه نوى ما يحتمله اللفظ لا قضاء لأنه خلاف الظاهر مع أن فيه تخفيفاً عليه (قوله ان العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب) لأن التمسك إنما هو باللفظ وهو عام وخصوص السبب لا ينافي عموم اللفظ ولا يقتضى اقتضاره عليه ولا أنه قد اشتهر من الصحابة ومن بعدهم التمسك بالعمومات الواردة في حوادث وأسباب خاصة من غير قصر لها على تلك الأسباب فيكون إجماعاً على أن العبرة لعموم اللفظ وذلك كآية الظهور نزلت في خولة امرأة أوس بن الصامت وآية اللعان في هلال بن أمية وآية السرقة في سرقة رداء صفوان أو في سرقة المجن وكقوله عليه السلام أيما اهاب دبغ فقد طهر ورد في شاة ميمونة وقوله عليه السلام خلق الماء طهوراً لا ينجسه إلا ما غير لونه أو طعمه أو ريحه ورد جواباً بالسؤال عن بئر بضاعة فان قيل لو كان عاماً للسبب وغيره لجاز تخصيص السبب عنه بالاجتهاد لأن نسبة العام إلى جميع الأفراد على السوية ولما كان لنقل السبب فائدة ولما طبق الجواب السؤال لأنه عام والسؤال خاص أوجب عن الأول بأنه يجوز أن يكون بعض أفراد العام يعلم دخوله تحت الإرادة قطعاً بحيث لا يحتمل التخصيص له دليل يدل عليه وعن الثاني بأن فائدة نقل السبب لا تنحصر في خصوص الحكم به بل قد يكون نفس معرفة أسباب نزول الآيات وورود الأحاديث ووجوه القصص فائدة وعن الثالث بأن معنى المطابقة هو الكشف عن السؤال وبيان حكمه وقد حصل مع الزيادة ولا نسلم وجوب المطابقة بمعنى المساواة في العموم والخصوص (قوله فصل) ذكر المطلق والمقيد عقيب العام والخاص لمناسبتهم إياها من جهة أن المطلق هو الشائع في جنسه بمعنى أنه حصّة من الحقيقة محتملة الحصص كثيرة من غير شمول ولا تعيين والمقيد ما أخرج عن الشيوع بوجه ما كرقبة مؤمنة أخرجت عن شيوع

أصحاب الشافعي زادوا أنه يحمل عليه ان اقتضى القياس حمله عليه (وإن اتحدت) أي الحادثة كصدقة الفطر مثلاً (فان دخلا على السبب نحو أدوا عن كل حر وعبد أدوا عن كل حر وعبد من المسلمين) أي دخل النص المطلق والمقيد على السبب فان الرأس سبب لوجود صدقة الفطر وقد ورد نصان يدل أحدهما على أن الرأس المطلق سبب وهو قوله عليه السلام أدوا عن كل حر وعبد ويدل الآخر على أن رأس المسلم سبب وهو قوله عليه السلام أدوا عن كل حر وعبد ويدل الآخر على أن رأس المسلم يمكن أن يكون المطلق سبباً والمقيد سبباً (خلافاً له) أي للشافعي رحمه الله تعالى يتعلق بقوله لم يحمل عندنا (وإن دخلا) أي المطلق والمقيد (على الحكم) في صورة اتحاد الحادثة (نحو فصيام ثلاثة أيام مع قراءة ابن مسعود رضى الله تعالى عنه وهي ثلاثة أيام متتابعات) فان الحكم وجوب صوم ثلاثة أيام من غير تقييد بالتتابع وفي قراءة ابن مسعود الحكم وجوب صوم ثلاثة أيام متتابعات (يحمل بالاتفاق

المؤمنة وغيرها وان كانت شائمة في الرقيات المؤمنات وضبط الفصل أنه إذا أورد المطلق والمقيد لبيان الحكم فاما أن يختلف الحكم أو يتحد فان اختلف فان لم يكن أحدا الحكمين موجبا لتقييد الآخر أجرى المطلق على إطلاقه والمقيد على تقييده مثل أطعمهم رجلا أو كسر رجلا عاريا وإن كان أحدهما موجبا لتقييد الآخر بالذات مثل أعتق رقبة ولا تعتق رقبة كافر أو بالواسطة مثل أعتق عني رقبة ولا تملكني رقبة كافر فان نفي تملك الكافر يستلزم نفي اعتاقها عنه وهذا يوجب تقييدا يحجب الاعتاق عنه بالمؤمنة حمل المطلق على المقيد فان قلت معنى حمل المطلق على المقيد تقييده بذلك المقيد وهذا لا يستقيم فيما ذكرتم من المثال لأن المقيد إنما يقيد بالكفرة والمطلق إنما يقيد بالمؤمنة قلت نعم معناه تقييد المطلق بذلك المقيد لكن إن كان القيد موجبا فبايجابه وإن كان منفيًا فنفيه وهما يقيد الكفرة منفيًا فإيجاب الإعتاق بنفي الكفرة وهو المؤمنة ونقل عن المصنف أن معنى حمل المطلق على المقيد تقييده بقيد ما سواه كان هو المذكور في المقيد أو غيره لأنه في مقابلة إجراء المطاق على إطلاقه ومعناه عدم تقييده بقيد ما بدليل أنهم أوردوا علينا الأشكال بتقييد الرقة بالسلامة مع أن المذكور في المقيد هو المؤمنة لا السليمة وفيه نظر إذا لا يخفى أن الحمل على هذا المعنى بعيد وسيجيء إن أراد الأشكال المذكور ليس باعتبار حمل المطلق على المقيد هذا إذا اختلف الحكم وان اتحد فاما أن يكون منفيًا أو مثبتًا فان كان منفيًا فلا حمل مثل لا تعتق رقبة ولا تعتق رقبة كافر لا يمكن الجمع بأن لا يعتق أصلا ولا يخفى أن هذا من العام مع الخاص لا المطلق مع المقيد وإن كان مثبتًا فاما أن تختلف الحادثة أو تتحد فان اختلفت ككفارة اليمين والقتل فلا حمل خلافا للشافعي وإن اتحدت فاما أن يكون الاطلاق والتقييد في السبب ونحوه أو لافان كان فلا حمل كوجوب نصف الصاع في صدقة الفطر بسبب الرأس مطلقا في أحد الحديثين ومقيدا بالاسلام في الآخر واليحمل المطلق على المقيد بالاتفاق كقراءة العامة فصيام ثلاثة أيام وقراءة ابن مسعود فصيام ثلاثة أيام متتابعات لامتناع الجمع بينهما ضرورة أن المطلق يوجب أجزاء غير المتتابع لموافقة الأمور به والمقيد يوجب عدم أجزائه لخلافه للمأمور به وفي هذا المثال أشار إلى الجواب عما يقال أنكم حملتم المطلق وهو كفارة اليمين على المقيد وورد في حادثة أخرى وهي كفارة القتل والظهار حيث شرطتم التابع في الصوم يعني إنما حملناه على مقيد وورد في هذه الحادثة وهو قراءة ابن مسعود فانها مشهورة بمثلها يزداد على الكتاب بخلاف قراءة أبي رضى الله تعالى عنه فعدة من أيام أخر متتابعات في قضاء رمضان فانها شاذة لا يزداد بمثلها على النص والشافعي إنما بشرط التابع لأنه لا عمل عنده بالقراءة الغير المتواترة مشهورة كانت أو غير مشهورة فالمثال المتفق عليه قوله عليه السلام في حديث الاعرابي صم شهرين وروى شهرين متتابعين (قوله ان المطلق ساكت) احتج من ذهب إلى حمل المطلق على المقيد ولو عند اختلاف الحادثة أو جريان الاطلاق والتقييد في السبب بأن المطلق ساكت عن ذكر القيد والمقيد ناطق به فيكون أولى لأن السكوت عدم وجوابه القول بالموجب أى نعم يكون أولى عند التعارض كما إذا دخل في الحكم واتحدت الحادثة وهما لا تعارض لا يمكن العمل بهما للقطع بأن الشارع لو قال أوجبت في كفارة القتل اعتاق رقبة مؤمنة وفي كفارة اليمين اعتاق رقبة كيف كانت لم يكن الكلامان متعارضين (قوله لأن التقييد) فان قلت الآية إنما تدل على أن السؤال والبحث عن القيود والأوصاف الغير المذكورة يوجب التغليظ والمساءلة لا على أن تقييد المطلق يوجب ذلك قلت إذا كان البحث عن القيد والاشتغال به يوجب ذلك فالتقييد بالطريق الأولى على أن المفهوم من الآية أن موجب المساءة هو تلك القيود والأشياء المستول عنها وقد يقال في وجه الاستدلال أن الوصف في المطلق مسكوت عنه والسؤال عن السكوت عنه منهي بهذا النص ولا يخفى ضعفه بل الاستدلال بهذه الآية في هذا المطلوب بقوله تعالى فاستلوا أهل الذكر إن كنتم لاتعلمون (قوله وقال ابن عباس رضى الله عنه)

الحكم مثبتا فان كان منفيًا نحو لا تعتق رقبة ولا تعتق رقبة كافر لا يحمل اتفقا فلا تعتق أصلا له أن المطلق ساكت والمقيد ناطق فكان أولى) فنقول في جوابه نعم أن المقيد أولى لكن إذا تعارضوا لا تعارض إلا في اتحاد الحادثة والحكم كما ذكرنا في صوم ثلاثة أيام متتابعات (ولأن القيد زيادة وصف يجرى مجرى الشرط فيوجب النفي) أى نفي الحكم عند عدم الوصف (في المنصوص وفي نظيره كالكفارات مثلا فانها جنس واحد) هذا دليل على المذهب الآخر وهو ان يحمل إن اقتضى القياس حمله وحاصله أن التقييد بالوصف كال تخصيص بالشرط والتخصيص بالشرط يوجب نفي الحكم مما عداه عنده وذلك النفي لما كان مدلول النص المقيد كان حكما شرعيا فيثبت النفي بالنص في المنصوص وفي نظيره بطريق القياس (ولنا قوله تعالى لا تستلوا عن أشياء إن تبد لكم تسؤم) فهذه الآية تدل على أن المطلق يجرى على إطلاقه ولا يحمل على المقيد لأن التقييد يوجب التغليظ والمساءة كما في بقرة بنى إسرائيل (وقال ابن عباس رضى الله عنهما أهما ما بهم الله واتبعوا ما بين الله)



(وعامة الصحابة ما قيدوا أمهات النساء بالدخول الوارد في الربائب ولأن أعمال الدليلين واجب ما أمكن) فيعمل بكل واحد في مورده إلا أن لا يمكن وهو عند اتحاد الحادثة والحكم فهذه الدلائل لنفي المذهب الأول وهو الحمل مطلقا فالآن شرع في نفي المذهب الثاني وهو الحمل إن اقتضى القياس بقوله (والنفي في المقيس عليه بناء على العدم الأصلي فكيف يعدى) جواب عما قالوا أنه يحمل عليه فانهم قالوا أن النفي حكم شرعي ونحن نقول هو عدم أصلي فان قوله تعالى في كفارة القتل فتحرير رقبة مؤمنة يدل على إيجاب المؤمنة وليس له دلالة على الكفارة أصلا والأصل عدم اجزاء تحرير رقبة عن كفارة القتل وقد ثبت اجزاء المؤمنة بالنص فبقى عدم اجزاء الكفارة على العدم الأصلي فلا يكون حكما شرعيا ولا بد في القياس من كون المعدى حكما شرعيا وتوضيحه أن الإعدام (٦٥) على قسمين الأول عدم اجزاء

مالا يكون تحرير رقبة كعدم اجزاء الصلوة والصوم وغيرهما والثاني عدم اجزاء ما يكون تحرير رقبة غير مؤمنة فالقسم الأول لإعدام أصلية بلا خلاف والقسم الثاني مختلف فيه فعند الشافعي رحمه الله تعالى حكم شرعي وعندنا عدم أصلي بناء على أن التخصيص بالوصف دال عنده على نفي الحكم عن الموصوف بدون ذلك الوصف فانه لما قال فتحرير رقبة فلوم يقل مؤمنة لجواز تحرير الكافرة فلما قال مؤمنة لزوم منه نفي تحرير الكافرة فيكون النفي مدلول النص فكان حكما شرعيا ونحن نقول أوجب تحرير المؤمنة ابتداء وهو ساكت عن الكافرة لأنه إذا كان في آخر الكلام ما يغير أوله فنصير الكلام

هذا لا يقوم حجة على الخصم لأنه لا يجعل قول الصحابي حجة في الفروع فضلا عن الأصول (قوله) وعامة الصحابة قال عمر رضي الله عنه أم المرأة مبهمه في كتاب الله تعالى فاهموها أي خال تحريما عن قيد الدخول الثابت في الربائب فاطنقروها وعليه انعقاد جماع من بعدهم كذا في التوقيم وقد يجاب بان الإجماع على عدم حمل المطلق على المقيّد في صورة لا يكون اجماعا على الأصل الكلي لجواز أن يكون ذلك لدليل لاح لهم في هذه الصور (قوله) ولأن أعمال الدليلين واجب ما أمكن) وذلك في اجزاء المطلق على إطلاقه والمقيّد على تقييده عند الامكان إذ لو حمل المطلق على المقيّد يلزم ابطال المطلق لأنه يدل على اجزاء المقيّد وغير المقيّد وفي الحمل على المقيّد ابطال الأمر الثاني وبهذا ظهر فساد ما استدلل به الشافعية من أن في حمل المطلق على المقيّد جمعا بين الدليلين إذ العمل بالمقيّد يستلزم العمل بالمطلق من غير عكس لحصول المطلق في ضمن ذلك المقيّد فان قيل حكم المقيّد يفهم من المطلق فلوم يحمل عليه يلزم إلغاء المقيّد أوجب بأنه يفيد استحباب المقيّد وفضله وانه عزيمة والمطلق رخصة ونحو ذلك وبالجملة هو أولى من ابطال حكم الإطلاق (قوله) والنفي في المقيس عليه) يعني أن حمل المطلق على المقيّد باقيا فاسدا ما أولي من ابطال حكم الإطلاق (قوله) والنفي في المقيس عليه) الأصلي وهو عدم اجزاء غير المقيّد في صورة التقيّد لما سيجي في فصل مهموم المخالفة وأما ثانيا فلأن فيه ابطالا للحكم شرعي ثابت بالنص المطلق وهو اجزاء غير المقيّد كالكافرة مثلا وأما ثالثا فلأن شرط القياس عدم النص على ثبوت الحكم في المقيس أو انتفائه وههنا المطلق نص دال على اجزاء المقيّد وغيره من غير وجوب أحدهما على التعيين فلا يجوز أن يثبت بالقياس اجزاء المقيّد ولا عدم اجزاء غير المقيّد لا يقال المطلق ساكت عن القيد غير متعرض له لا بالنفي ولا بالإثبات فيكون المحل في حق الوصف خاليا عن النص لأننا نقول بمنوع بل هو ناطق بالحكم في المحل سواء وجد القيد أو لم يوجد ومعنى قولهم أن المطلق غير متعرض للصفات لا بالنفي ولا بالإثبات أنه لا يدل على أحدهما بالتعيين هذا ولكن للخصم أن يقول أن المعدى هو وجوب القيد لا اجزاء المقيّد ولا نسلم أن النص المطلق يدل على عدم وجوب القيد بل على وجوب المطلق أعم من أن يكون في ضمن المقيّد أو غيره وبهذا يندفع ما يقال أنه على تقدير صحة هذه التعدد لا يلزم عدم اجزاء غير المقيّد كالكافرة في كفارة اليمين لأن غاية الأمر أن يجمع فيه نصان مطلق ومقيّد تقدير أو لا دلالة للقيد على عدم الحكم عند عدم القيد فيجوز الكافرة بالنص المطلق والمؤمنة به وبالنص المقيّد أيضا ولا امتناع في اجتماع النص والقياس في حكم واحد على أن نقول المذهب أنه إذا اجتمع المطلق والمقيّد في حادثة واحدة في الحكم فالحمل واجب اتفاقا كما مر (قوله) لأن القيد يدل على الإثبات في المقيّد والنفي في غيره) فان قلت

(٩ - توضيح ١)

موقوف على الآخر وثبت حكم الصدر بعد التكلم بالمغير لثلا يلزم التناقض فلا يكون إيجاب الرقبة ثم نفي الرقبة الكافرة بالنص المقيّد بل النص لإيجاب الرقبة المؤمنة ابتداء فتكون الكافرة باقية على العدم الأصلي كما في القسم الأول من الإعدام وشرط القياس أن يكون الحكم المعدى حكما شرعيا لا عدما أصليا (ولا يمكن أن يعدى القيد فيثبت العدم ضمنا) جواب اشكال مقدر وهو أن يقال نحن نعدي القيد وهو حكم شرعي لأنه ثابت بالنص فيثبت عدم اجزاء الكافرة ضمنا لأننا نعدي هذا العدم قصدا ومثل هذا يجوز في القياس فنجيب بقولنا (لان القيد) وهو قيد الإيمان مثلا (يدل على الإثبات في المقيّد) أي يدل على إثبات الحكم في المقيّد وهو الاجزاء في تحرير رقبة يوجد فيه قيد الإيمان (والنفي في غيره) أي على نفي الحكم وهو نفي الاجزاء في الرقبة الكافرة ثبت أن القيد يدل على هذين الأمرين (والأول) وهو اجزاء المؤمنة (حاصل في المقيس) وهو كفارة اليمين (بالنص

المطلق) وهو قوله أو تحرير رقبة (فلا يفيد تعديته فهمي) أي التعدية (في المثنى فقط فتعدية القيد تعدية العدم بعينها) أي بعين تعدية العدم (وان كانت غير هاهي مقصودة منها) أي وإن كانت تعدية القيد غير تعدية العدم فتعدية العدم مقصودة من تعدية القيد وحاصل هذا الكلام أن تعدية القيد هي عين تعدية العدم وان سلم أن مفهوم تعدية القيد غير مفهوم تعدية العدم فتعدية العدم مقصودة من تعدية القيد فبطل قوله نحن نعدى القيد فتبت العدم ضمنا بل العدم يثبت قصداً وهو ليس بحكم شرعي فلا يصح القياس (فتكون) أي تعدية القيد (لإثبات ما ليس بحكم شرعي) وهو عدم اجزاء الكافرة فإنه عدم أصلي (وابطال الحكم الشرعي) وهو اجزاء الرقبة الكافرة في كفارة اليمين (الذي دل عليه المطلق) وهو قوله تعالى في كفارة اليمين أو تحرير رقبة (وكيف يقاس مع ورود النص) فإن شرط القياس أن لا يكون في المقيس نص دال على الحكم المعدي أو على عدمه (وليس حمل المطلق على المقيس كتنخيص العام كما زعموا ليحوز بالقياس) جواب عن الدليل الذي ذكر في المحصول على جواز حمل المطلق على المقيس إن اقتضى القياس حمله وهو أن دلالة العام على الأفراد فوق دلالة المطلق عليها لأن دلالة العام على الأفراد قصدية ودلالة المطلق عليها ضمنية والعام يخص بالقياس اتفاقاً بينما وبينكم فيجب أن يقيد المطلق بالقياس عندهم أيضاً فأجاب بمنع جواز التنخيص بالقياس مطلقاً بقوله (لأن التنخيص بالقياس إنما يجوز عندنا إذا كان العام مخصصاً بقطعي وهنا ثبت القيد ابتداءً بالقياس لأنه قيداً ولا بالنص ثم بالقياس فيصير القياس هنا مطلقاً للنص) فالخصل أن العام لا يخص بالقياس عندنا مطلقاً بل إنما يخص إذا خص أو لا بدليل قطعي وفي مسألة حمل المطلق على المقيس لم يقيد المطلق بنص أو لاحق يقيدنا بالقياس بل الخلاف في تقييده ابتداءً بالقياس فلا يكون (٦٦) كتنخيص العام (وقد قام الفرق بين الكفارات فإن القتل من أعظم الكبائر)

لما ذكر الحكم الكلّي وهو أن تقييد المطلق بالقياس لا يجوز تنزله إلى هذه المسئلة الجزئية وذكر فيها ما نأمر آخر يمنع القياس وهو أن القتل من أعظم الكبائر فيجوز أن يشترط في كفارته الإيمان ولا يشترط في قيامه ونه فان تغليظ الكفارة بقدر غلظ الجناية (لا يقال أنتم قيدتم الرقبة بالسلامة)

هذا صريح في أن النفي أيضاً مدلول النص كالإثبات فيكون حكماً شرعياً ضرورة فيناقض ما تقدم من أنه لدلالة في القيد على نفي الكافرة أصلاً وأنه عدم أصلي لا حكم شرعي ولا يصح أن يكون من باب مجازة الخصم بتسليم بعض مقدماته كما لا يخفى على الناظر في السياق والسباق قلت تسامح في العبارة والمقصود أنه لما ذكر القيد فهم أن عدم اجزاء الكافرة باق على العدم الأصلي (قوله ودلالة المطلق عليها) أي على الأفراد ضمنية لأن القصد منه إلى نفس الحقيقة أو إلى حصة غير معينة محتملة لخصص كثيرة والمراد دلالة على الأفراد على سبيل البدل دون الشمول لظهور أن قوله تعالى فتحرير رقبة إنما يدل على وجوب اعتاق رقبة ما (قوله لا يقال أنتم قيدتم الرقبة بالسلامة) مورد الأشكال ليس حمل المطلق على الميقيد بل ابطال حكم الاطلاق بالقياس وإنما أورد في المحصول جواباً عما قيل أن قوله اعتق رقبة يقتضي تمكن المكلف من اعتاق أي رقبة شاء من رقاب الدنيا فولد القياس على أنه لا يجزيه إلا المؤمنة لكان القياس دليلاً على زوال المسكنة الثابتة بالنص فيكون القياس ناسخاً وأنه غير جائز (قوله فصل حكم المشترك التامل) في نفس الصيغة

هذا إشكال أوردناه علينا في المحصول وهو أنكم قيدتم المطلق في هذه المسئلة فأجاب بقوله (لأن المطلق لا يتناول ما كان ناقصاً كونه رقبة وهو فائت جنس المنفعة وهذا ما قال علماؤنا أن المطلق ينصرف إلى الكامل) أي الكامل فيما يطلق عليه هذا الاسم كالماء المطلق لا ينصرف إلى ماء الورد فلا يكون حمله على الكامل تقييداً (ولا يقال أنتم قيدتم قوله عليه الصلاة والسلام في خمس من الأبل زكاة بقوله في خمس من الأبل السائمة زكاة مع أنهما دخلتا في السبب) والمذهب عندهم أن المطلق لا يحمل على المقيس وإن اتحدت الحادتان إذا دخلتا في السبب كما في صدقة الفطر (وقيدتم قوله تعالى وأشهدوا إذا تبأتم بقوله تعالى وأشهدوا ذوي عدل منكم مع أنهما في حادتين) قال الله تعالى فاذا بلغن أجلهن فأمسكوهن بمعروف أو فارقوهن بمعروف وأشهدوا ذوي عدل منكم فأجاب عن الأشكال المذكورين بقوله (لأن قيداً لا يثبت بقوله عليه السلام ليس في العوامل والحوامل والعلوفة صدقة والعدالة بقونه تعالى إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا أن تصيبوا قوماً بجهالة فصل حكم المشترك التامل حتى يرجح أحد معانيه ولا يستعمل في أكثر من معنى واحد للاحقيقة لأنه لم يوضع للجموع) اعلم أن الواضع لا يخلو ما أن وضع المشترك لكل واحد من المعنيين بدون الآخر أو لكل واحد منهما مع الآخر أي للجموع أو لكل واحد منهما مطلقاً والثاني غير واقع لأن الواضع لم يضعه للجموع والام يصبغ استعماله في أحدهما بدون الآخر بطريق الحقيقة لكن هذا صحيح اتفاقاً أيضاً على تقدير وقوعه يكون استعماله استعمالاً في أحد المعنيين وإن وجد الأول أو الثالث ثبت المدعى لأن الواضع تخصيص اللفظ بالمعنى فكل وضع يوجب أن الإراد باللفظ إلى هذا المعنى بالموضوع له ويوجب أن يكون هذا المعنى تمام المراد باللفظ فاعتبار كل من الموضوعين يتأق اعتبار الآخر ومن عرف سبب وقوع الاشتراك لا يخفى عليه امتناع استعمال اللفظ في المعنيين فقوله لا نعلم يوضع للجموع إشارة إلى ما ذكرنا من أن المشترك إنما يصح استعماله في المعنيين إذا كان موضوعاً للجموع ووضعه للجموع منتفياً أما

على التقديرين الآخرين فلا يصح استعماله فيهما كما ذكرنا ( ولا يجاز الاستزامة الجمع بين (٦٧) الحقيقة والمجاز) فان اللفظ ان استعمال

في أكثر من معنى واحد  
بطريق المجاز يلزم ان  
يكون اللفظ الواحد مستعملا  
في المعنى الحقيقي والمجازي  
معاً وهذا لا يجوز ( فان  
قبل يصلون على النبي الآية  
والصلاة من الله رحمة  
ومن الملائكة استغفار  
قلنا لا اشتراك لأن سياق  
الكلام لا يجاب الاقتداء  
فلا بد من اتحاد معنى  
الصلاة من الجميع لكنه  
يختلف باختلاف  
الموصوف كسائر الصفات  
لا يحسب الوضع اعلم ان  
المجوزين تمسكوا بقوله تعالى  
ان الله وملائكته يصلون  
على النبي فان الصلاة من الله  
تعالى رحمة ومن الملائكة  
استغفار وقد اوردوا على  
هذه الآية من قبلنا اشكالا  
فاسدا وهو ان هذا ليس من  
المتنازع فيه فان الفعل  
متعدد بتعدد الضائر فكانه  
كرر لفظ يصلى واجابوا  
عن هذا بان التعدد بحسب  
المعنى لا بحسب اللفظ لعدم  
الاحتياج إلى هذا وهذا  
الاشكال من قبلنا فاسد  
لانا لا يجوز في مثل هذه  
الصورة أى في صورة تعدد  
الضائر أيضا فتكون الآية  
من المتنازع فيه والجواب  
الصحيح لنا ان في الآية لم  
يوجد استعمال المشترك في  
أكثر من معنى واحد لأن

أو غير هامن الأدلة والإمارات ليرجح احد معنياه أو معانيه ولما كان هنا مظنة ان يقال لم لا يجوز ان يحمل  
على كل واحد من المعنيين من غير توقف وتأمل فيما يحصل به ترجيح أحدهما أو رد عقيب ذلك مسئلة امتناع  
استعمال المشترك في معنياه أو معانيه وتحريم محل النزاع أنه هل يصح ان يراد بالمشارك في استعمال واحد كل  
واحد من معنياه أو معانيه بان تتعلق النسبة بكل واحد منها لا بالجموع من حيث هو المجموع بان يقال رأيت  
العين ويرادها الباصرة والجارية وغير ذلك وفي الدار الجون أى الأسود والأبيض واقرأت هنداى حاضت  
وطهرت فقيل يجوز وقيل لا يجوز وقيل في النبي دون الاثبات وإليه مال صاحب الهداية في باب الوصية ولا  
يخفى ان محل الخلاف ما اذا أمكن الجمع كما ذكرنا من الأمثلة بخلاف صيغة افعال على قصد الأمر والتهديد  
أو الوجوب والإباحة مثلاً ثم اختلف القائلون بالجواز فقيل حقيقة وقيل مجاز وعن الشافعي رحمه الله  
تعالى أنه ظاهر في المعنيين يجب الحمل عليهما عند التجرد عن القرآن ولا يحمل على أحدهما خاصة إلا بقرينة  
وهذا معنى عموم المشترك فالعام عنده قسارت قسم متفق الحقيقة وقسم مختلف الحقيقة  
واختلف القائلون بعدم الجواز فقيل لا يمكن للدليل القاطم على امتناعه وهو الذي اختاره لمصنف وقيل يصح  
لكنه ليس من اللغة ثم اختلفوا في الجمع مثل الميون فذهب الاكثرون إلى أن الخلاف فيه مبنى على الخلاف  
في المفرد فان جازوا ولا فلا وقيل يجوز فيه وإن لم يجز في المفرد وذهب المصنف إلى أنه لا يستعمل في أكثر  
من معنى واحد لا حقيقة ولا مجازاً اما حقيقة فلأنه يتوقف على كون اللفظ موضوعاً للمعنيين ليكون  
استعماله فيه استعمالاً في نفس الموضوع له فيكون حقيقة وليس كذلك لأنه لو كان موضوعاً للمعنيين  
لما صح استعماله في احد المعنيين على الاقرار حقيقة ضرورة أنه لا يكون نفس الموضوع له بل جزءه واللازم  
باطل بالاتفاق فان منع الملازمة مستندا بأنه يجوز أن يكون موضوعاً لكل واحد من المعنيين كما أنه  
موضوع للمجموع لجوابه ان استعماله في المجموع حينئذ يكون استعمالاً في أحد المعاني ولا نزاع في صحته  
فان قيل لا نعى باستعماله في مجموع المعنيين حقيقة أنه يراد به المجموع من حيث هو المجموع حتى يلزم كونه  
موضوعاً للمجموع بل معناه أنه يراد به كل واحد من المعنيين على أنه نفس المراد لاجزاء من معنى ثالث هو  
المراد وحينئذ لا يلزم إلا كونه موضوعاً لكل واحد من المعنيين والامر كذلك لجوابه أنه إذا كان  
موضوعاً لكل واحد من المعنيين فاما ان يكون موضوعاً له بدون الآخر أى بشرط انفراد عن الآخر  
أو مطلقاً أى مع قطع النظر عن انفراده عن الآخر أو اجتماعه معه إذ لا يجوز ان يكون موضوعاً لكل واحد  
بشرط الآخر كما مر في بيان انتفاء وضعه للمجموع وعلى التقديرين ثبت المدعى اما على الأول فظاهر واما  
على الثاني فلان وضع اللفظ عبارة عن تخصيصه بالمعنى أى جعله بحيث يقتصر على ذلك المعنى لا يتجاوز ولا  
يراد به غيره عند الاستعمال فداناً لا يمكن الا اعتبار وضع واحد لأن اعتبار كل من الوضعين يناق  
اعتبار الآخر ضرورة ان اعتبار وضعه لهذا المعنى يوجب ارادة هذا المعنى خاصة واعتبار وضعه للمعنى  
الآخر يوجب ارادته خاصة فلو اعتبر الوضعان في اطلاق واحد لزم كل واحد من المعنيين صفة الانفراد  
عن الآخر والاجتماع معه بحسب الارادة بل يلزم أن يكون كل منهما مراداً وغير مراد في حالة واحدة وهو  
باطل بالضرورة وإليه أشار بقوله ( ومن عرف سبب وقوع الاشتراك لا يخفى عليه امتناع استعماله )  
أى اللفظ المشترك في المعنيين حقيقة في اطلاق واحد وذلك لأن سببه هو الوضع لكل واحد من المعنيين  
اما للتبلاء ان كان الواضع هو الله تعالى وإما لقصد الإبهام أو لغفلة من الوضع الأول أو لاختلاف  
الواضعين ان كان غيره هو الوضع هو تخصيص اللفظ بالمعنى فلما استعمل في المعنيين حقيقة لكان كل  
منهما نفس الموضوع له أى المعنى الذى خص به اللفظ وهو باطل ضرورة انتفاء التخصيص عند  
ارادة المعنى الآخر وهذه مغالطة متشوها اشتراك لفظ تخصيص الشيء بالشيء بين قصر التخصيص على

سياق الآية لا يجاب اقتداء المؤمنين بالله تعالى وملائكته في الصلاة على النبي عليه السلام فلا بد من اتحاد معنى الصلاة من الجميع لأنه لو قيل ان

الخاص به كما يقال في ما زيد الا قائم أنه لتخصيص زيد بالقيام وبين جعل المخصص منفردا من بين الأشياء بالحصول للتخصص به كما يقال في اياك نعبد معنا نخصك بالعبادة وفي ضمير الفصل أنه لتخصيص المسند اليه بالمسند وخصصت فلانا بالذكر أي ذكرته وحده وهذا هو المراد بتخصيص اللفظ بالمعنى أي تعيينه لذلك المعنى وجعله منفردا بذلك من بين الألفاظ وهذا لا يوجب أن لا يراد باللفظ إلا هذا المعنى فللخصم أن يختار أنه موضوع لكل واحد من المعنيين مطلقا أي من غير اشتراط انفراد أو اجتماع فيستعمل تارة في هذا الموضوع له خاصة من غير استعمال في الآخر وتارة مع استعماله فيه والمعنى المستعمل فيه والحالين نفس الموضوع له فيكون اللفظ حقيقة وأما أنه لا يستعمل في أكثر من معنى واحد مجازا فإنه يلزم منه الجمع بين الحقيقة والمجاز وهو باطل لما سياتي بيان اللزوم على ما نقل عن المصنف أنه لو أريد به المجموع وهو غير الموضوع له وكل واحد من المعنيين مراد وهو نفس الموضوع له يلزم إرادة المعنى الحقيقي والمجازي من اللفظ في اطلاق واحد وهذا معنى الجمع بين الحقيقة والمجاز وأورد عليه أنه إذا أريد به المجموع كان كل واحد من المعنيين داخل في المراد لانفس المراد مثل هذا لا يكون جمعا بين الحقيقة والمجاز كما لام الموضوع للمجموع إذا أريد به المجموع ودخل تحته كل فرد وهو غير الموضوع له فاجاب بان إرادة المجموع في المشترك ليست لإرادة كل واحد من المعنيين إذ ليس ههنا مجموع يراد باللفظ فيدخل فيه كل واحد من المعنيين بخلاف العام وفيه نظر لأنه إن كان ههنا مجموع يراد باللفظ ويغايير كل من المعنيين فقد تم الإعتراض وإن لم يكن لم يتحقق المعنى المجازي المراد فلم يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز الوجه أن يقال محل النزاع هو استعمال المشترك في المعنيين أو المعاني أو أكثر على أن يكون كل منهما مرادا باللفظ ومناطاً للحكم لا دخلا تحت معنى ثالث هو المراد والمناط واستعماله في المعنيين على هذا الوجه بطريق المجاز لا يتصور إلا بان تكون بين المعنيين علاقة فيراد أحدهما على أنه نفس الموضوع له والآخر على أنه يناسب الموضوع له بعلاقة فهذا جمع بين الحقيقة والمجاز إذ لو أريد كل واحد على أنه نفس الموضوع له كان اللفظ حقيقة لا مجاز والتقدير بخلافه ولو أريد كل واحد على أنه مناسب للموضوع له فذلك إما أن يكون باستعمال اللفظ في معنى مجازي يتناولهما لكونهما من أفرادهم وقد عرفت أنه ليس محل النزاع وأما باستعماله في كل منهما على أنه معنى مجازي بالاستقلال وسيجيء ان استعمال اللفظ في معنيين مجازيين باطل بالاتفاق فان قيل لم لا يجوز أن يكون لزوم الجمع بين الحقيقة والمجاز بان يستعمل في المجموع باعتبار اطلاق اسم البعض على الكل فيكون حقيقة كل واحد مجازا في المجموع من غير إعتبار الوضع الثالث والعلاقة قلنا سيجيء ان اطلاق اسم البعض على الكل مشروط بلزوم واتصال بينهما كما بين الرقبة والشخص بخلاف اطلاق الواحد على الاثنين واطلاق الأرض على مجموع السماء والأرض فانه لا قائل بصحته على أنه حينئذ يعود الإعتراض السابق على ما نقل عن المصنف (قوله لكان هذا الكلام في غاية الركعة) لأن إيجاب الاقتداء إنما هو بالحمل والتحريض على ما صدر عن المقتدى به إذ لا إيجاب اقتداء في مثل فلان يصلي فاقروا القرآن وفيه نظر لأن ركعة الكلام وعدم إيجاب الاقتداء عند اختلاف معاني الأفعال المذكورة إنما يلزم إذ لم يكن بينهما أمر مشترك هو المقصود بالإيجاب للقطع بأنه لا ركعة في مثل قولنا أن السلطان قد أطلق زيد أو الأمير قد خلق عليه فخدموه وعظموه أيها الرعايا فكذا المراد ههنا أن الله تعالى يرحم النبي ويوصل اليه من الخير ما يليق بعظمته وكبريائه والملائكة يعظمونه بما في وسعهم فأتوا أيها المؤمنون بما يليق بحاكمكم من الدعاء له والثناء عليه فكان كلاما حسنا (قوله ولما بينوا) يعني أن ذكر اختلاف المسند اليه عند بيان اختلاف المعنى حيث قالوا الصلاة من الله رحمة ومن الملائكة استغفار ومن الناس دعاء يشعر بان معنى الصلاة في نفسه واحد يختلف باختلاف الموصوف ولا يدل على أنها موضوعة لمعان مختلفة بأوضاع

الله تعالى يرحم النبي والملائكة يستغفرون له يا أيها الذين آمنوا ادعوا له لكان هذا الكلام في غاية الركعة كما تعلم أنه لا بد من اتحاد معنى الصلاة سواء كان معنى حقيقيا أو معنى مجازيا أما الحقيقي فهو الدعاء فالمراد والله أعلم أنه تعالى يدعوا ته بإيصال الخير إلى النبي عليه السلام ثم من لوازم هذا الدعاء الرحمة فالذي قال أن الصلاة من الله تعالى رحمة فقد أراد هذا المعنى لان الصلاة وضعت للرحمة كما ذكر في قوله تعالى يحبهم ويحبونه أن المحبة من الله إيصال الثواب ومن المهد طاعة ليس المراد أن المحبة مشتركة من حيث الموضوع بل المراد أنه أراد بالمحبة لازمها واللازم من الله تعالى ذلك ومن العبد هذا أو أما المجازي فكارادة الخير ونحوها مما يليق بهذا المقام ثم ان اختلف ذلك المعنى لأجل اختلاف الموصوف فلا بأس به فلا يكون هذا من باب الإشتراك بحسب الوضع ولما بينوا اختلاف المعنى باعتبار اختلاف المسند اليه يفهم منه أن معناه واحد لكنه يختلف بحسب الموصوف لأن معناه مختلف وضما

وهذا جواب حسن تفردت به وتمسكوا أيضا بقوله تعالى ألم تر أن الله يسجد له من في السموات ومن في الأرض الآية حيث نسب السجود إلى العقلاء وغيرهم كالشجر والدواب فانسب إلى غير العقلاء يراد به الانقياد لا وضع الجبهة على الأرض وما نسب إلى العقلاء يراد به وضع الجبهة على الأرض فان قوله تعالى وكثير من الناس يدل على أن المراد بالسجود المنسوب إلى الإنسان هو وضع الجبهة على الأرض إذ لو كان المراد الانقياد لما قال وكثير من الناس لأن الانقياد شامل لجميع الناس أقول تمسكهم بهذه الآية لا يتم إذ يمكن أن يراد بالسجود الانقياد في الجميع وما ذكر أن الانقياد شامل لجميع الناس باطل لأن الكفار لاسيما المتكبرين (٦٩) منهم لا تمسهم الانقياد أصلا وأيضا

لا يبعد أن يراد بالسجود وضع الرأس على الأرض في الجميع ولا يحكم باستحائه من الجمادات إلا من يحكم باستحالة التسييح من الجمادات والشهادة من الجوارح والأعضاء يوم القيامة مع أن محكم الكتاب ناطق بهذا وقد صح أن النبي عليه السلام سمع تسييح الحصاص وقوله تعالى ولكن لا تفقهون تسييحهم يحقق أن المراد هو حقيقة التسييح لا الدلالة على وحدانيته تعالى فان قوله تعالى لا تفقهون لا يليق بهذا فلم بهذا أن وضع الرأس خضوعا لله تعالى غير متمتع من الجمادات بل هو كأن لا ينكره إلا منكر خوارق العادات (التقسيم الثاني في استعمال اللفظي المعنى فان استعمال فيما وضع له) يشمل الوضع اللغوي والشرعي والعرفي والاصطلاحي (فاللفظ حقيقة أي بالحيثية التي يكون الوضع بتلك الحيثية فالتقول

متعددة يلزم الاشتراك (قوله) وهذا جواب حسن) نعم لو لم يتعرض فيه لايجاب اتحاد معنى الصلاة في الآية بل اكتفى بمنع الاشتراك لفظ الصلاة بين المعاني المذكورة وتجويز أن يراد به في الكل معناه الحقيقي أو المجاز (قوله) إذ يمكن أن يراد بالسجود الانقياد في الجميع) فيه بحث لأنه أريد بالانقياد امثال أوامر التكليف ونواهيها على ما هو الظاهر من كلامه فهو لا يصح في غير المكلفين وإن أريد امثال حكم التكوين والتسخير أو مطلق الإطاعة أعم من هذا وذاك فشموله لجميع الناس ظاهر فلا بد أن يكون في كثير من الناس بمعنى آخر يخصهم كوضع الجبهة أو امثال التكليف فالأظهر في الجواب عن الآية ما ذكره القوم من أنها على حذف الفعل أي ويسجد كثير من الناس على أن المراد بالسجود الأول الانقياد والخضوع وقد دل على شموله لجميع الناس ذكر من في الأرض وبالثاني سجود الطاعة والعبادة وهو غير شامل لجميع الناس (قوله) وأيضا لا يبعد) هذا أيضا بعيد لأن حقيقة السجود وضع الجبهة لا وضع الرأس حتى لو وضع الرأس من جانب الفم لم يكن ساجدا ولو سلم فائبات حقيقة الرأس في كثير من المذكورات كالسماويات مثل من الشمس والقمر وغيرهما مشكل ولو سلم في مثل هذا الأمر الخفي لا يناسب أن يقال ألم تر (قوله) ولا يحكم باستحائه) فيه أيضا نظر لأن الحكم باستحائه من الجمادات ليس باعتبار أن ليس ذلك في قدرة الله تعالى بل باعتبار أن ليس لها وجود ولا جباه كما يحكم عليها باستحالة المشي بالرجل والبش بالأيدي والنظر بالأعين بخلاف التسييح فإنه ألفاظ وحروف لا يتمتع صدورها عن الجمادات بإيجاد القدرة الإلهية كما روى عن الحصاص والجذع وكذا شهادة الأعضاء والجوارح (قوله) مع أن محكم التنزيل ناطق بهذا) ينبغي أن يكون إشارة إلى شهادة الأعضاء والجوارح إلى حقيقة التسييح فإن أكثر المفسرين على أنه مؤول بالدلالة على الألوهية والوحدانية ونحو ذلك فكيف يكون محكما اللهم إلا أن يراد بالمحكم المضح المعنى وما ذكر من أن لا تفقهون غير مناسب للمعنى المذكور وإنما يناسب حقيقة التسييح فمتنوع لأن معناه أن المشركين لا يفقهون هذه الدلالة ولا يعرفونها إلا خلالهم بالنظر الصحيح والإستدلال الصادق بل الأنسب لحقيقة التسييح لا تسمعون (قوله) التقسيم الثاني) من التقسيمات الأربعة هو تقسيم اللفظ باعتبار استعماله في المعنى فاللفظ المستعمل استعمالا صحيحا جاريا على القانون إما حقيقة أو مجاز لأنه إن استعمل فيما وضع له حقيقة وإن استعمل في غيره فإن كان لعلاقة بينه وبين الموضوع له فجاز وإلا فرتجول وهو أيضا من قسم الحقيقة لأن الاستعمال الصحيح في الغير بلا علاقة وضع جديد فيكون اللفظ مستعملا فيما وضع له فيكون حقيقة وإنما جملة من قسم المستعمل في غير ما وضع له نظر إلى الوضع الأول فإنه أولى بالاعتبار فان قيل فالمستعمل في غير ما وضع له في الجملة لا ينحصر في المجاز والمرتجول بل قد يكون منقولاً قلنا نعم إلا أنه لما كان حقيقة من جهة مجازا من جهة لوجود العلاقة وكان ذلك يفترق إلى زيادة تفصيل وبيان آخر حكمه فان قيل استعماله للعلاقة لا يوجب عدم العلاقة فالمرتجول يجوز أن يكون مجازا في المعنى الثاني

الشرعي يكون حقيقة في المعنى المنقول إليه من حيث الشرع وفي المنقول عنه من حيث اللغة وإنما قال فاللفظ حقيقة لأن بعض الناس قد يطلقون الحقيقة والمجاز على المعنى أما مجازا أو أعملى أنه من خطأ العوام (وان استعمال في غيره لعلاقة بينهما فجاز) أي وان استعمال في غير ما وضع له بحيثية ماسواء كان من حيث اللغة ونحوها فجاز بالحيثية التي يكون بها غير ما وضع له فالمنقول الشرعي مجاز في المعنى الأول من حيث الشرع وفي المعنى الثاني من حيث اللغة فاللفظ الواحد يمكن أن يكون حقيقة ومجازا بالنسبة إلى المعنى الواحد لكن من جهتين (أولا لعلاقة فرتجول وهو حقيقة أيضا للوضع الجديد) فاستعمال اللفظ في غير ما وضع له لا لعلاقة يكون وضعها جديدا فالمرتجول حقيقة في المعنى الثاني بسبب

من جهة الوضع الأول قلنا لتعسر الاطلاع على أن الناقل هل اعتبر العلاقة أم لا اعتبر الأمر الظاهر وهو وجود العلاقة وعدمها لجمعوا الأول منقولاً والثاني مرتجلاً فلزم في المرتجل عدم العلاقة وفي المنقول وجودها لكن لا لصحة الاستعمال بل لاولوية هذا الاسم بالتعيين لهذا المعنى ثم قيد الاستعمال لا بد منه في تعريف الحقيقة والمجاز إذ لا يتصف اللفظ بهما قبل الاستعمال بخلاف المرتجل فإنه يكفي فيه مجرد النقل والتعيين وقيدنا الاستعمال بالصحيح احترازاً على الغلط مثل استعمال لفظ الأرض في السماء من غير قصد إلى وضع جديد والمراد بوضع اللفظ تعيينه للمعنى بحيث يدل عليه من غير قرينة أي يكون العلم بالتعيين كافي في ذلك فإن كان ذلك التعمين من جهة واضع اللغة فوضع لغوي والأفان كان من الشارع فوضع شرعي والأفان كان من قوم مخصوص كاهل الصناعات من العلماء وغيرهم فوضع عرفي خاص ويسمى اصطلاحياً وإلا فوضع عرفي عام وقد غلب العرف عند الإطلاق على العرف العام فالمعتبر في الحقيقة هو الوضع بشيء من الأوضاع المذكورة وفي المجاز عدم الوضع في الجملة ولا يشترط في الحقيقة أن تكون موضوعة لذلك المعنى في جميع الأوضاع ولا في المجاز أن لا يكون موضوعاً للمعنا في شيء من الأوضاع فإن اتفق في الحقيقة لن تكون موضوعة للمعنى بجميع الأوضاع الأربعة فهي حقيقة على الإطلاق ولا هي حقيقة مقيدة بالجهة التي كان بها الوضع وإن كان مجازاً بجهة أخرى كالصلاة في الدعاء حقيقة لغة مجازاً شرعاً وكذا المجاز قد يكون مطلقاً بأن يكون مستعملاً فيها هو غير الموضوع له بجميع الأوضاع وقد يكون مقيداً بالجهة التي بها كان غير موضوع له كلفظ الصلاة في الأركان المخصوصة مجاز لغة حقيقة شرعاً فاللفظ الواحد بالنسبة إلى المعنى الواحد قد يكون حقيقة ومجازاً لكن من جهتين كلفظ الصلاة على ما ذكرنا بل ومن جهة واحدة أيضاً لكن باعتبارين كلفظ الدابة في الفرس من جهة اللغة على ما سيحكي ثم إطلاق الحقيقة والمجاز على نفس المعنى أو على إطلاق اللفظ على المعنى واستعماله فيه شائع في عبارة العلماء مع ما بين اللفظ والمعنى من الملازمة الظاهرة فيكون مجازاً لا خطأ وحمله على خطأ العوام من خطأ الخواص فإن قيل لا بد في التعريفين من تقييد الوضع باصطلاح به التخاطب احترازاً عن انتقاضهما جمعا ومنعاً فإن لفظ الصلاة في الشرع مجاز في الدعاء مع أنه مستعمل في الموضوع له في الجملة وحقيقة في الأركان المخصوصة مع أنه مستعمل في غير الموضوع له في الجملة بل لفظ الدابة في الفرس من حيث أنه من أفراد ذات الأربع مجاز لغة مع كونه مستعملاً فيها هو من أفراد الموضوع له ومن حيث أنه من أفراد ما يدب على الأرض حقيقة لغة مع كونه مستعملاً في غير ما وضع له في الجملة أعني العرف العام قلنا قيداً لحيثية مأخوذ في تعريف الأمور التي تختلف باختلاف الاعتبارات إلا أنه كثير أماً يحذف من اللفظ لوضوحه خصوصاً عند تعليق الحكم بالوصف المشعر بالحيثية فالمراد أن الحقيقة لفظ مستعمل فيما وضع له من حيث أنه الموضوع له والمجاز لفظ مستعمل في غير ما وضع له من حيث أنه غير الموضوع له وحيث لا تتفاضل لأن استعمال لفظ الصلاة في الدعاء شرعاً لا يكون من حيث أنه موضوع له ولا في الأركان المخصوصة من حيث أنها غير الموضوع له وكذا استعمال لفظ الدابة في الفرس في اللغة لا يكون مجازاً إلا إذا استعمل فيه من حيث أنه فرد من أفراد ذات الأربع خاصة وهو بهذا الاعتبار غير الموضوع له ضرورة أن اللفظ لم يوضع في اللغة لذوات الأربع بخصوصها ولا يكون حقيقة إلا إذا استعمل فيه من حيث أنه من أفراد ما يدب على الأرض وهو نفس الموضوع له لغة فإن قيل تعريف المجاز شامل للكناية فلا بد من اشتراط قرينة مانعة عن إرادة الموضوع له احترازاً عنها قلنا سيحكي أن الكناية مستعملة في المعنى الموضوع له لكن لا لذاته بل لينقل منه إلى ملزومه وإن الاستعمال في غير الموضوع له ينافي إرادة الموضوع له وأما الكناية باصطلاح الأصول فإن استعملت في الموضوع له حقيقة وإلا فمجاز فلا اشكال فإن قيل المجاز بالزيادة أو النقصان خارج عن الحد كقول تعالى ليس كشهشي مواسل القرية

الوضع الثاني (وأما المنقول فنه ماغلب في معنى مجازي للوضع الأول حتى هجر الأول وهو حقيقة في الأول مجاز في الثاني من حيث اللغة وبالعكس) أي حقيقة في الثاني مجاز في الأول (من حيث الناقل وهو ماالشرع أو العرف أو الاصطلاح ومنه ماغلب في بعض أفراد الموضوع له حتى هجر الباقي كالدابة مثلا فن حيث اللغة إطلاقها على الفرس بطريق الحقيقة لكن إذاخصت به) أي إذاخصت الدابة بالفرس (مع رعاية المعنى) أي المعنى الأول وهو مايدب على الأرض (صارت مجاز إذا أريد بها غير ماوضعت له وهو مايدب على الأرض مع خصوصية الفرس ومن حيث العرف صارت كأنها موضوعة لها ابتداء لأنها ماخصت به فكانه لم يراع المعنى الأول فصارت اسماله فظهر أن اعتبار المعنى الأول فيه) وهو مايدب على الأرض (ليس لصحة إطلاقه) أي المنقول (عليه) الضمير يرجع إلى المعنى (٧١) الأول ويراد بالمعنى الأول الافراد

التي يوجد فيها المعنى الأول (كما في الحقيقة) فان في الحقيقة إنما يعتبر المعنى الأول ليصح إطلاق اللفظ على كل ما يوجد فيه ذلك المعنى (ولا لصحة إطلاقه) أي المنقول (على المعنى الثاني) وهو مايدب مع خصوصية الفرس (كإجاز) فان في الإجاز إنما يعتبر المعنى الأول وهو المعنى الحقيقي ليصح إطلاق اللفظ على كل ما يوجد فيه لازم ذلك المعنى واللازم هو المعنى الثاني (بل لترجيح هذا الاسم على غيره) أي اعتبار المعنى الأول في الاسم المنقول إنما هو لترجيح هذا الاسم على غيره من الأسماء (في تخصيصه بالمعنى الثاني) أي تخصيص هذا الاسم بالمعنى الثاني والمراد بالترجيح الأولوية فعمل هذا أن الواضع قد لا يعتبر فيه المناسبة كالجسد والجبر وقد يعتبر فيه كالفارورة والخمر

قلنا لفظ المجازة مقول عليه وعلى ما نحن بصدده بطريق الاشتراك أو التشابه على ما ذكر في المفتاح والتعريف المذكور إنما هو للمجاز الذي هو صفة اللفظ باعتبار استعماله في المعنى لا للجواز بالزيادة أو النقصان الذي هو صفة الإعراب أو صفة اللفظ باعتبار تغير حكم إعرابه لا يقال اللفظ الزائد مستعمل للمعنى فيكون مستعملا في غير ماوضع له ضرورة أنه إنما وضع للاستعمال في معنى لأننا نقول لا نسلم أنه مستعمل للمعنى بل غير مستعمل للمعنى والفرق ظاهر ووضح على أن الاستعمال للمعنى لا يستلزم الاستعمال في معنى غير الموضوع له بل يتناهي وهو ظاهر والتحقيق أن معنى استعمال اللفظ في الموضوع له أو في غير طلب دلالة عليه وإرادته منه فجرد الذكر لا يكون استعمالا ولو سلم فلا يصح هنا لاشتراط العلاقة بين المعنيين ولا في عبارة فخر الاسلام لاعتباره لإرادة معنى غير الموضوع فكيف في عبارة من جمع بين الأمرين (قوله) وأما المنقول) لما كان التقسيم المشهور وهو أن اللفظ إذا تعدد مفهومه فان لم يتخلل بينهما نقل فهو المشترك وإن تخلل فان لم يكن النقل لمناسبة فرجول وإن كان فان هجر المعنى الأول فنقول والافني الأول حقيقة وفي الثاني مجاز موها ان كلا من المنقول والمرتجل قسم مقابل للحقيقة والمجاز دفع ذلك ببيان أن المرتجل في المعنى الثاني حقيقة والمنقول فيه حقيقة من جهة مجاز من جهة والتقسيم المشهور مبنى على تمييز الأقسام بالحقيقة والاعتبار دون الحقيقة والذات فالمنقول ماغلب في غير الموضوع له بحيث يفهم بلا قرينة مع وجود العلاقة بينه وبين الموضوع له وينسب إلى الناقل لأن وصف المنقولة إنما حصل من جهته فيقال منقول شرعي وعرفي واصطلاحى فالمعنى الثاني إن لم يكن من أفراد المعنى الأول فاللفظ حقيقة في المعنى الأول مجاز في المعنى الثاني من جهة الوضع الأول ومجاز في المعنى الأول حقيقة في المعنى الثاني من جهة الوضع الثاني كالصلاة حقيقة في الدعاء مجاز في الأركان المخصوصة لغة وبالعكس شرعا وينسب حقيقته ومجازه إلى ما يكون المعنى المستعمل فيه موضوعا له أو غير موضوع له باعتبار هو باعتبار انقسام كل من وضعه إلى لغوي وشرعي وعرفي واصطلاحى ينقسم ستة عشر قسما حاصلة من ضرب الأربعة في الأربعة إلا أن بعض الأقسام بما لا يتحقق في الوجود كالمنقول اللغوي من معنى عرفي واصطلاحى مثلا وغير ذلك بل اللغة أصل والنقل طارئ عليه حتى لا يقال منقول لغوي وإن كان المعنى الثاني من أفراد المعنى الأول كالدابة لذى الأربع خاصة وهي في الأصل لما يدب على الأرض فإطلاق اللفظ ما هو من أفراد المعنى الثاني أعني المقيدان كان باعتبار أنه من أفراد المعنى الأول أعني المطلق فاللفظ حقيقة من جهة الوضع الأول مجاز من جهة الوضع الثاني وإن كان باعتبار أنه من أفراد المعنى الثاني حقيقة من جهة الوضع الثاني مجاز من جهة الوضع الأول مثلا لفظ الدابة في الفرس إن كان من حيث أنه من أفراد ما يدب على الأرض حقيقة لغة مجاز عرفا وإن كان من حيث أنه من أفراد ذات الأربع فمجاز لغة حقيقة عرفا لأن

واعتبار المعنى الأول في الوضع الثاني لبيان المناسبة والأولوية لا لصحة الإطلاق والاي لم أن يسمى الدن قارورة فلهدا السر لايجرى القياس في اللغة فلا يقال ان سائر الأشربة خمر لمعنى مخامرة العقل فان معنى المخامرة ليس مراعى في الخمر لصحة إطلاق الخمر على كل ما يوجد فيه المخامرة بل لاجل المناسبة الأولوية ليضع الواضع لهذا المعنى لفظا مناسباً له فاحفظ هذا البحث فانه بحث شريف بدع لم تزل أقدام من سوغ القياس في اللغة إلا لغفلة عنه ( فيطلق الاسد على كل من يوجد فيه الشجاعة مجازا بخلاف الدابة والصلاة) أي لما علم أن اعتبار المعنى الأول في الإجاز إنما هو لصحة إطلاق اللفظ على كل ما يوجد فيه لازم المعنى الأول واعتبار المعنى الأول في المنقول ليس لصحة الإطلاق فيصح إطلاق الاسد على كل ما يوجد فيه الشجاعة ولا يصح إطلاق الدابة في العرف على كل ما يوجد فيه الديب ولا يصح إطلاق اسم الصلاة شرعا على كل

اللفظ لم يوضع في اللغة للتعريف بخصوصه ولا في العرف للطلاق باطلاقة فلنفظ الدابة في الفرس بحسب اللغة حقيقة باعتبار مجاز باعتبار وكذا بحسب العرف ولما كان ههنا مظنة سؤال وهو أن اعتبار المعنى الأول وملاحظته في نقل اللفظ إلى المعنى الثاني إن كان لصحة إطلاق المقول على أفراد المعنى الأول أعني المنقول عنه كالحقيقة يعتبر مفهوما ليصح إطلاقه على كل ما يوجد فيه ذلك المفهوم لزم صحة إطلاق المنقول على كل ما يوجد فيه المعنى الأول لوجود المصحح وإن كان لصحة إطلاقه على أفراد المعنى الثاني أعني المنقول إليه كالمجاز يعتبر معناه الأول أعني الحقيقي لتعرف العلاقة بينه وبين المعنى الثاني أعني المجازي فيصح إطلاقه على أفراد المعنى الثاني هو لازم المعنى الأول أي ملابس له بنوع علاقة لأن صحة إطلاق اللفظ على المعنى إنما يكون لو وضعه له ولما هو ملابس له بنوع علاقة فهو مستغن عنه لأنه مجرد الوضع والتعيين للمعنى الثاني كاف في ذلك وأيضا يلزم صحة إطلاق المنقول على كل ما يوجد فيه المعنى الأول لوجود المصحح كما يصح إطلاق المجاز على كل ما توجد فيه العلاقة بينه وبين المعنى الأول أجاب بأنه قد ظهر بما سبق من أن المنقول قد هجر معناه الأول بحيث لا يطلق على أفراد من حيث هي كذلك وأنه قد صار موضوعا للمعنى الثاني بمنزلة الموضوعات المبتدأة التي ليس فيها اعتبار معنى سابق إن اعتبار المعنى الأول فيه ليس لصحة إطلاقه على أفراد المعنى الأول ولا لصحة إطلاقه على أفراد المعنى الثاني ليلزم ما ذكرتم بل لأولية هذا اللفظ من بين الألفاظ بالتعيين لذلك المعنى الثاني فإن وضع لفظ الدابة لذوات الأربع أولى وأنسب من وضع الجدار لها لوجود معنى الديق فيها فالتناسب مرعى في وضع بعض الألفاظ ولا يلزم صحة إطلاقه حقيقة على كل ما يوجد فيه ذلك التناسب وهذا معنى عدم جريان القياس في اللغة وهذا البحث مما أورده صاحب المفتاح في وجه تسمية الحقيقة والمجاز (قوله ثم كل واحد من الحقيقة والمجاز) يعني أن الصريح والكنية أيضا من أقسام الحقيقة والمجاز وليست الأربعة أقساما متباينة أما عند علماء الأصول فلأن الصريح ما انكشف المراد منه في نفسه أي بالنظر إلى كونه لفظا مستعملا والكنية ما استتر المراد منه في نفسه سواء كان المراد فيهما معنى حقيقة أو معنى مجازي أو اجترز بقوله في نفسه عن استتار المراد في الصريح بواسطة غرابة اللفظ أو ذهول السامع عن الوضع أو عن القرينة أو نحو ذلك وعن انكشاف المراد في الكنية بواسطة التفسير والبيان فثل المفسر والمجزم كما دخل في الصريح ومثل المشكل والمجمل في الكنية لما عرفت من أن هذه أقسام متبايزة بالحيثيات والاعتبارات دون الحقيقة والذات وما يقال من أن المراد الاستتار والانكشاف بحسب الاستعمال بأن يستعملوا قاصدين الاستتار وإن كان واضحا في اللغة والانكشاف وإن كان خفيا في اللغة احتراز عن أمثال ذلك فلا يخفى ما فيه من التكلف وأما عند علماء البيان فلأن الكنية لفظ قصد بمعناه معنى ثان ملزوم له أي لفظ استعمل في معناه الموضوع له لكن لا يتعلق به الإثبات والنفي ويرجع إليه الصدق والكذب بل لينتقل منه إلى ملزومه فيكون هو مناط الإثبات والنفي ومرجع الصدق والكذب كما يقال فلان طويل النجاد قصدا بطول النجاد إلى طول القامة فيصح الكلام وإن لم يكن له نجاد قط بل وإن استحال المعنى الحقيقي كما في قوله تعالى والسماوات مطويات بيمينه وقوله تعالى الرحمن على العرش استوى وأمثال ذلك فإن هذه كلها كنيات عند المحققين من غير لزوم كذب لأن استعمال اللفظ في معناه الحقيقي وطلب دلالاته عليه إنما هو لقصدا لا انتقال منه إلى ملزومه وحينئذ لا حاجة إلى ما قيل أن الكنية مستعملة في المعنى الثاني لكن مع جواز إرادة المعنى الأول ولو في محل آخر وباستعمال آخر بخلاف المجاز فإنه من حيث أنه مجاز مشروط بقرينة ما نفع عن إرادة الموضوع له وميل صاحب الكشف إلى أنه يشترط في الكنية إمكان المعنى الحقيقي لأنه ذكر في قوله تعالى ولا ينظر إليهم يوم القيامة أنه مجاز عن الإهانة والسخط وإن النظر إلى فلان بمعنى الاعتداء بهو الإحسان إليه كناية إذا أسند إلى من يجوز عليه النظر ومجاز إذا أسند إلى من لا يجوز عليه النظر وبالجملة كون الكنية من قبيل

ما يوجد فيه دعاء (ويثبت أيضا أن الحقيقة إذا قل استعمالها صارت مجازا والمجاز إذا كثرا استعماله صار حقيقة ثم كل واحد من الحقيقة والمجاز إن كان في نفسه بحيث لا يستتر المراد فصريح والافكنية فالحقيقة التي لم تهجر صريح والتي هجرت وغلب معناها المجازي كناية والمجاز الغالب الاستعمال صريح وغير الغالب كناية) اعلم أن الصريح والكنية اللذين هما قسما الحقيقة صريح وكنية في المعنى الحقيقي والذين هما قسما المجاز صريح وكنية في المعنى المجازي (وعند علماء البيان الكنية لفظ يقصد بمعناه أي بمعناه الموضوع له) معنى ثان ملزوم له وهي لا تنافي إرادة الموضوع له فإنها استعملت فيه لكن قصد بمعناه معنى ثان كافي طويل النجاد) فإنه استعمل في الموضوع له لكن المقصود والغرض من طويل النجاد طويل القامة فطول القامة ملزوم لطول النجاد (بخلاف المجاز فإنه استعمل في غير ما وضع له فينا في إرادة الموضوع له



أما في المفرد وقد مر تعريفهما وما في الجملة فإن نسب المتكلم الفعل إلى ما هو فاعل عنده فالنسبة حقيقة فيه وإن نسب إلى غيره للملازمة بين الفعل والمنسوب إليه فالنسبة مجازية نحو أنبت الربيع (البقل) فقوله عنده أي عند المتكلم اعلم أن بعض العلماء قالوا إلى ما هو فاعل في العقل لكن صاحب المفتاح قال إلى ما هو فاعل عنده حتى لو قال الموحد أنبت الربيع البقل يكون الإسناد مجازيا لأن الفاعل عنده هو الله تعالى وإن قال الدهري أنبت الربيع البقل فقد أسند الفعل إلى ما هو فاعل عنده فالإسناد حقيقي مع أن الربيع ليس بفاعل في العقل وهو كاذب في هذا الكلام كما إذا قال رجل جاءني زيد نفسه مريدا معناه الحقيقي والحال أنه لم يجيء فكلامه حقيقة مع أنه كاذب فالمراد من الفاعل عنده ما يريد فهمه المخاطب أنه فاعل عنده حتى يشمل الخبر الصادق والكاذب

(فصل) هذا الفصل في أنواع علاقات المجاز وهي مذكورة في الكتب غير مضبوطة لكني أوردتها على سبيل الحصر والتقسيم العقلي

الحقيقة صريح في المفتاح وغيره فإن قيل قد ذكر في المفتاح أن الكلمة المستعملة إما أن يراد معناها وحده أو غير معناها وحده أو معناها وغير معناها والاول الحقيقة في المفرد والثاني المجاز في المفرد والثالث الكناية وهذا مشعر يكون الكناية قسيما للحقيقة والمجاز مينا يناهما قلنا أراد بالحقيقة ههنا الصريح منها بقرينة جعلها في مقابلة الكناية وتصريحه عقيب ذلك بأن الحقيقة والكناية يشتركان في كونهما حقيقتين ويفترقان بالصریح وعنده لا يقال فاذا أراد بالكلمة معناها وغير معناها معا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز إذ لا معنى له إلا إرادة المعنى الحقيقي والمجازي معا لأننا نقول الممتنع إنما هو إرادتهما بالذات وفي الكناية إنما أراد المعنى الحقيقي للانتقال منه إلى المعنى المجازي وهذا بخلاف المجاز فإنه مستعمل في غير ما وضع له على أنه مراد به قصدوا بالذات إذ لا معنى لاستعمال اللفظ في غير معناه لينتقل منه إلى معناه فينأتي إرادة الموضوع له لأن إرادته حينئذ لا تكون للانتقال إلى المعنى المجازي الداخلة تحت الإرادة قصد من غير تبعية لكونه مقصودا بالذات فيلزم إرادة المعنى الحقيقي والمجازي معا بالذات وهو ممتنع وبهذا يندفع ما يقال لو كان الاستعمال في غير ما وضع له منافيا لإرادة الموضوع له لا ممتناعا لجمع بين الحقيقة والمجاز لكان استعماله فيما وضع له أيضا منافيا لإرادة غير الموضوع له لذلك (قوله) ثم كل من الحقيقة والمجاز يريد أن لفظ الحقيقة والمجاز مقول على النوعين بالاشتراك وربما يقيدان في المفرد بالتقويين وفي الجملة بالعقليين أو الحكيميين وميل المصنف إلى أنهما من صفات الكلام كما هو اصطلاح الأكثرين دون الإسناد ولذا وصف النسبة بالحقيقية والمجازية بدون الحقيقة والمجاز إلا أن اتصاف الكلام بهما إنما هو باعتبار الإسناد فلذا اعتبر في التقسيم النسبة فصار الحاصل أن الحقيقة العقلية جملة أسند فيها الفعل إلى ما هو فاعل عند المتكلم كقول المؤمن أنبت الله البقل والمجاز العقلي جملة أسند فيها الفعل إلى غير ما هو فاعل عند المتكلم للملازمة بين الفعل وذلك الغير نحو أنبت الربيع البقل لما بين الأنبات والربيع من الملازمة لكونه زمانا له وأراد بالفعل المصطلح وما في معناه من المصادر والصفات وبالفاعل عند المتكلم ما يريد فهمه المخاطب أنه فاعل عنده بمعنى أن الفعل حاصل له وهو موصوف به سواء قام به في الخارج كضرب أو لا يكات وسواء صدر عنه باختياره أو لا وسواء كان فاعلا عند المتكلم في نفس الأمر أو لا فيدخل في تعريف الحقيقة ما يطابق الواقع والاعتقاد جميعا ولا يطابق شيئا منهما أو يطابق أحدهما فقط فلو قال الفاعل عند العقل لخرج ما يطابق الاعتقاد فقط مثل قول الدهري أنبت الربيع البقل اللهم إلا أن يقال المراد عقل المتكلم أو السامع وقد احتز به عن الفاعل في اللفظ من المنسوب إليه في المجاز العقلي أيضا فاعل في اللفظ ولو أراد بالفاعل عند المتكلم ما يكون الفعل حاصله في اعتقاد المتكلم بحسب التحقيق لخروج الأقوال الكاذبة التي لا تطابق الواقع ولا الاعتقاد مثل قول القائل جاء زيد مع علمه بأنه لم يجيء لأنه لم يوصف بالمجيء لا في الواقع ولا عند المتكلم بحسب التحقيق لكن بحسب ما يفهم من ظاهر كلامه فصار الحاصل أن الفاعل عند المتكلم عبارة عما يكون الفعل حاصله عند المتكلم في الظاهر فيشمل نحو ضرب عمرو على لفظ المبني للفعول لأن المضروبة صفة عمرو وهو فاعل ثم الضمير في غيره راجع إلى الفاعل عند المتكلم بالمعنى المذكور فيدخل في تعريف المجاز مثل أفعم السيل على لفظ المبني للفعول لأن فاعله الوادي لا السيل ومثل هو في عيشة راضية لأن الفاعل إنما هو صاحب العيشة ويخرج مثل قول الدهري والأقوال الكاذبة لأن الفعل فيها منسوب إلى نفس الفاعل عند المتكلم في الظاهر لا إلى غيره فلا يحتاج إلى قيد التأويل ويكون قوله الملازمة احترازا عن مثل أنبت الخريف البقل فإنه ليس بحقيقة وهو ظاهر ولا مجاز لأن الغير لا بد أن يكون من ملابسات الفعل (قوله فصل) قد سبق أنه لا بد في المجاز من العلاقة وهو اتصال المعنى المستعمل فيه بالمعنى الموضوع له والعندها فيها الاستقرار ويرتقى ما ذكره القوم إلى خمسة وعشرين وضبطه ابن الحاجب في خمسة الشكل والوصف والكون عليه والاول إليه والمجاورة وأراد بالمجاورة

ما يعم كون أحدهما في الآخر بالجزئية أو الحلول وكونهما في محل وكونهما متلازمين في الوجود أو العقل أو الخيال وغير ذلك والمصنف في تسعة الكون والأول والاستعداد والمقابلة والجزئية والحلول والسببية والشرطية والوصفية لأن المعنى الحقيقي إما أن يكون حاصلًا بالفعل المعنى المجازي في بعض الأزمان خاصة أو لا فعلى الأول أن تقدم ذلك الزمان على زمان تعلق الحكم بالمعنى المجازي فهو للكون عليه وان تأخر فهو الأول إليه إذ لو كان حاصلًا في ذلك الزمان أو في جميع الأزمنة لم يكن مجازًا بل حقيقة وعلى الثاني ان كان حاصلًا بالقوة فهو الاستعداد والافان لم يكن بينهما لزوم واتصال في العقل بوجه ما فلا علاقة وان كان فاما أن يكون لزومًا في مجرد الذهن وهو المقابلة أو منضما إلى الخارج وحينئذ ان كان أحدهما جزء للآخر فهو الجزئية والكلية وإلا فان كان اللازم صفة للزوم فهو الوصفية أعني المشابهة وإلا فاللزوم إما أن يكون أحدهما حاصلًا في الآخر وهو الحالية والمحلية أو سببًا له وهو السببية والمسببية أو شرطًا له وهو الشرطية ولا يخفى أن هذا أيضا ضبط وتقسيم عرفي لا حصر وتقسيم عقلي ولو جعلناه دائرا بين النقي والاثبات بأنه إذا لم يكن اللازم صفة للزوم فان كان أحدهما حاصلًا في الآخر فهو الحلول وإلا فان كان سببًا له فهو السببية وإلا فهو الشرطية ورد المنع على الأخير وستسمع في أثناء الكلام ما على التقسيم من الابحاث (قوله إذا أطلقت لفظا على المسمى) مدلول اللفظ من حيث يقصد باللفظ يسمى معنى ومن حيث يحصل منه مفهوم ما ومن حيث وضع له اسم مسمى إلا أن المعنى قد يخص بنفس المفهوم دون الافراد والمسمى يعهما فيقال لسكك من زيد وعمرو وبكر مسمى الرجل ولا يقال أنه معناه فلذا قال على مسمى ولم يقل على معنى وأورده بلفظ التنكير ثلاثيهم أن المراد مسمى ذلك اللفظ فلا يتناول المجاز مع أنه المقصود بالنظر (قوله في بعض الأزمان) اعلم أن المعبر في المجاز باعتبار ما كان حصول المعنى الحقيقي للمسمى المجازي في الزمان السابق على حال اعتبار الحكم أي زمان وقوع النسبة وفي المجاز باعتبار ما يؤل إليه حصوله له في الزمان اللاحق وينع فيهما حصوله له في زمان اعتبار الحكم والالسان المسمى من أفراد الموضوع له فيكون اللفظ فيه حقيقة لا مجازا والتقدير بخلافه ويلزم من هذا امتناع حصوله له في جميع الأزمان وهو ظاهر ولا يمنع حصوله له في حال الحكم أي زمان ايقاع النسبة والتكلم بالجملة للقطع بأن الاسم في مثل قتل قتيلًا وعصرت خمرًا مجاز وان صار المسمى في زمان الأخبار قتيلًا وخمرًا حقيقة وكذا في مثل وآتوا اليتامى أموالهم وقت البلوغ هو مجاز وان كانوا يتامى حقيقة حال التكلم بالأمر بخلاف قولنا لا تشرب العصير إذا صار خمرًا وأكرم الرجل الذي خلفه أبوه يتيمًا فانه حقيقة لسكونه خمرًا عند المصير ويتيمًا عند التخليف فلذا قيد حصول المعنى الحقيقي للمسمى ببعض الأزمان يعنى البعض خاصة ثم قيد ذلك البعض في الشرح بكونه مغايرًا الزمان الذي وضع اللفظ للحصول فيه أي كان بناء الكلام ووضع اللفظ على حصول المعنى الحقيقي للمسمى في ذلك الزمان وشرح هذا الكلام على ما نقل عن المصنف أن المجاز باعتبار ما كان أو ما يؤل إليه ان كان في الاسم فالمراد باللفظ نفس الجملة وبالزمان زمان وقوع النسبة والمعنى أن وضع الجملة ودالاتها على أن يكون المعنى الحقيقي حاصلًا للمسمى في حال تعلق الحكم به في مثل وآتوا اليتامى أموالهم وأعصر خمرًا وضع الكلام على أن تكون حقيقة اليتيم حاصلًا لهم وقت إتياء الأموال إليهم وحقيقة الخمر حاصلًا له حال العصر فلو حصل المعنى الحقيقي في هذه الحالة كما هو مقتضى وضع الكلام ولم يكن اللفظ مجازًا بل حقيقة فيجب أن يكون الحصول في زمان سابق ليكون مجازًا باعتبار ما كان أو لاحق ليكون مجازًا باعتبار ما يؤل وان كان في الفعل فالمراد باللفظ نفس الفعل وبالزمان ما يدل عليه الفعل هيئته فاذا قلنا يكتب زيد مجازًا عن كتب زيد باعتبار ما كان فعنى حصول معنى الحقيقي للمسمى ان معنى جوهر الحروف وهو الحدث حاصل للمسمى في زمان سابق على الزمان الذي هو مدلول الفعل أعنى الحال أو الاستقبال إذ لو كان

(إذا أطلقت لفظا على مسمى) هذا يشمل إطلاق اللفظ على المعنى سواء كان المعنى حقيقيا أو غير حقيقى وإطلاق اللفظ على أفراد ما يصدق عليها المعنى وكان ينبغي أن يقول فان أردت عين الموضوع له حقيقة لكن لم يذكر هذا القسم وذكر ما هو بصدده وهو أنواع المجازات فقال (وأردت غير الموضوع له فالمعنى الحقيقي ان حصل له أى لذلك المسمى) (بالفعل في بعض الأزمان) فجاز باعتبار ما كان أو باعتبار ما يؤل المراد ببعض الأزمان الزمان المغاير للزمان الذي وضع اللفظ للحصول فيه وإنما لم يقيد في الأمان بعض الأزمان بهذا القيد لأن التقدير تقدير استعمال اللفظ في غير الموضوع له مع أن المعنى الحقيقي حاصل لذلك المسمى فان كان زمان الحصول عين زمان وضع اللفظ للحصول فيه كان اللفظ مستعملا فياوضع له والمقدر بخلافه فهذا القيد مفروغ عنه (أو بالقوة) فجاز بالقوة كالسكر الخمر اريقت وان لم يحصل له أصلا أى لا بالفعل ولا بالقوة

فلا بد وان تريد معنى لازما للمعناه الوضعي ذهنا) أى ينتقل الذهن من الوضعي والمراد الانتقال في الجملة ولا يشترط أن يلزم من تصور  
تصوره كالبصير إذا أطلق على الأعمى وكالغاط إذا أطلق على الحدث (وهو) أى اللازم الذهني (أما ذهني محض) إن لم يكن بينهما لزوم في  
الخارج (كسمية الشيء باسم مقابله) كما يطلق البصير على الأعمى (أو منضم إلى العرفي) إن كان بينهما لزوم في الخارج أيضا لكن بحسب  
عادات الناس كالغاط فإنه لما وقع في العرف قضاء الحاجة في المكان المطمئن حصل بينهما ملازمة عرفية فبناء على هذا العرف ينتقل الذهن  
من المحل إلى الحال فيكون ذهنيًا منضمًا إلى العرفي (أو الخارجي) أى يكون الذهني منضمًا إلى الخارجي إن كان بينهما لزوم في الخارج لا بحسب  
عادات الناس بل بحسب الخلقه فصار اللزوم الخارجي قسمين عرفيا وخلقيا فسمى (٧٥) الأول عرفيا والثاني خارجيا

(وحيث أن أى إذا كان  
اللزوم الذهني منضمًا إلى  
العرفي أو الخارجي) أما أن  
يكون أحدهما جزء الآخر  
كإطلاق اسم الكل على  
الجزء وبالعكس كالجمع  
للوحد) وهو نظير إطلاق  
اسم الكل على الجزء  
(والرقبة للعبد) وهو نظير  
إطلاق اسم الجزء على الكل  
(أو خارجا عنه) عطف على  
قوله جزء الآخر (وحيث أن  
أما أن لا يكون اللازم صفة  
للملزوم وهو) أى اللزوم  
(أما بحصول أحدهما في  
الآخر كإطلاق اسم المحل  
على الحال أو بالعكس وأما  
بالسببية كإطلاق اسم  
السبب على المسبب نحو  
عينا النبت) أى النبت  
(أو بالعكس كقوله  
تعالى وينزل لكم من  
السماء رزقا وهذا يحتمل  
العكس أيضا) أى قوله  
تعالى وينزل لكم من السماء  
رزقا يحتمل إطلاق اسم

حاصلها في ذلك الزمان لكان الفعل حقيقة لا مجازا وإذا قلنا كتب زيد مجازا عن يكتب باعتبار ما يؤل فعنى  
حصول المعنى الحقيقي للسمى أن الحدث حاصل له في زمان لاحق متأخر عن الزمان الماضي الذي يدل عليه  
الفعل بهيئته إذ لو كان حاصله في الزمان الماضي لكان الفعل حقيقة لا مجازا فالزمان الذي يحصل فيه المعنى  
الحقيقي وللسمى في صورتين مغاير للزمان الذي وضع لفظ الفعل لحصول الحدث فيه هذا خلاصة  
كلامه ولا يخفى ما فيه فإنه أراد المعنى الحقيقي في الاسم نفس الموضوع له وفي الفعل جزءه أعنى الحدث  
وبالمسمى الاسم ما أطلق عليه اللفظ من المدلول المجازي وفي الفعل الفاعل إذ هو الذي يحصل له الحدث في  
زمان سابق أو لاحق مع أنه ليس المسمى الذي أطلق عليه المجاز الذي هو لفظ الفعل وإنما المدلول المجازي هو  
الحدث المقارن بزمان سابق أو لاحق ولا معنى لحصول الحدث له في حال دون حال والأحسن أن يقال  
التعبير عن الماضي بالمضارع وعكسه من باب الاستعارة على تشبيهه غير الحاصل في تحقق وقوعه وتشبيهه الماضي  
بالحاضر في كونه نصب العين واجب المشاهدة ثم استعارة لفظ أحدهما للآخر ثم في كلامه نظر من وجهين  
الأول أن حصول المعنى الحقيقي للسمى في زمان اعتبار المسك بل في جميع الأزمنة لا يوجب كونه حقيقة  
لجواز أن لا يكون إطلاق اللفظ من جهة كونه من أفراد الموضوع له كإطلاق الدابة على الفرس مجازا  
مع دوام كونه مما يدب على الأرض الثاني أن الحصول بالفعل ليس بلازم في المجاز باعتبار ما يؤل بل يكفي  
توهم الحصول كإني عصرت خمرا فأريقت في الحال فإنه مجاز باعتبار ما يؤل مع عدم حصول حقيقة الخمر  
للسمى بالفعل أصلا (قوله فلا بد وأن تريد معنى لازما) لأن مبنى المجاز على الانتقال من الملزوم إلى  
اللازم والمراد كون المعنى الوضعي بحيث ينتقل منه الذهن إلى المعنى المجازي في الجملة ولا يشترط اللزوم  
بمعنى امتناع الانفكاك في التصور كالبصير يطلق على الأعمى مع أنه لا يلزم من تصور البصير تصور الأعمى بل  
بالعكس لكن قد ينتقل الذهن منه إلى الأعمى باعتبار المتابلية وكذا عن الغاط إلى الفضلات باعتبار المجاورة  
ففى الأول لزوم ذهني محض وفي الثاني مع الخارجي والتحقيق أن العلاقة في إطلاق اسم أحد المتقابلين على  
الآخر ليس هو اللزوم الذهني للاتفاق على امتناع إطلاق الابن على الابن بل هو من قبيل الاستعارة بتربيل  
التقابل منزلة التناسب بواسطة تلميح أو تهكم كإطلاق الكجاء على الجبان أو تناول كإطلاق البصير  
على الأعمى أو مشاكلة كإطلاق السينة على جزء السينة وما أشبه ذلك (قوله أو خارجا عنه) معناه أو  
يكون كل واحد منهما خارجا عن الآخر إذ لو حمل على ظاهره وهو أن يكون أحدهما خارجا عن الآخر لم  
يناف كون أحدهما جزء الآخر ولم يقابله ضرورة أنه إذا كان أحدهما جزء الآخر كان أحدهما هو الكل  
خارجا عن الآخر وهو الجزء (قوله أو يكون صفته) أى اللازم صفة الملزوم وهو عطف على قوله أما أن

السبب على المسبب) لأن الرزق سبب غائى للرزق وأما بالشرطية كقوله تعالى وما كان ليضيع إيمانكم أى صلاتكم) هذا نظير إطلاق  
اسم الشرط على المشروط (وكالعلم على المعلوم) هذا نظير إطلاق اسم المشروط على الشرط (ويكون صفته وهو الاستعارة وشرطها أن يكون  
الوصف بينا كالأسد يراد به لازمه وهو الشجاع فيطلق على زيد باعتبار أنه شجاع وإذا عرفت أن مبنى المجاز على إطلاق اسم الملزوم على  
اللازم والملزوم أصل واللازم فرع فإذا كانت الأصلية والفرعية من الطرفين يجرى المجاز من الطرفين كالعلة مع المعلول الذي هو علة ثابتة  
لهما كالجزء مع الكل فإن الجزء تبع للكل) أى بالنسبة إلى اللفظ الموضوع للكل فإن الجزء يفهم من هذا اللفظ بتبعية الكل فيصح أن  
يطلق هذا اللفظ ويراد به جزء الموضوع له (والكل محتاج إلى الجزء) فيكون الجزء أصلا فيصح أن يراد الكل باللفظ الموضوع للجزء

لا يكون اللازم صفة للزوم وهذا النوع من المجاز يسمى استعارة فان قلت قد جعل أنواع العلاقات متقابلة متباينة حتى اشترط في الاستعارة مثلاً أن لا يكون أحد المعنيين جزءاً للآخر وفي المجاز باعتبار السببية ونحوها أن لا يكون وصفاً له إلى غير ذلك مما يشعر به التقسيم وأنت خير بما لا امتناع في اجتماع العلاقات بعضها مع بعض مثلاً إطلاق المشفر على شفة الإنسان يجوز أن يكون استعارة على قصد التشبيه في اللفظ وأن يكون مجازاً من إطلاق الكل على الجزء أعني المقيد على المطلق وهو أكثر من أن يحصى قلت كأنه قصد تمايز الأقسام بحسب الاعتبار وأراد أنه إما أن يعتبر كون أحدهما جزءاً للآخر أو وصفه إلى غير ذلك فان قلت بالاستعارة تكون باعتبار جامع داخل في الطرفين أو شكلهما فكيف حصر الجامع في الوصفية قلت أراد أن اللازم وهو ما حصل له الجامع وصف للزوم أعني المعنى الحقيقي وهذا لا يتنافى كون الجامع جزءاً من الطرفين أو شكلاً لهما فان قيل فاللازم أعني المعنى المجازي الذي أطلق عليه اللفظ في مثل رأيت في الحمام أسداً هو زيد الشجاع مثلاً وهو ليس بوصف للزوم أعني الأسد الحقيقي فالجواب أن المراد بالأسد لازمه الذي هو الشجاع وهو وصف له وإنما وقع الإطلاق على زيد باعتبار أنه من أفراد الشجاع كما إذا قلت رأيت شجاعاً وهو هنا بحث وهو أن اللازم الذي استعمل فيه لفظ الأسد مجازاً إن كان هو الإنسان الشجاع فظاهر أنه ليس بوصف للزوم أعني الأسد وإن كان هو الشجاع مطلقاً عم من الإنسان والأسد وغيرهما فظاهر أنه ليس بمشبه بالأسد وإنما المشبه هو الإنسان الشجاع خاصة فحينئذ لا يكون المجاز باعتبار إطلاق اسم المشبه به وأيضاً لا يصح أن المعنى الحقيقي لا يحصل للمعنى المجازي أصلاً ضرورة أن معنى الأسد حاصل لذات لها الشجاعة في الجملة وتحقيق هذه المباحث يطلب من شرحنا للتخصيص (قوله وإذا عرفت) يريد أن بعض أنواع العلاقة بين الشئتين بما يصحح المجاز من الجانبين وبعضها من جانب واحد وذلك لأن مبنى المجاز على الانتقال من المزموم إلى اللازم وقد عرفت أن معنى اللزوم هنا الانتقال في الجملة لا امتناع الانفكاك فاللزوم أصل ومتبوع من جهة أن منه الانتقال واللازم فرع وتابع من جهة أن إليه الانتقال فان كان اتصال الشئتين بحيث يكون كل منهما أصلاً من وجه فرعاً من وجه جاز استعمال اسم كل منهما في الآخر مجازاً وإلا جاز استعمال اسم الأصل في الفرع دون العكس فالعلة أصل من جهة احتياج المملول إليه وابتناؤه عليه والمملول المقصود أصل من جهة كونه بمنزلة العلة الفاتية والغاية وإن كانت معلولة للفاعل متأخرة عنه في الخارج إلا أنها في الذهن علة لفاعليته متقدمة عليها ولهذا قالوا الأحكام علة مآلية والأسباب علة آلية وذلك لأن احتياج الناس بالذات إنما هو إلى الأحكام دون الأسباب وإنما قالوا كالعلة مع المملول دون السبب مع المسبب كافي بيان أنواع العلاقة لأن من السبب ما هو سبب محض ليس في معنى العلة والمسبب لا يطلق عليه مجازاً كما سيجيء والكل أصل يبنى عليه الجزء في الحصول من اللفظ بمعنى أنه إنما يفهم من اسم الكل بواسطة أن فهم الكل موقوف على فهمه وهذا معنى قولهم تتضمن تابع للطبقة والتبعية بهذا المعنى لا تنافي كون فهم الجزء سابقاً على فهم الكل والجزء أصل باعتبار احتياج الكل إليه في الوجود والتعقل وفي هذا تسليم ما منعه في صدر الكتاب من إيراد تعريف الأصل بالمحتاج إليه فان قلت لما كان فهم الجزء سابقاً على فهم الكل لم يكن الانتقال من الكل إلى الجزء بل بالعكس فلا يكون الكل ملزوماً والجزء لازماً على ما مر من التفسير قلت ليس معنى الانتقال من المزموم إلى اللازم أن يكون تصور اللازم متأخر عنه في الوجود البتة بل أن يكون اللازم بحيث يحصل عند حصول المزموم في الذهن في الجملة وهذا المعنى في الجزء متحقق بصفة الدوام والوجوب فان قيل احتياج الكل إلى الجزء ضروري مطرد والمجموع الذي يكون يبدأ والرجل جزءاً منه لا يتحقق بدونها ضرورة انتفاء الكل بانتفاء الجزء فامعنى اشتراط جواز إطلاق الجزء على الكل بأن يستلزم الجزء للكل كالرقة والرأس فان الإنسان لا يوجد بدونها

فإطلاق اسم الكل على الجزء مطرد وعكسه غير مطرد بل يجوز في صورة يستلزم الجزء الكل كالرقة والرأس مثلاً فان الإنسان لا يوجد بدون الرأس والرقة وأما إطلاق اليد وإرادة الإنسان فلا يجوز (والمحلل فانه أصل بالنسبة إلى المحل) واحتياج المحل إلى المحل (وأيضاً على العكس إذا كان المقصود هو المحل) كالماء والكوز فان المقصود من الكوز الماء

والمراد بالحلول الحصول فيه وهو أعم من حلول العرض في الجوهر (واعلم أن الاتصالات المذكورة إذا وجدت من حيث الشرع تصلح علاقة للجواز أيضا كالاتصال في المعنى المشروع كيف يصلح علاقة للاستعارة) أي يتظر في التصرفات المشروعة كالبيع والإجارة والوصية وغيرها أن هذه التصرفات على أي وجه شرعت فالبيع عقد شرع لتملك المال بالمال (٧٧) والإجارة شرعت لتملك المنفعة بالمال

فإذا حصل اشتراك التصرفين في هذا المعنى تصح استعارة أحدهما للآخر (كالوصية والإرث) فإن كلا منهما استخلاف بعد الموت إذا حصل الفراغ من حوائج الميت كالتهذيب والدين فالحاصل أنه كما يشترط للاستعارة في غير الشرعيات اللازم بين فكذلك في الشرعيات واللازم بين التصرفات الشرعية هو المعنى الخارج عن مفهومها الصادق عليها الذي يلزم من تصورهما تصوره (وكالسببية) غطف على قوله كالاتصال في المعنى المشروع (كنسكاحه عليه السلام انعقد بلفظ الهبة فإن الهبة وضعت للملك الرقبة والنكاح للملك المتعة وذلك) أي ملك الرقبة (سبب لهذا) أي ملك المتعة فاطلق اللفظ الذي وضع لملك الرقبة وأريد به ملك المتعة (وكذا نكاح غيره عندنا) أي نكاح غير النبي صلى الله عليه وسلم انعقد بلفظ الهبة عندنا إذا كانت المنكوحه حرة حتى لو كانت أمة تثبت الهبة عندنا (وعند الشافعي رحمه الله لا انعقد

بخلاف اليد والرجل قلنا هذا مبني على العرف حيث يقال للشخص الذي قطعت يده أو رجله وذلك الشخص بعينه لا غيره فاعتبر الجزء الذي لا يبقى للإنسان موجودا بدونه وأما إطلاق العين على الرقيب فإنما هو من جهة أن الإنسان بوصف كونه رقيقا لا يوجد بدونه كإطلاق اللسان على الترجمان فإن قيل معنى استلزام الجزء الكل يقتضي كون الجزء ملزوما والكل لازما وعدم وجدان الإنسان بدون الرأس أو الرقبة إنما يدل على أن الجزء لازم والكل ملزوم إذ الملزوم هو الذي لا يوجد بدون اللازم قلنا ذكر المصنف أنا لا نريد بالاستلزام والمستلزم مصطلح أهل الجدل بل مصطلح أهل الحكمة والبيان وهم يعنون بالاستلزام المستتبع وباللازم ما يتبعه فالحكما يعملون خواص الماهية لوازنها لا ملزوماتها مع أنها لا توجد بدون الماهية والماهية قد توجد بدونها وعلما البيان يجعلون مبني المجاز على الانتقال من الملزوم إلى اللازم ومبني الكناية على الانتقال من اللازم إلى الملزوم ويعنون باللازم ما هو بمنزلة التابع والرديف فكل من الرقبة والرأس ملزوم وأصل يفتقر إليه الإنسان ويتبعه في الوجود وفي كون ما ذكر مصطلح أهل الحكمة نظر فانهم يقسمون الخاصة إلى لازمة وغير لازمة وإنما يطلقون اللوازم على ما يكون مقتضى الماهية ويمتنع انفكاكه عنها لا يقال كل ملزوم فهو محتاج إلى لازمه فيكون اللازم أصلا له وملزوما بمعنى كونه محتاجا إليه ويلزم منه جريان الإصالة والتبعية في جميع أقسام المجاز ضرورة أنه مبني على الانتقال من الملزوم إلى اللازم لا نأقول إنما يلزم ذلك لو أريد باللازم ما يمتنع انفكاكه عن الشيء حتى يحتاج الشيء إليه وقد عرفت أنه ليس بمراد (قوله والمراد بالحلول) المتعارف عند الحكما في حلول الشيء في الشيء اختصاصه بحيث يصير الأول ناعنا والثاني ممنوعا كحلول العرض في الجوهر والصورة في المادة فأشار المصنف إلى أن اللفظ بالحال والمحل هذا المعنى بل معنى الحلول حصول الشيء في الشيء سواء كان حصول العرض في الجوهر أو الصورة في المادة أو الجسم في المكان أو غير ذلك كحصول الرحمة في الجنة (قوله واعلم أن الاتصالات) يعني كما يجوز المجاز في الأسماء اللغوية إذا وجدت العلاقات المذكورة بين معانيها فكذلك يجوز في الأسماء الشرعية إذا وجد بين معانيها نوع من العلاقات المذكورة بحسب الشرع بأن يكون تصرفان شرعيان يشتركان في وصف لازم بين أو يكون معنى أحدهما سببا للمعنى الآخر وذلك لما سيحجى من أن المعتبر في المجاز وجود العلاقة ولا يشترط السماع في أفراد المجازات فيجوز المجاز سواء كان وجود العلاقة بحسب اللغة أو الشرع وسواء كان الكلام خبرا أو إنشاء في التمثيل بالاتصال في المعنى المشروع وبالسببية إشارة إلى ما ذكره غير الإسلام رحمه الله تعالى وغيره من ضبط أنواع العلاقات بانها اتصال صورة كما بين السماء والمطر أو معنى كما بين الأسد والرجل الشجاع فانها لا يتصلان من جهة الذات والصورة بل من جهة الاشتراك في معنى الشجاعة وعبر عن علاقة المشابهة بالاتصال في معنى المشروع كيف شرع لأن المشابهة اتفاق في الكيفية والصفة (قوله فإن الهبة وضعت لملك الرقبة) يعني أنها عقد موضوع في الشرع لأجل حصول ملك الرقبة (قوله حتى لو كانت أمة تثبت الهبة) فيتفرع عليها أحكام الهبة لأحكام النكاح ويشترط في انعقاد النكاح بلفظ الهبة أي يطلب الزوج منها الهبة إذ لو طلب منها التمكن من الوطء فقالت وهبت نفسي منك وقبل الزوج لا يكون نكاحا وأما النية فلا حاجة إليها لأن المحل متعين لهذا المجاز لنبوه عن قبول الحقيقة بخلاف الطلاق بالفاظ العتق فإنه يحتاج إلى النية لصلاحية المحل الموصف بالحقيقة (قوله إلى غير ذلك) أي منضم إلى مصالح أخر غير ما ذكر مثل وجوب النفقة والمهر

الإبلاغ النكاح والتزويج وله تعالى خاصة لك ولأنه عقد شرع لمصالح لا تمحى كالنسب وعدم انقطاع النسل والاجتناب عن السفاح وتحصيل الإحصان والإتلاف بينهما واستمداد كل منهما في المعيشة بالأخر إلى غير ذلك بما يطول تعداده (وغير هذين اللفظين) أي غير لفظ النكاح والتزويج (قاصر في الدلالة عليهما) أي على المصالح المذكورة (قلنا الخلوص في الحكم وهو عدم وجوب المهر) أي صحة النكاح بلفظ

الهبته مع عدم وجوب المهر مخصوصة لك أما في غير النبي عليه السلام فلمهرواجب وأيضا يحتمل أن يكون المراد والله أعلم أننا حللنا لك أزواجك حال كونها خالصة لك أي لا تحمل أزواج النبي عليه السلام لاحد غيره كما قال الله تعالى وأزواجه أمهاتهم (لأن في اللفظ فان المجاز لا يختص بحضرة الرسالة وأيضا تلك الأمور) أي المصالح المذكورة (ثمرات وفروع ومبنى النكاح للملك له عليها) أي الزوج عن الزوجة (حق) يلزم المهر عليه عوضا عن ملك النكاح والطلاق بيده (إذ هو المالك) أي لو كان وضعه لتلك المصالح وهي مشتركة بينهما لما كان المهر واجبا للزوجة على الزوج أو ما كان الطلاق بيد الزوج خاصة فاذا كان المهر عليه والطلاق بيده علم أن وضع النكاح للملك له عايبا) وإذ اصح بلفظين لا يدلان على الملك لغة فاولى أن يصح بلفظ يدل عليه وإنما يصح بهما) أي بلفظ النكاح والتزويج (لأنهما صارا عليين لهذا العقد) جواب إشكال وهو أن يقال لما قلت ان النكاح والتزويج (٧٨) لا يدلان على الملك لغة ينبغى أن لا يصح النكاح بهما فأجاب بأنه إنما يصح بهما

لأنهما صارا عليين لهذا العقد أي بمنزلة العلم في كونهما لفظين موضوعين لهذا العقد ولا يجب في الاعلام رعاية المعنى اللغوي (وكذا ينعقد أي النكاح بلفظ البيع لما قلنا) من طريق المجاز فان البيع وضع للملك الرقبة فيراد به المسبب وهو ملك المتعة والجملة عطف على قوله وكذا نكاح غيره عندنا) فإن قيل ينبغى أن يثبت العكس أيضا بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب) أي ينبغى أن يصح اطلاق اسم النكاح لإرادة البيع أو الهبة بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب فان النكاح وضع للملك المتعة فيذكر ويراد به ملك الرقبة (قلنا إنما كان كذلك) أي إنما يصح اطلاق المسبب على السبب (إذا كان) أي

وحرمة المصاهرة وجريان التوارث وتحصين الدين ولفظ النكاح والتزويج واف بالدلالة على هذه المصالح لسكونه منبثا عن الضم والاحتمال بينهما في القيام بمصالح المعيشة وعن الازدواج والتفريق على وجه الاتحاد كزوجي الخلف ومصراعي الباب (قوله ولا يجب) أي لا يجب في الاعلام رعاية المعنى اللغوي حتى يلزم في لفظ النكاح والتزويج رعاية الخلو عن معنى الملك فيمتنع جعلهما عليين للعقد الموضوع في الشرع لملك المتعة وقائل أن يقول خلو معناها عن معنى الملك هو أنه لا دلالة فيهما على الملك وليس المراد أنهما يدلان على عدم الملك فعلى تقدير وجوب رعاية المعنى اللغوي لا يلزم إلا أن يكون معنى الازدواج والتفريق معتبرا في هذا العقد وهذا لا ينافي اعتبار المعنى في الوضع الثاني ويمكن الجواب بان معناهما التفريق والازدواج سواء كان مع الملك أو بدون وهو هذا المعنى مالم يعتبر في العقد المحض بل اعتبر الملك قطعاً وفيه نظر بل الجواب أنه لا يجب في الاعلام رعاية المعنى اللغوي بحيث يكون هو بعينه المعنى العلمي بل يجوز أن يعتبر فيه زيادة خصوص لا توجد في المعنى اللغوي (قوله وكذا ينعقد بلفظ البيع) لأنه مثل الهبة في إثبات ملك الرقبة ويزيد عليها بلزوم العوض فيكون أنسب بالنكاح ولا ينعقد بالاقطاع إلا لتمام التملك المنفعة وهي لا تكون سببا لملك المتعة بحال وكذا الإباحة والاحلال والتمتع لأنها لا توجب الملك حتى أن من أباح طعاما لغيره فهو إنما يتلعه على ملك المبيح وكذا الوصية لأنها لا توجب الملك بنفسها بل توجب الخلاقه مضافة إلى ما بعد الموت والهبة توجب إضافة الملك لكن اضعف السبب باعتبار تعريه عن العوض يتأخر الملك إلى أن يتقوى بالقبض ولا يبقى ذلك اضعف إذا استعملت في النكاح لأن العوض يجب بنفسه فيصير بمنزلة الهبة عين في يد الموهوب له فتوجب الملك بنفسها واعلم أن ما ذكره المصنف من الاتصال بين حكمي الهبة والنكاح يكون أحدهما سببا للآخر كما في المجاز ولا حاجة إلى ما اعتبره نحر الإسلام رحمه الله تعالى من الاتصال بين السببين أيضا أعني ألقاظ التملك وألقاظ النكاح بأن كلا منهما يوجب ملك المتعة لكن أحدهما بواسطة الآخر بغير واسطة (قوله فان قال) تفريع وتمثيل لصحة اطلاق المسبب على السبب إذا كان السبب علة مشروعة للحكم والمسبب حكما مقصودا منه بمنزلة العائنة وإنما وضع المسئلة في عهده منكر لأنه لو قال إن ملكك هذا العبد أو اشترته يعتق النصف الآخر في فصل الملك أيضا لأن الاجتماع صفة مرغوبة فيعتبر في غير المعين ويلغو في المعين لأنه يعرف بالإشارة إليه (قوله وهذا بناء) يعني أن قوله ان ملكك أو اشترته عباد في معنى أن

السبب (علة شرعت للحكم) أي لذلك المسبب أي يكون المقصود من شرعية السبب ذلك المسبب (كالبيع للملك مثلا اتصف فإن الملك يصير كالعلة العائنة فإن قال إن ملكك عبدا فهو حر أو قال ان اشترته فشره متفرقا يعتق في الثاني لافي الأول) رجل قال ان ملكك عبدا فهو حر فاشترى نصف عبدا ثم باعه ثم اشترى النصف الآخر لا يعتق هذا النصف لعدم تحقق الشرط وهو ملك العبد فانه بعد اشترائه النصف الآخر لا يوصف بملك العبد وان قال ان اشترته عبدا فهو حر فشرى نصف عبدا ثم باعه ثم اشترى النصف الآخر يعتق هذا النصف لأنه بعد اشترائه النصف الآخر يوصف بشرائه العبد ويقال عرفا انه مشتري العبد وهذا بناء على أن اطلاق اسم الصفات المشتقة كاسم الفاعل واسم المفعول والصفة المشبهة على الموصوف في حال قيام المشتق منه بذلك الموصوف انما هو بطريق الحقيقة أما بعد ذوال المشتق منه فجاز لغوي لكن في بعض الصور صار هذا المجاز حقيقة عرفية ولفظ المشتري من هذا القبيل انه بعد الفراغ من الشراء يسمى مشتريا عرفا فصار منقولاً عرفياً أما لفظ المالك فلا يطلق بعد ذوال الملك عرفا في قوله ان ملكك يراد الحقيقة اللغوية وفي قوله ان اشترته يراد الحقيقة العرفية

والمسئلة المذكورة غير مقصودة في هذا الموضوع بل المقصود المسئلة التي تأتي وهي قوله (فإن قال عنيت بأحدهما الآخر صدق ديانة لا قضاء فيما فيه تخفيف) يعني في صورته أن ملكك عبد فهو حر إن قال عنيت بالملك الشراء بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب صدق ديانة وقضاء لأن العبد لا يعتق في قوله إن ملكك ويعتق في قوله إن اشتريت فقد عني ما هو أغلظ عليه وفي قوله اشتريت إن قال عنيت بالشراء الملك بطريق اطلاق اسم السبب على المسبب صدق ديانة لا قضاء لأنه أراد تخفيفا (أما إذا كان سببا محضا) هذا الكلام يتعلق بقوله إنما كان كذلك إذا كان علة (فلا ينعكس) أي لا يصح اطلاق اسم المسبب على المسبب (على ما قلنا) وهو قوله فإذا كانت الأصلية والفرعية من الطرفين يجرى المجاز من الطرفين الخ فإنه قد فهم منه أنه إذا لم تكن الأصلية والفرعية من الطرفين لا يجرى المجاز من الطرفين والمراد بالسبب المحض ما يفضى إليه في الجملة ولا يكون شرعيته لأجله كملك الرقبة إذ ليس شرعيته لأجل حصول ملك المتعة لأن ملك الرقبة مشروع مع امتناع ملك المتعة كما في العبد والأخت من الرضاة ونحوهما (فيقع الطلاق بلفظ العتق) أي بناء على الأصل الذي نحن فيه (فإن العتق وضع لإزالة ملك الرقبة والطلاق لإزالة ملك المتعة وتلك الإزالة سبب لهذه) أي إزالة ملك الرقبة سبب لإزالة ملك المتعة (إذ هي نفعي اليها وليست هذه) أي إزالة ملك المتعة (مقصودة منها) أي من إزالة ملك الرقبة (فلا يثبت العتق بلفظ الطلاق خلافا للشافعي رحمه الله تعالى) لما قلنا أنه إذا لم يكن المسبب مقصودا من السبب لا يصح اطلاق اسم المسبب على السبب (ولا (٧٩) يثبت العتق أيضا بطريق الاستعارة)

جواب إشكال وهو أن يقال سلمنا أنه لا يثبت العتق بلفظ الطلاق بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب لكن ينبغي أن يثبت بطريق الاستعارة ولا بد في الاستعارة من وصف مشترك فينبه بقوله (إذ كل منهما إسقاط بنى على السراية وال لزوم) اعلم أن التصرفات أمانات كالبيع والإجارة والهبة ونحوها وأما إسقاطات كالطلاق والعتاق والعفو عن القصاص ونحوها فإن فيها إسقاط الحق والمراد بالسراية

اتصف بكوني مالكا أو مشتر بالمجموع عبد واسم الفاعل ونحوه من الصفات المشتقة حقيقة حال قيام معنى المشتق منه بالموصوف كالضارب لمن هو في صدق الضرب مجاز بعدا بقضائه وزواله عن الموصوف كالضارب لمن صدر عنه الضرب وانقضى وقيل بل حقيقة وقيل إن كان الفعل مما لا يمكن بقاؤه كالمتحرك والمتكلم ونحو ذلك حقيقة ولا فجاز وأما قبل قيام المعنى به كالضارب لمن لم يضرب ولا يضرب في الحال لكنه سيضرب فمجاز اتفاقا فإذا زال ملكه للنصف الأول عند قيام ملك النصف الثاني لم يكن مالكا للعبد الذي هو اسم للمجموع وكذا لم يكن مشتريا لغة على الأصح إلا أنه غلب في المعنى المجازي أعني من قام به الشراء حالا أو ما ضيفا صار حقيقة عرفية (قوله صدق ديانة) أي لو استفتى المفتي بحجبه على وفق ما نوى لا قضاء أي لورفع إلى القاضي يحكم عليه بموجب كلامه ولا يلتفت إلى ما نوى لمكان التهمة لالعدم جواز المجاز (قوله بناء على الأصل الذي نحن فيه) وهو أن السبب إذا كان سببا محضا يصح اطلاقه على المسبب ولا يصح اطلاق المسبب عليه (قوله فإن العتق) أي هذا التصرف الذي هو الاعتاق موضوع في الشرع لغرض إزالة ملك الرقبة فلا يكون هذا منافيا لما سيحىء من أن الاعتاق أثبات القوة لإزالة الملك فان قيل فالمعتبر في المجاز هو السببية والمسببية بين المعنى الحقيقي والمجازي ليكون اطلاقا لاسم السبب على المسبب مثلا وهنا ليس كذلك قلنا قد يقام الغرض من المعنى الحقيقي مقامه ويجعله كأنه نفس الموضوع له فيستعمل اللفظ الموضوع لأجل هذا الغرض في مسببه مجازا كالبيع والهبة الموضوعين لغرض إثبات ملك الرقبة في إثبات ملك المتعة (قوله لأنها) أي الاستعارة لا تصح بكل وصف للقطع بامتناع استعارة السماء للأرض مع

ثبوت الحكم في الكل بسبب ثبوته في البعض وباللزوم عدم قبول الفسخ وإنما لا يثبت بطريق الاستعارة أيضا لما قلنا (لأنها لا تصح بكل وصف بل بمعنى المشروع كيف مشروع ولا اتصال بينهما فيه) أي بين الإعتقاد والطلاق في معنى المشروع كيف مشروع (لأن الطلاق رفع قيد النكاح والإعتاق إثبات القوة الشرعية) فإن في المنقولات اعتبرت المعاني اللغوية ومعنى العتق لغة القوة يقال عتق الطائر إذا قوى وطار عن وكره ومنه عتاق الطير ويقال عتقت البكر إذا دركت وقويت فقوله الشرع إلى القوة المخصوصة (فان قيل الاعتاق إزالة الملك عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى) على ما عرف في مسألة تجزى الاعتاق (والطلاق إثبات القيد فوجدت المناسبة) المجوزة للاستعارة بينهما (قلنا نعم) يعني أن الاعتاق إزالة الملك عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى في مسألة تجزى الاعتاق (لكن بمعنى أن التصرف الصادر من المالك هي) أي إزالة الملك (لا بمعنى أن الشارع وضع الاعتاق لإزالة الملك فالمراد بالاعتاق إثبات القوة المخصوصة) أي براد بالاعتاق إثبات القوة المخصوصة لأن الشارع وضعه له فبرد على هذا أن الاعتاق في الشرع إذا كان موضوعا لإثبات القوة المخصوصة ينبغي أن لا يسند إلى المالك فإنه ما أثبت قوة فأجاب بقوله (فيسند إلى المالك مجازا) بقوله فلان عبده معناه أزال ملكه بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب وحينئذ يكون المجاز في (عليها) أي إزالة الملك (مجازا) بقوله أعتق فلان عبده معناه أزال ملكه بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب وحينئذ يكون المجاز في المفرد فقوله أو يطلق عطف على قوله فيسند (بأن قيل ليس مجازا) هذا إشكال على قوله أو يطلق عليها مجازا أي ليس اطلاق الاعتاق على

اشتراكهما في الوجود والحدوث وغير ذلك بل لا بد من وصف مشهور له زيادة اختصاص بالمستعار منه وهذا غير متحقق بين الطلاق والعناق لأنهما لفظان منقولان عن المعنى اللغوي الواجب رعايته عند استعارة الألفاظ المنقولة والمعنى اللغوي للطلاق منبئ عن إزالة الحبس ورفع القيد يقال أطلقت المسجون خليته وأطلقت البعير عن عقاله والأسير عن إسناره فنقل إلى رفع قيد النكاح فإن المرأة به قد صارت محبوسة بحق الزوج مقيدة شرعا لا يحل لها الخروج والبروز بلا إذنه والمعنى اللغوي للعناق منبئ عن القوة والغلبة يقال عتق الفرح إذا قوى وطار عن وكره وعناق الطير كواسبها جمع عتيق لزيادة قوة فيها فنقل في الشرع إلى اثبات القوة المخصوصة من المالكية والولاية والشهادة ونحو ذلك فلا تشابه بين المعنيين في الوجه الذي شرعا عليه فان قيل لو كان معنى الاعتاق إثبات القوة المخصوصة لم يصح إسناده إلى المالك في مثل أعتق فلان عبده إذ ليس في وسعه إثبات تلك القوة بل مجرد إزالة الملك فجوابه من وجهين الأول أنه مجاز في الإسناد حيث أسند الفعل إلى السبب البعيد كما في قوله تعالى ينزع عنهما لباسهما فان الملك سبب فاعلى لإزالة الملك وهي سبب لإثبات القوة لا يقال لم يصدر من المالك سبب غير هذا اللفظ الموضوع في الشرع لإنشاء العتق لانا نقول هو ثابت بطريق الاقتضاء لأن الإنشآت الشرعية غير معزولة بالكلية عن الممانى الإخبارية فلا بد من صدور إزالة الملك عن المتكلم قبل التكلم تصحيحا للكلامه على ما سيحجى في فصل الاقتضاء والثاني أنه مجاز في المسند حيث أطلق الاعتاق الموضوع لإثبات القوة على سببه الذي هو إزالة الملك وكلا الوجهين ضعيف إذ لا يفهم من الاعتاق لغة وعرفا وشرعا إلا إزالة الملك والتخليص عن الرق ولا يصح إسناده حقيقة إلا إلى المالك وما ذكره من معنى اثبات القوة إنما يعرفه الافراد من الفقهاء فكأن اللفظ منقول اليه لا إلى إزالة الملك ممنوع لا بد من اثباته بنقل أو سماع لأنه العمدة في اثبات وضع الألفاظ وكون اثبات القوة أنسب بما أخذ الاشتقاق لا يصلح دليلا على ذلك لجواز أن ينقل اللفظ إلى معنى غيره أنسب بالمعنى الحقيقي منه على أناسم أن الاعتاق منقول بل هو حقيقة لغوية لم يطرأ عليهما نقل شرعى (قوله يرد عليه) قد يجاب عن هذا الإيراد بأن العتق تصرف شرعى معناه اثبات القوة المخصوصة على ما مر فلا بد له من لفظ يدل على هذا المعنى حقيقة أو مجازا ليحصل العتق شرعا واستعارة الطلاق لإزالة الملك ليست استعارة لهذا المعنى فلا يوجب ثبوته شرعا بخلاف ما إذا قال أزلت عنك الملك أو رفعت عنك قيد الرق فإنه مجاز عن اثبات القوة بطريق إطلاق اسم السبب على المسبب كما كان الاعتاق في مثل أعتق فلان عبده مجازا عن إزالة الملك بطريق إطلاق اسم المسبب على السبب ولا مسامح لذلك فيما نحن فيه لأنه إذا جعل الطلاق مستعارة لإزالة الملك فليس هنالك لفظ يحمل مجازا عن اثبات العتق فليتامل ويمكن دفعه بأن العتق يثبت بدلالة الالتزام لكونه لازما للمعنى المجازى الذي هو إزالة الملك (قوله لاللفظ الاعتاق) على حذف المضاف أى لا لمفهوم لفظ الاعتاق فليتامل (قوله فالجواب) يعنى لا يجوز استعارة إزالة القيد لإزالة الملك لأنه يجب في الاستعارة أن يكون المستعار منه أقوى في وجه الشبه كالأسد في الشجاعة وأن يكون المستعار له لازما له كالشجاع للأسد وكلا الشرطين منتفها هنا وللخصم أن يمنع ذلك بناء على أن في إزالة الملك يعنى نوع تعلق هو حق الولاء وأن المراد باللزوم ههنا الانتقال في الجملة لامتناع الانفكاك ثم لقائل أن يقول لو سلم الامتناع إطلاق الطلاق على إزالة الملك بطريق الاستعارة أو بطريق إطلاق اسم المسبب على السبب لكن لم لا يجوز إطلاقه عليه بطريق إطلاق المقيد وهو إزالة القيد مخصوص على المطلق وهو إزالة مطلق القيد والملك كإطلاق المشفر على شفة الإنسان والذوق على الإدراك باللسان ونحوه (قوله فان الاستعارة لا تجري إلا من طرف واحد) لا امتناع كون كل من الطرفين أقوى من الآخر في وجه الشبه وفوات المبالغة في التشبيه عند تساوى الطرفين ولقائل أن يقول قد تكون الاستعارة مبنية على التشابه كاستعارة الصبح بغرة

إزالة الملك بطريق المجاز (بل هو اسم منقول) أى منقول شرعى والمنقول الشرعى حقيقة شرعية (قلنا منقول في اثبات القوة المخصوصة) لا في إزالة الملك (ثم يطلق مجازا على سببه) وهو إزالة الملك (يرد عليه) أى على ما سبق أن الطلاق رفع القيد والإعتاق إثبات القوة الشرعية (أنا نستعبر الطلاق وهو إزالة القيد لإزالة الملك لا للفظ الاعتاق حتى يقولوا الاعتاق ما هو فالإعتاق المجوز للاستعارة موجود بين إزالة الملك وإزالة القيد) ولا يتعلق ببحثنا أن (الإعتاق ما هو فالجواب) اعلم أن هذا الجواب ليس لإبطال هذا الإيراد فان هذا الإيراد حق بل يبطل الاستعارة بوجه آخر وهو (أن إزالة الملك أقوى من إزالة القيد وليست) أى إزالة الملك (لازمة لها) أى إزالة القيد (فلا تصح استعارة هذه) أى إزالة القيد (لتلك) أى إزالة الملك (بل على العكس فإن الاستعارة لا تجري إلا من طرف واحد) كالأسد للشجاع



وكذا إجارة الحر) عطف على قوله فيقع الطلاق بلفظ العتق وإنما قيد بالحر حتى لو كان عبدا ثبت البيع (تعمد بلفظ البيع دون العكس لأن ملك الرقبة سبب لملك المنفعة) وهذه المسئلة مبنية أيضا على الأصل المذكور أن (٨١) الشيء إذا كان سببا محضا يصح

إطلاقه على المسبب دون العكس ( ويلزم عدم الصحة فيما أضافه إلى المنفعة) جواب إشكال وهو أن يقال إذا صح استعارة البيع للإجارة ينبغي أن يصح عقد الإجارة بقوله بعث منافع هذه الدار في هذا الشهر بكذا لكنه لا يصح بهذا اللفظ فقوله (لأن ذلك ليس لفساد المجاز) دليل على قوله ولا يلزم وقوله ذلك إشارة إلى عدم الصحة باللفظ المذكور (بل لأن المنفعة المدمومة لا تصلح محللا للإضافة حتى لو أضاف الإجارة إليها لا تصح فكذا المجاز عنها) فالإجارة إنما تصح إذا أضيف العقد إلى العين فإن العين تقوم مقام المنفعة في إضافة العقد ثم اعلم أن في الأمثلة المذكورة وهي النكاح بلفظ الهبة والبيع والطلاق بلفظ العتق والإجارة بلفظ البيع الحق أن جميع ذلك بطريق الاستعارة لا بطريق إطلاق اسم السبب على المسبب لأن الهبة ليست سببا لملك المنفعة الذي ثبت بالنكاح بل إطلاق اللفظ على مابين معناه للاشتراك بينهما في اللزوم وهو الاستعارة ثم إنما لا يثبت

الفرس وبالعكس وتحصل المبالغة باطلاق اسم أحد المتشابهين على الآخر وجعله هو هو وكون المشبه به أقوى في وجه الشبه إنما يشترط في بعض أقسام التشبيه على ما تقرر في علم البيان (قوله وكذا إجارة الحر) يعني لو قال بعث نفسي منك شهرا بدرهم لعمل كذا ينمقد إجارة ولو ترك واحد من القيود يفسد العقد ولو قال بعث عبدي أو داري منك بكذا فإن لم يذكّر المدة ينمقد بيما لا مكان العمل بالحقيقة مع تعذر شرط المجاز وهو بيان المدة وإن ذكر المدة فإن لم يسم جنس العمل فلا روية فيه وإن سماه مثل بعث عبدي منك شهرا بعشرة لعمل كذا انمقد إجارة لأن إطلاق البيع على الإجارة متعارف عند أهل المدينة فيجوز عند غيرهم إذا اتفق المتعاقد أن عليه كذا في الأسرار وقيل ينمقد صحيحا يحمل المدة على تأجيل الثمن أو بيما فاسدا عملا بالحقيقة القاصرة (قوله ولا يلزم) أي لا يرد علينا عدم صحة الإجارة بلفظ البيع المضاف إلى المنفعة مثل بعث منك منافع هذا العبد شهرا بكذا لعمل كذا ولا يلزمنا هذا إشكالا ولا الإقدم الصحة لازم قطعا (قوله ثم اعلم أن في الأمثلة المذكورة) يريد أن ما ذكره من إطلاق اسم السبب على المسبب إنما يصح في البيع والملك لأن الملك مسبب عنه ثابت به ولا يصح في غيره لأنه ليس البيع والهبة سببين لملك المنفعة الثابت بالنكاح لاختصاصه بثبوت ملك الطلاق والإيلاء والظهار لا الاعتاق سببا لازمة لملك الثابت بالطلاق لاختصاصها بقبول الرجعة أو بينونة لا تحمّل الملك بالنكاح إلا بعد التحليل ولا البيع سببا لملك المنفعة الثابت بالإجارة لاختصاصه بالخلود عن ملك الرقبة واسم السبب إنما يطلق مجازا على ما هو مسبب عنه فالحق أن هذه الإطلاقات من قبيل الاستعارة وهي إطلاق اسم أحد المتباينين على الآخر لا اشتراكهما في لازم مشهور هو في أحدهما أقوى وأعرف كإطلاق اسم الأسد على الرجل الشجاع فهنا معنى النكاح مابين لفتى الهبة والبيع لكنهما يشتركان في إثبات الملك وهو في البيع أقوى وكذا الطلاق والعتاق أمران متباينان يشتركان في إزالة الملك وهي في العتاق أقوى وكذا الإجارة والبيع عقدان مخصوصان متباينان يشتركان في إثبات ملك المنفعة وإباحتها وهو في البيع أقوى فاستعير اسم أحدهما للآخر ولم يجز العكس لما عرفت من أن الاستعارة إنما تجرى من طرف واحد لثلاث تقوت المبالغة المطلوبة من الاستعارة فان قيل قد سبق أن الاستعارة هي إطلاق اللفظ على اللزوم الخارجي الذي هو صفة للزوم فكيف يكون مابيننا قلنا ليس الاستعارة في الإطلاق على اللزوم بل على المابين لإرادة اللزوم كإطلاق الأسد على الإنسان لكونه شجاعا وإطلاق الهبة على النكاح لكونه مشبها للملك والمثبت للملك لازم خارجي صفة للهبة كذا نقل عن المصنف وقد يجاب عن أصل اعتراض بأننا نسلم أنه يجب في المجاز باعتبار السببية أن يكون المعنى الحقيقي سببا للمعنى المجازي بعينه بل بجنسه حتى يراد بالعتق جنس النبات سواء حصل بالمطر أو غيره فعلى هذا لو قال إن اشتريت عبدا فهو حر وأراد الملك فملكه هبة أو إرثا يمتنع وعلى ما ذكره المصنف لا يمتنع وهذا الاعتراض بما أورد صاحب الكشاف وأجاب بأن ملك المنفعة عبارة عن ملك الانتفاع والوطء وهو لا يختص في ملك النكاح واليهين لكن تغاير الأحكام لتغايرهما صفة لا ذاتا فإنه يثبت في باب النكاح مقصودا وفي ملك اليهين تبعا ونحن إنما اعتبرنا اللفظ لا إثبات ملك المنفعة في المحل فيثبت على حسب ما يحتمله المحل فإذا جعلنا لفظ الهبة مجازا اثبتنا به ملك المنفعة قصدا لا تبعا فثبت فيه أحكام النكاح لا أحكام ملك اليهين واعلم أنه إذا وجد بين المعنيين نوعان من العلاقة فلك أن تعتبر أيهما شئت ويتنوع المجاز بحسب ذلك مثلا إطلاق المشفر على شفة الأناسي إن كان باعتبار تشبيهه في الغلظ فاستعارة وإن كان باعتبار استعمال المقيد في المطلق فمجاز مرسل نص عليه الشيخ عبد القاهر رحمه الله (قوله واعلم أنه قد يعتبر) يعني أن المعتبر في المجاز وجود العلاقة المعلوم اعتبار

العكس لما ذكرت أن الاستعارة لا تجرى إلا من طرف واحد وأما مثال البيع والملك (١١ - توضيح ١) فصحيح (واعلم أنه يعتبر السماح في أنواع العلاقات لاني أفرادها فان بداع الإستعارات اللطيفة من فنون البلاغة وعند البعض لا بد من

السباع فان النخلة تطلق على الإنسان الطويل دون غيره قلنا الاشتراط المشابهة في أخص الصفات هـ مسألة المجاز خلف عن الحقيقة في حق التكلم عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى وعندهما في حق الحكم فعنده التكلم بهذا ابني للاكبر سنا منه في إثبات الحرية خلف عن التكلم به في إثبات البنوة والتكلم بالأصل صحيح من حيث أنه مبتدأ وخبر وعندهما ثبوت الحرية بهذا اللفظ خلف عن ثبوت البنوة به والأصل ممتنع ومن شرط الخلف امكان الأصل وعدم ثبوته لعارض فيعتق عنده لاعتداهما) اتفق العلماء في أن المجاز خلف عن الحقيقة أي فرع لها ثم اختلفوا في أن الخلفية في (١٢) حق التكلم أو في حق الحكم فعندهما في حق الحكم أي الحكم الذي ثبت بهذا اللفظ

بطريق المجاز كثبوت الحرية مثلا بلفظ هذا ابني خلف عن الحكم الذي ثبت بهذا اللفظ بطريق الحقيقة كثبوت البنوة مثلا وعند أبي حنيفة رحمه الله تعالى في حق التكلم فبعض الشارحين فسروه بان لفظ هذا ابني إذا أريد به الحرية خلف عن لفظ هذا حر فيكون التكلم باللفظ الذي يفيد عين ذلك المعنى بطريق المجاز خلفا عن التكلم باللفظ الذي يفيد عين ذلك المعنى بطريق الحقيقة وبعضهم فسروه بأن لفظ هذا ابني إذا أريد به الحرية خلف عن لفظ هذا ابني إذا أريد به البنوة والوجه الأول صحيح في هذا المعنى مفيد للغرض فان لفظ هذا ابني خلف عن لفظ هذا حر أي قائم مقامه والأصل وهو هذا حر صحيح لفظا وحكما فيصح الخلف لكن الوجه الثاني البق بهذا المقام لأمرين أحدهما

نوعها في استعمالات العرب ولا يشترط اعتبارها بشخصها حتى يلزم في أحاد المجازات أن تنقل باعيانها عن أهل اللغة وذلك لاجتماعهم على أن اختراع الاستعارات العربية البديعة التي لم تسمع باعيانها من أهل اللغة هو من طرق البلاغة وشعبها التي بهاتر تقع طبقة الكلام فلوم يصح لما كان كذلك ولهذا لم يدنووا المجازات تدوينهم الحقائق وتمسك المخالف بأنه لو جاز التجوز بمجرد وجود العلاقة لجاز إطلاق نخلة لطويل غير إنسان للشابهة وشبكة للصيد للجاورة والآب لابن السبيبة والابن لابن السبيبة واللازم باطل اتفاقا وأجيب بمنع الملازمة فان العلاقة مقتضية للصحة والتخلف عن المقتضى ليس بقادح لجواز أن يكون لما منع مخصوص فان عدم المانع ليس جزأ من المقتضى وذهب المصنف إلى أنه لم تجز استعارة نخلة لطول غير إنسان لا تنفاه شرط الاستعارة وهو المشابهة في أخص الأوصاف أي فيما له مزيد اختصاص بالمشبه به كالثجاعة للأسد فان قيل الطول للنخلة كذلك ولما جاز استعارتها لإنسان طويل قلنا لعل الجامع ليس مجرد الطول بل مع فروع وأغصان في أعاليها وطرارة وتمايل فيها (قوله مسألة) لا خلاف في أن المجاز خلف عن الحقيقة أي فرع لها بمعنى أن الحقيقة هي الأصل الراجح المقدر في الاعتبار وإنما الخلاف في جهة الخلفية فعندهما هي الحكم حتى يشترط في المجاز امكان المعنى الحقيقي لهذا اللفظ وعنده التكلم حتى يكفي صحة اللفظ من حيث العربية سواء صح معناه أو لا يقول القائل هذا ابني لعبد معروف والنسب مجاز اتفاقا إن كان أصغر منه سنا وإن كان أكبر منه فعنده مجاز يثبت به العتق لصحة اللفظ وعندهما لغو لاستحالة المعنى الحقيقي وهو أن يكون الأكبر مخلوقا من نطفة الأصغر (قوله فالخلاف) يعني عندهما الأصل هذا ابني لإثبات البنوة والخلف هذا ابني لإثبات الحرية وكذا على التفسير الثاني لكلام الإمام فلا يقع الخلاف إلا في جهة الخلفية وأما على التفصيل الأول فالأصل عنده هذا حر فيقع الخلاف في تعيين الحقيقة التي هي الأصل أيضا ولا يقتصر على الخفية وهذا معنى قوله فالخلاف يكون في الأصل والخلف أي في تعيين مجموعهما لا في كل واحد منهما إذا المجاز الذي هو الخلف إنما هو هذا ابني لإثبات الحرية بلا خلاف على كلا التفسيرين لا يقال قد سبق أن معنى الخلفية في الحكم أن الحكم المجازي خلف عن الحكم الحقيقي فعندهما الأصل ثبوت البنوة والخلف ثبوت الحرية وعنده الأصل هذا حر والخلف هذا ابني مجازا فيقع الخلاف في كل واحد من الأصل والفرع لانا نقول هذا لازم على التفسير الثاني أيضا لأن الأصل عنده ليس هذا ابني حقيقة بل التكلم به وهو مخالف لثبوت البنوة والتحقيق أن الأصل والخلف هما اللفظان أعني الحقيقة والمجاز والنزاع في أن هذا خلف عن ذلك في حكمه أو في التكلم به وما ذكره من أن حكم هذا خلف عن حكم ذلك أخذ بالحاصل وتوضيح المقصود فعل التفسير الأول تكون الحقيقة التي هي الأصل عنده معايرة لما هي الأصل عندهما بخلاف التفسير الثاني فانه لفظ واحد عندهم جميعا كخلف على التفسيرين (قوله فصحة الأصل) من كلام المصنف ولم ينقل جواب

أن المجاز خلف عن الحقيقة بالاتفاق ولم يذكروا الخلاف إلا في جهة الخلفية فقط فيجب أن لا يكون الخلاف فيما هو الشرط الأصل وفيما هو الخلف بل الخلاف يكون في جهة الخلفية فقط فعندهما هذا ابني إذا كان مجازا خلف عن هذا ابني إذا كان حقيقة في حق الحكم أي حكمه المجازي خلف عن حكمه الحقيقي وعند أبي حنيفة رحمه الله تعالى هذا اللفظ خلف عن عين هذا اللفظ لكن بالجهتين فعلى كلا المذهبين الأصل هذا ابني والخلاف في الجهة فقط عندهما من حيث الحكم وعنده من حيث اللفظ ولو كان المراد أن هذا ابني خلف عن هذا حر فالخلاف يكون في الأصل والخلف لا في جهة الخلفية فقط والامر الثاني أن غير الإسلام رحمه الله تعالى قال إنه يشترط صحة الأصل من حيث أنه مبتدأ وخبر موضح للإيجاب بصيغته وقد وجد ذلك فاذا وجدوا العمل بحقيقته أي بالمعنى الحقيقي فصحة الأصل من حيث

أنه مبتدأ وخبر وتعذر العمل بالمعنى الحقيقي مخصوصان بهذا ابني فأما هذا حرفاً فإنه صحيح مطلقاً والعمل بحقيقته غير متعذر فعمل أن الأصل هذا ابني مراد به البتة فالحال الخلاف أنه إذا استعمل لفظه وأريد به المعنى المجازي هل يشترط إمكان المعنى الحقيقي بهذا اللفظ أم لا فعندهما يشترط فحيث يمتنع المعنى الحقيقي لا يصح المجاز وعنده لا بل يكفي صحة اللفظ من (٨٢) حيث العربية (لها أن في المجاز ينتقل

الذهن من الموضوع له إلى  
لازمة فالثاني) أى اللازم  
(موقوف على الأول)  
أى الموضوع له فيكون  
اللازم خلفاً وفرعاً للموضوع  
له وهذا هو المراد بالخلفية  
في حق الحكم ( فلا بد  
من إمكانه ) أى إمكان  
الأول وهو المعنى الموضوع  
له لتوقف المعنى المجازي عليه  
وأيضاً بناء على أن الأصل  
المتفق عليه أن من شرط  
صحة الخلف إمكان الأصل  
( كما في مسألة مس السماء )  
فإن إمكان الأصل فيها شرط  
لصحة الخلف وصورة  
المسألة أن يحلف بقوله  
والله لا مس السماء تجب  
الكفارة لأن الكفارة  
خلف عن البر في كل  
موضع يمكن البر ينعقد  
اليمين وتجب الكفارة  
وفي كل موضع لا يمكن البر لا  
ينعقد اليمين ولا تجب الكفارة  
ففي مسألة مس السماء البر  
وهو مس السماء يمكن في حق  
البشر كما كان النبي عليه  
السلام وإن حلف لأشربن  
الماء الذي في هذا الكوز  
ولأما فيه لا تجب الكفارة  
لأن الأصل هو البر غير

الشرط الواقع في كلام غير الإسلام رحمه الله تعالى وهو قوله وجب المصير إلى خلفه احتراماً عن إلغاء الكلام  
لحصول المقصود بدونه وهو أنه جعل الأصل ما صح تكلموا وتعذر العمل بحقيقته وظاهر أنه لا يصدق على هذا  
ابني لأعلى هذا حرف (قوله لها) المشهور في استدلالها أن الحكم هو المقصود لأنفس اللفظ فاعتبار الإصالة  
والخلفية في المقصود أولى وفي استدلاله أن الحقيقة والمجاز من أوصاف اللفظ فاعتبار الإصالة والخلفية في  
التكلم الذى هو استخراج اللفظ من العدم إلى الوجود أولى وذكر المصنف في استدلالها ما يلائم كلام  
أهل العربية من أن معنى المجاز على الانتقال من المألوف إلى اللازم فلا بد من إمكان المألوف ليتحقق الانتقال  
منه وأجلب بأن الانتقال منه يتوقف على فهمه لا على إرادته والفهم إنما يتوقف على صحة اللفظ وكونه بحيث  
يدل على المعنى لا على إمكان معناه وصحته في نفسه ثم لا يخفى أن المجاز الذى لا يمكن صحته معناه الحقيقي في كلام  
البلغاء أكثر من أن يحصى بل في كلام الله تعالى أيضاً (قوله لأن الأصل وهو البر غير يمكن) فإن قيل هذا  
ظاهر فيما إذا لم يكن في الكوز ماء وأما إذا كان فيه ماء فارق فاعادة الماء في الكوز يمكن فينبغي أن تبقى  
اليمين منعقدة كما إذا حلف ليقتلن فلانا وهو ميت وقت الحلف لا يمكن إعادة حياته وكما إذا حلف ليقتلن  
هذا الحجر ذهباً قلنا ابتداء اليمين في الكوز انعقدت على الممكن في الظاهر وعند الأراقة ما بقى ذلك  
الممكن ممكناً فلا يبقى اليمين على خلاف ما انعقدت أمافي مسألة قتل الميت وقلب الحجر فاليمين قد انعقدت  
ابتداء على القدرة في الجملة لأعلى الامكان في الظاهر ولم تنعقد اليمين على ما خلقه الله تعالى في الكوز  
كما انعقدت على حياة محدثها الله في الشخص بعدما حلف مع العلم بموته لأنه على تقدير الخلق لا يكون الماء  
الذى في الكوز وقت اليمين ولا يقدر لأشربن الماء الذى في الكوز أن خلقه الله فيه كما يقدر لأقتلن  
الشخص إن أحياء الله تعالى لأن الماء الذى في الكوز إشارة إلى موجود لكونه مشار إليه وتقدير الشرط  
يقضى عدمه فيلزم إلتصاف الشيء بالوجود والعدم وهو محال (قوله فإذا فهم الأول) أى كون المشار إليه  
ابنائه وامتنع إرادته للقرينة المانعة عن ذلك وهى كونه معروف بالنسب أو أكبر سن من القائل علم أن المراد  
لازمة أى لازم كونه ابنائه وهو العتق من حين الملك على أنه استعارة حيث أطلق الابن على من ليس بابن  
لاشترائه كما في لازم مشهور وهو العتق من حين الملك وهو فى الابن أقوى وأشهر وذهب بعضهم إلى أنه من  
إطلاق السبب على المسبب لأن البتة أن أسباب العتق وهى ههنا متأخرة عن الملك لأن الملك كان ثابتاً ولا  
نسب ثم ادعاه فثبتت البتة فيعتق والحكم في علة ذات وصفين يضاف إلى آخرهما وجوده لأن المصنف رحمه  
الله تعالى عدل عن ذلك لأن العتق ههنا لاسمياً فى الأكبر سن ثم يثبت بالبتة فلا يكون مسبباً عنها والسبب إنما  
يطلق على مسببه كما مر (قوله فيجعل أقراراً) جواب لسؤال مقدر تقديره أنه لا وجه لتصحيح هذا الكلام فى  
هذا المعنى لأنه أن جعل مجاز الإنشاء الحرية للمعنى المذكور وهو أنه عتق على من حين ملكته أقراراً لإنشاء  
ولهذا يبطل بالكراهة والهزل ولا يقبل التعليق بالشرط وإن جعل مجاز الأقرار فهو كذب محض بيقين لأن  
عتقه بالبتة أمر مستحيل ولم يوجد من جهة السيد اعتاق والأقرار يبطل إذا اتصل به دليل الكذب فكيف  
إذا كان كذباً بية بين فاجاب بأنه مجاز للأقرار والمستحيل إنما هو البتة بالحرية من حين الملك حتى لو قال  
أعتق على من حين ملكته كان صحيحاً فإن قيل الاعتاق لم يوجد فكيف يصح هذا الأقرار فالجواب أنه إن

يمكن فالمستشهد هاتان المسئلتان والفرق الذى بينهما وإنما لم نذكر فى المتن مسألة الكوز لأن المعتاد فى كتبنا ذكرهما معاً فكل منهما يبنى  
عن الآخر (قلنا موقوف على فهم الأول لأعلى إرادته إذ لا جمع بينهما) أى بين الحقيقة والمجاز والمراد المعنى الحقيقي والمجازي فيها أى فى  
الإرادة فإذا لم يتوقف على إرادة الأول لا يجب إمكان الأول وحيث توقف على فهم الأول وفهم الأول مبنى على صحة اللفظ من حيث العربية يكفي  
صحة اللفظ من حيث العربية (فإذا فهم الأول وامتنع إرادته علم أن المراد لازم وهو عتقه من حين ملكه) فإن هذا المعنى لازم للبتة (فيجعل

كان صادقا بأن سبق منه إعتاق فقد عتق العبد قضاء وديانة وإن كان كاذبا يعتق قضاء مؤاخذه له بأقراره ولا يعتق ديانة فالعتق قضاء لازم على كل تقدير فان قيل يحتمل أن يكون مجازا عن الشفقة ونحوها فلا بد من النية كما إذا قال هذا أخي يحتمل الأخوة في الدين والاتحاد في القبيلة والأخوة في النسب فلا يعتق ما لم يبين أنه أراد الأخوة أبوا أو أبا قلنا احتمال بعيد غير ناشئ عن دليل لأن السابق إلى الفهم عند تعذر المعنى الحقيقي هو العتق لا غير فيكون مجازا متعينا فلا يحتاج إلى النية بخلاف هذا أخي وفيه نظر فان قيل فيجب ثبوت الحرمة فيما إذا قال لزوجته وهي أصغر منه سنا هذه بتي قلنا لم يعتبر لأنه إقرار على الغير لأن حكم النسب ليس إزالة الملك بعد ثبوته بل انتفاء حل المحلية من الأصل وذلك حقا لاحقه فلا يصدق في إبطال حق الغير بخلاف هذا ابني فإنه إقرار على نفسه لأن من حكم البنوة بطلان الملك بعد ثبوته فإنه يملك ابنه بالشراء ثم يبطل ذلك بالعتق فان قيل إذا قال لعبد يا ابني يجب أن يعتق لتعذر العمل بالحقيقة وتعين المجاز قلنا وضع النداء لاستحضار المنادى وطلب إقباله بصورة الاسم من غير قصد إلى معناه فلا يفتقر إلى تصحيح الكلام باثبات موجهه الحقيقي أو المجازي بخلاف الخبر فإنه لتحقيق الخبر به فلا بد من تصحيحه بما يمكن فان قيل فينبغي أن لا يعتق بمثل يا حر قلنا لفظ الحر موضوع للعتق وعلم لاسقاط الرق فيقوم عينه مقام معناه حتى لو قصد التسبيح فجرى على لسانه عبدي حريعتي ( قوله فان الاستعارة تقع أولا في المعنى ) ميل إلى المذهب المرجوح في تحقيق الاستعارة وهو أنه ليس بمجاز لغوي بل مجاز عقلي بمعنى أن التصرف في أمر عقلي حيث جعل ما ليس بأسد أسدا أي استعير الهيكل المخصوص للرجل الشجاع ثم استعمل فيه لفظا الأسد على أنه استعمال فيما وضع له والمذهب المنصور أنه مجاز لغوي مستعمل في غير ما وضع له وان جعل الرجل الشجاع أسدا ليس معناه استعارة الهيكل المخصوص له بل معناه أنه جعل أفراد الأسد قسمين متعارفا وهو ما له تلك الشجاعة في ذلك الهيكل وتلك الصورة المخصوصة وغير متعارف وهو ما له تلك الشجاعة لكن لا في ذلك الهيكل وتلك الصورة والرجل الشجاع من هذا القبيل إلا أن لفظ الأسد لم يوضع بالتحقيق إلا للقسم الأول فيكون استعماله في القسم الثاني استعمالا في غير ما وضع له واما عدم جريان الاستعارة في الأعلام فبيني على أنه يجب في الاستعارة إدخال المشبه في جنس المشبه به بجعل أفراد قسمين متعارفا وغير متعارف والعلية تنافي الجنسية واعتبار الأفراد إلا إذا تضمن نوع وصفية اشتهر بها كحاتم في الجود فيجعل قسمين متعارفا وهو ماله غاية الجود في ذلك الشخص المعهود وغير متعارف وهو ماله غاية الجود في ذلك الشخص فيجعل زيد من قبيل الثاني ويستعار له لفظ حاتم وما ذكره المصنف من أنها لا تجري في الأعلام لأن العلم لا يدل على معنى ليستعار أولا معناه ثم لفظه ففيه نظر لأن العلم يدل على معناه العلي بالضرورة فلم لا يجوز استعارته لشخص آخر ادعاء وتخميلا كما جاز استعارة الهيكل المخصوص بالأسد للإنسان الشجاع لا يقال المراد أنه لا يدل على معنى مشترك بينه وبين المشبه لأننا نقول المعنى الذي يستعار أولا للمشبه هو المعنى الحقيقي للمشبه به كالهيكل المخصوص على ما صرح به المصنف لا الوصف المشترك كالشجاع مثلا فإنه ثابت للمشبه حقيقة والتحقيق أن الاستعارة تقتضي وجود لازم مشهور له نوع اختصاص بالمشبه به فان وجد ذلك في مدلول الاسم سواء كان علما أو غير علم جاز استعارته وإلا فلا ( قوله فان قيل ) حاصل السؤال أن هذا ابني من قبيل زيد أسد وهو ليس باستعارة عند المحققين بل تشبيه بمجذبة الآداة أي زيد مثل الأسد وهذا مثل ابني وهو لا يوجب العتق بالاتفاق وحاصل الجواب أنه ليس من قبيل زيد أسد بل من قبيل الحمال ناطقة وهو استعارة بالاتفاق وذلك لأن ابني معناه مولود مني ومخلوق من ماني فيكون مشتقا مثل ناطقة ثم أدرج فيه سؤالا آخر وهو أن اتفاق المحققين على أن مثل زيد أسد ليس باستعارة لما فيه من دعوى أمر مستحيل إجماع على أنه يشترط في استعارة إمكان المعنى الحقيقي كما هو مذهب أبي يوسف ومحمد ولا قائل

إقرار فيعتق قضاء من غير نية لأنه متعين ولا يعتق بقوله يا ابني لأنه لاستحضار المنادى بصورة الاسم بلا قصد المعنى فلا تجرى الاستعارة لتصحیح المعنى ( فان الاستعارة تقع أولا في المعنى وبواسطه في اللفظ ) فيستعار أولا الهيكل المخصوص للشجاع ثم بتوسط هذه الاستعارة يستعار لفظ الأسد للشجاع ولاجل أن الاستعارة تقع أولا في المعنى لا تجرى الاستعارة في الأعلام إلا في أعلام تدل على المعنى كحاتم ونحوه ( ويعتق بقوله يا حر لأنه موضوع له فان قيل قد ذكره في علم البيان أن زيد أسد ليس باستعارة بل هو تشبيه بغير آلة لأنه دعوى أمر مستحيل قصد الآن التصديق والتكذيب يتوجهان إلى الخبر وإنما يكون استعارة إذا حذف المشبه مخورا بآيت أسدا يرى وان كان هذا مستحيلا أيضا بواسطة القرينة لكن غير مقصود فان القصد إلى الرؤية هنا فلي هذا لا يكون هذا ابني استعارة )

اعلم أن الاستعارة عند علماء البيان ادعاء معنى الحقيقة في الشيء لأجل المبالغة في التشبيه مع حذف التشبيه لفظاً ومعنى فالاستعارة لا تجري في خبر المبتدأ عندهم فقولهم زيد أسد ليس باستعارة بل تشبيه بغير آلة بناء على الدليل الذي ذكر في المتن فلي هذا لا يكون هذا ابني استعارة بل يكون تشبيهاً وفي التشبيه لا يمتنع فعلهم من هذا أنهم لا يجوزون الاستعارة إذا كانت مستلزمة لدعوى أمر مستحيل قصداً فهذا عين مذهبهما لأن شرط صحة المجاز إمكان المعنى الحقيقي (قلنا هذا في الاستعارة في أسماء الأجناس وتسمى استعارة أصلية لأنه يلزم حينئذ قلب الحقائق لا في الاستعارة في المشتقات وتسمى استعارة تبعية نحو نطق الحبال أو الحبال ناطقة فان هذا استعارة بالاتفاق ولا يلزم هنا قلب الحقائق وهذا ابني من هذا القبيل) هذا الذي ذكر وهو أن زيداً أسد ليس باستعارة بناء على أن الاستعارة لا تقع في خبر المبتدأ إنما هو مخصوص بالاستعارة في أسماء الأجناس أما الاستعارة في المشتقات فانها تجري (٨٥) في خبر المبتدأ عند علماء البيان كما

بالفرق بين الاستعارة والمجاز المرسل فيكون المجاز خلقاً في الحكم لا في التكلم وأشار إلى الجواب بأنهم متفقون على أن مثل الحبال ناطقة استعارة مع استحالة المعنى الحقيقي وهو ثبوت النطق للحبال فعمل أن إمكان المعنى الحقيقي ليس بشرط في المجاز على الإطلاق وهذا يمكن أن يجعل معارضة وأن يجعل منعاً مع السند (قوله اعلم أن الاستعارة عند علماء البيان ادعاء معنى الحقيقة في الشيء) ميل إلى المذهب المرجوح كما بينا والمحققون على أنها عبارة عن ذكر المشبه به وإرادة المشبه مدعياد دخول المشبه في جنس المشبه به يجعل أفراداه قسمين متعارفاً وغير متعارف مع نصب قرينة مانعة عن إرادة المتعارف ولا يخفى أن ادعاء معنى الحقيقة مع نصب القرينة المانعة عن إرادة معنى الحقيقة أمران متدافعان (قوله فهذا عين مذهبهما) فيه بحث لأن الشرط على هذا عدم القصد إلى دعوى أمر مستحيل وعندهما عدم الاستحالة فأيد أحدهما عن الآخر (قوله ويجب أن يعلم أن الجواب الذي أوردته في المتن إنما هو على تقدير تسليم زعم علماء البيان) قد تقرر في علم البيان نحو رأيت أسداً يرى من باب الاستعارة بخلاف زيداً أسداً فان المحققين على أنه تشبيه بليغ لا استعارة وإن نحو الحبال ناطقة بكذا من باب الاستعارة بالاتفاق ففهم المصنف من ذلك أن الاستعارة لا تجري في خبر المبتدأ إلا إذا كان مشتقاً بين الفرق بين نحو زيداً أسداً ونحو رأيت أسداً يرى بأن الأول يشتمل على دعوى أمر مستحيل قصداً إذ التصديق والتكذيب إنما يتوجهان إلى الخبر الذي قصد المتكلم إثباته أو نفيه لأن التصديق هو الحكم بمطابقة الخبر للواقع والتكذيب بخلافه فيتصف الخبر بكونه محالاً أو مستقيماً فيفتقر نحو زيداً أسداً إلى تقدير أداة التشبيه ليخرج عن الاستحالة إلى الاستقامة بخلاف نحو رأيت أسداً يرى فإنه وإن اشتمل على إثبات الأسدية بل يدل لكنه لم يقع قصداً بل القصد إنما هو إلى إثبات الروية فلا يفتقر إلى تقدير أداة التشبيه للتصحيح بين الفرق وبين ما إذا كان الخبر جامداً وبين ما إذا كان مشتقاً بأن الأول يشتمل على قلب الحقائق وهو جعل حقيقة الإنسان حقيقة الأسد بخلاف الثاني فإنه لا يشتمل إلا على إثبات وصف للحقيقة التي ليس بثابت لها ثم اعترض بأن الفرق الأول ضعيف لأن الكلام المشتمل على المحال باطل سواء قصد أو لم يقصد فلا بد من التأويل ولأن الاستعارة ربما تشتمل على دعوى أمر مستحيل قصداً مثل رأيت أسداً وتكلم بدر ولأن المحال ربما يجوز ادعاؤه لأغراض واعتبارات لطيفة مع نصب القرينة المانعة على عدم إرادة ثبوته في الواقع وبأن الفرق

يقال الحبال ناطقة أي دالة استعير الناطقة للدلالة وهذه الاستعارة في خبر المبتدأ لكن ليست في أسماء الأجناس بل في الإسم المشتق فيجوزون هذا في خبر المبتدأ وفرقهم أن الاستعارة في خبر المبتدأ تستلزم قلب الحقائق إذا كان خبر المبتدأ اسم جنس أما إذا كان اسماً مشتقاً فلا تستلزم ناطقة فلا تجوز في أسماء الأجناس وتجوز في المشتقات وهذا خبر المبتدأ وهو ابني اسم مشتق لأن معناه مولود مني فتجوز فيه الاستعارة فإنه من قبيل قولنا الحبال ناطقة واعلم أنهم يسمون الاستعارة في أسماء الأجناس استعارة أصلية والاستعارة في الأفعال والأسماء المشتقة

استعارة تبعية لأن الاستعارة إنما تقع فيها بتبعية وقوعها في المشتق منه وسيأتي قريباً ويجب أن يعلم أن الجواب الذي أوردته في المتن إنما هو على تقدير تسليم زعم علماء البيان وترك المناقشة على دلالتهم الواهية وذلك أن قولهم زيداً أسد ليس باستعارة مع أن قولهم رأيت أسداً يرى استعارة ليس بقوى والفرق الذي ذكرته في المتن أن زيداً أسد دعوى أمر مستحيل قصداً بخلاف رأيت أسداً يرى لاشك أنه فرق واه وما ذكر بعد ذلك أن في أسماء الأجناس لا تجري الاستعارة في خبر المبتدأ وتجرى في الأسماء المشتقة أضعف من الأول وفرقهم أن الأول يقضى إلى قلب الحقائق دون الثاني أو هن من نسج المنكيات لأن قولهم الحبال ناطقة ليس في الاستحالة أدنى من قولهم زيداً أسد فإذ الذي أوجب أن أحدهما استعارة والآخر ليس باستعارة وإنما لم أذكر هذه الاعتراضات في المتن لعدم الاحتياج إليها فان قولهم الحبال ناطقة لما كانت استعارة بالاتفاق علم أن إمكان المعنى الحقيقي لا يشترط لصحة المجاز وعلى تقدير تسليم الفرق بين المشتقات وأسماء الأجناس قولهم هذا ابني من قبيل المشتقات فتصح فيه الاستعارة بلا اشتراط إمكان

بين الجامد والمشتق أضعف من الفرق الأول لأنه ربما يفرق بين ما ثبت ضمنا وبين ما ثبت قصدا لكن اثبات المحال باطل قطعا من غير فرق بين الجامد والمشتق وما ذكر من لزوم قلب الحقائق في الأول دون الثاني في غاية الضعف لظهور أن استحالة نطق الحال ليست أدنى من استحالة أسدية الإنسان سواء سمى قلب الحقائق أو لم يسم على أن انقلاب الحقائق معناها عند المحققين انقلاب واحد من الواجب والممكن والمتنع إلى الآخر ولا شك أن نطق الحال متمتع فإثباته يكون جعل المتمتع ممكنا هذا تقرير كلام المصنف وأنا أطلعك على حقيقة الحال بان أحكى لك كلام علماء البيان في هذا المقام اعلم أن الاستعارة عندهم إنما تطلق حيث يستعمل المشبه به في المشبه به ويجعل الكلام خلوا عن المشبه صالحا لأن يراد به المشبه به لولا القرينة حتى لو كان المشبه مذكور اللفظ كما في زيد أسد ولقيني منه أسد أو لقيت به أسدا أو تقديرا مثل أسد في مقام الأخبار عن زيد لم يسم استعارة ولا اعتبار بكونه خبر مبتدأ أو غير ذلك حتى ذهبوا إلى أن قوله تعالى حتى يتبين لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود من الفجر بواسطة قوله من الفجر خرج من باب الاستعارة إلى باب التشبيه ففي مثل زيد أسد يجب أن يجعل على حذف أداة التشبيه لامتناع حمل الأسد على زيد وأما نحو قولهم الحال ناطقة ونطقت الحال بكذا فاستعارة قطعا لأن المشبه متروك بالسكوية وهو الدلالة التي شهت بنطق الناطق فلا تعلق له بمثل زيد أسد ثم لا يخفى أن هذا ابني من قبيل زيد أسد لا من قبيل الحال ناطقة لأنه لا حاجة إلى تأويل الابن بالمشتق ولأن مبناه على تشبيه العبد بالابن في ثبوت العتق له لا على تشبيه العتق بالبنوة لتكون استعارة تبعية إلا أن علماء الأصول يسمون مثله مجازا كما هو مصطلح بعض أهل البيان ونحن نقول هو استعارة بتفسير الجمهور أيضا لكونه مستعملا في المشبه المتروك وهو الرجل الشجاع لا في معناه الحقيقي ليقترن إلى تقدير أداة التشبيه بدليل قولهم زيد أسد على أي مجترى وصائل والطير أغربة عليه أي باكية ونحن قد لحصنا ذلك في شرح التلخيص فهذا ابني معناه هو معتق من حين ملكته كالابن فترك المشبه وأطلق عليه اسم المشبه به (قوله مسألة) المجاز المقترن بشيء من أدلة العموم كالمعرف باللام ونحوه لا خلاف في أنه لا يعم جميع ما يصلح اللفظ من أنواع المجاز كالحلول والسببية والجزئية ونحو ذلك أما إذا استعمل باعتبار أحد الأنواع كلفظ الصاع المستعمل فيما يحمله فالصحيح أنه يعم جميع أفراد ذلك المعنى لما سبق من أن هذه الصيغ لعمومها من غير تفرقة بين كونها مستعملة في المأماني الحقيقية أو المجازية وقد يستدل بأن عموم اللفظ إنما هو لما يلحق به من الدلائل لاسكونه حقيقة وإلا لكان كل حقيقة عامما والجواب أنه يجوز أن يكون المؤثر هو المجموع ولا يلزم من عدم تأثير الحقيقة وحدها أن لا يكون لها دخل في التأثير ولو سلم فيجوز أن يكون القابل هو الحقيقة دون المجاز أو يكون المجاز مانعا ونقل عن بعض الشافعية أنه لا يعم حتى إذا أريد المظوم اتفاقا لا يثبت غيره من المسكيات لأن المجاز ضروري والضرورة تندفع بإرادة بعض الأفراد فلا يثبت الكل كالمقتضى وأجيب بأنه إن أريد الضرورة من جهة المتكلم في الاستعمال بمعنى أنه لم يجد طريقا لتأدية المعنى سواء فممنوع لجواز أن يعدل المجاز لأغراض سيد كرها مع القدرة على الحقيقة ولأن للمتكلم في أداء المعنى طريقين أحدهما حقيقة والآخر مجاز يختار أيهما شاء بل في طريق المجاز من لطائف الاعتبار ومحاسن الاستعارات الموجبة لزيادة البلاغة في الكلام أي علو درجته وارتفاع طبقته ما ليس في الحقيقة ولأن المجاز واقع في كلام من يستحيل عليه العجز عن استعمال الحقيقة والاضطرار إلى استعمال المجاز وإن أريد الضرورة من جهة السامع بمعنى أنه لما تعذر العمل بالحقيقة وجب الحمل على المجاز ضرورة لثلا يلزم الغناء الكلام وإخلاء اللفظ عن المرام فلا نسلم أن الضرورة بهذا المعنى تنافي العموم فإنه يتعلق بدلالة اللفظ وإرادة المتكلم فعند الضرورة إلى حمل اللفظ على معناه المجازي يجب أن يحمل على ما قصده المتكلم واحتمله اللفظ بحسب القرينة إن عا ما فعام وإن خاصا

المعنى الحقيقي (مسئلة قال بعض الشافعية لا عموم للجواز لأنه ضروري بصار إليه توسعة فيقدر بقدر الضرورة قلنا لا ضرورة في استعماله) لأنه إنما يستعمل لأجل الداعي الذي يأتي من بعد وإذا لم تكن الضرورة التريدي في استعماله بل يكون معنى الضرورة أنه إذا استعمل اللفظ يجب أن يحمل على المعنى الحقيقي فإذا لم يمكن فعل المجازي فهذه الضرورة لا تنافي العموم بل العموم إنما يثبت إن استعماله المتكلم وأراد به المعنى العام ولا مانع لهذا لأنه ما وجد في الاستعمال ضرورة (وهو أحد نوعي الكلام بل فيه من البلاغة ما ليس في الحقيقة وهو في كلام الله تعالى كثير كقوله تعالى يريد أن ينقض فاقامه وقوله تعالى لما طغى الماء والله متعال عن العجز والضرورات نظيره قوله عليه السلام لا تتبعوا الدرهم بالدرهمين ولا الصاع بالصاعين وقد أريد به الطعام إجماعا فلا يشمل غيره عنده) ذكر الصاع وأراد به ما فيه من الطعام بطريق إطلاق اسم المحل على الحال

فخاص بخلاف الممتضى فإنه لازم عقلي غير ملفوظ فيقتصر منه على ما يحصل به صحة الكلام من غير إثبات للعموم الذي هو من صفات اللفظ خاصة فان قيل قد سبق أن العموم إنما هو بحسب الوضع دون الاستعمال والجاز بالنسبة إلى المعنى المجازى ليس بموضوع قنا المراد بالوضع أعم من الشخصى والنوعى بدليل عموم التكررة المنفية ونحوها والمجاز موضوع بالنوع واعلم أن القول بعدم عموم المجاز بما لم تجده في كتب الشافعية ولا يتصور من أحد نزاع في صحة قولنا جاء في الأسود الرماة إلا زيدا أو تخصيصهم الصاع بالمطعم مبنى على ما ثبت عندهم من عليية الطعم في باب الربا على عدم عموم المجاز ومع ذلك فالتعليل بكونه ضروريا من جهة المتكلم على ما هو مسطور في كتب القوم بما لا يعقل أصلا لجزوا أن لا يجدوا المتكلم لفظا يدل على جميع أفراد مراده بالحقيقة فيضطر إلى المجاز فكما يتصور الاضطرار إلى المجاز لأجل المعنى الخاص فكذا لأجل المعنى العام وإنما يلائمه بعض الملازمة الضرورية من جانب السامع لتصحيح الكلام على ما مر (قوله مسألة) لانزاع في جواز استعمال اللفظ في معنى مجازى يكون المعنى الحقيقي من أفراد استعمال الدابة عرفا فيما يدب على الأرض ووضع القدم في الدخول ولا في امتناع استعماله في المعنى الحقيقي والمجازى بحيث يكون اللفظ بحسب هذا الاستعمال حقيقة ومجازا أما إذا اشترط في المجاز قرينة مانعة من إرادة الموضوع له فظاهر وأما إذا لم يشترط فلأن اللفظ موضوع للمعنى الحقيقي وحده فاستعماله في المعنيين استعمال في غير ما وضع له فعلى تقدير صحة هذا الاستعمال فهو مجاز بالانفاق وإنما النزاع في أن يستعمل اللفظ ويراد في إطلاق واحد معناه الحقيقي والمجازى معا بأن يكون كل منهما متعلق الحكم مثل أن تقول لا تقتل الأسد أو الأسدين أو الأسود وتريد السبع والرجل الشجاع أحدهما من حيث أنه نفس الموضوع له والآخر من حيث أنه متعلق به بنوع علاقة وإن كان اللفظ بالنظر إلى هذا الاستعمال مجازا والتحقيق أنه فرع استعمال المشترك في معنييه فان اللفظ موضوع للمعنى المجازى بالتوسع فهو بالنظر إلى الوضعين بمنزلة المشترك فن جواز ذلك جواز هذا ومن لا فلا وأما إرادة المعنيين في الكتابة على ما صرح به في المفتاح فليست من هذا القبيل لما عرفت أن مناط الحكم إنما هو المعنى الثانى لا يقال المعنى الحقيقي جزء من مجموع المعنى الحقيقي والمجازى فيكون ذلك في جميع الصور في اعتبار إطلاق اسم البعض على الكل لأننا نقول هو مشروط بأن يكون الكل موجودا متحققا له اسم واحد لا زما للجزء بمعنى انتقال الذهن من الجزء إليه كالإنسان المركب من الرقبة وغيرها والمجموع المركب من الإنسان والأسد ليس كذلك بل هو باعتبارى محض وبالجملة لم يثبت في اللغة إطلاق لفظ الأرض على مجموع السماء والأرض ولفظ الإنسان على الأدمى والسبع ثم الحق أن امتناع استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي والمجازى إنما هو من جهة اللغة إذ لم يثبت ذلك والقوم يستدلون على امتناعه عقلا وجوه الأول أن المعنى الحقيقي متبوع والمجازى تابع على ما مر والتابع مرجوح بالنسبة إلى المتبوع فلا يعتمد به ولا يدخل تحت الإرادة مع وجود الراجع الثانى أن المعنى الموضوع له بمنزلة المحل للفظ والشئ الواحد في حالة واحدة لا يكون مستقرا في محل ومتجاوزا لياه الثالث أنه يلزم إرادة الموضوع له لمكان المعنى الحقيقي وعدم إرادته للعدول عنه إلى المعنى المجازى وهو محال والرابع أن الحقيقة توجب الاستثناء عن القرينة والمجاز يوجب الاحتياج إليها وتنافى اللوازم يدل على تنافى اللزومات الخامس أن اللفظ للمعنى بمنزلة اللباس للشخص فيمتنع استعماله لمعنيين هو حقيقة لأحدهما مجاز للآخر كما يمتنع استعمال الثوب الواحد بطريقتى الملك والعارية بل كما يمتنع اكتساء شخصين ثوبا واحدا فى آن واحدا بلبسه كل واحد منهما بتمامه على أنه ملك لأحدهما وعارية للآخر والكل ضعيف أما الأول فلأنه لانزاع في رجحان المتبوع إذا دار اللفظ بين المعنيين وإنما الكلام فيما إذا قامت القرينة على إرادة التابع أيضا مثل رأيت أسدين يرى أحدهما ويفترس الآخر ولا خفاء في جواز إرادة التابع فقط بمعونة القرينة

(مسئلة لا يراد من اللفظ الواحد معناه الحقيقي والمجازى معا لرجحان المتبوع على التابع)

فضلا عن إرادته مع إرادة المتبوع وأما الثاني فلأنه لا معنى لاستعمال اللفظ في المعنى إلا إرادته عند إطلاق اللفظ من غير تصور استقراره وحلوله في المعنى وأما الثالث فلأننا لنسلم إرادة غير الموضوع له توجب العدول عن إرادة الموضوع له لم لا يجوز أن يراد المجموع أو يكون كل منهما داخلا تحت المراد وأما الرابع فلأن استثناء الحقيقة عن القرينة معناه أن المعنى الحقيقي يفهم بلا قرينة وهو لا ينافي نصب القرينة على إرادة المعنى المجازي أيضا وان أراد أن المجاز يفتر إلى قرينة مانعة عن إرادة الموضوع له فينا في الحقيقة فقد عرفت أن محل النزاع إنما هو إرادة المعنى الحقيقي والمجازي لا كون اللفظ حقيقة ومجازا معا والمشروط بالقرينة المانعة عن إرادة المعنى الحقيقي هو كون اللفظ مجازا إلا إرادة المعنى المجازي أي الذي يتصل بالمعنى الحقيقي بنوع علاقة فان ذلك عين النزاع فان قيل فاللفظ في المجموع مجاز والمجاز مشروط بالقرينة المانعة عن إرادة الموضوع له فيكون الموضوع له مراد وهذا محال قلنا الموضوع له هو المعنى الحقيقي وحده فيجب قرينة دالة على أنه وحده ليس بمراد وهي لا تنافي كونها داخلا تحت المراد وأما الخامس فلأنه إن كان إثباتا للحكم بطريق القياس فباطل لأن الإمتناع في المقيس عليه مبني على أن استعمال الثوب الواحد في حالة واحدة بطريق الملك والعارية محال شرعا وحصول الشخصين في مكان واحد يشغل كل واحد منهما بتمامه محال عقلا فنأين يلزم منه استحالة إطلاق اللفظ وإرادة المعنى الحقيقي والمجازي معا وان كان توضيحا ونمثيلا للمعقول بالمحسوس فلا بد من الدليل على استحالة إرادة المعنيين فانها ممنوعة ودعوى الضرورة فيها غير مسموعة على أنها لا تجعل اللفظ عند إرادة المعنيين حقيقة ومجازا ليكون استعماله فيهما بمنزلة استعمال الثوب بطريق الملك والعارية بل نجعله مجازا قطعاً لكونه مستملا في المجموع الذي هو غير الموضوع له (قوله فلا يستحق) أورد في المان من فروع الأصل المذكور ثلاثة لأنه ما أن يتحقق إرادة المجاز فيمتنع إرادة الحقيقة كاللامسة في قوله تعالى أو لامستم النساء أريد بها الوطء مجازا بالإجماع حتى حل للجنب التيمم فلا يراد المس باليد فان قيل لا إجماع مع مخالفة ابن مسعود رضي الله عنه فعنده المراد بها المس باليد ولا صحة لتيمم الجنب قلنا إراد إجماع من بعد الصحابة بل إجماع الأئمة الأربعة وفيه بحث لأن منهم من حملها على المس باليد وجوز تيمم الجنب بدليل آخر لا يقال هو مخالف لإجماع الصحابة رضي الله تعالى عنهم على أن المراد الوطء ويحل تيمم الجنب أو لمس باليد ولا يحمل ذلك لأننا نقول لا نسلم أن مثل ذلك مخالف للإجماع وإنما يكون لرفع أمر متفقا عليه وعدم القول بأن المراد المس باليد مع جواز التيمم ليس قولاً بالعدم حتى يمتنع مخالفته وأما أن يتحقق إرادة الحقيقة فلا يراد المجاز وذلك إما في مفرد كالحجر إذا أريد بها حقيقة فتحملها فلا يراد غيرها من المسكرات بملاقة المشابهة في تخامرة العقل وإنما يجب الحد في السكر منها بدليل آخر من إجماع أوسنة فان قيل لم لا يجوز أن يراد باللامسة مطلق اللبس الشامل للوطء وغيره وبالخر مطلق ما يخامر العقل فيثبت الحكم في الجميع بطريق عموم المجاز قلنا لأنه يتوقف على القرينة الصارفة عن إرادة المعنى الحقيقي وحده ولا قرينته ولو سلم فخرج عن البحث وأما في نسبة كما إذا أوصى لمواليه بشيء وله معتق ومعتق معتق يستحق الأول لأن مولى زيد مثلا حقيقة في معتقه لأن إضافة المشتق تفيد اختصاص معناه بالمضاف إليه باعتبار مفهومه مثلا مكتوب زيد بما يختص به باعتبار مكتوبه له مجازي معتق معتقه لوجود الملاسة وهي كون زيد سببا لمعتقه في الجملة وأما لفظ المولى حقيقة في العتق سواء أعتقه حر الأصل أو غيره فهو ليس بمجازي في معتق المعتق على ما يتوهم من ظاهر عبارة المصنف وإنما سمي العتق الأول أسفل لأنه أصل والفروع أعلى للأصول كغصان الشجرة والأظهر أنه يسمى أسفل بالنسبة إلى المعتق اسم فاعل حيث سمي المولى الأعلى (قوله وكذا إذا أوصى) يريد أن لفظ الابن أو الولد المضافين لشخص حقيقة في أبنائه وأولاده الصلبية مجازي في ابن الابن فلأوصى لأبنائه وله ذكور واناث يستحق الذكور

مع وجود المعتق إذا أوصى لمواليه ولا يراد غير الخمر بقوله عليه السلام من شرب الخمر فاجلدوه لأنه أريد بها ما وضعت له ولا المس باليد بقوله تعالى أو لامستم النساء لأن الوطء وهو المجاز مراد بالإجماع أعلن لفظ المولى حقيقة في المولى الأسفل وهو المعتق مجازي في معتق المعتق فاذا أوصى لمواليه لا يستحق معتق المعتق مع وجود المعتق وكذا إذا أوصى لأولاد فلان أو لأبنائه وله بنون وبنو بنين فالوصية لأبنائه دون بنى بنيه أما دخول بنى البنين في الأمان في قوله آمنونا على أولادنا فلان الأمان لحقن الدم فيبني على الشبهات وفي هذه المسئلة روايتان (ولاجمع بينهما بالحنث إذا دخل حافيا أو متنعلا أو راكبا لا يوضع قدمه في دار فلان لأنه مجاز عن لا يدخل فيحنث كيف دخل فهذا من باب عموم المجازي) اعلم أنه تذكر هنا مسائل تترأى أناجعنا فيما بين الحقيقة والمجاز أولها إذا حلف لا يوضع قدمه في دار فلان يحنث إذا دخل حافيا أو متنعلا أو راكبا



والدخول حافيا معناه الحقيقي والباقي بطريق المجاز فقوله في لا يضع متعلق بقوله لاجمع بينهما وإنما حملناه على معنى المجازي لأن معناه الحقيقي مهجور إذ ليس المراد أن ينام ويضع القدمين في الدار وبقاى الجسد يكون خارج الدار وفي العرف صلا عبارة عن لا يدخل (وكذا) أى من باب عموم المجاز قوله (لا يدخل في دار فلان يراد به نسبة السكنى) أى (٨٩) يراد بطريق المجاز بقوله دار فلان

كون الدار منسوبة إلى فلان نسبة السكنى إما حقيقة وإما دلالة حتى لو كانت ملك فلان ولا يكون فلان ساكنا فيها بحيث بالدخول فيها (وهي نعم الملك والإجارة والعارية لا نسبة الملك حقيقة وغيرها مجازا) أى لا يراد نسبة الملك بطريق الحقيقة وغيرها أى الإجارة والعارية بطريق المجاز (حتى يلزم الجمع بينهما) أى بين الحقيقة والمجاز (ولا بالحنث) عطف على قوله بالحنث في قوله ولا يجمع بينهما بالحنث (إذا قدم نهارا أو ليلا في قوله أمر أنه كذا يوم يقدم زيد لأنه يذكر للنهار وللوقت كقوله تعالى ومن يؤتم يومئذ براه) صورة للمسئلة أنه إذا قال لامرأة أنت طالق يوم يقدم زيد يحنث أن قدم نهارا أو ليلا فالיום حقيقة في النهار مجاز في الليل فيلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز فقوله لأنه يذكر دليل على قوله ولا بالحنث والهاء في لأنه يرجع إلى اليوم والمراد باليوم في الآية الوقت فالיום حقيقة في النهار وكثيرا

خاصة عنده والذكور والإناث عندهما هو أحد قول أبي حنيفة رحمه الله تعالى وإن كانت له إناث خاصة فلا شيء لمن وإن كان له أبناء وبنو أبناء يستحق الأبناء خاصة عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى عملا بالحقيقة وعندهما الجميع عملا بعموم المجاز حيث يطلق الأبناء عرفا على الفريقين وإن أوصى لأولاده فلذلك كور والإناث الصلبية مختلطة أو منفردة وإن كان له أولاد وأولاد ابن فعنده يستحق الصلبية خاصة عندهما للجميع وقيل الصليات خاصة بالاتفاق لأن الأولاد لا يطلق عرفا على أولاد الإبن بخلاف الأبناء فإن قيل لو قال الكفار آمنوا على أولادنا فأمورهم ولهم أبناء وبنو أبناء ينبغي أن لا يشمل الأمان بنى الأبناء عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى كما هو رواية القياس لكنه يشملهم عنده في رواية الاستحسان فالجواب أن شمول الأمان إياهم ليس من جهة تناول اللفظ بل من جهة أن الأمان لحقن الدم وهو مبني على التوسع إذا الإنسان بنيان الرب فنتبني على الشبهات واسم الأبناء قد يتناول جميع الفروع مثل بنى آدم وبنى هاشم لحمل مجرد صورة الاسم شبيهة أثبت بها الأمان لكن فيما هو تابع في الخلقة وفي إطلاق الاسم بخلاف ما إذا آمنهم على الآباء والأمهات فإنه لا يتناول الأجداد والأجدات لأنهم وإن كانوا اتبعوا في تناول الاسم لكنهم أصول خلقة فلا يدخلون بالدليل الضعيف الذي هو ظاهر الاسم لأن الاصلة الخلقية تعارضه وعلى هذا تكون حرمة نكاح الجدات بالإجماع لا بأن لفظ الأمهات يتناولها (قوله) والدخول حافيا معناه الحقيقي) لأن وضع الشيء في الشيء أن يجعل الثاني طرفا له وبلا واسطة كوضع الدرهم في الكيس والكيس في البيت والمعنى الحقيقي هنا مهجور إذ لو اضطلع ووضع القدمين في الدار بحيث يكون باقي جسده خارج الدار لا يقال عرفا أنه وضع القدم في الدار وهذا معنى قوله إذ ليس المراد أن ينام ويضع القدمين في الدار وبقاى الجسد يكون خارج الدار وليس معناه أن يخرج باقي الجسد شرط في حقيقة وضع القدم ولفظ ينام ليس على حقيقته كالأجنبي فإن قلت فالدخول غير معتبر في حقيقة وضع القدم فكيف يصح قوله والدخول حافيا معناه الحقيقي قلت أراد أنه من أفراد معناه الحقيقي بمعنى أنه إذا دخل حافيا صح أن يقال حقيقة أنه وضع القدم في الدار بخلاف ما إذا دخل متنعلا أو راكبا فإن قلت قد صرح في المبسوط والمحيط بأن الدخول ماشيا حقيقة غير مهجورة حتى لو نواه لم يحنث بالدخول راكبا قلت كأن المراد أنه صار حقيقة عرفية في الدخول ماشيا وهي غير مهجورة بخلاف الحقيقة اللفوية أعني وضع القدم سواء كان مع الدخول أو بدونه حتى لو وضع القدم بلا دخول لم يحنث ذكره قاضيخان لكن ظاهر قوله وفي العرف صار عبارة عن لا يدخل مشعر بأن وضع القدم حقيقة عرفية في مطلق الدخول (قوله يراد به) أى يكون الدار مضافة إلى فلان نسبة السكنى بدلالة العادة وهو أن الدار لا تعادى ولا تهجر لذاتها بل لبعض ساكنها إلا أن السكنى قد تكون حقيقة وهو ظاهر وقد تكون دلالة بأن تكون الدار ملكا له فيتمكن من السكنى فيها فيحنث بالدخول في دار تكون ملكا لفلان ولا يكون هو ساكنا فيها سواء كان غيره ساكنا فيها أو لا لقيام دليل السكنى التقديري وهو الملك صرح به في الخاتمة والظهيرية لكن ذكر شمس الأئمة أنه لو كان غيره ساكنا فيها لا يحنث لانقطاع النسبة بفعل غيره (قوله) فإذا تعلق بفعل ممتد) هو ما يصح تقديره بمدة مثل ابست الثوب يومين وركبت الفرس يوما بخلاف قدمت يومين ودخلت ثلاثة أيام وفيه إشارة إلى أن المعتبر في

(١٢ - توضيح ١) ما يراد به الوقت مجازا فاحتجنا إلى ضابط يعرف به في كل موضع أن المراد باليوم النهار أو مطلق الوقت والضابط هو قوله (فإذا تعلق بفعل ممتد فلنهار وبغير ممتد فلوقت لأن الفعل إذا نسب إلى ظرف الزمان بغيره في يقتضى كونه) أى كونه ظرف الزمان (مبنياراه) أى للفعل والمراد بالمعيار ظرف لا يفضل عن المظروف كالיום للصوم وهذا البحث كله يأتي في كلية في فصل حروف المعاني (فإن امتد الفعل امتد المعيار فيراد باليوم النهار) لأن النهار أولى (وإن لم يمتد) أى للفعل (كوقوع

الامتداد وعدمه هو الفعل الذي تعلق به اليوم لا الفعل الذي أضيف إليه اليوم وذلك لأن اليوم حقيقة في النهار فلا يعدل عنه إلا عند تعذره وذلك فيما إذا كان الفعل الذي تعلق به اليوم غير ممتد لأن الفعل المنسوب إلى ظرف الزمان بواسطة تقدير في دون ذكره يقتضى كون الظرف معياراً له غير زائد عليه مثل صمت الشهر يدل على صوم جميع أيامه بخلاف صمت في الشهر فاذا امتد الفعل امتد الظرف ليكون معياراً له فيصح حمل اليوم على حقيقته وهو ما امتد من الطلوع إلى الغروب وإذ لم يمتد الفعل لم يمتد الظرف لأن الممتد لا يكون معياراً الغير الممتد حيث لا يصح حمل اليوم على النهار الممتد بل يجب أن يكون مجازاً عن جزء من الزمان لا يعتبر في العرف ممتداً وهو الآن سواء كان من النهار أو من الليل بذليل قوله تعالى ومن يؤلمهم يومئذ دبره فإن التولى عن الزحف حرام ليلاً كان ونهاراً ولأن مطلق الآن جزء من الآن اليومي وهو جزء من اليوم فيكون مطلق الآن جزءاً من اليوم فتحقق العلاقة وكلام المحيط مشعر بأن اليوم مشترك بين مطلق الوقت وبين بياض النهار إلا أن المتعارف استعماله في مطلق الوقت إذا قرن بفعل لا يمتد وفي بياض النهار إذا قرن بفعل ممتد واستعمال الناس حجة يجب العمل بها فإن قلت قد وقع في كلام كثير من المشايخ ما يدل على أن المعتبر هو المضاف إليه حيث قالوا في مثل أنت طالق يوم تزوجك أو أكلت أن التزوج أو التكلم لا يمتد وكذا وقع في الجامع الصغير وإيمان الهداية قلت هو من تسامحاتهم حيث لم يختلف الجواب لتوافق المتعلق به والمضاف إليه في الابداد وعدمه وأما إذا اختلفا في مثل أمرك بيدك يوم يقدم زيد فقد اتفقوا على أن المعتبر هو ما تعلق به الظرف لا ما أضيف إليه حتى لو قدم ليلاً لا يكون الأمر بيدها لأن كون الأمر بيدها بما يمتد فإن قلت التكلم مما يقبل التقدير بالمدة فكيف جعلوه غير ممتد قلت امتداد الأعراس إنما هو بتجدد الأمثال كالضرب والجلوس والركوب فما يكون في المرة الثانية مثلها في الأولى من كل وجه فجعل كالعين الممتد بخلاف الكلام فإن المنتهق في المرة الثانية لا يكون مثله في المرة الأولى فلا يتحقق تجدد الأمثال فإن قلت كما أن اليوم ظرف للفعل المتعلق به كذلك هو ظرف للفعل المضاف إليه فيجب امتداده بامتداده وعدمه بعدم امتداده فيحمل على الآن عند عدم امتداد المضاف إليه فإن قلت هو ظرف له من حيث المعنى إلا أنه لم يتعلق به بتقدير في كافي صمت الشهر حتى يلزم كون الظرف معياراً له فيوم يقدم زيد بمنزلة اليوم الذي يقدم فيه زيد ويوم يركب زيد بمنزلة اليوم الذي يركب فيه ويكنى في ذلك وقوع الفعل في جزء من أجزاء اليوم وقد يجاب بأن ظرفيته للعامل قصدية لا ضمنية وحاصله لفظاً ومعنى لا مقتصرة على المعنى بخلاف المضاف إليه فاعتبار العامل أولى عند اختلافهما بالامتداد وعدمه وما ذكره المصنف من الدليل يتضمن الجواب عن هذا السؤال وعماقيل سلنا أن امتداد الفعل يقتضى امتداد الظرف وعدمه يقتضى عدمه لكن من أين يلزم في الأول حمله على بياض النهار وفي الثاني على مطلق الوقت فإن قلت كثيراً ما يمتد الفعل مع كون اليوم لمطلق الوقت مثل اركبوا يوم يأتىكم العدو وأحسنوا الظن بالله يوم يأتىكم الموت وبالعكس مثل أنت طالق يوم نصوم وأنت حر يوم تنكسف الشمس قلت الحكم المذكور إنما هو عند الإطلاق والخلو عند الموانع ولا يمتنع مخالفته بمعونة القرائن كافي الأمثلة المذكورة على أنه لا امتناع في حمل اليوم في الأول على بياض النهار ويعلم الحكم في غيره بدليل العقل وفي الثاني على مطلق الوقت ويحصل التقييد باليوم من الإضافة كما إذا قال أنت طالق حين يقوم أو حين تنكسف الشمس فإن قيل كيف جعل التخيير والتفويض بما يمتد والطلاق والعناق مما لا يمتد مع أنه ان أريد إنشاء الأمر وحوادثه فهو غير ممتد في الكل وإن أريد كونها غيرة ومفوضة وهو ممتد فكذلك كونها مطلقاً وكون العبد ممتداً ممتداً قلنا أريد في الطلاق والعناق وقوعهما لأنه لا فائدة في تقييد كون الشخص مطلقاً أو ممتداً بالزمان لأنه لا يقبل التوقيت بالمدة وفي التخيير والتفويض كونها غيرة ومفوضة لأنه يصح أن يكون يوماً أو يومين أو أكثر ثم ينقطع فيفيد توقيتاً بالمدة

الطلاق هنا) أى فى قوله أنت طالق يوم يقدم زيد (لا يمتد المعيار فيراد به الآن) إذ لا يمكن إرادة النهار باليوم فيراد به مطلق الآن ولا يعتبر كون ذلك الآن جزءاً من النهار لقوله تعالى ومن يؤلمهم يومئذ دبره ولأن العلاقة موجودة بين معناه الحقيقي ومطلق الآن سواء كان ذلك الآن جزءاً من النهار أو من الليل (ولا بالحنث) عطف على قوله بالحنث الذى سبق (بأكل الخنطة وما يتخذ منها عندهما فى لا يأكل من هذه الخنطة

لأنه يراد باطنها إعادة فيحدث بعموم المجاز ولا يرد قول أبي حنيفة ومحمد رحمهما الله تعالى أى على مسئلة امتناع الجمع بين الحقيقة والمجاز فيمن قال الله على صوم رجب ونوى به اليمين أنه نذر ويمين هذا مقول القول (حتى لو لم يصم يجب القضاء) لكونه نذرا (والكفارة) لكونه يمينا فهذه ثمرة الخلاف وإذا كان نذرا ويمينا يكون جمع بين الحقيقة والمجاز لأن هذا (٩١) اللفظ حقيقة في النذر مجاز في

اليمين (لأنه نذر بصيغته يمينا بموجبه) هذا دليل على قوله ولا يردشم أثبت أنه يمينا بموجبه بقوله (لأن إيجاب المباح يوجب تحريم ضده وتحريم الحلال يمينا لقوله تعالى قد فرض الله لكم تحلة أيمانكم كما أن شراء القريب شراء بصيغته تحريم بموجبه) فالخاص أن هذا ليس جمعا بين الحقيقة والمجاز بل الصيغة موضوعة للنذر وموجب هذا الكلام اليمين والمراد

بالموجب اللازم المتأخر فدلالة اللفظ على لازمه لا تكون مجازا كما أن لفظ الأسد إذا أريد به الهيكل المخصوص يدل على الشجاعة التي هي لازمة للأسد بطريق الالتزام ولا يكون مجازا وإنما المجاز هو اللفظ الذي استعمل ويراد به لازم الموضوع من غير إرادة الموضوع له وهنا وقع في خاطري إشكال وهو قوله (يرد عليه) أنه إن كان هذا موجه يكون يمينا وإن لم ينو (أى اليمين كما إذا اشترى القريب يعتق عليه وإن لم ينو) وإن لم يكن موجه يكون جمعا

فان قلت ذكر في الجامع الصغير أنه لو قال أرك بيديك اليوم وغدا دخلت الليلة قلت ليس يمينا على أن اليوم لمطلق الوقت بل على أنه بمنزلة أرك بيديك يومين وفي مثله يستتبع اسم اليوم الليلة بخلاف ما إذا قال أرك بيديك اليوم وبعد غد فان اليوم المنفرد لا يستتبع ما بازائه من الليل (قوله) لأنه يراد باطنها) أى ما في الخنطة من الأجزاء يقال فلان يأكل الخنطة أى طعاما من أجزاء الخنطة وأكل ما في الخنطة يوم كل عينها وأكل ما يتخذ منها من الخبز ونحوه دون السويق فانه عندهما جنس دون جنس الدقيق وقيل يحدث به عند محمد رحمه الله تعالى وأما حقيقة أكل الخنطة فهو أن يقع الأكل على نفس الخنطة بان يضعها في الفم فيمضغها (قوله) لله على صوم رجب) وقع في عبارة غير الإسلام رحمه الله تعالى غير منون للعلمية والعدل عن الرجب لأن المراد رجب بعينه أى الذى يأتي عقيب اليمين والمسئلة على ستة أوجه لأن القائل إما أن لا ينوى شيئا أو ينوى النذر مع نفي اليمين أو ينوى النذر أو ينوى اليمين مع نفي النذر أو ينوى النذر واليمين جميعا فالثلاثة الأول نذر بالاتفاق والرابع يمينا بالاتفاق وفى الأخيرين خلاف وإليهما الإشارة فى أول هذه المسئلة بقوله ونوى اليمين أى مع نية النذر أو من غير تعرض له بالنفي والإثبات فعند أبي يوسف رحمه الله تعالى الخامس يمينا والسادس نذر وعندهما كلاهما نذرو يمينا وهما معنيان مختلفان فوجب الأول الوفاء بالمأتم والقضاء عند الفوت لا الكفارة وموجب الثانى المحافظة على البر والكفارة عند الفوت لا القضاء واللفظ حقيقة فى النذر لأنه المفهوم عرفا ولغة ولهذا لا يتوقف على التية بخلاف اليمين فإرادتهما مع جمع بين الحقيقة والمجاز وتقرير الجواب أن هذا الكلام نذر بصيغته لكونها موضوعة لذلك يمينا بموجبه أى لازمه المتأخر يمينا لأن النذر إيجاب للمباح الذى هو صوم رجب مثلا وإيجاب للمباح يوجب تحريم ضده الذى هو مباح أيضا كترك الصوم مثلا لأن إيجاب الشيء يوجب المنع عن ضده وتحريم المباح يمينا لقوله تعالى قد فرض الله لكم تحلة أيمانكم أى شرع لكم تحليلها بالكفارة سعى تحريم النبي صلى الله تعالى عليه وسلم مارية أو العسل على نفسه يمينا فعلى تقرير المصنف رحمه الله تعالى الموجب هو نفس اليمين وقيل معناه أن هذا الكلام يمينا بواسطة موجه أى أثره الثابت به لأن موجب النذر لزوم المنذر الذى هو جواز الترك فى نفسه إذ لا نذرى الواجب بنفسه فصار النذر تحريما للمباح بواسطة موجه أى حكمه ودلالة اللفظ على لازم معناه لا تكون بطريق المجاز ما لم تستعمل فى اللازم ولم يرد به اللازم مع قرينه مانعة عن إرادة الموضوع له لأن الحقيقة أيضا تدل على جزء المعنى ولازمه بطريق التضمين والالتزام ولا يصير بذلك مجازا ففهم الجزء أو اللازم قد يكون من حيث أنه نفس المراد فاللفظ حينئذ مجاز وقد يكون من حيث أنه جزء المراد أو لازمه فاللفظ حقيقة كما إذا فهم الجدار من لفظ البيت المستعمل فى معناه وفهم الشجاعة من لفظ الأسد المستعمل فى السبع فالخاص أن الصيغة حقيقة لا تجوز فيها واليمين لازم لها فلا جمع وفيه نظر لما سبق غير مرة من أن معنى الجمع بين الحقيقة والمجاز هو إرادة المعنى الحقيقي والمجازى معا لا كون اللفظ حقيقة ومجازا وكيف يتصور ذلك والمجاز مشروط بعدم إرادة الموضوع له ولهذا عدل المصنف رحمه الله تعالى فى تحرير المبحث عن عبارة القوم إلى قوله لا يراد من اللفظ معناه الحقيقي والمجازى معا فإذا أريد المعنى الحقيقي للصيغة ولازمه المتأخر كان جمعا بين الحقيقة والمجاز سواء سميت الصيغة مجازا أو لا (قوله) ويمكن أن يقال فى جواب هذا الإشكال) يعنى أصل الإشكال

بين الحقيقة والمجاز ويمكن أن يقال) فى جواب هذا الإشكال (لا جمع بينهما فى الإرادة) لأنه نوى اليمين ولم ينو النذر (لكنه ثبت النذر بصيغته واليمين يارادته) لأن الكلام موضوع للنذر وهو إنشاء فيثبت الموضوع له وإن لم ينو وحقيقة هذا الجواب أننا نسلم أن اليمين هو المعنى المجازى لكن فى الإنشاء آت يمكن أن يثبت للكلام المعنى الحقيقي والمجازى فالحقيقى مجرد للصيغة سواء أود أو لم يرد والمجازى إن أراد فهذا المسئلة تنقسم أقساما فإن لم ينو شيئا أو نوى النذر فقط أو نوى النذر مع نفي اليمين كان نذرا فقط عملا بالصيغة وإن نواها أو نوى اليمين فقط

فقط وهذا الذي أوردته اشكالا وهو قوله (فان قيل يلزم أن يثبت النذر أيضا اذا نوى أنه يمين وليس بنذر) لأن النذر يثبت بالصيغة فيجب أن يثبت مع أنه نوى أنه ليس بنذر فأجاب بقوله (قلنا لما نوى مجازة ونفى حقيقته يصدق ديانة) لأن هذا حكم ثابت بينه وبين الله تعالى فاذا نفي النذر يصدق ديانة بينه وبين الله تعالى ولا مدخل للقضاء فيه حتى يوجهه القاضي ولا يصدق في نفيه بخلاف الطلاق والعاق فانها اذا قال أردت المعنى المجازي ونفيت الحقيقي لا يصدق في القضاء لأن هذا حكم فيما بين العباد فقضاء القاضي أصل فيه (مسئلة لا بد للمجاز من قرينة تمنع ارادة الحقيقة عقلا أو حسا أو عادة أو شرعا وهي اما خارجة عن المتكلم والكلام كدلالة الحال نحو يمين الفور أو معنى من المتكلم كقوله تعالى واستفز من استطعت منهم فانه تعالى لا يأمر بالمعصية أو لفظ خارج عن هذا الكلام كقوله تعالى فن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر فان سياق الكلام وهو قوله تعالى انا اعتدنا يخرج من أن يكون للتخيير ونحو طلق

المتمم على مسئلة امتناع الجمع بين الحقيقة والمجاز لا الاشكال الوارد على جواب القوم فانه لا يندفع بهذا المقال لكن هذا الجواب إنما يصح فيما اذا نوى اليمين فقط وأما اذا نواها جميعا فقد تحقق إرادة المعنى الحقيقي والمجازي معا ولا معنى للجمع إلا هذا فان قلت لا عبرة بارادة النذر لانه ثابت بنفس الصيغة من غير تأثير للارادة فكانه لم يرد إلا المعنى المجازي قلت فلا يمتنع الجمع في شيء من الصور لأن المعنى الحقيقي يثبت باللفظ فلا عبرة بارادته ولا تأثير لها واعلم أن الاشكال المذكور انما وقع في خاطر المصنف رحمه الله تعالى على سبيل التوارد ولا فقد نقله صاحب الكشف عن الإمام السرخسي مع الجواب بوجهين الأول انما استعملت الصيغة في محل آخر خرجت اليمين من أن تكون مرادة فصارت كالحقيقة المهجورة فلا تثبت من غير نية والثاني أن تحريم ترك المنذور يثبت بموجب النذر ولا يتوقف على قصد إلا أن كونه يميناً يتوقف على قصد لأن الشرع لم يجعله يميناً إلا عند قصد بخلاف شراء القريب فان الشرع جعله اعتاقاً قصد ولم يقصد من يدع الكلام في هذا المقام ما ذكره شمس الأئمة السرخسي رحمه الله تعالى ان كلمة الله قسم بمنزلة بالله كما في قول ابن عباس رضي الله تعالى عنهم ادخل آدم الجنة فله ما غربت الشمس حتى يخرج وكلمة على نذر إلا أن هذا الكلام غلب عند الاطلاق في معنى النذر عادة فحمل عليه فاذا نواها فقد نوى بكل لفظ ما هو من محتملاته فيعمل بنية ولا يكون جمعا بين الحقيقة والمجاز في كلمة واحدة بل في كلمتين (قوله مسئلة لا بد للمجاز من قرينة) مانعة عن إرادة المعنى الحقيقي سواء جعلت داخلة في مفهوم المجاز كما هو رأي علماء البيان أو شرطاً لصحته واعتباره كما هو رأي أئمة الأصول (قوله أو عادة) يشمل العرف العام والخاص وقد يفرق بينهما باستعمال العادة في الأفعال والعرف في الأقوال (قوله نحو يمين الفور) هو في الأصل مصدر فارت القدر إذا غلت استعير للسرعة ثم سميت به الحالة التي لا ريث فيها ولا لبث فقيل رجع فلان من فوره أي من ساعته ومن قبل أن يسكن (قوله كقوله تعالى واستفز) أي استنزل أو حرك من استطعت منهم بوسوستك ودعائك إلى الشر فهنا قرينة مانعة عن إرادة حقيقة الطلب والايجاب عقلا وهي كون الأمر تعالى وتقدس حكماً لا يأمر أبليس باعواء عباده فهو مجاز عن تمكينه من ذلك واقداره عليه لعلامة أن الايجاب يقتضى تمكن المأمور من الفعل وقدرته عليه لسلامة الآلات والأسباب (قوله كقوله تعالى فن شاء فليؤمن) مثل هذا الكلام حقيقة في التخيير والاذن لكل أحد أن يختار أي الأمرين شاء لكن قوله انا اعتدنا قرينة مانعة على إرادة ذلك عقلا إذ لا عذاب على الايمان بما خير فيه وأذن وهذه القرينة لفظ خارج عن هذا الكلام الموضوع للتخيير وكذا كل من الأمرين مجاز للتوبيخ والانكار لا حقيقة أما الأول بقرينة من شاء إذ لا يخص الإيمان شرعاً بمن شاء وأما الثاني فبدلالة العقل وقوله انا اعتدنا الآية فان قيل كيف يصح جعل القرينة التي هي لفظ خارج عن هذا الكلام قسماً للقرينة التي هي خارجة عن المتكلم والكلام قلنا باعتبار أنها لفظ فتكون من جنس الكلام فلا تكون خارجة عن الكلام على الإطلاق فالحاصل أن القرينة اما أن تكون معنى من المتكلم أو لا والثاني اما أن تكون لفظاً أولاً واللفظ اما أن يكون خارجاً عن الكلام الذي وقع فيه المجاز أو لا وغير الخارج قسماً الأول ما يكون دلالة على المنع عن إرادة الحقيقة باعتبار أولوية بعض أفراد مفهومه بالإرادة من اللفظ لا اختصاص البعض الآخر بنقصان كالمكاتب من أفراد المملوك أو بزيادة كالغيب من أفراد النماكة فيصير اللفظ مجازاً باعتبار اختصاصه ببعض الأولى وهذا الذي يسميه غير الإسلام رحمه الله تعالى حقيقة فاصرة وذهب المصنف رحمه الله تعالى فيما سبق إلى أنه حقيقة من وجه مجاز من وجه ولم يبين ههنا أنه مانع عن إرادة الحقيقة عقلاً أو حساً أو عادة أو شرعاً والظاهر أنه مانع عادة وقد جعله فيما سبق قسماً للدلالة العادة أيضاً لانه أراد بالعادة ثمة ما يخص بالأفعال دون الأقوال والثاني ما لا يكون ذلك باعتبار أولوية بعض الأفراد وذكره ثمانية أمثلة تمنع القرينة عن ارادة الحقيقة في

الاولين عقلا وفي الثالث والرابع والخامس حسامع العرف في الخامس وفي السادس عرفا وفي الثامن شرعا فلذا اعاد لفظ نحو وفي السابع اما عرفا اما او خاصا او شرعا من غير تعيين فلذا خالف به غيره وذكره بلفظ الكاف (قوله الاعمال بالنيات) روى مصدرا بانما ومجردا عنها وكلاهما يفيد الحصر والمراد بالنية قصد الاطاعة والتقرب إلى الله تعالى في ايجاد الفعل فلو سقط في الماء فاغتسل أو غسل أعضائه للتبريد لم يكن ناويا ونفس هذا الكلام يدل عقلا على عدم ارادة حقيقته إذ قد يحصل العمل من غير نية بل المراد بالاعمال حكمها باعتبار اطلاق الشيء على أثره وموجبه والحكم نوعان نوع يتعلق بالآخرة وهو الثواب في الاعمال المفترقة إلى النية والام في الأفعال المحرمة ونوع يتعلق بالدين وهو الجواز والفساد والكرهات والاساءة ونحو ذلك والنوعان مختلفان بدليل ان مبنى الأول على صدق العزيمة وخلوص النية فان وجد وجد الثواب والافلا ومبنى الثاني على وجود الاركان والشرايط المعبرة في الشرع حتى لو وجدت صح والافلا سواء اشتمل على صدق العزيمة أو لا إذ صار اللفظ مجازا عن النوعين المختلفين كان مشتركا بينهما بحسب الوضع النوعي فلا يجوز ان اردتهما جميعا اما عندنا فلان المشترك لا عموم له واما عند الشافعي رحمه الله تعالى فلان المجاز لا عموم له بل يجب حمله على أحد النوعين فحمله الشافعي رحمه الله تعالى على النوع الثاني بناء على ان المقصود الامم من بعثة النبي ﷺ بيان الحل والحرمه والصحة والفساد ونحو ذلك فهو أقرب إلى الفهم فيكون المعنى ان صحة الاعمال لا تكون الا بالنية فلا يجوز الوضوء بدون النية وحمله أبو حنيفة رضي الله تعالى عنه عن النوع الأول أي ثواب الاعمال لا يكون إلا بالنية وذلك لوجهين الأول ان الثواب ثابت اتفاقا إذ لا ثواب بدون النية فلو أريد الصحة أيضا يلزم عموم المشترك أو المجاز الثاني أنه لو حمل على الثواب لكان باقيا على عمومه اذ لا ثواب بدون النية أصلا بخلاف الصحة فانها قد تكون بدون النية كالبيع والنكاح ثم على تقدير حمله على الثواب يدل الحديث على عدم صحة العبادات بدون النية لأن المقصود منها الثواب فمن تخلف الثواب لا تبقى الصحة فالوضوء في كونه عبادة يفترق إلى النية وفي كونه مفتاحا للصلاة لا يفترق كذا ذكره المصنف رحمه الله وفيه نظر ما أو لا فلانا لا نسلم ان الثواب مراد بالاتفاق وعدم الثواب بدون النية اتفاقا لا يقتضى ذلك لأن موافقة الحكم للدليل لا تقتضى إرادته منه وثبوته به ليلزم عموم المشترك بمعنى إرادته معنييه مثلاً قولنا العين جسم ليس من عموم المشترك في شيء وان كان الحكم بالجسمية ثابتا لمعانيه وأما ثانيا فلان القول بعدم عموم المجاز بما لم يثبت من الشافعي رحمه الله تعالى على ما سبق ولو سلم أنه يقول هذا الحديث من قبيل المحذوف لا المجاز أي حكم الاعمال بالنية هو أمثال فلان عدم بقاء الاعمال على العموم مشترك الازام إذ لا بد عندكم من تخصيصها بالاعمال التي هي محل الثواب فيخص عنده أيضا بغير البيع والنكاح وأمثال ذلك بما لا يفترق صحته إلى النية باجماع وأما رابعا فلان انتفاء الثواب إنما يستلزم انتفاء الصحة لو كانت الصحة عبارة عن ترتب الغرض والغرض هو الثواب أما لو كانت الصحة عبارة عن الأجزاء أو دفع وجوب القضاء أو كان الغرض هو الامثال موافقة للشرع فلا وأما خامسا فلورود الاشكال المشهور وهو اننا لا نسلم ان الحكم مشترك بين النوعين اشتراكا لفظيا بان يوضع بازاء كل واحد منهما وضعا على حدة بل هو موضوع لآثار الشيء ولازمه فيعم الجواز والفساد والثواب والامم وغير ذلك كما يعم الحيوان والإنسان والفرس وغيرهما واللون السواد والبياض ونحوهما فارادة النوعين لا تكون من عموم المشترك في شيء. وأجاب المصنف رحمه الله تعالى عن ذلك باننا لانعنى بقولنا الاعمال مجازا عن الحكم ان هذا الكلام قائم مقام قولنا حكم الاعمال بالنيات لأن كون الحكم بمعنى الآثار الثابت بالشيء انما هو من أوضاع الفقهاء واصطلاحات المتأخرين ولم يكن في عهد النبي صلى الله تعالى عليه وسلم بل المراد أن العمل مجاز عما يصدق عليه أنه أثر العمل ولازمه ذلك معان متباينة هي الثواب والامم والجواز والفساد ونحو

أولم يكن نحو الاعمال بالنيات ورفع عن امي الخطأ والنسيان لأن عين فعل الجوارح لا يكون بالنية وعين الخطأ والنسيان غير مرفوع بل المراد الحكم وهو نوعان الأول الثواب والامم والثاني الجواز والفساد ونحوهما والأول بناء على صدق عزمته والثاني بناء على ركنه وشرطه فان من توفضا بماء نجس جاهلا وصلى لم يجز في الحكم لفقد شرطه ويثاب عليه لصدق عزمته ولما اختلف الحكم صار الاسم بعد كونه مجازا مشتركا فلا يعم أما عندنا فلان المشترك لا عموم له وأما عنده فلان المجاز لا عموم له فاذا ثبت أحدهما وهو النوع الأول من الحكم (وهو الثواب اتفاقا لم يثبت الآخر) أي النوع الآخر وهو الجواز

( ونحو لا يأكل من هذه النخلة ولا يأكل من هذا الدقيق ولا يشرب من هذا البئر حتى إذا استنف أو كرع لا يحنث ونحو لا يضع قدمه في دار فلان وكالاتماء المنقولة ونحو التوكيل بالخصومة فانه يصرف إلى الجواب لأن معناه الحقيقي مهجور شرعا وهو كما لمهجور عادة فيتناول الإقرار والإنكار) اعلم أن القرينة إما خارجة عن المتكلم والكلام أى لا تكون معنى في المتكلم أى صفة له ولا تكون من جنس الكلام أو تكون معنى في المتكلم أو تكون من جنس الكلام ثم هذه القرينة التى هى من جنس الكلام إما لفظ خارج عن هذا الكلام الذى يكون المجاز فيه بل يكون فى كلام آخر أى يكون ذلك اللفظ الخارج دال على عدم إرادة الحقيقة أو غير خارج عن هذا الكلام بل عين هذا الكلام أو شئ منه يكون دال على عدم إرادة الحقيقة ثم هذا القسم على نوعين إما أن يكون بعض الأفراد أو لى كما ذكر فى التخصيص أن المخصص قد يكون كون بعض الأفراد ناقصاً أو زائداً فيكون اللفظ أولى بالبعض الآخر فإذا قال كل مملوك لى حر لا يقع على المكاتب مع أن المكاتب مملوك حقيقة فيكون هذا اللفظ مجازاً (٩٤) من حيث أنه مقصور على بعض الأفراد وهو غير المكاتب أو لم يكن بعض الأفراد أولى فانتصرت القرينة فى هذه الأقسام فان قيل قد جعل فى فصل التخصيص كون بعض الأفراد أولى من قسم المخصص غير الكلامى وهنا جعل من قسم القرينة اللفظية فافرق بينهما قلنا المراد بالمخصص الكلامى أن الكلام بصريحه يوجب فى بعض الأفراد حكماً مناقضاً لحكم يوجبه العام وكل مخصص ليس كذلك لا يكون كلامياً فيكون بعض الأفراد أولى بكونه مخصصاً غير كلامى بهذا التفسير وهنا نعى بالقرينة اللفظية أن يفهم من اللفظ بأى طريق كان أن الحقيقة غير مرادة وفى كل مملوك لى حر يفهم من اللفظ عدم تناوله المكاتب فتكون القرينة لفظية جئنا إلى الأمثلة المذكورة فى المتن فكل قسم من الأقسام فنظيره مذكور عقيب كان ذلك القسم لكن لم نذكر فى كل مثال أن القرينة المانعة من إرادة الحقيقة مانعة عقلاً أو حساً أو عادة أو شرعاً فنبين هنا هذا المعنى فى يمين الفور كما إذا أرادت المرأة الخروج فقال إن خرجت فأنت طالق يحمل على الفور فالقرينة مانعة عن إرادة الحقيقة عرفاً والمعنى الحقيقي الخروج مطلقاً وفى قوله تعالى واستنزز من استطعت منهم القرينة تمتنع الحقيقة عقلاً وكذا فى قوله تعالى فمن شاء فليؤم ومن شاء فليكفر لأن التخيير وهو الإباحة مع العذاب المستفاد من قوله إنما أعتدنا للظالمين ناراً تمتنع عقلاً وفى قوله طلاق امرأتى إن كنت رجلاً الحقيقة تمتنع عرفاً وفى قوله عليه السلام الأعمال بالنيات الحقيقة غير مرادة عقلاً وفى لا يأكل من هذه النخلة أو الدقيق حساً وفى لا يشرب من هذه البئر حساً وعرفاً وفى لا يضع قدمه عرفاً وفى الأسماء المنقولة إما عرفاً عاماً أو خاصاً أو شرعاً وفى التوكيل بالخصومة شرعاً فان قيل لا نسلم أن المعنى الحقيقي تمتنع فى قوله لا يأكل من هذه النخلة حساً لأن المحلوف عليه عدم أكلها وهو غير تمتنع حساً بل أكلها كذلك قلنا اليمين إذا دخلت عن الثنى كانت للبعث فوجب اليمين أن يصير ممنوعاً باليمين وما لا يكون مأكولاً حساً أو عادة لا يكون ممنوعاً باليمين ثم عطف أول المسئلة وهو أنه لا بد للمجاز

ذلك والأعمال بالنسبة إليها بمنزلة المشترك اللفظى لكونها موضوعاً لكل منها وضماً نوعياً على حدة فلا يراد بالجميع وفيه نظر لأن الاشتراك إنما يلزم عند تعدد أنواع المجاز كاللفظ بالنسبة إلى سبب معناه الحقيقي ومسيبه ومحلّه وحاله ونحو ذلك لا بالنسبة إلى أفراد نوع واحد ولا شك أن الملابس بحقيقة العمل ليس هو الثوب أو الصحة مثلاً بمخصوصه بل أثره ولازمه ونحو ذلك وهذا يشمل الصحة والثوب من حيث أن كلا منهما من أفراد المعنى المجازى فالمراد بكونه مجازاً عن الحكم أنه مجاز عن المعنى الذى وضع الحكم بأزائه سواء تقدم هذا الوضع أو تأخر أو لم يوضع قط أو لم يكن لفظ الحكم متحققاً فاللفظ مجاز عن المعنى لأن اللفظ (قوله ونحو لا يأكل) حلف لا يأكل من هذه الشجرة فان نوى ما يحتمله الكلام فعلى ما نوى وإلا فإن كانت الشجرة بما يأكل كالرياس فعلى الحقيقة وإلا فإن كانت مشمرة كالنخلة فعلى ثمرتها وإلا فعلى ثمنها كشجرة الخلاف ولو حلف لا يشرب من هذه البئر فإن كانت ملأى فعلى الاعتراف عندهما وعلى الكرع عنده وإلا فعلى الاعتراف حتى لا يحنث بالكرع وهو أن يتناول الماء بفيه من موضعه يقال كرع فى الماء إذا أدخل فيه أكارعه بالخصوص فيه ليشرب وأصل ذلك فى الدابة لأنها لا تكاد تشرب الماء إلا بادخال أكارعها فيه ثم قيل للإنسان كرع فى الماء إذا شرب الماء بفيه أو لم يخص (قوله وكالاتماء المنقولة) فان نفس اللفظ قرينة مانعة عن إرادة حقيقته اللغوية عرفاً عاماً كالعادة أو خاصاً كالأفعال أو شرعاً كالصلاة (قوله ونحو التوكيل بالخصومة) فان نفس اللفظ قرينة مانعة شرعاً عن إرادة حقيقة الخصومة دال على أن الخصومة مجاز عن مطلق الجواب إقراراً كان أو إنكاراً بطريق استعمال المقيد فى المطلق أو الكل فى الجزء بناء على عموم الجواب لأن الإنكار الذى ينشأ منه الخصومة بعض الجواب حتى يصح قراره على موكله فى مجلس القاضى لأن التوكيل إنما يصح شرعاً بما يملكه الموكل بنفسه وهو لا يملك الخصومة والإنكار عند ما يعرف المدعى محققاً فيكون مهجوراً شرعاً وهو بمنزلة المهجور عادة فلا يعتد به كما لا يعتد بالحقيقة فى مسائل أكل النخلة والدقيق والشرب من البئر لا يقال فينبغى أن يتعين الإقرار ولا يصح الإنكار أصلاً لأننا نقول إنما صح من جهة دخوله فى عموم المجاز وإنما المهجور هو الإنكار بالتعيين محققاً

الافراد أولى فانتصرت القرينة فى هذه الأقسام فان قيل قد جعل فى فصل التخصيص كون بعض الأفراد أولى من قسم المخصص غير الكلامى وهنا جعل من قسم القرينة اللفظية فافرق بينهما قلنا المراد بالمخصص الكلامى أن الكلام بصريحه يوجب فى بعض الأفراد حكماً مناقضاً لحكم يوجبه العام وكل مخصص ليس كذلك لا يكون كلامياً فيكون بعض الأفراد أولى بكونه مخصصاً غير كلامى بهذا التفسير وهنا نعى بالقرينة اللفظية أن يفهم من اللفظ بأى طريق كان أن الحقيقة غير مرادة وفى كل مملوك لى حر يفهم من اللفظ عدم تناوله المكاتب فتكون القرينة لفظية جئنا إلى الأمثلة المذكورة فى المتن فكل قسم من الأقسام فنظيره مذكور عقيب كان ذلك القسم لكن لم نذكر فى كل مثال أن القرينة المانعة من إرادة الحقيقة مانعة عقلاً أو حساً أو عادة أو شرعاً فنبين هنا هذا المعنى فى يمين الفور كما إذا أرادت المرأة الخروج فقال إن خرجت فأنت طالق يحمل على الفور فالقرينة مانعة عن إرادة الحقيقة عرفاً والمعنى الحقيقي الخروج مطلقاً وفى قوله تعالى واستنزز من استطعت منهم القرينة تمتنع الحقيقة عقلاً وكذا فى قوله تعالى فمن شاء فليؤم ومن شاء فليكفر لأن التخيير وهو الإباحة مع العذاب المستفاد من قوله إنما أعتدنا للظالمين ناراً تمتنع عقلاً وفى قوله طلاق امرأتى إن كنت رجلاً الحقيقة تمتنع عرفاً وفى قوله عليه السلام الأعمال بالنيات الحقيقة غير مرادة عقلاً وفى لا يأكل من هذه النخلة أو الدقيق حساً وفى لا يشرب من هذه البئر حساً وعرفاً وفى لا يضع قدمه عرفاً وفى الأسماء المنقولة إما عرفاً عاماً أو خاصاً أو شرعاً وفى التوكيل بالخصومة شرعاً فان قيل لا نسلم أن المعنى الحقيقي تمتنع فى قوله لا يأكل من هذه النخلة حساً لأن المحلوف عليه عدم أكلها وهو غير تمتنع حساً بل أكلها كذلك قلنا اليمين إذا دخلت عن الثنى كانت للبعث فوجب اليمين أن يصير ممنوعاً باليمين وما لا يكون مأكولاً حساً أو عادة لا يكون ممنوعاً باليمين ثم عطف أول المسئلة وهو أنه لا بد للمجاز

تناوله المكاتب فتكون القرينة لفظية جئنا إلى الأمثلة المذكورة فى المتن فكل قسم من الأقسام فنظيره مذكور عقيب كان ذلك القسم لكن لم نذكر فى كل مثال أن القرينة المانعة من إرادة الحقيقة مانعة عقلاً أو حساً أو عادة أو شرعاً فنبين هنا هذا المعنى فى يمين الفور كما إذا أرادت المرأة الخروج فقال إن خرجت فأنت طالق يحمل على الفور فالقرينة مانعة عن إرادة الحقيقة عرفاً والمعنى الحقيقي الخروج مطلقاً وفى قوله تعالى واستنزز من استطعت منهم القرينة تمتنع الحقيقة عقلاً وكذا فى قوله تعالى فمن شاء فليؤم ومن شاء فليكفر لأن التخيير وهو الإباحة مع العذاب المستفاد من قوله إنما أعتدنا للظالمين ناراً تمتنع عقلاً وفى قوله طلاق امرأتى إن كنت رجلاً الحقيقة تمتنع عرفاً وفى قوله عليه السلام الأعمال بالنيات الحقيقة غير مرادة عقلاً وفى لا يأكل من هذه النخلة أو الدقيق حساً وفى لا يشرب من هذه البئر حساً وعرفاً وفى لا يضع قدمه عرفاً وفى الأسماء المنقولة إما عرفاً عاماً أو خاصاً أو شرعاً وفى التوكيل بالخصومة شرعاً فان قيل لا نسلم أن المعنى الحقيقي تمتنع فى قوله لا يأكل من هذه النخلة حساً لأن المحلوف عليه عدم أكلها وهو غير تمتنع حساً بل أكلها كذلك قلنا اليمين إذا دخلت عن الثنى كانت للبعث فوجب اليمين أن يصير ممنوعاً باليمين وما لا يكون مأكولاً حساً أو عادة لا يكون ممنوعاً باليمين ثم عطف أول المسئلة وهو أنه لا بد للمجاز

من قرينة قوله (فأما إذا كانت الحقيقة مستعملة والمجاز متعارفا فعند أبي حنيفة رحمه الله تعالى المعنى الحقيقي أولى لأن الأصل لا يترك إلا لضرورة) وعند المعنى المجازي أولى ونظيره لا يأكل من هذه الحنطة يصرف إلى القضم عنده وعندهما إلى أكل ما فيها ، مسألة وقد يتعذر المعنى الحقيقي والمجازي معا كقوله لا مرأتها وهي أكبر منه سنا أو معروفة بالنسب هذه بنتي (أما الحقيقة أي المعنى الحقيقي وهو النسب في الفصل الأول) أي في الأكبر سنامه (فظاهر وفي الثاني فلانها) أي الحقيقة والمراد المعنى الحقيقي (أما ان ثبت مطلقا أي في حقه وفي حق من اشهر النسب منه) أي تكون دعوته معتبرة في حقهما يثبت النسب (٩٥) منه ويتنى من اشهر منه (ولا يمكن هذا)

أي ثبوت النسب من المدعى وانفاؤه من اشهر منه (لأنه يثبت من اشهر منه أو في حق نفسه فقط) أي يثبت المعنى الحقيقي وهو النسب في حق نفسه فقط بان يثبت منه من غير أن يتنى من اشهر منه (وذا متعذر) أي الثبوت في حق نفسه فقط (لأن الشرع يكذبه لاشتهاره من الغير فلا يكون) أي تكذيب الشرع المدعى (أقل من تكذيبه نفسه والنسب بما يحتمل للتكذيب والرجوع بخلاف العتيق) في أنه لا يحتمل التكذيب والرجوع (وأما المجاز) عطف على قوله أما الحقيقة والمراد أن المعنى المجازي متعذر (وهو التحريم فلان التحريم الذي يثبت بهذا) أي بلفظ هذه بنتي (مناف) ملك النكاح فلا يكون حقا من حقوقه) يباينه أنه إن ثبت التحريم بهذا اللفظ لا يخلو أما أن يثبت

كان المدعى أو غير محق لا يقال الواجب عند تعذر الحقيقة العدول إلى أقرب المجازات كالبحث المدافعة لا إلى أبعدهما كالإقرار لأننا نقول المدافعة هي عين الخصومة وكذا البحث إذا أريد به المجادلة وإن أريد به التفحص عن حقيقة الحال ثم العمل بموجبها فهو عين الجواب والخصومة لم تجعل مجازا عن الإقرار الذي هو ضدها بل عمادت عليه القرينة كما هو الواجب (قوله) فاما إذا كانت عطف هذا البحث على ما سبق من اشتراط القرينة في المجاز ليتبين أن تعارف المجاز هل يكون قرينة مانعة عن إرادة حقيقة عند إطلاق اللفظ أم لا فنقول أن الحقيقة إذا كانت مهجورة فالعمل بالمجاز اتفاقا وإلا فإن لم يضر المجاز متعارفا أي غالبا في التعامل عند بعض المشايخ وفي التفاهم عند البعض فالعمل بالحقيقة اتفاقا وإن صار متعارفا فعنده العبرة بالحقيقة لأن الأصل لا يترك إلا لضرورة وعندهما العبرة بالمجاز لأن المرجوح في مقابلة الراجح ساقط بمنزلة المهجور فيترك ضرورة وجوابه أن غلبة استعمال المجاز يجعل الحقيقة مرجوحة لأن العلة لا ترجح بالزيادة من جنسها فيكون الاستعمال في حد التعارض وهذا مشعر بترجح المجاز المتعارف عندهما سواء كان عامامتنا أو للحقيقة أم لا وفي كلام غير الإسلام رحمه الله تعالى وغيره ما يدل على أنه إنما يرجح عندهما إذا تناول الحقيقة بعمومه كافي مسألة أكل الحنطة حيث قالوا أن هذا الاختلاف مبني على اختلافهم في جهة خلفية المجاز فعندهما لما كانت الخلفية في الحكم كان حكم المجاز لعمومه حكم الحقيقة أولى وعندنا لما كان في التكلم كان جعل الكلام عاملا في معناه الحقيقي أولى (قوله أو معروفة بالنسب) قيد الأصغر بذلك لأن تعذر الحقيقة فيها أظهر والأقنى الأصغر المجهول للنسب أيضا لا يثبت التحريم إلا أنه إذا أصغر على ذلك فرق بينهما كذا في الأسرار والمبسوط (قوله بخلاف العتيق) كان الأنسب ذكره عقيب بيان تعذر المجاز أيضا والحاصل أن موجب البتة بعد الثبوت عتق قاطع للملك كانشاء العتق ولهذا يقع عن الكفارة ويثبت به الولام لا عتق مناف للملك ولهذا يصح شراء أمه وبنته فإثبات العتق القاطع للملك متصور منه وثابت في وسعه فيجعل هذا ابني للأكبر سنامه مجازا عن ذلك وأما التحريم الثابت بهذه بنتي أعني التحريم الذي هو من لوازم البتة فهو مناف لملك النكاح فالزوج لا يملك إثباته إذ ليس له تبديل محل الحل وإنما يملك التحريم القاطع للحل الثابت بالنكاح وهو ليس من لوازم هذا الكلام بل من منافياته فلا تصح استعارته له والحاصل أن التحريم الذي هو في وسعه لا يصلح اللفظ له والذي يصلح اللفظ له ليس في وسعه فلا يصح منه إثبات التحريم بهذا اللفظ فان قيل فاللازم لقولنا رأيت أسدا هو شجاعة السبع فكيف صح جملة مجازا عن الرجل الشجاع قلنا الشجاعة فهما معنى واحد فصح للتكلم الإخبار بهذا الكلام عن رؤية من انصف به بخلاف التحريم على ما بيناه (قوله واعلم أن) الاستدراك المذكور إنما هو على ما أورده المصنف رحمه الله تعالى من تقرير غير الإسلام رحمه الله تعالى على عبارته في كتابه المشهور لأنه قال

التحريم الذي يقتضى صحة النكاح السابق أو التحريم الذي لا يقتضيهما والثاني متنف لأن لو قال لأجنبية معروفة بالنسب هذه بنتي يكون لغوا فلم أنه ان ثبت التحريم يثبت التحريم الذي يقتضى صحة النكاح السابق ويكون حقا من حقوق النكاح كإطلاق ذلك أيضا محال لأن هذا اللفظ يدل على التحريم الذي يقتضى بطلان النكاح السابق فكيف يثبت به التحريم الذي هو حق من حقوق النكاح واعلم أن تقرير غير الإسلام رحمه الله تعالى على هذا الوجه أن الحقيقة إما أن تثبت في حقه وحق من اشهر منه وذا غير ممكن أو في حق نفسه فقط ثم هذا إما أن يثبت في حق النسب وذا متعذر لأن الشرع يكذبه أو في حق التحريم وذا لا يمكن أيضا لأن التحريم الذي يثبت بهذا مناف لملك النكاح كما ذكرنا وأما المجاز وهو التحريم فلتلك المناقاة أيضا

والفرق بين التحريم الأول والثاني أن المراد بالتحريم الأول ما ثبت بدلالة الالتزام فان ثبوت النسب موجب للتحريم والمراد بالتحريم الثاني ما ثبت بطريق المجاز فان لفظ السقف إذا أريد به الموضوع له دال على الجدار بطريق الإلتزام ولا يكون هذا مجازا بل إنما يكون مجازا إذا أطلق السقف وأريد به الجدار فاقول لاحاجة إلى قوله إما أن يثبت في حق النسب أو في حق التحريم لأن الموضوع له ثبوت النسب فان لم يثبت النسب لا يمكن ثبوت التحريم (٩٦) بطريق الإلتزام لعدم ثبوت الأصل فهذا الترديد يكون قبيحا فالدليل الباقى لهذا

التحريم المدلول التزاما ليس كونه منافيا للملك النكاح بل الدليل الباقى هو عدم ثبوت الموضوع له فلم أنه ثبت التحريم لا يثبت إلا بطريق المجاز وذا معتذر أيضا للنافاة المذكورة ولوردد بهذا الوجه وهو أنه ان ثبت التحريم فاما أن يثبت بطريق الإلتزام وهو محال لعدم ثبوت الموضوع له وهو النسب أو بطريق المجاز وهو أيضا محال للنافاة المذكورة لكان أحسن (مسئلة الداعى إلى المجاز) اعلم أن المجاز يحتاج إلى عدة أشياء المستعار منه وهو الهيكل المخصوص والمستعار له وهو الانسان الشجاع والمستعار وهو لفظ الاسد والعلاقة وهى الشجاعة والقرينة الصارفة عن إرادة المعنى الحقيقي إلى إرادة المعنى المجازى وهو يرى في رأيت أسدا يرمى والأمر الداعى إلى استعمال المجاز فانك إذا حاولت أن تخبر عن رؤية شجاع فالأصل أن تقول رأيت شجاعا فاذا قلت رأيت أسدا فلا بد أن

وفي الاضغرسنا منه تعذر اثبات الحقيقة مطلقا لأنه مستحق بمن اشترت نسباً منه وفي حق المقر معتذراً أيضا في حكم التحريم لأن التحريم الثابت بهذا الكلام لو صح معناه مناف للملك فلم يصلح حقا من حقوق الملك وكذلك العمل بالمجاز وهو التحريم في الفصلين معتذرا لهذا العذر الذى أبلىناه أى بيناه بمعنى أن الحقيقة فى المعروفة النسب إما ان تجعل ثابتة مطلقا أى بالنسبة إلى جميع الناس ليثبت النسب من المقر ويتقى من غيره وهو باطل لأن النسب مشتهر من الغير ولا تأثير لاقراره فى ابطال حق الغير وإما أن تجعل ثابتة بالنسبة إلى المقر وحده ليظهر الأثر فى حق التحريم لكونه لازما للمدلول الحقيقى وهو باطل أيضا لأنه لا صحة لمعنى هذا الكلام ولا ثبوت لموجبه بناء على اشتها النسب فلا يثبت مدلوله الحقيقى ليثبت اللازم بتبعيته وعلى تقدير صحة معنى الكلام وثبوت موجهه فالتحريم اللازم له مناف للملك النكاح فيتعذر اثباته من الزوج وهذا معنى قوله لأن التحريم الثابت بهذا الكلام لو صح معناه مناف للملك فليس فى بيان تعذر الحقيقة فى حق المقر ما أوردته فقط المصنف رحمه الله تعالى من الترديد القبيح وأيضا لم يجعل دليل تعذر التحريم بطريق الإلتزام وهو منافا له للملك ابتداء بل أشار إلى أن دليل تعذره عدم ثبوت المدلول الحقيقى وعلى تقدير ثبوته لا يثبت التحريم أيضا للنافاة فبين تعذر التحريم بطريق الإلتزام على أبلغ وجهه وأوكده وإنما وقع للمصنف رحمه الله تعالى ذلك لأنه ذمل عن قوله لو صح معناه وخروج من قوله وفى حق المقر معتذرا أيضا فى حكم التحريم قسما آخر مقابلا لحكم التحريم وقد سكت عنه شغرا الإسلام رحمه الله تعالى احترازا عن الترديد القبيح لا يقال قوله أيضا مشعر بذلك أى تعذر فى حكم التحريم أيضا كما تعذر فى حكم اثبات النسب لأننا نقول بل معناه أنه فى حق المقر وحده معتذرا أيضا كما تعذر مطلقا (قوله والفرق) يريد أن فهم اللازم من اللفظ الموضوع للزوم وقديكون من حيث أنه تمام المراد فيكون اللفظ مجازا كما إذا استعمل لفظ الأسد فى الشجاع وقديكون من حيث أنه لازم للمراد فيكون اللفظ حقيقة كما إذا أطلق لفظ الأسد على السبع وفهم الشجاع بتبعيته على أنه مدلول التزامى فمثل هذه ببقى إذا أريد أنها محرمة على كان ثبوت الحرمة مدلول مجازيا وإذا أريد به ثبوت البتية كان ثبوت الحرمة مدلول التزاميا وهذا مشير إلى أن اللفظ إذا استعمل فى جزء المعنى أو لازمه مجازا فدلالتهم مطابقة لأنها دلالة اللفظ على تمام ما وضع له بالنوع من حيث هو كذلك وإنما يتحقق التضمن والإلتزام إذا استعمل اللفظ فى المعنى الحقيقى وفهم الجزء اللازم فى ضمن ذلك وتبعيته فان قيل هذه أيضا دلالة على تمام ما وضع له بالنوع قلنا نعم لكن لا من حيث هو كذلك لتحقق فهم الجزء اللازم فى ضمن الكل والمزوم سواء ثبت الوضع النوعى أو لم يثبت بخلاف فهمهما على أنها تمام المراد كما فى المجاز فانه يتوقف على الوضع النوعى وجواز استعمال لفظ الكل فى الجزء والمزوم فى اللازم هذا هو اختيار المصنف رحمه الله تعالى والاكثرون على أن الدلالة على المجاز معناه تضمن أو التزام لا مطابقة (قوله اعلم أن المجاز) أورد البيان فى نوع الاستعارة تمثيلا وتوضيحا (قوله) فربما يكون لفظ الحقيقة لفظا ركيكا) قابل العذب بالركيك وإنما يقابله الوحشى الذى يتنفر الطبع عنه إلا أنه مشاحفة فى الاصطلاح لكن اسم التفصيل فى قوله ولفظ المجاز يكون أعذب منه يقتضى وجود العذوبة فى اللفظ الركيك الحقيقى كالتفريق فىجب

يوجد أمر يدعو إلى ترك استعمال ما هو الأصل فى المعنى المطلوب واستعمال ما هو خلاف الأصل أن وهو المجاز وذلك الداعى اما لفظى وإما معنوى فاللفظى (اختصاص لفظه) أى لفظ المجاز (بالعذوبة) فربما يكون لفظ الحقيقة لفظا ركيكا كلفظ الخنفيق مثلا ولفظ المجاز يكون أعذب منه (أو صلاحيته للشعر) أى إذا استعمل لفظ الحقيقة لا يكون الكلام موزونا وإن استعمل لفظ السجاء يكون موزونا (أو لسجع) فاذا كان السجع داليا مثل الواحد والعدد فلفظ الاسد يستقيم فى السجع لاللفظ الشجاع



(أو أصناف البديع) كالتجنيسات ونحوها فر بما يحصل التجنيس بلفظ المجاز لا الحقيقة نحو البدعة شرك الشرك فإن الشرك هنا مجاز استعمال ليجانس الشرك فإن بينهما شبه الاشتقاق (أو معناه) أي اختصاص، معناه فن هنا شرع في الداعي المعنوي (بالتعظيم) كاستعارة اسم أبي خنيفة رحمه الله تعالى لرجل عالم فقيه متق (أو التحقير) كاستعارة الممجد وهو الذباب الصغير الجاهل (أو الترغيب أو التهيب) أي اختصاص المعنى المجازي بالترغيب أو التهيب كاستعارة ماء الحياة لبعض المشروبات ليرغب السامع واستعارة السم لبعض المطعومات ليتنفّر السامع) أو زيادة البيان) أي اختصاص المعنى المجازي بزيادة البيان فإن قولك رأيت أسدا برمي أبيض في الدلالة على الشجاعة من قولك رأيت شجاعا (فإن ذكر الملزوم بينة على وجود اللازم) وفي المجاز أطلق اسم الملزوم على اللازم فاستعمال المجاز يكون دعوى الشيء بالبينه واستعمال الحقيقة يكون دعوى بلا بينة (أو تल्पف الكلام) بالرفع عطف على قوله واختصاص لفظه أي الداعي إلى استعمال المجاز قد يكون تल्पف الكلام كاستعارة بحر من المسك موجه الذهب لفتح فيه جرم موقد (يفيد لذة تخيلية وزيادة) (٩٧) شوق إلى إدراك معناه فيوجب سرعة

التفهم أو مطابقة تمام المراد بالرفع عطف على قوله أو تल्पف الكلام أي الداعي إلى استعمال المجاز قد يكون مطابقة تمام المراد فيمكن أن يكون معناه مطابقة تمام المراد في زيادة وضوح الدلالة أو نقصان وضوح الدلالة فإن دلالة الألفاظ الموضوعية على معانيها تكون على نهج واحد فإن حاولت أن تؤدى المعنى بدلالة أوضح من لفظ الحقيقة أو أخص منه فلا بد أن تستعمل لفظ المجاز فإن المجازات متبكرة فبعضها أوضح في الدلالة وبعضها أخص فإن قيل كيف يكون دلالة لفظ المجاز أوضح من دلالة لفظ الحقيقة بل المجاز مغل بالفهم قلنا لما

أن يجعل من قبيل قولهم الشتاء أبر من الصيف والعسل أحلى من الخل (قوله أو أصناف البديع) أي المحسنات البديعية من المقابلة والمطابقة والتجنيس وغير ذلك فإنه ربما يتأق بالمجاز ويفوت بالحقيقة ويدخل فيها السجع أيضا وقد أفرده بالذكر (قوله أو مطابقة تمام المراد) هذا وتल्पف الكلام أيضا من الداعي المعنوي والعطف على اختصاص لفظه لا يتأق في ذلك ذكر في المفتاح أن علم البيان هو معرفة لإيراد المعنى الواحد في طرق مختلفة بالزيادة في وضوح الدلالة عليه وبالنقصان ليتحرز بالوقوف على ذلك عن الخطأ في مطابقة الكلام تمام المراد وفسره بأن المراد هو أداء المعنى بكلام مطابق لمقتضى الحال وتمام المراد إرادته بتركيب مختلفة الدلالة عليه وضوحا وخفاء ولا خفاء في أنه لا يمكن بالدلالات الوضعية والألفاظ الحقيقية لتساويها في الدلالة عند العلم بالوضع وعدمها عند عدمه وإنما يمكن بالدلالات العقلية والألفاظ المجازية باختلاف مراتب اللزوم في الوضوح والخفاء فاذا قصد مطابقة تمام المراد وتأدية المعنى بالعبارات المختلفة في الوضوح والخفاء يعدل عن الحقيقة إلى المجاز ليتيسر ذلك فعلى هذا لا حاجة إلى إثبات كون بعض المجازات أوضح دلالة من الحقيقة كما التزمه المصنف رحمه الله تعالى وبينه بأنه إذا كان المعنى الحقيقي للفظ محسوسا مشهورا كالشمس والنور والمعنى المجازي معقولا كالحجة والعلم كان المجاز أوضح دلالة على المطلوب من الحقيقة على أن فيه مجثا وهو أنه أراد بالمعنى ما يقصد باللفظ حقيقة أو مجازا كالحجة والعلم مثلا فلا خفاء في أن دلالة اللفظ الموضوع له عليه أوضح عند العلم بالوضع من دلالة لفظ الشمس والنور ولو مع ألف قرينة وإن أراد المعنى الجامع المشترك بين المستعار والمستعار له فليس لفظ المستعار منه حقيقة فيه ولا لفظ المستعار له وهو في المستعار منه أوضح وأشهر فلامعنى لاستبعاد كون دلالة المجاز عليه أوضح فلا حاجة في إثباته إلى اعتبار كون المستعار منه محسوسا والمستعار له معقولا (قوله فصل) قد سبق أن الاستعارة في الأفعال والصفات المشتقة تسمى تبعية لأنها تجرى أو لا في المصدر ثم تبعية في الفعل وما يشق منه مثلا يقدر في نطق الحال أو الحال ناطقة بكذا تشبيه دلالة الحال ينطق الناطق فيستعار النطق للدلالة ثم يؤخذ منه نطقت بمعنى دات وناطقه بمعنى دال وغير ذلك واستدلوا على ذلك بأن كلاما من المشبه والمشبه به

(١٣ - توضيح ١) كانت القرينة مذكورة ارتفع الإخلال بالفهم ثم إذا كان المستعار منه أمرا محسوسا ويكون أشهر المحسوسات المتصفة بالمعنى المطلوب والمستعار له معقولا كان المجاز أوضح من الحقيقة وأيضا ما ذكر أن ذكر الملزوم بينه على وجود اللازم وأن المجاز يوجب سرعة التفهم يؤيد هذا المعنى ويمكن أن يكون معناه أن يؤدي بعبارة لسانه كنه ما في قلبه فانك إذا أردت وصف الشيء بالسواد على مقدار مخصوص فأصل المراد أن تصفه بالسواد وتعلم المراد أن تصفه بالسواد المخصوص فاللفظ الموضوع يدل على أصل المراد لكن لا يدل على تمام المراد وهو بيان كمية السواد فلا بد أن يذكر شيء يعرف به السامع كمية سواده فيشبهه به أو يستعار له ليتبين للسامع تمام المراد (أو غير ذلك) بالرفع أيضا أي يكون الداعي إلى المجاز غير ما ذكرنا في هذه المواضع (بما ذكرنا في مقدمة كتاب الوشاح وفي فصل التشبيه والمجاز) فأن قد ذكرت في مقدمته وفي فصل التشبيه أن الغرض من التشبيه ما هو فإنه يكون غرضا للاستعارة أيضا وفي فصل المجاز أن المجاز بما لا يكون مفيدا ورمبا يكون مفيدا ويكون فيه مبالغة في التشبيه كاستعارة (فصل وقد تجرى الاستعارة التبعية في الحروف) ذكر علماء البيان أن الاستعارة على قسمين استعارة أصلية

يجب أن يكون موصوفا بوجه الشبه والصالح للوصفية هو الحقائق دون الأفعال والصفات المشتقة منها ولنا فيه كلام يطلب من شرح التلخيص فمقد هذا الفصل لبيان أن الاستعارة التبعية لا تختص بالأفعال والصفات بل تجرى في الحروف أيضا فيعتبر التشبيه أو لاقى متعلق معنى الحرف وتجرى فيه الاستعارة ثم بتبعية ذلك في الحرف نفسه والمراد بمتعلق معنى الحرف ما يعبر به عند تفسير معاني الحروف حيث يقال من لا تبدأ الغاية وإلى لا انتهاء الغاية وفي الظرفية واللام للتعليل إلى غير ذلك فهذه ليست معانيها والإسكانت أسماء لا حروف وإنما هي متعلقات معانيها بمعنى أن معاني تلك الحروف راجعة إلى هذه بنوع استتزام كذا في المفتاح مثال ذلك قوله تعالى فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدوا وحزنا وقول الشاعر لدوا للوت وابنو للخراب . شبه ترتب العداء على الالتقاط وترتب الموت على الولادة بترتب العلة الغائية للفعل عليه ثم استعمل في المشبه اللام الموضوع للدلالة على ترتب العلة الغائية التي هي المشبه به فجزت الاستعارة أولا في العلية والفرضية وتبعيتها في اللام وصارت اللام بواسطة استعارتها لما يشبه العلية بمنزلة الأسد المستعار لما يشبه الهيكل المخصوص وهذا واضح إلا أن المصنف رحمه الله تعالى اعتبر زيادة تدقيق وهو أن التعليل يستعار أولا للتعقيب لكونه لازما للتعليل فيراد بالتعليل التعقيب أعم من أن يكون تعقيب المعلول للعللة أو غيره ثم بواسطة ذلك يستعار لام التعليل للتعقيب كما يستعار لفظ الأسد للشجاع أعم من أن يكون سباعا وإنسانا ويقع على تعقيب غير المعلول للعللة كتعقيب الموت للولادة بناء على أنه تعقيب كما يقع أسد على زيد بناء على كونه شجاعا فيكون تعقيب الموت للولادة مشبها بتعقيب المعلول لعلته وهذا معنى قوله جعل كأن الولادة علة للوت أي جعل الموت كأن الولادة علة له ويكون استعمال اللام في تعقيب الموت للولادة بمنزلة استعمال اسم المشبه به في المشبه ولما كان هنا اعتراض ظاهر وهو أن ما بعد اللام يكون علة لا معلولا والعللة تكون متقدمة لا متعقبة فلما معنى لاستعارة التعليل للتعقيب واستعمال اللام فيه أجاب بأن هذا مبنى على أن اللام تدخل على العلة الغائية التي هي الغرض من الفعل الذي يتعلق به اللام والعللة الغائية وإن كانت بما هي علة لعللة الفاعلية ومتقدمة عليها في الذهن لكنها معلولة في الخارج للعللة الفاعلية ومتأخرة عنها بحسب الوجود كالجلوس على السرير مثلا يتصور أو لا فيصير علة لاقدام التجار على إيجاد السرير لكنه في الخارج يكون متأخر عنه محتاجا إليه فيكون ما بعد اللام معلولا بحسب الخارج ومتعقبا في الوجود للفعل المعلل به فيصح استعمالها في تعقيب غير المعلول للعللة بطريق الاستعارة فقوله وهو أعم من أن يكون تعقيب العلة المعلول إن كان المعلول مرفوعا فظاهرا وإن كان منصوبا فمفعولا بتعقيب العلة الغائية فعلمها المعلل بها يقال عقبته أي جئت على عقبه ولا يخفى أن ما ذكره المصنف رحمه الله تعالى تكلف لا حاجة إليه لأن معنى التعليل هو بيان العلية لا بيان المعلولة فاللام إنما تدل على أن مجرورها علة سواء كان معلولا باعتبار كما في ضربته للتأديب أو لا كما في قعدت عن الحرب للجنين وإذا كان معلولا باعتبار فدخل اللام عليه إنما هو من جهة عليته لا من جهة معلوليته وكونه علة غائية كاف في اعتبار الترتب على الفعل من غير اعتبار كونه معلولا لا يقال العلة من حيث هي علة لا تقتضي الترتب على شيء وإنما يقتضيه المعلول فيجب أن يكون مراد القوم أن ترتب المعلول الذي هو عرض استعير لترتب ما ليس بمعلول وتعرض فتكون الاستعارة في المعلولة لاقى العلية لأننا نقول لا نسلم ذلك في العلة الغائية (قوله وهي في أسماء الأجناس) أراد باسم الجنس ما ليس بصفة فيكون أخصر بما هو مصطلح النحاة (قوله وهما نذ كر حروفا) قد جرت العادة بالبحث عن معاني بعض الحروف والظروف عقيب بحث الحقيقة والمجاز لا شداد الحاجة إليها من جهة توقف شطر من مسائل الفقه عليها وكثيرا ما يسمى الجميع حروفا تغليباً أو تشبيها للظروف بالحروف في البناء وعدم الاستقلال والأول أوجه لما في الثاني من الجمع بين الحقيقة والمجاز أو إطلاقا للحرف على

واستعارة تبعية وهي في المشتقات والحروف وإنما قالوا هي تبعية لأن الاستعارة في المشتقات لا تقع إلا بتبعية وقوعها في المشتق منه كما يقول الحال ناطقة أي دالة فاستعير الناطقة للدالة بتبعية استعارة النطق للدلالة وكذا الاستعارة في الحروف (فان الاستعارة تقع أولا في متعلق معنى الحرف ثم فيه) أي في الحرف كاللام مثلا فيستعار أولا للتعليل للتعقيب ( فان التعقيب لازم للتعليل فان المعلول يكون عقيب العلة فيزداد بالتعليل التعقيب وهو أعم من أن يكون تعقيب العلة المعلول أو غيره) ثم بواسطة استعارة التعليل للتعقيب (يستعار اللام له) أي للتعقيب نحو (لدوا للوت وابنو للخراب) لما كان الموت عقيب الولادة جعل كأن الولادة علة للوت فاستعمل لام التعليل وأريد أن الموت واقع بعد الولادة قطعا بلاتخلف كوقوع المعلول عقيب العلة وهذا بناء على أن اللام تدخل في العلة الغائية وهي الغرض بلا شك أنه معلول للعللة الفاعلية فلم أن اللام الداخلة في الغرض داخلة حقيقة على المعلول (وهنا نذ كر حروفا) تشدد الحاجة إليها وتسمى حروف المعاني منها حروف العطف

مطلق الكلمة والظاهر أن المصنف رحمه الله تعالى أراد بالحروف حقيقةها ولهذا سماها حروف المعاني ثم ذكر بعد ذلك الأسماء لاعلى أنهما من الحروف وتسميتها حروف المعاني بناء على أن وضعها للمعان تمييز بها من حروف المعاني والافن حروف المباني (قوله الواو لمطلق الجمع) أى جمع الأمرين وتشريكهما فى الثبوت مثل قام زيد وقعد عمرو وأوفى حكم نحو قام زيد وعمرو وأوفى ذات نحو قام وقعد زيد ولا يدل على المعية والمقارنة أى الاجتماع فى الزمان كما نقل عن مالك ونسب إلى أبى يوسف ومحمد جميعاً الله تعالى ولاعلى الترتيب أى تأخر ما بعدها عما قبلها فى الزمان كما نقل عن الشافعى رحمه الله تعالى ونسب إلى أبى حنيفة رضى الله تعالى عنه واستدل على ذلك بوجوه الأول النقل عن أئمة اللغة حتى ذكر أبوعلى أنه يجمع عليه وقد نص عليه سيويه فى مواضع من كتابه الثانى استقرار موارد استعمالها فإنا نجد ما مستعملة فى مواضع لا يصح فيها الترتيب أو المقارنة والأصل فى الإطلاق الحقيقة ولا دلائل على الترتيب أو المقارنة حتى يكون ذلك معدولاً عن الأصل وذلك مثل تشارك زيد وعمرو واختصم بكر وخالد والمال بين زيد وعمرو وسيان قيامك وقعودك وجاء زيد وعمرو وقبله أبعده الثالث أنهم ذكروا أن الواو بين الاسمين المختلفين بمنزلة ألف بين الاسمين المتحدين فكأن دلالة مثل جاء فى رجلان على مقارنته أو ترتيب اجماعاً فكذلك جاء فى رجل وامرأة الآن فى قولهم الألف بين الاسمين المتحدين تسامحاً الرابع ان قولهم لاتأكل السمك وتشرب اللبن معناه النهى عن الجمع بينهما حتى لو شرب اللبن بعد أكل السمك جاز وتحقيقه أنه نصب تشرب باضمار أن فىكون فى معنى مصدر معطوف على مصدر مأخوذ من مضمون الجملة السابقة أى لا يكن منك أكل السمك وشرب اللبن فلو كانت الواو للترتيب لما صح فى هذا المقام كما لا تصح الفاء وثم لا فادتهما النهى عن الشرب بعد الأكل لا متقدما ولا مقارنا ولا يخفى أن هذا الاستدلال لا ينفي المقارنة إلا أن المقصود الأهم نفي الترتيب (قوله فلماذا لا يجب الترتيب فى الوضوء) يحتمل أن يكون لسلب التعليل أى لا يجب الترتيب فى غسل أعضاء الوضوء بناء على تعاطفها بالواو ولما بيننا من أنها لا توجب الترتيب وأن يكون لتعليل السلب أى لما ثبت أن الواو لمطلق العطف من غير ترتيب لا يجب الترتيب فى الوضوء لثلاث يلزم الزيادة على الكتاب من غير دليل لا يقال قوله فاغسلوا وجوهكم دليل عليه لأن الفاء للوصل والتعقيب فيجب أن يكون غسل الوجه تعقيباً لإرادة القيام إلى الصلاة مقدماً على غسل سائر الأعضاء وحينئذ يجب الترتيب لعدم القائل بالفصل وهو أنه يجب تقديم غسل الوجه من غير ترتيب فى البواقي لانا نقول المذكور بعد الفاء هو غسل الأعضاء فلا يقتضى الاكوفه تعقيب القيام إلى الصلاة وذلك حاصل على تقدير عدم رعاية الترتيب فيما بينها لا يقال لسلك عضو غسل على حدة فيجب أن يقدر فاغسلوا وجوهكم واغسلوا أيديكم وحينئذ يلزم أن يعقب القيام إلى الصلاة بغسل الوجه خاصة لانا نقول تعدد الأفعال بحسب المحال لا يوجب أن يقدر فى الكلام أفعال متعددة بدليل قولنا غسلت الأعضاء وضربت القوم وبدليل اجماعهم على أن قوله وأيديكم من عطف المفرد دون الجملة ولهذا قال العبد إذا دخلت السوق فاشترى لحماً وخبزاً لا يفهم منه تقديم اشتراء اللحم ولا يعد بتقديم الخبز عاصياً لا يقال فيلزم تقديم الغسل على المسح عملاً بوجوب الفاء ويجب الترتيب فى الكل لعدم القائل بالفصل لانا نقول الوضوء فى الرأس الغسل والمسح رخصة اسقاط فكأنه هو فلا يلزم تعقيب إرادة القيام إلى الصلاة الا الغسل على أنه معارض بأنه لا يجب الترتيب فى غسل الأعضاء لما ذكرنا فلا يجب فيما بين الغسل والمسح لعدم القائل بالفصل ولا يخفى ضعف هذين الوجهين والجواب القاطع لأصل السؤال منع دلالة الفاء الجزائية على لزوم تعقيب مضمون الجزء لمضمون الشرط من غير تراخ على وجوب تقديم ما بعدها على ما عطف عليه بالواو للقطع بأنه لا دلالة فى قوله تعالى إذا نودى للصلاة الآية على أنه يجب السعى

الواو لمطلق الجمع بالنقل عن أئمة اللغة واستقرار مواضع استعمالها وهى بين الاسمين المختلفين كالألف بين المتحدين فإنه يمكن جاء رجلان ولا يمكن هذا فى رجل وامرأة فادخلوا أو العطف وقولهم لاتأكل السمك وتشرب اللبن أى لا يجمع بينهما ( فلماذا لا يجب الترتيب فى الوضوء

لا يحتمله) أي الترتيب وقوله عليه السلام ابدؤا بما بدأ الله تعالى لا يدل على أن بدءا ته تعالى موجبة لبدء تكمل لكن تقديمه في القرآن لا يخلو عن مصلحة كالتعظيم أو الأهمية أو غيرهما ولا شك أن هذا يقتضي الأولوية لا الموجب وإنما الوجوب في الحقيقة بما لاح له عليه السلام من وحي غير متلو وبالنسبة إلى علمنا بقوله ابدؤا (وزعم البعض أنه للترتيب عند أبي حنيفة رحمه الله للمقارنة عندهما استدلالا بوقوع الواحدة عنده والثلاث عندهما في إن دخلت الدار فانت طالق وطاق وطاق لغير المدخول بها وهذا) أي زعم ذلك البعض (باطل بل الخلاف راجع إلى أن عنده كما يتعلق الثاني والثالث بالشرط بواسطة الأول يقع كذلك فإن المعلق بالشرط كالمنجز عند الشرط وفي المنجز تقع واحدة لأنه لا يبقى المحل للثاني والثالث وعندهما يقع جملة لأن الترتيب في التكلم لا في صيرورته طلاقا) أي لا ترتيب في صيرورته هذا اللفظ تطليقا عند الشرط ( كما إذا كررت ثلاث مرات مع غير المدخول بها قوله إن دخلت

عقب النداء بلا تراخ وأنه لا يجوز تقديم ترك البيع على السعي (قوله وأما في السعي) استدلال على كون الواو للترتيب بقوله تعالى إن الصفا والمروة من شعائر الله وقال الصحابة رضي الله تعالى عنهم بإيهما نبدا فقال صلى الله عليه وسلم ابدؤا بما بدأ الله تعالى به فهم النبي ﷺ منه الترتيب فأمرهم به والجواب إننا لنسلم ثبوت وجوب الترتيب بالأية وفهم النبي صلى الله تعالى عليه وسلم ذلك منها بل ثبت ذلك لنا بالحديث المذكور وللتي صلى الله تعالى عليه وسلم بما لاح له من وحي غير متلو وذلك لأن الحكم في الآية هو كونهما من شعائر الله وهذا لا يحتمل الترتيب إذ لا معنى لتقدم أحدهما على الآخر في ذلك فان قلت من أين ثبت أصل وجوب السعي قلت من قوله صلى الله تعالى عليه وسلم اسعوا فان الله تعالى كتب عليكم السعي وقد يقال ان قوله تعالى فلا جناح عليه أن يطوف بهما إلا أنه ذكر بطريق نفي الجناح لأن الناس كانوا يخرجون عن الطواف بهما لما كان عليهما في الجاهلية من صنمين كانوا يعبدونهما (قوله) وزعم البعض) لو قال لغير المدخول بها ان دخلت الدار فانت طالق وطاق وطاق تقع الواحدة عند أبي حنيفة رضي الله تعالى عنه والثلاث عندهما فزعم البعض ان هذا مبني على أن الواو عنده للترتيب فبين بالأولى فلا تصادف الثانية والثالثة المحل كالأولى فالفاء أو ثم وعندهما للمقارنة فيقع الثلاث دفعة كما إذا كان في الدار فانت طالق ثلاثا ورد ذلك بالمنع والنقض والحل أما المنع فلا نه لا يلزم من ثبوت المقارنة أو الترتيب في موارد استعمال الواو وكونه مستفادا من الواو لأن المطلق لا يتحقق في الخارج إلا مقيدا وأما النقض فلانها لو كانت للترتيب عنده والمقارنة عندهما لما انفقوا على وقوع الواحدة في أنت طالق وطاق وطاق منجز أو الثلاث في مثل أنت طالق وطاق وطاق إن دخلت الدار بتأخير الشرط وأما الحل فهو أن الاختلاف المذكور مبني على أن تعليق الأجزئة بالشرط عنده على سبيل التعاقب لأن قوله إن دخلت الدار فانت طالق جملة كاملة مستغنية عما بعدها فيحصل بها التعليق بالشرط وقوله وطاق جملة ناقصة مفتقرة في الإفادة إلى الأولى فيكون تعليق الثانية بعدو تعليق الأولى والثالثة بعدها وإذا كان تعليق الأجزئة بالشرط على سبيل التعاقب دون الاجتماع كان وقوعها أيضا كذلك لأن المعلق بالشرط كالمنجز عند وجود الشرط وفي المنجز تبين بالأولى فلا تصادف الثانية والثالثة المحل وهذا بمنزلة الجواهر المنظومة تنزل عند الانحلال على الترتيب الذي نظمت به بخلاف ما إذا كرر الشرط فإن السكك يتعلق بالشرط بلا واسطة وبخلاف ما إذا قدم الأجزئة فإن السكك يتعلق بالشرط دفعة لأنه إذا كان في آخر الكلام ما يغير أوله يتوقف الأول على الآخر فلا يكون فيه تعاقب في التعليق حتى يلزم التعاقب في الوقوع وعندهما يقع السكك دفعة لأن زمان الوقوع هو زمان وجود الشرط والتفريق إنما هو في أزمنة التعليق لا في أزمنة التطبيق لأن الترتيب إنما هو في التكلم لا في صيرورة اللفظ تطليقا وتحقيقه أن عطف الناقصة على الكاملة يوجب تقدير ما في السككاملة تكميلا للناقصة حتى لو قال هذه طالق ثلاثا وهذه يجب تليث طلاق الثانية أيضا بخلاف هذه طالق ثلاثا وهذه طالق وفي السككاملة الشرط مذکور فيجب تقديره في كل من الأخيرين فيصير بمنزلة ما إذا قال لغير المدخول بها إن دخلت الدار فانت طالق إن دخلت الدار فانت طالق إن دخلت الدار فانت طالق ثلاث مرات فعند الدخول يقع الثلاث فكذا ههنا لأن المقدر للمفروض بخلاف ما إذا ذكره بالفاء أو ثم وأقال إن دخلت الدار فانت طالق ثلاثا واحدة بعدوا واحدة فانه صريح في تفريق أزمنة الوقوع ويقرب من ذلك ما يقال أن هذا الكلام ليس بطلاق في الحال بل له عرضية أن يصير طلاقا عند وجود الشرط فلا يقبل وصف الترتيب في الحال لأن الوصف لا يسبق الموصوف فكانت العبارة بحال الوقوع اجتماعا وافتراقا لا بحال التعليق وليس ههنا ما يوجب تفريق أزمنة الوقوع بخلاف الفاء و ثم واعلم أن تأخير وجه قولها مع عدم الجواب عنها لا يخلو عن ميل إلى رجحانه على ما أشير إليه في الأسرار

وان قدم الأجزية) أى قال لغير المدخول بها أنت طالق وطالق وطالق إن دخلت الدار (يقع الثلاث) أى اتفاقاً لأنه إذا قال إن دخلت الدار تعلق به الأجزية المتوقفة دفعة فأن قيل إذا تزوج أمتين بغير إذن مولاها ثم اعتقهما المولى معاصحاً نكاحهما وبكلامين منفصلين) أى قال أعتقت هذه ثم قال للأخرى بعد زمان أعتقت هذه (أو بحرف العطف) أى قال أعتقت هذه وهذه (بطل نكاح الثانية فجعلته موه للترتيب) هكذا وضع المسئلة في أصول شمس الأئمة وأما في الإسلام رحمه الله تعالى فقد وضع المسئلة هكذا زوج رجل أمتين من رجل بغير إذن مولاها وبغير إذن الزوج، فقوله بغير إذن الزوج لا حاجة إلى التقييد به وعلى تقدير أن يقيد به لا بد أن يقبل النكاح فضولى آخر من قبل الزوج إذ لا يجوز أن يتولى الفضولى الواحد طرفي النكاح وقد قيد في الحواشى كون نكاح الأمتين (١٠١) بعقد واحد اتباعاً لوضع المسئلة

في الجامع الكبير ولا حاجة لنا إلى التقييد به إذ البحث الذي نحن بصده لا يختلف بكونه بعقد واحد أو بعقدين وفي الجامع الكبير قيد المسئلة بعقد واحد لأنه نظم كثيراً من المسائل في سلك واحد وبعض تلك المسائل يختلف حكمه بالعقد الواحد وبعقدين كما إذا كان نكاح الأمتين برضى المولى وبرضاها دون رضا الزوج فإن هذه المسئلة تختلف بالعقد الواحد وبعقدين فلأجل هذا الغرض قيد بعقد واحد وإن أردت معرفة تفاصيله فليك بمطالعة الجامع الكبير) وأن زوجه الفضولى أختين بعقدين فإجازتهما متفرقا بطل نكاح الثانية وإن إجازهما معاً) أى قال أجزت نكاحهما أو بحرف العطف) أى قال أجزت نكاح هذه وهذه (بطلا) أى بطل نكاح كل واحدة

(قوله وإن قدم الأجزية) يصلح أن يكون جواباً عما يتوهم من كون الواو للمقارنة عندهم استدلالاً بهذه المسئلة وأن يكون من تنمة كلام أبي حنيفة رحمه الله تعالى فرقاً بين تأخير الأجزية وتقدمها حيث يقتضى الأول الإقتران والثاني الاجتماع (قوله بغير إذن مولاها) إذ لو كان باذنه نفذ نكاحها ولا يبطل بالاعتاق (قوله فجعلته موه للترتيب) حيث جعلتم الاعتاق بالواو بمنزلة الاعتاق متعاقباً (قوله لا حاجة إلى التقييد به) أى بقوله بغير إذن الزوج في غرضنا هذا وإنما قيد به في الإسلام رحمه الله تعالى لأنه جعل الحكم توقف النكاح على رضا كل من المولى والزوج ولا يخفى أنه إنما يصح إذا كان بدون رضاها جميعاً (قوله إذ لا يجوز أن يتولى الفضولى الواحد طرفي النكاح) فيه خلاف أبي يوسف رحمه الله وقيل الخلاف فيما إذا تكلم الفضولى بكلام واحد أما إذا قال زوجت فلانة من فلان وقبلت منه جازاً اتفاقاً ويتوقف (قوله وبعض تلك المسائل يختلف) ذكر في الجامع أنه لو تزوج رجل أمتيه من رجل برضاها في عقدة واحدة وقبل عن الزوج فضولى فاعتق المولى إحداها بطل نكاح الأمة حتى لا يلحقه الإجازة ويتوقف نكاح المعتقة على إذن الزوج ولو اعتقها معاً فإجازة الزوج نكاحها أو نكاح إحداها جاز لأنهما حالة العقد أمتان وحالة الإجازة حرتان فلا يتحقق الجمع بين الأمة والحررة ولو اعتقها متفرقا بكلام موصول بحرف العطف بان قال هذه حررة وهذه حررة أو مفصول بأن أعتق إحداها وسكت ثم أعتق الأخرى فإجازة الزوج نكاحها معاً واحدة بعد أخرى جاز نكاح المعتقة أولاً لأن الحكم في حقها لا يتغير باعتاق الثانية وبطل نكاح الثانية باعتاق الأولى فلا تلحقه الإجازة وهذا إذا كان النكاحان في عقدة واحدة وأما إذا كان في عقدتين فإن كان مولى الأمتين واحداً فالحكم كما ذكر وإن كان لكل أمة مولى على حدة فإن أعتقت الأمتان على التعاقب فالنكاحان على حالها فأيهما أجاز جاز لأنهما لو أنشأ العقد واحداً حررة والأخرى أمة توقفاً لأنه لا تلايق في التوقف وأحدهما لا يملك الإجازة والرد في ملك الآخر بخلاف ما إذا كان المولى واحداً فإنه باعتاق الأولى يصير إذا نكاح الثانية وأنه بسبيل من ذلك وإن إجازتهما جاز نكاح المعتقة الأولى لأن حالة الإجازة كحالة الإنشاء فيصح نكاح الحررة ويبطل نكاح الأمة (قوله بطلا) أى نكاح هذه ونكاح هذه (قوله فجعلته موه للقرآن) حيث جعلتم العطف بالواو بمنزلة الجمع بلفظ واحد لا بمنزلة الإجازة متفرقا فإن قلت هذا دليل على جعل الواو لمطلق الجمع لا للمقارنة إذ لا دلالة في مثل جاء في الرجلان على المقارنة قلت نعم الآن في الإنشآت يثبت الحكم لهما معاً حتى لو قال أعتقتهما معاً (قوله سوى ذلك) أى لا وارث له سوى ذلك الابن ولا مال له سوى تلك الأعباد لو كان له وارث آخر لم يتحقق الحكم إلا في نصيب ذلك الابن ويجب السعاية ولو كان له مال آخر ويخرج الأعباد من الثلث يعتق الكل كالولي يمكن في مرض

منهما) فجعلته موه للقرآن فإن قال اعتق أبي في مرض موته هذا وهذا وهذا ولا وارث له ولا مال له سوى ذلك فإن أقر متصلاً عتق من كل ثلثه وإن سكت فيما بين ذلك عتق الأول ونصف الثاني وثلث الثالث) لأنه لما قال أعتق أبي هذا وسكت يعتق كله لأنه يخرج من الثلث لأن المفروض أن قيمة العبيد على السواء فإذا قال بعد السكوت وهذا وسكت فقد عطفه على الأول وموجه أن يعتق نصف الثاني مع نصف الأول لكن لما عتق كل الأول لا يمكن الرجوع عنه ثم لما قال وهذا فوجه عتق الثلث مع عتق الثلث كل من الأولين فيعتق الثلث والثالث ولا يمكن الرجوع عن الأولين (فجعلته موه للقرآن) أى جعلتم حرف العطف فيما إذا أقر متصلاً للقرآن (بمنزلة قولهم أعتقهم أن معاً) لأنه لو لم يكن للقرآن بل يثبت الترتيب كان كمسئلة السكوت (قلنا أما الأول فلأنه لما عتقت الأولى

لم تبق الثانية محلا لتوقف نكاحها على عتقها) فان نكاح الأمة على الحر لا يجوز فلم تبق الأمة محلا للنكاح فبطل نكاحها (وأما الثاني والثالث فلان الكلام يتوقف على آخره إذا كان آخره مغيرا بمنزلة الشرط والاستثناء وههنا) إشارة إلى هاتين المسئلتين (كذلك) أي آخر الكلام مغير لأوله أما في الاختين فلان اجازة نكاح الثانية توجب بطلان نكاح الأولى وأما في الاخبار بالاعتاق فلان قوله اعتق أبي هذا يوجب عتق كله ثم قوله وهذا يوجب أن يكون الثلث منقسما بينهما ولا يمتنع من الأول إلا بعضه فيكون مغير الأول الكلام (بخلاف الامتين) أي في المسئلة الأولى ليس آخر الكلام مغير الأول لأنه إذا قال أعتقت هذه وهذه فاعتاق الثانية لا يغير اعتاق الأولى فلا يتوقف أول الكلام على آخره وفي مسئلة الاختين آخر الكلام مغير للأول فيتوقف وقد ذكر في الجامع الحصري قد قيل لافرق بين مسئلة الامتين ومسئلة الاختين بل إنما جاء الفرق لاختلاف وضع المسئلة وهو أن في مسئلة الامتين قال هذه حرة وهذه حرة وفي مسئلة الاختين قال أجزت نكاح هذه وهذه فانه أفر ذلك (١٠٢) واحدة منهما تحريرا في مسئلة الامتين فلا يتوقف صدر الكلام على الآخر

وفي مسئلة الاختين لم يفرد فيتوقف حتى لو أفردهنا صح نكاح الأولى ولو لم يفرد في الامتين بأن قال أعتقت هذه وهذه عتقتا معا صح نكاحهما (وقد تدخل بين الجملتين فلا توجب المشاركة ففي قوله هذه طالق ثلاثا وهذه طالق تطلق الثانية واحدة وإنما تجب هي) أي المشاركة (إذا افتقر الآخر إلى الأول فيشارك الأول) أي آخر الكلام أوله (فيما تم به الأول بعينه) أي بعين ما تم (لا بتقدير مثله) أي مثل ما تم (إن لم يمتنع الاتحاد) أي ان لم يمتنع أن يكون ما تم به الأول متحدا في المعطوف والمعطوف عليه (نحو ان دخلت الدار فانت طالق

الموت وقد يتساوى قيم العبيد حتى لو كان قيمة الأول أكثر مثلا لم يعتق كله لأنه لا يخرج من الثلث (قوله) لم تبق الثانية محلا لتوقف أي لم تبق محلا لتوقف النكاح بل بطل توقف نكاح الثانية عقيب عتق الأولى قبل الفراغ عن التكلم باعتاق الثانية ثم لم يصح التدارك باعتاقها لغوات المحل وإنما قال ليتوقف لأنها بقيت محلا لان تكلم بعد صيرورتها حرة (قوله) ولا يمتنع من الأول إلا بعضه) الحاصل أن عند أبي حنيفة رحمه الله يتغير الأول إلى الرق لأنه تجب عليه السعاية والمستسعى مكاتب والمكاتب عبد ما بقي عليه ذمهم وعندهما يتغير من براءة إلى شغل لأنه بدون آخر الكلام يعتق مجانا لأنه يخرج من الثلث وبعد اعتاق الأخيرين لم يبق له إلا الثلث الثلث ووجب السعاية في ثلث قيمته ثم التغيير إنما يؤثر إذا كان متصلا فلذا لا يثبت فيما إذا وقع الاعتاق أو الاجازة متفرقا متراخيما مع سكوت (قوله) وقد تدخل بين الجملتين) الجمل المتعاطفة بألوان وإن وقعت في موضع خبر المبتدأ أو جزء الشرط أو نحو ذلك فالو أو تعيد الجمع بينها في ذلك التعلق والإفاد أو تعيد الجمع بينها في حصول مضمونها أو بدون الواو ويحتمل الرجوع عن الأول والإضراب وأما الزيادة على ذلك من اعتبار بعض قيود الأولى في الثانية أو بالعكس ففوضة إلى القرائن والواو لا يوجبها ولا يدل عليها (قوله) وإنما تجب هي إذا افتقر الآخر إلى الأول) هذا الحكم في مطلق العطف بالواو لاني عطف الجمل خاصة للقطع بأن مثل أنت طالق وطالق من عطف المفرد ولا حاجة إلى تقدير المبتدأ في الثاني (قوله) لا بتقدير مثله) لأنه خلاف الأصل فلا يصار إليه إلا عند الضرورة (قوله) أي بتقدير مثله) عطف على قوله بعينه لا على قوله لا بتقدير مثله على ما ذكره المصنف يعرف بالتأمل ولا يخفى عليك أن تقدير المثل في نحو جاء في زيد وعمر وما لا حاجة إليه لان المحي. المستفاد من جاء معنى كلى يمكن تعلقه بالمتعددات ولهذا أجمعوا على أنه عطف المفردات دون الجمل وقد عرفت ذلك في مسئلة ترتيب الوضوء (قوله) لأنها) أي الزكاة عبادة محضة لسكونها أحد أركان الدين ولان المذكي يجعل المال خالصا لله تعالى ثم يصرقه إلى الفقير ليكون كفاية من الله ولا بد في العبادة المحضة من نية وعزيمة من عليه الاداء أو بمن له نية عنه باختياره وهذا مفقود في الصبي فلا يكون من أهل العبادات المحضة وقد يقال أنه لو لم يكن أهلا لها لم يصح إيمانه وصلاته وصيامه

وطالق و طالق وليس كتنكرار قوله ان دخلت الدار فانت طالق فلا يقع الثلاث عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى فالأولى

هنا بخلاف التنكرار) فانه يمكن أن يتعلق الاجزية المتكررة بشرط متحد فيتعلق طالق و طالق و طالق بعين الشرط المذكور وهو قوله ان دخلت الدار لا بتقدير مثلها أي لا يقدر شرط آخر حتى يصير كقوله ان دخلت الدار فانت طالق ان دخلت الدار فانت طالق ان دخلت الدار فانت طالق كإعمام بويوسف ومحمد رحمة الله تعالى (و بتقديره) أي بتقدير مثله وهو عطف على قوله لا بتقدير مثله (إن امتنع) أي الاتحاد (نحو جاء في زيد وعمر ولا بد أن يكون محي. زيد غير محي. عمرو وبعضهم أرجبوا الشركة في عطف الجمل أيضا حتى قالوا أن القرآن في النظم ورجب القرآن في الحكم فقالوا في أقيموا الصلاة وآتوا الزكاة لا تجب الزكاة على الصبي كما لا تجب الصلاة عليه) يشبه أن يكون هذا الحكم عندهم بناء على أنه يجب أن يكون المخاطب باحدهما عين المخاطب بالآخر. ولما لم يكن الصبي مخاطبا بقوله تعالى أقيموا الصلاة لا يكون مخاطبا بقوله تعالى وآتوا الزكاة لكننا نقول إنما لا تجب الزكاة على الصبي لأنها عبادة محضة والصبي ليس من أهلها لا القرآن في النظم والقائل بوجوب الزكاة على الصبي يقول مخاطبا بالصلاة والزكاة يتناول الصبيان لكن العقل خصهم عن وجوب الصلاة اذ هي عبادة بدنية لا عن وجوب الزكاة

إذ هي عبارة مالية يمكن أداء الولي عنه (وهذا فاسد عندنا) الإشارة راجعة إلى إيجاب الشركة في الجمل (لأن الشركة إنما تثبت إذا افتقرت الثانية ففي قوله إن دخلت الدار فأنت طالق وعبدى حري يتعلق العقب بالشرط أيضا لأن الأصل في الواو الشركة وهذه إنما تثبت إذا عطفت على الجزاء فهذه الجملة وإن كانت تامة لكنها في قوة المفرد في حكم الافتقار فعطف على الواو على أصلها وعطف الاسمية على مثلها بخلاف وضرتك طالق فإن اظهار الخبر هنا دليل على عدم المشاركة في الجزاء) لما ذكرنا أن الشركة بين المعطوف والمعطوف عليه إنما تثبت إذا افتقرت الثانية فقوله وعبدى حري في قوله إن دخلت الدار فأنت طالق وعبدى حري إرشاد كاللأنها جملة تامة غير مفتقرة إلى ما قبلها فينبغي أن لا يتعلق بالشرط بل يكون كلاما مستأنفا عطف على المجموع فأجاب بأنها في قوة المفرد في حكم الافتقار مع أنها جملة تامة لأن مناسبتها الجزاء في كونها جملتين اسميتين ترجع كونها معطوفة (١٠٣) على الجزاء لا على مجموع الشرط والجزاء

وإذا كانت معطوفة على الجزاء تكون في قوة المفرد لأن جزاء الشرط بعض الجملة وأيضا الواو للعطف والأصل في العطف الشركة فتحمل على الشركة ما أمكن وهذا إذا كان المعطوف مفتقر إلى ما قبله حقيقة كما في المفرد أو حكما كما في الجملة التي يمكن اعتبارها في قوة المفرد حينئذ يحتمل على الشركة لتسكون الواو جارية على أصلها بقدر الإمكان أما إذا لم يمكن حملها على الشركة فلا تحتمل وهذا إذا كان المعطوف جملة لا تسكون في قوة المفرد فلا تكون مفتقرة إلى ما قبلها أصلا كما في أقيموا الصلاة وآتوا الزكاة فالواو تسكون مجرد النسق والترتيب في قوله إن دخلت الدار فأنت طالق وضرتك طالق يمكن حمل قوله

فالأولى أن يقال انه أهل لها لكن لزوم الضرر يمنع لزوم العبادة عليه واحترز بالعبادة المحضة عن صدقة الفطر والعشر والخراج لما فيها من معنى المعونة (قوله يمكن أداء الولي عنه) يعني عدم لزوم العبادات عليه إنما هو لعجزه عن الأداء نظرا له ولا عجز عن أداء ماليات لأنها تأتي بالثابت والجواب انه لا بد في الإنايه اختيار كامل شرعا ليحصل معنى الابتلاء وهذا لا يوجد في الصبي (قوله دليل المشاركة في الجزاء) أي فيما هو جزاء للقذف وحده وهو الجلد فان قلت إنما يتم ذلك لو كان عدم قبول الشهادة صالحا لكونه جزاء للقذف وحده له قلت الأمر كذلك فإن الإنسان يتألم برد كلامه وعدم قبول شهادته فوق ما يتألم بالضرب وهذا أمر مناسب لازالة ما لحق المقدوف من العار بتهمة الزنا ثم أنه حذفت في اللسان الذي منه صدر جريمة القذف كقطع اليد في السرقة إلا أنه ضم إليه الإيلام الحسي لكامل الزجر وعمومه لجميع الناس فإن منهم من لا ينجر بالإيلام باطنيا وقوله تعالى ولا تقبلوا لهم شهادة أبدا من قبيل ألم نشرح لك صدرك وهو أبلغ من لا تقبلوا شهادتهم وأوقع في النفس لما فيه من الإبهام ثم التفسير (قوله ودليل عدم المشاركة قائم في أولئك هم الفاسقون) لسكونها جملة خبرية غير مخاطبة بالآئمة بدليل أفراد الكساف في أولئك فيجب أن يكون عطف على الجملة الإسمية أعني قوله والذين يرمون إلى آخره وفيه بحث أما أولافلان عطف الخبر على الإنشاء وبالعكس شائع عند اختلاف الأغراض وأما نيا فلان أفراد كاف الخطاب المتصل باسم الإشارة جائز في خطاب الجماعة كقوله تعالى ثم عفونا عنكم من بعد ذلك على أن التحقيق أن الذين يرمون بمتبدأ بل منصوب بفعل محذوف على ما هو المختار أي اجلدوا الذين يرمون فهي أيضا جملة فعلية لإنشائية مخاطبة بالآئمة فالمانع المذكور قائم ههنا مع زيادة العدول عن الأقرب إلى الأبعد ولو سلم أن الذين يرمون مبتدأ فلا بد في الإنشائية الواقعة موقع الخبر من تأويل وصرف لها عن الإنشائية كما هو رأي الأكثر وحينئذ يصح أن يعطف عليها قوله وأولئك هم الفاسقون (قوله وثمرة هذا تأتي) من أن قوله إلا الذين استثناء من أولئك هم الفاسقون أو من غيره وأن القاذف هل تقبل شهادته بعد التوبة أم لا (قوله وقد يدخل على المعلول) هي الحقيقة جواب شرط محذوف أي إذا كان كذلك فتأهب فان قلت لاشك في أن العلية والمعلولية في وجود النسق والارواء لا في مفهوميهما والعلة يجب أن تكون مغايرة للمعلول متقدمة عليه في الوجود فكيف يتصور اتحادهما في الوجود قلت تسامح في ذلك نظر إلى أنه لم يتحقق من الفاعل

وضرتك طالق على الوجهين لكن اظهار الخبر وهو طالق في قوله وضرتك طالق يرجع العطف على المجموع لا على الجزاء لأنه لو كان معطوفا على الجزاء لكان يقول وضرتك فقولته بخلاف وضرتك طالق يرجع إلى قوله يتعلق العقب بالشرط (ولهذا جعلنا قوله تعالى ولا تقبلوا لهم شهادة أبدا معطوفا على الجزاء لا على قوله وأولئك هم الفاسقون) أي ولأجل ما ذكرنا في قوله وعبدى حري بما يوجب كونه معطوفا على الجزاء وما ذكرنا في قوله وضرتك طالق من قيام الدليل على عدم المشاركة في الجزاء جعلنا قوله تعالى ولا تقبلوا لهم شهادة أبدا معطوفا على الجزاء فان قوله ولا تقبلوا جملة إنشائية مثل قوله تعالى فاجلدوا أو مخاطبة بهما الآئمة وقوله تعالى وأولئك جملة إخبارية وليس الآئمة مخاطبين بها فليل المشاركة في الجزاء قائم ولا تقبلوا دليل عدم المشاركة قائم في أولئك فمفطنا الاول على الجزاء لا الآخرة وثمرة هذا تأتي في آخر فصل الاستثناء إن شاء الله تعالى (الفاء للتعقيب فلها تدخل في الجزاء فان قال إن دخلت هذه الدار فهذه الدار فأنت طالق فالشرط أن تدخل على الترتيب من غير تراخ وقد تدخل على المعلول نحو جاء الشتاء فتأهب وقد يكون المعلول عين العلة في الوجود لكن في المفهوم غيرهما نحو سقاء فارواه ونحو قوله عليه

السلام ان يجزئى ولدو والده حتى يجده معلوكافيشتره فيه متقه فان قال بعت هذا العبد منك فقال الآخر فهو حري يكون قبولا بخلاف هو حر ولو  
قال لخياط ايكه منى هذا الثوب قيمه فقال نعم فقال فاقطعه فقطعه فاذا هو لا يكفيه يضمن كالم قال ان كفاني فاقطعه بخلاف قوله اقطعه  
وقد تدخل على العلل نحو ابشر فقد اناك الغوث ونظيره اذلى الفاقا ننت حري بعت في الحال وكذا انزل فانت آمن اعلم ان اصل الفاء ان تدخل  
على المعلول لانها التعقيب والمعلول يعقب العلة وانما تدخل على العلل لان المعلول اذا كان مقصودا من العلة يكون علة غائية للعلة فتصير  
العلة معلولا فلها تدخل على العلة باعتبار (١٠٤) انها معلول ومن ذلك قوله تعالى وتزودوا فان خير الزاد التقوى وقول الشاعر

ذاملك لم يكن ذاهبه فدهه  
فدولته ذاهبه ونظاره  
كثيرة وانما قلنا يعتق في  
الحال لان قوله فانت  
حر معناه لانك حر ولا يمكن  
ان يكون فانت حر جوابا  
للامر لان جواب الامر  
لا يقع الا للفعل المضارع  
لان الامر انما يستحق  
الجواب بتقدير ان وكلمة ان  
تجعل الماضي بمعنى المستقبل  
والجملة الاسمية الدالة على  
الثبوت بمعنى المستقبل  
وانما تجعل ذلك اذا  
كانت ملفوظة اما اذا كانت  
مقدرة فلا كما تقول ان تاتى  
اكرمك ولا تقول ائتني  
اكرمك بل يجب ان  
تقول ائتني اكرمك فكذا  
في الجملة الاسمية تقول ان  
تاتى فانت مكرم ولا تقول  
ائتني فانت مكرم فكما  
لا تجعل ان المقدرة الماضي  
بمعنى المستقبل فكذلك  
لا تجعل الاسمية بمعنى  
المستقبل ايضا بل اولى  
لان مدلول الجملة الاسمية  
بعيد من المستقبل ومدلول  
الماضى قريب اليه

الافعل واحدا والاسمى يحصل بمجرد وضع الماء على كفه أو صبه في حلقه والارواء لا يحصل الا بعد شربه  
بقدر الرى ولهذا صح أن يقال سقاه فأرواه وأما نحو قوله تعالى ونادى نوح به فقال رب وقال يا نوح قد  
جدلتنا فاكثرت جدالتنا فذهب صاحب الكشاف إلى أنه في معنى الإرادة أى أراد النداء وأردت جدالتنا  
فيتحقق التعقيب وبعضهم إلى أن مرتبة المفسران تكون بعد المفسر ومرتبة المعلول بعد العلة فاستعيرت  
الفاء لمجرد التعقيب والتأخر في الرتبة (قوله ولن يجزئى ولدو والده) يعنى أن الودسبب لحياته الحقيقية فهو  
بالاعتاق يصير سببا لحياته الحكيمية لأن الرق موت حكيم فالفاء ههنا لمجرد التأخر بالمعلولية لا بالزمان  
فبالإشراء يحصل الملك وبالملك يحصل العتق لان وضع الشراء لاثبات الملك والإعتاق لازالته فلا يكون  
حكما للشراء الا أنه يصح إضافة العتق إلى الشراء لكونه موجبا لموجب العتق (قوله فوحر) مع الفاء  
يقضى القبول كأنه قال قبلت فوحر إذا الاعتاق لا يترتب على الإيجاب الا بعد ثبوت القبول بخلاف هو  
حر فانه يحتمل أن يكون رد الإيجاب بثبوت الحرية قبله وكذا الإذن بالقطع بدون الفاء اذن مطلق ومع  
الفاء مقيد بالشرط أى إذا كان كافيا فاقطعه (قوله وقد تدخل على العلل) دخول الفاء على الجمل الواردة  
بعد الأوامر والنواهي مستفيض في كلام العرب على معنى كون ما بعدها سببا لما قبلها ولما كان الفاء  
للتعقيب والسبب يكون متقدما على المسبب لا متعاقبا اياه تكلف المصنف رحمه الله تعالى لتحقيق التعقيب بان  
ما بعد الفاء علة باعتبار معلول باعتبار دخول الفاء عليه باعتبار المدلولية لا باعتبار العلية وذلك ان المعلول  
الذى هو الحكم السابق على الفاء كالأبشار مثلا علة غائية للعلة التي دخلت عليها الفاء كالأخبار بان ان الغوث  
لكونه مقصودا منها فتكون تلك العلة التي دخلت عليها الفاء معلولا بالنظر إلى تلك العلة الغائية وأنت خير  
بأن ليس الأبشار علة غائية لان الغوث ولا الامر بالتزود لكون خير الزاد التقوى ولا الامر بالعبادة  
لكون العبادة حقا لله تعالى في مثل اعبد ربك فالعبادة حق له ولا الامر بتركها بدهاب دولته إلى غير ذلك وانما  
هو علة غائية للأخبار بذلك وأيضا العلة الغائية انما تكون علة لعلة العلة للعلة نفسها فكيف يكون ما دخلت  
عليه الفاء معلولا فالأقرب ما ذكره القوم من أنها انما تدخل على العلل باعتبار أنها تدوم فتراخي عن ابتداء  
الحكم فان الغوث باق بعد الأبشار (قوله اذلى الفاقا ننت حري بعت في الحال) بخلاف اذلى الفاء وانت حر  
فان الواو والحال فيفيد ثبوت الحرية مقارنا لمضمون العامل وهو تأدية الألف وهذا معنى كون الحال قيدا  
للعامل أى يكون حصول مضمون العامل مقارنا لحصول مضمون الحال من غير دلالة على حصول مضمونه  
سابقا على حصول مضمون العامل للقطع بأنه لا دلالة لقولنا ائتني وأنت راكب الاعلى كونه راكبا حالة الايمان  
وقد توهم بعضهم أنه يجب تقدم مضمون الحال على العامل لكونها قيد له وشرطا وحينئذ يلزم الحرية قبل  
الاداء فأجلب عنه بأنه من باب القلب أى كن حرا وأنت مؤدالى الفاء أو هي حال مقدرة أى اذلى الفاء مقدر  
الحرية في حالة الاداء أو الجملة الحالية قائمة مقام جواب الأمر أى اذلى الفاء تصرح أو الحال وصف والوصف  
لا يتقدم الموصوف فالحرية متأخر عن الاداء (قوله بقع الأول) أى في الحال لأنه وان وجد في آخر الكلام

لاشترأ كهما في كونها فعلا ودلالتها على الزمان فلما لم تجعل الماضي بمعنى المستقبل لم تجعل الاسمية بمعناه بالطريق الاولى ما  
(ثم للترتيب مع التراخي وهو) أى الترتيب مع التراخي (راجع الى التكلم عنده) أى عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى (والى الحكم عندهما فان  
قال أنت طالق ثم طالق ثم طالق إن دخلت الدار فعندهما يتعلقن جميعا وينزلن مرتبا فان كانت مدخولا بها يقع الثلاث وان لم تكن مدخولا  
بها تقع واحدة وكذا ان قدم الشرط وعند في غيره المدخول بها) أى عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى في غير المدخول بها إذا قسم الجزاء وانما لم



نذكر تقديم الجزاء لأنه يأتي هناك قوله وإن قدم الشرط فيدل على أن البحث السابق في تقديم الجزاء (يقع الأول) أي في الحال لعدم تعلقه بالشرط كأنه قال أنت طالق وسكت لأن التراخي عنده إتمامه في التكلم (ويبلغ الباقي) لعدم المحل لأن المرأة غير مدخول بها (وإن قدم الشرط تعلق الأول ونزل الثاني) أي وقع في الحال لعدم تعلقه بالشرط كأنه قال إن دخلت الدار فأنت طالق وسكت ثم قال أنت طالق (ولغا الثالث) لعدم المحل وفائدة تعلق الأول أنه إن ملكها ثانياً وجد الشرط يقع الطلاق (وفي المدخول بها) أي إن قدم الجزاء ولم يذكره للعذر السابق (نزل الأول والثاني) أي يقعان في الحال لعدم تعلقهما بالشرط لها كأنه سكن عنهما ثم قال أنت طالق إن دخلت الدار ولما كانت المرأة مدخولاً بها تكون محلاً فيقع تطليقتان (وتعلق الثالث) لقربه بالشرط (وإن قدم) أي الشرط (تعلق الأول ونزل الباقي) وهذا ظاهر وإنما جعل أبو حنيفة رحمه الله تعالى التراخي راجعاً إلى التكلم لأن التراخي في الحكم مع عدمه في التكلم يمنع في الانشآت لأن الأحكام لا تراخي عن التكلم فيها فلما كان الحكم مترخياً كان التكلم مترخياً تقديره كما في التعليقات (١٠٥) فان قوله إن دخلت الدار فأنت طالق

بصير كأنه قال عند الدخول أنت طالق وليس هذا القول في الحال تطليقاً أي تكلماً بالطلاق بل بصير تطليقاً عند الشرط (بل للاعراض عما قبله وإثبات ما بعده على سبيل التدارك نحو جاء في زيد بل عمر وفلهذا قال زفر في قوله له على ألف درهم بل ألفان يجب ثلاثة آلاف لأنه لا يملك ابطال الأول كقوله أنت طالق واحدة بل ثنتين تطلق ثلاثاً فبما الاختيار يحتمل التدارك وذا في العرف نفي انفراده إذا إشارة إلى التدارك أي التدارك في الأعداد بكلمة بل يراد به نفي الانفرد عرفاً (نحو سني ستون بل سبعون بخلاف الإنشاء فإنه لا يحتمل الكذب) أي الإنشاء لا يحتمل التدارك لأن المراد

ما يغيره إلا أن من شرط التغيير الاتصال ليكون كلاماً واحداً فيتوقف أوله على آخره وإذا اعتبر التراخي في التكلم صار كل منهما بمنزلة كلام منفصل عن الآخر (قوله كأنه قال إن دخلت الدار فأنت طالق وسكت ثم قال أنت طالق) فإن قلت لما جعل ثم بمنزلة السكوت فلا وجه لتقدير الواو ولما جعل هذا في حكم المنقطع عما قبله فلا وجه لإثبات الشركة فيما يتم به الأول أعني المبتدأ فبصير كأنه قال طالق من غير عاطف ولا مبتدأ فحينئذ لا يثبت به شيء قلت ثم يتضمن معنى الجمع والتراخي فإذا قام السكوت مقام التراخي بقي الجمع وهو معنى الواو ثم الاتصال بصورة كاف في صحة العطف وإثبات المشاركة في المبدأ بخلاف التعليق بالشرط فإنه يتوقف على الاتصال بصورة ومعنى حتى لو قال إن دخلت الدار فأنت طالق لا يتعلق الثاني والثالث (قوله وإنما جعل أبو حنيفة رحمه الله تعالى) التعليل المذكور يخص الإنشاء وما ذكره غيره من أنها المطلق التراخي فينصرف إلى الكامل وهو في اللفظ والحكم جميعاً وأيضا دخلت كلمة التراخي على اللفظ فيظهر أثره فيه أيضاً يعم الخبر والإنشاء (قوله كان المتكلم مترخياً تقديره) جواب عن دليله أن التكلم متصل حقيقة فكيف يجعل منفصلاً ولا صحة للعطف مع الانفصال (قوله بل للاعراض عما قبله) أي جعله في حكم المسكوت عنه من غير تعرض لإثباته أو نفيه وإذا انضم إليه صار نصاً في نفي الأول نحو جاء في زيد لا بل عمر وكذا ذكره المحققون فعلى هذا لا يكون معنى التدارك أن الكلام الأول باطل وغلط بل أن الأخبار به ما كان ينبغي أن يقع وبعضهم أن معنى الإعراض هو الرجوع عن الأول وإبطاله وإثبات الثاني تدارك لما وقع أو لامن الغلط وبالجملة وقوعها في كلام الله تعالى يكون للاخذ في كلام آخر من غير رجوع وإبطال (قوله ولهذا قال زفر) أي ولكونها للاعراض يلزمه ثلاثة آلاف لأنه لا يملك ابطال الأول والرجوع عنه على ما هو مقتضى بل حتى لو لم يكن الاعراض بل لتغيير صدر الكلام لم يلزمه الثلاثة وتوقف أول الكلام على آخره فلزوم الثلاثة تفريع على أنها للاعراض لا للتغيير وجوابه أن الإقرار أخباراً فيحتمل التدارك إلا أن التدارك في الأعداد يراد به نفي انفراده ما قرره أو لانه نفي أصله فكانه قال أو لانه على ألف ليس معه غيره ثم تدارك ذلك الانفرد وأبطله وقال بل مع ذلك الألف ألف آخر وذلك بحكم العرف كما يقال سني ستون بل سبعون يراد به زيادة المشرق بخلاف ما إذا اختلف جنس المال مثل على ألف درهم بل ألف ثوب حيث يلزمه الجميع

(١٤ - توضيح ١) بالتدارك تدارك الكذب والإنشاء لا يحتمل الكذب (قلنا) تعقيب لقوله بخلاف الإنشاء أي لما لم يكن الإنشاء محتملاً للصدق والكذب قلنا (تقع الواحدة إذا قال ذلك) أي قوله أنت طالق واحدة بل ثنتين (لغير المدخول بها) فإنه إذا قال لغير المدخول بها أنت طالق واحدة وقعت واحدة لا يمكن التدارك والإبطال لكونه إنشأً فاذا وقعت واحدة لم يبق المحل ليقع بقوله بل ثنتين (بخلاف التعليق) وهو قوله لغير المدخول بها إن دخلت الدار فأنت طالق واحدة بل ثنتين (فانه يقع الثلاث عند الشرط لأنه قصد ابطال الأول) أي الكلام الأول وهو تعليق الواحدة بالشرط (وأفراد الثاني بالشرط مقام الأول) أي قصد تعليق الكلام الثاني بالشرط حال كونه منفرداً غير منضم إلى الأول (ولا يملك الأول) أي الإبطال المذكور (ويملك الثاني) أي الأفراد المذكور (فتعلق بشرط آخر) أي تعلق الثاني وهو قوله ثنتين بشرط آخر فاجتمع تعليقان أحدهما إن دخلت الدار فأنت طالق واحدة والثاني إن دخلت الدار فأنت طالق ثنتين فاذا وجد الشرط وقع الثلاث (فصار كما إذا قال لا بل أنت طالق ثنتين إن دخلت الدار

بخلاف الواو فإنه للعطف على تقدير الأول فيتمتلك الثاني بواسطة الأول كما قلنا) أي بخلاف ما إذا قال غير المدخول به إن دخلت الدار  
فأنت طالق و طالق و طالق فإن الواو للعطف مع تقرير الأول فيتمتلك الثاني بعين ما تعلق به الأول بواسطة الأول فمند وجود الشرط يكون  
الوقوع على الترتيب ولما بقي المحل (١٠٦) بوقوع الأول لا يقع الثاني والثالث كما قلنا في حرف الواو ( لكن للاشتراك

(قوله بخلاف الواو) يعني إذا كان العطف على الجزاء بالواو تعلق الثاني بالشرط المذكور بعينه من غير  
تقدير مثله لكن بواسطة الأول حتى يكون الوقوع عند الشرط على الترتيب فلا يبقى المحل بواسطة وقوع  
الأول فلا يقع الثاني والثالث وإذا كان العطف بكلمة بل تعلق الثاني بشرط مقدر مماثل للذي ذكر حتى يكون  
بمنزلة التصريح بتكرير الشرط مثل إن دخلت الدار فأنت طالق واحدة وإن دخلت الدار فانت طالق اثنتين  
فيقع الثلاث بالدخول مرة واحدة وفيه نظر إذ لا دليل على وجوب تقدير الشرط وامتناع تعلقه بالشرط  
المذكور بعينه قال غير الإسلام رحمه الله تعالى إنه لما كان لا بطل الأول واقامة الثاني مقامه كان من  
قضيته اتصاله بذلك الشرط بلا واسطة لكن بشرط ابطال الأول وليس في وسعه ابطال الأول وفي وسعه  
افراد الثاني بالشرط لتصل به بغير واسطة كما قال لا بل أنت طالق اثنتين إن دخلت الدار فيصير كالحلف  
بيمينتين لكننا نقول لا نسلم أن اتصاله بذلك الشرط موقوف على ابطال الأول وتمسك بعضهم بذلك  
بحسب اللغة وهو ممنوع لا بدله من نقل عن أئمة اللغة كيف وقد أجمعوا على أن ثنتين عطف على واحدة عطف  
مفرد على مفرد من غير تقدير عامل له فضلا عن تقدير الشرط ولم يفرقوا بين ما يحتمل الرجوع وما لا يحتمله  
لا يقال أنه قصد ابطال الأول فكيف يحمل الثاني معلقا بما قصد ابطاله لا نقول إنما قصد ابطال المظروف  
عليه كالأحاد لا نفس الشرط والتعليق (قوله لكن للاشتراك) أي التدارك وفسره المحققون برفع  
التوهم الناشئ من الكلام السابق مثل ما جاء في زيد لكن عمرو وإذا توهم المخاطب عدم مجيء عمرو أيضا بناء  
على مخالطة وملازمة بينهما وفي الافتتاح أنه يقال لمن توهم أن زيد جاءك دون عمرو فبالجملة وضعها للاشتراك  
ومغايرة ما بعدها لما قبلها فإذا عطف بها مفرد فهو لا يحتمل النفي فيجب أن يكون ما قبلها منفيًا ليحصل  
المغايرة وإذا عطف بها جملة فهي تحتمل الإثبات فيكون ما قبلها منفيًا وتحتمل النفي فيكون ما قبلها مثبتًا  
فيكون اختلاف الكلامين سواء كان المنفي هو الأول أم الثاني ولا يخفى أن المراد باختلاف الكلامين نفيًا  
وإثباتًا من جهة المعنى سواء كانا مختلفين لفظًا نحو جاءني زيد لكن عمرو لم يجيء أو لا نحو سافر زيد  
لكن عمرو حاضر (قوله وهي بخلاف بل) ذكر النجاة أنها في عطف الجمل نظيرة بل أي في الوقوع  
بعد النفي والإيجاب كما أنها في عطف المفردات تقيضة لا حيث يختص لا بما بعد الإيجاب ولكن بما بعد النفي  
فكانه مظنة أن يتوهم أنها في عطف الجمل مثل بل في معنى الإعراض فنفي ذلك التوهم ففى بل اعراض عن  
الأول كأنه ليس بمذكور والحكم هو الثاني فقط حتى لا يكون في العطف ببل إلا اخبار واحد وليس في  
لكن اعراض عن الأول بل الحكمان متحققان وفيه اخبار أن أحدهما نفي والآخر إثبات وقد يقال  
أن موجب بل وضعنا نفي الأول وإثبات الثاني حتى إن جاء في زيد بل عمرو انتهى مجيء زيد بكلمة بل وهو  
مبنى على أن معنى الإعراض عن الأول ابطاله والحكم بتقيضه لا جملة في حكم المسكوت عنه (قوله لكن  
لعمرو) في كتب الأصول لكنه لعمرو فغيره إلى العاطفة ولم يغيره في المسئلة الثانية تنبيهًا على أنه لا فرق في  
هذا بين العاطفة وغيرها والنفي أعنى قوله ما كان لي قط يحتمل أمرين أحدهما تكذيب المقر ورداقراره وهو  
الظاهر من الكلام لأنه خرج جوابا للاقرار والثاني أن لا يكون ردًا بل نحو بلا حتى كما أنه صار قابلا للعبد مقرًا  
به لعمرو فيكون النفي مجازًا كما إذا قال له على ألف درهم وديعة والمصنف عدل عن ذلك لأنه لما صرح بعدم  
ملكيتها له في زمان من الأزمنة لم يصح منه التحويل ولا قرينة على ما ذكرنا من المجاز بل الاحتمال هو أنه  
وإن كان في يدي زيمانًا واشتهر أنه ملكه لكن لم يكن ملكًا له قط بل لعمرو فيصير قوله لكن لعمرو

بعد النفي إذا دخل في المفرد  
وإن دخل في الجملة يجب  
اختلاف ما قبلها وما بعده  
وهي بخلاف بل اعلم أن  
لكن للاشتراك فإن  
دخل في المفرد يجب أن  
يكون بعد النفي نحو ما رأيت  
زيدا لكن عمر أفا أنه  
يتدارك عدم رؤية زيد  
برؤية عمرو وإن دخل في  
الجملة لا يجب كونه بعد النفي  
بل يجب اختلاف الجملتين  
في النفي والإثبات فإن  
كانت الجملة التي قبل لكن  
مثبتة وجب أن تكون  
الجملة التي بعدها منفية وإن  
كانت التي قبلها منفية وجب  
أن تكون التي بعدها مثبتة  
وهي بخلاف بل في أن  
بل للاعراض عن الأول  
ولكن ليست للاعراض  
عن الأول (فإن أقر زيد  
بعبد فقال زيد ما كان لي  
قط لكن لعمرو فإن وصل  
فلمعرو وإن فصل فلمعرو  
لأن النفي يحتمل أن يكون  
تكذيبًا لا قراره فيكون  
أي النفي (ردا إلى المقر  
ويمكن أن لا يكون تكذيبًا  
إذ يجوز أن يكون العبد  
معروفًا بكونه لم يردم وقوع  
في يد المقر فأقر به لم يردم فقال

زيد العبد وإن كان معروفًا بأنه لي لكنه كان في الحقيقة لعمرو فقوله لكنه لعمرو بيان تغيير لذلك النفي فيتوقف بيان  
عليه) أي على قوله لكن لعمرو (بشرط الوصل) لأن بيان التغيير لا يصح إلا موصولًا وقد ذكرنا في المتن أنه بيان تغيير لان ظاهر كلامه  
يدل على الاحتمال الأول المذكور في المتن وقد عرف في بيان التغيير أن صدر الكلام موقوف على الآخر فيثبت حكمهما معًا لأنه ثبت الحكم

في الصدر ثم يخرج البعض (وعلى هذا قالوا في المقتضى له بدار بالبينه إذا قال ما كانت لي قط لكنها لزيد وقال زيد باع مني أو وهب لي بعد  
القضاء أن الدار لزيد وعلى المقتضى له القيمة للمقتضى عليه لأنه إذا وصل فكأنه تكلم بالنفي والاستدراك معا فثبتت معا وجهها وهو النفي  
عن نفسه وثبوت ملك لزيد ثم تكذيب الشهود واثبات ملك المقتضى عليه (١٠٧) لازم لذلك النفي فثبتت الملك لعمر وبعد

ثبوت موجبي الكلامين)  
وهما النفي عن نفسه  
ثبوت ملك لزيد (فيكون  
حجة عليه) أي على المقتضى  
له (لا على زيد فيضمن  
القيمة ثم اتسق الكلام  
تعلق ما بعده بما قبله)  
يرجع إلى أول البحث وهو  
أن لكن للاستدراك  
فينظر أن الكلام مرتبط  
أم لا أي يصلح أن يكون ما  
بعد لكن تداركا لما قبلها  
أولا فان صلح يحمل على  
التدارك (ولا فهو كلام  
مستأنف) أي وإن لم يتسق  
أي لا يصلح أن يكون ما  
بعدها تداركا لما قبلها يكون  
ما بعدها كلاما مستأنفا  
(نحو لك على ألف قرض  
فقال المقر له لا لكن غضب  
الكلام متسق فصح الوصل  
على أنه نفي السبب لا الواجب)  
فان قوله لا لا يمكن حمله على  
نفي الواجب لأنه لو حمل  
على نفي الواجب لا يستقيم  
قوله لكن غضب ولا يكون  
الكلام متسقا مرتبطا  
لحملناه على نفي السبب  
فلما نفي كونه قرضا تدارك  
بكونه غضبا فصار الكلام  
مرتبطا ولا يكون ردا  
لاقراره بل يكون نفي السبب

بيان تغيير لما هو الظاهر من الكلام فيصح موصولا حتى يثبت النفي عن زيد والاثبات لعمر ومع الامة اخيا  
لأن النفي حينئذ يصير ردا للاقرار ولا يثبت ملكية عمر ولمجرد الاخبار (قوله وعلى هذا قالوا) أي إذا  
ادعى بكر دارا في يد عمر وانما له وجد عمر وفاقام بكر بينة فقتضى القاضي بالدار له ثم قال بكر ما كانت  
الدار لي قط لكنها لزيد بكلام متصل فصدقه زيد في الاقرار وكذبه في أنه لم يكن له قط وهذا معنى قوله فقال  
زيد باع بكر الدار مني أو وهبها لي بعد القضاء في هذه الصورة قالوا الدار لزيد وعلى بكر المقتضى له قيمة الدار  
لعمر والمقتضى عليه لأنه لما وصل الاستدراك بالنفي وهو بيان تغييره فكأنه تكلم بهما معا فثبتت  
موجبهما معا أي نفي الملك عن نفسه وثبوت الملك لزيد وإنما احتج إلى اثباتهما معا لأنه لو حكم بالنفي أو لا  
ينتقض القضاء ويصير الملك لعمر والمقتضى عليه فالاستدراك يكون اقرارا على الغير واخبارا بأن ملكه  
لغيره فلا يصح فالخامس أن مقارنة الكلامين تثبت بتوقف أول الكلام على آخره بناء على وجود المغير  
حتى كأنهما جملة واحدة فلا يفصل بعضهما عن بعض في حق الحكم وحينئذ لا حاجة إلى ما يقال من أن النفي  
هنالكا كيد الاثبات عرفا فيكون له حكم المؤكد لاحكم نفسه فكانه أقر وسكت أو أنه في حكم التأخر  
لأن التأكيدي متأخر عن المؤكد أو أن المقر قصد تصحيح إقراره وذلك بالتقديم والتأخير فيحمل عليه  
احترازا عن الالغاء وإنما قيدنا بما إذا كذب زيد في النفي لأنه لو صدقه فيه أيضا ترد الدار إلى عمر والمقتضى  
عليه لا تنافق زيد وبكر على بطلان الدعوى والبينه والحكم (قوله ثم تكذيب الشهود) إشارة إلى الدليل  
على وجوب قيمة الدار لعمر والمقتضى عليه على بكر المقتضى له وذلك لأن قوله ما كانت لي قط نفي الملك عنه  
في جميع الأزمنة الماضية فيشمل ما قبل القضاء ويلزم من هذا النفي تكذيب شهوده المستلزم لاثبات  
الدار ملكا لعمر والمقتضى عليه لكن بعد ثبوت الملك لزيد لأن اثبات الملك لعمر والمقتضى عليه لازم لنفي الملك  
عن نفسه وهو مقارن لثبوت الملك لزيد على ما سبق ولازم الشيء متأخر عنه وعمامه فيكون قوله ما كانت لي  
قط مستلزما لأمري أحدهما بطلان الاقرار لزيد وهو اقرار على الغير فلا يسمع والثاني ابطال شهادة الشهود  
وهو اقرار على نفسه فيسمع ويقوم حجة عليه حتى يثبت الدار ملكا لعمر وقد اتفقا بالاثبات لزيد فيضمن  
قيمتها (قوله ثم ان اتسق) أي انتظم وأرتبط والمراد هنا أن يصلح ما بعد لكن تداركا لما قبلها مثل  
ما جاء في زيد لكن عمرو وزيد قائم لكن عمرو قاعد وما أكرمت زيدا لكن أهنته بخلاف ما جاء زيد  
لكن ركب الأمير وزيد قائم لكن عمرو ليس بكاتب وبالجملة يكون المذكور بعدا لكن بما يكون الكلام  
السابق بحيث يتوهم منه المخاطب عكسه أو يكون فيه تدارك لما فات من مضمون الكلام السابق والاتساق  
هو الأصل حتى يحمل عليه الكلام ما أمكن كافي قوله لا لكن غضب حيث حمل على وقوع الخطأ  
في السبب فنفي القرض وأثبت الغضب فاتسق الكلام بخلاف ما إذا قال لا أجزيت النكاح لكن أجزيه بما تبين  
لأنه نفي اجازة النكاح عن أصله فلامعنى لاثباته بما تبين أو بما تبين وإنما يكون متسقا لو قال لا أجزيه بما تبين  
ولكن أجزيه بما تبين ليكون التدارك في قدر المهر لا في أصل النكاح (١) فلا يبطل صرح بذلك في جامع  
قاضيخان وهو الموافق لما تقرر عندهم من أن النفي في الكلام راجع إلى القيد بمعنى أنه يفيد الحكم مقيدا  
بذلك القيد لا رفعه عن أصله بل إنما يفيد اثباته مقيدا بقيد آخر فان قيل النكاح المنعقد الموقوف هو ذلك  
(١) قوله فلا يبطل إلى آخره هو موجود في بعض النسخ محذوف من أخرى فإثباته تبعاً لذلك النسخة  
وإن كان غير ظاهر اه مصححه

(بخلاف ما إذا تزوجت أمة بغير إذن مولاهما بما تبين فقال لا أجزيت النكاح لكن أجزيه بما تبين يفسخ النكاح وجعل لكن مبتدأ لأنه لا يمكن  
اثبات هذا النكاح بما تبين ففي هذه المسئلة الكلام غير متسق لأن اتساقه بأن لا يصح النكاح الأول بما تبين ولكن يصح بما تبين وهذا لا يمكن  
لأنه لما قال لا أجزيت النكاح انفسخ النكاح الأول فلا يمكن اثبات ذلك النكاح بما تبين فيكون نفي ذلك النكاح واثباته بعينه فعمل أنه غير

منسق لحمانا قوله لكن أجزبه بما تبين على أنه كلام مستأنف فيكون اجازة لنكاح آخر مهره مائتان (أو لأحد الشيتين للشك فان الكلام للافهام وإنما يلزم الشك من المحل وهو الإخبار بخلاف الإنشاء فانه حينئذ للتخيير كآية الكفارة فقوله هذا شرعا فوجب التخيير بان يقع العتق في أيهما شاء ويكون هذا) أي ايقاع العتق في أيهما شاء (إنشاء حتى يشترط صلاحية المحل حينئذ) أي حين ايقاع العتق في أيهما شاء (١٠٨) (واخبار لغة) عطف على قوله إنشاء شرعا (فيكون بيانه اظهار للواقع فيجب عليه) أي على

البيان اعلم أن هذا الكلام إنشاء في الشرع لكنه يحتمل الإخبار لأنه موضوع للإخبار لغة حتى لو جمع بين حروعه و قال أحد كحروا أو قال هذا حروا وهذا لا يمتق العبد لاحتمال الإخبار هنا فمن حيث أنه إنشاء شرعا يوجب التخيير أي يكون له ولاية ايقاع هذا العتق في أيهما شاء ويكون هذا الإيقاع إنشاء ومن حيث أنه إخبار لغة يوجب الشك ويكون اخبارا بالمجهول فعليه أن يظهر ما في الواقع وهذا الإظهار لا يكون إنشاء بل اظهار لما هو الواقع فلما كان للبيان وهو تعيين أحدهما شيهان شبه الإنشاء وشبه الاخبار جعلنا بالشبهين فمن حيث أنه إنشاء شرطا صلاحية المحل عند البيان حتى إذا مات أحدهما فقال أردت الميت لا يصدق ومن حيث أنه إخبار قلنا يجبر على البيان فانه لا جبر في الإنشاءات بخلاف الاخبارات كما إذا أقر بالمجهول حيث يجبر

النكاح المقيد بما تارة فاذا بطل لم يبق شيء حتى يعقد بما تبين قلنا هو نكاح مقيد وابطال الوصف ليس ابطالا للأصل (قوله أو لأحد الشيتين) فان كانا مفردين فهي تفيد ثبوت الحكم لأحدهما وإن كانا مجملتين تفيد حصول مضمون إحداهما وقد ذهب كثير من أئمة النحو والاصول إلى أنها في الخبر للشك بمعنى أن اتكلم شاك لا يعلم أحد الشيتين على التعيين فرد ذلك بأن وضع الكلام للافهام فلا يوضع للشك وإنما يحصل الشك من محل الكلام وهو الاخبار فان الاخبار بمعنى أحد الشخصين قد يكون للشك المتكلم فيه بان يعلم أن الجاني أحدهما ولا يعلم بعينه وقد يكون للشك السامع لفرض أنه في ذلك وقد يكون لمجرد إيهام واظهار نصفه مثل أنا أو اياكم لعلى هدى أو في ضلال مبين بالجملة الاخبار بالمبهم لا يخلو عن غرض إلا أن المتبادر منه إلى الفهم هو اليك فمن هنا ذهب البعض إلى أن أول الشك والتحقيق أنه لا نزاع لأنهم لم يريدوا الابتداء الذهن اليه عند الإطلاق وما ذكره من أن وضع الكلام للافهام على تقدير تمامه إنما يبدل على أن أول موضع للشك وإلا فالشك أيضا معنى يقصد افهامه بان يخبر المتكلم المخاطب بأنه شاك في تعيين أحد الأمرين (قوله بخلاف الإنشاء) فانه لا يحتمل الشك أو التشكيك لأنه إنبات الكلام ابتداء فإولى الأمر للتخيير أو الإباحة أو التسوية أو نحو ذلك بما يناسب المقام فالتخيير كافي قوله تعالى فكفارته اطعام عشرة مساكين الآية فانه بمعنى الأمر أي فليفكر بأحد هذه الأمور والمشهور في الفرق بين التخيير والإباحة أنه يمتنع في التخيير الجمع ولا يمتنع في الإباحة لكن الفرق هنا هو أنه لا يجب في الإباحة الاتيان بواحد وفي التخيير يجب وحينئذ إن كان أصل فيه الحظر ويثبت الجواز بعارض الأمر كما إذا قال بع عبيدي هذا أو ذاك يمتنع الجمع ويجب الإقتصار على الواحد لأنه المأمور به وإن كان الأصل فيه الإباحة ووجب بالأمر واحد كافي خصال الكفارة يجوز الجمع بحكم الإباحة الأصلية وهذا يسمى التخيير على سبيل الإباحة (قوله إنشاء شرعا) لأنه لم يتحقق إنبات الحرية بغير هذا اللفظ لو كان خبر الكان كذبا فيجب أن يجعل الحرية ثابتة قبيل هذا الكلام بطريق الاقتضاء تصحيحا لدلوله اللغوي وهذا معنى كونه إنشاء شرعا وعرفا فإخبار الحقيقة ولغة (قوله ويكون هذا إنشاء) لأن الإيجاب الأول لإنشاء وإنما نزل في مبهم لافي معين فلا يمكن اثباته في غير ما أوجبه العتق وإنما يتحقق في المعين بالبيان فيكون في حكم الإنشاء (قوله أيهما تصرف صح) حتى لو باعه أحد الوكيلين صح ولم يكن للآخر بعد ذلك أن يبيعه وإن عاد إلى ملك الموكل (قوله) قلنا ذكر الاجزئية مقابلة لأنواع الجنائية) والجزاء بما يزداد بازدياد الجنائية وينقص بنقصانها وجزاء سيئة سيئة مثلها فيعبد مقابلة لأغلاظ الجنائية باخف الجزاء وبالعكس فلا يجوز العمل بالتخيير الظاهر من الآية فوزعت الجمل المذكورة في معرض الجزاء على أنواع الجنائية المنفاوة المعلومة عادة حسب ما تقتضيه المناسبة على أنه روى عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما أن النبي صلى الله عليه وسلم وادعأ بأبردة على أن لا يعينه ولا يعين عليه فجاءه أناس يريدون الإسلام فقطع عليهم أصحابه الطريق فنزل جبريل عليه السلام بالحد فيهم أن من قتل وأخذ المال صلب ومن قتل ولم يأخذ المال قتل ومن أخذ المال ولم يقتل قطعت يده

على البيان (وهذا ما قيل أن البيان إنشاء من وجه اخبار من وجه وفي قوله وكلت هذا أو هذا أيهما تصرف ورجله صح فلها) أي لما قلنا أن وفي الإنشاءات للتخيير (أوجب البعض التخيير في كل أنواع قطع الطريق بقوله تعالى أن يقتلوا أو يصلبوا أو تقطع أيديهم وأرجلهم من خلاف أو ينفوا من الأرض وقلنا ذكر الاجزئية مقابلة لأنواع الجنائية وهي معلومة عادة من قتل أو قتل وأخذ مال أو أخذ مال أو تخويف) فالقتل جزاؤه القتل والقتل والأخذ جزاؤه الصلب وأخذ المال جزاؤه قطع اليد والرجل والتخويف جزاؤه النقي أي الحبس الدائم (على أنه ورد في الحديث بيانه على هذا المثال فان أخذ و قتل فعند أي حنيفة رحمه الله ان شاء قطع ثم قتل أو صلب

ورجله من خلاف ومن جاء مسلهاهم الإسلام ما كان منه في الشرك وفي رواية عطية عنه ومن أخاف الطريق ولم يأخذ المال ولم يقتل نفي والمعنى أن كل جماعة قطعوا الطريق ووقع منهم أحدهم الأنواع أجرى على مجموعهم الجزاء المقابل لذلك النوع وليس المعنى أن كل فرد من الجماعة يجزى عليه جزاء ما صدر عنه فان قلت قطع الطريق على المستأمن لا يوجب الحد فكيف حدوا بقطع الطريق على قوم يريدون الإسلام قلت معناه يريدون تعلم أحكام الإسلام على أنهم أسلموا ولو سلم فن دخل دار الإسلام ليسلم فهو بمنزلة الذي في حد قاطع الطريق عليه وقوله من قتل وأخذ المال صلب حمل أبو حنيفة رضى الله تعالى عنه على اختصاص الصلب بهذه الحالة بحيث لا يجوز في غيرها لا على اختصاص هذه الحالة بالصلب بحيث لا يجوز فيها غيره بل أثبت فيها للإمام الخيار بين أربعة أمور القطع ثم القتل والقطع ثم الصلب والقتل فقط والصلب فقط لأن هذه الجناية تحتل الاتحاد من حيث أنها قطع المارة فيقتل أو يصلب والتعدد من حيث أنه وجد سبب القتل وسبب القطع فيلزم حكم السببين وقد أمر النبي صلى الله عليه وسلم في العرينين بقطع أيديهم وأرجلهم وأمر بتركهم في الحرة حتى ماتوا وقد تعارضت الروايات في حديث ابن عباس في بعض الروايات أن من أخذ المال وقتل قطعت يده ورجله من خلاف وصلب فسقط الاحتجاج به وعندهما يتعين الصلب عملاً بظاهر الحديث (قوله ولهذا) أى ولوكون أو لأحد الشيتين قال أبو يوسف ومحمد فيمن قال هذا حر أو هذا مشير إلى عبده ودابته أن كلامه باطل أى لغو لا يثبت به شيء لأن وضع أو لأحد الشيتين أعم من كل منهما على التعيين والأعم يجب صدقه على الأخص والواحد الأعم الذى يصدق على العبد والداية غير صالح للعتق وإنما يصلح له الواحد المعين الذى هو العبد وفيه بحث لأن إيجاب العتق إنما هو على ما يصدق عليه أنه أحد الشيتين لا على المفهوم العام إذا الأحكام تتعلق بالذوات لا بالمفهومات ثم ظاهر هذا الكلام أنه لو نوى العبد خاصة لم يعتق عندهما وفي المبسوط أنه يتعين بالنية وقال أبو حنيفة رحمه الله تعالى لما تعذر العمل بالحقيقة أعنى لو أحد الأعم فالعدول إلى المجاز وهو الواحد المعين أولى من الغناء الكلام وإبطاله والمعين من احتملات الكلام كما إذا قال ذلك في عبيد له فإنه يجبر على التعيين بخلاف ما إذا قال في عبده وعبد غيره فإنه لا يتعين عتق عبده لأن عبد الغير أيضا محل لإيجاب العتق لكن موقوف على أجازة المالك (قوله ولو قال لعبيده الثلاثة هذا حر أو هذا وهذا) عطفاً للثاني بالواحد الثالث بالواحد الثالث في الحال ويجزى في الأولين ويعين أيهما شاء لأن سوق الكلام لإيجاب العتق في أحد الأولين وتشريك الثالث فيما سبق له الكلام فصار بمنزلة أحدهما حر وهذا فالمعطوف عليه هو المأخوذ من صدر الكلام لأحد المذكورين بالتعيين وقيل أنه لا يعتق أحدهم في الحال ويكون له الخيار بين الأول والأخيرين لأن الثالث عطف على ما قبله بالواو والجمع بالواو بمنزلة الجمع بالف التثنية فكأنه قال هذا حر أو هذا حران إذا حلف لا يكلم هذا وهذا فإنه يحث بالأول أو بالأخيرين جميعاً بالثاني وحده أو الثالث وحده فقال المصنف هذا محتمل لأن ما ذكرنا أرجح لوجهين تفردت بهما الأول مأخوذ من كلام الإمام السرخسى حيث قال الخبر المذكور في الكلام حر وهو لا يصلح خبر اللاتنين إذ يقال للواحد حر وللاتنين حران ولا وجه لاثبات خبر آخر لأن العطف للاشتراك في الخبر المذكور أو لاثبات خبر آخر مثله للاثبات خبر آخر مخالف له لفظاً وهذا بخلاف مسألة العين فإن الخبر يصلح للاتنين يقال لا كلم هذا أولاً كلم هذين هذا كله كلامه ومالم يصلح ما ذكره سبباً للامتناع لأن المقدر قد يغير المذكر لفظاً كما في قولك هند جالسة وزيد وقول الشاعر

نحن بما عندنا وأنت بما عندك راض والرأى مختلف

فجعله المصنف سبباً للأولوية والرجحان ولا يخفى أن الوجه الأول لا يجزى في مثل اعتقت هذا أو هذا وهذا ومقتضى كلام السرخسى أن يكون التخيير بين الأول والأخيرين بمنزلة اعتقت هذا أو هذين كافي مسألة

لأن الواو للتشريك فيقتضى وجود الأول فيتوقف أول الكلام على المنعير لا على ما ليس بمنعير فيثبت التخيير بين الأول والثاني بلا توقف على الثالث فصار معناه أحدهما حر ثم قوله وهذا يكون عطفاً على أحدهما وهذا الوجهان تفرد بهما خاطري (وإذا استعمل أو في النفي يعم نحو ولا تطع منهم آتما أو كفورا (١١٠) أى لا هذا ولا ذلك لأن تقديره لا تطع أحد منهما فيكون نكرة

في موضع النفي فإن قال لا أفعل هذا أو هذا يحث بفعل أحدهما وإذا قال هذا وهذا يحث بفعلهما لا بأحدهما لأن المراد المجموع) أى لا يحث بفعل أحدهما لأنه حلف على أنه لا يفعل هذا المجموع فلا يحث بفعل البعض بل بفعل المجموع (الأن يدل الدليل على أن المراد أحدهما) كما إذا حلف لا يرتكب الزنا وأكل مال اليتيم فإن الدليل دال على أن المراد أحدهما في النفي أى لا يفعل أحدا منهما لا هذا ولا ذلك (بأن لا يكون للاجتماع تأثير في المنع) أى دلالة الدليل على أن المراد أحدهما وإنما ثبت بأن لا يكون للاجتماع تأثير في المنع وأعلم أن هذا اليمين للنسب فان كان لاجتماع الأمرين تأثير في المنع أى إن مانعه لأجل الاجتماع فالمراد نفي المجموع كما إذا حلف لا يتناول السمك واللبن فهنا للاجتماع تأثير في المنع فان تناول أحدهما لا يحث أما في الصورة الأولى فالدليل دال على أنه إنما حلف لأجل أن كل واحد منهما محرم في

الشرع فالمراد نفي كل واحد منهما فيحث بفعل أحدهما أو أيضا كأن الواو للجمع فإنها أيضا نائمة عن العامل النفس فيحتمل أن يراد لا يفعل المجموع فلا يحث بفعل واحد منهما ويحتمل أن يراد لا يفعل هذا ولا يفعل هذا في متعدد اليمين فيحث بفعل كل واحد منهما فيحتاج إلى الترجيح بدلالة الحال وهو ما ذكرنا فاحفظ هذا البحث فإنه بحث بديع يحتاج إليه في كثير من المسائل

النفس التي آمنت من قبلها ولم تكسب خيرا يعني ان مجرد الإيمان بدون العمل لا ينفع ولم يحمله على عموم النبي  
بمعنى أنه لا ينفع الإيمان حينئذ للنفس التي لم تقدم الإيمان ولا كسب الخير في الإيمان لأنه إذا نفي الإيمان كان  
نفي كسب الخير في الإيمان تكرار فيجب حمله على نفي العموم أي النفس التي لم تجمع بين الإيمان والعمل  
الصالح وإذا استعملت الواو في النفي فهو لعدم الشمول لأنها للجمع ونفي المجموع يجوز ان يكون نفي واحد  
الا ان تدل قرينة حالية أو مقالية على أنها لشمول النبي وسلب الحكم عن كل واحد كما إذا حلف لا يرتكب  
الزنا وأكل مال اليتيم وكما إذا نفي بلا الزائدة المؤكدة للنفي مثل ما جاء في زيد ولا عمرو فالضابطة أنه إذا  
قامت القرينة في الواو على شمول العدم فذاك والافوه لعدم الشمول وأوبالعكس وما ذكره المصنف رحمه  
الله تعالى من أنه ان كان للاجتماع تأثير في المنع فلعدم الشمول والافلشمول العدم ليس بمطردفانه إذا حلف  
لا يكلم هذا وهذا فهو لنفي المجموع مع أنه لا تأثير للاجتماع في المنع ومثله أكثر من أن يحصى (قوله وقد  
تكون للإباحة) لاخفاء في ان مثل قولنا افعل هذا أو ذاك يستعمل تارة في طلب أحد الأمرين مع جواز  
الجمع بينهما ويسمى اباحة وتارة في طلبه مع امتناع الجمع بينهما ويسمى تحييرا أو الإباحة والتحيير قد  
يضافان إلى صيغة الأمر وقد يضافان إلى كلمة أو والتحقيق ان أو لأحد الأمرين وجواز الجمع أو امتناعه  
انما هو بحسب محل الكلام ودلالة القران وهذا كما قالوا أنها في الخبر للشك والمصنف رحمه الله تعالى فسر  
التحيير بمنع الجمع والإباحة بمنع الخلو فان قلت قد لا يمنع الجمع في التحيير كما في خصال الكفارة وكما  
إذا حلف ليدخلن هذه الدار أو هذه فانه لو دخلها جميعا لم يحنث وقد لا يمنع الخلو في الإباحة كما  
في جالس الحسن أو ابن سيرين إذ لم يكن الأمر للوجوب وكما إذا حلف لا يكلم الا زيدا أو عمرا فانه لو لم يكلم  
واحدا منهما لم يحنث قلت ما ذكره تخص بصورة الأمر ومعناه منع الجمع أو الخلو في الايتان بالمأمور به  
ففي صورة الإباحة إذا لم يجالس واحدا منها لم يكن أتيا بالمأمور به في أمر الإباحة وان جالسها جميعا  
كانت مجالسة كل منهما اتيانا بالمأمور به بخلاف ما إذا جمع بين خصال الكفارة فان الايتان بالمأمور به  
انما يكون في واحدة منها وجواز غيرها انما هو بحكم الإباحة الأصلية حتى لو لم يكن لم يجز كما إذا قال أعتق  
هذا العبد أو ذاك وأطلق هذه الزوجة أو تلك (قوله وقد يستعار) أي يستعار أو حتى إذا وقع بعدها مضارع  
منصوب ولم يكن قبلها مضارع منصوب بل فعل متديكون كالعام في كل زمان وبقية تصدأه تقطاعه بالفعل الواقع  
بعدا ونحو لا زمنك أو تعطيتي حتى ليس المراد ثبوت أحد الفعلين بل ثبوت الأول ممتد إلى غاية هي وقت  
اعطاء الحق كما إذا قال لأزمنك حتى تعطيتي حتى فصار أو مستعارا حتى والمناسبة ان أو لأحد المذكورين  
وتعيين كل واحد منهما باعتبار الخيار قاطع لاحتمال الآخر كان الوصول إلى الغاية قاطع للفعل وهذا معنى  
قوله لأن احدهما أي أحد المذكورين من المعطوف واور المعطوف عليه يرتفع بوجود الآخر كان المعنى  
يرتفع بالغاية وينقطع عندها ولهذا ذهب النحاة إلى ان أو هذه بمعنى إلى لأن الفعل الأول يمتد إلى وقوع الفعل  
الثاني أو الا لأن الفعل الأول يمتد في جميع الأوقات الا وقت وقوع الفعل الثاني فعنده ينقطع امتداده وقد  
مثل لذلك بقوله تعالى ليس لك من الأمر شيء أو يتوب عليهم أي ليس لك من الأمر في عذابهم أو استصلاحهم  
شيء حتى تقع توبتهم أو تعذيبهم وذهب صاحب الكشاف إلى أنه عطف على ماسبق وليس لك من الأمر  
شيء اعتراض والمعنى ان الله مالك أمرهم فاما أن يهلكهم أو يهزمهم أو يتوب عليهم أو يعذبهم فلو قال  
والله لا أدخل هذه الدار أو أدخل تلك بالنصب كان أو بمعنى حتى إذ ليس قبله مضارع منصوب يعطف  
عليه فيجب امتداد عدم دخول الدار الأولى إلى دخول الثانية حتى لو دخلها أو لا حنث ولو دخل الثانية  
أولا بر في يمينه لا تنهأ المحلوف عليه كالوقال والله لا أدخلها اليوم فلم يدخل حتى غربت الشمس وما يقال  
ان تعذر العطف من جهة أن الأول منفي ليس بمستقيم إذ لا امتناع في عطف المثبت على المنفي

(وقد تكون للإباحة نحو  
جالس الفقهاء أو المحدثين  
والفرق بينها وبين التحيير  
ان المراد فيه أحدهما فلا  
يملك الجمع بينهما بخلاف  
الإباحة فله ان يجالس كلا  
الفريقين) اعلم ان المراد  
بالتحيير منع الجمع بالإباحة  
منع الخلو ( ويعرف  
بدلالة الحال ان المراد  
أيهما فعلى هذا قالوا في  
لأكلهم أحدا الا فلانا  
أو فلانا له ان يكلمها لأن  
الاستثناء من الحظر اباحة  
وقد يستعار حتى كقوله  
تعالى ليس لك من الأمر  
شيء أو يتوب عليهم لأن  
أحدهما يرتفع بوجود  
الأخر كالمغنيا يرتفع  
بالغاية فان حلف لا أدخل  
هذه الدار أو أدخل تلك  
الدار فان دخل الأولى  
أولا حنث وان دخل  
الثانية أولا بر

على جملة مبتدأة فان ذكر الخبر نحو ضربت القوم حتى زيد غضبان) جواب الشرط هنا محذوف أى فيها ونعمت أو فالخبر ذلك (ولإلا) أى وإن لم يذكر الخبر (يقدر من جنس ما تقدم نحو أكلت السمكة حتى رأسها بالرفع أى ما كور إن دخلت الأفعال فان احتمل الصدر الامتداد والآخر الانتهاء إليه فللغاية نحو حتى يعطوا الجزية وحتى تستأنسوا وإلا فان صلح لأن يكون سببا للثاني يكون بمعنى كى نحو أسلت حتى أدخل الجنة والا فللعطف المحض فان قال عبيد حران لم أضربك حتى تصيح حنث ان ألق قبل الصباح) لأن حتى للغاية في مثل هذه الصورة ( وان قال عبيد حران لم أتك حتى تغدبنى فاتاه فلم يغده لم يحنث لأن قوله حتى تغدبنى لا يصلح للانتهاء بل هو داع الى الاتيان ويصلح سببا والغداء جزاء فحمل عليه ولو قال حتى اتغدى عندك فللعطف المحض لان فعله لا يصلح جزاء لفعله فصار كقوله ان لم أتك فانغدى عندك حتى اذا تغدى من غير تراخ بر وليس لهذا) أى للعطف المحض (نظير في كلام العرب

وبالعكس حتى لو قال أو أدخلت تلك بالرفع كان عطفاً إلا أنه يحتمل أن يكون عطفاً على الفعل مع حرف النفي حتى يكون المحلوف عليه أحد الأمرين عدم دخول الأولى أو دخول الثانية فلودخل الأولى ولم يدخل الثانية حنث وإلا فلا ويحتمل أن يكون عطفاً على الفعل نفسه حتى يكون الفعلان في سياق النفي ويلزم شمول عدم وقوع أو في النفي فيحتمل بدخول إحدى الدارين أيتهما كانت كما إذا حلف لا يكلم زيدا أو عمرا وهذا يظهر أن أو في قوله تعالى لا جناح عليكم إن طلقتم النساء ما لم تمسوهن أو تفرضواهن فريضة عاطفة مفيدة للعموم أى عدم الجناح مفيد باتفاء الأمرين أى المجامعة وتقدير المهر حتى لو وجد أحدهما كان جناح أى تبعة بإيجاب مهر فيكون تفرضوا مجزوما عطفاً على تمسوهن ولا حاجة إلى ما ذهب إليه صاحب الكشاف من أنه منصوب باضمار أن على معنى إلا لأن تفرضوا أو حتى أن تفرضوا أى إذا لم توجد المجامعة فعدم الجناح يمتد إلى تقدير المهر (قوله حتى للغاية) أى للدلالة على أن ما بعدها غاية لما قبلها سواء كان جزءاً منه كقوله أكلت السمكة حتى رأسها أو غير جزء كقوله تعالى حتى مطلع الفجر وأما عند الإطلاق فالأكثر على أن ما بعدها داخل فيما قبلها وقد تكون عاطفة يتبع ما بعدها لما قبلها في الاعراب وقد تكون ابتدائية تقع بعدها جملة فعلية أو اسمية مذكور خبرها أو محذوف بقرينة الكلام السابق وفي الكل معنى الغاية وفي العاطفة يجب أن يكون المعطوف جزءاً من المعطوف عليه أو أفضلها أو أدونها فلا يجوز جاء في الرجال حتى هند وأن يكون الحكم بما ينقض شيئاً فشيئاً حتى ينتهي إلى المعطوف لكن بحسب اعتبار المتكلم لا بحسب الوجود نفسه إذ قد يجوز أن يتعلق الحكم بالمعطوف أو لا كقوله مات كل أبلى حتى آدم أو في الوسط كقوله مات الناس حتى الانبياء ولا تعين العاطفة إلا في صورة النصب مثل أكلت السمكة حتى رأسها بالنصب والأصل هي الجارة لأن العاطفة لا تخرج عن معنى الغاية نظراً إلى أن المعطوف يجب أن يكون جزءاً من المعطوف عليه وهذا الحكم تقتضيه حتى من حيث كونها غاية لا من حيث كونها عاطفة بل الأصل في العطف المغايرة والمباينة كقوله جاء زيد وعمرو ويمتنع حتى عمرو بالعطف كما يمتنع بالجر كما ذكره ابن يعيش (قوله فان ذكر الخبر) جوابه محذوف أى فيها ونعمت والمعنى فرحاً بالقضية ونعمت القضية وهذا معنى لطيف يجري في جميع موارد هذه الكلمة فاعرفه (قوله وإن دخلت الأفعال) حتى الداخلة على الأفعال قد تكون للغاية وقد تكون للمجرد السببية والمجازاة وقد تكون للعطف المحض أو التثريك من غير اعتبار غائية وسببية والأول هو الأصل فيحمل عليه ما أمكن وذلك بأن يكون ما قبل حتى محتملاً للامتداد وضرب المدة وما بعدها صالحاً لانتهاء ذلك الأمر الممتد إليه وانقطاعه عنده كقوله تعالى حتى يعطوا الجزية فان القتال يحتمل الامتداد وقبول الجزية يصلح منتهى له وكقوله تعالى حتى تستأنسوا أى تستأنزوا فان المنع من دخول بيت الغير يحتمل الامتداد والاستئذان يصلح منتهى له وجعل حتى هذه داخلة على الفعل نظر إلى ظاهر اللفظ وصورة الكلام وإلا فالفعل منصوب باضمار ان فهى داخلة حقيقة على الاسم (قوله وإلا) أى وإن لم يحتمل الصدر الامتداد والآخر الانتهاء إليه فان صلح الصدر أن يكون سبباً للثاني أى للفعل الواقع بعد حتى تكون بمعنى كى مفيدة للسببية والمجازاة لأن جزاء الشيء ومسببه يكون مقصوداً منه بمنزلة الغاية من المغيا نحو أسلت حتى أدخل الجنة فانه ان أريد بالإسلام أحدائه فهو لا يحتمل الامتداد وإن أريد الثبات عليه فدخول الجنة لا يصلح منتهى له بل الإسلام حينئذ أكثر وأقوى وبهذا يظهر فساد ما قيل في المناسبة بين الغائية والسببية أن الفعل الذى هو السبب ينتهى بوجود الجزاء والمسبب كما ينتهى المغيا بوجود الغاية على أنه لو صح ذلك لكان حتى للغاية حقيقة حيث يحتمل الصدر أعنى السبب الامتداد والآخر أعنى المسبب الانتهاء إليه (قوله وإلا) أى وإن لم يصلح الصدر سبباً للثاني حتى للعطف المحض من غير دلالة على غاية أو مجازاة فاذا وقعت حتى في المحلوف عليه في الغاية يتوقف البر على وجود الغاية ليتحقق



امتداد الفعل إلى الغاية وفي السببية لا يتوقف عليه بل يحصل بمجرد الفعل لتحقيق الفعل الذي هو سبب وإن لم يترتب عليه المسبب وفي العطف يشترط وجود الفعلين ليتحقق التثريبك ولتوضح ذلك في الفروع فلو قال عبدي حران لم أضربك حتى تصبح حتى للغاية لأن الضرب يحتمل الامتداد بتجدد الأمثال وصياح المضروب يصلح منتهى له فلو أفلح عن الضرب قبل الصياح عتق عبده لعدم تحقق الضرب إلى الغاية المذكورة ولو قال عبدي حران لم أتك حتى تغدني فهي للسببية دون الغاية لأن آخر الكلام أعني التغذية لا يصلح لانتهاؤ الايتان إليه بل هو داع إلى الايتان فالمراد بصلوحه للانتهاؤ إليه أن يكون الفعل في نفسه مع قطع النظر عن جعله غاية يصلح لانتهاؤ الصدر إليه وانقطاعه به كالصياح للضرب وقد يقال أن الصدر أعني الايتان لا يحتمل الامتداد وضرب المدة وما ذكره المصنف رحمه الله تعالى أقرب فبما جملة مجموع احتمال الصدر الامتداد والآخر الانتهاؤ إليه منتف و الايتان يصلح سبباً للتغذية لأنه إحسان بدني يصلح سبباً للإحسان المالى والتغذية صالحة للمجازاة عن الإحسان ولا يخفى عليك أن الامتداد أو عدمه قد يعتبر في النفي كما في قوله تعالى حتى تستأنسوا فإنه جعل غاية إمداد الدخول وقد يعتبر في نفس الفعل حتى يكون النفي مسلطاً على الفعل المغيا بالغاية كما في هذه الأمثلة فإن اليمين هنا للحمل دون المنع والتعويل على القرائن ولو قال إن لم أتك حتى أتغدى عندك فهي للعطف المحض لتعذر الغاية والسببية أما الغاية فلما مر وأما السببية والمجازاة فلأن فعل الشخص لا يصلح جزاء لفعله إذا المجازاة هي المكافاة ولا معنى لمكافأته نفسه وفيه بحث لأن المذكور سابقاً هو أن حتى عند تعذر الغاية تكون بمعنى كي وهي تعقيد سببية الأول والثاني من غير لزوم مجازاة ومكافاة من شخص آخر مثل أسلمت كي أدخل الجنة وحتى أدخل الجنة على لفظ المبني للفاعل من الدخول ولا امتناع في كون بعض أفعال الشخص سبباً للبعض ومقضياً إليه كالاتيان إلى التغدى وإذا كان حتى للعطف المحض فليل بمعنى الواو فلا يفيد الترتيب وظاهر كلام نثر الإسلام رحمه الله تعالى وإليه ذهب المصنف إن حتى بمعنى الفاء للنسابة الظاهرة بين التعقيب والغاية فلو أتى وتغدى عقيب الايتان من غير تراخ حصل البر والافلا حتى لو لم يأت أو أتى ولم يتغدى أو أتى وتغدى متراخيا حدثت والمذكور في نسخ الزيادات وشروحا أن الحكم كذلك إن نوى الفور والاتصال وإلا فهي للترتيب سواء كان مع التراخي أو بدون حتى لو أتى وتغدى متراخيا حصل البر وإنما يحثك لوم يحصل منه التغدى بعد الايتان متصلاً أو متراخياً في جميع العمران أطلق الكلام وفي الوقت الذي ذكره ان وقته مثل إن لم أتك اليوم حتى أتغدى وقال نثر الإسلام رحمه الله تعالى إذا أتاه فلم يتغدى ثم تغدى من بعده غيره متراخ فقد بر وأورد عليه أنه إذا لم يتغدى عقيب الايتان ثم تغدى بعد ذلك كان متراخياً بالضرورة فلا معنى لقوله غير متراخ وجوابه ان المراد ثم تغدى بغد ذلك غير متراخ عن الايتان بأن يأتيه وقتاً آخر فيتغدى عقيب الايتان من غير تراخ والاشكال إنما نشأ من حمل التراخي على التراخي عن الايتان الأول المدلول عليه بقوله إذا أتاه وحيث لا حاجة إلى ما يقال أن المسئلة موضوعة في المؤقت أي إن لم أتك اليوم والمعنى غير متراخ عن اليوم إلا أن لفظ اليوم سقط عن قلم الناسخ واعلم أن قوله حتى أتغدى باثبات الألف ليس بمستقيم والصواب حتى أتغدى بالجرم مثل فأتغدى لأنه عطف على المجزوم بل حتى ينسحب حكم النفي على الفعلين جميعاً لا على مجموع الفعل وحرف النفي حتى لا يدخل في حيز النفي لفساد المعنى وبطلان الحكم (قوله بل اخترعوه) يعني لا توجد حتى في كلام العرب مستعملة للعطف من غير اعتبار الغاية بل صرحوا بامتناع مثل جاء في زيد حتى عمرو ولكن الفقهاء استعاروها بمعنى الفاء للنسابة الظاهرة بين الغاية والتعقيب ولكونها للتعقيب بشرط الغاية فاستعمل المقيد في المطلق ولا حاجة في أفراد المجاز إلى السماع مع أن محمد بن الحسن بما يؤخذ عنه اللغة فكفى بقوله سماعاً لفظ نثر الإسلام رحمه الله تعالى صريح في أنها استعيرت بمعنى الفاء وتأوله صاحب الكشف بأن المراد حرف يدل

بل اخترعوه) أى الفقهاء  
استمارة (حروف الجر

الباء للالصاق والاستعانة فتدخل على الوسائل كالأثمان فإن قال بعث هذا العبد بكر يكون بيما . في بعث كرا بالعبد يكون سلما قراعى شرائطه ولايجرى الاستبدال في الكبر بخلاف الأول قال لا تخرج إلا باذن يجب لكل خروج (اذن) لأن معناه لا تخرج إلا بصفا باذن (وفى إلا أن آذن لا) أى إن قال لا تخرج إلا أن آذن لا يجب لكل خروج اذن بل إن اذن مرة واحدة فخرج ثم خرج مرة أخرى بغير اذن لا يحنث قالوا لأنه استثنى الإذن من الخروج (١١٤) لأن ان مع الفعل المضارع بمعنى المصدر والإذن ليس من جنس الخروج فلا يمكن

إرادة المعنى الحقيقي وهو الاستثناء فيكون مجازا عن الغاية والمناسبة بين الاستثناء والغاية ظاهرة فيكون معناه إلى أن آذن فيكون الخروج ممنوعا إلى وقت وجود الإذن وقد وجد مرة فارتفع المنع أقول يمكن تقريره على وجه آخر وهو أن مع الفعل المضارع بمعنى المصدر والمصدر قد يقع حينئذ لسمه الكلام تقول آتيتك خفوق النجم أى وقت خفوق النجم فيكون تقديره لا تخرج وقتا الا وقت اذن فيجب لكل خروج اذن ويمكن أن يجاب عنه بأنه على هذا التقدير يحنث ان خرج مرة أخرى بلا اذن وعلى التقدير الأول لا يحنث فلا يحنث بالشك (وقالوا ان دخلت الباء في آلة المسح نحو مسحت الحائط بيدي يتعدى الى المحل فيتناول كله وان دخلت في المحل نحو وامسحوا برؤوسكم لا يتناول كل المحل تقديره الصقوها برؤوسكم) اعلم أن الآلة غير مقصودة بل هي واسطة

على الترتيب مثل الفاء وثم ليكون موافقا لما ذكر في الزيادات وإنما جعل مستعارة لما يفيد مطلق الجمع كالواو على ما ذهب إليه الإمام العتاني لأن الترتيب أنسب بالغاية وعند تعذر الحقيقة لاخذ بالمجاز الأنسب أنسب ولا يخفى أن الاستعارة لمعنى الفاء أعنى التعقيب من غير تراخى أنسب بعين هذا الدليل إذ الغاية لا تراخى عن المعنى (قوله الباء للالصاق) وهو تعليق الشيء بالشيء وإصالة به مثل مررت بزيدا إذا الصقت مرورك بمكان يلاسه زيد والاستعانة أى طلب المعونة بشيء على شيء مثل بالقم كتبت وتوفيق الله حججت وقد يقال أنها راجعة إلى الإصاق بمعنى أنك الصقت الكتاب بالقم فلكونها للاستعانة تدخل على الوسائل إذ بها يستعان على المقاصد كالأثمان في البيع فان المقصود الأصلي من البيع هو الاتساع بالملوك وذلك في البيع والثمن وسيلة إليه لأنه في الغالب من النقود التي لا ينتفع بها بالذات بل بواسطة التوسل بها إلى المقاصد بمنزلة الآلات وفرع غير الإسلام رحمة الله تعالى دخوله في الأثمان على كونها للالصاق ووجهه أن المقصود في الإصاق هو المصق والمصق به تبع بمنزلة الآلة فتدخل الباء على الأثمان التي هي بمنزلة الآلات فلوقال بعث هذا العبد بكر من الخنطة يكون العبد مبيعا والسكر ثمنا ثبت في الذمة حالا ولو قال بعث كرا من الخنطة بهذا العبد يكون سلما ويكون العبد رأس المال والسكر مسلما فيه حتى يشترط التأجيل وقبض رأس المال في المجلس ونحو ذلك ولايجرى الاستبدال في الكرك قبل القبض بخلاف الصورة الأولى فانه يجوز التصرف في الكرك قبل القبض بالاستبدال كافي سائر الأثمان (قوله لا تخرج إلا باذن) معناه إلا اخرجوا ملصقا باذن وهو استثناء مفرغ فيجب أن يقدر له مستثنى منه عام مناسب له في جنسه وصفته فيكون المعنى لا تخرج خروجا لا اخرجوا باذن والنكرة في سياق النفي تعم فاذا اخرج منها بعض بقى ما عداه على حكم النفي فيكون هذا من قبيل لا آكل أكل لأن المحذوف في حكم المذكور لا من قبيل لا آكل لما سيحى ممن أن الأكل المدلول عليه بالفعل ليس بعام ولهذا لا يجوز نية تخصيصه الا يرى أن قولنا لا آتيتك الا يوم الجمعة أو لا آتيتك الا ارا كبا يفيد عموم الأزمنة والأحوال مع الاتفاق على أن قولنا لا آتيتك بدون الاستثناء لا يفيد العموم في الأزمان والأحوال فظهر أن ما ذكر في الكشف من أن الفعل يتناول المصدر لغة وهو نكرة في موضع النفي فيعم ليس كما ينبغي (قوله والمناسبة بين الاستثناء والغاية ظاهرة) لأن الغاية قصر لامتداد المغيا وبيان لانها كما أن الاستثناء قصر للمستثنى منه وبيان لانها حكمة وأيضا كل منهما إخراج لبعض ما يتناول المصدر (قوله فلا يحنث بالشك) ولقائل أن يقول هناك وجه ثالث يقتضى وجوب الإذن لكل خروج وهو أن يكون على حذف الباء أى الابان آذن فيصير بمنزلة الاباذن وحذف حرف الجر مع إن وان شائع كثيرا وعند تعارض الوجهين يبقى هذا الوجه سالما عن المعارض وأشار في المبسوط إلى الجواب بأن قولنا الا اخرجوا باذن كلام مستقيم بخلاف قولنا الا اخرجوا باذن لكم فانه محتمل لا يعرف له استعمال وأما وجوب الإذن لكل دخول في قوله تعالى لا تدخلوا بيوت النبي إلا أن يؤذن لكم فستفاد من القرينة العقلية واللفظية وهي قوله تعالى إن ذلكم كان يؤذى النبي (قوله وقالوا إن دخلت في آلة المسح) المسح هو اللبس بباطن الكف فاليد آلة والمسح محل الفعل والمعتبر في الآلة قدر

بين الفاعل والمنفعل في وصول أثره إليه والمحل هو المقصود في الفعل المتعدى فلا يجب استيعاب الآلة بل يكفي منها ما يحصل به المقصود بل يجب استيعاب المحل في مسحت الحائط بيدي لأن الحائط اسم المجموع وقد وقع مقصودا فإرادته بخلاف اليد فاذا دخلت الباء في المحل وهي حرف مخصوص بالآلة فقد شبه المحل بالآلة فلا يراد كله وإنما ثبت استيعاب الوجه في التيمم وإن دخل الباء في المحل في قوله تعالى فامسحوا بوجوهكم لأن المسح خلف عن غسل والاستيعاب ثابت فيه فكذلك في خلفه أو لحديث عمار وهو مشهور يراى به على الكتاب

(على الاستعلاء ويراد به الوجوب لأن الدين يعلوه ويركبه معنى ويستعمل للشرط نحو يا يعنك على أن لا يشركن بالله شيئا وهي المعاوضات المحضة بمعنى الباء اجماعا مجازا لأن اللزوم يناسب الاصاق) هذا بيان علاقة المجاز (١١٥) وإما يراد به المجاز لأن المعنى الحقيقي وهو

الشرط لا يمكن في المعاوضات المحضة لأنها لا تقبل الخطر والشرط حتى لا نصير قارا فاذا قال بعث منك هذا العبد على ألف فقناه بألف (وكذا في الطلاق عندهما وعنده للشرط عملا بأصله أي عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى كناية على في الطلاق للشرط لأن الطلاق يقبل الشرط فيحمل على معناه الحقيقي (ففي طلقني ثلاثا على ألف فطلقها واحدة لا يجب تلك الألف عنده) لأنها للشرط عنده وأجزاء الشرط لا تنقسم على أجزاء الشروط (ويجب عندهما) أي تلك الألف لأنها بمعنى الباء عندهما فيكون الألف عوضا لا شرطا وأجزاء العوض تنقسم على أجزاء المعوض (وأما من فقد من مسابقتها) أي في فصل العام في قوله من شئت من عبيدي (إلى لانتهاء الغاية فصدر الكلام إن احتمله فظاهر) أي إن احتمل الانتهاء إلى الغاية (والإفان أمكن تعلقه بمحذوف ذلك الكلام عليه فذاك نحو بعث إلى شهر يتأجل الثمن) لأن صدر الكلام وهو البيع لا يحتمل الانتهاء إلى الغاية لكن يمكن تعلق قوله

ما يحصل به المقصود فلا يشترط فيه الاستيعاب فاذا دخلت الباء في المحل صار شيئا بالآلة فلا يشترط استيعابه أيضا لأن المقصود حينئذ الاصاق والفعل وانبات وصف الاصاق في الفعل فيصير الفعل مقصودا لاثبات صفة الاصاق والمحل وسيلة اليه فيكتفي فيه بقدر ما يحصل به المقصود أعنى الصاق الفعل بالرأس وذلك حاصل بمرض الرأس فيكون التبعض مستفادا من هذا لإمن الوضع واللغة على ما نسب إلى الشافعي رحمه الله تعالى ولهذا قال جار الله أن المعنى الأصقوا المسح بالرأس وهذا شامل للاستيعاب وغيره وإذ قد ظهر أن المراد التبعض فالشافعي رحمه الله تعالى اعتبر أقل ما يطلق عليه اسم المسح إذ لا دليل على الزيادة ولا اجمال في الآية وذهب أبو حنيفة رحمه الله تعالى إلى أنه ليس بمراد لخصوله في ضمن غسل الوجه مع عدم تأدي الفرض به اتفاقا بل المراد بعض مقدر فصار مجمولا بدينه النبي عليه السلام بمقدار الناصية وهو الربع وأجاب الشافعي رحمه الله تعالى بأن عدم تأدي الفرض بما حصل في ضمن غسل الوجه مبنى على قوات الترتيب وهو واجب فصار الخلاف مبنيا على الخلاف في اشتراط الترتيب وأما وجوب استيعاب الوجه واليد في التيمم مع دخول الباء على المحل فتمدنت بالنسبة المشهورة يكفيك ضربتان ضربة للوجه وضربة للذراعين وبأن التيمم خلف عن الوضوء وفيه الاستيعاب إلا أنه نصف بترك مسح الرأس وغسل الرجلين تخفيفا (قوله ويستعمل للشرط) يعني قد يستعمل على في معنى يفهم منه كون ما بعدها شرطا لما قبلها كقوله تعالى يا يعنك على أن لا يشركن بالله شيء أي بشرط عدم الإشراف ولا إخفاء في أنها صفة للبايعه يقال بايمناه على كذا وكونها للشرط بمنزلة الحقيقة عند الفقهاء لأنها في أصل الوضع للالزام والجزاء لازم للشرط (قوله وهي في المعاوضات المحضة) أي الجالية عن معنى الاسقاط كالبيع والاجارة والتكاح (قوله وكذا في الطلاق عندهما) لأن الطلاق على المال معاوضة من جانب المرأة ولهذا كان لها الرجوع قبل كلام الزوج وكناية على تحتمل معنى الباء فيحمل عليها بدلالة الحال وعنده للشرط عملا بالحقيقة فلو قالت للزوج طلقني ثلاثا على ألف فطلقها واحدة فعندهما يجب تلك الألف لأن إجراء العوض تنقسم على أجزاء المعوض وعنده لا يجب شيء لأن أجزاء الشرط لا تنقسم على أجزاء الشروط وتحقق ذلك أن ثبوت العوض مع المعوض من باب المقابلة حتى يثبت كل جزء من هذا في مقابلة جزء من ذلك ويمتنع تقدم أحدهما على الآخر بمنزلة المتضامين وثبوت الشروط والشرط بطريق المعاقبة ضرورة توقف الشروط على الشرط من غير عكس فلو انقسم أجزاء الشرط على أجزاء الشروط لزم تقدم جزء من الشروط على الشرط فلا تتحقق المعاقبة وأما إذا قالت طلقني ثلاثا بألف فطلقها واحدة فانه يجب تلك الألف لأن الباء للمعاوضة والمقابلة فيثبت التوزيع ولو قالت طلقني وضرقت على الألف فطلقها وحدها يجب ما يخصها من الألف لأنها للدقابلة بدلالة ظاهر الحال إذ لو حمل على المعاقبة كان البديل كله عليها كالمو قالت إن طلقتنا لك الألف فلا فائدة لها في طلاق الضررة بعد طلاقها حتى يجعل الألف جزءا لطلاقها جميعا بخلاف ما تقدم فانتهت في الشرطية أكثر حيث لا يلزمها بعض الطلاق شيء (قوله وأما من فقد) تكون للتبيين أو للتبعض أو غيرهما والمحققون على أن أصلها ابتداء الغاية والبواقي راجعة إليها وذهب بعض الفقهاء إلى أن أصل وضعها للتبعض دفعا للاشتراك وهذا ليس بسديد لاطباق أئمة اللغة على أنها حقيقة في ابتداء الغاية والمراد بالغاية في قولهم من لا بداء الغاية وإلى لانتهاء الغاية هو المسافة اطلاقا لا اسم الجزء على الكل إذا الغاية هي النهاية وليس لها ابتداء وانتهاء (قوله بعث إلى شهر) أي مؤجلا الثمن إلى شهر على أنه حال (قوله أنت طالق إلى شهر) إن نوى التنجيز أو التأخير والتأجيل فذاك ولا يقع بعد مضي شهر صرفا للأجل إلى الإيقاع

إلى شهر بمحذوف دل الكلام عليه فصار كقوله بعث وأجلت الثمن إلى شهر (وان لم يكن) أي وان لم يمكن تعلقه بمحذوف دل الكلام عليه (يحمل على تأخير صدر الكلام إن احتمله) أي التأخير (نحو أنت طالق إلى شهر ولا ينوي التأخير والتنجيز يقع عند مضي شهر وعند ذفر

رحمه الله تعالى يقع في الحال) فيبطل قوله إلى شهر (ثم الغاية إن كانت غاية قبل تكلمه نحو بعث هذا البستان من هذا الحائط إلى ذلك وأكلت السمكة إلى رأسها لا تدخل تحت المغيا وإن لم تكن) أي وإن لم تكن غاية قبل تكلمه (فصدر الكلام إن لم يتناولها فهي لمد الحكم فكذلك نحو أتوا الصلاة إلى الليل) فإن صدر الكلام لا يتناول الغاية وهي الليل فتكون الغاية حينئذ لمد الحكم اليها فوله فكذلك جواب الشرط أي لا تدخل الغاية تحت المغيا (وإن تناولها) أي تناول صدر الكلام الغاية نحو اليدفانها تتناول المرفق (فذكرها لاسقاط ما وراءها) أي ذكر الغاية يكون لاسقاط ما وراء الغاية فتدخل تحت المغيا وللنحوين في إلى أربعة مذاهب الدخول (الإجازا) أي دخول حكم الغاية تحت حكم (116) المغيا بالإجازا (وعكسه) أي المذهب الثاني هو أن لا تدخل الغاية تحت حكم المغيا

احترازا عن الإلغاء وعند زفر يقع في الحال لأن التأجيل والتوقيت صفة لموجود فلا بد من الوجود في الحال ثم يلغو الوصف لأن الطلاق لا يقبله (قوله ثم الغاية) اختلفوا في أن المذكور بعد إلى هل يدخل شما قبله حتى يشمل الحكم أم لا والمحققون من النحاة على أنها لا تفيد إلا انتهاء الغاية من غير دلالة على الدخول أو عدمه بل هو راجع إلى الدليل وتحقيقه أن إلى النهاية إجازا أن يقع على أول الحد وإن يتوغل في المسكان لكن تمتنع المجاوزة لأن النهاية غاية وما كان بعده شيء آخر لم يسم غاية وفصل المصنف بأن الغاية إما أن تكون غاية في الواقع أو بمجرد التكلم ودخول إلى عليها فإن كانت غاية قبل التكلم فهي لا تدخل سواء تناولها الصدر كالمسكة للرأس أو لا كالبستان للحائط وهذا ما قالوا أن الغاية إذا كانت قائمة بنفسها أي موجودة قبل التكلم غير مفتقرة في الوجود إلى المغيا لم تدخل لأنها قائمة بنفسها فلا يمكن أن يستبعضها المغيا لكنهم ذهبوا إلى أنها إذا تناولها الصدر تدخل سواء كانت قائمة بنفسها أو لا ففى مسألة السمكة يتناول الأكل الرأس عندهم ولا يتناولها عند المصنف وإن لم تكن غاية قبل التكلم فاما أن يتناولها صدر الكلام أو لا فإن تناولها تناول اليد للمرفق دخلت لأن ذكرها ليس لمد الحكم اليها لأن الحكم بتدليل لاسقاط ما وراءها فتبقى هي داخلة تحت حكم الصدر وإن لم يتناولها كالصيام لا يتناول الليل لم تدخل لأن ذكرها لمد الحكم اليها فيمتد الحكم اليه وينتهي بالوصول اليه فيجرم الوصال لوجوب الانقطاع بالليل لأن الصيام إن كان عاما فظاهر وإن كان مختصا برمضان فلا نه لا قائل بالفصل أي بحرمه الوصال في رمضان وجواز في غيره فقوله وإن لم تكن شرط جوابه الجملة الاسمية التي مبتدأها قوله فصدر الكلام وخبرها الجملة الشرطية التي شرطها قوله إن لم يتناولها وجزاءها قوله فكذلك أي فهو مثل الأول في عدم الدخول وقوله فهي لمد الحكم اعتراض لاجزاء ليكون قوله فكذلك جزءا شرط محذوف لأن المقصود هنا اثبات أن الغاية داخلة أو غير داخلة لا اثبات أنها لمد الحكم أو غيره فعلى هذا ينبغي أن يكون جزءا قوله وإن تناول هو قوله فدخل تحت المغيا لا قوله فذكرها لاسقاط ما وراءها بل هو جملة معترضة تنسبها على علة الحكم فافهم واعلم فعمل المرء ينفعه (قوله وللنحوين) دليل على ما اختاره من التفصيل وفيه نظر من وجوه الأول أنه نقل المذاهب الضعيفة وترك ما هو المختار وهو أنه لا يدل على الدخول ولا على عدمه بل كل منهما يدور مع الدليل ولهذا تدخل في مثل قرأت الكتاب من أوله إلى آخره بخلاف قوله قرأت إلى باب القياس مع أن الغاية من جنس المغيا الثاني أن القول بكونه حقيقة في الدخول فقط مذهب ضعيف لا يعرف له قائل فكيف يعارض القوم بعدم الدخول واليه ذهب كثير من النحاة الثالث أن ما ذكره يتلزم في مسألة السمكة دخول الرأس في الأكل على ما هو مقتضى المذهب الرابع ومختار القوم لأن الصدر يتناولها وقد اختار أنه لا تدخل فكيف يكون ما اختاره هو المذهب الرابع (قوله هي غاية لاسقاط

الإجازا كالمرفق قد دخلها تحت حكم المغيا يكون بطريق الإجازا على هذا المذهب (والاشتراك) أي المذهب الثالث هو الاشتراك أي دخول الغاية تحت المغيا في إلى بطريق الحقيقة وعدم الدخول أيضا بطريق الحقيقة (والدخول إن كان ما بعدها من جنس ما قبلها وعدمه إن لم يكن هذا هو المذهب الرابع (وما ذكرنا في الليل) وهو أن صدر الكلام لما لم يتناول الغاية لا تدخل تحت حكم المغيا (والمرفق) وهو أن صدر الكلام لما تناول الغاية تدخل تحت حكم المغيا (يناسب هذا الرابع) أي معنى هذا ذكرنا ومعنى ما ذكره النحويون في المذهب الرابع شيء واحد وإنما الاختلاف في العبارة فقط فإن قول النحويين أن الغاية إن كانت من جنس المغيا معناه

أن لفظ المغيا إن كان متناولا للغاية وإنما اخترنا هذا المذهب الرابع لأن الأخذ به عمل بنتيجة المذاهب الثلاثة لأن ما عارض الأولين أو وجب الشك وكذا الاشتراك أو وجب الشك فإن كان صدر الكلام لم يتناول الغاية لا يثبت دخولها تحت حكم المغيا بالشك وإن تناولها لا يثبت خروجها بالشك (وبعض الشارحين قالوا هي غاية لاسقاط فلا تدخل تحته) أي بعض المتأخرين من أصحابنا الذين شرحوا كلام علمائنا المتقدمين رحمهم الله تعالى بينوا بهذا الوجه وهو أن إلى للغاية والغاية لا تدخل تحت المغيا مطلقا لكن الغاية هنا ليست الغسل بل لاسقاط فلا تدخل تحت الإسقاط فتدخل تحت الغسل ضرورة وذلك لأن اليد لما كانت اسما للمجموع لا تكون الغاية غاية لغسل المجموع لأن غسل المجموع إلى المرفق محال فقوله إلى المرفق يفهم منه سقوط البعض ومعلوم أن البعض الذي سقط غسله هو البعض الذي يلى الأبط

ف قوله إلى المراقف غاية لسقوط  
 غسل ذلك البعض فلا  
 يدخل تحت السقوط (فإن  
 قال له على من درهم إلى  
 عشرة يدخل الأول  
 للضرورة) لأنه جزء لما  
 فوقه والكل بدون الجزء  
 محال (لا الآخر عند أبي  
 حنيفة رحمه الله تعالى)  
 فيجب تسعة وعندهما  
 تدخل الغايتان فتجب  
 عشرة لأن العشرة لا توجد  
 إلا بعشرة أجزاء وعند زفر  
 لا تدخل الغايتان فتجب  
 ثمانية (وتدخل الغاية في  
 الخيار عنده) أي إذا باع  
 على أنه بالخيار إلى غدي يدخل  
 الغد في الخيار أي يكون الخيار  
 ثابتاً في الغد عند أبي حنيفة  
 رحمه الله لأن قوله على  
 أنه بالخيار يتناول ما فوقه  
 فقوله إلى الغد لا سقط ما  
 وراءه (وكذا في الأجل  
 واليمين في رواية الحسن  
 عنه) أي عن أبي حنيفة  
 رحمه الله تعالى (لما ذكرنا  
 في المراقف) أما الأجل  
 فنحو بعث إلى رمضان  
 أي لا أطلب الثمن  
 إلى رمضان وأما اليمين  
 فنحو لا أكرم زيد إلى  
 رمضان فإن قوله لا أطلب  
 الثمن ولا أكرم يتناول  
 العمر فقوله إلى رمضان

لما كان المختار عند أكثر الأئمة وجوب غسل المراقف في الوضوء مع وقوعها بعد ان ذهب بعضهم إلى أن إلى  
 بمعنى مع كما في قوله تعالى ولانا كلاً أو الوهم إلى أموالكم أي مع أموالكم وبعضهم إلى أنه لا دلالة إلا على  
 الدخول أو عدمه فجعل داخل في الوجوب أخذاً بالاحتياط أو لأن غسل اليد لا يتم بدونه لتشابك عظمي  
 الذراع والعضد أو لأنه نصار بجملها وقد أدار النبي ﷺ الماء على مرافقه فصار بياناً له وذهب  
 بعضهم إلى أنه غاية للاسقاط وذكر والهذا الكلام تفسيرين أحدهما أن صدر الكلام إذا كان متناولاً  
 للغاية كاليد فانها اسم للجموع إلى الابط كان ذكر الغاية للاسقاط ما وراءها لا المد الحکم إليها لأن الامتداد  
 حاصل فيكون قوله إلى المراقف متعلقاً بقوله اغسلوا غاية له لكن لأجل اسقاط ما وراء المراقف عن حكم  
 الفسل والثاني أنه غاية للاسقاط ومتعلق به كانه قيل اغسلوا أيديكم مسقطين إلى المراقف فيخرج عن  
 الاسقاط فيبقى داخل تحت الفسل والأول الوجه لظهور أن الجار والمجرور متعلق بالفعل المذكور وللقاضى  
 الإمام أبي زيد ههنا بحث وهو أنه إذا قرن بالكلام غاية أو استثناء أو شرط لا يعتبر بالمطلق ثم يخرج بالقيود  
 عن الاطلاق بل يعتبر مع القيد جملة واحدة فالفعل مع الغاية كلام واحد لا يجاب إليها إلا للايجاب والاسقاط  
 لأنها ضدان فلا يثبتان الا بنصين والنص مع الغاية نص واحد (قوله فإن قال له على من درهم إلى عشرة يدخل  
 الأول) بناء على العرف ودلالة الحال لا بناء على امتناع وجود الكل بدون الجزء كما ذكره المصنف فانه مغلطة  
 من باب اشتباه المعروض بالعارض فإن الواحد جزء من كل عدد لكن إذا ثبت معدودات عشرة مثلاً فلا  
 نسلم أن الواحد الذي هو الأول منها جزء مما فوقه وانما هو جزء من المجموع المركب منه وما فوقه فايه وبين  
 العاشر لا يكون الا الثاني والثالث وهكذا حتى التاسع وهذا بمنزلة العاشر والحادي عشر وغير ذلك فإن كلامها  
 واحد وليس بجزء مما بين الواحد والعشرة الا يرى أنه لو قال على من عشرين إلى ثلاثين أو ما بين عشرين إلى  
 ثلاثين تدخل العشرون في ثلاثين مع أنها ليست جزءاً من التسعة التي بينها وبين الثلاثين لا يقال مراده أن  
 الواحد جزء من العدد الذي فوقه كالثلاثين مثلاً وثبت الكل يستلزم ثبوت الجزء لانا نقول لو أراد بذلك كان  
 اللازم أربعة وأربعين بمنزلة على اثنان وثلاثة وأربعة إلى عشرة حتى إذا ضم إليه عشرة لزم أربعة وخمسون  
 فظهر أن الكلام مبني على أن المراد الآحاد التي بين الواحد والعاشر وإنما النزاع في أنه هل يدخل كلاهما أو  
 أحدهما ويدل على ذلك أنهم لم يفرقوا بين هذا وبين قولنا ما بين واحد إلى عشرة فيتأمل ولا بناء على أنه  
 أوجب ما بين الأول والعاشر وفيه الثاني والثالث وغيرهما والثاني لا يتصور بدون الأول فيجب ضرورة  
 كما إذا قال أنت طالق من واحدة إلى ثلاثة فانه يقع للثانية وهي لا تتصور بدون الأولى فيقع طلقان ضرورة  
 بخلاف أنت طالق ثانية فانه لا تقع الا واحدة ويلغو الوصف لأنه لم يجر للواحدة ذكر والطلاق لا يثبت إلا  
 بلفظ على ما ذكره غيره لأن التضاييف انما هو بين وصفي الأولية والثانية لا بين ذاتهما فابقاع ما هو ثان لا  
 يوجب ايقاع ما هو الأول اذ لا تلازم بين المعروفين وهذا كما يقال ان كون الأب في الدار يوجب كون  
 الابن فيها ضرورة أي الأب لا يتصور بدون الابن ولا يدخل الآخر عند أبي حنيفة رحمه الله لأن مطلق الدرهم  
 لا يتناول العاشر فذكر الغاية لم يحكم الوجوب وعندهما تدخل الغايتان الأول والعاشر لأن هذه الغاية غير  
 قائمة بنفسها إذ لا وجود للعاشر الا بوجود التسعة قبله ولا وجود للأول الا بوجود الثاني بعد فلا تكونان غايتين  
 ما لم تكونا ثابتتين وذلك بالوجوب وقد عرفت ما فيه وعند زفر رحمه الله يدخل شيء من الغايتين عملاً بوجوب  
 اللغة وقد حازه الأصمعي في ذلك فقال ما قولك في رجل قيل له كم سنك فقال ما بين ستين إلى سبعين أي يكون  
 ابن تسع وستين فتحير زفر رحمه الله تعالى (قوله لما ذكرنا في المراقف) متعلق بالجميع وحاصله أن الخيار وعدم  
 طلب الثمن وعدم التكلم ينصرف عند الإطلاق إلى التأييد فذكر الغاية يكون للاسقاط لا المد الحکم  
 فيدخل الغد في الخيار ورمضان في الأجل وعدم التكلم وعندهما لا يدخل عملاً بما هو الأصل في كلة إلى

وقد سبق في نحو بعث إلى شهر أنه متعلق باجالت الثمن إلى شهور وعدل عنه هنا إلى لأطلب الثمن ليكون  
 نفيًا فيتحقق التناول إذ ربما ينازع في كون التأجيل مؤيدًا فإن المقصود منه الترفيه وهو حاصل بادنى  
 ما يطلق عليه الاسم وانما وقع في ذلك اتباعا لما وقع في أكثر نسخ أصول فخر الإسلام رحمه الله تعالى وفي  
 الآجال وفي الإيمان جمع أجل وبين والصواب وفي الآجال في الإيمان إذ لا اختلاف في رواية آجال البيوع  
 والديون بل الغاية لا تدخل في الأجل بالاتفاق كما في الاجارة وإتمام رواية الحسن في آجال البيوع قال الإمام  
 السرخسي وفي الآجال والإجازات لا تدخل الغاية لأن المطلق التأييد وفي تأخير المطالبة وتمليك  
 المنفعة في موضع الغاية شك وكذا في أجل البيوع لا تدخل في ظاهر الرواية عنه وهو قولها لأن في حرمة  
 الكلام ووجوب الكفارة بالكلام في موضع الغاية شك (قوله في اللظرف) بان يشتمل المجرور على ما قبلها  
 اشتتالا مكانيا أو زمانيا تحقيقا مثل الماء في الكوز وزيد في البلد ومثل الصوم في يوم الخميس والصلاة في يوم  
 الجمعة أو تشبيها مثل زيد في نعمة والدار في يده ونحو ذلك (قوله صحت هذه السنة) يقتضى الكل لأن اللظرف  
 صار بمنزلة المفعول به حيث انتصب بالفعل فيقتضى الاستيعاب كالمفعول به يقتضى تعلق الفعل بمجموعه  
 الإبدليل بخلاف صحت في هذه السنة فإنه يصدق بصوم ساعة بان ينوى الصوم إلى الليل ثم يفطر لأن اللظرف  
 قد يكون أوسع فلو نوى في أنت طالق غدا آخر النهار يصدق ديانة لا قضاء. وفي أنت طالق في غدا يصدق  
 قضاء أيضا لكن إذ لم ينو شيئا كان الجزء الأول أولى لسببه مع عدم المزاحم ويخالف هذا ما روى إبراهيم عن  
 محمد رحمه الله أنه لو قال أمرك بيدك رمضان أو في رمضان فها سواء وكذا غدا أو في غدو يكون الأمر  
 بيدها في رمضان أو الغد كله (قوله تطلق) حال لأن المكان لا يصلح مخصصا للطلاق لا متناع أن يقع في مكان  
 دون مكان وإذا لم يصلح للتخصيص لم يصلح لأن يجعل شرطًا فيكون تعليقا لأن الأبراد أنت طالق في دخولك  
 الدار يحذف المضاف لئلا استعمال المحل في الحال فيكون تعليقا بمنزلة أنت طالق في دخولك الدار أى وقت  
 دخوله على وضع المصدر موضع الزمان فإنه شائع أو على استعارة في المقارنة لما بين اللظرف والمظروف من  
 المقارنة المخصوصة فيصير بمعنى الشرط ضرورة أن مقارنته الشيء بالشيء يقتضى وجوده فيلزم تعليق الطلاق  
 بوجوب الدخول ليتقارنا قيل وفي قوله بمعنى الشرط إشارة إلى أنه لا يصير شرطًا محضًا حتى يقع الطلاق بعده  
 بل يقع معه ويظهر الأثر فيما لو قال للاجنية أنت طالق في نكاحك فتزوجها لا تطلق كما لو قال مع نكاحك  
 بخلاف ما لو قال أنت طالق ان تزوجتك (قوله فلا يقع) تفرغ على كونها عند الاستعارة للمقارنة بمعنى  
 الشرط فإن كان المجرور بها مما يصح تعليق الطلاق به صار معلقًا كالمشيئة المتعلقة ببعض الممكنات دون  
 البعض فيكون أنت طالق في مشيئة الله تعليقا بمنزلة أنت طالق ان شاء الله ولا يقع الطلاق لعدم العلم بوجود  
 الشرط والافلا كالعالم المتعلق بالجميع فلا يكون أنت طالق في علم الله تعليقا إذ لا يصح أنت طالق ان علم الله  
 بل يقع في الحال ويصير المعنى أنت طالق في معلوم الله أى هذا المعنى ثابت في جملة معلوماته إذ لو لم يقع لم يكن  
 هذا المعنى في معلوم الله والظاهر أنه لا حاجة إلى جعل العلم بمعنى المعلوم بل المراد أنه ثابت في علم الله تعالى بمعنى  
 أن علمه محيط بذلك فان قيل القدرة أيضا شاملة لجميع الممكنات فينبغي أن يقع بقوله أنت طالق في قدرة الله  
 أجيب بانها بمعنى تقدير الله تعالى فيصير من قبيل المشيئة والإرادة فان قيل قد يستعمل بمعنى المقدور مثل  
 قولك عند استعظام الأمر شاهد قدرة الله تعالى أجيب بأنه على حذف المضاف أى أتر قدرته ولا يصح ذلك  
 في العلم لأنه ليس من الصفات المؤثرة بخلاف القدرة وفيه نظر إذ لا ترجيح لحذف المضاف على كون المصدر  
 بمعنى المفعول ولو سلم فقولنا هو من آثار القدرة بمنزلة قولنا هو في المقادير واعلم أن كون التقييد  
 بمشيئة الله تعالى تعليقا قول أبي يوسف وعند محمد هو ابطال الكلام بمنزلة الاستثناء واعداد لحكمه إذ لا طريق  
 للوقوف عليها وروى الخلاف على العكس ويظهر أثره في أنه يكون يمينا على تقدير التعليق لأعلى تقدير

لاسقاط ما وراءه (في اللظرف  
 والفرق ثابت بين اثباته  
 واضماره نحو صحت هذه  
 السنة يقتضى الكل بخلاف  
 صحت في هذه السنة فلماذا  
 في أنت طالق غدا يقع في  
 أول النهار ليكون واقعا في  
 جميع الغدو في الغدان نوى  
 آخر النهار يصح ولو قال أنت  
 طالق في الدار تطلق في الحال  
 إلا أن ينوى في دخولك  
 الدار فيتعلق به وقد تستعار  
 للمقارنة ان لم يصلح ظرفا  
 نحو أنت طالق في دخولك  
 الدار فتصير بمعنى الشرط  
 فلا يقع بأنت طالق في مشيئة  
 الله ويقع في علم الله لأنه  
 يراد به المعلوم) اعلم أن  
 التعليق بالمشيئة متعارف  
 لا التعليق بالعلم فلا يقال أنت  
 طالق ان علم الله وذلك لأن  
 مشيئة الله تعالى متعلقة  
 ببعض الممكنات دون  
 البعض فاما علم الله تعالى  
 فإنه متعلق بجميع الممكنات  
 والمتنعات فقوله في علم  
 الله لا يراد به التعليق فالمراد  
 ان هذا ثابت في معلوم الله

الإعدام وإنه لو قدم مثل إن شاء الله تعالى أنت طالق يقع عند من يقول بالتعليق لعدم حرف الجزاء ولا يقع عند من يقول بالإبطال لعدم الفرق بين التقديم والتأخير وفي شرح الطحاوي أنه لو قال إن لم يشأ الله أو ما شاء الله فهو أيضا مبطل للكلام بمنزلة إن شاء الله وكذا إذا علق بمشيئة من لا تظهر مشيئته مثل إن شاء الجن وههنا نكتة وهي أن مثل أنت طالق إن لم يشأ الله يقتضى وقوع الطلاق البتة أما على تقدير المشيئة فلو جوب وقوع مراد الله وأما على تقدير عدم المشيئة فلو جوب المعلق عليه والجواب أننا نسلم أن هذه الكلمة للتعليق بل للإبطال ولو سلم فلانسلم لزوم الحكم على تقدير وجود المعلق عليه وإنما يلزم أن لو كان يمكن وقوع الطلاق على تقدير عدم مشيئة الله محال فالتعليق بما يستحيل معه وقوع الطلاق لغو وذكروا في النوازل أنه لو قال أنت طالق اليوم واحدة إن شاء الله وإن لم يشأ الله فثنتين فإن طلقها واحدة قبل مضي اليوم لم يقع الا تلك الواحدة لأن وقوع الثنتين معلق بعدم مشيئة الله تعالى الواحدة اليوم وقد شاء وإن لم يطلقها قبل مضي اليوم يقع ثنتان لو وقع المعلق عليه أعنى عدم مشيئة الله الواحدة إذ لو شاء الله الواحدة لطلقها قبل مضي اليوم ولو لم يقيد به اليوم فقال أنت طالق واحدة إن شاء الله وأنت طالق ثنتين إن لم يشأ الله فلا يقع شيء أما الواحدة فلا تستشأ وأما الثنتان فلأن قوله أنت طالق ثنتين إن لم يشأ الله كلام باطل إذ لو صح لبطل من حيث صح لأنه لو وقع الطلاق ثبت مشيئة الله تعالى لأن وجود الأشياء كلها بمشيئة الله وذكروا في المنتقى أنه لو قال أنت طالق اليوم ثنتين إن شاء الله وإن لم يشأ الله في اليوم فأنت طالق ثلاثا فمضى اليوم ولم يطلقها طلقت ثلاثا ولم يقيد به اليوم في اليمين فهو إلى الموت حتى لو لم يطلقها طلقت قبيل الموت بلا فصل وهذا مخالف لما في النوازل وقد ذكر المنتقى أيضا قبل هذه المسئلة أنه لو قال أنت طالق إن لم يشأ الله طلاقك لا تطلق بهذه اليمين أبدا وهذا موافق لما في النوازل كذا في المحيط وأقول لا مخالفة وإنما اختلفت الجواب لاختلاف وضع المسائلين ففي مسئلة المنتقى عقلت الثلاث بعدم مشيئة الله تعالى التلويتين وقد وجد المعلق عليه قبيل الموت إذ لو شاء الله التلويتين لأوقعهما الزوج وفي مسئلة النوازل عقلت التلويتين بعدم مشيئة الله إياهما فلا يقعان أبدا كما ذكر في المنتقى في مسئلة إن لم يشأ الله طلاقك والدليل على ما ذكرناه أنه أعاد في النوازل في غير المقيد صيغة الطلاق فقال وأنت طالق ثنتين إن لم يشأ الله بتأخير الشرط على معنى أن لم يشأ الله الثنتين بخلاف المقيد فإنه فيه مقدم وفي المنتقى لم يعد حتى يبقى التعليق بالثلاث فقدم الشرط كما في المقيد فينصرف عدم المشيئة إلى ما انصرف إليه المشيئة وهو أن يطلقها ثنتين (قوله أسماء الظروف) عقب بحث حروف المعاني ببعض أسماء الظروف مما يتعلق به مسائل فقهية ثم عقبها بكلمات بعضها حروف وبعضها أسماء وهي كلمات الشرط وأورد فيها من أسماء الظروف ما يكون فيها معنى الشرط ضبطا لأدوات الشرط في سلك واحد لتعلق مباحث بعضها ببعض (قوله قبل واحدة) صفة للواحدة السابقة لأن فاعل الظرف ضمير عائد إليها وقبلها واحدة صفة للواحدة الثانية لأنها فاعل الظرف فتكون هي المتصفة بالقبلية والتقدم والمراد الصفة المعنوية لا النعت النحوي والافجالة الظرفية أعنى قبلها واحدة نعمت للواحدة السابقة ولما وصفت الثانية بانها قبل السابقة وليس في وسعه تقديم الثانية بل إيقاعها مقارنا كما إذا قال معها واحدة ثبت من قصده قدر ما كان في وسعه كما إذا قال أنت طالق في الزمان السابق يجعل إيقاعه في الحال لأن من ضرورة الإسناد إلى ما سبق الوقوع في الحال وهو يملك الإيقاع في الحال دون الإسناد فيثبت تصحيحا لكلامه وقدم مسائل القبلية والبعدي بغير المدخول بها لأنه في المدخول بها يقع الجميع لأنها لا تين بالأولى ولذا يلزمه درهمان في مثل له على درهم قبل درهم أو بعد درهم أو قبله درهم أو بعده درهم إذا الدرهم بعد الدرهم يجب ديناً (قوله عندي ألف) للوديعة لأن الحضرة تدل على الحفظ كما لو قال وضعت الشيء عندك يفهم منه الاستحفاظ ولا يدل على الزوم في الذمة حتى تكون ديناً لكن لا تنافيه حتى لو قال عندي ألف ديناً ثبت (قوله كلمات

(أسماء الظروف مع المقارنة فيقع ثنتان إن قال لغير المدخول بها أنت طالق واحدة مع واحدة وقبل للتقديم فتقع واحدة إن قال لها) أي لغير المدخول بها (أنت طالق واحدة قبل واحدة) لأن القبلية صفة للطلاق المذكور أولاً فلم يبق محلاً للآخر (وثنان لو قال قبلها) أي تقع ثنتان إن قال لغير المدخول بها أنت طالق واحدة قبلها واحدة لأن الطلاق المذكور أولاً واقع في الحال والذي وصف بأنه قبل هذا الطلاق الواقع في الحال يقع أيضاً في الحال بناء على أنه لو قال أنت طالق أمس يقع في الحال فيقعان معاً (وبعد على العكس) أي لو قال لغير المدخول بها أنت طالق واحدة بعد واحدة تقع ثنتان لما بينا في قوله قبل واحدة ولو قال لها أنت طالق واحدة بعدها واحدة تقع واحدة لما بينا في قوله قبل واحدة (وعند الحضرة فقوله فلان عندي ألف يكون وديعة لأنه لا يدل على الزوم كلمات

الشرط) ظاهر كلام نثر الإسلام رحمه الله تعالى أن أسماء الظروف وكلمات الشرط من حروف المعاني ولا يخفى أنه يجوز وتغليب ولا ضرورة في حمل كلام المصنف عليه (قوله أن للشرط) أي لتعليق حصول مضمون جملة للحصول مضمون جملة أخرى فقط أي من غير اعتبار ظرفية ونحوها كافي إذا ومتى قد تدخل في أمر على خطر الوجود أي متردد بين أن يكون وان لا يكون ولا تستعمل فيها هو قطعي الوجود أو قطعي الانتفاء إلا على تزييلها منزلة المشكوك لئلا تكون (قوله فيقع في آخر الحياة) أي حياة الزوج أو الزوجة لا بما دامها حين يمكن أن يطلقها فلا يقع المعلق عليه ثم إن لم يدخل بها فلا ميراث وإن دخل فلها الميراث بحكم الفرار فإن قيل هو في الجزء الأخير من الحياة عاجز عن التكلم بالطلاق ومن شرطه القدرة لأن المعلق بالشرط كالمفوض لدى الشرط قلنا هو أمر حكيم فلا يشترطه ما يشترط لحقيقة التطبيق ولا يكتفي بوجود ذلك عند التطبيق كما إذا علق الطلاق ثم جن فوجد الشرط حالة جنونه فإنه ينزل الجزاء وإن لم يتصور منه حقيقة التعليق فإن قيل ينبغي أن لا يقع الطلاق بموتها لأن التطبيق يمكن ما لم تمت والعجز إنما يتحقق بالموت وحينئذ لا يتصور الوقوع قلنا بل تحقق المعجز عن الإيقاع قبيل الموت لأن من حكمه أن يعقبه الوقوع ولا يتصور ذلك (قوله وإذا عند الكوفيين) تستعمل للظرف بمعنى وقت حصول مضمون ما إليه أضيف فلا يجزم به الفعل ويكون استعماله فيما هو قطعي الوجود كقوله :

وإذا تكون كريمة ادعى لها وإذا يحاس الحيس يدعى جندب

الحيس الخلط ومنه سمي الحيس وهو تمر يخلط بسمن وأقط وحاس الحيس اتخذه وللشرط بمعنى تعليق حصول مضمون جملة بحصول مضمون ما يدخل عليه ويجزم به المضارع ويكون استعماله في أمر على خطر الوجود كقوله: واستغن ما أغناك ربك بالغنى وإذا تصبك خصاصة فتجمل أي ان يصبك فقر ومسكنة فظهر الغنى من نفسك بالترزين وتكلف الجليل أو كل الجليل وهو الشحم المذاب تمفقا قال الشاعر: قد كنت قدما مثيريا متمولا متجملا متعففا متدينا فالآن صرت وقد عدت تمولى متجملا متعففا متدينا

أي كنت ذا نروة وعفة وديانة فصرت الآن آكل شحم مذاب وشارب عفاقة أي بقية ما في الضرع من اللبن وذادين وفي كلام نثر الإسلام رحمه الله تعالى وغيره ان إذا حيشندليس باسم وإنما هو حرف بمعنى أن بدليل استعماله فيما ليس بقطعي وجوابه ظاهر عند علماء المعاني فإن إذا كثيرا ما يستعمل في المشكوك تزييله منزلة المقطوع لئلا تكون وهي هنا التنبيه على أن شيمة الزمان رد المواهب وحط المراتب حتى أن إصابة المكروه كأنه أمر لاشك فيه ليوطن المخاطب نفسه على ذلك فيأمن مفاجأة المكروه وعند البصريين إذا حقيقة في الظرف تضاف إلى جملة فعلية في معنى الاستقبال لكنها قد تستعمل لمجرد الظرفية من غير اعتبار شرط وتعليق كقوله تعالى والليل إذا يغشى أي وقت غشيا نه على أنه بدل من الليل إذ ليس المراد تعليق القسم بغشيان الليل وتقييده بذلك الوقت ولهذا منع المحققون كونه حالا من الليل لأنه أيضا يفيد تقييد القسم بذلك الوقت وقد تستعمل للشرط والتعليق من غير سقوط معنى الظرف مثل إذا خرجت خرجت أي أخرج وقت خرجك تعليقا لخرجك بخرج وجه بمنزلة تعليق الجزاء بالشرط إلا أنهم لم يجعلوه لكامل الشرط ولم يجزم موابه المضارع لقوات معنى الإبهام اللازم للشرط فإن قولك آتيتك إذا أخرج البسر بمنزلة آتيتك الوقت الذي يحمر فيه البسر ففيه تعيين وتخصيص بخلاف متى تخرج أخرج فإنه في معنى ان تخرج اليوم أخرج اليوم وان تخرج غدا أخرج غدا إلى غير ذلك من الأزمان فيجزم الفعل باذا لا يجوز إلا في ضرورة الشعر تشبها للتعليق بين جملتها بما بين جملتي أن وإلى هذا أشار المحققون من النحاة وأما استعمالها في الشرط من غير جزم الفعل فتشاع مستفيضة لا يقال ففي استعمالها في الشرط من غير

الشرط أن للشرط فقط قد دخل في أمر على خطر الوجود فإن قال إن لم أطلقك فانت طالق فالشرط وهو عدم الطلاق يتحقق عند الموت فيقع في آخر الحياة وإذا عند الكوفيين يجيء للظرف وللشرط نحو وإذا يحاس الحيس يدعى جندب ونحو. وإذا تصبك خصاصة فتجمل. وعند البصريين حقيقة في الظرف وقد يجيء للشرط بلا سقوط معنى الظرف



ودخوله في أمر كائن أو منظر لا محالة ومتى للظرف خاصة فيقع بأدنى سكوت في متى لم أطلقك أنت طالق) لأنه وجد وقت لم يطلق فيه (وإن قال إذا) أي إن قال إذا لم أطلقك فأنت طالق (فمندهما كمتي) أي كقوله متى لم أطلقك أنت طالق حتى يقع بأدنى سكوت (كأن إذا شئت فانه كمتي شئت لا يتقيد بالمجلس) أي لو قال لها طلق نفسك إذا شئت فانه كمتي شئت لا يتقيد بالمجلس حتى لا يتقيد بالمجلس بخلاف طلق نفسك إن شئت فانه يتقيد بالمجلس فأبو يوسف ومحمد حملوا كلمة إذا على كلمة متى في قوله إذا لم (١٢١) أطلقك أنت طالق كأن إذا محمول على متى

بإتفاق في قوله طلق نفسك إذا شئت ( وعند أبي حنيفة رحمه الله تعالى كان) أي قوله إذا لم أطلقك أنت طالق عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى إن لم أطلقك أنت طالق فاحتاج إلى الفرق ( والفرق أنه لما جاء لكل المعنيين وقع الشك في مستثنى الوقوع في الحال فلا يقع بالشك وثمة في انقطاع تعلقه بالمشيئة فلا ينقطع بالشك) أي لما جاء إذا بمعنى متى وبمعنى أن ففي قوله إذا لم أطلقك أنت طالق إن حمل على متى يقع في الحال وإن حمل على أن يقع عند الموت فوق الشك في الوقوع في الحال فلا يقع بالشك فصار مثل أن وثمة أي في طلق نفسك إذا شئت لا شك أن الطلاق تعلق في الحال بمشيئتها فإن حمل على أن انقطع تعلقه بالمشيئة وإن حمل على متى لا ينقطع ولا شك أنه في الحال متعلق فلا ينقطع بالشك ( وكيف للسؤال

اعتبار سقوط معنى الظرف جمع بين الحقيقة والمجاز لأننا نقول هي لم تستعمل إلا في معنى الظرف لكن تضمنت معنى الشرط باعتبار إفادة الكلام تقييد حصول مضمون جملة بمضمون جملة بمنزلة المبتدأ المتضمن معنى الشرط مثل الذي يأتي أو كل رجل يأتي فلدهم ولم يلزم من ذلك استعمال اللفظ في غير ما وضع له أصلا وقد يقال إن امتناع الجمع إنما هو باعتبار التنافي ولا تنافي هنا لأن الوقت يصلح شرطا ومعناه ما ذكرنا من أنه لم يستعمل في غير الوقت أصلا وما يقال من أنه من عموم المجاز حيث استعمل اللفظ الموضوع للوقت في مجموع الوقت والشرط استعمال الجزء في السكل فلا يخفى فساده للقطع بامتناع إطلاق الأرض على مجموع السماء والأرض ( قوله ودخوله) أي دخول إذا إنما يكون لأمر كائن متحقق في الحال مثل قوله . وإذا تكون كريمة ادعى لها . أي عند نزول الحادثة أو أمر منظر لا محالة أي أمر يقطع بتحقيقه في الاستقبال مثل قوله تعالى إذا السماء انفطرت فهي تقلب الماضي إلى المستقبل لأنها حقيقة في الاستقبال وما توهم من دخوله لأمر كائن فانه هو من جهة أنه يستعمل في الاستمرار كقوله تعالى وإذا قالوا الذين آمنوا قالوا آمنا الآية كما يستعمل فعل المضارع واسم الفاعل لذلك كذا ذكره المحققون ( قوله ومتى للظرف خاصة) بمعنى أنه لا يستعمل في الشرط خاصة مع سقوط معنى الظرف بمنزلة أن كما جاز ذلك في إذا في قوله وإذا تصبكب خصاصة على ما ذهبوا إليه والافلا نزاع في أن متى كلمة شرط يحزمها المضارع مثل متى تخرج أخرج قال الشاعر : متى تأته تعشو الى ضوء ناره تجد خير نار عندها خير موقد

والعجب أنهم جعلوا إذا متمحض للشرط بواسطة وقوعه في بيت شاذ جازما للمضارع مستعملا فيما هو على خطر الوجود ولم يجعلوا متى متمحض للشرط مع دوام ذلك فيه ( قوله فعندها إذا مثل متى) في أنه لا يسقط عنه معنى الظرف وهو مذهب البصريين وعنده مثل أن في التحض للشرطية على ما جوزه الكوفيون ( قوله فاحتاج أبو حنيفة رحمه الله تعالى إلى الفرق) بين قوله إذا لم أطلقك فأنت طالق وقوله طلق نفسك إذا شئت حيث جعل إذا في الأول محض الشرط بمنزلة أن حتى لا يقع الطلاق إلى آخر الحياة وفي الثاني للظرف بمنزلة متى حتى لا يتقيد بالمشيئة في المجلس وحاصل الفرق أن الأصل في التطلق عدم الطلاق فلا يقع الطلاق بالشك وفي التعليق الأصل الاستمرار فلا ينقطع بالشك فإن قيل طلق نفسك مقيد بالمجلس وإذا زيد عليه متى شئت يتعلق بما وراء المجلس أيضا بخلاف ما إذا زيد عليه إن شئت ففي إذا شئت وقع الشك في تعلقه بما وراء المجلس فلا يتعلق بالشك فجوابه أن التقييد بالمجلس في طلق نفسك إنما يثبت على خلاف الأصل ضرورة إجماع الصحابة فإذا قرن بمضى شئت صار راجعا إلى أصله شاملا للآزمنة وإذا قرن بإذا شئت يكون الشك في انقطاع تعلقه بالمشيئة بناء على أن الأصل هو التعليق بالمشيئة في جميع الأزمنة ( قوله وكيف للسؤال) قد يظن من سياق هذا الكلام أن كيف من كلمات الشرط على ما هو رأي الكوفيين وعلى ما هو القياس بناء على أنها للحال والأحوال شروط إلا أنها تدل على أحوال ليست في بد العبد مثل الصحة والسقم والكهولة والشيوخوخة فلم يصح التعليق بها إلا إذا ضمت إليها ما نحو كيفها تصنع أصنع

(١٦ - توضيح ١) عن الحال فان استقام) أي السؤال عن الحال وجواب أن محذوف أي فيها ويجعل على السؤال عن الحال (والا بطلت) أي وإن لم يستقم السؤال عن الحال تبقى كلمة كيف ويحتمل ( فيعتق في أنت كيف شئت) لأنه لا يستقيم السؤال عن الحال فيعتق بقوله أنت حر وبطل كيف شئت واعلم أن كلمة كيف في مثل قوله أنت حر كيف شئت أو أنك طالق كيف شئت ليست للسؤال عن الحال بل صارت مجازا ومعناها أنت حر أو أنت طالق بأية كيفية شئت فعلى هذا المراد بالاستقامة هو أن يصح تعلق الكيفية بصدر الكلام كأن طالق كيف شئت فان الطلاق له كيفية وهي أن يكون رجعا أو بائنا

والمقصود أنها من الكلمات التي يبحث عنها في هذا المقام من غير أن تكون من أسماء الظروف أو كلمات شرط وذلك لأنها للاستفهام أي السؤال عن الحال خاصة لكن لا خفاء في أنها لم تبقى في مثل أنت طالق كيف شئت على حقيقة تها وإلا لما كان الوصف مفوضاً إلى مشيتها بمنزلة ما إذا قال أنت طالق أرجعياً تريد أن أم باناً على قصد السؤال بل صارت مجازاً والمعنى أنت طالق بآية كيفية شئت فالظاهر من كلام المصنف رحمه الله تعالى أنها في الأصل بمنزلة أي الاستفهامية لأن معنى كيف شئت عند الاستفهام أي حال شئت فاستعيرت لأي الموصلة بجامع الإبهام عن معنى أنت طالق بآية كيفية شئت من الكيفيات وذكر بعضهم أنه سلب عنها معنى الاستفهام واستعملت اسماً للحال كما حكى قطرب عن بعض العرب انظر إلى فلان كيف يصنع أي إلى حال صنعه وعلى كلا الوجهين يكون كيف منصوباً بنزع الخافض (قوله) وأما العتق فلا كيفية له) لقائل أن يقول أنه يكون معلقاً ومنجزاً على مال وبدونه على وجه التدبير وغير مطلقاً أو مقيداً بما يأتي من الزمان وكل هذه كيفيات وقد قال في المبسوط في مسألة أنت حر كيف شئت أنه يعتقد عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى ولا مشيئة له وعندهما لا يعتق ما لم يشأ في المجلس فعلم أن بطلان تعلق الكيفية بصدر الكلام إنما هو عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى (قوله) وتطلق في أنت طالق كيف شئت) أي يقع واحدة قبل المشيئة فان كانت غير مدخولة بانة فلا مشيئة بعد وإن كانت مدخولة فالكيفية مفوضة إليها في المجلس لأن كلمة كيف إنما تدل على تفويض الأحوال والصفات دون الأصل في العتق وغير المدخولة لا مشيئة بعد وقوع الأصل فيلغو التفويض وفي المدخولة يكون التفويض إليها بان تجعلها بانة أو ثلاثاً وضح هذا التفويض لأن الطلاق قد يكون رجعياً فيصير باناً بمضى العدة وقد يكون واحداً فيصير ثلاثاً بضم اثنين اليه حينئذ تصير الحرمة غليظة فلما احتمل ذلك في الجملة صار التفويض إلى مشيتها وأما تفويض الأصل في نحو طالق نفسك كيف شئت فليس من كلمة كيف بل من لفظ طلق وكيف يفيد تفويض الأوصاف (قوله) وعندهما يتعلق الأصل (أيضا) بالمشيئة لأنه فوض إليها كل حال حتى الرجعية فيلزم تفويض نفس الطلاق ضرورة أنه لا يكون بدون حال من الأحوال ووصف من الأوصاف كما قالوا في مثل قوله تعالى كيف تكفرون بالله الآية أنه إنكار لأصل الكفر بانكار أحوال الضرورة أنه لا ينفك عن حال وتحقيق كلامهما على ما ذكره القوم أن ما لا يكون محسوساً كالتصرفات الشرعية من الطلاق والعتاق والبيع والنكاح وغيره حاله وأصله سواء لأن وجوده لمالم يكن محسوساً كان معرفة وجوده بآثاره وأوصافه فافتقرت معرفة ثبوته إلى معرفة أثره ووصفه كشبوت الملك في البيع والحل في النكاح والوصف مفتقر أيضاً إلى الأصل فاستويا وصار تعليق الوصف لتعليق الأصل وأما ظنه المصنف رحمه الله تعالى من ابتناء ذلك على امتناع قيام العرض بالعرض فقيه نظر إما أولاً فإنه لا جهة لتخصيص ذلك بما ليس بمحسوس وأما ثانياً فلأن الأصل فيما ليس بمحسوس لا يلزم أن يكون عرضاً ويمكن دفعهما بان الكلام في التصرفات التي هي أعراض غير محسوسة وأما ثالثاً فلأنه لما ثبت عدم انفكاك أحدهما عن الآخر لزم من تعلق أحدهما بالمشيئة تعلق الآخر بها سواء قام أحدهما بالآخر أو قاما بشيء آخر فلا مدخل لامتناع قيام العرض بالعرض في ذلك وأما رابعاً فلأن عدم الانفكاك إنما هو بين الطلاق وكيفية ما لا بخصوصها والمعلق بمشيتها إنما هو خصوص الكيفية ودفعه أن الطلاق لمالم يوجد بدون كيفية ما وقد تعلق جميع الكيفيات بالمشيئة لزوم تعلقه بها ضرورة (قوله فصل) قد سبق تفسير الصريح والكنائية فهذا بيان لحكمها فالصريح لا يحتاج إلى النية يعني أن الحكم الشرعي يتعلق بنفس الكلام أرادته ولم يردده حتى لو أراد أن يقول سبحان الله تجرى على لسانه أنت طالق أو أنت حر يقع الطلاق والعتاق نعم لو أراد في أنت طالق رفع حقيقة القيد يصدق ديانة لا قضاء والكنائية تحتاج إلى النية أو ما يقوم مقامها من

أي كونه رجعياً أو باناً خفيفة أو غليظة (مفوضة إليها) إن لم ينو الزوج وإن نوى فإن انفقا فذاك وإلا (فرجعية) وهذا لأنه لما فوض الكيفية إليها فإن لم ينو الزوج اعتبر نيتها وإن نوى الزوج فإن انفق نيتها يقع مانوباً وإن اختلف فلا بد من اعتبار التيتين أما نيتها فإنه فوض إليها أو نيتها فلان الزوج هو الأصل في إيقاع الطلاق فإذا تعرضا تساقط فبق أصل الطلاق وهو الرجعي (وعندهما يتعلق الأصل أيضاً) أي في أنت طالق كيف شئت يتعلق أصل الطلاق أي وقوع الطلاق أيضاً بمشيتها (فندهما ما لا يقبل الإشارة) أي ما لا يكون من قبيل المحسوسات (بخاله وأصله سواء) أظن أن هذا مبني على امتناع قيام العرض بالعرض فإن العرض الأول ليس محللاً للعرض الثاني بل كلاهما حالان في الجسم وليس أحدهما أولى بكونه أصلاً ومحللاً والآخر بكونه فرعاً وحالاً فبما نحن فيه لا نقول أن الطلاق أصل والكيفية عرض قائم به وأن الأصل موجود بدون الفرع بل هما سواء في الأصلية والفرعية

لكن لا انفكاك لأحدهما عن الآخر إذ الطلاق لا يوجد إلا وأن يكون رجعياً أو باناً فإذا تعلق أحدهما بمشيتها تعلق الآخر (فصل) في الصريح والكنائية (الصريح لا يحتاج إلى النية والكنائية تحتاج إليها دلالة

بجواز الأنا معانيها غير مسترة  
 لكن الإبهام فيما يتصل  
 بها كالبائن مثلاً فإنه مبهم  
 في أنها بائنة عن أي شيء  
 عن النكاح أو عن غيره  
 فإذا نوى نوعاً منها وهو  
 البينونة عن النكاح (تعين  
 وتبين بموجب الكلام  
 ولو جعلت كناية حقيقة  
 تطلق رجعية لأنهم فسروها  
 بما استتر منه المراد والمراد  
 المستتر هنا الطلاق فيصير  
 كقوله أنت طالق) أحلم  
 أن علماءنا رحمهم الله لما  
 قالوا بوقوع الطلاق البائن  
 بقوله أنت بائن وأمثاله بناء  
 على أن موجب الكلام هو  
 البينونة ورد عليهم أن هذه  
 الألفاظ كنايةات عندكم  
 والكناية هي ما استتر المراد  
 منها والمراد المستتر هو  
 الطلاق في هذه الألفاظ  
 فيجب أن يقع بها الرجعي  
 كقوله أنت طالق فأجاب  
 مشايخنا بأن إطلاق لفظ  
 الكناية على هذه الألفاظ  
 بطريق المجاز كاذكرنا في  
 المتن فيقع بها البائن لأن  
 موجب الكلام هو البينونة  
 وهذا بناء على تفسير  
 الكناية عندهم ولو فسروها  
 بتفسير علماء البيان يثبت  
 المدعى وهو البينونة ولا  
 يحتاج في الجواب إلى هذا  
 التكلف وهو أن هذه

دلالة الحال لزول ما فيها من استتار المراد والتردد فيه (قوله ولا استتارها) أي لخباء المراد بالكناية  
 وقصورها في البيان لا يثبت بها ما يندفع بالشبهات فلا يجذب حد القذف إلا إذا صرح بنسبته إلى الزنا مثل  
 زنت أو أنت زان بخلاف جامعته فلا تؤول واقعته أو وطئتها وكذا إذا أقر على نفسه بما يوجب الحد لا يجذب  
 الحد ما يصرح به فلا يجذب التعريض وهو أن يذكر شيئاً ليبدل به على شيء لم يذكره كما يقول المحتاج للمحتاج  
 إليه جئتكم لأسلم عليكم وانظر إلى وجهك الكريم وحقيقته ماله الكلام إلى عرض أي جانب يدل على  
 المقصود فإذا قال لست أنا بزنا تعريضا بأن المخاطب زان لا يجب الحد لأن التعريض نوع من الكناية يكون  
 مسبوقاً بوصف غير مذكور كما تقول في عرض من يؤذي المسلمين المسلم من سلم المسلمون من يده ولسانه  
 توصلنا بذلك إلى نبي الإسلام عن المؤذي (قوله قالوا وكنايات الطلاق) مثل أنت بائن أنت بائنة أو بئنة أنت  
 حرام يطلق عليها الكناية بطريق المجاز دون الحقيقة لأن حقيقة الكناية ما استتر المراد به وهذه الألفاظ  
 معانيها غير مسترة بل ظاهرة على كل واحد من أهل اللسان لكنها شابهت الكناية من جهة الإبهام فيما يتصل  
 بهذه الألفاظ وتعمل فيه مثل البائن المعلوم المراد إلا أن محل البينونة هي الوصلة وهي متنوعة أنواعاً مختلفة  
 كوصلة النكاح وغيره فاستتر المراد في نفسه بل باعتبار إبهام المحل الذي يظهر أثر البينونة فيه فاستعيرت لها  
 لفظة الكناية واحتاجت إلى التنية لزول إبهام المحل وتعين البينونة عن وصلة النكاح ويقع الطلاق البائن  
 بموجب الكلام نفسه من غير أن يجعل أنت بائن كناية عن أنت طالق حتى يلزم كون الواقع به رجعياً ولا يخفى  
 أن فيه ضرباً من التكلف إذ لقاتل أن يقول إن أريدان مفهوماتها اللغوية ظاهرة غير مسترة فهذا لا يتنافى  
 الكناية واستتار مراد المتكلم بها ظاهر كافي لجميع الكنايةات وإن أريدان ما أراد المتكلم بها ظاهر لا استتار  
 فيه فمنوع كيف ولا يمكن التوصل إليه إلا بالبيان من جهة المتكلم وهم مصرحون بأنها من جهة المحل مبنيمة  
 مستترة ولم يفسروا الكناية إلا بما استتر منه المراد سواء كان ذلك باعتبار المحل أو غيره ولم يشترطوا إرادة  
 اللازم ثم الانتقال منه إلى الملزوم بدليل أنهم جعلوا الحقيقة المجورة والمجاز الغير المتعارف كنايةاً للمجرد  
 استتار المراد فهاذا قال المصنف رحمه الله تعالى إنهم لو فسروا الكناية فسرهما بعلماء البيان لما احتاجوا  
 إلى هذا التكلف وتقريره أن الكناية عند علماء البيان أن يذكروا لفظاً ويراد معناه لكن لا بد له من لينقل  
 منه إلى معنى ثانٍ هو ملزوم للمعنى الأول كما يرد بطول النجاد معناه الحقيقي لينقل منه إلى ما يلزمه من طول  
 القامة فيراد بالبائن معناه الحقيقي ثم ينتقل منه بواسطة نية المتكلم إلى ملزومه الذي هو الطلاق فتطلق المرأة  
 على صفة البينونة ولا يكون أنت بائن بمنزلة أنت طالق على ما هو شأن المجاز يلزم كونه رجعياً وهذا مبني  
 على أن المراد في الكناية هو اللازم بالعرض والملزوم بالذات على ما سبق تحقيقه وأما على قول من يكتفي في  
 الكناية بمجرد جواز إرادة المعنى الحقيقي فلا يتأتى ذلك لا يقال اللازم من حيث أنه لازم يجوز أن يكون أعم  
 فلا ينتقل منه إلى الملزوم ما لم يصر مختصاً به حتى يكون الانتقال من الملزوم إلى اللازم والبائن ليس بلازم  
 للطلاق لجواز أن يكون الطلاق رجعياً ولا ملزوم له لأن البينونة قد تكون من غير وصلة النكاح لأننا نقول  
 المراد باللازم هنا ما هو بمنزلة تابع الشيء ورد يفهم وقد يحصل الانتقال عنه بواسطة قرينة من عرف أو دلالة  
 حال أو نحو ذلك وهنا محض وهو أنه لو سلم إرادة الموضوع له في الكناية فلا خفاء في أنه لا يكون مقصوداً ولا  
 يرجع إليه الصدق والكذب ولا يلزم ثبوته في الواقع حتى إن قولنا طويل النجاد كناية عن طول القامة  
 أو كثير الرماد كناية عن كونه مضيافاً لا يوجب ثبوت طول النجاد له أو كثرة الرماد فمن أين يلزم الطلاق  
 بصفة البينونة وهذا جعل صاحب الكشف تفسير علماء البيان دليلاً على أن هذه الألفاظ ليست بكنايات إذ  
 ليس فيها انتقال من لازم إلى ملزوم بل لم ينتقل من معانيها إلى شيء آخر فإن المراد بها البينونة والحرمة والقطع

الألفاظ كنايةات بطريق المجاز فلهاذا قال (و بتفسير علماء البيان لا يحتاجون إلى هذا التكلف لأنها عندهم أن يذكروا لفظاً ويقصد بمعناه معنى  
 ثانٍ ملزوم له فيراد بالبائن معناه ثم ينتقل منه بنيتة إلى الطلاق فتطلق على صفة البينونة لأنك أنت بائن بهذا المعنى

لكن على وجه مخصوص وفي محل خاص فيه الاستتار (قوله إلا في اعتدى) أي تطلق بصفة البيئوتة في الكنايات إلا في اعتدى واستبرئ رحمك وأنت واحدة فإن الواقع هارجعي وظاهر كلامه أن هذه الثلاث كنايات بتفسير علماء البيان بناء على أنه أريد بها معانيها لينتقل منها إلى الطلاق الملزوم إلا أنها دلالة في معانيها على البيئوتة بخلاف لفظ بائن وحرام وبتوبة وبيان اللزوم أن قوله اعتدى يحتمل عنى الدراهم أو الدنيا نير أو نعم الله عليك أو ما يعد من الأقرام والمراد مستبرئ فاذا نوى ما يعد من الأقرام ثبت الطلاق بطريق الاقتضاء ضرورة أن وجوب عد الأقرام يقتضى سابقية الطلاق تصحيحا للأمر والضرورة ترفع بانبات واحد رجعي فلا يصار إلى الزائد وفي هذا تنبيه على أن الملزوم المنتقل إليه في الكناية قد يكون لازما متقدما على ما هو المعتبر في الاقتضاء هذا إذا كان قوله اعتدى بعد الدخول بها أو أما إذا قال ذلك قبل الدخول بها فلا جهة الاقتضاء وإرادة حقيقة الأمر بعد الأقرام لينتقل منه إلى الطلاق لأن الطلاق غير المدخول بها لا يوجب العدة فيجعل قوله اعتدى مجازا عن كوني طالقا بطريق إطلاق اسم السبب على السبب لأن الطلاق سبب لوجوب الاعتداد ولا يجعل مجازا عن طلق إذ لا يقع به طلاق ولا عن أنت طالق أو طلقك لأنهم يشترطون التوافق في الصيغة والحاصل أنهما جاز إرادة المعنى الحقيقي جعل اللفظ كناية وتعد ذلك جعل مجازا وأما بتفسير علماء الأصول فهو كناية على التقديرين لاستتار المراد به ثم أورد على التعبير عن الطلاق بالاعتداد مجازا بطريق إطلاق اسم السبب على السبب أنه مشروط بكون السبب مقصودا من السبب ليصير بمنزلة علة غائية فتحقق إصالة على ما مر في باب المجاز وظاهر أن ليس المقصود من الطلاق هو الاعتداد وأوجب بأن الشرطي في إطلاق اسم السبب على السبب هو اختصاصه بالسبب ليتحقق الاتصال من جانبه أيضا كاختصاص الفعل بالإرادة والخبر بالعنب ونحو ذلك والاعتداد شرعا بطريق الإصالة مختص بالطلاق لا يوجد في غيره إلا بطريق التبعية والشبه كالوت وحدث حرمة المصاهرة وارتداد الزوج وغيرها وقد يقال أن اعتدى من باب الأضمار أي طلقك فاعتدى أو اعتدى لأن طلقك في المدخول بها يثبت الطلاق وتجب العدة وفي غيرها يثبت الطلاق عملا بنيت ولا تجب العدة (قوله وكذا) أي مثل اعتدى استبرئ لأنه تفسير له وتوضيحا هو المقصود من العدة أعني طاب برأه الرحم من الحمل إلا أنه يحتمل أن تكون للوطء وطلب الولد وان تكون لتزوج بزوجة أخرى فاذا نوى ذلك يثبت الطلاق اقتضاء والمباحث المذكورة في اعتدى آتية ههنا (قوله وكذا أنت واحدة) مرفوعة أو منصوبة أو موقوفة يحتمل أن يراد أنت واحدة في قومك أو واحدة النساء في الجمال أو منفردة عندى ليس لي غيرك أو تطلقه واحدة على أنها وصف للبصير فاذا نوى ذلك وقع الطلاق بمنزلة أنت طالق طلقه واحدة ولادلالة على البيئوتة في الصور الثلاث فيقع الرجعي ولا يخفى عليك أن قوله أنت واحدة ليس من باب الكناية بتفسير علماء البيان وإنما هو من قبيل المحذوف لكنه كناية باعتبار استتار المراد (قوله التقسيم الثالث) للفظ باعتبار ظهور المعنى عنه وخفائه ومراتب الظهور والخفاء فباعتبار الظهور ينحصر في أربعة أقسام الظاهر والنص والمفسر والمحكم وظاهر كلامه مشعر بأن المعتبر في الظاهر ظهور المراد منه سواء كان مسوقا له أو لا وفي النص كونه مسوقا للراد سواء احتمل التخصيص والتأويل أو لا وفي المفسر عدم احتمال التخصيص والتأويل سواء احتمل النسخ أو لا وفي المحكم عدم احتمال شيء من ذلك وهذا هو الموافق لكلام المتقدمين وقدموا للظاهر بنحو ما أيها الناس اتقوا ربكم الآية ونحو الزانية والزاني الآية والسارق والسارقة الآية فتكون الأربعة أقساما متميزة بحسب المفهوم واعتبار الحيثية متداخلة بحسب الوجود إلا أن المشهور بين المتأخرين أنها أقسام متباينة وأنه يشترط في الظاهر عدم كونه مسوقا للمعنى الذي يجعل ظاهرا فيه وفي النص احتمال التخصيص أو التأويل أي أحدهما وإلا فلا يكون شيء من الخاص نصا وفي المفسر احتمال النسخ وسيجيء من كلام المصنف ما يدل على هذا (قوله ثم إن زاد

(الافى اعتدى) فإنه يقع به الرجعي وهو استثناء من قوله فطلق على صفة البيئوتة (لأنه يحتمل ما يعد من الأقرام فاذا نواه اقتضى الطلاق إن كان بعد الدخول وإن كان قبله يثبت بطريق إطلاق اسم السبب على السبب ويرد عليه أن السبب إنما يطلق على السبب إذا كان السبب مقصودا منه وههنا ليس كذلك وكذا استبرئ رحمك بعين هذا الدليل) أى الدليل الذى ذكر فى اعتدى فيه تمل أنه أمرها باستبراء الرحم لتزوج زوجا آخر فاذا نوى اقتضى الطلاق كما مر (وكذا أنت واحدة) لأنها تحتمل الطلاق فاذا نوى يقع بها الرجعي ولا تبين لعدم دلالة على البيئوتة (التقسيم الثالث فى ظهور) المعنى وخفائه اللفظ إذا ظهر منه المراد يسمى ظاهرا بالنسبة إليه ثم إن زاد

الوضوح بان سيق الكلام له يسمى نصاً ثم ان زاد حتى سد باب التأويل والتخصيص يسمى مفسراً ثم ان زاد حتى سد باب احتمال النسخ  
ايضا يسمى محكما كقوله تعالى وأحل الله البيع وحرم الربا ظاهر في الحل (١٢٥) والحرمه نص في التفرقة بينهما) أى بين

البيع والربا لأنه في جواب  
الكفارة عن قولهم إنما البيع  
مثل الربا (وقوله تعالى مثني  
وثلاث ورباع ظاهر في  
الحل نص في العدد) لأن  
الحل قد علم من غير هذه  
الآية ولأنه إذا ورد الأمر  
بشيء مقيد ولا يكون ذلك  
الشيء واجبا فالمقصود اثبات  
هذا القيد نحو قوله عليه  
الصلاة والسلام بيعوا سواء  
بسواء (ونظير المفسر قوله  
تعالى فسجد الملائكة كلهم  
أجمعون أو قوله تعالى قاتلوا  
المشركين كافة والمحكم  
قوله تعالى إن الله بكل شيء  
عليم وقوله عليه الصلاة  
والسلام الجهاد ماض إلى  
يوم القيامة) التظير أن  
الأولان للمفسر والمحكم  
مذكور أن في كتب  
الأصول وفي التمثيل بهما  
نظر لأن الفرق بين المفسر  
والمحكم أن المفسر قابل  
للسنخ والمحكم غير قابل له  
والمثالان المذكوران وهما  
قوله تعالى فسجد الملائكة  
كلهم أجمعون وقوله تعالى  
إن الله بكل شيء عليم في  
ذلك سواء بحسب اللفظ  
لأنهم إن أرادوا قبول  
النسخ وعدمه بحسب  
اللفظ فكل منهما مفسر  
إذ ليس في الآيتين ما يمنع  
النسخ بحسب اللفظ وإن

الوضوح) أى بصرح الوضوح دون الضمير العائد إلى الظهور لأن الوضوح فوق الظهور ولأنه المذكور في  
عبارة القوم في النص والمفسر والمحكم دون الظهور (بأن سيق الكلام له) دال على أن زيادة الوضوح في النص  
هو بكونه مسوقا للربا فإن اطلاق اللفظ على معنى شيء وسوقه لشيء آخر غير لازم الأول فاذا دلت  
القريته على أن اللفظ مسوق له فهو نص فيه من نصت الشيء رفعت ونصت الدابة استخرجت منها  
بالتكلف سير افوق سيرها المعتاد (قوله حتى سد باب التأويل) من أولت الشيء صرفته ورجعته وهو انكشاف  
اعتبار دليل يصير المعنى به أغلب على الظن من المعنى الظاهر والتفسير مبالغة الفسر وهو الكشف فيراد  
به كشف لاشبهه فيه وهو القطع بالمراد ولهذا يحرم التفسير بالرأى دون التأويل لأنه الظن بالمراد وحل  
الكلام على غير الظاهر بلا جزم فيقبله الظاهر والنص لأن الظاهر يحتمل غير المراد احتمالا بعيدا والنص  
يحتمله احتمالا أبعد دون المفسر لأنه لا يحتمل غير المراد أصلا (قوله ثم إن زاد) أى الوضوح حتى سد  
احتمال النسخ أيضا كما سد احتمال التخصيص والتأويل والمراد نسخ المعنى إذ المحكم يحتمل في زمن الوحي  
نسخ اللفظ لأن لا يتعلق به جواز الصلاة ولا حرمة القراءة على الجنب والحائض يسمى محكما من أحكمت  
الشيء أى أقتنته وبناء محكم مأمون الاتقاض وقيل من أحكمت فلانا منعته فالحكم يمنع من التخصيص  
والتأويل ومن أن يرد عليه النسخ والتبديل واعتبر نحر الاسلام رحمه الله تعالى في المحكم زيادة القوة لا  
زيادة الوضوح حيث قال فاذا ازداد قوة وهو المناسب للأحكام وعدم احتمال النسخ وأيضا إذا بلغ المفسر  
من الوضوح بحيث لا يحتمل الغير أصلا فلامعنى زيادة الوضوح عليه نعم يزداد قوة بواسطة تأييد  
يدفع عنه احتمال النسخ والاتقاض ثم أنه بين وجه زيادة الوضوح في النص وهو أنه يكون بكونه مسوقا  
للربا ولم يبينه في المفسر والمحكم لأنه قد يكون بوجوده مختلفة كما إذا كان الكلام في نفسه مما لا يحتمل التأويل  
ولا النسخ أو لجهة قول أو فعل قاطع لاحتمال التأويل أو اقترن به ما يمنع التخصيص أو يفيد الدوام والتأويل  
(قوله كقوله تعالى وأحل الله البيع وحرم الربا) مثال للظاهر والنص وإشارة إلى أن الكلام الواحد بعينه  
يجوز أن يكون ظاهرا في معنى نصافي معنى آخر فانه ظاهر في حل البيع وحرمة الربا لأنه مسوق للتفرقة  
بينهما ردا على الكفرة القائلين بتماثلهما ثم أورد مثلا آخر يكون الظاهر باعتبار لفظ والنص باعتبار  
لفظ آخر وهو قوله تعالى فأنكحوا ما طاب لكم من النساء مثني وثلاث ورباع أى أنكحوا الطيبات لكم  
معدودات هذا العدد ثنتين ثنتين وثلاثا ثلاثا وأربعا رباعا فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثني وثلاث ورباع  
الأمر للوجوب إلا أنه مسوق لاثبات العدد فيكون نصافيه باعتبار قوله مثني وثلاث ورباع واستدل  
على كونه مسوقا لاثبات العدد بوجهين الأول أن حل النكاح قد علم من غير هذه الآية كقوله تعالى وأحل  
لكم ما وراء ذلك فالحل على قصد فائدة جديدة أولى لإلأنه يتوقف على كون هذه الآية متأخرة عن تلك  
والثاني أن الأمر إذا أورد بشيء مقيد بقيد ولم يكن ذلك الشيء واجبا فهو لا يثبت ذلك القيد كقوله عليه  
السلام بيعوا سواء بسواء وهذا يوافق ما قرره أئمة العربية من أن الكلام إذا اشتمل على قيد تدعى مجرد  
الاثبات والنفي فذلك القيد هو مناط الإفادة ومتعلق الاثبات والنفي ومرجع الصدق والكذب وقيد الشيء  
بكونه غير واجب احتراز عن مثل قوله عليه الصلاة والسلام أدوا عن كل حر وعبد الحديث (قوله التظير أن  
الأولان) أورد لكل من المفسر والمحكم مثالين فالأول للمفسر هو قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم  
أجمعون والمثال الأول للمفسر هو قوله تعالى والله بكل شيء عليم وللنصف في التمثيل بهما نظر لأنه إن  
اشترط في المحكم أن يكون علم احتمال النسخ باعتبار لفظ دال على الدوام والتأويل كافي قوله عليه السلام

أرادوا بحسب محل الكلام أو أعم من كل منهما فكل منهما محكم لأن الاخبار بسجود الملائكة لا يقبل النسخ كما أن الاخبار بعلم الله  
لا يقبله فلاجل هذا أوردت مثالين في الحكم الشرعي ليظهر الفرق بين المفسر والمحكم فقوله تعالى قاتلوا المشركين كافة مفسر لأن قوله كافة سد

النسخ لكونه حكما شرعيا  
وقوله عليه السلام الجهاد  
ماض إلى يوم القيامة محكم  
لأن قوله إلى يوم القيامة  
يبين لباب النسخ (والكل  
يوجب الحكم إلا أنه يظهر  
التفاوت عند التعارض  
وإذا خفي فإن خفي لعارض  
يسمى خفياً وإن خفي  
لنفسه فإن أدرك عقلا  
فشكل أو بيل نقلا فحمل  
أولا أصلا فثبتنا به فالخفي  
كأية السرقة خفيت في  
حق النباش والطارق  
لاختصاصهما باسم آخر  
فينظر إن كان الخفاء  
لمزية يثبت فيه الحكم  
ولتقصان لا والمشكل أما  
لعموض في المعنى نحو وإن  
كنتم جنبا فاطهروا فإن  
غسل ظاهر البدن واجب  
وغسل باطنه ساقط فوق  
الإشكال في الفم فإنه باطن  
من وجهه حتى لا يفسد الصوم  
بابتلاع الريق وظاهر من  
وجهه حتى لا يفسد بدخول  
شيء في الفم فاعتبرنا الوجهين  
فالخفي بالظاهر في الطهارة  
الكبرى) حتى وجب غسله  
في الجنابة (وبالباطن في  
الصغرى) فلا يجب غسله  
في الحدث الأصغر وهذا  
أولى من العكس لأن قوله  
تعالى وإن كنتم جنبا فاطهروا  
بالتشديد يدل على التكلف  
والمبالغة لا قوله تعالى

الجهاد ماض إلى يوم القيامة فليس في قوله تعالى والله بكل شيء عليم ما يدل عليه فلا يكون محكما وإن اشترط أن  
يكون ذلك بحسب محل الكلام بأن يكون المعنى في نفسه مما لا يحتمل التبدل أو لم يشترط شي من الأمرين على  
التعيين بل أريد عدم احتمال النسخ باعتبار لفظ يدل عليه أو باعتبار محل الكلام فقوله تعالى فسجد  
الملائكة كلهم أجمعون أيضا محكم لأن أخبار الله تعالى لا تحتمل النسخ لتعاليه عن العكذب والغلط ووجهي  
هذا الاعتراض على تبين الأقسام الأربعة واشتراط احتمال النسخ في المفسر وقد يجاب بأن المفسر هو  
قوله تعالى الملائكة كلهم أجمعون من غير نظر إلى قوله فسجدوا إلا فالأقسام الأربعة متحدة في هذه الآية  
فإن الملائكة جمع ظاهر في العموم وبقوله كلهم ازداد وضوحا فصار نصا ويقولوا أجمعون انقطع احتمال  
التخصيص فصار مفسرا وقوله فسجد أخبار لا تحتمل النسخ فيكون محكما وفيه نظر لأن نسخ المعنى لا يتصور  
إلا في كلام دال على حكم للقطع بأنه لا معنى لنسخ معنى اللفظ المفرد فاذا اعتبر في المفسر احتمال النسخ  
فلا بد من أن يكون كلاما مفيدا للحكم واعتراض أيضا بأن قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم أجمعون لا يصلح  
مثالا للمفسر لأنه قد استثنى إبليس فيكون محتملا للتخصيص وأجيب بأن الاستثناء منقطع لأن إبليس  
من الجن ورد بأن الأصل في الاستثناء الاتصال وعد إبليس من الملائكة على سبيل التغليب وهو باب واسع  
في العربية ولهذا يتناول الأمر في قوله تعالى وإذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم بل الجواب ما مر أن الاستثناء  
ليس بتخصيص فإن قيل إن قوله تعالى قاتلوا المشركين كافة أيضا لا يحتمل النسخ لا تقطاع الوحي فلا يكون  
مفسرا قلنا المراد الاحتمال في زمن الوحي وأما بعده فلا شيء من القرآن بمحتمل للنسخ ومثله يسمى محكما لغيره  
ليشمل الظاهر والنص والمفسر والمحكم (قوله والكل) أي الظاهر والنص والمفسر والمحكم يوجب الحكم  
أي يثبت قطعا ويقينا وعند البعض حكم الظاهر والنص وجوب العمل واعتقاد حقيقة المراد لا يثبت  
الحكم قطعا ويقينا لأن الاحتمال وإن كان بعيدا قاطع لليقين وردبأ نه لا عبرة باحتمال لم ينشأ عن الدليل  
والخفي إن كلا منهما قد يفيد القطع وهو الأصل وقد يفيد الظن وهو ما إذا كان احتمال غير المراد مما يعضده  
دليل (قوله إلا أنه يظهر التفاوت عند التعارض) فيقدم النص على الظاهر والمفسر عليهما والمحكم  
على الكل لأن العمل بالأوضح والأقوى أولى وأحرى ولأن فيه جمعا بين الدليلين بحمل الظاهر مثلا  
على احتماله الآخر الموافق للنص مثاله قوله تعالى وأحل لكم ما وراء ذلكم ظاهر في حل ما فوق الأربع من  
غير المحرمات وقوله تعالى مثنى وثلاث ورباع نص في وجوب الاقتصار على الأربع فيعمل به وقوله عليه  
السلام المستحاضة تنوضا لكل صلاة نص في مدلوله يحتمل التأويل بحمل اللام على أنها للتوقيت وقوله  
عليه السلام المستحاضة تنوضا لوقت كل صلاة مفسر فيعمل به (قوله وإذا خفي) أي المراد من اللفظ  
خفاؤه أما لنفس اللفظ أو لعارض الثاني يسمى خفيا والأول إما أن يدرك المراد بالعقل أولا الأول  
يسمى مشكلا والثاني إما أن يدرك المراد بالنقل أولا لا يدرك أصلا الأول يسمى مجملا والثاني متشابهة  
الأقسام متباينة بلا خلاف والمشكل مأخوذ من أشكل على كذا إذا دخل في إشكاله وأمثاله بحيث لا يعرف  
للا بدليل يتميز به والمجمل من أجل الحساب رده إلى الجملة وأجل الأمر أهمه فإن قيل ينبغي أن يكون الخفي  
ما خفي المراد منه بنفس اللفظ لأنه في مقابلة الظاهر وهو ما ظهر المراد منه بنفس اللفظ قلنا الخفاء بنفس  
اللفظ فوق الخفاء بعارض فلو كان الخفي ما يكون خفاؤه بنفس اللفظ لم يكن في أول مراتب الخفاء فلم يكن  
مقابلا للظاهر (قوله إن كان الخفاء) أي خفاء اللفظ فيما خفي فيه لمزية له على ما هو ظاهر فيه في المعنى  
الذي تعلق به الحكم يثبت في حقه الحكم كالطارق فإنه سارق كامل يأخذ مع حضور المالك ويقبضه فله  
مزية على السارق من البيت في معنى السرقة وهو الأخذ على سبيل الخفية فيقطع وإن كان لتقصان في ذلك  
لا يثبت الحكم كالنباش فإنه ناقص في معنى السرقة لعدم المحافظة بالموتى فلا يقطع (قوله وهذا)

أولاستعارة بديعة نحو قوارير من فضة) فقوله أولاستعارة عطف على قوله والمشكل اما لغموض في المعنى وإنماشكل هذا بسبب الاستعارة لأن القارورة تكون من الزجاج لا من الفضة فالمراد ان صفاءها صفاء الزجاج (١٢٧) وبياضها بياض الفضة (والمجمل

كآية الربا) فان قوله تعالى وحرّم الربا بمجمل لأن الربا في اللغة هو الفضل وليس كل فضل حراما بالاجماع ولم يعلم أن المراد أي فضل فيكون مجملهم لما بين النبي ﷺ والربا في الأشياء الستة احتيج بعد ذلك إلى الطلب والتأمل ليعرف علة الربا والحكم في غير الأشياء الستة (والمتشابهة كالمقطعات في أوائل السور واليدو الوجه ونحوها وحكم الخفي الطلب والمشكل الطلب ثم التأمل والمجمل الاستفسار ثم الطلب ثم التأمل ان احتيج إليهما كما في الربا والمتشابهة التوقف) أي حكم التشابه التوقف فهذا من باب العطف على معمولي عاملين والمجرور مقدم نحو في الدار زيد والحجرة عمرو (وعلى اعتقاد الحقية عندنا على قراءة الوقف على الاالله) في قوله تعالى وما يعلم تأويله الاالله والراسخون في العلم قالوا أمنا فبعض العلماء قرأ بالوقف على الاالله وقفا لازما والبعض قرأ بلا وقف فعلى الأول والراسخون غير عاملين بالمشابهات وهو مذهب عليتنا وهذا أليق بنظم القرآن حيث

أى الحاق باطن الفم بالظاهر في الغسل حتى يجب غسله وبالباطن في الوضوء حتى لا يجب أولى من العكس لأن التطهر وهو المذكور في الجنابة يدل على التكلف والمبالغة في التطهير وذلك في غسل باطن الفم دون تركه ولأن الطهارة الصغرى أكثر وقوعا من الكبرى فهي بالتخفيف أليق وترك المبالغة فيها أرفق وأما داخل العين فايصال الماء إليه يورث الحمى فالخفق بالباطن في الطهارة تزدفعها للخرج فان قيل معنى التطهر معلوم لغة وشرعا إلى أنه مشتبه في حق داخل الفم والأنف كآية السرقة في الطرار والنباش فيكون من قبيل الخفي لا المشكل قلنا لانسلم انه معلوم شرعا قبل الطلب والتأمل كيف والاختلاف فيه باق بعد وتحقيقه ان معنى التطهر غسل جميع ظاهر البدن إلا أن فيه غموضا لا يعلم قبل الطلب والتأمل ان جميع ظاهر البدن هو البشرة والشعر مع داخل الفم والأنف أو بدونه (قوله أو الاستعارة) عطف على قوله لغموض في المعنى كقوله تعالى وأكواب كانت قوارير قوارير من فضة أي تكونت من فضة وهي مع بياض الفضة وحسنها في صفاء القوارير وشفيفها فاستعار القوارير لما يشبهها في الصفاء والشفيف استعارة الأسد للشجاع ثم جعلها من الفضة مع ان القارورة لا تكون الا من الزجاج فجاءت استعارة غريبة بديعة (قوله والمجمل) وهو ما خفي المراد منه بنفس اللفظ خفاء لا يدرك الا ببيان من المجمل سواء كان ذلك اتزاحم المعاني المتساوية الأقدام كالمشترك أو لغرابة اللفظ كالمطوع أو لانتقاله من معناه الظاهر الى ما هو غير معلوم كالصلاة والزكاة والربا (قوله والمتشابهة) وهو ما خفي بنفس اللفظ ولا يرجي دركه أصلا كالمقطعات في أوائل السور مثل المسميت بذلك لأنها أسماء لحروف يجب أن يقطع في التكلم كل منها عن الآخر على هيئته وتسميتها بالحروف المقطعات مجاز لأن مدلولاتها حروف أو لأن الحرف يطلق على الكلمة (قوله واليدو الوجه ونحوهما) مثل العين والقدم والسمع والبصر والنجى وجواز الرؤية بالعين وأمثال ذلك بمداد النص على ثبوت الله تعالى مع القطع بامتناع معانيها الظاهرة الموافقة لما في الشاهد على الله تعالى لتزهة عن الجسمية والجهة والمكان فهذا كله من قبيل التشابه يعتقد حقيقته ولا يدرك كيفيته وبمضمهم يجمل المقطعات أسماء السور والوجه مجاز عن الرضا واليد عن القدرة أو يجعل الكلام المذكور فيه الوجه واليد ونحوهما تمثيلا لا يعتبر في مفرداته تشبيه فلا يكون من قبيل التشابهة بقر بما يستدل على ثبوت الأمور المذكورة لله تعالى بانها صفات كما في الشاهد والله تعالى موصوف بصفات الكمال فيجب أن يكون موصوفا بها الا انافاطعون بامتناع الجارحة والجهة في حقته تعالى فتكون الكيفية مجهولة لا يرجي دركها والجواب أن ما هو كمال في المخلوق ربما يكون نقصانا في الخالق وقد يقال ان التستر عن هو أهل للرؤية والكرامة يكون من عيب ونقصان في المستتر والله تعالى منزه عن ذلك فيجب أن يكون مرتبا فيجيب بأنه يجوز أن يكون لا تمتاع الرؤية أو لغاية العظمة كاقيل ولاسترا الهيبة وجلال، والحق أنه ثبت بالدليل القاطع ثبوت هذه الأمور فتكون حقا إلا أنه لا يرجي درك الكيفية فتكون من التشابهة لا يقال الرؤية لا تحتاج إلى الجهة والمسافة دليل أن الله تعالى يرانا فلا تكون من التشابهة لانا نقول الكلام في الرؤية بالعين وتحقيق هذه المسئلة في علم الكلام (قوله وحكم الخفي الطلب) أي الفسرك القليل لنيل المراد والاطلاع على أن خفاءه لمزية أو نقصان وحكم المشكل التأمل أي التكلف والاجتهاد في الفكر ليمتاز المعنى عن اشكاله إذ الخفاء في المشكل أكثر وحكم المجمل الاستفسار وطلب البيان من المجمل فيبانه قد يكون شافيا ليصير به المجمل مفسرا كبيان الصلاة والزكاة وقد لا يكون كبيان الربا بالحديث الوادفي

جعل اتباع المشابهات حظ الزانفين والافرار بحقيقته مع العجز عن دركه حظ الراسخين وهذا يفهم من قوله تعالى أمنا به كل من عند ربنا أي سواء علمنا أو لم نعلم والايق بهذا المقام أن يكون قوله تعالى ربنا لا تزغ قلوبنا ما سؤ الا للعصمة عن الزيغ السابق ذكره الداعي إلى اتباع المشابهات الذي يوقع صاحبه في الفتنة والضلاله وأيضاً على ذلك المذهب يقولون أمنا خبر مبتدأ محذوف والحذف خلاف الأصل

الأشياء الستة ولهذا قال عمر رضى الله تعالى عنه خرج النبي ﷺ من الدنيا ولم يبق لنا أبو ابى رباحينئذ يحتاج إلى طلب ضبط الأوصاف الصالحة للعلية ثم تأمل لتعيين البعض وزيادة صلوحه لذلك وحكم المتشابهه التوقف عن طلب المراد مع اعتقاد حقيقته بناء على قراءة الوقف على الا الله الداللة على أن تأويل المتشابهه لا يغلبه غير الله ورجحها بوجهين على قراءة الوقف على الراسخون في العلم الداللة على أنهم أيضا يعلمون تأويل المتشابهه الأول أنه أليق بالنظم لأنه لما ذكر ان من القرآن متشابهها جعل الناظرين فيه فرقتين الزائغين عن الطريق والراسخين في العلم أى الثابتين المستميين الذين لا يتهيبوا استزلالهم وتشكيكهم فجعل اتباع المتشابهه حظ الزائغين لقوله تعالى فاما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله وجعل اعتقاد الحقيقة مع العجز عن الادراك حظ الراسخين بقوله والراسخون في العلم يقولون آمنا به أى نصدق بحقيقته سواء علمناه أو لم نعلمه هو من عند الله وفيه نظر لما يخفى على الراسخين في العربية أنه لو قصد ذلك لكان الأليق بالنظم أن يقال وأما الراسخون في العلم الثانى أنه على ذلك المذهب أى مذهب القائلين بأن الراسخين يعلمون تأويل المتشابهه به عطفًا للراسخين على الله وتركاللوقف على الا الله يكون يقولون كلاما مبتدأ موضعا لحال الراسخين بحذف المبتدأ أى هم يقولون والحذف خلاف الأصل وهكذا صرح جار الله في الكشاف والمفصل بتقدير المبتدأ في جميع ما هو من هذا القبيل وفيه نظر لأن الجملة الفعلية صالحة للابتداء من غير احتياج إلى اعتبار حذف المبتدأ وأيضا يحتمل أن يكون يقولون حالا من المعطوف فقط أعنى الراسخون لعدم الالتباس (قوله فكما ابتلى) لما ذهب بعضهم إلى أن الراسخين يعلمون تأويل المتشابهه لأن الخطاب بما لا يفهم وإن جاز عقلا فهو بعيد جدا وتخصيص الحال أعنى يقولون بالمعطوف مع أن الأصل اشتراكها بين المعطوف والمعطوف عليه أهون من الخطاب بما لا يفيد أصلا ولا تناقض في حصر الحكم على معطوف عليه ومعطوف بمعنى انفرادهما بذلك دون غيرهما مثل ما جاء في الإزيد وعمرى أى لا بكر ولا خالد أشار إلى الجواب بأن فائدة الخطاب بالمتشابهه هى الابتلاء فان الراسخ في العلم لا يمكن ابتلاؤه بالأمر بطلب العلم كمن له ضرب من الجهل لأن العلم غاية متمناه فكيف يبتلى به وإنما قال ضرب من الجهل لأنه لا تكليف للجاهل الذى لا يعلم شيئا فللراسخ في العلم نوع من الابتلاء ومن له ضرب من الجهل نوع آخر وابتلاء الراسخ أعظم النوعين بلوى لأن البلوى في ترك المحبوب أكثر من البلوى في تحصيل غير المراد وأعمها جدوى أى نفعه لأنه أشق فتوابه أكثر فان قيل ما من آية إلا وقد تكلم العلماء في تأويلها من غير تكبير من أحد وهذا كالإجماع على عدم وجوب التوقف في المتشابهه بأجيب بأن التوقف مذهب السلف الأنا لأنه لما ظهر أهل البدع وتمسكوا بالمتشابهه في آرائهم الباطلة اضطروا الخلف إلى التكلم في المتشابهه لإبطال آقاويلهم وبيانا لفساد تأويلهم وفيه نظر لأن ذلك كان في القرن الأول والثانى حتى نقل تأويل المتشابهات عن الصحابة والتابعين وعن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما أنه كان يقول الراسخون في العلم يعلمون تأويل المتشابهه وانما يعلم تأويله وقد يقال ان التوقف إنما هو عن طلب العلم حقيقة لا ظاهرا والأئمة إنما تكلموا في تأويله ظاهرا لا حقيقة وهذا يمكن أن يرفع نزاع الفريقين والحق أن هذا لا يخص المتشابهه بل أكثر القرآن من هذا القبيل لأنه بحر لا تنقض عجائبه ولا تنتهى غرائبه فاقى للبشر الغوص على لآليه والاحاطة بكنهه ما فيه ومن ههنا قيل هو معجز بحسب المعنى أيضا (قوله مسألة) ترجمة هذا البحث بالمسئلة ليست كما ينبغي والأشبهه أنه اعتراض على ما ذكر من أن اللفظ يفيد القطع وجواب عنه تقرير الاعتراض أن الدليل اللفظى مبنى على أمور ظنية والمبنى على الظن لا يفيد اليقين أما الثانى فظاهر وأما الأول فلتوقفه على أمور وجودية كمثل اللغة لمعرفة معانى المفردات والنحو لمعرفة معانى هيئات التراكيب والصرف لمعرفة معانى هيئات المفردات وعلى أمور عدمية كعدم الاشتراك والمجاز ونحوهما

العلم (ابتلى الراسخ في العلم بالتوقف أى عن طلبه وهذا جواب اشكال وهو ان الكلام للافهام فلما لم يكن للراسخين في العلم حظ في العلم بالمتشابهات فما الفائدة في انزال المتشبهات فنحجب ان الفائدة هى الابتلاء فكما ابتلى الجاهل بالمبالغة في طلب العلم ابتلى الراسخ بكبح عنان ذهنه عن التأمل والطلب فان رياضة اليليد تكون بالعدو ورياضة الجواد تكن بكبح العنان والمنع عن السير (وهذا أعظمها بلوى وأعمها جدوى) أى هذا النوع من الابتلاء أعظم النوعين بلوى والنوعان من الابتلاء ما ذكرنا من ابتلاء الجاهل والعالم وإنما كان أعظمها بلوى لأن هذا الابتلاء هو أن يسلم ذلك إلى الله تعالى ويفوضه إليه ويلقى نفسه في مدرسة العجز والهوان ويتلشى عليه في علم الله ولا يبقى له في بحر الفناء اسم ولا رسم وهذا منتهى اقدام الطالبين وقد قيل العجز عن درك الإدراك إدراك (مسئلة قيل الدليل اللفظى لا يفيد اليقين لأنه مبنى على نقل اللغة والنحو والصرف وعدم الاشتراك



وقد أوردوا في مثاله وأسرو النجوى الذين ظلوا تقديره والذين ظلوا أسرو النجوى كيلا يكون من قبيل أكلوني البراغيث (والتأخير والتاسخ والمعارض العقلي وهي ظنية أما الوجوديات) وهي نقل اللفظة والصرف والنحو ( فلعدم عصمة الرواة وعدم التواتر وأما العدميات) وهي من قوله وعدم الاشتراك إلى آخره (فلان مبناها على الاستقراء (١٢٩) وهذا باطل) أي ما قيل أن الدليل اللفظي

لا يفيد اليقين (لأن بعض اللغات والنحو والتصريف بلغ حد التواتر) كاللغات المشهورة غاية الشهرة ورفع الفاعل ونصب المفعول وإن ضرب وما على وزنه فعل ماض وأمثال ذلك فكل تركيب مؤلف من هذه المشهورات قطعي كقوله تعالى إن الله بكل شيء عليم ونحن لا ندعي قطعية جميع الثقليات ومن ادعى أن لاشئ من التركيبات بمفيد للقطع بمدلوله فقد أنكر جميع التواترات كوجود بغداد فما هو إلا محض السفسطة والعماد (والعقلاء لا يستعملون الكلام في خلاف الأصل عند عدم القرينة وأيضا قد نعلم بالقرائن القطعية أن الأصل هو المراد ولا تبطل فائدة التخاطب وقطعية التواتر أصلا) واعلم أن العلماء يستعملون العلم القطعي في معنيين أحدهما ما يقطع الاحتمال أصلا كالحكم والتواتر والثاني ما يقطع الاحتمال الناشئ عن الدليل كالأخبار والنص والخبر المشهور مثلا فالأول يسمونه علم اليقين والثاني

إذ لا دلالة على تعيين المقصود مع احتمال شئ من ذلك والأمر المذكور كظواهرها أما الوجوديات فتوقف قطعيتها على عصمة الرواة إن نقلت بطريق الأحاد ولا فاعلي التواتر وكلاهما منتف وأما العدميات فلان مبناها على الاستقراء وهو إنما يفيد الظن دون القطع ولا يخفى أنه لا معنى لا ببناء عدم المجاز أو عدم المعارض العقلي على الاستقراء وتقرير الجواب أنه إن أريد أن بعض الدلائل اللفظية غير قطعية فلا نزاع وإن أريد أنه لاشئ منها بقطعي فالدليل المذكور لا يفيد له إلا بالنسبة أن الأمور المذكورة ظنية في كل دليل لفظي وقوله أما في الوجوديات فلعدم العصمة وعدم التواتر قلنا لا نسلم عدم التواتر في السلك فإن منها ما هو متواتر لغيره كعنى السماء والأرض ونحوها كقاعدة رفع الفاعل وصرفها كقاعدة أن مثل ضرب فعل ماض فيجوز أن يؤلف منها دليل لفظي وقوله في العدميات لأن مبناها على الاستقراء قلنا ممنوع بل مبناها على أن الاشتراك والمجاز وغيرهما من الأمور التي يتوقف الدليل على عدمها كإخلاف الأصل والعاقل لا يستعمل الكلام في خلاف الأصل إلا عند قرينة تدل عليه فاللفظ عند عدم قرينة خلاف الأصل يدل على معناه قطعا ولو سلم عدم قطعية دلالة عليه عند عدم قرينة خلاف الأصل فيجوز أن ينضم إليه قرينة قطعية الدلالة على أن الأصل هو المراد به وحينئذ يعلم قطعا أن الأصل هو المراد والالزام بطلان فائدة التخاطب إذ لا فائدة له إلا العلم بمعاني الخطابات ولو أزمها وبطلان كون المتواتر قطعيًا لأنه خبر انضم إليه قرينة دالة على تحقق معناه قطعا وهي بلوغ رواه حدًا يمتنع وتواطؤهم على الكذب فإذا لم يكن مثل هذا الكلام قطعي الدلالة على أن معناه هو المراد لم يكن المتواتر قطعيًا (قوله وقد أوردوا في مثاله) هذا على تقدير ثبوته يصلح مثلا لمجرد التقديم لا للتقديم القادح في قطعية المراد وتوسط هذا الكلام بين التقديم والتأخير ليس على ما ينبغي لأنهما معا شرط واحد فلا يتصور افتراقهما (قوله كيلا يكون من قبيل أكلوني البراغيث) فإن قيل هو باعتبار التقديم لا يخرج عن هذا القبيل لأن أكلوني البراغيث أيضا يحتمل التقديم على أن يشبه البراغيث في شدة نكاتها بالعقلاء فيستعمل الواو ضمير جمع لها قلنا المراد بقبيل أكلوني البراغيث اللغة الضعيفة التي يوثق فيها بالواو دلالة على أن الفاعل جمع سواء كان الفاعل من العقلاء أو شبيههم أولم يكن كذلك والآية باعتبار التقديم والتأخير تخرج من هذا القبيل (قوله والمعارض) يشترط عدم المعارض العقلي لأن الثقل يقبل التأويل بخلاف العقل ولأنه فرع العقل لاحتياجه إليه من غير عكس فلا يجوز تكذيب الأصل لتصديق الفرع المتوقف صدقه على صدق الأصل (قوله ومن ادعى) أورد بطريق المعارض دليل على بطلان قول من زعم أن لاشئ من التركيبات أي الأدلة اللفظية بمفيد للقطع بمدلوله تقريره أن القول بذلك إنكار للقطع بالأحكام الثابتة بالتواتر كوجود بغداد مثلا لأنه إنما يثبت بالتركيب الخبري وإنكار ذلك إن كان مقرونا بمغالطة ودليل مزخرف فهو سفسطة وهي في الأصل الحكمة المموهة استعملت في إقامة الأدلة على نفي ما علم تحققة بالضرورة وإلا فهو عناد أي إنكار للضرورة وكلاهما باطل وفيه نظر لانا نسلم أنه إنكار للتواترات لأن كون كل خبر ظني لا ينافي إفادة المجموع القطع بواسطة انضمام دليل عقلي إليه وهو جزم العقل بامتناع اجتماعهم على الكذب (قوله كالحكم) أي كالعالم الحاصل من الحكم فإنه قد انضمت إليه قرائن قطعية الدلالة على عدم إرادة خلاف الأصل (قوله) التقسيم الرابع في كيفية دلالة اللفظ على المعنى) وقد حصرناها في عبارة النص، وإشارته ودلالته واقضائه

(١٧ - توضيح ١) علم الظمانينة، التقسيم الرابع في كيفية دلالة اللفظ على المعنى فهي على الموضوع له أو جزئه أو لازمه المتأخر عبارة أن سبق الكلام له وإشارة أن لم يسبق الكلام له وعلى لازمه المحتاج إليه اقتضاء وعلى الحكم في شئ يوجد فيه معنى يفهم لغة (أن الحكم في المنطوق لأجله دلالة) اعلم أن مشايخنا رحمهم الله تعالى لما قسموا الدلالات على هذه الأربع وجب أن

يحمل كلامهم على الحضرة لثلاثي يفسد تقسيمهم فأقول الذي فهمت من كلامهم ومن الأمثلة التي أوردوها لهذه الدلالات ان عبارة النص دلالة على المعنى المسوق له سواء كان ذلك المعنى عين الموضوع له أو جزءه أو لازمه المتأخر وإشارة النص دلالة على أحد هذه الثلاثة إن لم يكن مسوقا له وإنما قلنا ذلك لأن الحكم الثابت بالعبارة في اصطلاحهم يجب أن يكون ثابتا بالنظم ويكون سوق الكلام له والحكم الثابت بالإشارة ان يكون ثابتا بالنظم ولا يكون سوق الكلام له ومرادهم بالنظم اللفظ وقد قالوا قوله تعالى للفقراء المهاجرين الآية سيق لإيجاب سهم من الغنيمة للفقراء المهاجرين وفيه إشارة إلى زوال (١٣٠) ملكهم عما خلفوا في دار الحرب والمعنى الأول وهو لإيجاب سهم من الغنيمة لهم

هو المعنى الموضوع له وقد جعلوه عبارة فيه فيكون المعنى الموضوع له ثابتا بالنظم والمعنى الثاني وهو زوال ملكهم عما خلفوا في دار الحرب جزء الموضوع له لأن الفقراء هم الذين لا يملكون شيئا فكونهم بحيث لا يملكون شيئا بما خلفوا في دار الحرب جزء لكونهم بحيث لا يملكون شيئا فيكون جزء الموضوع له فلما سمعوا دلالة على زوال ملكهم عما خلفوا الإشارة والإشارة ثابتة بالنظم فيكون جزء الموضوع له ثابتا بالنظم وأما أن اللازم المتأخر ثابت بالنظم عندهم فلاهم قالوا ان قوله تعالى وعلى المولود له رزقهن سيق لإيجاب نفقة الزوجات على الزوج الذي ولدن لاجله وهو المعنى الموضوع له فيه إشارة إلى أن الاب منفرد في الاتفاق على الولد إذ لا يشاركه أحد في هذه النسبة فكذا في حكمها وهو الاتفاق على

ووجه ضبطه على ما ذكره القوم أن الحكم المستفاد من النظم إما أن يكون ثابتا بنفس النظم أو لا والاول ان كان النظم مسوقا له فهو العبارة ولا فهو الإشارة والثاني إن كان الحكم مفهوما منه لغة فهمى الدلالة وأشرعاهو الاقتضاء والإفهام التمسكات الفاسدة وعلى ما ذكره المصنف ان المعنى الذي يدل عليه النظم إما أن يكون عين الموضوع له أو جزءه أو لازمه المتأخر أو لا يكون كذلك والاول إما أن يكون سوق الكلام له فيسمى دلالة عليه عبارة أو لا فأشارة والثاني فان كان المعنى لازما متقدما للموضوع له فالدلالة اقتضاء وإلا فان كان يوجد في ذلك المعنى علة يفهم كل من يعرف اللغة أى وضع ذلك اللفظ ليعناه أن الحكم في المنطوق لاجلها فدلالة نص والإفهام دلالة له أصلا والتسك بمثله فاسد فالأقسام المذكورة صفة الدلالة وتوحيدها باعتبارها تقسيم النظم لأنه إما أن يدل بطريق العبارة أو الإشارة أو الاقتضاء أو الدلالة والقول ما ذكر المصنف ان تفسير الدلالات على ما ذكره مفهوم من كلام القوم وما أخذ من أمثلتهم وكان كلام القوم أن الثابت بالعبارة والإشارة ثابت بنفس النظم لزمه بيان أن كلا من الموضوع له وجزءه ولازمه المتأخر ثابت بالنظم في ذلك بما ذكره القوم في قوله تعالى للفقراء المهاجرين الآية وقوله تعالى وعلى المولود له رزقهن ولما كان مقتضى كلامه ان كلام الثابت بالعبارة والإشارة ثلاثة أقسام نفس الموضوع له وجزءه ولازمه المتأخر وأورد أمثلة أخرى تسميا للمقصود وتوضيحا له ولزم تكرار بعض الأمثلة ضرورة أن الإشارات تستلزم العبارة وان ثبوت الشيء يستلزم ثبوت اجزائه ولو لزمه ثبوتها من حيثها البحوث الأول ان كلام المصنف مشعر بأن معنى السوق له ههنا ما ذكره في النص المقابل للظاهر حتى غير أن المسوق له جاز أن يكون نفس الموضوع له كما صرح به في قوله تعالى وأحل الله البيع وحرم الربا أنه عبارة في اللازم المتأخر وهو التفرقة بين البيع والربا بالإشارة إلى الموضوع له وهو حل البيع وحرمه الربا إلى أجزاءه كحل بيع الحيوان مثلا وحرمه بيع النقدين متفاضلة وإلى لوازمه كاتقال الملك ووجوب التسليم مثلا في البيع وحرمه الاتفاح ووجوب رد الزوائد في الربا وفي كلام بعض الأصوليين أو معنى المسوق له ههنا ما يكون مقصودا في الجملة سواء كان مقصودا أصليا كالعدد في آية النكاح أو غير أصلي بان يقصد باللفظ إفادة هذا المعنى لكن لغرض إتمام معنى آخر كما باحة النكاح فيها حتى لو انفرد عن القرينة صار مقصودا أصليا بخلاف الغير المسوق له فإنه ما يكون من لوازم المعنى كانهقاد بيع الكلب من قوله عليه السلام ان من السحت ثمن الكلب صرح بذلك أبو اليسر حيث جعل حل البيع وحرمه الربا والتفرقة بينهما كلها ثابتة بعبارة النص من قوله تعالى وأحل الله البيع وحرم الربا الثاني أن الثابت بدلالة النص إذا لم يكن عين الموضوع له ولا جزءه ولا لازمه فدلالة النظم عليه وثبوته به ممنوعة للقطع بتحصار دلالة اللفظ التي للوضع مدخل فيها في الثلاث ولاخفاء في أن دلالة اللفظ على الثابت بدلالة النص من هذا القبيل ولهذا اشترط في فهمه العلم بالوضع الثالث أن الثابت بدلالة النص كثيرا ما يكون مبنيا على علة في

الولد وهذا المعنى لازم خارجي للموضوع له متأخر عنه ولما جعلوه إشارة إلى هذا المعنى جعلوا اللازم الخارجى المتأخر ثابتا معنى بالنظم فالتمثال الأول عبارة في الموضوع له إشارة إلى جزئه والمثال الثاني عبارة في الموضوع له إشارة إلى لازمه وهو الاتفاح بنفقة الأولاد وأيضا إلى جزئه وهو أن النسب إلى الآباء إلى آخر ما ذكرنا في المتن وإذا قالت المرأة تزوجها نكحت على امرأة فطلقها فقال إرضاء لها كل امرأة لي فطالق طلقت كهن قضاء فالمعنى الموضوع له طلاق جميع نسائه وقد سيق الكلام لجزء الموضوع له وهو طلاق بعضهن أى غير هذه المرأة فيكون عبارة في جزء الموضوع له وإشارة إلى الموضوع له وهو طلاق الكل وأيضا إلى الجزء الآخر وهو طلاق هذه المرأة وأيضا إلى لازم الموضوع له وهو لزوم الطلاق كوجوب المهر والعدة ونحوهما وقوله تعالى وأحل الله البيع وحرم الربا سيق اللازم المتأخر وهو التفرقة بينهما فيكون

عبارة فيه وإشارة إلى الموضوع له وإلى أجزائه وإلى الوازم الأخر وإنما قيدنا اللازم بالتأخر لأنهم سمو دلالة اللفظ على اللازم المتقدم اقتضاء وإتباعا كذلك لأن دلالة اللزوم على اللازم المتأخر كالعلة على المعلول أقوى من دلالة على اللازم غير المتأخر كالمعلول على العلة فإن الأولى مطردة دون الثانية إذ دلالة للمعلول على العلة إلا أن يكون معلولا مساويا ولأن النص المثبت للعلة مثبت للمعلول تبعاً لها أما المثبت للمعلول فغير مثبت لعلة التي هي أصل بالنسبة إلى المعلول فيحسن أن يقال أن المعلول ثابت بعبارة النص المثبت للعلة ولا يحسن أن يقال أن العلة ثابتة بعبارة النص المثبت للمعلول فبين من هذه الأبحاث حدود العبارة (١٣١) والإشارة والاقتضاء وأما حد دلالة النص

فهو قوله على الحكم في شيء. أي دلالة اللفظ على الحكم في شيء. يوجد فيه معنى يفهم كل من يعرف اللغة أن الحكم في المنطوق لأجل ذلك المعنى يسمى دلالة النص نحو ولا نقل لها ف يدل على حرمة الضرب فالضرب شيء يوجد فيه الأذى والأذى هو معنى يفهم كل من يعرف اللغة أن الحكم بالحرمة في المنطوق وهو التأنيف لأجله ووجه الحصر في هذه الأربع أن المعنى إن كان عين الموضوع له أو جزؤه أو لازمة الغير المتقدم عليه فعبارة أن سيق الكلام له وإشارة إن لم يسبق وإن كان لازمه المتقدم فاقضاء وإن لم يكن شيء من ذلك فإن وجد في هذا المعنى علة يفهم كل من يعرف اللغة أن الحكم في المنطوق لأجلها فدلالة نص وإن لم يوجد فلا دلالة له أصلاً وإنما قلنا يفهم كل من يعرف اللغة لأنه إن

معنى النظم لا يفهم كثير من الماهرين في اللغة أن الحكم في المنطوق لأجلها كوجوب الكفارة بالأكل والشرب في الصوم والحد في الواطع وغير ذلك مما لا يحصى فاشتراط فهم كل واحد من يعرف اللغة أن الحكم لأجلها مما لا صحة أصلاً الرابع أن الجزم بأن الدلالة اللفظية إنما اعتبرت بالنسبة إلى كل من هو عالم بالوضع حتى لو لم يفهم البعض لم تتحقق الدلالة فاسد لأن الثابت بإشارة النص قديكون غامضاً بحيث لا يفهمه كثير من الأذكياء العالمين بالوضع كافتراء الأب بالإتفاق واستغناء أجر الرضاع عن التقدير ونحو ذلك ولهذا خفي أقل مدة الحمل على كثير من الصحابة مع سماعهم النص وعلمهم بالوضع وتحقيق ذلك أن المعتبر في دلالة الالتزام عند علماء الأصول والبيان مطلق اللزوم عقلياً كان أو غيره بينما كان أو غير بين ولهذا يجري فيها الوضوح والخفاء ومعنى الدلالة عندهم فهم المعنى من اللفظ إذا أطلق بالنسبة إلى العالم بالوضع وعند المنطقيين متى أطلق فلها اشتراط اللزوم البين بالنسبة إلى الكل (قوله وإنما جعلوا كذلك) أي وإنما جعلوا اللازم المتأخر ثابتاً بنفسه النظم عبارة أو إشارة واللازم المتقدم غير ثابت بنفسه النظم بل بطريق الاقتضاء لأن نسبة اللزوم إلى اللازم المتأخر نسبة العلة إلى المعلول ونسبته إلى اللازم المتقدم نسبة المعلول إلى العلة نظر إلى أنه يجب أن يثبت أولاً فيصح الكلام فيثبت اللزوم ودلالة العلة على المعلول مطردة بمعنى أن كل علة تدل على معلولها كالشمس تدل على الضوء والنار على الدخان بخلاف العكس إذ المعلول إنما يدل على علته بشرط مساواته لها كالدخان على النار بخلاف ما إذا كان أعم كالضوء فإنه لا يدل على الشمس لجواز أن يكون حصوله بالنار أو بالقمر والمطر دلالكهية أقوى من غير المطر دفاعتبر وجعل نفس النظم الدال على اللزوم دالاً على اللازم المتأخر ولم يعتبر غير المطر فلم يجعل نفس النظم الدال على اللزوم دالاً على اللازم المتقدم وأيضاً مثبت للعلة مثبت للمعلول لكونه تبعاً ومثبت للمعلول ليس بمثبت للعلة لكونها أصلاً بل لأن مثبت للمعلول قد يكون نفس العلة وإذا كان كذلك فيحسن أن يقال المعلول كاللازم المتأخر ثابت بعبارة النص المثبت للعلة كاللزوم ولا يحسن أن يقال العلة كاللازم المتقدم ثابت بعبارة النص المثبت للمعلول كاللزوم (قوله للفقراء المهاجرين) بدل من قوله لذي القربى وما عطف عليه في قوله تعالى ما أفاء الله على رسوله من أهل القوى الآيات وقيل هو عطف عليه بترك العاطف وحقبة الفقر بعدم الملك لا بمجرد الاحتياج وبعد اليد عن المال ولهذا لا يسمى ابن السبيل فقيراً في إطلاق اسم الفقراء عليهم مع كونهم ذوي ديار وأموال بمكة إشارة إلى زوال ملكهم عما خلفوا في دار الحرب وأن الكفار يملكون بالاستيلاء بشرط الإحراز فإن قيل هو استعارة شهبوا بالفقراء لاحتياجهم وانقطاع أطعاهم عن أموالهم بالسكينة بقرينة أن الله لم يجعل للكافرين على المؤمنين سبيلاً والمراد السبيل الشرعي لا الحسي وبقريته إضافة الديار والأموال اليهم وهي تهديد الملك أوجب بأن الأصل هو الحقيقة ومعنى الآية نفي السبيل عن أنفس المؤمنين حتى لا يملكوا منهم

لم يفهم أحداً ويفهم البعض دون البعض فلا دلالة من حيث اللفظ إذ الدلالة اللفظية إنما اعتبرت بالنسبة إلى كل من هو عالم بالوضع وهذا القيد خرج القياس فإن المعنى في القياس لا يفهمه كل من يعرف اللغة فإنه لا يفهمه إلا المجتهد هذا هو نهاية أقدام التحقيق والتفصيل في هذا الموضوع ولم يسبق أحد إلى كشف الغطاء عن وجوه هذه الدلالات ومن لم يصدقني فليعلمه بمطالعة كتب المتقدمين والمتأخرين والله تعالى الموفق (كقوله تعالى للفقراء المهاجرين سيق لاستحقاق سهم من الغنيمة لهم وفيه إشارة إلى زوال ملكهم عما خلفوا في دار الحرب وكقوله تعالى وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن سيق لإيجاب نفقتها على الوالد وفيه إشارة إلى أن النسب إلى الآباء وإلى أن الأب ولاية تملك ماله لأنه نسب إليه بلام الملك) فيقتضى كمال اختصاص الولد واختصاص ماله بآبائه على قدر الإمكان وتملك الولد غير يمكن لكن تملك ماله يمكن فيثبت

بالاستيلاء لا عن أموالهم وإضافة الديار والأموال إليهم مجاز باعتبار ما كان لأن في حملها على الحقيقة وحمل الفقراء على المجاز مصيرا إلى الخلف قبل تعذر الأصل وهنابحت وهو أن المعبر في الحقيقة والمجاز كون المعنى المراد من أفراد الموضوع له وعدم ذلك حالة اعتبار الحكم من الثبوت والانتفاء لاحالة الحكم والتكلم للقطع بأن قولنا قتل زيد في السنة الماضية قتيلا مجاز باعتبار ما يؤول إليه وقولنا خلف هذا الرجل أبوه طفلا يتبا حقيفة مع أن القتل حال التكلم بهذا الكلام قتل حقيقة والرجل ليس بطفل ثم المعبر هو الحكم الذي جعل ذلك اللفظ من متعلقاته للقطع بأن قولنا أكرم الرجل الذي خلفه أبوه طفلا حقيقة وقوله عليه السلام من قتل قتيلا فله سلبه مجاز مع أن الرجل حال إكرامه ليس بطفل والقتيل حال استحقاق قاتله سلبه مقتول فعلى هذا إضافة الديار والأموال أيضا حقيقة لأنها كانت ملكهم حال إخراجهم وإن لم تكن حال استحقاقهم السهم من الغنيمة فإن قلت الثابت بالإشارة ههنا من أى قسم من الأقسام الثلاثة قلت جعله المصنف من قبيل جزء الموضوع له لأن عدم ملك ما خلفوا في دار الحرب جزء من معنى الفقر وهو عدم ملك شيء ما وفيه نظر لأن الثابت بالإشارة هو زوال ملكهم عما خلفوا ولا نسلم أنه جزء أهدم ملكهم شيئا ما بل لازم متقدم لأنه يجب أن يزول ملكهم أولا حتى يتحقق الفقر وعدم ملك شيء ما فظهر أن الثابت بالإشارة لا يجب أن يكون لازما متأخرا (قوله فإن أراد) أى الوالد استئجار الوالدة المطمئة لإرضاع الولد يكون استعناء أجرها عن التقدير ثابتا بالإشارة لأن مثل قوله تعالى بالمعروف إنما يقال في مجرول القدر والصفة وإن أراد استئجار غير الوالدة فثبوت استعناء أجرها عن التقدير يكون بدلالة النص لأن جواز الاستعناء عن التقدير مبنى على أن هذه الجملة لا تقضى إلى المنازعة لأنهم لا يمتنعون في العادة قدر الكفاية من الطعام لأن نفعه يعود إليهم ولا من الكسوة لأن الولد في حجرها لا بالإشارة النص لأنه ليس بثابت بنفس النظم لأن الضمير في رزقهن وكسوتهن عائدا إلى الوالدات (قوله لأن الأ طعام جعل الغير طاعما) أى أكل لأن حقيقة طعمت الطعام أكله والهمزة للتعدية إلى المفعول الثاني أى جعلته آكلا وأما نحو أطمعتك هذا الطعام فانما كان هبة وتلميكا بقريئة الحال لأنه لم يجعله طعاما قالوا والضابط أنه إذا ذكر المفعول الثاني فهو للتلميكا وإلا فلا باحة هذا والمذكور في كتب اللغة أن الإطعام إعطاء الطعام وهو أعم من أن يكون تلميكا أو اباحة ولا يخفى أن حقيقة جعل الغير طاعما أى أكله ليست في وسع العبد (قوله والحق به) أى بالإطعام التلميكا بمعنى كان ينبغي أن لا يجوز التلميكا لأنه ليس باطعام الأ لأنه الحق بالإطعام بطريق دلالة النص لأن المقصود قضاء حوائج المساكين وهي كثيرة وحقيقة الإطعام لا تكفى الاقضاء حاجة الأكل فأقيم التلميكا مقامها أى مقام حوائج المساكين كلها بمعنى مقام قضائها إلا أنه إذا جاز دفع بعض الحوائج كلها بطريق الأولى وإذا كان جواز التلميكا ثابتا بدلالة النص لا بنفس النظم لا يلزم في الإطعام الجمع بين الحقيقة وهي الإباحة والمجاز وهو التلميكا (قوله فوجب أن تصير العين كفارة) فإن قلت الكفارة لا تكون عينا لأنها عبادة وفي الحقيقة اسم للفعله التي تكفر الخطيئة فلا بد من تقدير الفعل أى إعطاء الكسوة سواء كان بطريق الإعارة أو التلميكا قلت نعم إلا أن الله تعالى جعل الكفارة بحسب الظاهر نفس الثوب فوجب التقدير على وجه يصير هو كفارة في الجملة وذلك في تلميكا دون إعارته إذ الإعارة تصير الكفارة منافع الثوب لا عينه فإن قلت المذكور في كفارة الإطعام أيضا والعين لأن قوله تعالى من أوسطما تطعمون بدل من الطعام والبدل هو المقصود بالنسبة ولذا جعل صاحب الكشاف أو كسوتهم عطا على محل من أوسط لاعلى إطعام فيلزم أن يشترط في الطعام أيضا التلميكا قلت يحتمل أن يكون وصفا محذوف أى طعاما من أوسط على أنه مفعول ثان لإطعام أو نصب بتقدير اعنى ولا حاجة مع الإحتمال فإن قلت البدل راجع لكونه مقصودا بالنسبة ومستغنيا عن التقدير ومشتملا على زيادة البيان والتقدير ومؤديا إلى كون المعطوف عليه اسم

هذا (والى إنفراده بالانفاق على الولد إذ لا يشاركه أحد في هذه النسبة فكذلك في حكمها والى أن أجر الرضاع يستغنى عن التقدير) لأنه تعالى أوجب على الأب رزق أمهات الأولاد من غير تقدير فإن أراد استئجار الوالدة لإرضاع ولدها يكون ثابتا بالإشارة وإن أراد استئجار غير الوالدة فثبوت بدلالة النص لا بالإشارة لعدم ثبوت المنطوق (وقوله تعالى وعلى الوارث مثل ذلك إشارة إلى أن الورثة ينفقون بقدر الإرث لأن العلة هي الإرث لأن النسبة إلى المشتق توجب عليه المأخوذ وكقوله تعالى إطعام عشرة مساكين فيه إشارة إلى أن الأصل فيه هو الإباحة والتلميكا ملحق به) وعند الشافعى لا يجوز لا بالتلميكا كفى الكسوة (لأن الإطعام جعل الغير طاعما لوجه ما لسوا الحق به التلميكا دلالة لأن المنة صود قضاء حوائجهم وهي كثيرة فأقيم التلميكا مقامها ولا كذلك في الكسوة) أى لا يكون الأصل في الكسوة الإباحة (لأن الكسوة بالكسر الثوب فوجب أن تصير العين كفارة وإذا بتلميكا العين لا الإعارة لا اذ هي ترد على المنفعة)

على أن الإباحة في الطعام تم المقصود ( أى سلبنا أن الكسوة بالكسر (١٣٣) مصدر لكن الإباحة في الطعام وهي أن

يا كوا على ملك المبيع يتم  
بها المقصود (دون إعارة  
الثوب) وهي أن يلبسوا  
على ملك المبيع فانه لا يتم  
بها المقصود فان للمبيع  
ولاية الاسترداد في إعارة  
الثوب ولا يمكن الرد في  
الطعام بعد الأكل (وأما  
دلالة النص وتسمى فخوى  
الخطاب فكقوله تعالى  
ولا تقل لهما أف يدل على  
حرمة الضرب لأن معنى  
المفهوم منه وهو الأذى)  
أى المعنى الذى يفهم منه  
ان التأنيف حرام لأجله  
وهو الأذى ( موجود في  
الضرب بل هو أشد  
كالكفارة وبالوقوع وجبت  
عليه) أى على الزوج (نصا  
وعليها) أى على المرأة  
(دلالة) لأن المعنى الذى  
يفهم موجبا للكفارة هو  
الجنائية على الصوم وهي  
مشتركة بينهما (وكوجوب  
الكفارة عند نافي الأكل  
والشرب بدلالة نص ورد  
في الوقاع لأن المعنى الذى  
يفهم في الوقاع موجبا  
للكفارة هو كونه جنائية  
على الصوم فانه الامسك  
عن المفطرات الثلاث  
فيثبت الحكم فيهما بل  
أولى لأن الصبر عنهما  
أشد والداعية إليهما أكثر  
فبالحرى أن يثبت الزاجر  
فيهما وكوجوب الحد

عين كالمطوف قلت معارض بأنه إذا جعل بدلا يكثر مخالفة الأصل أعنى جعل الكفارة عينا لامعنى  
ويصير عطف تحرير رتبة من عطف المعنى على العين ويفتقر أيضا إلى التقدير أى إطعام من أوسط ما تطعمون  
ويقع لفظ إطعام غير مقصود بالنسبة مع القطع بأن بيان المصروف أعنى عشرة مساكين أولى وأهم  
بالقصد من بيان كون المطعم من أوسط ما تطعمون أهليكم إذ ربما يفهم ذلك من الاطلاق بقريئة  
العرف فجعل ما هو غاية المقصود غير مقصود وما هو دونه مقصودا خروجا عن القانون ولهذا يجعل ضمير  
كسوتهم عائدا إلى عشرة مساكين لا إلى أهليكم وأيضا في العطف اتحاد جهة الإعراب فينبغى أن تكون  
كسوتهم في موقع البدل من إطعام ولاخفاء في أنه غلط لا مساع له في فصيح الكلام إذ لا تحصل الملازمة  
المصححة لبدل الاشتغال بمجرد إضافتهما إلى شئ واحد كما إذا قلنا أعجبنى ثوب زيد كتابة ومررت بفرسه  
حماره (قوله على أن الإباحة) جواب عما يقال أن المذكور في كثير من كتب التفسير واللغة أن  
الكسوة مصدر بمعنى الإلباس لا اسم للثوب ومن أمثلة الإشارة قوله تعالى ثم آتموا الصيام إلى الليل قالوا فيه  
إشارة إلى جواز النية بالنهار لأن كلمة ثم للتراخي فاذا ابتدئ الصوم بعد تبين الفجر حصلت النية بعد  
مضى جزء من النهار لأن الأصل اقتران النية بالعبادة وكان موجب ذلك وجوب النية بالنهار إلا أنه جاز  
بالليل لإجماعا عملا بالسنة وصار أفضل لما فيه من المسارعة والاختصاص قال الشيخ أبو المعين  
أن أبا جعفر الخباز السمرقندى هو الذى استدلل بالآية على الوجه المذكور لكن للخصم أن يقول أمر  
الله تعالى بالصيام بعد الانفجار وهو اسم للركن للشرط وأيضا ينبغى أن يوجد الإمساك الذى هو  
الصوم الشرعى عقيب آخر جزء من الليل متصلا ليصير المأمور بمثلها لأن يكون الإمساك صوما شرعيا  
بدون النية فلا بد منها في أول جزء من أجزاء النهار حقيقة بأن تتصل به أو حكما بأن تحصل في الليل وتجعل  
باقية إلى الآن (قوله وتسمى فخوى الخطاب) أى معناه يقال فهمت ذلك من فخوى كلامه أى مما تنسجت من  
مراده بما تكلم وقد تسمى لحن الخطاب ومفهوم الموافقة لأن مدلول اللفظ في حكم المسكوت موافق لمدلوله  
في حكم المنطوق إثباتا ونفيا ويقال به مفهوم المخالفة (قوله وكالكفارة) نية بالمثاليين على أن الثابت بدلالة  
النص قد يكون ضروريا كحرمة الضرب من حرمة التأنيف وقد يكون نظريا كوجوب الكفارة  
بالوقاع على المرأة إلا أنه يرد عليه أن الشافعى رحمه الله تعالى مع علو طيبته في اللعلم يفهم أن الكفارة لأجل  
الجنائية على الصوم بل فهم أنها لأجل إفساد الصوم بالجماع التام ولهذا لم يجعلها واجبة على المرأة لأن صومها  
يفسد بمجرد دخول شئ من الحشفة في جوفها فهو لا يسلم أن سبب الكفارة هي الجنائية الكاملة المشتركة  
بينهما بل الجنائية بالوقاع التام وهي مختصة بالرجل ولهذا سكت النبي صلى الله عليه وسلم عن وجوبها على  
المرأة في الحديث الوارد في قصة الإعرابي فان قيل البيان في جانبه بيان في جانبها الاتحاد فكفارتهما بخلاف  
حديث العسيف فان الحد في جانبه كان الجلد وفي جانبها كان الرجم أجيب بأن مبنى على تحقق النسب في جانبها  
وهو ممنوع (قوله بل أولى) أى ثبوت الكفارة بالجنائية على الصوم بالأكل والشرب أولى من ثبوتها  
بالجنائية عليه بالجماع لأنهما أحوج إلى الزاجر من الجماع لقلة الصبر عنهما وكثرة الرغبة فيهما لاسيما بالنهار  
لألف النفس بهما وفرط الحاجة إليهما وفي هذا تحقيق أن وجوب الكفارة ثابت بدلالة النص لا بالقياس  
حتى يرد عليه أن القياس لا يثبت الحدود فان قيل هذا معارض بوجوه الأول أن الجنائية بالوقاع لتعلقه  
بالأذى أشد من الجنائية بالأكل لتعلقه بالمال الثانى أن الجماع محذور الصوم والأكل نقيضه والجنائية على  
العبادة بالمحذور فوق الجنائية عليها بالنقيض لأن الأولى ترد على العبادة لبقائها عند ورود المحذور عليها  
لعدم المضادة وانما تبطل بعد الورد بخلاف الثانية فان العبادة تنعدم قبل ورود النقيض لا تمتنع الاجتماع  
الثالث ان الوقاع يوجب فساد صومين عند كون المرأة صائمة ولهذا قال الإعرابي هلكت وأهلك الرابع

عندهما في اللوطة بدلالة نص ورد في الزنا

فإن المعنى الذي يفهم فيه قضاء الشهوة بسفح الماء في محل محرم مشتبه وهذا موجود في اللواط بل زيادة لأنها في الحرمة وسفح الماء (فوقه) أي فوق الزنا ما في الحرمة فلان حرمة اللواط لا تزول أبداً وما في سفح الماء فلا تضييع الماء على وجه لا يتخلق منه الولد (وفي الشهوة مثله) لكننا نقول الزنا أكمل في سفح الماء والشهوة لأن فيه هلاك البشر لأن ولد الزنا هالك حكماً وفيه افساد الفراش) أي فراش الزوج لأنه يجب فيه اللعان وثبت الفرقة بسببه ويشبهه النسب (وأما تضييع الماء فقاصر) أي ما قال من تضييع الماء في اللواط فقاصر في الحرمة (لأنه قد يحل بالعزل والشهوة فيه من (١٣٤) الطرفين فيغلب وجوده) أي وجود الزنا (والترجيح بالحرمة غير نافع)

أي ترجيح اللواط على الزنا بالحرمة غير نافع في وجوب الحد (لأن الحرمة المجردة بدون هذه المعاني) أي المعاني المختصة بالزنا وهي اهلاك البشر وفساد الفراش واشتباه النسب (لا توجب الحد كالبول مثلاً) وكوجوب القصاص بالمثل عندهما بدلالة قوله عليه السلام لا قود إلا بالسيف يحتمل معنيين أحدهما أن القصاص لا يقام إلا بالسيف الثاني أن لا قود إلا بسبب القتل (بالسيف) فإن المعنى الذي يفهم موجبا) حال من الضمير في يفهم (للجزاء الكامل عن انتهاك حرمة النفس) متعلق بالجزاء والانتهاك اقتعال من النهك وهو القطع يقال سيف نهبك أي قاطع ومعناه قطع الحرمة بما لا يحل في تاج المصادر الانتهاك حرمة كسى شكستن (الضرب) خبران (بما لا يطيقه البنين) وقال أبو حنيفة رحمه الله المعنى جرح ينقض

ان تنهى غلبة الجوع تبيح الإفطار فوجود بعضها يورث شبهة الإباحة بخلاف تنهى غلبة الشبق أوجب عن الأول بأن السبب هو افساد الصوم لا اتلاف منافع البضع حتى لو زنى عامداً تجب الكفارة لوجود الإفساد ولو زنى ناسياً لا تجب لعدم الإفساد وكذا تجب في الآكل لهذا الإفساد لا لاتلاف الطعام حتى لو أكل طعامه عامداً تجب ولو أكل طعام غيره ناسياً لا تجب وعن الثاني أن الصوم هو الامساك عن شهوة البطن والفرج فالوقوع أيضاً فيضه وعن الثالث أن فساده صوماً بفعالها ووجوب الكفارة على الرجل إنما هو بفساد صومه حتى لو وقع غير الصائمة تجب الكفارة وعن الرابع أن المبيح هو خوف التلف لا تنهى الجوع كيف والصوم إنما شرع لحكمة الجوع نعم تنهى الجوع شرط خوف التلف لكن لا عبرة ببعض العلة فكيف ببعض الشرط مع عدم العلة (قوله) فإن المعنى الذي يفهم فيه) أي في ذلك النص الوارد في الزنا أن وجوب الحد بسببه موجود في اللواط حتى كان تبديل الاسم بينهما ليس إلا باعتبار تبديل المحل كالسارق والطارق وما عزم وغيره فوجوب الحد في اللواط يكون بالدلالة لا بالقياس وللخصم أن يمنع فهم كل من يعرف اللغة أن ذلك المعنى هو السبب لوجوب الحد كيف وقد خفي على كثير من المجتهدين العارفين باللغة (قوله) لكننا نقول) حاصل الجواب أنا لا نسلم أن المعنى المراد بالحد هو مجرد قضاء الشهوة بسفح الماء في محل محرم مشتبه بل هو مع هلاك البشر وفساد الفراش واشتباه النسب (قوله) لأن ولد الزنا هالك حكماً) لأنه لا تجب تربيته على الزاني لعدم ثبوت النسب منه ولا على المرأة لعجزها عن الكسب والإتفاق عليه فيملك ولهذا لا يجوز الإقدام على الزنا بالإكراه ولو بالقتل كما لا يجوز الإقدام على القتل به فان قيل الحد واجب بزنا الخصى والزنا بالمعجوز والعقيم التي لا زوج لها مع أنه لا يتحقق هلاك البشر وفساد الفراش قلنا المراد تحقق ذلك في جنس الزنا (قوله) والشهوة فيه) أي في الزنا من الطرفين لميلان طبعهما إليه بخلاف اللواط فإن الشهوة فيها من جانب الفاعل فقط والمفعول يمنع عنها بطبعه على ما هو أصل الجلبة السليمة فيكون الزنا أغلب وجوداً وأسرع حصولاً فيكون إلى الزاجر أحوج وهذا بيان كون الزنا أكمل في الشهوة من اللواط وأيضاً محل اللواط وإن شارك محل الزنا في اللين والحرارة إلا أن فيه ما يوجب الففرة وهو استتذاره فتكون شهوة الطباع السليمة فيها أقل (قوله) والترجيح بالحرمة غير نافع) ادعى الخصم أن اللواط فوق الزنا في الحرمة وسفح الماء ومثله في الشهوة فرده ببيان زيادة الزنا في الشهوة وسفح الماء ولم يمكنه بيان زيادته في الحرمة ضرورة أن حرمة اللواط بما لا تزول أبداً فاجاب بان زيادة اللواط عن الزنا في الحرمة غير نافع في إيجاب الحد لأن زيادة بعض أجزاء علة الحكم في شيء مع نقصان البعض كالشهوة وسفح الماء واتقاء البعض كهلاك البشر وفساد الفراش واشتباه النسب لا يوجب ثبوت الحكم فيه كشراب البول فإنه فوق الخمر في الحرمة لأن حرمة الخمر لا تزول أبداً وحرمة الخمر تزول بالتخليل مع أنه لا يجب به الحد (قوله) لا قود إلا بالسيف يحتمل معنيين) فعلى المعنى الثاني وهو أن لقصاص إلا بسبب

البنية ظاهراً وباطناً فإنه حينئذ يقع الجنائية قصداً على النفس الحيوانية التي بها الحياة فتكون أكمل وكوجوب الكفارة القتل عند الشافعي رحمه الله تعالى في القتل العمد واليمين الغموس بدلالة نص ورد في الخطأ والمعقودة) أو جوب الشافعي الكفارة في القتل العمد بدلالة نص ورد في الخطأ وهو قوله تعالى ومن قتل مؤمناً خطأ فتحرير رقية مؤمنة أو جوب الكفارة في الغموس بدلالة نص ورد في المعقودة وهو قوله تعالى ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الأيمان فكفارته الآية (لأنه) أو جوب القتل الخطأ الكفارة مع وجود العذر فأولى أن تجب وبدونه إذا رجعت الكفارة في المعقودة إذا كذبت فأولى أن تجب في الغموس وهي كاذبة في الأصل لكننا نقول الكفارة عبادة ليصير ثوابها

جنرا لما ارتكب فهذا تؤدى بالصوم وفيها معنى العقوبة فانها جزاء بجزه عن ارتكاب المحذور فيجب أن يكون سبها دائرا بين الحظر والإباحة كقتل الخطأ والمعقود فان اليمين مشروعة والكذب حرام فاما العمد والغموس فكبيرة محضة وهي لا تلائم العبادة وهي تمحو الصغائر لا الكبائر وقال الله تعالى إن الحسنات يذهبن السيئات فان قيل ينبغي أن لا تجب في القتل بالمثل لأنه حرام محض) هذا إشكال على قوله فيجب أن يكون سبها دائرا بين الحظر والإباحة فان القتل بالمثل حرام محض فيجب أن لا تجب فيه الكفارة (قلنا فيه شبهة الخطأ) أى في القتل بالمثل شبهة الخطأ فانه ليس بألة القتل (وهي) أى الكفارة (بما يحتاج في (١٣٥) إثباته فتجب بشبهة السبب

والسبب القتل الخطأ) فان قيل ينبغي أن تجب فيما إذا قتل مستأمنا عمدا فان الشبهة قائمة) هذا إشكال على قوله فيه شبهة الخطأ فان قتل المستأمن فيه شبهة الخطأ بسبب المحل فان المستأمن كافر حربى فظنه محل إباحة قتله كما إذا قتل مسلما ظنه صيدا أو حربيا وإذا كان فيه شبهة الخطأ ينبغي أن تجب فيه الكفارة كما في القتل بالمثل تجب الكفارة لشبهة الخطأ (قلنا الشبهة في محل الفعل فاعتبرت في القود فانه مقابل المحل من وجه لقوله تعالى إن النفس بالنفس فاما الفعل فعمد خالص والكفارة جزاء الفعل وفى المثل الشبهة فى الفعل فأوجب الكفارة وأسقطت القصاص فانه جزاء الفعل أيضا من وجه) يعنى شبهة الخطأ فى قتل المستأمن إنما هى فى محل الفعل لا فى الفعل فان قتل المستأمن من حيث الفعل عمدا فاعتبرت الشبهة

القتل بالسيف يثبت القصاص بالقتل بالمثل بطريق الدلالة لأن المعنى الموجب للقصاص هو الضرب بما لا يطيقه البدن سواء كان بالجرح أو غيره بل الضرب بالمثل أبلغ فى ذلك لأنه يزهد الروح بنفسه والجرح بواسطة السراية ولا يخفى أن كون الموجب هو هذا المعنى مما لا يضمنه كل من يعرف اللغة ولهذا ذهب أبو حنيفة رحمه الله تعالى إلى أن المعنى الموجب هو الجرح الذى ينقض البنية الإنسانية ظاهرا أى بالجرح وتخريب الجثة وباطنا أى بازهاق الروح وإفساد الطباع الأربع فانه حينئذ أى عند نقض البنية ظاهرا وباطنا تقع الجنابة قصدا على النفس الحيوانية التى هى البخار اللطيف الذى يتكون من أطفأ أجزاء الأغذية ويكون سببا للحس والحركة وقواما للحياة وهى صفة تقتضى الحس والحركة واحترز بهذا عن النفس الإنسانية التى لا تقضى بخراب البدن فتكون تلك الجنابة أكل من الجنابة بدون القصد كالقتل الخطأ أو بنقض البنية ظاهرا فقط كالجرح بدون السراية أو باطنا فقط كالقتل بالمثل وإذا كانت الجنابة أكل يترتب عليها الجزاء الأكل ويختص بها ليقع كمال الجزاء فى مقابلة كمال الجنابة (قوله فيجب أن يكون سبها) أى سبب الكفارة دائرا بين الحظر والإباحة لتضاف العقوبة إلى الحظر والعبادة إلى الإباحة فيقع الأثر على وفق المؤثر فى القتل الخطأ معنى الإباحة من جهة الرمي إلى صيدا وكافر ومعنى الحظر من جهة ترك التشبث وإصابة الإنسان المعصوم وفى اليمين المعقودة معنى الإباحة من جهة أنها عمدة مشروع لفصل الخصومات وفيها تعظيم اسم الله تعالى ومعنى الحظر من جهة الحنث والكذب والدائر بين الحظر والإباحة يكون صغيرة تمحوها العبادة التى هى الكفارة لقوله تعالى إن الحسنات يذهبن السيئات بخلاف العمد والغموس فان كلا منهما كبيرة محضة فلا تمحوها العبادة لقوله عليه السلام الصلوات الخمس والجمعة إلى الجمعة ورمضان إلى رمضان يبينهما إذا اجتنبت الكبائر فان المراد لما يبين هو الصغائر بقرينة إذا اجتنبت الكبائر فان قيل الكتاب عام فلا يجوز تخصيصه بخبر الواحد قلنا قد خص منه البعض كالشرك بالله بدليل قطعى هو الكتاب والإجماع فيجوز تخصيصه بخبر الواحد فان قيل فينبغى أن لا تجب الكفارة بالزنا وشرب الخمر فى نهار رمضان قلنا إنما وجبت بالإفطار والجنابة على الصوم وفيه جهة الإباحة من حيث أنه تناول شئ يقضى به الشهوة (قوله فان قيل) حاصل السؤال الاول أن القتل بالمثل حرام محض فكيف وجبت به الكفارة عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى وحاصل جوابه أن فيه شبهة الخطأ من جهة أن الممثل ليس آلة للقتل خلقه بل للتأديب وفى التأديب جهة من الإباحة والشبهة تكفى لإثبات العبادات كما تكفى لدرء العقوبات وحاصل السؤال الثانى المطالبة بالفرق بين قتل المعصوم بالمثل وقتل المستأمن بالسيف حيث وجبت الكفارة بالاول دون الثانى مع عدم القصاص فهما لمكان الشبهة وحاصل الجواب ان الشبهة إنما تؤثر فى إثبات الشئ أو إسقاطه إذا تمكنت فيما يقابل ذلك الشئ والقصاص مقابل للفعل من جهة والمحل من جهة فبسط بالشبهة فى الفعل كفى القتل بالمثل لان الشبهة فى الآلة الموضوع لتتميم القدرة لناقص فتدخل فى فعل العمد وتصير الشبهة فيها شبهة فى الفعل وبالشبهة فى المحل كفى قتل المستأمن

فيما هو جزاء المحل والقصاص جزاء المحل من وجه فاعتبرت الشبهة فيه حتى لا يجب القصاص بقتل المستأمن ولم تعتبر هذه الشبهة فيما هو جزاء الفعل من كل الوجوه وهو الكفارة فلم تجب الكفارة فى قتل المستأمن أما القتل بالمثل فان شبهة الخطأ فيه من حيث الفعل فاعتبرت فيما هو جزاء الفعل من كل الوجوه وهو الكفارة حتى وجبت الكفارة فيه وكذا اعتبرت فيما هو جزاء الفعل من وجه وهو القصاص حتى لم يجب القصاص فيه وينبغى أن يعلم أن الشبهة مما تثبت الكفارة وتسقط القصاص وإنما قلنا أن القصاص من وجه جزاء المحل ومن وجه آخر جزاء الفعل أما الاول فللقوله تعالى إن النفس بالنفس وكونه حقا وليا المقول يدل على هذا وأما الثانى فلا نه شرع ليكون زاجرا عن هدم ببيان

فان دمه لا يماثل دم المسلم في العصمة لانه حربي متمكن من الرجوع الى دار الحرب فكأنه فيها والكفارة تقابل الفعل من كل وجه لأن الزواج جزئية الأفعال فتثبت بالشبهة في الفعل كافي القتل بالمثل لافي المحل كما في قتل المستامن (قوله والثابت بدلالة النص) اعلم ان الثابت بالعبارة والإشارة سواء في الثبوت بالنظم وفي القطعية أيضا عند الأكثر إلا أنه عند التعارض تقدم العبارة على الإشارة لمكان القصد بالسوق كقوله عليه السلام في النساء انهن ناقصات عقل ودين الحديث سبق لبيان نقصان دينهن وفيه إشارة إلى أن أكثر الحيض خمسة عشر يوما وهو معارض بما روي أنه عليه السلام قال أقل الحيض ثلاثة أيام وأكثره عشرة أيام وهو عبارة فترجع فان قيل لامعارضة لأن المراد بالشرط البعض لا النصف على السواء لو سلم فكثر أعمار الأمة ستون ربعا أيام الصبا وربعا أيام الحيض في الأغلب فاستوى النصفان في الصوم والصلاة وتركهما أجيب بأن الشرط حقيقة في النصف وأكثر أعمار الأمة ما بين الستين إلى السبعين على ما ورد في الحديث وترك الصوم والصلاة مدة الصيام مشترك بين الرجال والنساء فلا يصلح سببا لنقصان دينهن ثم الثابت بالدلالة مثل الثابت بالعبارة والإشارة في كونه قطعيا مستندا إلى النظم لاستناده إلى المعنى المفهوم من النظم لغو لهذا سميت دلالة النص فيقدم على خبر الواحد والقياس وأما في قبول التخصيص فلأماثلة لأن الثابت بالدلالة لا يقبله وكذا الثابت بالإشارة عند البعض والأصح أنه يقبله صح بذلك الإمام السرخسي (قوله) لا عند التعارض) فان الثابت بالعبارة أو الإشارة مقدم على الثابت بالدلالة لأن فيهما النظم والمعنى اللغوي وفي الدلالة المعنى فقط فيبقى النظم سائما عن المعارض مثاله ثبوت الكفارة في القتل العمد بدلالة النص الوارد في الخطأ في معارضة قوله تعالى ومن قتل مؤمنا متعمدا جزاؤه جهنم حيث جعل كل جزائه جهنم فيكون إشارة إلى نفي الكفارة فرجحت على دلالة النص فان قيل المراد جزاء الآخرة والإشارة إلى نفي القصاص قلنا القصاص جزاء المحل من وجهه والجزء المضاف إلى الفاعل هو جزاء فعله من كل وجه ولو سلم فالقصاص يجب بعبارة النص الوارد فيه (قوله وهو) أي الثابت بدلالة النص فوق الثابت بالقياس لأن المعنى لذى يفهم ان الحكم في المنطوق لأجله يدرك في القياس بالرأي والاجتهاد وفي دلالة النص باللغة الموضوع لإفادة المعاني فيصير بمنزلة الثابت بالنظم وفي التعليل إشارة إلى أنه لا يقدم على القياس المنصوص العلة وإلى ان دلالة النص مغايرة للقياس الشرعي وقد يستدل على ذلك بوجوده الأول ان الأصل في القياس الشرعي ان لا يكون جزأ من الفرع اجماعا وهنالك يكون كالوقال لعبده لا تعظز يد اذرة فانه يدل على منع اعطاء ما فوق الذرة مع ان الذرة جزء منه فان قيل المنصوص عليه هو الذرة بقيد الوحدة والافراد وهي غير داخلة فيما فوقها بصفة الاجتماع قلنا لو سلم فثله متمتع في القياس بالإجماع الثاني ان دلالة النص ثابتة قبل شرعية القياس فان كل أحد يفهم من لا تقل له أف لا تضربه ولا تشتمه سواء علم شرعية القياس أو لا وسواء شرع القياس أو لا الثالث ان النافين للقياس قائلون بذلك وقيل هو قياس لما فيه من الحاق فرع باصله بعلته جامعة بينهما فان المنصوص عليه حرمة التأفيف فالحق به الضرب والشمم بجامع الأذى إلا أنه قياس جلي قطعي وهذا النزاع لفظي (قوله) فيثبت) تفريع على كون المعنى في الدلالة مدركا باللغة فان حكمها حينئذ يستند إلى النظم وتتفق عنه الشبهة المانعة عن ثبوت الحد والقصاص وهي اختلال المعنى الذي يتعلق بالحكم لا الشبهة الواقعة في طريق الثبوت للاجماع على أنها تثبت بنجر الواحد مثال ذلك اثبات الرجيم بدلالة نص ورد في ما عزز للقطع بأنه انما رجيم بالزنا في حالة الإحصان (قوله ولا يثبت ذا) أي ما يندرى بالشبهات بالقياس الذي معناه مدرك بالرأي دون اللغة كما فيه من الشبهة الدارئة للحدود بخلاف ما اذا كانت العلة منصوصة فانه حينئذ بمنزلة النص (قوله واعلم ان في بعض المسائل) يعني أنه تابع القوم في إيراد الأمثلة المذكورة لدلالة النص وفي بعضها نظر كوجوب الحد بالواطئة والقصاص بالقتل بالمثل لأن المعنى الموجب ليس بما يفهم لغة بل رأيا فهو من قبيل

الرب والزواج كالحدود والكفارات إنما هي أجزئية الأفعال ووجوب القصاص على الجماعة بالواحد يدل على كونه جزاء الفعل (والثابت بدلالة النص) كالثابت بالعبارة والإشارة إلا عند التعارض وهو فوق القياس لأن المعنى في القياس مدرك رأيا باللغة بخلاف الدلالة فيثبت بها ما يندرى بالشبهات ولا يثبت ذا بالقياس) أي ما يندرى بالشبهات كالحدود والقصاص لا يثبت بالقياس قال عليه السلام ادروا الحدود بالشبهات واعلم ان في بعض المسائل المذكورة في المتن كلاما في أنها ثابتة بدلالة النص أم بالقياس فعليك



بالأمل فيها (وأما المقتضى  
فبحر أعتق عبدك عنى  
بالف يقتضى البيع ضرورة  
صحة العتق) فصار كأنه قال  
بع عبدك عنى بالف وكن  
وكيلى فى الإعتاق (فيثبت)  
أى البيع (بقدر الضرورة ولا  
يكون كالمفروض حتى  
لا يثبت شروطه) أى لا يجب  
أن يثبت جميع شروطه بل  
يثبت من الأركان والشروط  
ما لا يحتمل السقوط أصلا  
لكن ما يحتمل السقوط  
فى الجملة لا يثبت (فقال أبو  
يوسف) رحمه الله تعالى هذا  
تفريع لما مر أنه لا يثبت  
شروطه (لو قال أعتق  
عبدك عنى بغير شيء أنه يصح  
عن الأمر وتستغنى الهبة  
عن القبض وهو شرط كما  
يستغنى البيع ثمة عن القبول  
وهو ركن قلنا يسقط ما  
يحتمل السقوط والقبول  
بما يحتمله) أى القبول  
باللسان فى البيع بما يحتمل  
السقوط (كما فى التعاطى  
لا القبض) أى فى الهبة  
(ولا عموم للمقتضى) أى  
إذا كان المعنى المقتضى  
معنى تحتها أفراد لا يجب أن  
يثبت جميع أفرادها (لأنه  
ثابت ضرورة فيتقدر  
بقدرها ولما لم يعلم يقبل  
التخصيص فى قوله والله لا  
أكل لأن طعاما ثابت اقتضاء  
وأيا لا تخصيص إلا فى اللفظ

القياس إلا أن القياس لما لم يكن مثبتا للحدود والقصاص ادعوا فيه دلالة النص (قوله وأما المقتضى) بالكسر  
على لفظ اسم الفاعل فنحو أعتق عبدك عنى بالف ومقتضاه هو البيع لأن اعتاق الرجل عبده بوكالة الغير  
و نيابته يتوقف على جعله ملكا له وسبب الملك هنا هو البيع بقربة قوله عنى بالف فيكون البيع لازما  
متقدما لمعنى الكلام والاقتضاء هو دلالة هذا الكلام على البيع وكان الأنسب بما سبق أن يقول وأما  
الاقتضاء فكما فى هذا المثال والمراد بالزوم ههنا ما هو أعم من الشرعى والعقلى البين وغير البين ويقرب من  
ذلك ما قيل أن الإقتضاء هو دلالة اللفظ على معنى خارج يتوقف عليه صدقه أو صحته الشرعية أو العقلية وقد  
يقيد بالشرعية احترازا عن المحذوف مثل وأسأل القرية ولهذا قيل المقتضى زيادة ثبت شرطا لصحة  
المنصوص عليه شرعا فقله شرطا حال من المستكن فى ثبت وهذا الاعتبار جاز تكثيره مع كونه عائدا إلى  
الزيادة والشرط يتقدم على المشروط لا محالة ففهم منه أن المقتضى لازم متقدم وقد صرح بذلك الإمام  
السرخسى رحمه الله تعالى حيث قال المقتضى زيادة على المنصوص بشرط تقديمه ليصير المنصوص مفيدا أو  
موجبا للحكم (قوله فصار كأنه قال بع عبدك عنى بالف وكن وكىلى فى الاعتاق) قيل هذا التقدير ليس  
بمستقيم لأنه يحتاج إلى القبول ورد بالمنع وإنما يحتاج إليه إذا كان المفروض هو هذا المقدر وكانه إنما اختار  
هذا التقدير ليتحقق فى هذا البيع عدم القبول بخلاف ما ذكره الإمام البرغرى من أن الأمر كأنه قال  
اشتريته منك فاعتقه عنى بالف والمأمور حين قال أعتقه فكانه قال بعته منك فاعتقه عنك فانه يشمل  
على الإيجاب والقبول نعم هذا التقدير أحسن من جهة أنه جعل عنى متعلقا باعتقه على معنى أعتقه نائبا عنى  
أو وكىلا لأصله للبيع على ما توهمه المصنف إذ لا يقال بعته عنك بل منك والتحقيق أن عنى حال من الفاعل  
وبالف متعلق باعتق على تضمينه معنى البيع كأنه قال أعتقه عنى مبيعا منى بالف (قوله فيثبت البيع  
بقدر الضرورة) أى مع أركانه وشروطه الضرورية التى لا تسقط بحال فلا يشترط القبول ولا يثبت خيار  
الرؤية والعيب نعم يعتبر فى الأمر أهلية الاعتاق حتى لو كان صبيعا فلا قد أذن له الولي فى التصرفات لم يثبت  
منه البيع بهذا الكلام (قوله لا القبض) أى لا يحتمل القبض فى الهبة السقوط بحال إذ لا توجد هبة توجب  
الملك بدون القبض فى الصورة المذكورة يقع العتق عن المأمور دون الأمر وإنما قيد بالقبض فى الهبة لأن  
القبض فى البيع الفاسد وإن كان شرطا لكنه يحتمل السقوط حتى يقع العتق عن الأمر فيما إذا قال أعتقه  
عنى بالف دينار ورطل من الخبز لأن القبض ليس بشرط أصلى فى البيع الفاسد بدليل أن الصحيح يعمل  
بدونه والفاسد ملحق به لأصل بنفسه فيحتمل السقوط نظرا إلى أصله بخلاف الهبة فإن القبض فيها شرط  
أصلى لا تعمل هى إلا به ولأن الفاسد لضعفه يحتاج إلى القبض ليتقوى به وقد حصل التقوى بثبوته فى ضمن  
العتق (قوله ولا عموم للمقتضى) على لفظ اسم المفعول أى اللازم المتقدم الذى اقتضاه الكلام تصحيحا له إذا  
كان تحتها أفراد لا يجب إثبات جميعها لأن الضرورة ترتفع بإثبات فرد فلا دلالة على إثبات ما وراءه فيبقى على  
عدمه الأصيل بمنزلة المسكوت عنه ولأن العموم من عوارض اللفظ والمقتضى معنى لا لفظ وقد ينسب  
القول بعموم المقتضى إلى الشافعى رحمه الله تعالى وتحقيق ذلك أن المقتضى لفظ اسم الفاعل عنده  
ما يتوقف صدقه أو صحته عقلا أو شرعا أو لغة على تقديره وهو المقتضى اسم مفعول فاذا وجد تقديرات  
متعددة يستقيم الكلام بكل واحد منها فلا عموم له عنده أيضا بمعنى أنه لا يصح تقدير الجميع بل يقدر  
واحد بدليل فان لم يوجد دليل معين لأحدها كان بمنزلة المجمع ثم إذا تعين بدليل فهو كالمذكور لأن  
المفروض والمقدر سواء فى إفادة المعنى فان كان من ضيق العموم فعام وإلا فلا فعلى هذا يكون العموم من  
صفة اللفظ ويكون إثباته ضروريا لأن مدلول اللفظ لا ينفك عنه وبينوا الخلاف فيما إذا قال والله لا أكل  
أو إن أكلت فعبدى حرمنا الشافعى رحمه الله تعالى يجوز نية طعام دون تخصيصه للعام أعنى السكره

قسمين حقيق منطوق  
 كالمصدر ومجازي محذوف  
 نحو واستل القرية فيصير  
 كقوله لا آكل أكلا ونية  
 التخصيص في لا آكل  
 أكلا صحيحة بالاتفاق (قلنا  
 المصدر الثابت لغة هو الدال  
 على الماهية لأعلى الأفراد  
 بخلاف قوله لا آكل أكلا  
 فان أكلا نكرة في موضع  
 النفي وهي عامة فيجوز  
 تخصيصها بالنية فان قيل  
 إذا لم يكن لا آكل عاما ينبغي  
 أن لا يبحث بكل آكل قلنا  
 إنما يبحث لأنه مندرج  
 تحت ماهية الاكل) فان قوله  
 لا آكل معناه لا يوجد منه  
 ماهية الاكل وعدم وجود  
 ماهية الاكل موقوف على  
 أن لا يوجد منه فرد من  
 أفراد الاكل أصلا للدلالة  
 على هذا المعنى بطريق  
 الاقتضاء لأن اللفظ يدل على  
 جميع الأفراد (أى بطريق  
 المنطوق) فان قيل  
 ان قال لا أساكن فلانا  
 ونوى في بيت واحد تصح  
 نيته والبيت ثابت اقتضاء  
 قلنا إنما تصح نيته لان  
 المساكنة نوعان قاصرة  
 وهي أن يكونا في دار واحدة  
 وكاملة وهي هذه (أى  
 المساكنة الكاملة هي  
 التي يسكنان في بيت واحد  
 فنية البيت الواحد لا تكون

الواقعة في سياق النفي أو الشرط لأن المعنى لا آكل طعاما وعند أبي حنيفة رحمه الله تعالى لا يجوز لأنه ليس  
 بعام فلا يقبل التخصيص ولا خلاف في شمول الحكم وشيوعه لكل طعام بل الشيوع عند أبي حنيفة رحمه  
 الله تعالى أو كدلالة لا ينقض أصلا لكنه مبني على وجود المحلوف عليه في كل صورة لأعلى عموم المقضى  
 وكون المثال المذكور من قبيل المقضى ظاهر على تفسير المصنف وأما على تفسير من اعتبر التوقف عليه  
 شرعا فوجه أن الصحة الشرعية موقوفة على الصحة العقلية وهي على المقضى فتكون صحة الحلف على الأكل  
 شرعا موقوفة على اعتبار المأكول (قوله فان قيل) تقرير السؤال سلنا أنه لا يصبح نية طعام دون طعام بناء  
 على أن المقضى لا عموم له لكن لا يجوز أن ينوى أكلا دون أكل على أن يكون العموم في الأكلات فان  
 دلالة الفعل على المصدر ليست بطريق الاقتضاء بل بحسب اللغة فيعم لكونه نكرة في سياق النفي بمنزلة  
 ما إذا صرح به نحو لا آكل أكلا فانه يصدق في نية أكل دون أكل وتقرير الجواب ان المصدر الثابت لغة أى  
 في ضمن الفعل وهو الذى يتوقف عليه الفعل توقف الكل على الجزء هو الدال على نفس الماهية دون الأفراد  
 إذ لا دلالة للفعل على الفرد بل على مجرد الماهية مع مقارنة الزمان فلا يكون عاملا فلا يقبل التخصيص  
 بخلاف المصدر في نحو لا آكل أكلا فانه عام اتفاقا وفيه نظر لأن المصدر ههنا التأكيد والتأكيد تقوية  
 مدلول الأول من غير زيادة فهو أيضا لا يدل إلا على الماهية ولهذا صرحوا بأنه لا يثنى ولا يجمع بخلاف  
 ما يكون للتويع أو للبراءة أو أيضا ذكر في الجامع أنه لو قال ان خرجت فعبدي حرونوى السفر خاصة صدق  
 ديانته ووجه بأن ذكر الفعل ذكر للمصدر وهو نكرة في موضع النفي فيعم فيقبل التخصيص (قوله فالدلالة)  
 أى دلالة لا آكل على أنه لا يوجد منه فرد من أفراد الأكل بطريق الاقتضاء لأنه ثبت ضرورة تصحيح  
 نفي ماهية الأكل إذ لو وجد فرد من الأفراد ثبتت الماهية في ضمنه وفيه نظر لأن عموم النكرة المنفية أيضا  
 ليس باعتبار دلالة اللفظ على جميع الأفراد بطريق المنطوق بل باعتبار أن نفي فرد منهم يقتضى نفي جميع  
 الأفراد ضرورة (قوله فان قيل) تقرير السؤال أن دلالة المساكنة على المكان اقتضاء وقد صحت نية  
 بيت واحد وهذا تخصيص يقتضى ساقية العموم فله مقتضى عموم وتقرير الجواب اننا لا نسلم أنه تخصيص  
 بل إرادة لاحد مفهومي المشترك أو أحد نوعي الجنس بقريته كونه السكامل المفهوم من الإطلاق وذلك  
 لأن المساكنة مفاعلة من السكنى وهي المسكنة في المكان على سبيل الاستقرار والدوام فبى فعل يقوم بهما  
 بأن يتصل فعل كل منهما بفعل صاحبه وذلك في البيت يكون بصفة السكالك وفي الدار إنما يكون الاتصال في  
 توابع السكنى من إراقة الماء وغسل الثوب ونحوهما لاقى أصل السكنى هذا ولكن قد اشتهرت المساكنة  
 عرفا في المساكنة في دار واحدة سواء كانت في بيت واحد منها أولا ولهذا يحمل عليه عند هدم النية ولا يجوز  
 نية بيت دون بيت أو دار دون دار لانه يؤدي إلى عموم المقضى (قوله وقد غيرت) كان في نسخة الأصل  
 قوله وبما يتصل بذلك إلى قوله فيجربى فيه العموم والخصوص مقدم على قوله ولذلك قلنا اقتداء بفخر  
 الإسلام رحمه الله تعالى فأخره لتقع جميع المباحث المتعلقة بعموم المقضى وخصوصه مجتمعة (قوله ولذلك  
 قلنا) قد وقعت في باب الطلاق عبارات متشابهة صحت عند أبي حنيفة رضى الله تعالى عنه نية الثلاث  
 في البعض منها مثل طلقى نفسك دون البعض مثل أنت طالق أو طلقتك وإذا صرح بالمصدر مثل أنت طالق  
 طلاقا أو طلقتك طلاقا صحت فيه الثلاثة اتفاقا وذلك لان الطلاق في أنت طالق وطلقتك ثابت بطريق  
 الاقتضاء فلا يعم جميع ماتحته من الأفراد وهو الثلاث وفي طلقى نفسك ثابت بطريق اللغة فيكون كالمفروض  
 فيصح حمله على الأقل وعلى السك كسائر أسماء الاجناس وتحقيق ذلك في أنت طالق يدل بحسب اللغة  
 على انصاف المرأة بالطلاق لأعلى ثبوت الطلاق عن الرجل بطريق الإنشاء وإنما ذلك أى الطلاق الثابت  
 بطريق الإنشاء عن الرجل أمر شرعى ثبت ضرورة أن انصاف المرأة بالطلاق يتوقف شرعا على تطبيق

من باب عموم المقضى بل من باب نية أحد محتملى اللفظ المشترك أو نية أحد نوعي الجنس وسيأتى تمامه في هذا  
 الفصل وقد غيرت هنا عبارة المتن بالتقديم والتأخير هكذا (فنوى الكامل ولذلك فالذاني أنت طق وطلقتك ونوى الثلاث ان نيته

الزوج اياها فيكون ثابتا بطريق الاقتضاء فيقدر بقدر الضرورة فان قيل هذا إنما يصح في أنت طالق دون طلقك فانه صريح في الدلالة على ثبوت التطلق من قبل الزوج لغة أجب بان دلالاته بحسب اللغة إنما هي على مصدر ماض لا على مصدر حادث في الحال فكان ينبغي أن يكون لغوا لعدم تحقق الطلاق في الزمان الماضي إلا أن الشرع أثبت لتصحيح هذا الكلام مصدرا أي طلاقا من قبل المتكلم في الحال وجعله انشاء للتطبيق فصارت دلالاته على هذا المصدر اقتضاء لالفة بخلاف طلق نفسك فانه مختصر من افعلى فعل الطلاق من غير أن يتوقف على مصدر مفاير لما ثبت في ضمن الفعل لأنه لطلب الطلاق في المستقبل فلا يتوقف إلا على تصور وجوده فيكون الطلاق الثابت به هو نفس مصدر الفعل فيكون ثابتا لغة لا اقتضاء فيكون بمنزلة المفظوظ فيصح حمله على الأقل وعلى السكل وإن لم يكن عاما على ما عرفت في نحو لا آكل أن المصدر الثابت في ضمن الفعل ليس بعام وكذا إذا كان مذكورا نحو طلق طلاقا وأنت طالق طلاقا وطلقتك طلاقا فانه لا دلالة على العموم كيف وهو نكرة في الاثبات فان قلت فن أين صحت نية الثلاث قلت من جهة أن الطلاق اسم دال على الواحد حقيقة أو حكما وهو المجموع من حيث هو المجموع أعني الطلقات الثلاث لأنه المجموع في باب الطلاق وإلى هذا المعنى أشار بقوله كسائر أسماء الاجناس على ما شرحه المصنف رحمه الله تعالى فان قيل فلم لا تجوز نية الثلاث في المقتضى بهذا الاعتبار لا باعتبار العموم قلت لأنه مجاز والمجاز صفة اللفظ والمقتضى ليس بلفظ وهذا لا ينافي ابتناءه على عدم عموم المقتضى أيضا نظرا إلى أن لو نوى الثلاث لكان الطلاق الثابت بطريق الاقتضاء قد أريد به جميع ماتحته من الأفراد وهو معنى عموم المقتضى ولهذا قال المصنف رحمه الله تعالى وإذا كان الطلاق ثابتا اقتضاء لا يصح فيه نية الثلاث لأنه لا عموم للمقتضى ولأن نية الثلاث إنما تصح بطريق المجاز من حيث أن الثلاث واحدا اعتباري ولا يصح نية المجاز إلا في اللفظ كنية التخصيص ويرد على المصنف رحمه الله تعالى أنه فسر عدم عموم المقتضى بأنه لا يجب اثبات جميع ماتحته من الأفراد ولهذا لا ينافي الجواز أعني صحة نية الثلاث (قوله فان قيل) هذه معارضة تقريرها أن صيغ العقود والفسوخ مثل بعت واشترت ونكحت وطلقت كلها في الشرع انشأت موضوعا لاثبات هذه المعاني فالطلاق الثابت من قبل الزوج بطريق الانشاء يكون ثابتا بقوله أنت طالق فيكون متأخرا الامتدما فيكون ثابتا بعبارة لا اقتضاء فيصير بمنزلة طلقت طلاقا فيصح نية الثلاث لا يقال هذا وارد على جميع صور الاقتضاء فان البيع في مثل اعتق عبدك عني بالف لا يثبت بهذا اللفظ بل بقول المأمور اعتقته لانا نقول معنى التقدم أنه يجب أن يعتبر أو لا يصح مدلول الكلام فانه لو لم يعتبر البيع من الأمر لم يصح الاعتاق عنه شرعا وهنا لا يجوز أن يعتبر ثبوت الطلاق بطريق الانشاء أو لا يصح الايقاع بل الأمر بالعكس لأنه لا يثبت الطلاق من قبل الزوج إلا بعد الايقاع بهذا الكلام فاجاب عن المعارضة بوجوبين الأول أنه ليس معنى كون هذه الالفاظ انشاء في الشرع أنها نقلت عن معنى الاخبار بالكلية ووضعت لا يقاع هذه الأمور بحيث يكون مدلولاتها الحقيقية ذلك بل معناه أنها صيغ يتوقف صحة مدلولاتها اللغوية على ثبوت هذه الأمور من جهة المتكلم فيعتبر الشرع ايقاعها من جهته بطريق الاقتضاء تصحيحا لهذا الكلام فن حيث أن هذه الأمور لم تكن ثابتة وقد ثبتت بهذا النوع من الكلام يسمى انشاء ولهذا كان جعله انشاء ضروريا حتى لو أمكن العمل بكونه اخبارا لم يجعل انشاء بان يقول المطلقة والمنكوحة احدا كما طالق لا يقع الطلاق وفيه نظر للقطع بأنه لا يقصد بهذه الصيغ الحكم بنسبة خارجية مثلا بعت لا يدل على بيع آخر غير البيع الذي يقع به ولا معنى للانشاء إلا هذا وأيضا لا يوجد فيها خاصة الاخبار أعني احتمال الصدق والسكذب للقطع بتخطئه من يحكم عليها باحدهما وأيضا لو كانت طلقت اخبارا لكان ماضيا فلم يقبل التعليق أصلا لأنه توقيف أمر على أمر وأيضا يقطع كل أحدهما إذا قال للمطلقة الرجعية أنت طالق بالفرق بين ما إذا

نفسك فانه يصح نية الثلاث لان معناه افعلى فعل الطلاق فثبوت مصدر في المستقبل بطريق اللغة فيكون كالمفظوظ كسائر أسماء الاجناس على ما يأتي فان قيل ثبوت البيئونة في أنت بآمن أمر شرعي أيضا فينبغي أن لا يصح فيه نية الثلاث فتن نعم لكن البيئونة على نوعين فصح نية أحدهما ولا كذلك الطلاق فانه لا اختلاف فيه إلا بالعدد وما يتصل بذلك المحذوف وهو ما يغير اثباته المنطوق بخلاف المقتضى نحو واسئل القرية) أي أهلها (قائباته يغير الكلام بنقل النسبة من القرية اليه فالمفعول حقيقة هو الأهل فيكون ثابتا لغة فيكون كالمفظوظ فيجزي فيه العموم والخصوص) قوله ولذلك أي لما ذكر أن المقتضى لا عموم له أصلا لا يصح نية الثلاث في أنت طالق وطلقتك فان دلالة أنت طالق وطلقتك على الطلاق بطريق الاقتضاء لا بطريق اللغة لأنه من حيث اللغة يدل على اتصاف المرأة بالطلاق لكن لا يدل على ثبوت الطلاق بطريق الإنشاء من المتكلم بهذا اللفظ وإنما ذلك أمر شرعي لا ثابت لغة فان قيل الطلاق الذي يثبت من المتكلم بطريق الإنشاء كيف يكون ثابتا بالاقتضاء

لأن المقضى في اصطلاحهم هو اللازم والمحتاج إليه وهما ليس كذلك لأن الطلاق يثبت بهذا اللفظ فتبوتة يكون متأخرا فيكون من باب العبارة فيصح فيه نية الثلاث قلنا عنه جوابا بان أحدهما أنه ليس المراد بوضع الشرع هذا اللفظ للانشاء أن الشرع أسقط اعتبار معنى الإخبار بالكلية ووضعه للانشاء ابتداء بل الشرع في جميع أوضاعه اعتبر الأوضاع اللفوية حتى اختار للانشاء ألفاظا تدل على ثبوت معانيها في الحال كالإظهار الماضي والألفاظ المخصوصة بالحال فإذا قال أنت طالق وهو في اللغة للإخبار يجب كون المرأة وصوفة به في الحال فيثبت الشرع الإيقاع من جهة المتكلم اقتضاء ليصح هذا الكلام فيكون الطلاق ثابتا اقتضاء فهذا معنى وضع الشرع للانشاء وإذا كان الطلاق ثابتا اقتضاء لا يصح فيه نية الثلاث لأنه عموم للمقضى ولأن نية (١٤٠) الثلاث إنما تصح بطريق المجاز من حيث أن الثلاث واحد اعتباري ولا تصح

نية المجاز إلا في اللفظ كنية قصد انشاء طلاق ثان وبين ما إذا أراد الإخبار عن الطلاق السابق وبالجملة كون هذه الصيغة من قبيل الإنشاء ظاهر ولهذا تخشى المصنف رحمه الله تعالى عن التصريح بكونها أخبارا الكسنة غير مقيد لأن ثبوت الطلاق بطريق الاقتضاء يتوقف على كون الصيغة خبرا أو لإفهام ثابت بالعبارة قطعاً الثاني أن الطلاق الذي يدل عليه طالق لغة صفة للمرأة وهو ليس بمتعدد في ذاته بل يتعدد بتعدد ملزومه أعنى التطبيق الذي هو صفة الرجل وهو هنا غير ثابت لغة بل اقتضاء فلا يصح فيه نية الثلاث فيه فلا يصح فيما يتبني تعدده عليه قال وهذا الوجه المذكور في الهداية وهو غير شامل لمثل طلقك وهذا ليس اعتراضا على الهداية بل على جعل هذا الكلام جوابا عن المعارضة المذكورة لأن صاحب الهداية إنما ذكر هذا الكلام جوابا عن قول الشافعي رحمه الله تعالى أن ذكر الطالق ذكر للطلاق فذكر العالم ذكر للعالم فقال ذكر الطالق ذكر لطلاق هو صفة للمرأة لا لطلاق هو تطبيق هذه عبارة ولا يخفى أنه لا يزيد على ما ذكر أولاً من أن الطلاق الثابت من قبل الزوج ثابت بطريق الاقتضاء فلا يصح فيه نية الثلاث فيه وهذا لا يدفع المعارضة المذكورة وهو أن التطبيق الذي هو صفة الرجل ليس بثابت اقتضاء بل عبارة لأن مثل أنت طالق وطلقك في الشرع إنشاء لإيقاع الطلاق فيكون الطلاق الذي هو صفة للزوج متأخرا عنه ثابتا به بطريق العبارة فتصح نية الثلاث فيه ولا مدفع لذلك الامتنع كونه انشاء والقول بأنه أخبار يقتضى سابقية الطلاق من قبل الزوج تصحيحه له فيصير بعينه الجواب الأول وقد عرفت ما فيه ثم قال والوجه المذكور في الهداية منقوض بمثل أنت طالق طلاقاً وأنت الطلاق فانه صفة المرأة وقد صحت نية الثلاث اتفاقاً وأجاب بأنه لما تولى الثلاث تعين أنه أراد بالطلاق التطبيق على التأويل المذكور في الكتاب ولا يخفى بعده على أن تأويل أنت طالق بأنت ذات وقع عليك التطبيق ليس بأبعد من ذلك حينئذ يصح نية الثلاث لا يقال صحة نية الثلاث موقوفة على كون الطلاق مراد به التطبيق ولو توقف ذلك على نية الثلاث لزم الدور لأننا نقول المتوقف على نية الثلاث هو علمنا بأنه أراد بالطلاق التطبيق لا بنفس إرادته لا يقال الجواب الثاني ليس أن الطلاق الذي هو صفة المرأة لا يتعدد ولا يصح نية الثلاث فيه أصلاً بل أنه لا يتعدد ولا يصح ذلك فيه إلا بتبعية التطبيق وحينئذ لا يرد النقض لأننا نقول التطبيق لا يقبل التعدد لئلا يثبت في أنت طالق طلاقاً وأنت الطلاق بطريق الاقتضاء كما في أنت طالق بعينه فلو كان صحة نية الثلاث في الطلاق مبني على صحته في التطبيق لما صحت ههنا وهو النقض وهو لا يندفع إلا بما ذكره المصنف رحمه الله تعالى (قوله لأن المقضى في اصطلاحهم) تعليل لقوله كيف يكون بمعنى لا يكون (قوله أي إذا كان كالمفوض) شرط جوابه قوله لا يدل على العدد بل على الواحد

نية المجاز إلا في اللفظ كنية التخصيص وثانيهما أن قوله أنت طالق يدل على الطلاق الذي هو صفة المرأة لغة ويدل على التطبيق الذي هو صفة الرجل اقتضاء فالذي هو صفة المرأة لا تصح فيه نية الثلاث لأنه غير متعدد في ذاته وإنما التعدد في التطبيق حقيقة وباعتبار تعدده يتعد لا يزمه أي الذي هو صفة المرأة فلا تصح فيه نية الثلاث وأما الذي هو صفة الرجل فلا يصح فيه نية الثلاث أيضاً لأنه ثابت اقتضاء وهذا الوجه المذكور في الهداية والجواب الأول شامل لأن طالق وطلقك والثاني مخصوص بأنت طالق وإذا قال أنت طالق طلاقاً وأنت الطلاق فانه يصح فيهما نية الثلاث ووجهه على هذا الجواب الثاني مشكل لأن الجواب الثاني هو أن الطلاق الذي هو

وقوله

صفة المرأة لا يصح فيه نية الثلاث وفي قوله أنت طالق طلاقاً لا شك أن طلاقاً

هو صفة المرأة فينبغي أن لا يصح فيه نية الثلاث فنقول إذا نوى الثلاث تعين أن المراد بالطلاق هو التطبيق فيكون مصدر الفعل محذوف تقديره أنت طالق لأن طلقك تطبيقات وقوله ثلاثاً أنت الطلاق إذا نوى الثلاث فعنناه أنت ذات وقع عليك التطبيقات الثلاث وأما على الجواب الأول فلا يخفى هذا الإشكال إذ لم يقل أن الطلاق الذي هو صفة المرأة لا يصح فيه نية الثلاث بل يجوز ذلك والطلاق ملفوظ فيصح فيه نية الثلاث وإن كان صفة للمرأة وقوله كسائر أسماء الأجناس إذا كان كالمفوض لكنه اسم جنس وهو اسم فرد لا يدل على العدد بل يدل على الواحد الحقيقي أو الاعتباري كسائر أسماء الأجناس إذا كانت ملفوظة لا تدل على العدد بل على الواحد إما حقيقة أو اعتباراً على ما يأتي في فيه أن الأمر لا يدل على العموم والتكرار أن الطلاق اسم فرد يتناول الواحد الحقيقي ويمكن أن يراد به الواحد الاعتباري

أن المجموع من حيث هو المجموع والمجموع في الطلاق هو الثلاث وقوله فان قيل ثبوت البيئته هذا الإشكال على بطلان نية الثلاث في أنت طالق وتقريره إنكم قلتم ان المصدر الذي يثبت من المتكلم إنشاء أمر شرعي لا لغوي فيكون ثابتا اقتضاء فلا يصح فيه نية الثلاث فكذلك ثبوت البيئته من المتكلم بقوله أنت بائن أمر شرعي أيضا فيبغي أن لا يصح فيه نية الثلاث وقوله فقلنا نعم لكن البيئته جواب عن هذا الإشكال ووجهه إنا سلمنا أن البيئته ثابتة بطريق الاقتضاء لكن البيئته من حيث هي البيئته مشتركة بين الخفيفة وهي التي يمكن رفعها والغليظة وهي التي لا يمكن رفعها وهي الثلاث أو هي جنس بالنسبة إليهما ونية أحد المحتملين صحيحة في المقضى وكذلك نية أحد النوعين لأنه لا بد أن يثبت أحدهما ولا يمكن اجتماعهما فلا بد أن ينوي أحدهما لكن (١٤١) لا يصح فيه نية عدد معين فيه إذ

الاعوم للمقتضى ولادلالة على الأفراد أصلا ولأن المقضى ثابت ضرورة ولا ضرورة في العدد المعين فيثبت ما ترفع به الضرورة وهو الأقل المتيقن ولا كذلك في النوعين لأنه لا يتصور فيهما الأقل المتيقن لأن الأنواع لا تكون إلا متفانية فلا بد وأن تصح نية أحد النوعين وأيضا لا تصح نية الجواز في المقضى كنية ثلاث تطلقات في أنت طالق طلاقا بناء على أنها واحدا اعتباري كما ذكرنا وقوله ولا كذلك الطلاق فإنه لا اختلاف بين أفرادها بحسب النوع بل يختلف بحسب العدد فقط ولا يمكن أن يقال ان الطلاق يتنوع على ما يمكن رفعه وعلى ما لا يمكن رفعه فان الطلاق لا يمكن رفعه أصلا وقوله وما يتصل بذلك أي بالمقتضى هو المحذوف واعلم أنه يشبهه على بعض الناس المحذوف

وقوله لكنه اسم جنس تقديره إذا كان كالمفوظ وهو ليس باسم عام لكنه اسم جنس (قوله قلنا نعم) يعني ان صحة نية الثلاث في أنت بائن ليست مبنية على عموم المقضى بل من قبيل ارادة أحد معنى المشترك أو أحد نوعي الجنس في باب المقضى وهو جازم وذلك أن البيئته قد تطلق على الخفيفة وهي القاطعة للحل الثابت للزوج في الحال وعلى الغليظة وهي القاطعة لحل المحلية بأن لا تبقى المرأة محلا للنكاح في حقه فان كان لفظ البيئته موضوعا لكل من المعنيين وضعا على حدة كان مشتركا بينهما لفظا والالكان جنسهما لهما (قوله لكن لا يصح فيه) أي في المقضى نية عدد معين فيه أي كأن في المقضى وهذا تكرير لما سبق وزيادة توضيح المقصود بأنه لا يصح نية عدد معين في المقضى لا على وجه العموم ولا على أنه مجاز (قوله لأنه لا يتصور فيهما) أي في النوعين الأقل المتيقن بشكل بما قالوا انه إذا لم ينوشيا تعين الأدنى أي الخفيفة لأنه المتيقن (قوله لأن الطلاق لا يمكن رفعه أصلا) وإنما توهم ذلك في الرجعي من جهة أنه لا يثبت في الحال حكم الطلاق الذي هو إزالة الملك لكونه معلقا بشرط انقضاء العدة أو جعله بائنا ولا زال الحل المحلية لتوقفها على انضمام الطلقتين إليه وعدم ثبوت حكم الشيء لعدم ثبوت شرائطه ليس رفعه له (قوله وما يتصل) ووجه اتصال المحذوف بالمقتضى ظاهر حتى أن كثير من الأصوليين جعلوه من المقضى وفسروا المقضى بجعل غير المنطوق منطوقا تصحيحا للمنطوق شرعا أو عقلا ولغة وبعضهم فرقوا بأن المحذوف مفهوم بغير اثباته المنطوق والمقتضى مفهوم لا يغير اثباته المنطوق فالمحذوف يكون بمنزلة المذكور يجري فيه ما يناسبه من العموم والخصوص وتكون دلالاته على معناه عبارة أو إشارة أو دلالة أو اقتضاء وفيه بحث لأنه ان أريد توجه الفرق بين المقضى والمحذوف وجود التغير وعدمه فلا تغيير في مثل فانه تجرت أي فضره فانه تجرت وقوله تعالى حكاية فارسلون يوسف أيها الصديق أي ارسلوه فاتاه وقال أيها الصديق ومثل هذا كثير في المحذوف وإن أريد ان عدم التغير لازم في المقضى وليس بل لازم في المحذوف لم يميز المحذوف الذي لا تغيير فيه عن المقضى (قوله فصل) قسم الشافعية المفهوم إلى مفهوم الموافقة وهو أن يكون المسكوت عنه أي غير المذكور موافقا للمنطوق أي المذكور في الحكم اثباتا ونقيا وإلى مفهوم المخالفة وهو أن يكون المسكوت عنه مخالفا له وفيه شرطوا المفهوم المخالفة الشرائط التي أوردتها المصنف هنا وقال في آخر ذكر الشرائط أو غير ذلك مما يقتضى تخصيص المنطوق بالذ كرفع علم أن شرط مفهوم المخالفة أن لا يظهر لتخصيص المنطوق بالذ كرفادة غير نبي الحكم عن المسكوت عنه فالمصنف حصر الشرائط في المعدودات وسكت عن تعميمها ليمكن من الاعتراض على دليلهم في مفهوم الصفة والشرط بايراد صور توجد فيها الشرائط المعدودة مع عدم نبي الحكم عن المسكوت عنه على ما سنده إن شاء الله تعالى (قوله أن لا يظهر

بالمقتضى ولا يعرفون الفرق بينهما فيعطون أحدهما حكم الآخر ويغلطون في كثير من الأحكام وان توهم متوهم أن المحذوف يصير قسما خامسا بعد العبارة والإشارة والدلالة والاقتضاء فيبطل الحصر في الأربعة المذكورة فمذاوهم باطل لأن مرادنا باللفظ الدال على المعنى في مورد القسمة اللفظ اما حقيقة واما تقدير او كل ما هو محذوف فهو غير ملموظ لكنه ثابت لفته فانه في حكم الملموظ فيكون اللفظ المنطوق دالا على اللفظ المحذوف ثم اللفظ المحذوف دال على معناه بأحد هذه الأقسام الأربعة فالدلالة المنقسمة على الأربعة دلالة اللفظ على المعنى أما دلالة اللفظ على لفظ آخر فليست من باب دلالة اللفظ على المعنى (فصل اعلم أن بعض الناس يقولون بمفهوم المخالفة وهو أن يثبت الحكم في المسكوت عنه على خلاف ما ثبت في المنطوق وشرطه) أي وشرطه مفهوم المخالفة عند القائلين به (أن لا يظهر

أولوية) أي أولوية المسكوت عنه من المنطوق بالحكم الثابت للمنطوق (ولامساواته اياه) أي مساوات المسكوت عنه للمنطوق في الحكم الثابت للمنطوق حتى لو ظهر أولوية المسكوت عنه أو مساواته ثبتت الحكم في المسكوت عنه بدلالة النص الذي ورد في المنطوق أو بقياسه عليه (ولا يخرج) أي المنطوق (مخرج العادة نحو قوله تعالى وربائبكم اللاتي في حجوركم) حرم الربائب على أزواج الأمهات ووصفن بكونهن في حجورهم فلم يوجد هذا الوصف لا يقال بانتفاء الحرمة لأنه إنما وصف الربائب بكونهن في حجورهم آخر الكلام مخرج العادة فإن العادة جرت بكون الربائب في حجورهم حينئذ لا يدل على نفي الحكم عما عداه (ولا يكون) أي المنطوق (لسؤال أو حادثة) كما إذا سئل عن وجوب الزكاة لا الإبل السائمة مثلاً فقال بناء على السؤال أو بناء على وقوع الحادثة أن في الإبل السائمة زكاة فوصفها بالسوم ههنا لا يدل على عدم وجوب الزكاة عند عدم السوم (أو علم) (١٤٢) المتكلم) بالجر عطف على قوله لسؤال (بان السامع يسمع هذا الحكم بخصوص)

كما إذا علم أن السامع لا يعلم بوجود الزكاة في الإبل السائمة فقال بناء على هذا أن في الإبل السائمة زكاة لا يدل أيضا على عدم الحكم عند عدم السوم فاذ بين شرائط مفهوم المخالفة شرع في أقسامه فقال (منه) أي من مفهوم المخالفة هذه المسئلة وهي (أن تخصيص الشيء باسمه) سواء كان اسم جنس أو اسم علم (يدل على نفي الحكم عما عداه) أي عما عدا ذلك الشيء (عند البعض لأن الأنصار فهموا من قوله عليه السلام الماء من الماء) أي الغسل من المني (عدم وجوب الغسل بالاكسال) وهو أن يفتر الذكر قبل الإنزال وعندنا لا يدل ولا يلزم الكفر والكذب في محمد رسول الله وفي زيد موجود

أولوية ولامساواته) حتى لو ظهر أحدهما كان الحكم في المسكوت عنه ثابتا بدلالة النص أي مفهوم الموافقة أو بالقياس يحتمل أن يكون هذا على سبيل اللف والنشر أي بدلالة النص في صورة الأولوية وبالقياس في صورة المساواة على ما هو المذكور في أصول ابن الحاجب وغيره أن مفهوم الموافقة تنبيه بالأدنى على الأعلى ولذلك كان الحكم في المسكوت عنه أولى ويحتمل أن يكون الثبوت بدلالة النص في صورة الأولوية والمساواة أيضا إذا كانت بحيث لا تتوقف معرفة الحكم في المسكوت عنه على الاجتهاد وبالقياس إذا توقفت بناء على أن دلالة النص لا تتوقف على الأولوية كشبوت الرجف في الزنا بدلالة نص ورد في ما عزو وفي غير ما عز (قوله) والايلازم الكفر والكذب في قول من قال محمد رسول الله وزيد موجود) يعني يلزم الأمر أن في كل من القولين لأن الأول يدل على أن غير محمد ليس برسول الله وهو كذب وكفر والثاني يدل على أن غير زيد ليس بموجود وهو أيضا كذب وكفر لوجود الباري تعالى والمصنف خصص الكفر بالأول والكذب بالثاني فإن قيل إنما يلزم ذلك إذا تحقق شرائط مفهوم المخالفة وهو هنا ممنوع لجواز أن يكون المقضى للتخصيص بالذکر هو قصد الأخبار برسالة محمد عليه السلام ووجود زيد ولا طريق إلى ذلك سوى التصريح بالاسم قلنا حينئذ لا يتحقق مفهوم اللقب أصلا لأن هذه الفائدة حاصلة في جميع الصور (قوله) ولاجماع العلماء) يعني أن القول بمفهوم اللقب يؤدي إلى نفي المجمع عليه وهو تعليل النص واثبات حكم المنصوص عليه فيما يشاركه في العلة وذلك لأن الفرع أن تتناول اسم الأصل فلا قياس لثبوت الحكم فيه بالنص وإن لم يتناول له فقد دل النص بحسب المفهوم على نفي الحكم عنه فلا يجوز اثباته فيه بالقياس إذ لا عبرة بالقياس المخالف للنص وقد يجاب بأن موضع القياس لا يثبت فيه مفهوم المخالفة اتفاقا لأن من شرط القياس المساواة ومن شرط مفهوم المخالفة عدمها على ما مر واستدل أيضا بأن النص لم يتناول غير المنطوق في إيجاب الحكم مع أنه وضع للإيجاب فلان لا يتناول غيره لنفي الحكم عنه مع أنه لم يوضع للنفي أولى وبأن ما يكون مؤثرا في اثبات شيء لا يكون مؤثرا في اثبات ضده ودكلاهما بان لم لا يجوز أن يتناول النص ثبوت الحكم في محل بالمنطوق ونفيه عن محل آخر بالمفهوم ويدل على اثبات شيء في محل واثبات ضده في غير ذلك المحل وعدم تناول النص لغير المنطوق عين النزاع بل يتناول نفيًا لا اثباتًا (قوله) وهو) أي اللام للاستفراق بمعنى أن جميع أفراد غسل الجنابة ناشئة من وجود المني بقرينه ورود الحديث في

ونحوهما) أي إن دل على نفي الحكم عما عداه لا يلزم الكفر في قوله محمد رسول الله إذ يلزم حينئذ أن لا يكون غير غسل

محمد رسول الله وهو كفر ويلزم الكذب في زيد موجود لأنه يلزم حينئذ أن لا يكون غير زيد موجودا (ولاجماع العلماء على جواز التعليل) فان الاجماع على جواز التعليل والقياس دال على أن تخصيص الشيء باسمه لا يدل على نفي الحكم عما عداه لأن القياس هو اثبات حكم مثل حكم الأصل في صورة الفرع فعلم أنه لا دلالة للحكم في الأصل على الحكم المخالف فيما عداه (ولإنما فهموا ذلك) أي عدم وجوب الغسل بالاكسال (من اللام وهو للاستفراق غير أن الماء يثبت مرة عيانا ومرة دلالة) جواب عن اشكال وهو أن يقال لما قلتم أن اللام للاستفراق كان معناه أن جميع أفراد الغسل في صورة وجود المني فلا يجب الغسل بالتقاء الختانين بل الماء فاجاب عن هذا بأن الغسل لا يجب بدون الماء إلا أن التقاء الختانين دليل الانزال والفرع في دور الحكم مع دليل الانزال وهو التقاء الختانين كما تدور الرخصة مع دليل المشقة وهو السفر (زمنه) أي من مفهوم المخالفة هذه المسئلة وهي

( ان تخصيص الشيء بالوصف يدل على نفي الحكم عما عداه عند الشافعي رحمه الله تعالى ) أو نقول تخصيص الشيء مبتدأ ومنه خبره وقوله يدل خبر مبتدأ محذوف أي وهو الراجع إلى تخصيص الشيء وقوله عما عداه أي ما عدا ذلك الوصف والمراد نفي الحكم عن ذلك الشيء بدون ذلك الوصف كقوله تعالى من قياتكم المؤمنات خصن الرجل بالفتيات المؤمنات فيلزم عندهم عدم حمل نكاح الفتيات أي الاماء غير المؤمنات ( للعرف فان في قوله الإنسان الطويل لا يطير يتبادر الفهم منه إلى ما ذكرنا ولهذا يستقبحه العقلاء ) والاستقباح ليس لأجل نسبة عدم الطير ان إلى الإنسان الطويل لأنه لو قال الإنسان الطويل وغير الطويل لا يطير لا يستقبحه العقلاء فعلم ان الاستقباح لأجل أنه يفهم منه ان غير الطويل يطير ( ولتكثير الفائدة ولأنه لو لم يكن فيه تلك الفائدة لكان ذكره ترجيحاً ( ١٤٣ ) من غير مرجح ) لأنه لو لم يدل على

نفي الحكم عما عداه لكان الحكم فيما عدا الموصوف ثابتاً فتخصيص الحكم بالموصوف يكون ترجيحاً من غير مرجح لأن التقدير تقدير عدم المرجحات الأخر كالخروج مخرج العادة الخ ( ولأن مثل هذا الكلام يدل على عليه هذا الوصف نحو في الأهل السائمة زكاة فيقتضى العدم عند عدمه وعندنا لا يدل لأن موجبات التخصيص لا تنحصر فيما ذكر ) اعلم ان القائلين بمفهوم المخالفة ذكروا في شرائطه ان التخصيص إنما يدل على نفي الحكم عما عداه إذا لم يخرج مخرج العادة ولم يكن لسؤال أو حادثة أو علم المتكلم بأن السامع يجمل هنا الحكم بخصوص يجعلوا موجبات التخصيص بالهكم منحصرة في هذه الأربعة وفي نفي الحكم عما عداه فإذا لم توجد هذه الأربعة علم

غسل الجنابة والاجماع على وجوب الغسل من الحيض والنفس ( قوله ومنه تخصيص الشيء بالصفة ) أي نقض شيوعه وتقليل اشتراكه وذلك بأن يكون الشيء بما يطلق على ماله تلك الصفة وعلى غيره فيستفيد بالوصف ليقصر على الدلالة على ماله تلك الصفة دون التسم الآخر ولهذا قد يعبر عن ذلك بتعليق الحكم بأحدى صفتي الذات واستدل على دلالته على نفي الحكم عما لا يوجد فيه ذلك الوصف بوجوده الأول أنه المتبادر إلى الفهم عرفاً ولهذا يستقبح مثل الإنسان الطويل لا يطير وأجاب بأن الاستقباح إنما هو لعدم فائدة التخصيص في هذا المثال والمثال الجزئي لا يصح القاعدة الكلية وفيه نظر لأن مرادهم ان كثيراً من أهل اللغة قد فهموا ذلك على ما نقل عنهم في صور جزئية والغرض من المثال التنبيه على ان كل صورة تخلو عن فائدة أخرى يفهم منه أهل اللسان هذا المعنى فلولا أنهم عارفون أنه لغة لما فهموا الثاني ان الحمل على اثبات المذكور ونفي غيره أكثر فائدة من اثبات المذكور وحده وتكثر الفائدة بما يرجح المصير إليه لكونه ملائماً لغرض العقلاء فان قيل حينئذ تتوقف دلالة على النفي عن الغير على تكثر الفائدة إذ به تثبت وتكثر الفائدة إنما يحصل بدلالة على النفي عن الغير وذلك دور أجيب بأن ما يتوقف عليه الدلالة فهو تكثر الفائدة عقلاً وهو أن يعلم أنه لو دل كثر الفائدة ولا تكثر الفائدة عيناً وهو حصولها في الواقع والمتوقف على الدلالة هو تكثر الفائدة عيناً لا عقلاً أي حصولها في الواقع لا تعقل حصولها عند الدلالة وجوابه ظاهر وهو ان الوضع لا يثبت بما فيه من الفائدة بل بالنقل فلم يذكره لظهوره الثالث أنه لو لم يكن في التخصيص بالوصف الدلالة على نفي الحكم عن الغير لكان ذكر الوصف ترجيحاً بلا مرجح لأن التقدير عدم الفوائد الأخر واللازم ظل لأنه لا يستقيم تخصيص كلام أحاد البلغاء بشيء من غير فائدة مرجحة فكلام الله ورسوله أجدر وليس هذا اثباتاً للوضع بما فيه من الفائدة بل بالاستقراء عنهم ان كل ما ظن أن لا فائدة في اللفظ سواء تعين أن يكون مراداً وهذا كذلك فاندرج في القاعدة الكلية الاستقرائية ولا يجزى هذا في مفهوم اللقب لأن المرجح هناك ظاهر وهو أنه لو لم يعبر عنه بالاسم لا اختل المقصود لا يقال المرجح هو نيل ثواب الإجتهد بان يقاس المسكوت عنه على المنطوق لأننا نقول محل القياس ليس بمحل لمفهوم المخالفة لما مر الرابع أن تعليق الحكم بالشيء المذكور صفة مشعر بعلمية الوصف للحكم فيقتضى عدم الحكم عند عدم ذلك الوصف لا تنفاه العلول بانتفاء العلة ( قوله وعندنا لا يدل لأن موجبات التخصيص لا تنحصر فيما ذكر ) فان قيل هذا استدلال على اثبات مذهبه بابطال أدلة الخصم بل بعضها فلا يكون موجهاً قلت إذا كان مذهب الخصم دعوى ثبوت الشيء المطلوب منع ذلك ونفيه كفي في المطلوب رد ما ذكره الخصم من الأدلة لأن الحكم منتف مالم يقم عليه الدليل وإنما سكنت عن رد البعض لظهوره على ان ما ذكره المصنف رحمه الله تعالى يصح ان يجعل دليلاً على

ان التخصيص لنفي الحكم عما عداه فأقول ان موجبات التخصيص لا تنحصر في تلك المذكورات ( نحو الجسم الطويل العريض العميق متحيز ) فان شيئاً من هذه الأشياء لا يوجد فيه ومع ذلك لا يراد منه نفي الحكم عما عداه لأنه لو كان انفي الحكم عما عداه يلزم ان الجسم الذي لا يوجد فيه ذلك الوصف لا يكون متحيزاً وهذا محال لأن الجسم لا يوجد بدون هذه الصفة وإنما وصفه تعريفًا للجسم وإشارة إلى ان علة التحيز هذا الوصف ( وكالمدح والذم ) فانه قد يوصف الشيء بالمدح أو الذم ولا يراد بالوصف نفي الحكم عما عداه مع أن الأمور الأربعة المذكورة غير متحققة وقوله كالمدح عطف على قوله نحو الجسم أي موجبات التخصيص لا تنحصر فيما ذكرناه الجسم الخ ونحو المدح والذم فان موجبات التخصيص في هذه الصور أشياء أخر غير ما ذكرنا ( أو التأكيد نحو امس الدابر لا يعود أو غيره ) أي غير التأكيد

(نحو ومامن دابة في الأرض فلم يوجد الجزم بأن كل الموجبات منتفية إلا نفي الحكم عما عداه) فقوله تعالى ومامن دابة في الأرض وصف الدابة  
 بكونها في الأرض ولا يراد نفي الحكم بدون ذلك الوصف لأن الدابة لا تكون إلا في الأرض مع أنهم لم يجدوا في الأرض من موجبات التخصيص  
 المذكورة وقد ذكر في المفتاح أنه تعالى إنما وصفها بكونها في الأرض ليعلم أن المراد ليس دابة مخصوصة بل كل ما يدب في الأرض فلم أن  
 موجبات التخصيص وفوائده أشياء (١٤٤) كثيرة غير محصورة فلا يحصل الجزم بأن كل موجبات التخصيص منتفية إلا نفي

الحكم عما عداه وما ذكروا  
 من استتباح العقلاء  
 فلأنهم لم يجدوا في مثل هذا  
 المثال لو وصف الإنسان بالظول  
 فائدة أصلا لكن المثال  
 الواحد لا يفيد الحكم  
 الكلّي على أنه كثيرا ما  
 يكون في كتاب الله وكلام  
 الرسول لكلمة واحدة ألف  
 فائدة تعجز عن دركها أفهام  
 العقلاء وقوله لكان ذكره  
 ترجيحاً من غير مرجح  
 في حيز المنع لأن المرجح  
 لا ينحصر فيما ذكر (ولأن  
 أقصى درجاته) أي الوصف  
 (أن يكون علة وهي  
 لا تدل على ما ذكر لأن  
 الحكم يثبت بعلم شتى)  
 جواب عن قوله ولأن  
 مثل هذا الكلام يدل  
 (ونحن نقول أيضا بعدم  
 الحكم) أي عند عدم  
 الوصف (لكن بناء على  
 عدم العلة) فيكون عدم  
 الحكم عدما أصليا لاحكام  
 شرعيا (لا أنه علة لعدمه)  
 أي لا بناء على أن عدم  
 الوصف علة لعدم الحكم  
 عند عدم الوصف ومن

مذهبه لما نيينه إن شاء الله تعالى فان قلت أول شرائط مفهوم المخالفة أن لا يظهر أولوية ولا مساواة على  
 ما صرح به المصنف رحمه الله تعالى أيضا فكيف ادعى أنهم حصروا موجبات التخصيص في الأربعة  
 المذكورة في نفي الحكم عما عداه قلت لأن ظهور الأولوية أو المساواة وان شرط عدمه في المفهوم  
 إلا أنه ليس موجبا للتخصيص على ما لا يخفى (قوله نحو ومامن دابة في الأرض ولا طائر يطير بجناحيه)  
 ذكر صاحب الكشف أن معنى زيادة في الأرض ويطير بجناحيه هو زيادة التعميم والاحاطة كأنه قيل  
 ومامن دابة قطفي جميع الأرضين السبع ومامن طائر قطفي جو السماء من جميع ما يطير بجناحيه إلا أمم  
 أمثالكم محفوظة أحوالها غير مهملة أمرها وقال صاحب المفتاح ذكر في الأرض مع دابة ويطير بجناحيه  
 مع طائر لبيان أن القصد من لفظ دابة ولفظ طائر إنما هو إلى الجنسين وإلى تقريرهما يعني أن اسم الجنس  
 حامل لمعنى الجنسية والوحدة فاذا شفع بما هو من خواص الجنس دون الفرد دل على أن القصد به إنما هو  
 إلى الجنس لا الفرد والمعنى الذي حمل عليه المصنف رحمه الله تعالى كلام المفتاح من أنه إنما ذكر الوصف  
 ليعلم أن المراد ليس دابة مخصوصة بعيد لأن ذلك معلوم قطعا بدون الوصف لأن النكرة المنفية لا سماع من  
 الاستغراقية قطعية في العموم والاستغراق لا تتحمل الخصوص أصلا باجماع أهل العربية (قوله فلم  
 يوجد الجزم) تقرير الكلام أن دلالة التخصيص بالوصف على نفي ما عداه مشروطة بالجزم بأن لا موجب  
 للتخصيص سوى ذلك والشرط منتف دا ئما فيلزم انتفاء المشروط دائما أما الاشتراط فظاهر وأما انتفاء  
 الشرط دائما فلأن فوائد الوصف غير محصورة ولا مضبوطة خصوصا في كلام الله تعالى وكلام الرسول عليه  
 الصلاة والسلام فإنه يجوز أن يكون لكلمة واحدة منهما فوائد كثيرة يعجز عن إدراكها فهم العقلاء وإذا  
 لم تكن محصورة معلومة لم يحصل الجزم بانتفاء الجميع سوى الدلالة على نفي الحكم عما عداه وههنا نظر أما أولا  
 فلأن ما نقله من أنهم حصروا موجبات التخصيص في الأربعة المذكورة وفي نفي الحكم عما عداه سهو ظاهر لما  
 ذكر في أصول ابن الحاجب وغيره أن شرطه أن لا يظهر أولوية ولا مساواة ولا يخرج مخرج الأغلب  
 ولا لسؤال ولا لحادثة ولا تقرير جهالة أو خوف أو غير ذلك مما يقتضى تخصيصه بالذكروا ولقد عرحوأ بأنه  
 إنما يحمل على نفي الحكم عما عداه إذا لم يظهر للوصف فائدة أخرى أصلا وأما ثانيا فلأن الوصف للكشف  
 أو المدح أو الذم أو التأكيد ليس من التخصيص بالوصف في شيء مما عرفت فكانه فهم من التخصيص  
 بالوصف ذكر الوصف في الجملة وإنما المراد به الوصف الذي يكون للتخصيص أي نقص الشيوع وتقليل  
 الاشتراك وأما ثالثا فلأنه لا نزاع لهم في أن المفهوم ظني يعارضه القياس فلا يتوقف على الجزم بانتفاء  
 الموجبات الأخرى بل يكفي الظن بذلك وهو حاصل بعدم ظهور شيء من الموجبات بعد التأمل والتفحص (قوله  
 وقوله لكان ذكره ترجيحاً) يعني بما ذكرنا من الدليل يظهر الجواب عن دليلهم الثالث لأن انتفاء الفوائد  
 المذكورة لا يوجب انتفاء المرجح لجواز أن يكون مرجح آخر غيرها (قوله ولأن أقصى درجاته) فيه  
 نظر لأن القائلين بالمفهوم إنما يقولون بذلك إذا لم يظهر للحكم علة أخرى بعد التفحص والاستقصاء وحينئذ

يحصل

ثمرات الخلاف أنه إذا كان الحكم المذكور حكما عدميا لا يثبت الحكم الثبوتى فيما عدا الوصف عندنا

كقوله عليه السلام ليس في العلوقة زكاة فإنه لا يلزم منه أن الأبل إذا لم تكن علوقة كان فيها زكاة عندنا لأن الحكم الثبوتى لا يمكن أن  
 يثبت بناء على العدم الأصلي وعنده يثبت فيما عدا الوصف الحكم الثبوتى وأيضا من ثمرات الخلاف صحة التعدية وعدمها كما في قوله تعالى  
 فتحرير رقبة مؤمنة هل تصح تعدية عدم جواز الكافرة في كفارة القتل إلى كفارة اليمين وقد مر في فصل المطلق والمقيد (ونظيره قوله  
 تعالى من فتياكم المؤمنات هذا لا يوجب تحريم نكاح الأمة الكتابية عندنا خلافا له



مع أنه يحتمل الخروج مخرج العادة) فالعادة أن لا ينكح المؤمن إلا المؤمنة ثم أورد مسثلين يتوهم فيهما أنا قائلون بأن التخصيص بالوصف يدل على نفي الحكم عماعدها وهما مسثلتا الدعوة والشهادة فقال (ولا يلزم علينا أمة ولدت ثلاثي بطون مختلفة فقال المولى الأكبر معنى فانه نفي الأخيرين لأن هذا ليس لتخصيصه) هذا دليل على قوله لا يلزم والمعنى أن كونه نفيًا للأخيرين ليس لاجل أن التخصيص دال على نفي الحكم عماعدها (بل لأن السكوت في موضع الحاجة بيان) فانه يحتاج إلى البيان أي إلى الدعوة لو كان الولد منه فلما سكبت عن الدعوة يكون بياناً بأنه ليس منه وأيضاً إنما اتنى نسب الآخرين لأن الدعوة شرط لثبوت نسبهما ولم توجد لانه نفي نسبهما وإنما قال في بطون مختلفة حتى لو ولدت في بطن واحدة فان دعوة الواحد دعوة للجميع (لا يقال لاحاجة إلى البيان فانها صارت بالأول أم ولد فيثبت نسبها الآخرين بلا دعوة لانه إنما يكون كذلك أن لو كانت دعوة الأكبر قبل ولادة الآخرين) أما ههنا فلا فان دعوة الأكبر في مسثلتنا متأخرة عن ولادة الآخرين فلا يكون الأخيران ولدى أم الولد بل هو ولد الأمة فيحتاج ثبوت نسبهما إلى الدعوة (ولا يلزم إذا قال الشهود لانعلم له وارثاً في أرض كذا انه لا تقبل شهادتهم عندهم فهذا) أي عدم قبول الشهادة عندهما (بناء على أن التخصيص دال على ما قلنا) أي على نفي الحكم عماعدها فيفهم من هذا الكلام أن الشهود يعملون له وارثاً (١٤٥) في غير تلك الأرض فبناء على هذا المعنى

لا تقبل شهادتهم (لأن الشاهد) دليل على قوله ولا يلزم (لما ذكرنا الحاجة إليه جاء شبهة ربهما ترد الشهادة ونحن لا ننفي الشبهة فيما نحن فيه) أي في التخصيص بالوصف أي لا ننفي كونه شبهة في نفي الحكم عماعدها والشبهة كافية في عدم قبول الشهادة ولا حاجة إلى الدلالة (وقال أبو حنيفة رحمه الله تعالى هذا) أي السكوت عن غير الأرض المذكورة (سكوت في غير موضع الحاجة لان ذكر المكان غير واجب

يحصل الظن وهو كاف إذ لا قائل بأن المفهوم قطعي وبهذا يظهر الجواب عما يقال انه لو ثبت الوصف لثبت اما بالتواتر وهو متفاتفاً أو بالأحاد وهو غير مفيد لان المسئلة من الاصول (قوله مع أنه يحتمل الخروج مخرج العادة) لان العادة أن لا ينكح المؤمن إلا المؤمنة ليس على ما ينبغي لان معنى الخروج مخرج العادة أن يكون ذكر الوصف بناء على أن العادة جارية بانصاف المذكور بذلك الوصف وأن الغالب هو الانصاف كسكون الربائب في حجوركم ولو كانت الفتيات أي الاماء مؤمنات في الغالب والعادة جارية بذلك لصح ما ذكره (قوله في بطون مختلفة) بأن تكون بين الولدين ستة أشهر فصاعداً (قوله أما ههنا فلا) يعني أن الفرائش إنما يثبت لها من وقت الدعوة فكان انفصال الولدين الآخرين قبل ظهور الفرائش فيها فيكونان ولدى الأمة (قوله في أرض كذا) يحتمل أن يكون صفة وارثاً وأن يكون ظرفاً لغواً متعلقاً بلانعلم فيكون مناسباً للتخصيص بالصفة من جهة أنه تقييد وهذا كما أوردوا في بحث التخصيص بالصفة قوله تعالى ولا تقتلوا أولادكم خشية إملاق (قوله عملاً بشرطه) فان شرط الشيء ما يتوقف عليه تحققه ولا يكون داخل في ذلك الشيء. ولا مؤثر فيه بالضرورة ينتفي بانتفاءه وهذا دليل ينفرد به الشرط ولا للجميع ما ذكر في الصفة من المقبول والمزيف جار ههنا وبالجملة دلائل مفهوم الشرط أقوى حتى ذهب إليه بعض من لم يذهب إلى مفهوم الصفة (قوله بعين ما ذكرنا) أي بناء على عدم علة الحكم لانه على أن عدم الشرط علة لعدم الحكم (قوله وما ذكرنا من ثمره الخلاف) يعني لو قال إن كانت الإبل معلوفة فلا تؤذ زكاتها لا يجب بذلك الزكاة في السائمة خلافه وأيضاً الحكم المعدوم عند عدم الشرط لا يجوز تعديته بالقياس لانه ليس بحكم شرعي وعنده يجوز (قوله له لان الشرط) جواب عن الاستدلال المذكور وحاصله اننا لانسلم أن الشرط ههنا ما يتوقف عليه الشيء بل معلق عليه الحكم كالدخول في مثل ان دخلت الدار فأنت طالق

(١٩ - توضيح ١) وهو ههنا) أي ذكر المكان المذكور (يحتمل الاحتراز عن المجازفة) فانهم ربما كانوا متفحصين على أحوال تلك الأرض فأرادوا بنفي عنهم بالوارث في أرض كذا نفي وجوده فيها لانه لو كان موجوداً فيها لكانوا عالمين به أما سائر الأراضي فلا معرفة لهم بأحوالها فخصوا بعدم الوارث بالأرض المذكورة دون سائر الأراضي احترازاً عن المجازفة (ومنه التعليق بالشرط يوجب العدم عند عدمه عند الشافعي رحمه الله عملاً بشرطه فان الشرط ما ينتفي بانتفائه وعندنا العدم لا يثبت به) أي بالتعليق (بل يبقى الحكم على العدم الأصلي) حتى لا يكون هذا العدم حكماً شرعياً بل عدماً أصلياً بعين ما ذكرنا في التخصيص بالوصف وما ذكرنا من ثمره الخلاف ثم يظهر ههنا أيضاً (لأن الشرط يقال لأمر خارج يتوقف عليه الشيء ولا يترتب كالوضوء وقد يقال للعقل به وهو ما يترتب الحكم عليه ولا يتوقف عليه فالشرط بالمعنى الاول يوجب ما ذكرتم لا بالمعنى الثاني) أي ينتفي المشروط عند انتفاء الشرط بالمعنى الاول كالوضوء شرط لصحة الصلاة فانه ينتفي صحة الصلاة عند انتفاء الوضوء وليس المراد أن انتفاء المشروط عند انتفاء الشرط بهذا المعنى حكم شرعي بل لا شك أن عدم صحة الصلاة عند عدم الوضوء عدم أصلي لكن مع ذلك يكون عدم الوضوء دال على عدم صحة الصلاة وأما الشرط بالمعنى الثاني فانه لا دلالة لانتفائه على انتفاء المشروط فان المشروط يمكن أن يوجد بدون الشرط نحو ان دخلت الدار فأنت طالق فعند انتفاء

الدخول يمكن أن يقع الطلاق بسبب آخر (فقوله تعالى ومن لم يستطع منكم طولا الآية) بوجوب عدم جواز نكاح الأمة عند طول الحرة عنده ويجوز عندنا) قال الله تعالى ومن لم يستطع منكم طولا أن ينكح المحصنات المؤمنات فمأملكت أيما نكح من قيتها نكح المؤمنات علق جواز نكاح الأمة بعدم القدرة على نكاح الحرة فإن كانت القدرة على نكاح الحرة ثابتة بثبت عدم جواز نكاح الأمة عنده فيصير مفهوم هذه الآية مخصصا عنده لقوله تعالى وأحل لكم ما وراء ذلكم وعندنا لما لم يدل على نفى الجواز لا يصلح مخصصا ولا ناسخا لتلك الآية فيثبت الجواز بتلك الآية (وهذا بناء على) أي (١٤٦) هذا الخلاف مبنى (على أن الشافعي رحمه الله تعالى اعتبر المشروط بدون الشرط

ولا يلزم من انتفائه انتفاء المعلق عليه وهو ظاهر والمعنيان المذكوران للشرط كلاهما شائع في عرف الشرع والشرط في العرف العام ما يتوقف عليه وجود الشيء وفي اصطلاح المتكلمين ما يتوقف عليه الشيء ولا يكون داخل في الشيء ولا مؤثرا فيه وفي اصطلاح النحاة ما دخل عليه شيء من الأدوات المخصوصة الدالة على سببية الأول ومسببية الثاني ذهنا أو خارجا سواء كان علة للجزاء مثل إن كانت الشمس طالعة فإنها موجودة أو معلولا مثل إن كان النهار موجودا فالشمس طالعة أو غير ذلك مثل إن دخلت الدار فانت طالق ومحل النزاع هو الشرط النحوي وظاهره أنه لا يلزم أن يكون موقوفا عليه إلا أنه قد يجاب بأنه إن اتحد السبب فالحكم ينتفي بانتفائه وإلا فإن ظهر سبب آخر فلا نزاع في عدم المقهوم وإن لم يظهر فالأصل عدمه ويحصل الظن بالمفهوم ولا نزاع في عدم القطع (قوله) ومن لم يستطع أي ومن لم يملك زيادة في المال بقدرها على نكاح الحرة فلينكح مملوكه من الإماء المؤمنات فعنده لا يجوز نكاح الأمة عند استطاعة نكاح الحرة ويكون هذا حكما شرعيا ثابتا بطريق المفهوم مخصصا لقوله تعالى وأحل لكم ما وراء ذلكم وعندنا هو عدم أصلي لاحكام شرعي فلا يصلح مخصصا لقوله تعالى وأحل لكم ما وراء ذلكم على ما هو مذهب الشافعي رحمه الله تعالى في أن المخصص لا يجب أن يكون موصولا بالعام ولا ناسخا له على ما هو مذهبنا في المترسخ أنه نسخ لا تخصيص وذلك لأن الناسخ يجب أن يكون حكما شرعيا لا عدما أصليا وقد يقال المراد أنه لا يصلح مخصصا أي على تقدير الاتصال ولا ناسخا أي على تقدير عدم الاتصال وفيه نظر لأن عدم الاتصال ظاهر لا خفاء فيه فإذا لم يكن مخصصا ولا ناسخا يبقى الجواز لقوله تعالى وأحل لكم ما وراء ذلكم وهذا بخلاف قوله تعالى فمن لم يجد فصيام ثلاثة أيام فمن لم يستطع فاطعام ستين مسكينا فإن لم تجدوا ما أو فتمموا صعيدا طيبا فإنه لم يقيم دليل على ثبوت هذه الأحكام قبل هذه الشروط فبقية على عدم الأصل فان قيل المعلق بالشرط يجب أن يثبت عند ثبوته وهذا فيما ثبت قبل الشرط محال كجواز نكاح الأمة قلنا يجب أن يثبت من حيث دلالة اللفظ وهو لا ينافي ثبوته في الخارج قبل ذلك بنص آخر كما في الآيات المتعددة في وجوب الصلاة مثلا فإن الوجوب يجب أن يثبت بالأمر مع إنبات الثابت محال (قوله وهذا بناء) التحقيق في الجملة الشرطية عند أهل العربية أن الحكم هو الجزاء وحده والشرط يقيد بمنزلة الظرف والحال حتى أن الجزاء إن كان خبرا فالشرطية خبرية وإن كان إنشأ فانشائية وعند أهل النظر أن مجموع الشرط والجزاء كلام واحد دال على ربط شيء بشيء وثبوته على تقدير ثبوته من غير دلالة على الانتفاء عند الانتفاء فكل من الشرط والجزاء جزء من الكلام بمنزلة المبتدأ والخبر فالشافعي رحمه الله تعالى إلى الأول وجعل التعليق إيجابا للحكم على تقدير وجود الشرط واعدامه على تقدير عدمه فصار كل من الثبوت والانتفاء حكما شرعيا ثابتا باللفظ منطوقا ومفهوما وصار الشرط عنده تخصيصا وقصر العموم التقادير على بعضها ومال أبو حنيفة رحمه الله تعالى إلى الثاني فجعل الكلام موجبا للحكم على تقدير وجود الشرط ساكنا عن

فانه بوجوب الحكم على جميع التقادير بالتعليق قيده (أي الحكم بتقدير معين وأعدمه) أي الحكم (على غيره فيكون له) أي للتعليق (تأثير في العدم) أي عدم الحكم (ونحن نعتبره معه) أي نعتبر المشروط مع الشرط (فإن الشرط والجزاء كلام واحد أوجب الحكم على تقدير وهو ساكت عن غيره فالشرط بدون الشرط مثل أنت في أنت طالق) أي المشروط وهو قولنا أنت طالق في قولنا أنت طالق إن دخلت الدار إذا أخذ مجردا عن الشرط فهو بمنزلة أنت في أنت طالق لأنه ليس بكلام بل بمجموع الشرط والجزاء كلام واحد فلا يكون موجبا للحكم على جميع التقادير كما زعم (فعلى هذا) أي على هذا الأصل وهو أنه اعتبر المشروط بدون الشرط ونحن اعتبرنا المشروط مع الشرط (المعلق بالشرط نحو إن

دخلت الدار فأنت طالق) انعقد سببا عنده لكن التعليق أخر الحكم إلى زمان وجود الشرط (على ما ذكرنا من المنقح إن المشروط بدون الشرط موجب للحكم على جميع التقادير والتعليق قيد الحكم بتقدير معين وأعدم الحكم على غيره من التقادير فصار أنت طالق سببا للحكم ويكون تأثير التعليق في تأخير الحكم لآفي منع السببية (فابطل تعليق الطلاق والعتاق بالملك) هذا نفي على أن المعلق بالشرط انعقد سببا عنده فإن وجود الملك شرط عند وجود السبب بالاتفاق والمعلق انعقد سببا عند الشافعي رحمه الله تعالى فإذا عاق الطلاق أو العتاق بالملك فالملك غير موجود عند وجود السبب فيبطل التعليق (ووجود تعجيل النذر المعلق) فإن التمهيل بعد وجود السبب

قبل وجوب الأداء صحيح بالاتفاق كتعميل الزكاة قبل الحلول إذا وجد السبب وهو (١٤٧) النصاب فالنذر المعلق انمقد سبباً عنده

فيجوز التعميل ( وكفارة اليمين إذا كانت مالية ) فان الشافعي رحمه الله تعالى جوز تعميل الكفارة المالية قبل الحنث فان اليمين سبب للكفارة عنده بناء على هذا الأصل فيثبت نفس الوجوب بناء على السبب وإنما ثبت وجوب الأداء عند الشرط وهو الحنث ( لان المالى يحتمل الفصل بين نفس الوجوب ووجوب الأداء كما في الثمن بان ثبت المال والذمة مع أنه لا يجب أدائه بخلاف البدنى ) ففي الكفارة المالية الفصل بين نفس الوجوب ووجوب الاداء ثابت كما في الثمن فان نفس الوجوب بالشراء ووجوب الاداء بالمطالبة فاما في البدنية فلا ينفك أحدهما عن الآخر ففي المالى لما ثبت نفس الوجوب بناء على السبب أفاد صحة الاداء وفي البدنى لمالم يثبت لم يصح الاداء وأما قوله فلا ينفك أحدهما عن الآخر ففي فصل الامر يأتي أن في العبادة البدنية لا ينفك نفس الوجوب عن وجوب الاداء ( وعندنا لا ينعقد سبب الا عند وجود الشرط لان السبب ما يكون طريقاً الى الحكم وقبل وجود الشرط ليس كذلك على ما عهدنا أنت طالق فلا ينعقد سبباً

النفي والاثبات على تقدير عدمه فصارت انتفاء الحكم عندما أصليا مبنيا على عدم الثبوت لاحكاما شرعيا مستفادا من النظم ولم يكن الشرط تخصيصا إذ لا دلالة على عموم التقادير حتى يقصر على البعض ( قوله وكفارة اليمين ) أى وجوز تعميل كفارة اليمين إذا كانت مالية بأن يمتق رقبة أو يطعم عشرة مساكين أو يكسوهم قبل أن يمحت بناء على هذا الأصل وهو ان السبب ينعقد قبل وجود الشرط وأثر الشرط إنما هو في تأخير الحكم إلى زمان وجوده لا في منع السببية فان قيل هذا ليس من التعليل بالشرط في شيء بالمعنى الذى نحن فيه قلنا لما قرر هذا الأصل في نحو أنت طالق ان دخلت الدار حيث كان قوله أنت طالق سببا والدخول شرطا أشار إلى أنه جار في السبب والشرط مطلقا سواء وجد فيه صورة التعليل وأدوات الشرط أو لا فان الحلف عنده سبب للكفارة بدليل إضافتها إليه والحنث شرط لتوقف وجوب أدائها عليه إجماعا ويحتمل أن يقال إنه في معنى من حلف فليكفر ان حنث فيصير بما نحن فيه ( قوله بناء على هذا الأصل ) متعلق بقوله جوز تعميل الكفارة لا بقوله فان اليمين سبب ( قوله وفي البدنى لمالم يثبت ) أى نفس الوجوب قبل وجود الشرط بناء على أن وجوب الاداء لا يثبت قبل وجود الشرط إجماعا والوجوب في البدنى اما عين وجوب الاداء أو هما متلازمان لان انفكاك بينهما فلا يثبت الوجوب حيث لا يثبت وجوب الاداء فتمجيده قبل الشرط يكون تعميلا قبل الوجوب فلا يصح كالانصح الصلاة قبل الوقت بخلاف الزكاة قبل الحلول واعلم ان المذكور في أصول الشافعية ان نفس الوجوب قد ينفصل عن وجوب الاداء كما في صلاة النائم والناسي فانها واجبة لوجود السبب وتعلق الخطاب وليست واجبة الاداء بل يظهر الأثر في حق القضاء وتحقيقه أنه يجب عليه في الوقت ان يصلى بعد زوال العذر وأما تعلق الوجوب بنفس المال فلا يطابق أصولهم لان الحكم لا يتعلق بالفعل المكلف بل لا معنى له إلا الخطاب المتعلق بفعل المكلف ولهذا صرحوا في نحو حرمت عليكم الميتة وحرمت عليكم أمهاتكم أنه من باب الحذف بقرينة دلالة العقل على أن الأحكام إنما تتعلق بالأفعال دون الأعيان وذهب الإمام السرخسي ونحو الإسلام رحمهما الله تعالى ومن تابعهما إلى ان الحكم يتعلق بالعين كما يتعلق بالفعل ومعنى حرمة العين خروجها ان تكون محلا للفعل شرعا كما ان حرمة الفعل خروجه من الاعتبار شرعا فلا ضرورة إلى اعتبار الحذف أو المجاز وأيضاً معنى الحرمة المنع فمنى حرمة الفعل ان العبد منع عن اكتسابه وتحصيله فالعبد ممنوع والفعل ممنوع عنه وهذا كما يقال لا تشرب هذا الماء وهو بين يديه ومعنى حرمة العين أنها منعت عن العبد تصرفا فيها فالعين ممنوعة والعبد ممنوع عنه وذلك كما إذا صب الماء الذى بين يديه فهذا أوكد وأبلغ وذكر في الميزان ان المعتزلة إنما أنكروا حرمة الأعيان لثلايلزمهم نسبة خلق القبيح إلى الله تعالى بناء على أن كل محرم قبيح والأقرب ما ذكر في الاسرار أن الحلال أو الحرمة إذا كان لمعنى في العين أضيف إليها لأنها سببه كما يقال جرى النهر فيقال حرمت الميتة لأن تحريمها لمعنى فيها ولا يقال حرمت شاة الغير لأن حرمتها الاحترام المالك للمعنى فيها ( قوله وعندنا لا ينعقد ) أى المعلق سببا للحكم الا عند وجود الشرط ولهم في بيان ذلك طريقان أحدهما أن المعلق قبل وجود الشرط بمنزلة جزء السبب لما مر من أن أنت طالق قبل الدخول بمنزلة أنت من أنت طالق وجزء السبب لا يكون سببا لثاني أن التعليل مانع للمعلق من الوصول إلى المحل والأسباب الشرعية لا تصير أسبا با قبل الوصول إلى المحل لانها عبارة عما يكون طريقا إلى الشيء ومقضيا إليه فسكالا يكون شرط البيع علة للبيع لعدم التمام كذلك بيع الحر لعدم الوصول إلى المحل وأورد على الأول أن الإضافة أيضا ينبغي أن تكون مانعة مثل أنت طالق غدا وأجيب بأن التعليل يمين وهي لتحقيق الرفية اعدام موجب المعلق لا وجوده فلا يكون المعلق مقضيا إلى وجود الحكم بخلاف الإضافة فانها الثبوت الحكم بالايجاب في وقته لا لمنع الحكم فيتحقق السبب لوجوده حقيقة من غير ما نع إذا الزمان من لوازم الوقوع وأورد على الثاني أنه لمالم يصل إلى المحل كان من الأصل) وهو اننا نعتبر المشروط مع الشرط فلا يكون موجبا للوقوع لما ذكرنا أن الجزاء بمنزلة أنت في قولنا

ينبغي أن يلفو كما إذا قال لأجنبية أنت طالق وأجيب بأنه لما كان مرجو الوصول بوجود الشرط وانحلال التعليق جعل كلاما صحيحا له عرضية أن يصير سببا كشرط البيع حتى لو علق بشرط لا يرجى الوقوف على وجوده لعمامته أنت طالق إن شاء الله تعالى (قوله فيجوز تعليق الطلاق والعتاق بالملك) يشكل بما روى عن عبد الله بن عمرو بن العاص رضي الله تعالى عنه أنه خطب امرأة فأبوأن يزوجه إلا بزيادة صدق فقال إن تزوجتها فمضى طالق ثلاثا فبلغ ذلك رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فقال لا طلاق قبل التسكاح فإن الحديث مفسر لا يقبل التأويل فلا بد من أن يبين نسخه أو عدم صحته (قوله والسبب للكفارة هو الحنث عندنا) لوجهين الأول أن اليمين انعقدت للبر وضمت للافضاء إليه والكفارة إنما تجب على تقدير عدم البر فلا يكون اليمين مفضيا إليها لا متناع افضاء الشيء إلى ما لا يتحقق إلا عند عدم ذلك الشيء والثاني أن السبب يجب تقررده عند وجود المسبب واليمين لا يبقى عند وجود الكفارة لأنها إنما تكون بعد الحنث الذي هو نقض اليمين بل السبب هو الحنث لكونه مفضيا إلى الكفارة من حيث أنه جنابة وهنك لكنها لا توجد بدون اليمين فيكون شرطا ولقائل أن يقول على الأول لم لا يجوز أن يفرض اليمين إلى الكفارة بطريق الانقلاب والخلفية عن البر كالصوم والإحرام فانها بمنع من ارتكاب محظوريهما وبعد الارتكاب يصيران سببين لوجوب الكفارة بطريق الانقلاب وعلى الثاني لم لا يجوز أن يبقى الخلف اعنى الكفارة بعد انقطاع العلة كالميريق بعد انقطاع النكاح بالطلاق وذلك لأن العلة علة لا يجاب الأصل للبقاء والخلف يخلفه في البقاء وفي كون سبب الكفارة هو الإحرام أو الصوم نظر بل السبب هو الجنابة عليهما (قوله وفرقة) أى فرق الشافعي رحمه الله تعالى بين الحقوق المالية والبدنية بأنه ينفصل في المالية الوجوب عن وجوب الأداء فينعقد السبب وإن لم يجب الأداء بخلاف البدنية باطل لأن الحق الواجب لله تعالى على العباد هو العبادة وهو فعل يباشره العبد بخلاف هو نفسه ابتغاء لمرضاة الله تعالى فالمال لا يكون مقصودا في ذلك بل آلة يتأدى بها الواجب بمنزلة منافع البدن فتصير الحقوق المالية كالبدنية في أن المقصود بالوجوب هو الأداء وإن تعليق وجوب الأداء بالشرط يمنع تمام السببية فيهما جميعا وإنما جازت النيابة في المالية لحصول المقصود وهو المشقة ومخالفة هوى النفس بخلافه في البدنية وسيجىء في باب الامران الوجوب ينفصل عن وجوب الأداء في البدنية وإنما قال في حقوق الله تعالى لأن المال هو المقصود في حقوق العباد إذ به ينتفع الإنسان ويندفع الخسران (قوله وتبين الفرق) لما جعل الشافعي رحمه الله تعالى التعليق بالشرط بمنزلة التأجيل وشرط الخيار في أنه لا يمنع السبب عن الانعقاد وإنما يؤخر الحكم فقط أشار إلى الفرق بأن التأجيل إنما دخل على الثمن فيفيد تأخير لزوم المطالبة ولا معنى لمنعه السبب عن الانعقاد والملك عن الثبوت إذ لاجهة لتأثير الشيء فيما يدخل فيه وشرط الخيار دخل في الحكم فقط لأنه ثبت على خلاف القياس لضرورة دفع الغبن والضرورة تندفع بدخوله في مجرد الحكم بان ينعقد السبب ويتأخر الحكم لحصول المقصود بذلك حيث يمكن لصاحب الخيار فسخ البيع بدون رضا صاحبه ولا يجوز ذلك في السبب لأن دخوله على السبب دخول على الحكم وتأخير له ضرورة أنه تابع للسبب ثابت به وأما الطلاق والعتاق فهما من الاسقاطات دون الإثباتات فيحتمل أن الشرط فيعمل بالأصل وهو أن يدخل التعليق على السبب لتلازم تأخير الحكم عن سببه وان يحمل الشيء على كاله وكال التعليق أن يدخل على السبب إذ لا ضرورة هنا في الاقتصار على مجرد الحكم وحمل التعليق على الناقص منه بخلاف البيع فإنه لا يحتمل الحظر أى الشرط لكونه من الإثباتات فيصير بالشرط قارا وهو حرام محض ولقائل أن يقول الاعتاق أيضا من الإثباتات دون الاسقاطات على ما سبق منه أنه اثبات القوة الحكيمة لأنه إزالة الرق

فكيف تكون سببا للكفارة بل سببا للحنث) لما لم ينعقد سببا عندنا اختلف الحكم في المسائل المذكورة فيجوز تعليق الطلاق والعتاق بالملك لأن الملك متحقق عند وجود السبب قطعا ولا يجوز تعجيل النذر والكفارة عندنا لأن التعجيل قبل السبب لا يجوز بالاتفاق والسبب إنما يصير سببا عند وجود الشرط في باب النذر والسبب للكفارة هو الحنث عندنا فان اليمين لم تنعقد سببا للكفارة لأنها انعقدت للبر والكفارة إنما تجب على تقدير الحنث فلا يكون اليمين سببا للكفارة بل هي شرط لها والحنث سبب (وفرقة بين المال والبدني غير صحيح إذ المال غير مقصود في حقوق الله تعالى) وإنما المقصود هو الأداء فيصير كالبدنية (وتبين الفرق) أى على مذهبننا (بين الشرط وبين الأجل وشرط الخيار فان هذين دخلا على الحكم أما الأجل فظاهر) فإنه داخل على الثمن لاعلى البيع (وأما خيار الشرط فلان البيع لا يحتمل الحظر وإنما ثبت الخيار بخلاف القياس فدخوله على الحكم دون

السبب أسهل من دخوله عليهما وأما الطلاق والعتاق فيحتمل أن الحظر أى الشرط والبيع لا يحتمل لأنه يصير بالشرط (قوله قارا فشرط الخيار شرط مع المنافي فان كان دخلا على السبب يكون دخلا على السبب والحكم معا فدخوله على الحكم فقط أسهل من

دخوله عليهما فاما الطلاق

والعناق فيحتملان الشرط  
والأصل أن يدخل التعليق  
في السبب كيلا يتخلف  
الحكم عن السبب ولا مانع  
من دخوله على السبب  
فيدخل عليه بخلاف البيع  
(الباب الثاني في افادته  
الحكم الشرعي) أى في افادة  
اللفظ الحكم الشرعي  
كالوجوب والحرمه ونحوهما  
(اللفظ المفيد له أما خبر) ان  
احتمل الصدق والكذب  
(من حيث هو) أى مع  
قطع النظر عن العوارض  
ككونه خبر خبر صادق  
(أو انشاء) ان لم يحتمل  
(واخبار الشارع) كقوله  
تعالى والوالدات يرضعن  
أولادهن (آ كد) أى من  
الإنشاء (لأنه أدل على  
الوجود) اعلم ان اخبار  
الشارع يراد به الأمر  
بجازا وإنما عدل عن  
الأمر إلى الإخبار لأن الخبر  
به ان لم يوجد في الإخبار  
يلزم كذب الشارع  
والمأمور به ان لم يوجد في  
الأمر لا يلزم ذلك فإذا  
أريد المبالغة في وجود  
المأمور به عدل إلى لفظ  
الإخبار بجازا (وأما الإنشاء  
فالمعتبر من أقسامه هنا  
الأمر والنهي فالأمر  
قول القائل استعلاء أفعال  
والنهي قوله استعلاء

(قوله الباب الثاني) أى الثاني من البابين اللذين أورد فيهما أبحاث الكتاب في المباحث المتعلقة بافادة  
اللفظ للحكم الشرعي من الوجوب والحرمه وغيرهما وذلك مباحث الأمر والنهي (قوله اللفظ  
المفيد له) الظاهر أن الضمير للحكم الشرعي إلا أن الخبر والإنشاء من اللفظ المفيد لمطلق الحكم قيد  
اللفظ بالمفيد ليخرج المفرد عن مورد القسمة فلا ينتقض حد الإنشاء به ضرورة أنه لفظ لا يحتمل الصدق  
والكذب وقيد الاحتمال بكونه بالنظر إلى نفس اللفظ المفيد للحكم لأنه بالنظر إلى العوارض قد لا يحتمل  
الكذب كخبر الشارع ولم يتعرض لما لا يحتمل الصدق باعتبار العارض كقول القائل السماء تحت الأن  
الكلام في اللفظ المفيد للحكم الشرعي وهذا غير متصور فيه فعلى هذا الاحاجه إلى أن يقال المراد احتمال  
أحدهما ومعنى احتماله لهما إمكان اتصافه بهما فان كلامهما كما يوصف به القائل يوصف به القول لا يقال  
الصدق مطابقة نسبة الخبر للواقع والكذب عدما تعريف الخبر بهما دورا لانا نقول هذا تقسيم باعتبار  
اللازم المشهور لاتعريف ولو سلم فاهية الخبر والإنشاء واضحة عند العقل والمقصود تفسير لفظ الخبر  
وتعريف الخبر من حيث أنه مدلول لفظ الخبر لا من حيث الماهية والمأخوذ في تعريف الصدق والكذب  
نفس ماهية الخبر لا من حيث أنها مدلول هذا اللفظ فلا دور (قوله واخبار الشارع) لما كان مدلول  
الخبر هو الحكم بثبوت مفهوم لمفهوم أو نفيه عنه فالمحكوم به في خبر الشارع ان كان هو الحكم الشرعي  
مثل كتب عليكم الصيام وأحل الله البيع وحرم الربا فلا يخفى أنه يفيد ثبوت الحكم الشرعي من غير  
أن يجعل مجازا عن الإنشاء وإن لم يكن كذلك فوجه افادته للحكم الشرعي أن يجعل الاثبات مجازا عن  
الأمر والنهي مجازا عن النهي فيفيد الحكم الشرعي بابلغ وجهه لانه إذا حكم بثبوت الشيء أو نفيه فان لم  
يتحقق ذلك لزم كذب الشارع وهو محال بخلاف الأمر فانه لا يلزم من عدم الإتيان بالمأمور به  
كذب الشارع فان قلت هذا إنما يتصور إذا كان الخبر على حقيقته وأما إذا جعل مجازا عن الأمر فمن أين  
يتصور الكذب على تقدير عدم الإتيان بالفعل قلت نظرا إلى ظاهر صورة الخبر فان قلت ففي مثل  
والوالدات يرضعن الخبر الذي هو مجاز عن الأمر هو مجموع المبتدأ والخبر أم خبر المبتدأ وحده قلت ميل  
صاحب الكشف إلى الثاني وأن المعنى والوالدات ليرضعن وبعضهم يميلون إلى الأول زعمانهم أن خبر  
المبتدأ لا يكون جملة إنشائية وقد بينا ذلك في شرح التلخيص (قوله وأما الإنشاء) فهو ما طلب أو غير طلب  
ولسلك منهما أقسام كثيرة والمعتبر منهما في بحث افادة الحكم الشرعي هو الأمر والنهي إذ هما يثبت أكثر  
الاحكام وعليهما مدار الإسلام ولهذا صدر بعض كتب الاصول بباب الأمر والنهي قال الإمام السرخسي  
أحق ما يبتدأ به في البيان الأمر والنهي لأن معظم الابتلاء بهما ومعرفتهما يتم معرفة الأحكام ويتميز الحلال  
والحرام وإنما قال ههنا لان المعتبر في علم المعاني هو الاستفهام لكثرة مباحثه (قوله فالأمر قول القائل  
استعلاء) أى على سبيل طلب العلو وعدم نفسه عالياً فعمل واحترز بقيد الاستعلاء عن الدعاء والالتماس بما هو  
بطريق الخضوع أو التساوى ولم يشترط العلو ليدخل فيه قول الأدي للاعلى أفعال على سبيل الاستعلاء ولهذا  
ينسب إلى سوء الأدب وعلى هذا يكون قول فرعون لقومه ماذا أمرون مجازا أى تشيرون والمراد بقوله  
أفعل ما يكون مشتقاً من مصدره على طريقة اشتقاق أفعل من الفعل ثم لانزاع في أن الأمر يطلق على نفس  
صيغة أفعال صادرة عن القائل على سبيل الاستعلاء وعلى التكلم بالصيغة وطلب الفعل على طريق الاستعلاء  
ولهذا قال ابن الحاجب الأمر اقتضاء فعل غير كلف على جهة الاستعلاء واحترز بقوله غير كلف عن النهي  
ويرد عليه نحو أكفف اللهم إلا أن يراد غير كلف عن الفعل الذي اشتقت منه صيغة الاقتضاء وباعتبار  
الثاني وهو كون الأمر بمعنى المصدر يشق منه الفعل وغيره مثل أمر يأمر والأمر والمأمور وغير ذلك وكذا  
القول يطلق بمعنى المقول وبمعنى المصدر فالتعريف المذكور يمكن تطبيقه على الإخبارين لكن الأول  
أنسب لأنه جعل الأمر والنهي من أقسام الإنشاء والإنشاء قسمان اللفظ المفيد لكن يرد عليه أنه ان أريد

اصطلاح العربية فالتعريف غير جامع لأن صيغة أفعالهم أمر سواء كان على طريق الاستعلاء أو غيره وان أراد اصطلاح الأصول فغير مانع لأن صيغة أفعال على سبيل الاستعلاء قد يكون للتهديد والتعجيز ونحو ذلك وليست بأمر لا يقال المراد صيغة أفعال مرادها ما يتبادر منها عند الإطلاق لانا نقول لحيث قد يكون قيد الاستعلاء مستدركا وهو ظاهر فان قيل ويرد على عكس التعريف قول الأذنى للأعلى أفعال تبليغا أو حكاية عن الآمن المستعلى فإنه أمر وليس على طريق الاستعلاء من القائل قلنا مثله لا يعد في العرف مقول هذا القائل الأذنى بل مقول المبلغ عنه وفيه استعلاء من جهته (قوله والأمر حقيقة) أعاد صريح اللفظ دون الكناية لأنه أراد الاسم دون المسمى كما يقال الأسد حقيقة في السبع مجاز في غيره يعني أن امر حقيقة في صيغة أفعال استعلاء بالاتفاق ويطلق على الفعل مجازا عند الجمهور وحقيقة عند البعض حتى يكون مشتركا فقد ذهب أبو الحسين البصرى إلى أن لفظ الأمر مشترك بين القول المخصوص والشئ والفعل والصفة والشأن لتبادر الذهن عند اطلاقه إلى هذه الأمور ورد بالمنع بل يتبادر إلى القول المخصوص وقيل هو حقيقة للقدر المشترك بين الفعل والقول أعنى مفهوم أحدهما دفعا للجواز والاشتراك وهو قول حادث مخالف للاجماع فلم يلتفت إليه وإذا كان الأمر حقيقة في الفعل أيضا فالادلة الدالة على كون الأمر لايجاب تدل على أن فعل النبي ﷺ أيضا يدل على الايجاب ضرورة أنه أمر وكل أمر للايجاب ولا يخفى أنه إنما يستقيم عند من يقول بعموم المشترك ليكون قولنا كل أمر شامل للقول والفعل فالقول يكون فعله عليه السلام للايجاب فرع على كونه أمر فالحاصل أنه إذا نقل عن النبي ﷺ فعل فان كان سهوا أو طبعيا أو خاصا به فلايجاب اجماعا وإن كان بيانا لمجمل الكتاب يجب اتباعه اجماعا وإن كان غير ذلك فهو يجوز أن يقول حقيقة أمر النبي ﷺ بكذا وهل يجب علينا اتباعه أم لا فقال البعض نعم وقال الآخرون لا وهو المختار وللخالفين مقامان أحدهما الاصل وهو أن الفعل أمر والثاني متفرع عليه وهو أن فعل النبي ﷺ للايجاب فاحتجوا على الاصل بقوله تعالى وما أمر فرعون برشيد أى فعله لأنه الموصوف بالرشد وكذا قوله تعالى وأمرهم شورى بينهم فتنازعتم في الامر أتعجبين من أمر الله وأمثال ذلك واحتجوا عن الفرع بقوله عليه السلام صلوا كما رأيتموني أصلى قلنا ليس حقيقة في الفعل لأن الاشتراك خلاف الاصل ولأنه إذا فعل ولم يقل أفعال يصح نفيه) أى نفي الأمر أى يصح لغة وعرفا أن يقال أنه لم يأمر من هذا الدليل ظهر أن الأمر الذى هو مصدر ليس حقيقة في الفعل الذى هو مصدر لكن لم يثبت بهذا الدليل أن الأمر الذى هو اسم ليس بمعنى الشأن (وتسمية أمر مجاز إذ الفعل يجب به) قوله إذ الفعل الخ بيان لعلاقة المجاز بين الأمر والفعل

لا تفعل والأمر حقيقة في هذا القول اتفاقا مجاز عن الفعل عند الجمهور وعند البعض حقيقة فإيدل على أنه) أى على أن الأمر (لايجاب يدل على إيجاب فعل الرسول ﷺ لأن فعله أمر حقيقة وكل أمر للايجاب احتجوا على الاصل) وهو أن الأمر حقيقة في الفعل بقوله تعالى وما أمر فرعون برشيد) أى فعله (وعلى الفرع) وهو أن فعله عليه السلام للايجاب (بقوله عليه السلام صلوا كما رأيتموني أصلى قلنا ليس حقيقة في الفعل لأن الاشتراك خلاف الاصل ولأنه إذا فعل ولم يقل أفعال يصح نفيه) أى نفي الأمر أى يصح لغة وعرفا أن يقال أنه لم يأمر من هذا الدليل ظهر أن الأمر الذى هو مصدر ليس حقيقة في الفعل الذى هو مصدر لكن لم يثبت بهذا الدليل أن الأمر الذى هو اسم ليس بمعنى الشأن (وتسمية أمر مجاز إذ الفعل يجب به) قوله إذ الفعل الخ بيان لعلاقة المجاز بين الأمر والفعل

سلمنا أنه حقيقة فيه) أى  
 فى الفعل ( لكن الدلائل  
 تدل على أن القول للإيجاب  
 لا الفعل) أى الدلائل التى  
 تدل على أن الأمر القولى  
 للإيجاب لا الفعل فان تلك  
 الدلائل غير قوله تعالى  
 فليحذر الذين يخالفون  
 عن أمره راد بها الأمر  
 القولى ولا يمكن حملها على  
 الفعل وسياق وأما قوله  
 تعالى فليحذر الذين يخالفون  
 عن أمره فالضمير فى أمره  
 إن كان راجعا إلى الله تعالى  
 لا يمكن حمله على الفعل وإن  
 كان راجعا إلى الرسول  
 فالقول مراد إجماعا فلا يحمل  
 على الفعل لأن المشترك  
 لا يراد به أكثر من معنى  
 واحد على أن لا يحتاج إلى  
 إقامة الدليل على أن الفعل  
 غير مراد بل هو محتاج إلى  
 إقامة الدليل على أن المراد  
 الفعل ونحن فى صدد المنع  
 فصح ما قلنا أن الدلائل الدالة  
 على أن الأمر للإيجاب  
 لا تدل على أن الفعل  
 للإيجاب (واللفظ كاف)  
 أى الأمر القولى كاف  
 (للمقصود وهو الإيجاب  
 والترادف خلاف الأصل  
 وإيجاب فعله عليه السلام  
 استفيد من قوله عليه  
 السلام صلوا على أنه أنكر  
 على الأصحاب صوم الوصال  
 وخلع النعال مع أنه فعل

الصحيح وفى هذا الكلام إشارة إلى ما سبق من أن الأمر يطلق حقيقة على نفس صيغة الفعل استعماله وعلى  
 اقتضاء الفعل بطريق الاستعمال والأول اسم والثانى مصدر بمنزلة القول والخبر والخلاف فى أن الأول هل  
 يطلق حقيقة على الحاصل من المصدر أعنى الشأن والثانى هل يطلق على الفعل الذى هو بمصدر فعل يفعل ثم  
 أوجب عن احتجاج الخصم بأن تسمية الفعل أمر كما فى قوله تعالى وما أمر فرعون برشيد وغيره من  
 الآيات من قبيل المجاز باعتبار اطلاق اسم السبب على المسبب بناء على أن الفعل يجب بالأمر ويثبت به  
 فيكون من آثاره وقد يقال شبه الداعى إلى الفعل بالأمر فسمى الفعل أمرا تسمية للمفعول بالمصدر  
 كتسمية المشؤن أى المقصود بالشأن الذى هو مصدر شأن أى قصدت وذكر الإمام فى المحصول أن الأظهر  
 أن المراد من لفظ الأمر فى الآية هو القول لما تقدم من قوله فاتبعوا أمر فرعون أى أطاعوه فيما أمرهم به  
 وما أمر فرعون برشيد فوصفه بالرشد مجاز من باب وصف الشيء بوصف صاحبه (قوله سلمنا) لما كان الأصل  
 وهو كون الأمر حقيقة فى الفعل بحثا لغويا ربما يمكن اثباته بالنقل عن أئمة اللغة والشيوخ فى الاستعمال  
 سلمه واشتغل بما هو من مباحث الأصول وهو كون الفعل موجبا أو غير موجب فابطل التفرغ أولا والفرع  
 ثانى والدليل ثالثا أما الأول فلأن الدلائل المذكورة على كون الأمر للإيجاب إنما تدل على أن الأمر بمعنى  
 القول المخصوص للإيجاب ولا تدل على أن الأمر بمعنى فعل النبي ﷺ للإيجاب على ما سياتى  
 بيانه واستدلال المصنف على أن الفعل غير مراد بان القول مراد إجماعا فلا يراد الفعل لأن المشترك لا عموم  
 له ولما كان من مذهب الخصم عموم المشترك أعرض عن الاستدلال إلى المنع لأن الخصم هو الذى  
 يستدل على كون الأمر للإيجاب قولا لا كان أو فعلا فيكفي أن نقول لا نسلم أن الأمر بمعنى الفعل مراد من  
 الأدلة الدالة على كون الأمر للوجوب أما فى غير قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن أمره فظاهر على  
 ما استعرفه وأما فى هذه الآية فلتوقفه على عموم المشترك وهو ممنوع وأما الثانى وهو ابطال كون الفعل موجبا  
 فلأن تعدد الدال مع اتحاد المدلول خلاف الأصل للمقصود بواحد اتفاقا وهى اللفظ موضوع  
 للإيجاب اتفاقا فالقول بكون الفعل أيضا للإيجاب مصير إلى ما هو خلاف الأصل فلا يرتكب الأبدليل كما فى  
 تعدد المدلول مع اتحاد الدال أعنى الاشتراك والطلاق الترادف على توافق القول والفعل فى الدلالة على  
 الإيجاب خلاف الاصطلاح لانه إنما يطاق على توافق اللفظين لكن المقصود واضح وقد يقال أن الموضوع  
 للمعاني إنما هى العبارات لا غير وهى وافية بالمقاصد بل زائدة عليها فيكون الدال على الإيجاب هو القول  
 لا الفعل وأيضا المقصود بالأمر من أعظم المقاصد لكونه مبنى الأحكام ومناط الثواب والعقاب فيجب أن  
 يختص بالصيغة ولا يحصل بغيرها كقاصد الماضى والحال والاستقبال لا تحصل إلا بصيغها وكلاهما ضعيف  
 لأن انحصار الموضوع فى اللفظ ووفاء بالمقاصد فى حين المنع وعلى تقدير التسليم لا ينافى كون الفعل للإيجاب  
 لأن القائلين به لا يدعون كونه موضوعا لذلك بل يدعون أنه يجب علينا اتباع النبي ﷺ فى  
 أفعاله التى ليست بسهو ولا طبع ولا مختصة به للدلائل الدالة على ذلك وعظم المقصود لا يقتضى اتحاد الدال عليه  
 بل تعدده لشدة الاهتمام وكثرة الاحتياج اليه ولهذا كثرت اللفاظ المترادفة فيما لهم به اهتمام وأما الثالث  
 وهو ابطال احتجاجهم على الفرع فلأن كون فعله موجبا مستفاد من قوله عليه السلام صلوا كما رأيتمنى  
 أصلى وهو صيغة الأمر لا من نفس الفعل وإنما احتيج إلى هذا الأمر بعد قوله تعالى وأطيعوا الله وأطيعوا  
 الرسول وفى عبارة المصنف تسامح لأن القول بان كون الفعل موجبا مستفاد من هذا الحديث هو عين دعوى  
 الخصم والأقرب أن يقال وجوب الاتباع فى الصلاة ثبت بهذا الحديث لا بالفعل فالوجوب هو القول  
 لا غير ثم عارضهم بما روى أبو سعيد الخدرى بيننا رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم يصلى  
 بأصحا به اذ خلع نعليه فوضعهما على يساره فلما رأى ذلك القوم ألقوا نعالهم فلما قضى صلاته قال ما حملكم

٢ التذنب كقوله تعالى فكاتبوهم (١٥٢) ٣ التأديب كقوله عليه السلام كل مما يليك ٤ الإرشادات كقوله تعالى وأشهدوا إذا

على اللقائكم نعالكم قالوا رأيناك ألقيت نعليك فقال عليه السلام إن جبريل عليه السلام أتاني فأخبرني أن فيهما قدرا إذا جاء أحدكم المسجد فلينظر فإن رأى في نعليه قدرا فليمسحه وليصل فيهما وبما روى أنه عليه السلام وأصل فواصل أصحابه فأنكر عليهم ونهاهم عن ذلك وقال أيكم مثلي يطعمني ربي ويسقيني فلو كان الفعل موجبا لما نكر عليهم ونعم ما قال الإمام الغزالي رحمه الله تعالى أنهم لم يتبعوه في جميع أفعاله فكيف صار اتباعهم في البعض دليلا ولم يصبر مخالفتهم في البعض دليلا (قوله وموجبه) لما فرغ من بيان ماهو المدلول الحقيقي للفظ الأمر شرع في بيان ماهو المدلول الحقيقي لمسماها أعني لصيغة أفعال وقد اختلفوا في ذلك فذهب بن سريج من أصحاب الشافعي رحمه الله تعالى إلى أن موجب الأمر أي الأثر الثابت به التوقف لأنه يستعمل في معان كثيرة بعضها حقيقة اتفاقا وبعضها مجازا اتفاقا فعند الإطلاق يكون محتملا لمعان كثيرة والاحتفال يوجب التوقيف إلى أن يتبين المراد فاتوقف عنده في تعيين المراد عند الاستعمال لاني تعيين الموضوع له لأنه عنده موضوع الإشتراك اللفظي للوجوب والتذنب والإباحة والتهديد وذهب الغزالي وجماعة من المحققين إلى التوقف وتعيين الموضوع له أنه الوجوب فقط أو التذنب فقط أو مشترك بينهما لفظا (قوله التأديب) هو قريب من التذنب لأن التذنب لشواب الآخرة والتأديب لتهديب الأخلاق وإصلاح العادات وكذا الإرشاد قريب منه إلا أنه يتعلق بالمصالح الدنيوية والتهديد هو التخويف ويقرب منه الإنذار مثل قوله تعالى قل تمتع بكفرك قليلا فإنه إبلاغ مع تخويف وقوله كلا الامتتان على العباد بقرينة قوله بمارزقكم الله وقوله ادخلوها أي الجنة للاكرام بقرينة قوله بسلام آمنين وقوله انجلى أي انكشفي جعله للتمني لأنه استطال تلك الليلة حتى كأن انجلاءها بالصبح من قبيل المحالات التي لا رجاء في حصولها وقوله القوا احتقار لسحر السحرة في مقابلة المعجزة الباهرة بدلالة الحال والتكوين هو الإيجاد (قوله قلنا) لإبطال دليل التوقف بأنه منقوض بالنهي فإنه أيضا يستعمل لمعان مع أن موجبه ليس التوقف لعدم الضرورى بأنه ليس موجب أفعال ولا تفعل واحدا ثم عارضه بأنه لو كان موجب الأمر هو التوقف لكان موجب النهي أيضا التوقف لأنه أمر بالإنتهاء وكف النفس عن الفعل ثم أ بطل المقدمة القائل أن الاحتفال يوجب التوقف بوجهين الأول أنه يستلزم بطلان حقائق الأشياء لاحتمال تبدلها في الساعات أو بطلان حقائق الألفاظ لا يتحقق حملها على معانيها لاحتمال نسخ أو خصوص أو مجاز أو اشتراك الثاني إلا أن بان إنما ينافى القطع بأحد المعاني لا الظهور فيه ونحن لا ندعى أن الأمر محكم في أحد المعاني بحيث لا يحتمل غيره أصلا بل ندعى أنه ظاهر في الوجوب مثلا ويحتمل الغير وعند ظهور البعض لوجه للتوقف بل يحمل عليه حتى يوجد صارف عنه وهما نظر أما أولافلان الواقفين في الأمر واقفون في النهي وثبوت الفرق بين طلب الفعل وطلب الترك لا ينافى ذلك لأن التوقف في الأمر توقف في أن المراد هو الطلب الفعل جازما وهو الوجوب أو راجحا وهو التذنب أو غير ذلك مع القطع بأنه ليس لطلب الترك والتوقف في النهي توقف في أن المراد هو طلب الترك جازما وهو التحريم أو راجحا وهو الكراهة مع القطع بأنه ليس لطلب الفعل فالتوقف في كل منهما توقف فيما يحتمله فن أن يلزم التساوى وعدم الفرق بين أفعال ولا تفعل وأما ثانيا فلان الاحتفال في الأمر والنهي احتمال ناشئ عن الدليل على تعدد المعاني وهو الوضع أو الشيعوك وكثرة الاستعمال فإن هذا من احتمال تبدل الأشخاص أو احتمال الألفاظ لغير معانيها الحقيقية عند الإطلاق (قوله وبيان العاقبة نحو ولا تعتدوا) هكذا وقع في أكثر النسخ وفي بعضها لا تعتدوا والحق أنه سقط ههنا شيء ممن قلم الكاتب والصواب أن يكتب هكذا وبيان العاقبة نحو ولا تحسبن الله غافلا عما يعمل الظالمون واليأس نحو لا تعتدوا (قوله وهذا الاحتمال)

تبايعتم ٥ الإباحة نحو كلا ٦ التهديد نحو اعملوا ما شئتم ٧ الامتتان نحو كلا مما رزقكم الله ٨ الإكرام نحو ادخلوها بسلام آمنين ٩ التمجيز نحو فأتوا بسورة ١٠ التسخير نحو كونوا قردة ١١ الإهانة نحو ذق إنك أنت العزيز الكريم ١٢ التسوية نحو اصبروا وأولوا تصبروا ١٣ الدعاء نحو اللهم اغفر لي ١٤ التمني نحو ألا أيها الليل الطويل ألا انجلى ١٥ الإحتقار نحو ألقوا ما أنتم ملقون ١٦ التكوين نحو كن فيكون (قلنا ولو جب التوقف هنا لوجب في النهي لاستعماله في معان) وهي التحريم كقوله تعالى لا تأكلوا الربا والكرهية كانهى عن الصلاة في الأرض المغصوبة والتزوية نحو ولا تمنن تستكثر والتحقير نحو ولا تمدد عينيك وبيان العاقبة نحو ولا تعتدوا والإرشاد نحو لا تسألوا عن أشياء والشفقة نحو النهي عن اتخاذ الدواب كراسي والمشى في نعل واحد (ولان النهي أمر بالإنتهاء) عطف على قوله لاستعماله في معان (فلا يبقى الفرق بين قولك أعمل ولا تفعل)

لأنه يصير موجبهما التوقف والفرق بين طلب الفعل وطلب الترك ثابت بديهية (وهذا الاحتمال يبطل الحقائق) اعتباره يمكن أن يراد بها حقائق الأشياء فإنه لو اعتبر مثل هذه الاحتمالات يجوز أن لا يكون زيد زيدا بل عدم الشخص الأول وخلق مكانه شخص آخر



وهو عين مذهب السوفسطائية الناقلين حقائق الأشياء. ويمكن أن يراد حقائق الألفاظ إذ ما من لفظ إلا وله احتمال قريب أو بعيد من نسخ أو خصوص أو اشتراك أو مجاز فإن اعتبرت هذه الاحتمالات مع عدم القرينة تبطل دلالات الألفاظ على المعاني الموضوع لها (وأيضا لم ندع أنه محكم وعند العامة موجه واحد إذا اشتراك خلاف الأصل وهو الإباحة عند بعضهم إذ هي الأدنى والندب عند بعضهم إذ لا بد من ترجيح جانب الوجود وأدناه الندب والوجوب عند أكثرهم لقوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن أمره أن تصيبهم فتنة أو يصيبهم عذاب أليم) يفهم من هذا الكلام خوف إصابة الفتنة أو العذاب بمخالفة الأمر إذ لو لا ذلك الخوف لقبح التحذير فيكون ما مورأ به واجبا إذ ليس على ترك غير الواجب خوف الفتنة أو العذاب (وأن يكون لهم الخيرة من أمرهم) قال الله تعالى وما كان لمؤمن ولا مؤمنة إذا قضى الله ورسوله أمرا أن يكون لهم الخيرة من أمرهم القضاء والله أعلم بمعنى الحكم وأمر مصدر من غير لفظه أو حال أو تمييز ولا يمكن أن يكون المراد من القضاء ما هو المراد من قوله تعالى فقضاهن سبع سموات لأن عطف الرسول على الله تعالى يمنع ذلك ولا يراد القضاء الذي بذكر في جنب القدر بعين ذلك فتعين أن المراد الحكم والمراد من الأمر القول لا الفعل لأنه (١٥٣) إن أريد الفعل فاما أن يراد فعل القاضي أو المقضى عليه والأول لا يليق لأن الله تعالى إذا فعل فعلا فلما معنى لنفي الخيرة وإن أريد فعل المقضى عليه فالمراد إذا قضى بأمر فالأصل عدم تقدير الباء وأيضا يكون المعنى إذا حكم بفعل لا تكون الخيرة والحكم بفعل مطلقا لا يوجب نفي الخيرة إذ يمكن أن يكون الحكم بإباحة فعل أو نديه وإن أوجب ذلك فهو المدعى فعلم أن المراد بالأمرا ما ذكرنا لا الفعل (وما منعك أن لا تسجد إذ أمرتك) فالذم على تركه يوجب الوجوب (وإنما قولنا الشيء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون وهذا حقيقة لا يجاز عن سرعة الإيجاد) ذهب الشيخ الإمام أبو منصور الماتريدي رحمه الله

أى اعتباره والتوقف بسببه يبطل الحقائق (قوله وعند العامة) أى أكثر العلماء أن موجب الأمر واحد لأن الغرض من وضع الكلام هو الإفهام والإشراك مخل به فلا يرتكب إلا عند قيام الدليل وهذا ينفي القول باشتراك لفظا بين الوجوب والندب على ما نقل عن الشافعي رحمه الله تعالى أو بينهما وبين الإباحة أو بين الثلاثة وبين التهديد على ما ذهب إليه الشيعة ونقل عن ابن سريج ولا يفتى القول باشتراك معنى بين الوجوب والندب لأن موجه واحد وهو الطلب جازما كان أو راجحا وقد يعبر عنه بترجيح الفعل أو بين الوجوب أو الندب والإباحة على ما ذهب إليه المرتضى من الشيعة فإن موجه حينئذ أيضا واحد وهو الإذن في الفعل ثم اختلف القائلون بأن موجه واحد من هذه الأمور المذكورة في ذلك الواحد على ثلاثة مذاهب فقال بعض أصحاب مالك أنه الإباحة لأنه لطلب وجود الفعل وأدناه المتيقن بإباحته وقال أبو هاشم وجماعة من الفقهاء وعامة المعتزلة وهو أحد قول الشافعي رحمه الله تعالى أنه الندب لأنه لطلب الفعل فلا بد من رجحان جانبه على جانب الترك وأدناه الندب لاستواء الطرفين في الإباحة وكون المنع عن الترك أمرا ثانيا على الرجحان وقال أكثر العلماء أنه الوجوب لأنه كمال الطلب والأصل في الأشياء الكمال لأن الناقص ثابت من وجهه دون وجهه فمن جعله للإباحة أو الندب جعل التقصان أصلا والكمال عارضا وهو قلب المعقول ولما كان هذا إثباتا للغة بالترجيح أعرض عنه المصنف رحمه الله تعالى وتمسك بالنص ودلالة الإجماع أما النص فآيات منها قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن أمره أن تصيبهم فتنة أو يصيبهم عذاب أليم فإن تعليق الحكم بالوصف مشعر بالعلية فخوفهم وحذرهم من إصابة الفتنة في الدنيا والعذاب في الآخرة يجب أن يكون بسبب مخالفتهم الأمر وهي ترك المأمور به كما أن موافقته الإتيان به لأنه المتبادر إلى الفهم لعدم اعتقاد حقيقته ولا حمل على غير ما هو عليه بأن يكون للوجوب أو الندب مثلا فيحتمل على غيره يقال خالفني فلان عن كذا إذا عرض عنه وأنت قاصد إياه مقبل عليه فالمعنى يخالفون المؤمنين عن أمر الله أو أمر النبي ﷺ ويجوز أن يكون على تضمين المخالفة معنى الإعراض أى يعرضون عن الأمر ولا يأتون بالمأمور به فسوق الآية للتحذير عن مخالفة الأمر وإنما يحسن ذلك إذا كان فيها خوف الفتنة أو العذاب إذ لا معنى للتحذير

(٢٠ - توضيح ١) إلى أن هذا مجاز عن سرعة الإيجاد والمراد التمثيل لاحقيقة القول وذهب نفر الإسلام رحمه الله تعالى إلى أن حقيقة الكلام مرادة بان أجرى الله تعالى سنته في تكوين الأشياء أن يكونها بهذه الكلمة لكن المراد هو الكلام النفس المنزه عن الحروف والأصوات وعلى المذهبين يكون الوجود مرادا من هذا الأمر أعلى المذهب الثاني فظاهر وأما على المذهب الأول فلا أنه جعل الأمر قرينة للإيجاد ومثل سرعة الإيجاد بالتكلم بهذا الأمر وترتب وجود المأمور به عليه ولولا أن الوجود مقصود من الأمر لما صح هذا التمثيل (فيكون الوجود مرادا بهذا الأمر) أى إرادة الله تعالى أنه كلما وجد الأمر يوجد المأمور به (فكذا في كل أمر من الله تعالى لأن معناه كن فاعلا لهذا الفعل) أى يكون ذلك الفعل (لأن هذا) أى كون الوجود مرادا من فاعلا للصلاة وزك أى كن فاعلا للزكاة فثبت أن كل أمر أمر بالسكون فيجب أن يتكون ذلك الفعل (لأن هذا) أى كون الوجود مرادا من كل أمر (بعدم الاختيار فلم يثبت الوجود ويثبت الوجوب لأنه مفض إلى الوجود وغيره من النصوص) كقوله تعالى أف عصيت أمرى

عما لا يتوقع فيه مكروه ولا يكون في مخالفة الأمر خوف الفتنة أو العذاب إلا إذا كان المأمور به واجبا  
 إذ لا يحذور في ترك غير الواجب لا يقال هذا إنما يتم على تقدير وجوب الخوف والحذر بقوله فليحذر الذين  
 وهو أول المسئلة وعين النزاع على تقدير كون أمره عاما وهو ممنوع بل هو مطلق ولا نزاع في كون بعض  
 الأوامر للوجوب لأننا نقول لا نزاع في أن الأمر قد يستعمل للإيجاب في الجملة والأمر بالحذر من هذا القبيل  
 بقرينة السباق وأنه لا معنى ههنا للندب أو الإباحة بل الحذر عن إصا به المكروه و واجب وأمره مصدر مضاف  
 من غير دلالة على معهود فيكون عاما لا مطلقا وعلى تقدير كونه مطلقا يتم المطلوب لأن المدعى أن الأمر المطلق  
 للوجوب ولا نزاع في أنه قد يكون لغيره مجازا بمعنى القرائن والأقرب أن يقال المفهوم من الآية التهديد على  
 مخالفة الأمر وإلحاق الوعيد بها فيجب أن يكون مخالفة الأمر حراما وتركها للواجب ليلحق بها الوعيد  
 والتهديد ومنها قوله تعالى وما كان لمؤمن ولا مؤمنة إذا قضى الله ورسوله أمرا أن يكون لهم الخيرة من  
 أمرهم الضمير في لهم لمؤمن ومؤمنة جمع لعمومها بالوقوع في سياق النفي في أمرهم لله ورسوله جمع للتعظيم  
 والمعنى ما صح لهم أن يختاروا من أمرهم ما يشاءون بتمكنوا من تركه بل يجب عليهم المطاوعة وجعل اختيارهم  
 تبعالا لاختيارهما في جميع أوامرهما بدليل وقوع الأمر نكرة في سياق الشرط مثل إذا جاءك رجل فأكرمه وهذا  
 أولى من القول بوقوعه في سياق النفي ثم لا بد ههنا من بيان الأمرين أحدهما أن القضاء ههنا بمعنى الحكم  
 وتحقيقه أنه إتمام الشيء قولاً كما في قوله تعالى وقضى ربك أن لا تعبدوا إلا إياه أي حكم أو فعلا كما في قوله  
 تعالى فقضاهن سبع سموات أي خلقهن وأتقن أمرهن ولا يخفى أن الإسناد إلى الرسول يأتي عن هذا المعنى  
 فتعين الأول وأما إطلاقه على تعلق الإرادة الإلهية بوجود الشيء من حيث أنه يوجب فجاز و ثانيهما  
 أن المراد من الأمر هو القول دون الفعل أو الشيء على ما ذكرنا في قوله تعالى إذا قضى أمرا أي إذا  
 أراد شيئا وذلك لأنه لو أراد فعل فعلا فلامعنى لثني خيرة المؤمنين ولو أريد حكم بفعل أو شيء احتيج  
 إلى تقدير الباء وهو خلاف الأصل وعلى تقدير ارتكابه لا يصح نفي الخيرة على الإطلاق لجواز أن  
 يكون الحكم يندب فعل شيء أو إباحته وحينئذ تثبت الخيرة وعلى تقدير أن يكون الحكم بفعل موجبا  
 لثني الخيرة يثبت المدعى وهو أن الأمر بالشيء يقتضى نفي الخيرة للعباد ولزوم المتابعة والالتزام فظهر  
 أن المراد من الأمر في قوله من أمرهم هو القول المخصوص إما بمعنى المصدر أو نفس الصيغة سواء جعل أمرا  
 نصبا على المصدر أو التمييز لما في الحكم من الإيهام أو الحال على أي المصدر بمعنى اسم الفاعل كما تقول جاءني  
 زيد ركوبا فاعجبتني ركوبه ومنها قوله تعالى وما منعك أن لا تسجد أمرا ما منعك من السجود على زيادة لا أو  
 مداعاك إلى ترك السجود مجازا لأن المانع من الشيء مداع إلى تقيضه والاستفهام للتوبيخ والانكار والاعتراض  
 وهو إنما يتوجه على تقدير كون الأمر للإيجاب ليستحق تاركه الذم وإلا فله أن يقول إنك ما ألزمتني  
 السجود فعلام اللوم والانكار والتوبيخ فإن قلت هذا لا يدل إلا على كون الأمر بالسجود للوجوب  
 ولا نزاع لاحد في استعمال الأمر لذلك وإنما النزاع في كونه حقيقة له وخاصة به قلت إطلاق قوله  
 اسجدوا لآدم من غير قرينة مع قوله إذ أمرتك دون أن يقول إذ أمرتك أمر إيجاب والزام دليل على أن  
 الأمر المطلق للوجوب وهو المدعى إذ لا نزاع في أن المقيد بالقرينة يستعمل في غير الإيجاب مجازا ومنها  
 قوله تعالى إنما قولنا لشيء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون ذهب أكثر المفسرين إلى أن هذا الكلام مجاز  
 عن سرعة الإيجاد وسهولته على الله تعالى وكما قدرته تمثيلا للغائب أعني تأثير قدرته في المراد بالشاهد  
 أعني أمر المطاع للطبع في حصول المأمور به من غير امتناع وتوقف ولا افتقار إلى مزاوله عمل واستعمال  
 آلة وليس ههنا قول ولا كلام وإنما وجود الأشياء بالخلق والتكوين مقرونا بالعلم والقدرة والارادة  
 وذهب بعضهم إلى أنه حقيقة وإن الله تعالى قد أجرى سنته في تكوين الأشياء أن يكونها بهذه

وقوله تعالى وإذا قيل لهم  
 اركعوا لا يركعون وللعرف  
 فإن كل من يريد طلب الفعل  
 جزما يطلب بهذا اللفظ

الكلمة وان لم يمتنع تكوينها بغيرها والمعنى نقول له أحدث فيحدث عقيب هذا القول لكن المراد الكلام الأزل القائم بذات الله تعالى لا الكلام اللفظي المركب من الأصوات والحروف لأنه حادث فيحتاج إلى خطاب آخر ويتسلسل ولأنه يستحيل قيام الصوت والحرف بذات الله تعالى ولما لم يتوقف خطاب التكوين على الفهم واشتمل على أعظم الفوائد وهو الوجود جاز تعلقه بالمعدوم بل خطاب التكليف أيضا أزل فلا بد أن يتعلق بالمعدوم على معنى أن الشخص الذي سيوجد ما مور بذلك وبعضهم على أن الكلام في الأزل لا يسمى خطبا حتى يحتاج إلى مخاطب وعلى المذهبين أي سواء كان قوله تعالى كن فيكون مجازا أو حقيقة يكون الوجود والحادث مرادا من هذا الأمر أعنى كن أما على الثاني فظاهر لأن معنا نقول حدث فيحدث أي كلما وجد الأمر بالوجود تحقق الوجود عقيبه وأما على الأول فلأنه جعل الأمر قرينة الإيجاد ومثل سرعة الإيجاد بالتكلم بهذه الكلمة وترتب وجود المأمور به عليها فلو لم يكن الوجود مقصودا بأمر كن لما صح هذا التمثيل لعدم الجامع فسواء جعلنا هذا الكلام حقيقة أو مجازا يجب أن يكون الوجود مرادا بأمر كن وكما يكون الوجود مرادا بأمر كن يكون مرادا بجميع أوامر الله تعالى لأنها كلها من قبيل أمر كن لأن معنى أقيموا الصلاة كونوا مقيمين للصلاة وعلى هذا القياس إلا أن المراد في أمر التكوين هو الكون بمعنى الحادث من كان التامة وفي أمر التكليف هو الكون بمعنى وجود الشيء على صفة من كان الناقصة وإذا كان كل أمر من الله تعالى طلبا للكون يجب تكون المطلوب أي حدوث الشيء في أمر التكوين وحصول المأمور به في أمر التكليف إلا أنه لو جعل الوجود والتكون مرادا من جميع الأوامر حتى أمر التكليف لزم اعدام اختيار العبد في الإتيان بالفعل المكلف به بأن يحدث الفعل شاء أو لم يشأ كما في أمر الإيجاد وحينئذ تبطل قاعدة التكليف إذ لا بد فيه أن يكون للمأمور به نوع اختيار وإن كان ضروريا تابعا للمشئة الله تعالى وماتشأن إلا أن يشاء الله والاصار ملحقا بالجمادات فلم يثبت كون الوجود مرادا في أمر التكليف بل نقل الشرع لزوم الوجود للأمر إلى لزوم الوجوب له لأن الوجوب مفض إلى الوجود نظر إلى العقل والديانة فصار لازم الأمر هو الوجوب بعدما كان لازمه الوجود حاصل ما ذكره نثر الإسلام رحمه الله تعالى أن اعتبار جانب الأمر يوجب وجود المأمور به حقيقة واعتبار كون المأمور مخاطبا مكلفا يوجب التراخي إلى حين إيجاده فاعتبرنا المعنيين فثبتنا بالأمر أكد ما يكون من وجوه الطلب وهو الوجوب خلفا من الوجود وقلنا بترأخي الوجوب إلى حين اختياره فان قلت فعلى هذا يكون الأمر حقيقة في طلب الوجود واردة بمجاز في الإيجاب قلت نعم بحسب اللغة لكنه حقيقة شرعية في الإيجاب إذ لا وجوب إلا بالشرع فان قلت الكلام في مدلول صيغة الأمر بحسب اللغة وقد صرحوا بأن الوجود قلت نعم بمعنى أنه لطلب وجود الفعل وإرادته مع المنع عن التقيض وهو إيجاب والزام لكنه من العباد لا يستلزم الوجود لجواز تخلف مطالبهم عن الطلب فالأمر حقيقة لغوية في الإيجاب بمعنى الإلزام وطلب الفعل وإرادته جزءا وحقيقة شرعية في الإيجاب بمعنى الطلب والحكم باستحقاق تاركه الذم والعقاب لا بمعنى إرادة وجود الفعل والأدلة يدل بعضها على الأول وبعضها على الثاني ولقائل أن يقول لا نسلم أن صيغة الأمر في اللغة لإرادة المأمور به بل لطلبه وهو لا يستلزم الإرادة بل قد يكون معها فيحصل المأمور به في أوامر الله تعالى وقد يكون بدونها فلا يحصل ولا قائل بالفرق بين أوامر الله تعالى وأوامر العباد في نفس مدلول اللفظ ولا بأن أوامر الشرع مجازات لغوية وأيضا لو كان أمر كن لطلب وجود الحادث وإرادة تكونه من غير تخلف وترأخ وكان أزليا لزم قدم الحوادث وأيضا إذا كان أزليا لم يصح ترتبه على تعلق الإرادة بوجود الشيء على ما نبي عنه الآية فالأولى أن الكلام مجازو تمثيل لسرعة التكوين من غير قول وكلام ومنها قوله تعالى أفصيت أمرى أي

(مسئلة وكذا بعد الحظر لما قلنا وقيل للندب كافي (وابتغوا من فضل الله) أي اطلبوا الرزق وقيل للإباحة كافي فاصطادوا قلنا ثبت ذلك بالقرينة)  
أي الندب والإباحة في الآيتين ثبتا بالقرينة (١٥٦) فان الإبتغاء والاصطياد إنما أمر بهما لحق العباد ومثقتهم فلا ينبغي أن يثبتا على

وجه تنقلب المنفعة مضرة بان يجب عليهم (مسئلة وإن اريد به الإباحة أو الندب فاستعارة عند البعض والجامع جواز الفعل لا اطلاق اسم الكل على البعض لان الإباحة مبينة للوجوب لا جزؤه) اعلم أن الامر إذا كان حقيقة في الوجوب فاذا اريد به الإباحة أو الندب يكون بطريق المجاز لا محالة لانه اريد به غير ما وضع له فقد ذكر نحر الإسلام رحمه الله تعالى في هذه المسئلة اختلافا فمند الكرخي والخصاص مجاز فيهما وعند البعض حقيقة وقد اختار نحر الإسلام رحمه الله تعالى هذا وتاويله أن المجاز في اصطلاحه لفظ اريد به معنى خارج عن الموضوع له فاما إذا اريد به جزء الموضوع له فانه لا يسميه مجازا بل يسميه حقيقة قاصرة والذى يدل على هذا الاصطلاح قوله في هذا الموضوع ان معنى الإباحة والندب من الوجوب بعضه في التقدير كانه قاصر لا مغاير أما في اصطلاح غيره من العلماء فالجواز لفظ اريد به غير ما وضع له سواء كان جزءا أو معنى خارجا عنه

تركت موجبه دل على أن تارك المأمور به عاص وكل عاص يلحقه الوعيد لقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نارجهم خالد افيها أي ما كسا المسكت الطويل والوعيد على الترك دليل الوجوب ومنها قوله تعالى وإذا قيل لهم اركعوا لا يركعون ذمهم على مخالفة الأمر وهو معنى الوجوب فان قيل من أين يعلم أن الوعيد والذم على ترك المأمور به ولو سلم فن أين يعلم الوجوب في مطلق الأمر لنا من ترتب الوعيد والذم على نفس مخالفة الأمر المطلق وأما دلالة الاجماع على أن موجب الأمر المطلق هو الوجوب فلا نفاق أهل العرف واللغة على أن من يريد طلب الفعل مع المنع عن تركه يطلبه بمثل صيغة افعال فيدل على أنه لطلب الفعل جزما وهو الوجوب وأيضا لم يزل العلماء يستدلون بصيغة الأمر على الوجوب من غير نكبر وهذا القدر كاف في اثبات مدلولات الألفاظ (قوله مسئلة) اختلف القائلون بأن الأمر للوجوب في موجب الأمر بالشيء بعد حظه ونحره فاختار أنه أيضا للوجوب بالدلالة المذكورة فانها لا تفرق بين الواردة بعد الحظر وغيره ولقائل أن يقول الدلائل المذكورة إنما هي في الأمر المطلق والورود بعد الحظر قرينة على أن المقصود رفع التحريم لأنه المتبادر إلى الفهم وهو حاصل بالإباحة والوجوب أو الندب زيادة لا بد لها من دليل وقيل للندب كالامر بطلب الرزق وكسب المعيشة بعد الانصراف عن الجمعة وعن سعيد بن جبير رضي الله تعالى عنه إذا انصرفت من الجمعة فساوم بشيء وإن لم تشتتره وقيل للإباحة كالامر بالاصطياد بعد الاحلال وأجيب بان المثال الجزئي لا يصح القاعدة الكلية لجواز أن يثبت الندب والإباحة في الآيتين بمعونة القرينة وهي أن مثل الكسب والاصطياد إنما شرع حقا للعباد فلو وجب لصار حقا لله تعالى عليه فيعود على موضوعه بالانتقض وذكر الامام السرخسي أن قوله تعالى وابتغوا من فضل الله للإيجاب لما روى عن رسول الله ﷺ أنه قال طلب الكسب بعد الصلاة هو الفريضة بعد الفريضة وتلا قوله تعالى فاذا قضيت الصلاة الآية واعلم أن المشهور في كتب الأصول أن الأمر المطلق بعد الحظر للإباحة عند الاكثرين وللوجوب عند البعض وذهب البعض إلى التوقف وليس القول بكونه للندب بما ذهب اليه البعض ولا نزاع في ائتمل على ما يقتضيه المقام عند انضمام القرينة (قوله مسئلة) قال نحر الإسلام رحمه الله تعالى إذا اريد بالامر الإباحة أو الندب فقد زعم بعضهم أنه حقيقة وقال الكرخي والخصاص أنه مجاز والظاهر أن هذا الاختلاف ليس في صيغة الأمر لوجهين أحدهما أن نحر الإسلام رحمه الله تعالى بعدما ثبت كونها حقيقة للوجوب خاصة ونفي الاشتراك اختار القول الأول وهو أن الامر حقيقة إذا اريد به الإباحة أو الندب وقال هذا أصح وثانها أنه استدل على كونه مجازا بصحة النفي مثل ما أمرت بصلاة الضحى أو صوم أيام البيض ولا يخفى أنه لادلالة في هذا على كون صلوا صلاة الضحى أو صوموا أيام البيض مجازا وإنما يدل على أن اطلاق لفظ الأمر على هذه الصيغة ليس بحقيقة بل الخلاف في أن اطلاق لفظ امر على الصيغة المستعملة في الإباحة والندب كافي قوله تعالى كلوا واشربوا وقوله تعالى فكاتبوهم ونحو ذلك حقيقة أو مجاز وهذا ما ذكر في أصول ابن الحاجب وغيره أن المندوب مأمور به خلافا للكرخي وأبي بكر الرازي وهو الجصاص والمباح ليس بمأمور به خلافا للكمبي فالجمهور على أن لفظ الامر حقيقة في الندب لان المندوب طاعة والطاعة فعل المأمور به ولان أهل اللغة مطبقون على أن الامر ينقسم إلى أمر إيجاب وأمر ندب وهذا لا ينافي كون صيغة الامر مجازا في الندب واما الإباحة فالجمهور على أن لفظ الامر مجازا فيها لان الامر للطلب وهو يستلزم ترجيح المأمور به على مقابله واما عند الكمبي فالمباح واجب لكونه ترك الحرام أو مقدمة له فيكون

وهذا التعريف صحيح عند نحر الإسلام رحمه الله تعالى لسكن يحمل غير الموضوع له على المعنى الخارجي بناء على عدم مأمورا اطلاق الغير على الجزء فان الجزء عنده ليس عيناً ولا غيراً على ما عرف من تفسير الغير في علم الكلام فاصل الخلاف في هذه المسئلة أن اطلاق الامر على الإباحة أو الندب أهو بطريق اطلاق اسم الكل على الجزء أم بطريق الاستعارة ومعنى الاستعارة أن تكون علاقة

المجاز وصفا بينما مشتركا بين  
 المعنى الحقيقي والمجازي  
 كالشجاعة بين الانسان  
 الشجاع والاسد (والأصح  
 الثاني) وهو إطلاق اسم  
 الكل على الجزء لأننا سلمنا  
 أن الاباحة مبيانية للوجوب  
 فإن معنى الاباحة جواز  
 الفعل وجواز الترك ومعنى  
 الوجوب جواز الفعل مع  
 حرمة الترك لكن معنى  
 قولنا أن الأمر للاباحة هو  
 أن الأمر يدل على جزء  
 واحد من الاباحة وهو  
 جواز الفعل فقط لأنه يدل  
 على كلا جزأيه لأن الأمر  
 لادلالة له على جواز الترك  
 أصلا بل إنما ثبت جواز  
 الترك بناء على أن هذا  
 الأمر لا يدل على حرمة  
 الترك التي هي جزء آخر  
 للوجوب فيثبت جواز الترك  
 بناء على هذا الأصل لا بلفظ  
 الأمر فجواز الفعل الذي  
 يثبت بالأمر جزء للوجوب  
 فيكون إطلاق لفظ الكل  
 على الجزء وهذا معنى قوله  
 (لأن الأمر دال على جواز  
 الفعل الذي هو جزؤهما) أي  
 الاباحة والوجوب (لا على  
 جواز الترك الذي به المبيانية  
 لكن يثبت بالعدم الدليل  
 على حرمة الترك التي هي  
 جزء آخر للوجوب) وهذا  
 بحث دقيق مامسه الاخطارى

مأمورا به وجوابه أن المباح الذي يحصل به ترك الحرام لا يتعين لذلك بل يجوز أن يحصل ترك الحرام بمباح  
 آخر لا يلزم كونه واجبا محضرا لانه يجب أن يكون واحدا مبهما من أمور محصورة معينة والمباحات التي يحصل  
 بها ترك الحرام ليست كذلك فهذا يحمل جيد الكلام فخر الإسلام رحمه الله تعالى لولا نظم الندب والاباحة  
 في سلك واحد وتخصيص الخلاف بالكرخي والجصاص فلماذا ذهب أكثر الشارحين إلى أن هذا  
 الاختلاف إنما هو في صيغة الأمر وأولوا كلام فخر الإسلام رحمه الله تعالى بأن الأمر حقيقة الوجود خاصة  
 عند الإطلاق والندب والاباحة عند انضمام القرينة كما أن المستثنى منه حقيقة في الكل خاصة بدون  
 الاستثناء وفي الباقي مع الاستثناء ولما كان فساد هذا التأويل ظاهر التأديبه إلى ابطال المجاز بالسلكية بان  
 يكون مع القرينة حقيقة في المعنى المجازي ولأنه يجب في الحقيقة استعمال اللفظ فيما وضع له أي دل عليه  
 بلا قرينة ذكرها له تأويلا آخر وهو أن اللفظ المستعمل في جزء ما وضع له ليس بمجاز بناء على أنه يجب في  
 المجاز استعمال اللفظ في غير ما وضع له والجزء ليس غير الكل كما أنه ليس عينه لأن الغيرين موجودان  
 يجوز وجود كل منهما بدون وجود الآخر ويمتنع وجود الكل بدون الجزء فلا يكون غير فعنده اللفظ  
 أن يستعمل في غير ما وضع له أي في معنى خارج عما وضع له فجازوا لإفان استعمال في عينه حقيقة وإلا حقيقة  
 قاصرة وكل من الندب والاباحة بمنزلة الجزء من الوجوب فتكون صيغة الأمر الموضوع للوجوب حقيقة  
 قاصرة فيهما فيقول الخلاف إلى أن استعمالها في الندب والاباحة من قبيل الاستعارة ليكون مجازا أو من  
 قبيل إطلاق اسم الكل على الجزء ليكون حقيقة قاصرة فذهب البعض إلى أنه استعارة بجامع اشتراك  
 الثلاثة في جواز الفعل إلا أنه في الوجوب مع امتناع الترك وفيهما مع جواز الترك على التساوي في الاباحة  
 وعلى رجحان الفعل في الندب فكل من الندب والاباحة مقيد بجواز الترك ولا يجتمع مع الوجوب المقيد  
 بامتناع الترك فلا يكون جزؤه لامتناع تحقق الكل بدون الجزء فالمراد بالمبيانية امتناع اجتماع الاباحة  
 والوجوب في فعل واحد لامتناع صدق أحدهما على الآخر فانه لا ينافي الجزئية كالسقف والبيت فالحاصل  
 أن ليس الندب والاباحة مجرد جواز الفعل ليكون جزأ للوجوب بمنزلة الجنس بل الثلاثة أنواع متباينة  
 داخلية تحت جنس الحكم يختص الوجوب بامتناع الترك والندب بجوازه مرجوعا والاباحة بجوازه على  
 التساوي ولهذا قال فخر الإسلام رحمه الله تعالى أن معنى الاباحة والندب من الوجوب بعضه في التقدير كانه  
 قاصر لا مغاير ولم يجعله جزأ قاصرا بالتحقيق وذهب المصنف رحمه الله تعالى إلى ما اختاره فخر الإسلام رحمه  
 الله تعالى وهو أنه من قبيل إطلاق اسم الكل على الجزء لكن قرره على وجه يندفع عنه الاعتراض السابق  
 وحاصله أن ليس معنى كون الأمر للندب والاباحة أنه يدل على جواز الفعل وجواز الترك مرجوحا  
 أو متساويا حتى يكون المجموع مدلول اللفظ للقطع بان الصيغة لطلب الفعل ولادلالة لها على جواز الترك أصلا  
 بل معناها أنه يدل على الجزء الأول من الندب أو الاباحة اعنى جواز الفعل الذي هو بمنزلة الجنس لها والوجوب  
 من غير دلالة اللفظ على جواز الترك أو امتناعه وإنما يثبت جواز الترك بحكم الأصل اذ لا دليل على حرمة الترك  
 ولا خفاء في أن مجرد جواز الفعل جزء من الوجوب المركب من جواز الفعل مع امتناع الترك فيكون استعمال  
 الصيغة الموضوع للوجوب في مجرد جواز الفعل من قبيل استعمال الكل في الجزء ويكون معنى استعمالها  
 في الاباحة أو الندب استعمالها في جزأيهما الذي هو بمنزلة الجنس لها فيثبت الفصل الذي هو جواز الترك بحكم  
 الأصل لا بدلالة اللفظ ويثبت رجحان الفعل في الندب بواسطة القرينة فان قلت الوجوب هو الخطاب الدال  
 على طلب الفعل ومنع النقيض أو الأثر الثابت به أعنى كون الفعل مطلوباً بمنوع الترك أو كونه بحيث يحمى  
 فاعله ويذم تاركه شرعا أو كونه بحيث يثاب فاعله ويعاقب أو يستحق العقاب تاركه فلان سلم أن جواز الفعل  
 جزء من مفهومه وما نقل عن المصنف رحمه الله تعالى من أن عدم المعاقبة جزء له وهو عبارة عن جواز الفعل

( هذا إذا استعمل وأريد الإباحة أو التذب ما إذا استعمل في الوجوب لكن عدم الوجوب بالنسخ حتى يبقى التذب أو الإباحة عند الشافعي فلا يكون مجاز الآن هذه دلالة الشكل على الجزء والمجاز اللفظ المستعمل في غير ما وضع له ولم يوجد) أي هذا الخلاف الذي ذكرنا وهو أن دلالة الأمر على الإباحة بطريق إطلاق لفظ الشكل على الجزء أم بطريق الاستعارة إنما يكون ذلك إذا استعمل الأمر وأريد به التذب أو الإباحة أما إذا استعمل الأمر وأريد به (١٥٨) الوجوب ثم نسخ الوجوب وبقي التذب أو الإباحة على مذهب الشافعي فالأمر

هل يكون مجازاً أم لا فاقول لا يكون مجازاً الآن المجاز لفظ أريد به غير ما وضع له ولم يوجد لأنه أريد بالأمر الوجوب بل يكون دلالة الشكل على الجزء والدلالة لا تكون مجازاً فانك إذا أطلقت الإنسان وأردت به الحيوان الناطق فان اللفظ يدل على كل واحد من الأجزاء ولا مجاز هنا بل إنما يكون مجازاً إذا أطلقت الإنسان وأردت به الحيوان فقط أو الناطق فقط وإنما قلنا على مذهب الشافعي لأنه على مذهبننا إذا نسخ الوجوب لا تبقى الإباحة التي تثبت في ضمن الوجوب كما أن قطع الثوب كان واجباً بالأمر إذا أصابته نجاسة ثم نسخ الوجوب فانه لم يبق القطع مستحباً ولا مباحاً (فصل الأمر المطلق عند البعض يوجب العموم والتكرار لأن أضراب مختصر من اطلب منك الضرب والضرب اسم جنس يفيد العموم ولسؤال السائل في الحج أعماننا هذا

فمنوع بمقدمته قلت هذا مبنى على أن الوجوب هو عدم الخرج في الفعل مع الخرج في الترك والإباحة هو عدم الخرج لافي الفعل ولا في الترك وأن المأذون فيه جنس للواجب والمباح والمندوب والمراد بجواز الفعل هو عدم الخرج فيه وهو كونه مأذوناً فيه والمناقشة في أمثال ذلك بما لا تليق بهذه الصناعة ألا يرى أن قولهم الأمر حقيقة في الوجوب ليس معناه أن وجوب القيام مثلاً هو المدلول المطابق للفظ قم بل معناه أنه لطلب القيام على سبيل اللزوم والمنع عن الترك فان قلت قد صرحوا باستعمال الأمر في التذب والإباحة وإرادتهم منه ولا ضرورة في حمل كلامهم على أن المراد أنه يستعمل في جنس التذب والإباحة عدولاً عن الظاهر وما ذكر أن الأمر لا يدل على جواز الترك أصلاً إن أراد بحسب الحقيقة فغير مفيد وإن أراد بحسب المجاز فممنوع لم يجوز أن يستعمل اللفظ الموضوع لطلب الفعل جزماً في طلب الفعل مع إجازة الترك والإذن فيه مر جوحاً أو مساوياً يجامع اشتراكهما في جواز الفعل والاذن فيه قلت كما صرحوا باستعمال الأسد في الإنسان الشجاع وأرادت منه فان ذلك من حيث أنه من أفراد الشجاع لا من حيث أن لفظ الأسد يدل على ذاتيات الإنسان كالناطق مثلاً فاذا كان الجامع ههنا هو جواز الفعل والاذن فيه كان استعمال صيغة الأمر في التذب والإباحة من حيث أنها من أفراد جواز الفعل والاذن فيه ويثبت خصوصية كونه مع جواز الترك أو بدونه بالقرينة كأن الأسد يستعمل في الشجاع ويعلم كونه إنساناً بالقرينة ألا يرى أنه لا يجوز إطلاق لفظ الإنسان على الفرس بجامع كونه حيواناً أو ماشياً أو نحو ذلك بل قد يطلق على مطلق الحيوان من غير دلالة على خصوصه وبالجملة لا يخفى على المتأمل المنصف الفرق بين صيغة أفعال ولا تفعل عند قصد الإباحة بأن مدلول الأول جواز الفعل ومدلول الثاني جواز الترك لأن مدلول كل منهما جواز الفعل مع جواز الترك فان قلت فعلى هذا الفرق بين قولنا هذا الأمر للتذب وقولنا هو للإباحة إذ المراد أنه مستعمل في جواز الفعل قلت المراد بكونه للتذب أنه مستعمل في جواز الفعل مع قرينة الدالة على أولوية الفعل والمراد بكونه للإباحة أنه خال عن ذلك كما إذا قلنا برمي حيوان أو يطير حيوان فانه مدلول اللفظ واحد إلا أن الأول مستعمل في الإنسان والثاني في الطير ولا يخفى أن هذا البحث الدقيق لا يتم إلا بما ذكرنا من التحقيق (قوله هذا إذا استعمل) يعني أن الوجوب هو عدم الخرج في الفعل مع الخرج في الترك فارتفاعه يجوز أن يكون بارتفاع الجزئين جميعاً وأن يكون بارتفاع أحدهما فلا يدل على الإباحة وبقاء الجواز الثابت في ضمن الوجوب وعند الشافعي رحمه الله تعالى يدل لأن دليل الوجوب يدل على جواز الفعل وامتناع الترك ودليل النسخ لا ينافي الجواز لجواز أن يرتفع المركب بارتفاع أحد جزأيه فيبقى دليل الجواز سالماً عن المعارض هذا عند الإطلاق وأما عند قيام الدليل فلا نزاع وحاصله أن جواز الواجب لا يرتفع بنسخ الوجوب بل يتوقف على قيام المحرم ودلالة أمر الوجوب على جواز الفعل دلالة الحقيقة على مدلولها التضمني لا دلالة المجاز على مدلوله المجازي فعلى تقدير نسخ الوجوب وبقاء الجواز لا يصير اللفظ مجازاً أو حقيقة قاصرة على اختلاف الرأيين حتى يلزم انقلاب اللفظ عن الحقيقة إلى المجاز في إطلاق واحد (قوله فصل) عموم الفعل شموله أفراده

أم لا (بد) سأل أقرع بن حابس في الحج أعماننا هذا أم لا بد فهم أن الأمر بالحج يوجب التكرار) قلنا اعتبره بسائر وتكراره العبادات وعند الشافعي رحمه الله تعالى يحتملها قلنا غير أن المصدر تكرة في موضع الإنبات فيخص على احتمال العموم وعند بعض علمائنا لا يحتمل التكرار إلا أن يكون معلقاً بشرط أو مخصوصاً بوصف كقوله تعالى وإن كنتم جنباً فاطهروا وأقم الصلاة لدلوك الشمس قلنا لزوم لتجدد السبب لا مطلق الأمر وعند عامة علمائنا لا يحتملها أصلاً لأن لفظ المصدر فرداً إنما يقع على الواحد الحقيقي وهو متيقن أو مجموع الأفراد لا نموأء من حيث المجموع وإذا تحتمل لا يثبت الإبالنية لا على العدد المحض) أي لا يقع على العدد المحض (ففي) طلقى نفسك يوجب

وتكراره وقوعه مرة بعد أخرى وذلك بايقاع أفعال متماثلة في أوقات متعددة فإن كان الأمر مطلقا يجب فيه  
 المداومة وإن كان موقتا يجب ايقاعه في ذلك الوقت مدة العمر مثل صلوا الفجر يجب العود إلى الصلاة في كل  
 فجر فيتلازمان في مثل صلوا وصوموا الامتناع ايقاع الافراد في زمان ويفترقان في مثل طلق نفسك لجواز  
 أن يقصد العموم دون التكرار وعامة أوامر الشرع بما يستلزم فيه العموم التكرار فلذا يقتصر في  
 تحرير المبحث على ذكر التكرار وقد يذكر العموم أيضا نظرا إلى تغاير المفهومين وصحة افتراقهما في  
 الجملة ثم لا خلاف في أن الأمر المقيد بقريئة العموم والتكرار أو الخصوص والمرءة يفيد ذلك وإنما الخلاف  
 في الأمر المطلق ففيه أربعة مذاهب الأول أنه يوجب العموم في الافراد والتكرار في الزمان أما العموم  
 فلدلالة على مصدر معرف باللام لان اضرب مختصر من أطلب منك الضرب على قصد انشاء الطلب دون  
 الاخبار عنه وستعرف جوابه وأما التكرار فلان الاقارع بن حابس وهو من أهل اللسان فهم التكرار  
 من الامر بالحج حين سأل ألعمانهاذا أم للإبدل يقال لو فهم لما سأل لانا تقول علم أن لا حرج في الدين وأن  
 في حمل الأمر بالحج على موجهه من التكرار حرجا عظيما فاشكل عليه فسأل وجوابه أنا لانسلم أنه فهم  
 التكرار بل إنما سأل لاعتباره الحج بسائر العبادات من الصلاة والصوم والزكاة حيث تكررت بتكرار  
 الأوقات وإنما أشكل عليه الامر من جهة أنه رأى الحج متعلقا بالوقت وهو متكرر وبالسبب أعنى البيت  
 وهو ليس بمتكرر وفي أكثر الكتب أن السائل هو سراقه قال في حجة الوداع ألعمانهاذا أم للابد ولا تعلق  
 له بالامر واما حديث الاقارع بن حابس فهو ما روى أبو هريرة رضى الله عنه أن النبي عليه الصلاة والسلام  
 قال أيها الناس قد فرض الله عليكم الحج فحجوا فقال الاقارع بن حابس أكل عام يارسول الله فسكت حتى  
 قالها ثلاثا فقال لو قلت نعم لوجب ولما استطعتم والمعنى لو قلت نعم لثقرر الوجوب كل عام على ما هو والمستفاد  
 من الأمر قلنا بل بل معناه لصار الوقت سبباً لأنه عليه الصلاة والسلام كان صاحب الشرع واليه نصب الشرائع  
 الثاني مذهب الشافعي رحمه الله تعالى وهو أنه لا يوجب العموم والتكرار ولكن يحتمله بمعنى أنه لطلب  
 الفعل مطلقا سواء كان مرة ومتكررا ولهذا يتيقن بكل منهما مثل اضربه قليلا أو كثيرا مرة أو مرات  
 وذلك لما مر من سؤال الاقارع ومن كونه مختصرا من أطلب منك ضربا أو افعل ضربا والنكرة في  
 الاثبات تخص لكن يحتمل أن يقدر المصدر معرفة بدلالة القرينة فيفيد العموم ووجد الضمير في قوله  
 يحتمله باعتبار أن المقصود من العموم والتكرار واحد الثالث مذهب بعض العلماء وهو أنه لا يحتمل  
 التكرار إلا إذا كان معلقا بشرط كقوله تعالى وإن كنتم جنبا فاطهروا أو مقيدا بثبوت وصف كقوله  
 تعالى أقم الصلاة لدلوك الشمس قيد الامر بالصلاة بتحقيق وصف دلوك الشمس وجوابه أن التكرار  
 في أمثال هذه الأوامر إنما يلزم من تجدد السبب المقتضى لتجدد المسبب لامن مطلق الأمر المطلق أو المعلق  
 بشرط أو المقيد بوصف ولا يلزم تكرار المشروط بتكرار الشرط لان وجود الشرط لا يقتضى وجود  
 المشروط بخلاف السبب فإنه يقتضى وجود المسبب فان قلت الكلام في الأمر المطلق والمعلق بشرط أو  
 وصف مقيد فلا يكون مما نحن فيه، وحينئذ لا معنى لقوله لا مطلق الأمر لان الخصم لم يدع أنه مطلق الأمر  
 بل المقيد بشرط أو وصف قلت قد سبق أن المراد بالأمر المطلق هو مجرد عن قريئة التكرار أو المرءة سواء  
 كان موقتا بوقت أو معلقا بشرط أو مخصوصا بوصف أو مجردا عن جميع ذلك وحينئذ لا إشكال وظاهر  
 عبارة المصنف رحمه الله تعالى أن المعلق بالشرط أو الوصف يحتمل التكرار والحق أنه يوجب على هذا  
 المذهب حتى لا ينتفى لإبدليل كما صرح به المصنف رحمه الله تعالى في مسألة إن دخلت الدار فطلق نفسك ولهذا  
 عبر في التقييم عن هذا المذهب بأن المطلق لا يقتضى تكرارا لكن المعلق بشرط أو وصف يتكرر بتكرره  
 فان قيل كيف يؤثر التعليق في اثبات ما لا يحتمله اللفظ قلنا ليس ببعيد فان القيد بما يصرف اللفظ عن

الثلاث على الاول ويحتمل  
 الاثنين والثلاث عند  
 الشافعي رحمه الله تعالى  
 وعندنا يقع على الواحد  
 ويصح نية الثلاث لا  
 الاثنين) لأن الثلاث  
 مجموع أفراد الطلاق فيكون  
 واحدا اعتباريا ولا يصح  
 نية الاثنين لان الاثنين  
 عدد محض ولا دلالة لاسم  
 الفرد على العدد فذكروا  
 هذه المسئلة بيانا لثمرة  
 الاختلاف ولم يذكروا ثمرة  
 الاختلاف بيننا وبين من  
 قال لا يحتمل التكرار إلا  
 أن يكون معلقا بشرط  
 فأوردت هذه المسئلة وهي  
 إن دخلت الدار فطلق  
 نفسك فعلى ذلك المذهب  
 ينبغي أن يثبت التكرار  
 وإنما قلت ينبغي لأنه لا روية  
 عن هؤلاء في هذه المسئلة  
 لكن بناء على أصلهم وهو  
 أنه يوجب التكرار إذا  
 كان معلقا بشرط يجب أن  
 يثبت التكرار عندهم  
 (وفي إن دخلت الدار فطلق  
 نفسك ينبغي أن يثبت  
 التكرار على المذهب  
 الثالث لا عندنا

مدلوله كصيغ الطلاق أو العتاق عند الإطلاق يوجب الوقوع في الحال وإذا علق بالشرط يتأخر الحكم إلى زمان وجود الشرط الرابع مذهب عامة العلماء الحنفية وهو أن الأمر لا يحتمل العموم والتكرار بل هو للخصوص والمرء سواء كان مطلقاً مثل ادخل الدار أو معلقاً بشرط أو وصف مثل إن دخلت السوق فاشتر اللحم لا يقتضى الإشتراء اللحم مرة واحدة وإنما يستفاد العموم والتكرار من دليل خارجي كتكرار السبب مثلاً وهذا معنى قول الإمام السرخسي المذهب الصحيح عندنا أنه لا يوجب التكرار ولا يحتمله سواء كان مطلقاً أو معلقاً بشرط أو مخصوصاً بصفة إلا أن الأمر بالفعل يقع على أقل جنسه وهو أدنى ما يعده بمثابة ويحتمل كل الجنس بدليله وهو النية وذلك لأن الأمر يدل على مصدر مفرد والمفرد لا يقع على العدد بل على الواحد حقيقة وهو المتيقن فيتعين أو اعتباراً أعني المجموع من حيث هو مجموع فانه يقال الحيوان جنس واحد من الأجناس والطلاق جنس واحد من التصرفات وكثرة الأجزاء أو الجزئيات لا يمنع الوحدة الاعتبارية وهو محتمل فلا يثبت إلا بانية فإن قيل لو لم يحتمل العدد لما صح تفسيره به مثل طلق نفسك ثنتين أو صم عشرة أيام أو كل يوم ونحو ذلك قلنا لا نسلم أنه تفسير بل تغيير إلى ما لا يحتمله مطلق اللفظ ولهذا قالوا إذا قرن بالصيغة ذكر العدد في الإيقاع يكون الوقوع بلفظ العدد لا بالصيغة حتى لو قال لا مراأته طلقتك ثلاثاً أو واحدة وقد ماتت قبل ذكر العدد لم يقع شيء وأما الفرق بين طلقتك وطلقى نفسك فقد سبق في بحث الاقتضاء ولقائل أن يقول لا نسلم أن المفرد لا يقع على العدد فإن المفرد المقترون بشيء من أدوات العموم والاستغراق يكون بمعنى كل فرد لا بمعنى مجموع الأفراد فان زعمت أنه أيضاً واحداً اعتبارياً فيه المطلوب إذ لا نغنى باحتمال الأمر للعموم والتكرار سوى أنه يراد إيقاع كل فرد من أفراد الفعل (قوله تعالى فاقطعوا أيديهما) قد فرغوا على هذا الأصل وهو أن اسم الجنس لا يحتمل العدد مسألة عدم قطع يسار السارق في السكر الثانية وكلام القوم صريح في ابتنائها على أن المصدر الذي يدل عليه اسم الفاعل وهو السارق لا يحتمل العدد قال غير الإسلام رحمه الله تعالى وعلى هذا يخرج أن كل اسم فاعل دل على أن المصدر لغة مثل قوله تعالى والسارق والسارقة لم يحتمل العدد أى كل اسم فاعل دل على مصدره لم يحتمل مصدره العدد فاللام في المصدر عوض عن المضاف إليه وضمير لم يحتمل مصدره وبه يحصل الربط فيصح الكلام والحاصل أن المصدر الذي يدل عليه اسم الفاعل لا يحتمل العدد بمنزلة المصدر الذي يدل عليه الأمر فعنى السارق الذى سرق سرقة واحدة ولا يجوز أن يراد الواحد الاعتبارى الذى هو مجموع السرقات وإلا لتوقف قطع السارق على آخر الحياة إذ لا يعلم تحقق جميع سرقاته إلا حينئذ وهو باطل بالإجماع ثم الواجب سرقة واحدة قطع يد واحدة بالإجماع فالمعنى الذى سرق والتى سرقت سرقة واحدة يقطع من كل منهما يد واحدة وهى اليمنى بدليل الإجماع والسنة قولاً وفعللاً قرأ ابن مسعوداً يمانهما فلا يكون قطع اليسرى مراداً أصلاً ولا يمكن تكرار الحكم بتكرار السبب لفوات المحل وهو اليمن بخلاف تكرار الجلد بتكرار الزنا فان المحل باق وهو البدن وكلام المصنف رحمه الله تعالى ظاهر في ابتناء هذه المسألة على مصدر الأمر أعنى اقطعوا فان الواحد الحقيقى متعين للإجماع على أنه لا يقطع بالسرقة إلا يد واحدة وقطع اليمن مراد إجماعاً فلا تدل الآية على قطع اليسار ولا يتناول النص وإنما عدل عن تقرير القوم لأن اسم الفاعل كالسارق مثلاً عام وعمومه يقتضى عموم المصدر ضرورة امتناع قيام الواحد الحقيقى بالمجموع وجوابه أن المراد بالوحدة وحدة المصدر بالنسبة إلى كل فرد من أفراد السارق مثلاً (قوله فصل) لا نزاع في أن إطلاق الأداة والقضاء بحسب اللغة على الايمان بالمؤقتات وغيرها مثل أداء الزكاة والامانة وقضاء الحقوق وقضاء الحج والايان ثانياً بعد فساد الاول ونحو ذلك واما بحسب اصطلاح الفقهاء فعند أصحاب الشافعى رضى الله عنه يخصن بالعبادات المؤقتة ولا يتصور الأداء إلا فيما يتصور فيه القضاء فلذلك قالوا الأداء مفاعل في وقته المقدر له شرعاً ولا والقضاء مفاعل بعد وقت الأداء

وقوله تعالى فاقطعوا أيديهما لا يراد به كل الافراد اجماعاً فيراد الواحد فلم يدل على اليسار، فصل الايمان بالمأموره نوعان أداء أي تسليم عين الثابت بالأمر (وقضاء) أي تسليم مثل الواجب به وقلنا في الاول الثابت به يشمل النفل



استدراكا لما سبق له من الوجوب مطلقا وقولهم مطلقا تنبيهه على أنه لا يشترط الوجوب عليه ليدخل فيه قضاء النائم والحائض إذ لا وجوب عليهما عند المحققين وإن وجد السبب لوجود المانع كيف وجوز الترك بجمع عليه وهو ينافي الوجوب والإعادة ما فعل في وقت الأداء ثانيا لخلل في الأول وقيل لعذر فالصلاة بالجماعة بعد الصلاة منفردا تكون إعادة على الثاني لأن طلب الفضيلة عذر لاعلى الأول لعدم الخلل وظاهر كلامهم أن الإعادة قسم مقابل الأداء والقضاء خارج عن تعريف الأداء بقوله أو لابتداء على أنه متعلق بقوله فعمل فإن الإعادة ما فعل ثانيا لأولا وذهب بعض المحققين إلى أنها قسم من الأداء وإن قوله في تعريف الأداء أو لا متعلق بقوله المقدر له شرعا احتراز عن القضاء فإنه واقع في وقته المقدر له شرعا ثانيا حيث قال عليه السلام فليصلها إذا ذكرها فذلك وقتهما قضاء صلاة النائم أو الناسي عند التذكر قد فعل في وقتها المقدر لها ثانيا لأولا وعند أصحاب أبي حنيفة رحمه الله تعالى الأداء والقضاء من أقسام المأمور به موقتا كان أو غير موقتا فالأداء تسليم عين ما ثبت بالأمر واجبا كان أو نفلا والقضاء تسليم مثل ما وجب بالأمر والمراد بالثابت بالأمر ما علم ثبوته بالأمر لا ما ثبت وجوبه به إذ لا وجوب إنمائه والسبب وحيث يصح تسليم عين الثابت مع أن الواجب وصف في الذمة لا يقبل التصرف من العبد فلا يمكن أداء عينه وذلك لأن الممتنع تسليم عين ما وجب بالسبب وثبت في الذمة لا تسليم عين ما علم ثبوته بالأمر كفعل الصلاة في وقتها أو إيتاء ربع العشر والحاصل أن العينية والمثلية بالقياس إلى ما علم ثبوته من الأمر لا ما ثبت بالسبب في الذمة وعلى هذا الحاجة إلى ما يقال أن الشرع شغل الذمة بالواجب ثم أمر بتفريغها فأخذ ما يحصل به فراغ الذمة حكم ذلك الواجب كانه عينه والثابت بالأمر أعم من أن يكون ثبوته بصريح الأمر كقوله تعالى أقيموا الصلاة أو بما هو في معناه كقوله تعالى ولله على الناس حج البيت ومعنى تسليم العين أو المثل في الأفعال والأعراض إيجادها والائتان هما كأن العبادة حق الله تعالى فالعبد يؤديها ويسلمها إليه ولم يعتبر التقييد بالوقت ليعم أداء الزكوات والأمانات والمنذورات والكفارات وقال الثابت بالأمر دون الواجب به ليعم أداء النوافل فاعتبر في القضاء الوجوب لأنه مبني على كون المتروك لا مضمونا والنفل لا يضمن بالتارك وأما إذا شرع فيه وأفسده فقد صار بالشرع واجبا فيقضى والمراد بالواجب ههنا ما يعم الفرض أيضا وبعضهم قيد مثل الواجب بأن يكون من عند من وجب عليه احتراز عن صرف دراهم الغير إلى دينه فإنه لا يكون قضاء وللمالك أن يستردها من رب الدين وكذا لو نوى أن يكون ظهر يومه قضاء من ظهر أمسه أو عصره قضاء من ظهره لا يصح مع قوة المماثلة بخلاف صرف النفل مع أن المماثلة فيه أدنى فإن قلت يدخل في تعريف الأداء الايتان بالمباح الذي ورد به الأمر كالأصطياد بعد الإحلال ولا يسمى أداء قلت المباح ليس بمأمور به عند المحققين فالثابت بالأمر لا يكون إلا واجبا أو مندوبا ولهذا قال نحر الإسلام رحمه الله تعالى بعدما فسر الأداء بتسليم عين الواجب بالأمر وقد يدخل في الأداء قسم آخر وهو النفل على قول من جعل الأمر حقيقة في الإباحة والندب يعني أن الأداء والقضاء من أقسام المأمور به فإن جعل الأمر اسما للطلب الجازم كما هو رأي البعض اختص الأداء بالواجب ولهذا جعلناه من أقسام موجب الأمر وإن جعل اسما للطلب جازما كان أو راجحا على الترك أو مساويا له دخل في المأمور به الواجب والمندوب والمباح فيكون الايتان بالنفل وهو ما يثاب فاعله ولا يسمى تاركه وهذا معنى المندوب أداء فيفسر بتسليم عين الواجب أو المندوب ولا يختص بموجب الأمر ولم يتعرض للمباح إذ ليس في العرف إطلاق الأداء عليه كالأصطياد مثلا إلا ما ذكر صاحب السكشاف من أنه ينبغي أن يسمى أداء على القول بكون الأمر حقيقة للندب والإباحة بان الكل موجب الأمر وذلك لأنه توهم أن معنى كلام نحر الإسلام هو أنه قد يدخل في الأداء قسم آخر على قول من يجعل صيغة الأمر حقيقة في الإباحة والندب أي يجعلها مشتركا بين الوجوب والإباحة والندب لفظا ويجعلها

موضوعه للذنن في الفعل فيكون حقيقة في كل من الثلاثة فلم يكن فعل المباح أيضاً أداء لا كتنفي بقول من يجعلها حقيقة في الوجوب والندب باعتبار الاشتراك لفظاً أو معنى وقد أطلعناك على أن المراد بالأمر هنا لفظ الأمر لا صيغته وإنه إشارة إلى ما سبق من الاختلاف في أن الإسم الأمر حقيقة في الطلب الجازم أو مطلق الطلب جازماً أو راجحاً أو مساوياً لكن التحقيق وهو مذهب الجمهور أنه حقيقة في الطلب الجازم أو الراجح فيدخل في الثابت بالأمر الواجب والمندوب وإن كان صيغة الأمر مجازاً في الندب فإن الأحكام الثابتة بالألفاظ المجازية ثابتة بالنص لا محالة ولا يدخل المباح لأنه لم يثبت بالأمر الأعلى قول السكمي (قوله ويطلق كل منهما) أي من الأداء والقضاء على الآخر مجازاً شرعياً لتباين المعنيين من اشتراكهما في تسليم الشيء إلى من يستحقه وفي إسقاط الواجب كقوله تعالى فإذا قضيتُم مناسككم أي أديتم فإذا قضيت الصلاة وكقولك أديت الدين ونويت أداء ظهر الأمر وأما محسب اللغة فقد ذكروا أن القضاء حقيقة في تسليم العين والمثل لأن معناه الإسقاط والإتمام والأحكام وأن الأداء مجاز في تسليم المثل لأنه ينفي عن شدة الرعاية والاستقصاء في الخروج عما زمه وذلك بتسليم العين دون المثل (قوله والقضاء) لا خلاف في أن القضاء بمثل غير معقول يكون بسبب جديد واختلفوا في القضاء بمثل معقول فعند البعض بسبب جديد أي نص مبتدأ مغاير للنص الوارد بوجوب الأداء في عبارة أكثر المشايخ تصريح بأن المراد بالسبب ههنا ما يعلم به ثبوت الحكم لآما يثبت به الوجود كالوقت مثلاً وإلى هذا يشير كلام المصنف في أثناء الدليل وعند جمهور أصحابنا كالتقاضي أبي زيد وشمس الأئمة وغير الإسلام رحمهم الله تعالى القضاء يجب بالدليل الذي أوجب الأداء احتج الفريق الأول بأن إقامة الفعل في الوقت إنما عرفت قرينة شرعاً بخلاف القياس فلا يمكن إقامة مثل هذا الفعل في وقت آخر مقامه بالقياس كما في الجمعة وتكبيرات التشرية فإن إقامة الخطبة مقام ركعتين ليست مشروعاً في غير ذلك الوقت وكذا الجهر بالتكبير عقيب الصلوات في غير أيام التشرية وهذا معنى قوله فإذا فات شرف الوقت لا يعرف له أي للفعل الذي عرف كونه قرينة مثل الابنص إذ لا مدخل للرأي في مقادير العبادات وهيئاتها وإثبات المماثلة بينهما لا يقال لو وجب بنص جديد لكان بمنزلة الواجب ابتداء فلم تصح تسميته قضاء حقيقة لأننا نقول سمي قضاء لكونه استدراكاً لوجوب سابق بخلاف الواجب ابتداء واحتج الفريق الثاني بأن الفعل لما وجب في وقته بسببه أي بدليله الدال عليه لا يسقط وجوبه بخروج الوقت والحال أن للفعل مثلاً من عند المكلف يصرفه إلى ما وجب عليه لأن خروج الوقت يقرر ترك الامتثال وهو يقرر ما عليه من العهدة واحترز بقوله وله مثل من عنده عن الجمعة وتكبيرات التشرية حيث لم يشرع إقامة الخطبة مقام الركعتين والجهر بالتكبير في غير ذلك الوقت فإن قيل من جملة الهيئات والأوصاف هو الوقت ولا قدرة عليه قلنا فيقصر القوات على ما تحقق العجز في حقه وهو إدراك شرف الوقت ويبقى أصل العبادة مقدوراً مضموناً فيطالب بالخروج عن عهده بأن يصرف إليه ما هو مشروع له في وقت آخر ويمثله في الهيئات والأذكار حساً وعقلاً وفي إزالة المأتم شرعاً وإن لم يمثله في إحراز الفضيلة فإن قيل الواجب بصفة لا يبقى بدونها كالواجب بالقدرة الميسرة يسقط بسقوطها قلنا نعم إذا كانت الصفة مقصودة والوقت ليس كذلك لأن المقصود بالعبادة هو تعظيم الله تعالى ومخالفة الهوى وذلك لا يختلف باختلاف الأوقات وامتناع التقديم على الوقت إنما هو لامتناع تقديم الحكم على السبب فإن قيل الفاتت يقابل بالمثل أو الضمان فما الذي يقابل به شرف الوقت الفاتت قلنا قد تحقق العجز عن مقابله بالمثل إذ لم يشرع للعبد ما يمثله شرف الوقت وأما المقابلة بالضمان فقد انتفتت في غير العمدة لقوله عليه السلام رفع عن أمتي الخطأ والنسيان ويثبت تحقق الإثم في العمدة بالنص والإجماع على تأنيب تارك الواجب بتأخير عهده عن وقت ثم الظاهر من كلام القوم أن يراد الآية والحديث في هذا المقام للتمسك بهما على أن الواجب من الصوم والصلاة لا يسقط بخروج الوقت إلا أن

الوقت لا يعرف له مثل الابنص وعند عامة أصحابنا يجب بما أوجب الأداء لأنه لما وجب بسببه لا يسقط بخروج الوقت وله مثل من عنده يصرفه إلى ما عليه فافات الأشرف الوقت وقد فات غير مضمون إلا بالائتم إذا كان عامداً لقوله تعالى فعدة من أيام أخر وقوله عليه السلام من نام عن صلاة الحديث قال الله تعالى فمن كان منكم مريضاً أو على سفر فعدة من أيام أخر وقال عليه السلام من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها إذا ذكرها فإن ذلك وقتها استدل بالآية والحديث على أن شرف الوقت غير مضمون أصلاً إذ الم يكن عامداً في الترك (وإذا ثبت في الصوم والصلاة وهو معقول ثبت في غيرهما كالمندورات المعينة والاعتكاف قياساً وما ذكرنا من النص لإعلام أن ما وجب بالسبب السابق غير ساقط بخروج الوقت وأن شرف الوقت ساقط لا للإيجاب ابتداء) جواب اشكال مقدر وهو أن القضاء إنما وجب بالنص وهو فعدة من أيام أخر فيكون واجباً بسبب جديد لا بالسبب الذي أوجب الأداء فقال في جوابه وما ذكرنا من النص لإعلام الخ

( فان قيل فهذا الأصل ) وهو ان القضاء يجب بما أوجب الأداء ( قضاء الاعتكاف المنذور في رمضان ينبغي أن يجوز في رمضان آخر ) أي إذا نذر الاعتكاف في رمضان ولم يعتكف إلى رمضان آخر ينبغي أن يجوز قضاء الاعتكاف المنذور في رمضان آخر لأن القضاء إنما يجب بما أوجب الأداء والأداء قد أوجه النذر والاعتكاف في رمضان لم يوجب صوما مخصوصا بالاعتكاف فيجوز القضاء في رمضان آخر ( قلنا القضاء هنا يجب بما أوجب الأداء ) أي النذر ( وهو يقتضى صوما مخصوصا بالاعتكاف لكنه ) أي الصوم المخصوص بالاعتكاف ( سقط في رمضان بمعارض شرف الوقت فإذا فات هذا ) أي عارض شرف الوقت ( ١٦٣ ) بحيث لا يمكن دركه إلا بوقت مديد

بستوى فيه الحياة والموت )  
وهو من شوال إلى رمضان  
آخر ( عاد إلى الأصل  
موجبا لصوم مقصود ) أي  
لصوم مخصوص بالاعتكاف  
( فوجوب القضاء مع سقوط  
شرف الوقت أحوط من  
وجوبه مع رعاية شرف  
الوقت إذ سقوطه يوجب صوما  
مقصودا وفضيلة الصوم  
المقصود أحوط من فضيلة  
شرف الوقت ) هذا هو مراد  
نحو الإسلام رحمه الله تعالى  
بقوله وكان هذا أحوط  
الوجهين والإشارة ترجع  
إلى السقوط في قوله فسقط  
ما ثبت بشرف الوقت من  
الزيادة فالحاصل أن وجوب  
القضاء مع سقوط زيادة  
ثبت بشرف الوقت أحوط  
من الوجه الآخر وهو أن  
يجب القضاء مع وجوب  
رعاية شرف الوقت كما أن  
الأداء واجب معه فكانه  
يرد عليه أن في سقوط  
شرف الوقت ترك الاحتياط  
فتجيب بان هذا أحوط من

المصنف رحمه الله تعالى قد صرح بأنه تعليل لما يفهم من قوله إذا كان عامدا وهو أنه إذا لم يكن عامدا لا يكون شرف الوقت مضمونا أصلا وذلك لأن الشرع جعل جزاء الترك غير عامد هو الايمان بالصوم في أيام آخر الصلاة في وقت آخر من غير تعرض لشيء آخر بل مع إيمان إلى أنه بمنزلة المأتي به في وقته ويمكن أن يكون مراده الاستدلال بهما على عدم سقوط الصوم والصلاة لخروج الوقت إلا أنه نبه في أثناء الكلام على زيادة فائدة وبالجملة بقاء الوجوب بعد الوقت ثابت في الصوم بنص الكتاب وفي الصلاة بنص الحديث وكلاهما معقول المعنى لأن خروج الوقت لا يصلح مسقطا ولا عجز في حق أصل العبادة فيثبت الحكم في غير الصوم والصلاة كالمنذور والاعتكاف قياسا عليهما بما جماع أن كلا منهما عبادة وجبت بسببها فان قيل هذا حجة عليكم لا لكم لأن وجوب قضاء الصوم والصلاة ثبت بنص الكتاب والسنة ووجوب قضاء غيرهما من الواجبات بالقياس فيكون القضاء بسبب جديد ودليل مبتدأ إلا بما أوجب الأداء قلنا لا نسلم أن النص لا يجب القضاء بل الإعلام ببقاء الواجب وسقوط شرف الوقت لا إلى مثل وضمان فيما إذا كان إخراج الواجب عن الوقت بعد نزول القياس مظهر لا مثبت فيكون بقاء وجوب المنذور والاعتكاف ثابتا بالنص الوارد في بقاء وجوب الصوم والصلاة ويكون الوجوب في الكل بالسبب السابق لا يقال لو ثبت القضاء بالأمر الأول لكان الأمر مقتضيا له ونحن قاطعون بأن قول القائل صم يوم الخميس لا يقتضى صوم يوم الجمعة وأيضا واقتضاء لكان أداء بمنزلة أن يقول صم ما يوم الخميس وما يوم الجمعة على التخيير ولكانا سواء فلا يعصى بالتأخير لا نأقول معناه أنه أمر بالصوم وبإيقاعه في يوم الخميس فلما فات إيقاعه في يوم الخميس الذي به كمال الأمر به بقي الوجوب مع نقص فيه وحينئذ لا يلزم اقتضاء خصوص يوم الجمعة ولا كونه أداء فيه ولا كون صوم اليومين سواء ( قوله فان قيل ) لو قال لله على أن اعتكف رمضان أو اعتكف هذا الشهر مشير إلى رمضان فصامه ولم يعتكف لزمه قضاء الاعتكاف شهرا متابعا بصوم مبتدأ ولا يجوز أن يقضيه في رمضان آخر مكفيا بصومه خلافا لفرحه الله فلو كان القضاء بالسبب الأول وهو النذر لجاز ذلك لأن رمضان الآخر مثل الأول في كون الصوم مشروعا فيه مستحقا عليه وكون الاعتكاف فيه صحيحا ولما لم يجز علم أنه بسبب جديد هو التفويت وهو سبب مطلق يوجب الاعتكاف بصوم مقصود مخصوص به بمنزلة ما إذا نذر ابتداء أن يصوم شهرا فظاهر هذا التقرير مشعر بأن المراد بالسبب الجديد والسبب الأول هو سبب الحكم بالنص الدال على ثبوت الحكم وإلا لكان المناسب أن يقال السبب الموجب للأداء هو النص الدال على وجوب الوفاء بالنذر والسبب الجديد هو قياس المنذور على الصوم والصلاة بل النص الوارد في وجوب قضائهما ويمكن أن يقال كون سبب القضاء هو النذر كناية عن وجوبه بالنص الدال على وجوب المنذور وكونه هو التفويت كناية عن وجوبه بالقياس على الصوم والصلاة تعبير بالالزام عن الملزوم وفي لفظ نحو الإسلام رحمه الله

وجوب رعاية شرف الوقت والدليل على الاحوطية ما قال نحو الإسلام رحمه الله تعالى لأن ما ثبت بشرف الوقت الخ فمعناه ان شرف الوقت أوجب زيادة وأوجب نقصا فالزيادة هي أفضلية صوم رمضان على صيام سائر الأيام والنقصان هو عدم وجوب الصوم المقصود فلما مضى رمضان سقط وجوب رعاية تلك الزيادة فلما ذكرنا من إمكان الموت قبل رمضان آخر فينبغي أن يسقط ذلك النقصان المنجز بتلك الزيادة أيضا وهو عدم وجوب الصوم المقصود بالطريقة الأولى ووجه الأولوية أن العبادة بما محتاط في إثباته فسقوط النقصان أولى من سقوط الزيادة وأيضا سقوط الزيادة بشرف الوقت إنما يثبت بخوف الموت وسقوط النقصان وهو عبارة عن وجوب صوم مقصود يثبت بخوف الموت والنذر بالاعتكاف أيضا فإذا سقطت الزيادة المذكورة سقط النقصان المذكور أيضا بالطريق الأولى

تعالى إشارة خفية إلى هذا المعنى أو يقال هذا تمثيل لإيجاب الشارع الفعل على المكلف بإيجاب المكلف إياه على نفسه والمسئلة تدل على أن وجوب القضاء فيما أوجب المكلف على نفسه يكون بموجب جديد لا بالموجب الأول فكذا في إيجاب الشارع وتقرير الجواب ظاهر من الكتاب وعبارة نحر الإسلام رحمه الله تعالى أن الاعتكاف الواجب بالنذر مطلقا يقتضى صوما وللاعتكاف أثر في إيجابه وإنما جاء هذا النقصان في مسئلة شهر رمضان بعارض شرف الوقت وما ثبت بشرف الوقت فقدفات بحيث لا يتمكن من اكتساب مثله إلا بالحياة إلى رمضان آخر وهو وقت مديد يستوى فيه الحياة والمات فلم تثبت القدرة فسقط ما ثبت بشرف الوقت من الزيادة فبقي مضمونا باطلاً وكان هذا أحوط الوجهين لأن ما ثبت بشرف الوقت من الزيادة لما احتمل السقوط فالتقصان والرخصة الواقعة بالشرف لأن يحتمل السقوط والعود إلى الاعتكاف أولى فاذا عاد لم يتأدى في رمضان الثاني فقوله يقتضى صوما معنى على اشتراط الصوم في الاعتكاف الواجب لقوله عليه السلام لا اعتكاف إلا بالصوم وإيجاب الشيء لإيجاب لتوابعه وشرايطه التي لا يتوسل إليه إلا بها ويكون بما يلتزم بالنذر بخلاف الوضوء في الصلاة فإنه لا يلتزم بالنذر حتى لو نذر صلاة وهو متوضئ جاز أداءها به ولم يحتاج إلى وضوء لأجلها وقوله وإنما جاء هذا التقصان أى عدم وجوب صوم مقصود مخصوص بالاعتكاف في هذه الصورة بواسطة أن هذا الوقت بشرفه واختصاصه بفرضية الصوم فيه لا يقبل لإيجاب الصوم من جهة العبد فلو لم يسقط وجوب الصوم المخصوص بالاعتكاف في هذا الوقت لما أمكن ادراك فضيلة الاعتكاف في هذا الوقت الشريف فثبت بعارض شرف الوقت نقصان هو عدم وجوب صوم مخصوص بالاعتكاف وزيادة هي فضيلة العبادة في الوقت الشريف وفضل صيام رمضان على صيام سائر الأيام وقوله لم تثبت القدرة أى على اكتساب مثل ما فات من زيادة الفضيلة الثابتة بشرف الوقت فسقط ما ثبت بشرف الوقت من زيادة الفضيلة لتحقق العجز عن اكتسابه فبقي الاعتكاف مضمونا باطلاً إذ لا يجز عنه وإطلاقه يقتضى صوما مقصودا مخصوصا به وهذا بمنزلة صلاة وجبت مع شرف الوقت وقد تحقق العجز عن ادراك شرف الوقت لخروجه فبقي أصل الصلاة مضمونا بشرايطها وقوله وكان هذا أى سقوط ما ثبت بشرف الوقت من زيادة الفضيلة وبقاء الاعتكاف مضمونا باطلاً أحوط الوجهين للذين أحدهما وجوب القضاء مع سقوط ما ثبت بشرف الوقت وذلك بأن يجب القضاء بصوم مخصوص والآخرو وجوب القضاء مع رعاية ما ثبت بشرف الوقت من الزيادة وذلك بأن يقضى الاعتكاف في رمضان آخر والدليل على كونه أحوط الوجهين هو أن ما ثبت بشرف الوقت من الزيادة لما احتمل السقوط بمضى رمضان فالتقصان الثابت والرخصة الواقعة بشرف الوقت أولى باحتمال السقوط والعود إلى الكمال الذى هو الأصل في الاعتكاف وهو أن يقترن بصوم مقصود مخصوص به وإذا عاد الاعتكاف المنذور إلى كماله لم يتأدى بالاعتكاف في رمضان الثاني لخلوه عن الصوم المخصوص بالاعتكاف ولأنه وجب كاملا فلا يتأدى ناقصا ووجه أولوية سقوط التقصان أمران أحدهما أن الاتيان بالعبادة أحوط من تركها وإيجابها أولى من نفيها وزيادة تاخير من التقصان فيها فسقوط التقصان فيها يكون أولى من سقوط الزيادة وأيضا سقوط التقصان عبارة عن وجوب صوم مخصوص به فهو تكثير للعبادة وتكميل للاعتكاف فيكون أولى وثانيهما أن موجب سقوط الزيادة أمر واحد وهو خوف الموت قبل دخول رمضان الثاني وموجب سقوط التقصان أمران خوف الموت والنذر بالاعتكاف أما الأول فلأن خوف الموت قبل دخول رمضان الثاني يوجب قضاء الاعتكاف قبله ولا يتصور ذلك إلا بسقوط التقصان وإيجاب صوم مخصوص به وأما الثاني فلأن الاعتكاف شرع بصومه أثر في إيجابه حتى لا يسقط إلا بعارض فيا لنذر بالاعتكاف، يثبت صوم مخصوص به وهو معنى سقوط التقصان فإذا ثبت ما يثبت خوف الموت فأولى أن يثبت ما يثبت خوف الموت وشيء آخر مع تحققها جميعا لأن قوة السبب وكثرته

أدعى إلى وجود المسبب فلا يلزم من ذلك اجتماع المؤثرين على أثر واحد لأن المراد بالاثبات ههنا الاستلزام والاقضاء لا التأثير والإيجاد فان قلت الزيادة والنقصان قد ثبتا بعارض شرف الوقت فيسقطان لفواته لانعدام الأثر بانعدام المؤثر فلا حاجة إلى ما ذكرتم من التطويل قلت السبب قد يكون سببا لحدوث المسبب دون بقائه فلا ينعدم بانعدامه كما لصلاة وجبت بالوقت وبقي الوجوب بعد انقضائه فلا بد في بيان المطلوب بما ذكرناه وفيه إشارة إلى الجواب عما يقال ان سقوط شيء لا يصلح دليلا على وجوب صوم مقصود فيكون وجوبه ثابتا بلا دليل وذلك لأن النذر بالاعتكاف، وجب لصوم مقصود إلا أن عارض شرف الوقت كان مانعا عن ثبوت الحكم فبعد انعدامه ثبت الحكم لوجود سببه مع عدم المانع وقوله لأن يحتمل بفتح اللام على أنها اللام الداخلة على الجملة الاسمية التي مبتدؤها أن يحتمل وخبرها أولى وخير يحتمل عائداً إلى النقصان والرخصة وحده لا اتحادهما معنى إذ المراد بهما عدم وجوب الصوم المقصود وقوله رمضان آخر ورمضان الثاني بتكثير الوصف وتعريفه أخرى مبني على أنه علم إذا قصد به معين ومنكر إذا قصد به مبهم مثل مررت بزيد الفاضل وزيد آخر فأراد رمضان آخر رمضان مغايراً للذي نذر الاعتكاف فيه أياً كان ورمضان الثاني الذي يليه وهو معين إلا أن قوله في تقرير السؤال ولا يجزى في شهر رمضان الآخر كما ينبغي أن يكون بالنسكير ولذا قال المصنف في رمضان آخر لا بهامه وإلى رمضان الآخر لتعيينه والعلم هو شهر رمضان بالإضافة ورمضان محمول على الحذف لتخفيف ذكره في الكشف وذلك لأنه لو كان رمضان علماً كان شهر رمضان بمنزلة انسان زيد ولا يخفى قبحه ولهذا كثرت في كلام العرب شهر رمضان ولم يسمع شهر رجب وشهر شعبان على الإضافة (قوله وسقوط النقصان عبارة عن وجوب صوم مقصود) ذكره قبيل هذا على قصد التفسير وهنأ على قصد التقرير ليستنتج منه أن سقوط شرف الوقت يوجب وجوب صوم مقصود لأنه يوجب سقوط النقصان الذي هو عدم وجوب صوم مقصود وسقوط العدم ثبوت لأن نبي النبي انبات فيكون سقوط النقصان عبارة عن وجوب صوم مقصود فيكون موجب السقوط موجباً له (قوله إذ فضيلة شرف الوقت فضيلة يغلب فوتها) لأن الاعتكاف مشروع في جميع الشهور الإثني عشر وهذه الفضيلة لا توجد إلا في واحد منها بخلاف فضيلة الصوم المقصود فان فوتها نادر لا يكون إلا بنذر الاعتكاف في رمضان (قوله وقد فسر في بعض الحواشي الوجهان بغير ما فسرنا) فقل أحدهما إيجاب القضاء بما أوجب الأداء والآخر إيجابه بسبب جديده هو التفويت والأول أحوط والأول لا يجب عليه القضاء في صورة الفوات دون التفويت كما إذا حدث به في رمضان مرض مانع من الاعتكاف دون الصوم كالإسهال مثلاً وقيل أحدهما إيجاب القضاء بصوم مقصود والآخر اسقاط القضاء بزوال الوقت لتعذر الاعتكاف بلاصوم وتعذر إيجاب الصوم بلا موجب كإحدى الروايتين عن أبي يوسف رحمه الله والأول أحوط لأن فيه اسقاط النقصان وإعادة الواجب إلى صفة الكمال بإيجاد ما هو تبع له بوجوبه وفي الثاني اسقاط أصل الواجب لتعذر إيجاب التبع والدليل المذكور لا يدل على أن الوجه الأول أحوط من الثاني بهذين التفسيرين لأنه جعل نتيجة الدليل هو عدم التأدي في رمضان الثاني فيجب أن يكون الوجه الثاني الغير الاحوط هو التأدي في رمضان الثاني بأن يجب القضاء مع رعاية الزيادة كما ذكره المصنف لا الوجوب بسبب جديد كافي التفسير الأول ولا سقوط القضاء عن أصله كافي التفسير الثاني ولهذا اعترف الذاهبون إلى التفسيرين بأن المذكور ليس دليلاً على الأحوطية بل بياناً لا يمكن إيجاب القضاء بصوم مقصود بمعنى ان الزيادة الثابتة للعبادة بشرف الوقت وقد تسقط بزوال الوقت كافي الصوم والصلاة فسقوط النقصان وهو عدم وجوب الصوم والعود من النقصان إلى الكمال أولى لأن الأول عود من الكمال إلى النقصان وهذا عود من النقصان إلى الكمال ومن الرخصة إلى العزيمة ولما سقط النقصان وعاد إلى الكمال لم يتأد في رمضان الثاني ولا يخفى أنه بعيد لا يحتمله

وسقوط النقصان عبارة عن وجوب صوم مقصود فعلم أن سقوط شرف الوقت يوجب وجوب صوم مقصود ولا شك أن وجوب القضاء مع فضيلة الصوم المقصود أحوط من وجوب القضاء مع فضيلة شرف الوقت إذ فضيلة شرف الوقت فضيلة يغلب فوتها بخلاف فضيلة الصوم المقصود وهذا البحث من مشكلات مباحث أصول فخر الإسلام رحمه الله تعالى وقد فسر في بعض الحواشي الوجهان بغير ما فسرنا لكن لا يخفى على ذوي الكياسة الممارسين للعلوم ان الدليل الذي استدل به على الأحوطية يدل على أن المراد ما ذكرت لاما توهموه والحمد لله ملهم الصواب

(والأداء إما كامل وهو أن يؤدي بالوصف الذي شرع كالجماعة أو قاصر إن لم يكن به كصلاة المنفرد والمسبوق منفرداً أو شبهه بالقضاء كفعل اللاحق فإنه أداء باعتبار الوقت وقضاء لأنه يقضى ما انعقد له أحرام الامام بمثله فكأنه خلف الامام فعلي هذا ان اقتدى المسافر بمثله في الوقت ثم سبقه الحدث ثم أقام) اما بدخول مصره ليتوضأ واما بنية الإقامة في غير مصره (وقد فرغ امامه بيني ركعتين باعتبار أنه قضاء) والقضاء لا يتغير أصلاً بالإقامة ولا بالسفر (١٦٦) (وإن لم يفرغ) أي امامه وصورة المسئلة اقتدى مسافر بمسافر في الوقت ثم سبق المقتدى

حدث فدخل مصره للوضوء  
 أو نوى الإقامة والامام لم  
 يفرغ يتم أربعة لأن نية  
 الإقامة اعترضت على الأداء  
 فصار فرضه أربعة (أو كان  
 هذا المسافر مسبوقاً) أي  
 كان المسافر الذي اقتدى  
 بمسافر في صلاة الظهر في  
 الوقت مسبوقاً أي اقتدى  
 بعدما صلى الامام ركعة فلما  
 تم صلاة الامام نوى المقتدى  
 الإقامة فإنه يتم أربعة لأن  
 نية الإقامة اعترضت على  
 قدر ما سبق وهو مؤد هذا  
 القدر من كل الوجوه لأن  
 الوقت باق ولم يلتزم أداء هذا  
 القدر مع الامام حتى يكون  
 قاضياً لما التزم أداءه مع  
 الامام اما اللاحق فإنه التزم  
 أداء جميع الصلاة مع الامام  
 فيكون في المقدار الذي  
 سبقه الحدث ولم يؤد مع  
 الامام قاضياً (أو تسكلم)  
 أي تسكلم اللاحق (بعد  
 فراغ الامام أو قبله ونوى  
 الإقامة يتم أربعة لأنه أداء  
 فيتغير بالإقامة) لأن عليه  
 الاستئناف فاذا استأنف  
 يكون مؤدياً من كل الوجوه

اللفظ (قوله والأداء) قد سبق أن المأمور به اما أداء أو قضاء ثم كل منهما اما محض إن لم يكن فيه شبه الآخر  
 أو غير محض ان كان فيصير أربعة وإلى هذا أشار نثر الاسلام رحمه الله تعالى بقوله الأمر يتنوع  
 بنوعين وكل نوع منهما يتنوع نوعين ثم كل من الأداء المحض والقضاء المحض ينقسم قسمين لأن الأداء  
 المحض إن كان مستجماً لجميع الأوصاف المشروعة فاداء كامل والا فاقصرو والقضاء المحض إما أن يعقل  
 فيه المماثلة فقضاء بمثل معقول وإما أن لا يعقل فقضاء بمثل غير معقول فهذا الاعتبار تصير الأقسام ستة واليه  
 أشار نثر الاسلام رحمه الله تعالى بان صفة حكم الأمر أداء وقضاء وكل منهما ثلاثة أنواع فالأقسام بحسب  
 الاجمال أربعة وبحسب التفصيل ستة ثم كل من الستة إما أن يكون في حقوق الله تعالى أو في حقوق العباد  
 يصير اثني عشر كما فظاهر عبارة المصنف رحمه الله تعالى أن تقسيم مطلق الأداء إلى الكامل والاقصا حاصر  
 دائر بين النبي والانباء فيلزم أن يكون الشبيه بالقضاء قسماً منهما وقد جعله قسماً لها إلا أن المراد ما ذكرناه  
 وفي العبارة اختصار أي الأداء إما محض وهو كامل أو قاصر واما تشبيهه بالقضاء (قوله كالجماعة) يعني فيما  
 شرعت فيه الجماعة مثل المكتوبات والعيدين والوتر في رمضان والتراويح والإقامة صفة قصور بمنزلة  
 الأصابع الزائدة ثم الصلاة التي شرعت فيها الجماعة إما أن تؤدي كلها بالجماعة وهو الأداء الكامل أو كلها  
 بالانفراد وهو الأداء القاصر أو يؤدي بالانفراد بعضها فقط فإن كان بعضها الأول فهو أيضاً قاصراً وإن كان  
 بعضها الآخر فهو أداء شبيهه بالقضاء وفي لفظ المصنف رحمه الله إشارة إلى ذلك حيث قال والمسبوق منفرداً  
 أي فيما سبق به فيكون أداة قاصراً في التمثيل للقاصر بالمثلين تنبيهه على أنه قد يكون عبادة تامة كالصلاة وقد  
 يكون بعضها كفعل المسبوق ويلزم ذلك في الكامل ضرورة أن البعض المؤدى بالجماعة إذا لم يكن  
 قاصراً كان كاملاً وذهب بعضهم إلى أن القاصر والشبيهه بالقضاء هو أداء الصلاة نفسها في الصورتين والتمثيل  
 بالمثلين تنبيهه على تفاوت الصور وزيادة ونقصا (قوله كفعل اللاحق) هو الذي أدركه ولا الصلاة بالجماعة  
 وقائه الباقي بان نام خلف الامام ثم نثبه بعد فراغه أو سبقه الحدث خلف الامام فتوضأ وجاء بعد فراغه وأتم  
 صلاته ففعله أداء باعتبار كونه في الوقت قضاء باعتبار قوات ما التزمه من الأداء مع الامام فهو يقضى ما انعقد  
 له أحرام الامام من المتابعة له والمشاركة معه بمثله أي بمثل ما انعقد له الأحرام لا بعينه لعدم كونه خلف الامام  
 حقيقة إلا أنه لما كان العزيمة في حقه الأداء مع الامام لكونه مقتدياً وقد فاته ذلك بعد رجوع الشرع  
 أداءه في هذه الحالة كالاداء مع الامام فصار كأنه خلف الامام أداءه ولما كان باعتبار الأصل قضاء باعتبار  
 الوصف جعل أداء شبيهه بالقضاء لا شبيهه بالأداء (قوله في الوقت) اذلو اقتدى به خارج الوقت لم يتغير الحال  
 (قوله وقد فرغ) حال من فاعل ثم أقام والمعنى أن دخول المصراً أو نية الإقامة يكون مع حصول فراغ الامام  
 (قوله والقضاء لا يتغير) لأنه مبنى على الأصل وهو لم يتغير في نفسه لا نقضاً له والخلف لا يفارق الأصل  
 (قوله وأما القضاء) يعني أنه اما محض بمثل معقول أو غير معقول واما غير محض (قوله وثواب النفقة للحج)  
 يشير إلى قول العامة أن الحج يقع عن المباشر وللامر ثواب الاتفاق لأن النية لا تجري في العبادات البدنية إلا

فنية الإقامة اعترضت على الأداء فقيم أربعة (ولهذا لا يقرأ اللاحق ولا يسجد للسهو) أي لأجل أن اللاحق كأنه  
 خلف الامام لا يقرأ ولا يسجد للسهو أي إذا سها في القدر الذي لم يصل مع الامام لا يسجد للسهو كما مقتدى إذا سها لا يسجد للسهو (بخلاف  
 المسبوق) فإنه منفرد سابق فيقرأ ويسجد للسهو (واما القضاء) فاما بمثل معقول كاصلاة للصلاة واما بمثل غير معقول كالنفقة للصوم  
 وثواب النفقة للحج وكل ما لا يعقل له مثل قرابة لا يقضى إلا بنهض كالوقوف بعرفة ورمي الجمار والأضحية) وتكبيرات التشرية فانها على صفة  
 الجهر لم تعرف قرابة إلا في هذا الوقت لأن الأصل فيه الاخفاء قال الله تعالى واذكر ربك في نفسك تضرعاً وخيفة ودون الجهر وقال الله تعالى

أدعوا ربكم تضرعا وخفية (فإن كونها قرينة مخصوص بزمان ولا يقضى تعديل الأركان لأن ابطال الأصل بالوصف باطل والوصف وحده لا يقوم بنفسه فلم يبق الا الأتم وكذا صفة الجودة) أي لا تقضى لأن ابطال الأصل الخ (إذا أدى الزيوف في الزكاة فإن قيل فلم أوجبتم الفدية في الصلاة قياسا) أي على الصوم هذا الشكل على قوله وما لا يعقل له مثل قرينة لا يقضى الا بنص وقد عدم النص بوجود الفدية إذا فاتت الصلاة للشيخ الفاني والنص ورد في الصوم بوجود الفدية وهذا حكم لا يدرك بالقياس (١٦٧) فينبغي أن لا يقاس عليه غيره وأما

الأضحية فلان اراقة الدم لم تعرف قرينة في غير هذه الايام ولا يدري أن التصدق بعين الشاة أو بقيمتها هل هو مثل قرينة اراقة أم لا (والتصدق بالعين أو القيمة في الأضحية قلنا يحتمل في الصوم التعليل بالعجز قلنا بالوجوب احتياطا فيكون آتيا بالمندوب أو الواجب ونرجو القبول) فانه يحتمل أن تكون الفدية واجبة قضاء للصلاة وإن لم تكن واجبة فلا أقل من أن يكون آتيا بالمندوب ومحمد قال في هذا الموضوع نرجو القبول (في الأضحية لأن الاصل في العبادة المالية التصدق بالعين الا أنه نقل إلى اراقة تطيبا للطعام وتحقيقا لضيفة الله لكن لم نعمل بهذا التعليل المظنون) وهو أن الاصل في العبادة المالية التصدق بالعين (في الوقت) حتى لم نقل ان التصدق بالعين في الوقت يجوز (في معرض النص وعملنا به بعد الوقت احتياطا فلذا) الإشارة

أن في الحج شائبة المالية من جهة الاحتياج الى الزاد والراحلة فن جهة المباشرة يقع عن المأمور ومن جهة الاتفاق عن الأمر وظاهر المذهب أنه يقع عن الأمر عملا بطواهر الأحاديث وعلى التقديرين فالواجب على الأمر مباشرة الأفعال والصادر عنه هو الاتفاق والمماثلة بينهما غير معقولة وفي قوله و ثواب النفقة للحج يسامح لأن التمثيل اما للقضاء أو المثل والثواب ليس شيئا منهما (قوله ولا يقضى تعديل الأركان) الفائت في الصلاة ولا صفة الجودة الفائتة في الدراهم المؤداة في الزكاة لانه اما أن يقضى الوصف وحده وهو باطل لانه لا يعقل له مثل ولا يوجد له نص أو مع الأصل بأن يقضى صلاة معتدلة الأركان أو يقضى نفس الركن بصفة الاعتدال ويقضى دراهم جيادا وهو أيضا باطل لما فيه من ابطال الاصل بواسطة بطلان الوصف وهو نقض الأصول وقلب المعقول (قوله قلنا بالوجوب احتياطا) أي لا قياسا ولا دلالة لان المعنى المؤثر في ايجاب الفدية كالعجز مثلا مشكوك لا معلوم الا أنه على تقدير التعليل بالعجز تكون الفدية في الصلاة أيضا واجبة بالقياس الصحيح وعلى تقدير عدم التعليل تكون حسنة مندوبة تمحوسيته فيكون القول بالوجوب احوط ويرجى قبولها ولهذا قال محمدرحه الله تعالى في الزادات في فدية الصلاة تجزئه ان شاء الله تعالى (قوله وفي الأضحية) عطف على ما يدل عليه الكلام أي قلنا بالوجوب الفدية في الصلاة لماذا كرو بوجود التصدق بالعين أو القيمة في الأضحية لأنها عبادة مالية تثبت في قرينة بالسنة والأصل في العبادات المالية التصدق بالعين مخالفة لهوى النفس بترك المحبوب الا أن التصدق بالعين نقل في الأضحية إلى اراقة الدم تطيبا للطعام بإزالة ما اشتمل عليه مال الصدقة من أوساخ الذنوب والآثام فبالاراقة ينتقل الخبث إلى الدماء فتصير ضيفا لله تعالى باطيب ما عنده على ما هو عادة الكرام ويستوى فيه الغنى والفقير الا أنه يحتمل أن يكون نفس التضحية و اراقة أصلا من غير اعتبار معنى التصدق في الوقت لم نعمل بالتعليل المظنون ولم نقل بجواز التصدق بالعين أو القيمة في أيام النحر لقيام النص الوارد بالتضحية وبعد الوقت عملنا بالأصل وأجبنا التصدق بعين الشاة التي عينت للتضحية أو بالقيمة ان استهلك المبيته أو لم يعين شيئا احتياطا في باب العبادة وأخذنا بالمحتمل لعملا بالقياس فيما لا يعقل معناه فقوله في الوقت وفي معرض النص متعلق بقوله لم نعمل بهذا التعليل نظر الى عبارة المتن الا أنه جعل في الوقت متعلقا بالتصدق بالعين من كلام شرح (قوله لم يبطل بالشك) أي باحتمال أن تكون اراقة أصلا وقد قدر على المثل بمجيء أيام النحر فان قلت فكيف ينتقل الحكم الى الصوم فيمن وجب عليه الفدية عن الصوم فقد رعى الصوم قلت لأن كون الأصل في الشهر هو الصوم ليس بمشكوك بل متيقن فمندوز والعدز تيقن بقاء وجوب الصوم لقوله تعالى فعدة من أيام أخر (قوله لكن للركوع شبه بالقيام) من جهة بقاء الانتصاب والاستواء في النصف الأسفل من البدن انما يتحقق القعود بانفتاحه لأن استواء أعالي البدن موجود في الحالين الا أنه ليس بقيام حقيقة لمكان الانحناء قوله تنقسم الى هذا الوجه) الصواب على هذا الوجه كما هو لفظ نحر الاسلام رحمه الله تعالى (قوله والبيع) أي وكتسليم عين الحق في البيع وفي عقد الصرف والسلم فيكون هذا العطف

ترجع إلى قوله وعملنا به بعد الوقت (إذ جاء العام الثاني لم ينتقل إلى التضحية لانهما احتمال جهة أصاته ووقع الحكم به لم يبطل بالشك وأما قضاء يشبه الآء) عطف على قوله واما بمثل غير موقول (كما إذا أدرك الإمام في العيد كما كبر في ركوعه) أي كبر تكبيرات الزوائد (فانه وإن فات موضعه وليس لتكبيرات العيد قضاء إذ ليس لها المثل قرينة لكن للركوع شبه بالقيام فيكون شيئا بالأداء، وحقوق العباد أيضا تنقسم إلى هذا الوجه فلأداء الكامل كرد عين الحق في الغصب والبيع والصرف والسلم) لما عقد الصرف أو السلم يجب له بدل الصرف والمسلم فيه في الذمة فكان ينبغي أن يكون تسليم بدل الصرف والمسلم فيه قضاء إذ العين غير الدين لكن الشرع جعله عين ذلك الواجب في الذمة لئلا يكون

من قبيل علفتها تنبأ وما بارد إلا أن الرد يقتضى سابقية الاخذ فيصح في الغصب دون البيع وفي التمثيل بالامثلة الاربعة إشارة إلى أن الاداء الكامل قد يكون تسليم عين الواجب بحسب الحقيقة كرد المغصوب وتسليم المبيع على الوصف الذى ورد عليه الغصب والبيع وقد يكون تسليم عين الواجب بحسب اعتبار الشارع كتسليم بدل الصرف وتسليم المسلم فيه إذ كل منهما ثابت في الذمة وهو وصف لا يحتمل التسليم إلا أن الشرع جعل المؤدى عين ذلك الواجب في الذمة لتلازم الاستبدال في بدل الصرف والمسلم فيه قبل القبض وهو حرام لتلازم امتناع الجبر على التسليم بناء على أن الاستبدال موقوف على التراضى وكذا الحكم فى سائر الديون لأنها إنما تقتضى بأمثالها ضرورة أن الدين وصف ثابت في الذمة والعين المؤدى مغاير له إلا أن الشارع جعله عين الواجب لما ذكرنا فان قيل القضاء مبنى على تصور الاداء إذ لا معنى له إلا التسليم مثل ما يكون تسليم عينه أداء فإذا امتنع تسليم العين امتنع تسليم المثل قلنا العين أعم من أن يكون بحسب الحقيقة أو باعتبار الشرع والمنتفع فى الدين تسليم العين بحسب الحقيقة وانتفاء الخاص لا يوجب انتفاء العام فالمؤدى فى الدين عين الحق فى الجملة وان كان مثالا للعين بحسب الحقيقة لا نفسه ضرورة تحقق التغاير فى الجملة وهذا بخلاف القرض فان المؤدى مثل لم يجعله الشرع عين الثابت فى الذمة لعدم الضرورة لأن رد المقبوض ممكن فبالنظر إلى المقبوض يكون المؤدى مثلاً وأما ما يقال من أن معنى قضاء الدين بالمثل أن المدين لما سلم المال إلى رب الدين صار ذلك ديناً فى ذمته كما كان ماله ديناً فى ذمة المدين فيقتاضان مثلاً بمثل ففيه نظر لأن قضاء الدين حينئذ لا يكون تسليم عين الثابت وهو ظاهر ولا تسليم مثله لأن المثل على هذا التقدير هو ما ثبت فى ذمة رب الدين والتسليم لم يقع عليه بل على نفس المال المؤدى وأيضا على هذا لا يكون بين قضاء الدين والقرض فرق وقد صرح نثر الإسلام رحمه الله تعالى وغيره بأن تأدية القرض قضاء بمثل معقول وتأدية الدين أداء كامل (قوله والقاصر) يعنى إذا غضب عبداً فارغاً فرده مشغولاً بجناية يستحق بها رقبته أو طرفه أو بدين بان استهلك فى يده مال إنسان تعلق الضمان برقبته أو بمرض حدث فى يد الغاصب أو غضب جارية فردها حاملاً أو باع عبداً أو جارية سالماً عن ذلك فسله باحدى هذه الصفات فهذا أداء لوروده على عين ما غضب أو باع لكنه قاصر لكونه لا على الوصف الذى وجب عليه أداءه ويتفرع على قصور الاداء أنه لو سلم المبيع مشغولاً بالجناية فقتل بتلك الجناية انتقض القبض عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى حتى كان المشتري لم يقبضه فيرجع البائع بكل الثمن لأن يدي المشتري زالت عن المبيع بسبب كانت ازالها به مستحقة فى يد البائع بمنزلة ما لو استحقه مالك أو سرتهم أو صاحب دين وهذا استحقاق فوق العيب وعندهما الشغل بالجناية عيب بمنزلة المرض بل أشد والعيب لا يمنع تمام التسليم فالمشتري لا يرجع بكل الثمن بل بنقصان العيب بأن يقوم العبد حلال الدم وحرام الدم فيرجع بتفاوت ما بين القيمتين من الثمن فى لفظ هلك ولفظ التسليم إشارة إلى أن الخلاف فى المشتغل بالجناية دون الدين وفى المبيع دون المغصوب وكذا الخلاف فيما إذا رد الجارية المغصوبة حاملاً (قوله وكاداء الزيوف) جمع زيف وهو ما رده بيت المال ويروج فيما بين التجارة فلو وجب على المدين دراهم جياذ فادى زيوفا فهو من حيث تسليم الواجب أداء ومن حيث فوات وصف الجودة قاصر فرب الدين ان لم يعلم عند القبض كون المقبوض زيوفاً فان كان قائماً فى يده فله أن ينسخ الاداء ويطلب المدين بالجياذ احياء لحقه فى الوصف وان هلك المقبوض فى يد رب الدين بطل حقه فى الجودة بالكلية حتى لا يرجع على المدين بشئ مما مر من أنه لا يجوز ابطال الأصل بالوصف وهذا أداء باصه إذ لا مثل للوصف منفردا لامتناع قيامه بنفسه وقال أبو يوسف رحمه الله تعالى له أن يرد مثل المقبوض ويطلب المدين بالجياذ لأن المقبوض دون حقه وصفاً فيكون بمنزلة المقبوض دون حقه قدرا وامتنع الرجوع إلى القيمة لتأديه إلى الربا فيرد مثل المقبوض كما يرد عينه

استبدالاً فى بدل الصرف والمسلم فيه والاستبدال فيها حرام والقاصر كرد المغصوب والمبيع مشغولاً بجناية أو دين أو غيرهما بأن كان حاملاً أو مريضاً (حتى إذا هلك بذلك السبب انتقض القبض عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى وعندهما هذا عيب وهو لا يمنع تمام التسليم وكاداء الزيوف إذا لم يعلم به صاحب الحق حتى لو هلك عنده بطل حقه أصلاً لما مر



(والأداء الذي يشبه القضاء كما إذا مهر أباهما فاستحق) صورة المسئلة أن يكون أب المرأة عبد الرجل فتزوجها ذلك الرجل على أن المهر أبوها فاستحق (حتى وجبت قيمته) للمرأة على الزوج (ولم يقض بها القاضي حتى ملكه ثانياً فن حيث أنه عين حقها أداء) أى تسليم الزوج إليها أداء (فلا يملك منعه) أى إذا طلبت المرأة من الزوج أن يسلم أباهما إليها لا يملك (١٦٩) الزوج أن يمنعه منها (ومن حيث أن تبدل

الملك يوجب تبدل العين قضاء) روى أن رسول الله ﷺ دخل على بريرة فأتت بريرة بتمر والقدر كان يغلي باللحم فقال عليه الصلاة والسلام ألا تجعلين لنا من اللحم نصيباً فقالت هو لحم تصدق علينا يا رسول الله فقال عليه الصلاة والسلام هي لك صدقة ولنا هدية فقد جعل تبدل الملك موجبا لتبدل العين حكماً مع أن العين واحد ولأن حكم الشرع على الشيء بالحلل والحرمه وغيرها يتعلق بذلك الشيء من حيث أنه مملوك لا من حيث الذات حتى لو كان حكم الشرع يتعلق من حيث الذات لا يتغير أصلاً كحكم الخنزير فإنه حرام لعينه ونجس لعينه أما إذا تعلق حكم الشرع بهذا الذات من حيث الاعتبار فإذا تبدل الاعتبار تبدل هذا المجموع وقد أراد بالعين هذا المجموع أى الذات مع الاعتبار لأن العين الذى تعلق به حكم الشرع هو هذا المجموع (فلا يعنى قبل تسليمه إليها ويملك

إذا كان قائماً فعمل أن قوله إذا لم يعلم به صاحب الحق يذبغى أن يجعل قيدها للتمسك من المقبوض لالكون الأداء قاصراً على ما يفهم من ظاهر العبارة (قوله والأداء الذى يشبه القضاء) كما إذا تزوج الرجل امرأة على عبد له هو أبو المرأة فعتق الأب لتملك المهر بنفس العقد فان استحق العبد بقضاء القاضي بطل ملكها وعتقه ووجب على الزوج قيمة العبد للمرأة لأنه سمي مالاً وعجز عن تسليمه فان لم يقض القاضي بالقيمة إلى أن ملك الزوج ذلك العبد ثانياً بشراء أو هبة أو ميراث أو نحو ذلك لم يبرم على الزوج تسليم العبد إلى المرأة فهذا التسليم أداء من حيث أن العبد عين حق المرأة لأنه الذى استحقته بالتسمية لسكنه يشبه القضاء من حيث أن تبدل الملك يوجب تبدل العين بدليل السنة والمعقول فالعبد الممتلك ثانياً كأنه مثل ما استحقته بالتسمية لآعينه ويتفرع على كونه أداء أن الزوج يجبر على تسليمه إذا طلبته المرأة لسكونه عين حقها مع قيام موجب التسليم وهو النكاح بخلاف ما إذا باع عبد فاستحق بقضاء ثم ملكه البائع ثانياً لا يجبر على التسليم إلى المشتري إذا طلبه لانهفساخ البيع لأنه ظهر بالاستحقاق توقف البيع على اجازة المستحق حين لم يجز بطل وانفسخ ويتفرع على كونه شبه القضاء ان العبد لا يعنى قبل تسليمه إلى الزوجة وأن الزوج يملك التصرف فى العبد بالإعتاق والكتابة والبيع والهبة قبل تسليمه إلى الزوج لأنها تصرفات صادفت ملك نفسه ويتفرع على كون العبد مثل المسمى لآعينه حكماً أنه لو قضى فى الصورة المذكورة على الزوج بقيمة العبد للزوجة ثم ملك الزوج العبد ثانياً لا يعود حق المرأة فى العين فلا يجبر الزوج على التسليم ولا الزوجة على القبول لأن حقها قد انتقل من العين إلى القيمة بالقضاء ولو كان له حكم المسمى بعينه لعاد حقها فيه إذا كان القضاء بالقيمة بقول الزوج مع اليمين كالمغصوب إذا عاد من اباقة بعد قضاء القاضي بالقيمة للمغصوب منه يعود حقه إذا كان القضاء بقول الغاصب مع يمينه (قوله دخل على بريرة) هى مولاة عائشة رضى الله تعالى عنها وعائشة من بنى تيم ولا تحرم الصدقة على موالها بل على موالى بنى هاشم على أنها كانت صدقة التطوع وهى لا تحرم الا على النبي عليه الصلاة والسلام (قوله ولأن حكم الشرع) دليل معقول على أن تبدل الملك يوجب تبدل العين وحاضنه أن المراد بالعين هو المجموع المركب من الشيء ومن وصف مملوكيته لأن الشيء الذى يحكم الشرع بحرمته التصريف فيه على بعض المكلفين وبجمله لبعض الآخر إنما هو الشيء مع وصف المملوكية والكل يتبدل بتبدل بعض الأجزاء وعلى ظاهر عبارة المصنف مناقشة لا تخفى ولقائل أن يقول لم لا يجوز أن تكون العين المتصفة بالحلل والحرمه هو ذلك الشيء بقيد المملوكية وتبدل الأوصاف لا يوجب تبدل الذات وقد عرفت الفرق بين المجموع والمقيد فالأولى التمسك بالسنة (قوله ومن الأداء القاصر) فصل هذا المثال عن الأمثلة السابقة وأخره عن ذكر الأداء الذى يشبه القضاء اقتداء بفخر الإسلام وإن كان المناسب تقديمه بمعنى لو غضب طعاماً فقدمه إلى مالكة وأباحه أكله فكل جاهلاً بأنه الطعام الذى غضب منه فهو أداء قاصر يبرأ به الغاصب عن الضمان ونقل عن الشافعى رحمه الله تعالى خلافه ولم يوجد فى كتب أصحابه وأشار بقوله لأطعم المغصوب إلى أنه لو أطعمه ما هو متخذ من المغصوب بأن كان دقيقاً فغضب أو لحافط بخلا يبرأ أو قيده بالإطعام لأنه لو وهب المغصوب من المالك وسله إليه أو باعه منه وهو لا يعلم أو أكله من غير أن يطعمه للغاصب يبرأ عن الضمان بالاتفاق تمسك الشافعى رحمه الله تعالى بأن الغاصب ما مور بالأداء ولم يوجد لأن ما وجد منه تغير منهي عنه فلا يكون أداء ما مور أبوه وإنما قلنا انه تغير لما جرت

(٢٢ - توضيح ١) الزوج إعتاقه ويبيعه قبله) أى بيع العبد قبل تسليمه إليها (وإن كان قضى القاضي بقيمته عليه ثم ملكه لا يعود حقها فيه ومن الأداء القاصر ما إذا أطعم المغصوب المالك جاهلاً وعند الشافعى رحمه الله تعالى لا يبرأ عن الضمان لأنه ما مور بالأداء لا بالتغير وربما يأكل الإنسان فى موضع الإباحة فوق ما يأكل من ماله

ولنا أنه أداء حقيقة وإن كان فيه قصور فتم بالانلاف وبالجهل لا بعذر والعادة المخالفة للديانة لغو) وهو أن يأكل في موضع الإباحة فوق ما يأكل من ماله (والقضاء بمثل معقول أما كامل كالمثل صورة ومعنى وأما قاصر كالتقسيم إذا نقطع المثل أو لا مثل له لأن الحق في الصورة قدفات للعجز فبق المعنى فلا يجب القاصر إلا عند العجز عن الكامل ففي قطع اليد ثم القتل خير الولي بين القطع ثم القتل وهو مثل كامل وبين القتل فقط وهو قاصر وعندهما لا يقطع لأنه إنما يقتصر بالقطع إذا تبين أنه لم يسير فاذا أفضى إليه يدخل موجه في موجب القتل) المراد بالموجب هنا ما يجب بالقتل والقطع وهو القصاص (إذا القتل (١٧٠) اتم موجب القطع) المراد بالموجب هنا الأثر الحاصل بالقطع في محله (فصار كما إذا

قتله بضربات قلنا هذا من حيث المعنى) أي هذا الذي ذكر أن القتل أتم أثر القطع فاتحد الجنابة فيتحد موجبها إنما هو من حيث المعنى (أما من حيث الصورة في جزاء الفعل فلا) لأن الفعل وهو القتل والقتل من حيث الصورة متعدد فيتعدد ما هو جزاء الفعل وهو القصاص (وإنما يدخل في جزاء المحل) أي إنما يدخل ضمان الجزء في ضمان السكل فيما هو جزاء المحل) كما يدخل أرش الموضحة في دية الشعر) وهذا لأن الدية جزاء المحل (والقتل قد يمحو أثر القطع كما يتم) قال الله تعالى وما أكل السبع إلا ما ذكيتم جعل القتل ما حيا أثر الجرح فهذا منع

به العادة من أن الإنسان يأكل في موضع الإباحة فوق ما يأكل من مال نفسه لعدم المانع الحسى أو الشرع وحاصل هذا التقرير أنه وإن وجد صورة الأداء بتسليم عين حقه إليه إلا أنه بطل معنى الأداء وهو إيصال حق المالك إليه نفيًا للغرور المنهى عنه فلا يكون أداء حقيقة وقد يقال أنه نكيتان أحدهما أنه تغير والتغير لا يكون أداء لأن التغير منهي عنه والأداء ما مور به وتنافى الوازم بدل على تنافي الملزومات والبراءة لا تحصل إلا بالأداء المأمور به الثانية أنه أداء قاصر فلا يعتبر نفيًا للغرور (قوله) ولنا أنه أداء حقيقة لأنه أوصل المفضوب إلى يد المالك أصلاً ووضعاً بحيث صار متمكناً من التصرف فيه فان قيل أزال يدا مطلقاً بجميع التصرفات وما أعاد إلا يد الإباحة والقاصر لا ينوب عن الكامل قلنا عن تقدير ثبوت القصور فيه فقد تم بالانلاف كما في أداء الزبوف عن الجياد فان قيل جهل الملك به يبطل الأداء لما فيه من الغرور قلنا الجهل عارو نقيصة فلا يعذر به المالك في بطل ما وجب على الغاصب من الرد إلى المالك كما لو غصب عبداً فقال للمالك أعتق هذا العبد فاعتقه وهو جاهل بأنه عبده بعق العبد ويرأ الغاصب وما ذكره من العادة الجارية بكثرة الأكل في موضع الإباحة عادة مخالفة للديانة الكاملة الداعية إلى أن يجب لأخيه المسلم ما يجب لنفسه فيكون لغو أو يبطل الأداء (قوله) والقضاء بمثل معقول) قيل بجرى مثل هذا التقسيم في حقوق الله تعالى أيضاً كقضاء الغنائم بالجماعة فانه كامل وبالإنفراد فانه قاصر وورد بان الثابت في الدية هو أصل الصلاة لا وصف الجماعة فالقضاء بجماعة أو منفرداً اتيان بالمثل الكامل إلا أن الأول أكمل (قوله) ففي قطع اليد ثم القتل) إما أن يصدر عن شخص أو شخصين وعلى التقديرين إما أن يكونا خطابين أو عمدين أو أحدهما عمداً والآخر خطأ وعلى التقدير إما أن يكون القتل قبل البرء أو بعده وتفصيل الأحكام في كتب الفقه ومحل الخلاف المذكور في الكتاب ما إذا كان القاطع والقاتل شخصاً واحداً متممداً ويكون القاتل قبل البرء (قوله) وعندهما ليس للولي أن يقطع بل له أن يقتل لأنه إنما يقتصر بالقطع إذا تبين أنه لم يسر إلى القتل بحكم النص فاذا أفضى إلى القتل بان قتله متممداً سقط حكم القطع في نفسه وصار قتلا ودخل موجه الشرعي وهو القصاص في موجب القتل لأن القتل قد أتم الأثر الثالث بالقطع حسا وحقيقة بدليل أن حكمه حكم السراية فيكون القطع ثم القتل جنابة واحدة بمنزلة ما إذا قتله ضربات فليس للولي فيه إلا القتل

(فلا يضمن المنافع بالمال المتقوم لأنها غير متقومة إذ لا تقوم بلا حراز ولا حراز بلا بقاء ولا بقاء للأعراض فان قيل فكيف يرد العقد عليها) أى ان لم تكن المنافع متقومة فكيف يرد عقد الاجارة على المنافع (قلنا باقامة العين مقامها فإن قيل هي في العقد متقومة) أى المنافع في العقد مال متقوم لتقومها في عقد النكاح (لأن ابتغاء البضغ) وهو النكاح (لا يجوز الا به) أى بالمال المتقوم قال الله تعالى ان تبغوا بأموالكم (ويجوز) أى ابتغاء البضغ (بمنفعة الاجارة) فتكون منفعة الاجارة في عقد النكاح مالا متقوما (فتكون في نفسها كذلك) أى لما كانت المنافع في العقد متقومة كانت في نفسها متقومة (لأن ما ليس بمتقوم لا يصير بورود (١٧١) العقد متقوما ولأن تقومها ليس

لاحتياج العقد إليه) هذا دليل آخر على قوله فتكون في نفسها كذلك (لأن العقد قد يصح بدونه كالخلع) فان منافع البضغ غير متقومة في حال الخروج عن العقد وإن كانت متقومة في حال الدخول في العقد فعلى أنها غير متقومة حال الخروج يصبح مقابلتها بالمال في العقد وهو عقد الخلع فلم أن العقد لا يحتاج إلى تقومها فتقومها في العقد ليس لضرورة العقد ولما ثبت تقومها في العقد تكون في نفسها متقومة (قلنا تقومها في العقد ثبت بالرضا) هذا منع لقوله ان ما ليس بمتقوم لا يصير بورود العقد متقوما بل يصير في العقد متقوما بالرضا (بخلاف القياس) لما بينا أنه لا تقوم بلا حراز (فلا يقاس عليه) فيشمل معنيين أحدهما أنه لا يقاس تقوم المنافع في الغصب على تقومها في العقد الثاني أنه لا يقاس كون المنافع مقابلا

بالانقطاع فيعتبر قيمته آخر يوم كان موجودا في أيدي الناس فانقطع (قوله فلا يضمن المنافع بالمال المتقوم قيد بالمتقوم تنصيصا على ما وقع فيه الخلاف وهو أنها عند الشافعي رحمه الله تعالى يضمن بالمال المتقوم وتوطئة لاقامة الدليل فانه يقوم على سلب التقوم عن المنافع سواء كانت مالا أو لم تكن اقتصارا على المقصود وهو انتفاء المائلة بانتفاء التقوم والتحقيق ان المنفعة ملك لامل لأن الملك ما من شأنه أن يتصرف فيه بوصف الاختصاص والمال ما من شأنه أن يدخر للانتفاع به وقت الحاجة والتقوم يستلزم المالية عند أن حنيفة رحمه الله تعالى والمالكية عند الشافعي رحمه الله تعالى فعنده منافع المغصوب تضمن بالغصب بأن يمسك العين المغصوبة مدة ولا يستعملها ولا يتلف بأن يستخدم العبد ويركب الدابة ويسكن الدار مثلا وعند أبي حنيفة لا يضمن لأن المنفعة عرض والعرض غير باق وغير الباقي غير محرز لأن الحراز هو الصيانة والادخار لوقت الحاجة فيتوقف على البقاء لا محالة وما ليس بمحرز ليس بمتموم كالصيد والحشيش فالمنفعة ليست بمتقومة فلا تكون مثلا للمال المتقوم فلا يقضى الا بنص ولا نص وعلى عدم بقاء الأعراض منع ظاهر إذ لا يخفى أن انعدام الألوان في كل آن وتجدد أمثالها بمنزلة انعدام الاعيان وحدث أمثالها في كل آن وقد سبق أنه سفسطة اللهم إلا أن يخص الحكم بالأعراض المتصرمة مثل المنافع مثلا وأيضا للخصم أن يقول بل التقوم باعتبار الملكية وإطلاق التصرف وهي راجعة إلى المنافع إذ بها إقامة المصالح وتفضية الحوائج لا بنفس الأموال (قوله تقومها في العقد ثبت بالرضي) منع لقوله ما ليس بمتقوم في نفسه لا يصير بورود العقد متقوما فان قلت فيه تسليم لعدم ضرورته متقوما بالعقد بل بالرضي قلت لما اشتمل العقد على الرضى كان التقوم بالرضي تقومها بالعقد لأن تأثير الشيء في الشيء يجوز أن يكون باحدا جزائه أو لوازمه (قوله فلا يقاس عليه) أى لا يصح اثبات المقدمة القائلة بتقوم المنافع في الغصب بالقياس على تقومها في العقد ولا اثبات أصل المدعى وهو مقابلة المنافع في الغصب بالمال المتقوم بالقياس على مقابلتها به في العقد أما الأول فلأن الحكم في الأصل ثبت بالنص على خلاف القياس لا انتفاء الحراز فلا يصح مقياس عليه وأما الثاني فلوجود الفارق وهو الرضى فان له أثر في إيجاب المال في مقابلة ما ليس بمال كافي الصلح عن دم العمد لا يقال كل من المانعين موجود في كل من القياسين فوجه تخصيص ابطال الأول بكون الأصل على خلاف القياس وابطال الثاني بوجود الفارق لا نقول الثابت على خلاف القياس هو تقوم ما ليس بمحرز لا مقابلة غير المال بالمال لتحقق الانتفاع المقصود وقضاء الحوائج في كل منهما والرضي انما يؤثر في صحة استبدال ما ليس بمال بالمال لاني جعل ما ليس بمتقوم متقوما فيخص كل من القياسين بما منع (قوله هو) أى استيفاء القصاص معنى لا يعقل له مثل والمال ليس مثاله صورة وهو ظاهر ولا معنى لأن في استيفاء القصاص معنى الاحياء لما فيه من دفع شر القاتل ودفع هلاك أولياء المقتول على يده بناء على قيام العداوة وفي حياة أولياء المقتول وابنائهم حياة للمقتول وبقاء لذكوره وهذا المعنى لا يوجد في المال وإنما ثبت في الخطأ على خلاف القياس ضرورة صيانة

بالمال في الغصب على كونها مقابلا بالمال في العقد (لهذا) أى لكونه التقوم في العقد بخلاف القياس وهذا دليل على بطلان القياس بالمعنى الأول وقوله (وللفارق أيضا وهو الرضا) دليل على بطلان القياس بالمعنى الثاني (فان له أثر في إيجاب المال مقابلا بغير المال ولا يضمن الشاهد بعفو الولي القصاص إذا قضى القاضى به ثم رجع) هذا تفرغ آخر على قوله وما لا يعقل له مثل لا يقضى إلا بنص وصورة المسئلة شهد شاهدان بعفو الولي القصاص فقضى القاضى بالعفو ثم رجعا عن الشهادة لم يضمنوا (ولا غير ولي القاتل إذا قتل القاتل) أى لا يضمن غير ولي القاتل إذا قتل القاتل لأن الشهود قاتل القاتل لم يفوتوا الولي القاتل شيئا الا استيفاء القصاص وهو معنى لا يعقل له مثل

الدم المعصوم عن الهدر بالكلية (قوله والقضاء الشبيه بالاداء) كتسليم القيمة فيما إذا تزوج رجل امرأة على عبد غير معين فإن الحيوان يثبت في الذمة كالابل في الدية والغرة في الجنين وهذا جهالة في الوصف لا في الجنس كما في تسمية ثوب أو دابة فيحتمل فيما يبنى على المسامحة كالنكاح وإن لم يحتمل في البيع فتسليم عبد وسط أداء وتسليم قيمته قضاء حقيقة لسكونها مثل الواجب لا عينه لكنه يشبه الاداء لما في القيمة من جهة الاصلة بناء على أن العبد بمجها لوصفه لا يمكن أداءه إلا بتعيينه ولا تعين إلا بالتقوم فصارت القيمة أصلا يرجع إليه ويعتبر مقدما على العبد حتى إن كان العبد خلفا عنه فان قيل فينبغي أن تعين القيمة ولا يخير الزوج بين أداء العبد والقيمة لجوابه أن العبد معلوم الجنس مجهول الوصف فبالنظر إلى الأول يجب هو كالأمر عبدا بعينه وبالنظر إلى الثاني تجب القيمة كالأمر عبدا غير فصار الواجب بالعقد كأنه أحد الشئيين فيخير الزوج إذا التسليم عليه لا على المرأة فأيهما أدى تجبر المرأة على القبول فظهر بما ذكرنا أن قوله وأيضا الواجب من الأصل الوسط وذاتوقف على القيمة فصارت أصلا من وجه لا يصلح وجها برأسه في إصالة القيمة بل هو توضيح وتعميم لما سبق على ما قررنا إذ بمجرد العجز عن الأصل وهو العبد لا يتحقق إصالة البديل وهو القيمة لجريانه في جميع صور القضاء فانه لا يكون إلا عند تعذر الاداء (قوله فصل) من قضايا الشرع أنه لا بد للبأمر به من الحسن لأن الشارع حكيم لا يأمر بالفحشاء وأما من حيث اللغة فلا امتناع لأن قول القائل اشرب على سبيل الإلزام أمر لغة وقد اختلفوا في أن حسن المأمر به من موجبات الأمر بمعنى أنه ثبت بالأمر أو من مدلولاته بمعنى أنه ثبت بالعقل والأمر دليل عليه ومعرفة له فالمصنف رحمه الله تعالى قبل تفصيل المذاهب والدلائل أجل القول بأنه لا بد للبأمر به من الحسن سواء ثبت بنفس الأمر أو بالعقل قبله قال في الميزان وعندنا لما كان للعقل حظ في معرفة حسن بعض المشروعات كالإيمان وأصل العبادات كان الأمر دليلها ومعرفة ما ثبت حسنه في العقل وموجبا لما لم يعرف به (قوله هذه المسئلة) يعني مسئلة الحسن والقيح من أمهات مسائل أصول الفقه لأن معظم أبوابه باب الأمر والنهي وهو يقتضى حسن المأمر به وقبح النهي عنه فلا بد من البحث عن ذلك ثم يتفرع عليه مباحث من أن الحسن حسن لنفسه أو لغيره ونحو ذلك (قوله) ومن مهمات مباحث المعقول والمنقول يجوز أن يريد بذلك علم الأصول فانه جامع بين الوصفين وأن يريد بالمعقول الكلام وبالمنقول الفقه فان هذه المسئلة كلامية من جهة البحث عن أفعال البارئ تعالى هل تتصف بالحسن وهل تدخل القياح تحت إرادته ومشيتته وهل تكون بخلقه ومشيتته وأصولية من جهة أنها بحث عن أن الحكم الثابت بالأمر يكون حسنا وما تعلق به النهي يكون قبيحا ثم أن معرفتهما أمر مهم في علم الفقه لثلايبت بالأمر ما ليس بحسن وبالنهي ما ليس بقبيح (قوله ومع ذلك) زيادة تحريض على شدة الاهتمام بهذه المسئلة بمعنى أنها أصل لفروع كثيرة وفرع لأصل عميق صعب الاطلاع عليه متعسر الوصول إليه وبوادي مسئلة الجبر والقدر المدركات التي تطلب فيها الطرق الموصلة إليها ومبادئ المقدمات المترتبة بالقوى الفكرية للوصول إليها وبجواهرها وصل إليه كل أحد بقوة فكره ولم يستطع مجاوزته في هذه المسئلة فنزل قدمه في البوادي أو ضل فهمه في المبادئ فقبح يرجع عوده إلى طريق الحق أو اعترافه بالعجز ومن غرق في بحرهم ولم ينتبه للخطأ في مقدمته فقد هلك (قوله وحقيقة الحق) الجبر إفراط في تفويض الأمور إلى الله تعالى بحيث يصير العبد بمنزلة جماد لا إرادة له ولا اختيار والقدر تفریط في ذلك بحيث يصير العبد خالقا لأفعاله مستقلا في إيجاد الشرور والقياح وكلاهما باطل والحق أي الثابت في نفس الأمر وهو الحاق أي الوسط بين الإفراط والتفریط على ما أشار إليه بعض المحققين حيث قال لا جبر ولا تفويض ولكن أمر بين أمرين وحقيقة الحق احتراز عن مجازة أي عمما يشبه الحق وليس بحق (قوله ووقفت) أي جعلت واقفا عليه ووقفت أي جعلت الأسباب متوافقة لا يرادها فالأول من التوقيف والثاني من التوفيق (قوله اعلم أن العلماء) تحرير للمبحث وتلخيص لمحل النزاع على ما هو الواجب في المناظرة فكل من الحسن

الوصف ثبت العجز) أي عن أداء الأصل وهو تسليم العبد (فوجب القيمة فكانها أصل ولما كان) أي الأصل وهو العبد (معلوما من حيث الجنس يجب هو) أي الأصل وهو العبد (فيخير بينه وبين القيمة وأيهما أدى تجبر على القبول) وأيضا الواجب من الأصل الوسط وذاتوقف على القيمة فصارت أصلا من وجه فقضاؤها يشبه الاداء

(فضل لا بد للبأمر به من الحسن) هذه المسئلة من أمهات مسائل الأصول ومهمات مباحث المعقول والمنقول ومع ذلك هي مبنية على مسئلة الجبر والقدر الذي زلت في بواديهما أقدام الراسخين وضلت في مبادئها أفهام المنفكرين وغرقت في بحارها عقول المتبحرين وحقيقة الحق فيها أعنى الحاق بين طرفي الإفراط والتفریط سر من أسرار الله تعالى التي لا يطلع عليها إلا خواص عباده وها أنا بمعزل عن ذلك لكن أوردت مع العجز عن درك الإدراك قدر ما وقفت عليه ووقفت لا يراده اعلم أن العلماء قد ذكروا أن الحسن والقيح يطلقان على ثلاثة معان الأول كون الشيء ملأما

اختلفوا فيه فعند الأشعري، لا يثبتان بالعقل بل بالشرع فقط وهذا بناء على أمرين أحدهما أنهما ليسا لذات الفعل وليس للفعل صفة يحسن الفعل أو يقبحه لأجلها عند الأشعري وثانيهما أن فعل العبد ليس باختياره عنده فلا يوصف بالحسن والقبیح ومع ذلك يجوز كونه متعلق الثواب والعقاب بالشرع بناء على أن عنده لا يقبح من الله تعالى أن يثيب العبد أو يعاقبه على ما ليس باختياره لأن الحسن والقبیح لا ينسبان إلى أفعال الله تعالى عنده فالحسن والقبیح بالمعنى الثالث يكونان عند الأشعري بمجرد كون الفعل مأمورا به ومنهيا عنه فلذا قال (فالحسن عند الأشعري ما أمر به) سواء كان الأمر للإيجاب أو الإباحة أو الندب (والقبیح مانهى عنه) سواء كان النهى للتحريم أو للكره (وعند المعتزلة ما يحمد على فعله) سواء كان يحمد عليه شرعا أو عقلا وهذا تفسير الحسن (وما يذم على فعله) هذا تفسير القبيح (وبالتفسير الآخر ما يكون للقادر العالم بحاله أن يفعله) احتراز بالقيد من فعل المضطر.

والقبیح يطلق على ثلاث معان فالأول الخلو حسن والمرقبیح وبالثاني العلم حسن والجهل قبیح وبالثالث الطاعة حسنة والمعصية قبيحة ومعنى كون الشيء متعلق المدح أو الذم أو الثواب أو العقاب شرعا فليس الشارع عليه أو على دليله وهو لا ينافي جواز العفو ولذا قالوا كونه متعلق العقاب ولم يقولوا كونه بحيث يعاقب عليه وعمل الخلف هو الثالث وعند المعتزلة لأفعال حسنة وقبيحة لذواتها أو لصفة من صفاتها فنهيا ما هو ضروري كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار ومنها ما هو نظري كحسن الكذب النافع وقبح الصدق الضار ومنها ما لا يدرك إلا بالشرع كحسن صوم آخر يوم من رمضان وقبح صوم أول يومه. سؤال فانه مما لا سبيل للعقل اليه لكن الشرع إذا ورد به كشف عن حسن وقبح ذاتين وعند الأشعري لا يثبت الحسن والقبیح إلا بالشرع وهذا مبنى على أمرين يعنى أن العمدة في إثبات ذلك أمران أحدهما أن حسن الفعل وقبحه ليسا لذات الفعل ولا للشيء من صفاته حتى يحكم العقل بأنه حسن أو قبيح بناء على تحقق ما به الحسن أو القبح وثانيهما أن فعل العبد اضطراري لا اختيار له فيه والعقل لا يحكم باستحقاق الثواب أو العقاب على ما لا اختيار للفاعل فيه وليس المراد أن مذهب الأشعري مبنى على هذين الأمرين يعنى أنه لا بد من تحققهما ليثبت مذهب بل كل من الأمرين مستقل بافادته مطلوبه بل وله أدلة أخرى على مذهبه مستغنية عن الأمرين (قوله) لأن الحسن والقبیح لا ينسبان إلى أفعال الله تعالى عنده) أى عند الأشعري والمذكور في الكتب الكلامية أنه لا يقبيح بالنسبة إلى الله تعالى بل كل أفعاله حسنة واقعة على نهج الصواب لأنه مالك الأمور على الإطلاق يفعل ما يشاء لا علة لصنعه ولا غاية لفعله وذلك لأنهم قد يفسرون الحسن بما ليس بمنهى عنه فجميع أفعال الله تعالى حسن بهذا المعنى وبمعنى كونه صفة كمال وأما معنى كون الفعل متعلق المدح والثواب فالله تعالى مزه عنه وما ذكرنا من تفسير الحسن بما أمر به والقبیح بما نهى عنه فانهما في أفعال العباد خاصة وكون المباح داخل في تفسير الحسن عندهم محل نظر لاتفاقهم على أنه ليس بمأمور به على ما مر ولأنه ليس بمتعلق المدح والثواب بلانزاع وهو معنى الحسن والأوضح أن يقال القبيح مانهى عنه والحسن ما ليس كذلك ليشمل المباح وفعل البارئ تعالى (قوله) وعند المعتزلة) لسلك من الحسن والقبیح تفسيران أحدهما الحسن ما يحمد على فعله شرعا أو عقلا والقبیح ما يذم عليه وثانيهما الحسن ما يكون للقادر العالم بحاله أن يفعله والقبیح ما ليس للقادر العالم بحاله أن يفعله والذى ان شاء فعل وإن شاء ترك عن المضطر وبالعلم عن المجنون لأن ما لها أن يفعله قد لا يكون حسنا بل قبيحا فلم يقيد لانتقاص التعريفان جمعا ومنعا والحسن بالتفسير الثاني أعم لتناوله المباح أيضا بخلاف الأول فانه يقتصر على الواجب والمندوب إذ لا مدح على المباح ولا ذم كالتنفس مثلا فهو واسطة بين الحسن والقبیح بالتفسير الأول على التفسير الثاني لا واسطة لأن الحسن يشمل الواجب والمندوب والمباح والقبیح يشمل الحرام والمكروه كما يشملهما بالتفسير الأول فالقبیح بكل التفسيرين لا يشمل إلا الحرام والمكروه فيكون التفسيران متساويين وهننا جثمان الأول أن الفعل الغير المقدور الذي لا يعلم حاله بما لا يصدق عليه أن القادر العالم بحاله أن يفعله أو لا يفعله فيكون واسطة بالتفسير الثاني ويمكن الجواب بأنه داخل في القبيح إذ ليس للقادر العالم بحاله أن يفعله بناء على عدم القدرة عليه أو العلم بحاله الثاني أن المكروه عندهم يمدح على تركه ولا يذم على فعله فلا يدخل في القبيح بل يكون واسطة بمنزلة المباح وإنما يفترقان من جهة أنه يمدح تاركة بخلاف المباح ويمكن الجواب بأن المراد به هو المكروه كراهة التحريم فانه يقبيح بالتفسيرين وأما المكروه كراهة التنزيه فيجوز أن يكون واسطة وإن لم يتعرض له المصنف رحمه الله تعالى ولقائل أن يقول إن أريد بحاله أن يفعله أو لا يفعله ما يجوز له أن يفعله أو لا يجوز له المكروه كراهة التنزيه داخل في الحسن وهو بعيد وإن

والمجنون وهذا تفسير آخر للحسن فان المعتزلة فسروا الحسن والقبیح بتفسيرين فالحسن بالتفسير الأول يختص بالوجوب والمندوب بالتفسير الثاني يتناول المباح أيضا (وما ليس له ذلك) أى القبيح ما ليس للقادر العالم بحاله أن يفعله فكلا تفسيرى القبيح متساويان لا يتناولان إلا

الحرام والمكروه فعلى التفسير الأول للحسن المباح واسطة بين الحسن والقبيح وعلى الثاني لا واسطة بينهما (فعمد الأشعري لا يثبتان إلا بالامر والنهي) لما ذكرت ان هذا الحكم مبنى عنده على أصلين اوردت على مذهبه دليلين لاثبات الأصلين أما الأول فقوله (لأنهما ليسا لذات الفعل أو لصفة له أو ليلزم قيام العرض وضعفه ظاهر) أى ضعف هذا الدليل ظاهر لأنه ان عنى بقيام العرض بالعرض انصافه به فلا نسلم امتناعه فانه واقع كقولنا هذه الحركة سريعة أو بطيئة على أن قيام العرض بالعرض بهذا المعنى لازم على تقدير كونهما شرعيين أيضاً نحو هذا الفعل حسن شرعاً وقبيح شرعاً وان (١٧٤) عنى ان العرض لا يقوم بعرض آخر بل لابد من جوهر يقوم به العرضان فالقيام بهذا

المعنى غير لازم على تقدير كون الحسن والقبح لذات الفعل أو لصفة له إذ لا بد من فاعل يقوم الفعل الحسن به وان عنى به معنى آخر فلا بد من بيانها لتتكلم عليه وأما الثاني فقوله (ولأن فاعلى القبيح ان لم يتمكن من تركه ففعله اضطرارى وان تمكن فان لم يتوقف على مرجح كان اتفاقياً وان توقف يجب عنده لانا فرضناه مرجحاً تاماً ولثلا يترجح المرجوح ولا يكون المرجح باختياراً لثلا يتسلسل فيكون اضطرارى او الاضطرارى والاتفاقى لا يوصفان بهما اتفاقاً) تقريره ان فاعل القبيح لا يتخلو اما أن يكون متمكناً من تركه أو لافان لم يكن متمكناً من تركه ففعله اضطرارى لأن التمكن من الفعل مع عدم التمكن من الترك لا يكون باختياره إذ لو كان يتكلم فى ذلك الاختيار أنه باختياره أم

أريد من شأن القادر العالم بحاله أن يفعله وينبغى له ذلك وما ليس من شأنه ذلك ولا ينبغى له حتى يدخل المكروه كراهة التنزيه فى القبيح بناء على أن من شأن العاقل أن لا يفعل ما يستحق بتركه المدح لم يكن كلا تفسيرى القبيح متساويين بل الثاني أعم لشموله المكروه كراهة التنزيه (قوله لما ذكرت أن هذا الحكم) ظاهر هذا الكلام مشعر بأن الحكم بأن الحسن والقبح إنما يثبتان بأمر الشارع ونهيه مبنى على الأصلين المذكورين وذكر الأدلة لاثبات الأصلين وليس كذلك فان لهم على هذا المطلوب أدلة كثيرة عقلية ونقلية لا تتوقف على أن فعل العبد ليس باختياره ولا تعرض لثبتي كون الحسن والقبح لذات الفعل أو لصفة من صفاته نعم هذا المعنى لازم فى هذا الحكم إذ لو كان الحسن والقبح لذات الفعل أو لصفة من صفاته لما كان بالشرع وهو ظاهر ثم ما ذكره المصنف رحمه الله تعالى فى هذا المقام دليلان لهم على هذا المطلوب قد اعترفوا بضعفهما وعدم تمامهما أما الأول فتقريره ان الحسن مفهوم زائد على مفهوم الفعل المنتصف به إذ قد يعقل الفعل ولا يخطر بالبال حسنه ثم هو وجودى لأن نقيضة لاحسن وهو عدمى وإلما صدق على المعدوم أنه ليس بحسن ضرورة أو الوجودى يقتضى محلام وجوداً فهو معنى زائد على المحل وجودى فيكون عرضاً ثم هو صفة للفعل الذى هو عرض فيكون قائماً به لا متماع أن يوصف الشيء بمعنى هو قائم بشيء آخر فيلزم قيام العرض بالعرض وهو باطل لأنه يلزم إثبات الحكم للمحل الفعل لانه لأن الحاصل قيامهما معا بالجوهر إذ هما معا حيث الجوهر تبعاً له وحقبة قيام الشيء بالشيء هو كونه تابعاً له فى التحيز وأيضاً معنى قيامه به أنه حيث ذلك العرض وحيث ذلك العرض هو حيث ذلك الجوهر الذى هو محل العرض فهما معا حيث ذلك الجوهر وقائمان به فلامعنى لقيام أحدهما بالآخر غاية أن قيامه بالجوهر مشروط بقيام الآخر به وضعفه ظاهر من وجوه الأول أنه ان اريد بالقيام اختصاص الشيء بالشيء بحيث يصير أحدهما ممنوعاً ويسمى محلاً والآخر ناعماً ويسمى حالاً فاذا ذكرتم لا يدل على امتناع قيام العرض بالعرض بهذا المعنى بل هو واقع كاتصاف الحركة بالسرعة والبطء وان اريد كونه تابعاً له فى التحيز فالقيام بهذا المعنى لم يلزم لجواز ان يكون الحسن صفة للفعل ثابتاً له ولا يكون تابعاً له فى التحيز بل تابعاً للجوهر الذى يقوم به الفعل الثانى ان الصدق على المعدوم لا يقتضى العدمية مطلقاً لجواز ان يكون مفهوم كل صدق على وجود فتكون حصة منه موجودة وعلى معدوم فتكون حصة منه معدومة كالامتناع الصادق على الواجب والمعدوم الممكن وبالجملة عدمية صورة الثبتي موقوفة على كون ما دخل عليه حرف الثبتي وجودياً بدليل ان اللام معدوم وجودى فلوا ثبت وجودية ما دخل عليه حرف الثبتي بعدمية صورة الثبتي لزم الدور الثالث انه منقوض بانصاف الفعل بالامكان الوجودى بعين ما ذكر من الدليل فيلزم ان لا يكون الامكان ذاتياً له الرابع أنه مشترك الالزام لأن الحسن الشرعى أيضاً عرض بالدليل المذكور فيلزم من اتصاف الفعل به قيام العرض بالعرض فان

لا فاما أن يتسلسل أو ينتهى إلى الاضطرار وان كان متمكناً من تركه ففعله ان لم يتوقف على مرجح يكون اتفاقياً قيل وهو لا يوصف بالحسن والقبح اتفاقاً وأيضاً يكون رجحاناً من غير مرجح وهو محال وان توقف على مرجح يجب وجود الفعل عند وجود المرجح لانا فرضناه مرجحاً تاماً أى جملة ما يتوقف عليه وجود الفعل فلوم يجب الفعل مع هذه الجملة فصدور الفعل مع هذه الجملة تارة وعدم صدوره أخرى يكون رجحاناً من غير مرجح ولانه لو لم يجب حينئذ يمكن عدمه لكن عدمه يوجب رجحان المرجوح وهو أشد امتناعاً من رجحان أحد المتساويين وإذا وجب عند وجود المرجح لا يكون اختيارياً لأن المرجح لا يكون باختياره والاتكلم فى ذلك الاختيار كما ذكرنا فيؤدى إلى التسلسل أو الاضطرار والتسلسل باطل فثبت أنه اضطرارى والاضطرارى يوصف بالحسن والقبح اتفاقاً واعلم ان كثيراً

من العلماء اعتقدوا هذا

الدليل يقينيا والبعض الذي لا يعتقدونه يقينيا لم يوردوا على مقدماته متعيا يمكن أن يقال انه شيء وقد خفي على كل الفريقين مواقع الغلط فيه وأنا أسمعك ماسنح لخاطري وهذا مبنى على أربع مقدمات (المقدمة الأولى) أن الفعل يراد به المعنى الذي وضع المصدر بازائه ويمكن أن يراد به المعنى الحاصل بالمصدر فانه إذا تحرك زيد فقد قامت الحركة بزيد فان أريد بالحركة الحالة التي تكون للمتحرك في أي جزء يفرض من أجزاء المساقفة فهي المعنى الثاني وان أريد بها إيقاع تلك الحالة فهي المعنى الأول والمعنى الثاني موجود في الخارج اما الأول فامر يعتبره العقل ولا وجود له في الخارج إذ لو كان لكان له موقع ثم إيقاع ذلك الإيقاع يكون واقعا إلى ما لا يتناهى فيلزم التسلسل في طرف المبدأ في الأمور الواقعة في الخارج وهو محال ولأنه يلزم أنه إذا وقع الفاعل شيئا واحدا فقد أوجد أمور غير متناهية وهذا بدیهي الاستحالة على أن كون الإيقاع أمرا غير موجود في الخارج أظهر على مذهب الأشعرى فان

قبل هو أمر اعتباري لا تحقق له في الأعيان ومثله لا يمد من قيام العرض بالعرض ولهذا احتاجوا إلى إثبات كون الحسن العقلي وجوديا قلنا الدليل المذكور على إثبات وجودية الحسن العقلي جار ههنا بعينه وأما الثاني فتقريره على ما ذكره المحققون أن فعل العبد غير اختياري لأنه إن كان لازم الصدور عنه بحيث لا يمكنه الترك فواضح انه اضطراري وإن كان جائزا وجوده وعدمه فان افتقر إلى مرجح فع المرجح يعود التقسيم فيه بأن يقال ان كان لازما فاضطراري والاحتاج إلى مرجح آخر ولزم التسلسل وإن لم يفتقر إلى مرجح بل يصدر عنه تارة ولا يصدر عنه أخرى مع تساوي الحالتين من غير تحدد أمر من الفاعل فهو اتفاق والاتفاق والاضطراري لا يوصفان بالحسن والقبح عقلا بالاتفاق ولا يخفى أنه لاجبة للتخصيص بفعل القبيح على ما وقع في تقرير المصنف رحمه الله تعالى وأنه لا حاجة على تقدير عدم التمكن من الترك إلى ما ذكره من الاستدلال على كون الفعل اضطراريا إذ لا معنى للاختياري إلا ما يتمكن فيه من الفعل والترك وإن قوله وإن لم يتوقف على مرجح كان اتفاقيا ورجحانا من غير مرجح إن أراد به عدم التوقف على مرجح من عند الفاعل كما هو المذكور في عبارة البعض فلا تسلم لزوم الرجحان من غير مرجح فان نبي الخاص لا يوجب نبي العام وإن أراد به عدم التوقف على مرجح أصلا لم يصح كونه اتفاقيا إذ لا بد للاتفاق من وجود العلة أعني جميع ما يتوقف عليه لأن الممكن لا يقع بدون علته وما كان ههنا مظنة أن يقال لا نسلم أنه إذا وجب عند وجود المرجح لم يكن اختياريا وإنما يلزم ذلك لو لم يكن ذلك المرجح باختياره أو نفس اختياره أشار إلى الجواب بأننا نقل الكلام إلى ذلك الاختيار حتى ينتهي إلى مرجح لا يكون باختياره قطعا للتسلسل المحال لأن الاختيار صفة متحققة لأمر اعتباري حتى ينقطع التسلسل بانقطاع الاعتبار أو يكون اختيار الاختيار عين الاختيار واعتراض على هذا الدليل بوجوده الأول انما نجد تفرقة ضرورية بين الأفعال الاضطرارية والاختيارية كالسقوط والصعود وحركتي الأخذ والرعشة فيكون ما ذكرتم استدلالا في مقابلة الضرورة فلا يسمع ويكون باطلا الثاني أنه جرى في فعل البارئ تعالى فيجب أن لا يكون مختارا وهو باطل الثالث أنه يلزم أن لا يوصف فعل العبد بحسن ولا قبح شرعا لأن التكليف بغير المختار وإن كان جائزا لكنه غير واقع الرابع اننا نختار انه يحتاج إلى مرجح وهو الاختيار وسواء قلنا يجب به الفعل أو لا يجب يكون اختياريا إذ لا معنى للاختياري إلا ما يرجح بالاختيار والحاصل أن معنى الاختيار استواء الطرفين بالنظر إلى القدرة ووجوب أحدهما بحسب الإرادة لا ينافي ذلك فالمرجح هو الإرادة التي يجب الفعل عند تحققها ويمتنع عند عدمها وقد يجاب عن الأول بأن المعلوم ضرورة هو وجود القدرة لا تأثيرها وعن الثاني بأن مرجح فاعليته قد تم فلا يحتاج إلى مرجح متجدد إذ علة الاحتياج إلى المرجح عندنا الحدوث دون الإمكان وعن الثالث بأن وجود الاختيار ومقدورية الفعل كاف في الشرع وعندكم لولا استقلال العبد بالفعل وتأثير قدرته فيه لقبح التكليف عقلا وعن الرابع بأنه إذا كان ما يجب الفعل عنده من الله تعالى بطل استقلال العبد به فقبح التكليف عندكم كما إذا كان موجود الفعل هو الله تعالى فهذا قال المصنف رحمه الله تعالى إنهم لم يوردوا على مقدماته متعيا يعتد به أو أنه قد خفي منشأ الغلط في هذا الدليل على كلا الفريقين أعني الذين يعتقدونه يقينيا والذين لا يعتقدونه يقينيا والمصنف رحمه الله تعالى أورد المنع على المقدمة الثالثة بأنه إن توقف على مرجح يجب وجود الفعل عند وجود المرجح ان أريد بالفعل الحالة الحاملة بالإيقاع كالمستحرك في كل جزء من أجزاء المساقفة وعلى المقدمة الثالثة بأنه إذا وجب عند وجود المرجح لا يكون اختياريا إن أريد بالفعل نفس الإيقاع وبني تحقيق ذلك على أربع مقدمات (قوله المقدمة الأولى) ان كثيرا من المصادر بما يحصل به للفاعل معنى ثابت قائم به كما إذا قام فحصل هيتهى القيام أو تسخن فحصل له صفة هي الحرارة أو تحرك فحصل له حالة هي الحركة فلفظ الفعل وكثير من صيغ

المصادر قد يطلق على نفس إيقاع الفاعل ذلك الأمر وهو المعنى المصدرى ويسمى تأثيرا كاحداث الحركة وإيجادها في ذات الموقع والمحدث فانه تحرك لا كإيقاع الحركة في جسم آخر حتى يكون تحركا كإيقاع القيام أو القعود في ذاته وقد يطلق على الوصف الحاصل للفاعل بذلك الإيقاع وهو المعنى الحاصل من المصدر ويكون وصفا كالقيام أو كقيمة كالحرارة أو غير ذلك كالحالة التي تكون للتحرك مادام متوسطا بين المبدأ والمنتهى والأول حقيقة معنى المصدر وهو الجزء من مفهوم الفعل الاصطلاحى وهو أمر اعتبارى لا وجود له في الخارج لوجوده ثلاثة الأول أنه لو كان موجودا إمكان له موقع فيكون له إيقاع وهكذا إلى غير النهاية وكل إيقاع معلول لإيقاعه والتقدير أن الإيقاعات أمور موجودة فيلزم التسلسل في جانب المبدأ أى العلة في أمور موجودة في الخارج على ما هو المفروض لافى أمور اعتبارية حتى ينقطع بانقطاع الاعتبار أو يكون إيقاع الإيقاع بين الإيقاع كفى لزوم اللزوم وإمكان الإمكان وإنما قال في المبدأ لأن استحالة التسلسل في جانب العلة مما قام عليه البرهان ووقع عليه الاتفاق بخلاف جانب المعلوم فانه لا برهان عليه وبرهان التطبيق ليس يتم على ما عرف في علم الكلام الثانى أنه يلزم عند إيجاد الفاعل شيئا أن يوجد أمور متحققة غير متناهية هي الإيقاعات المترتبة وبديهية العقل قاطعة باستحالة ذلك ولا يخفى أنه يلزم لو كان إيقاع الإيقاع أيضا فاعله أمالو أو جديثا بإيقاعه وكان إيقاعه بإيقاع فاعل آخر كالبارى تعالى فلا يلزم ذلك وإذا انتهى إلى إيقاع قديم كالوصف الذى يسمى تكوينا يلزم التسلسل أيضا الثالث وهو جواب الزامى ان الإيقاع معناه التكوين ومذهب الأشعرى أنه ليس من الصفات الموجودة في الخارج على ما تقرر في علم الكلام والإلزام ليس يتم لأن مذهب الأشعرى أن التكوين ليس صفة حقيقية أزلية مغايرة للقدرة ولا يلزم من ذلك نبي التكوين الحادث عند تعلق القدرة والإرادة لوجود الشيء بل العمدة في اثبات هذا المطلوب هو لزوم التسلسل في الإيقاعات ويمتنع انتهاؤه إلى إيقاع قديم لأنه يستلزم قدم الحادث ضرورة أنه لا يتصور لإيقاع بالمعنى المصدرى من غير شيء يقع به (قوله المقدمة الثانية) حاصلها أنه لا بد لكل ممكن من علة يجب وجوده عند وجوده وأو عده عند عدمها فهو بالنظر إلى وجود العلة واجب وهو الوجوب بالغيرو بالنظر إلى عدمها متمتع وهو الامتناع بالتغير ما توقف وجود الممكن على علة موجودة فضرورى واضح من ملاحظة مفهوم الممكن وهو ما لا يكون وجوده ولا عدمه من ذاته وإنما يخفى على بعض الأذهان لعدم ملاحظة مفهوم الإمكان أو معنى الاحتياج إلى الموجود وهذا لا ينافى الضرورة والضرورى قديمه عليه بصورة الاستدلال فلماذا قال والأى وإن لم يتوقف وجوده على موجودا كان واجبا إذ لا نغنى بالواجب إلا ما يكون وجوده من ذاته ولا يتوقف على موجود أو ما يكون علة الممكن بحيث يجب عدم الممكن عند عدمها ويجب وجوده عند وجودها بجميع أجزائها وشرائطها وهو المراد بجملة ما يتوقف عليه وجود الممكن فحاصله مقدمتان أحدهما قولنا كلما عدمت جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن امتنع وجوده والثانية قولنا كلما وجدت جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن وجب وجوده أما الأولى فلأنها لو تصدق لصدق قولنا قد يكون إذا عدمت الجملة لم يتمتع وجود الممكن بل الممكن بالامكان العام وهذا باطل لأن وجود الممكن على تقدير عدم جملة ما يتوقف عليه لو كان ممكنا للزم من فرض وقوعه محال واللازم باطل أما الملازمة فلان استحالة اللازم توجب استحالة الملزوم ضرورة امتناع الملزوم بدون اللازم تحميما للمعنى الملزوم والمستحيل لا يكون ممكنا وأما بطلان اللازم فلأنه لو فرض وقوع وجود الممكن بدون وجود جملة ما يتوقف عليه لزم أن لا يكون بعض الموقوف عليه موقوفا عليه وهذا محال وبيان الملزوم ظاهر وأما الثانية فلأنها لو تصدق لصدق قولنا قد يكون إذا وجدت جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن لم يجب وجوده بل الممكن عدمه بالامكان العام وهذا باطل لأن عدم الممكن على تقدير وجود الجملة وكان ممكنا للزم من فرض وقوعه محال واللازم باطل لانه لو فرضنا وقوع عدم الممكن

وألأ يكون واجبا بالذات ثم ان لم يوجد جملة ما يتوقف عليه وجوده يمتنع وجوده وإلا أمكن وجوده وكل ممكن لا يلزم من فرض وقوعه محال وههنا يلزم لأنه ان وقع بدون تلك الجملة لم تكن هي جملة ما يتوقف عليه والمفروض خلافه وان وجد تلك الجملة يجب وجوده عندها وإلا أمكن عدمه ففي حال العدم ان توقف على شيء آخر لم يكن المفروض جملة وان لم يتوقف على شيء آخر فوجوده مع الجملة تارة وعدمه أخرى رجحان من غير مرجح وهو محال فان قيل لا نسلم أنه محال بل الرجحان بلا مرجح بمعنى وجود الممكن من غير أن يوجد شيء آخر محال ولم يلزم هذا المعنى قلت قد لزم هذا المعنى لأنه ان أمكن عدمه مع هذه الجملة يجب ان لا يلزم من فرض عدمه محال لكونه يلزم لأنه لا شك أنه في زمان عدمه لم يوجد شيء في الزمان الذى وجد ان وجد بإيجاد شيء آخر إياه يكون الإيجاد من جملة ما يتوقف عليه وجوده فلا يكون المفروض جملة وان وجد من غير إيجاد شيء آخر إياه لزم ما سلمت استحالته فثبت أنه لا بد لوجود كل شيء ممكن من شيء يجب عنده



ما يتوقف عليه وجوده ففي تلك الحالة إما أن يتوقف الوجود على شيء آخر أو لا وكلاهما محال أما الأول فلاستلزامه أن لا يكون جملة ما يتوقف عليه جملة لبقاء شيء آخر وأما الثاني فلاستلزامه الرجحان بلا مرجح وهو وجود الممكن تارة وعدمه أخرى مع تحقق جملة ما يتوقف عليه وجوده في الحالتين من غير زيادة أو نقصان ترجح الوجود أو العدم وكلا الأمرين أعنى الرجحان بلا مرجح وعدم كون الجملة جملة محال بالضرورة فعدم الممكن عند تحقق جملة ما يتوقف عليه وجوده محال فوجوده واجب وهو المطلوب فان قيل ان أردتم بالرجحان من غير مرجح وجود الممكن من غير أن يوجد شيء آخر أي من غير ذات الممكن فلا نسلم لزوم ذلك على تقدير عدم الممكن مع تحقق جملة ما يتوقف عليه وجوده فان تلك الجملة علة موجدة غايته أن المعلوم لا يجب معها وإن أردتم به غير ذلك مثل تحقق المعلوم مع علته الموجدة تارة وعدم تحققه معها أخرى فلا نسلم استحالة ذلك بل هو اول المسئلة فجوابه أن المراد هو الأول وهو لازم لأن الإيجاد غير متحقق حالة العدم وهو ظاهر في حالة الوجود ان تحقق لم يكن المفروض جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن لأن من جملة الإيجاد وقد كان منتفيا في حالة العدم وإن لم يتحقق لزوم وجود الممكن بلا إيجاد شيء آياه وهو معنى الرجحان بلا مرجح ويظهر لك بهذا التقرير أن في عبارة المصنف رحمه الله تعالى زيادة لا حاجة إليها إذ يكفي أن يقال -لزم هذا المعنى لأنه لا شك أنه في زمان عدمه لم يوجد شيء إلى الآخر فان قيل ان كان المراد بقولكم يمتنع وجوده أو يجب وجوده الامتناع والوجوب بحسب الذات ففساده ظاهر لأن الكلام في الممكن وان أريد بحسب الغير فالامكان لا يناقضهما فلا وجه لقولكم وإلا لمكن وجوده أو عدمه قلنا المراد بامتناع الوجود استحالة بالنظر إلى عدم العلة وبامكانه عدم استحالة بالنظر إليه وكذا المراد بوجوب الوجود استحالة العدم بالنظر إلى وجود العلة وبامكان العدم عدم استحالة بالنظر إليه ولا يخفى في تناقضهما وهذا معنى ما يقال أن الممكنة تناقض الضرورية فان قيل المعلوم النوعي قد يتعدد علة كالشمس والقمر والنار للضوء ومع انتفاء علة واحدة لا يمتنع وجود المعلوم قلنا إذا اعتبرت المعلوم نوعيا فقلته أحد الامور وانتفاءه وإنما يكون بانتفاء كل منها حينئذ يمتنع وجود المعلوم واعلم أن ما ذكره المصنف رحمه الله تعالى مبنى على أن الإيجاد أمر يتوقف عليه وجود الممكن والحق أنه اعتبار عقلي يحصل في الذهن من اعتبار اضافة العلة إلى المعلوم فهو في الذهن متأخر عنها وفي الخارج غير متحقق أصلا والمشهور أنه ان أمكن عدم الممكن عند تحقق جميع ما يتوقف عليه وجوده كان وجوده تارة وعدمه أخرى تخصيصا بلا تخصص وترجيحا بلا مرجح لأن نسبته إلى جميع الأوقات على السوية وبطلانه ضروري فان قيل لم لا يكفي في وقوع الممكن أو لوليته من غير أن ينتهي إلى الوجوب وحينئذ يمكن عدمه مع تحقق جملة ما يتوقف عليه الوجود بناء على أن جملة ما يتوقف عليه الوجود إنما يفيد أو لوليته لا وجوبه قلنا ان أمكن العدم مع تلك الأولوية فوقعه ان كان لا لسبب لزم رجحان المرجوح وان كان لسبب كان من جملة ما يتوقف عليه الوجود عدم ذلك السبب فلا يكون المفروض جملة ما يتوقف عليه الوجود ( قوله وهذه القضية ) وهي احتياج كل ممكن إلى علة يجب وجود الممكن عند وجودها وعدمه عند عدمها مما اتفق عليه الحكماء وأكثر أهل السنة يعني أنها مع كونها أولية مشهورة لم ينزع فيها الاقوام من المتكلمين ذهبوا إلى أن الفاعل المختار انما يصدر عنه الفعل على سبيل الصحة دون الوجوب لكن أهل السنة يقولون أن وجود الشيء واجب على تقدير إيجاد الله تعالى آياه بارادته واختياره أي وقت أراد فآله تعالى مختار والمعلوم حادث واعتراض الحكماء عليه بأن اختياره ان كان قديما يلزم قدم المعلوم لامتناع التخلف وإن كان حادثا ينقل الكلام إليه ويلزم التسلسل أو قدم المعلوم ( قوله واعلم ) أنه قد اشتهر فيما بين الحكماء أن وجود كل ممكن محفوف بوجوبين سابق وهو وجوب صدوره عن العلة ولاحق وهو وجوب وجوده مادام موجودا وذلك لأنه ما لم يخرج عن حد التساوي ولم ينته إلى حد الوجوب

وهذه القضية متفق عليها بين أهل السنة والحكماء لكن أهل السنة يقولون بها على وجه لا يلزم منه الموجب بالذات فان وجود الشيء يجب على تقدير إيجاد الله تعالى آياه ويمتنع على تقدير أن لا يوجد وعلم أن ما زعموا أن كل موجود يمكن محفوف بوجوبين سابق ولاحق باطل لأنه ان أريد السبق الزماني فمحال لأنه يلزم وجوب وجود الشيء حال عدمه وان أريد سبق المحتاج إليه فكذا لأنه

بحيث لا يحتاج الوجود إليه وكل منها أثر المؤثر التام ثم العقل قد يعتبر أحد المتضايقين مؤخرا من حيث أنه يحتاج إلى الآخر في العقل ومقدما من حيث أن الآخر يحتاج إليه وأيضا مقارنا مع أنه في الحقيقة واحد (المقدمة الثالثة) لما ثبت أنه لا بد لوجود كل يمكن من شيء ما يجب عنده وجود ذلك الممكن يلزم أنه لا بد أن يدخل في جملة ما يجب عنده وجود الحادث أمور لا موجودة في الخارج ولا معدومة كالأمور الإضافية وهو الشرط بالحال وذلك لأن جملة ما يجب عنده وجود زيد الحادث لا يكون تمامها قديما لأن القديمان أوجه في وقت معين فحدوثه يتوقف على حصول ذلك الوقت فلا يكون تمام ما يجب عنده قديما وان أوجه لاني وقت معين فحدوثه في وقت معين رجحان من غير مرجح فيكون بعضها حادثة حينئذ ان لم يدخل في تلك الجملة أمور لا موجودة ولا معدومة فهي اما موجودات محضة وهي مستندة الى الواجب فيلزم اما قدم الحادث أو اتفناء الواجب واما معدومات محضة وهي لا تصلح علة الموجود وأيضا وجود زيد

لم يوجد لما مر وبعد تحقق الوجود امتنع العدم مادام الوجود متحققا ضرورة امتناع اجتماع الوجود والعدم واعتراض عليه المصنف رحمه الله تعالى بأنه ان أريد بسبق الوجوب على الوجود السابق الزماني وهو ان يكون المتقدم موجودا في زمان قبل زمان تحقق المتأخر يلزم أن يتحقق الوجوب في زمان عدم الممكن وهو محال بالضرورة وان أريد بالسبق الاحتياجي وهو أن يكون المتقدم بحيث يحتاج إليه المتأخر كسبق الجزء على الكل أو العلة على المعلول حتى يكون المراد أن وجود الممكن عن العلة محتاج إلى وجوده على ما هو الظاهر من كلامهم فهو باطل لأنه ان أريد الاحتياج في العقل فظاهر أن تعقل وجود الممكن لا يتوقف على تعقل وجوده بل الأمر بالعكس وان أريد في الخارج وفي نفس الأمر فاما أن يراد بالنظر إلى العلة الناقصة أو بالنظر إلى العلة التامة وكلاهما باطل أما الأول فلأنه لا وجوب مع العلة الناقصة فضلا عن أن يكون محتاجا إليه إذ النزاع إنما هو في أنه هل يجب مع العلة التامة أم لا وأما الثاني فلأن الوجوب إذا كان مما يحتاج إليه الوجود كان من جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن فكان جزءا من العلة التامة فيلزم تقدمه على نفسه ضرورة أنه معلول للعلة التامة لما مر من أنه إذا وجدت العلة التامة بجميع أجزائها وشرائطها وجب المعلول فيكون الوجوب أثرا للعلة متأخرا عنها وكونه جزءا منها يقتضي تقدمه عليها هذا محال والحاصل أن كون الوجوب أثرا للعلة التامة التي هي جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن ينافي سبقه على الوجود بمعنى احتياج الوجود إليه ضرورة امتناع كون الشيء أثرا للشيء وجزءا منه وقد ثبت الأول ففتني الثاني والجواب أن المراد السابق الاحتياج إليه في نفس الأمر بمعنى أن العقل يحكم عند ملاحظة هذه الأمور بأن الممكن ما لم يجب لم يوجد فالمراد بالوجوب أيضا ما يحتاج إليه وجود الممكن لكنهم حين قالوا لا يجب وجود الممكن عند تحقق العلة التامة أرادوا بها جميع ما يتوقف عليه الممكن سوى الوجوب بناء على أنه اعتبار عقلي وهو تأكد الوجود حتى كأنه هو فلم يجعلوه من أجزاء العلة التامة فان أبيت هذا الاطلاق وزعمتم أن ما سوى الوجوب علة ناقصة لأنها بعض ما يحتاج إليه وجود الممكن فتقول ان أردتم بقولكم لا يجب الوجود مع العلة الناقصة السلب الجزئي فهو لا يضرنا وان أردتم السلب الكلي بمعنى أنه لا يجب مع شيء من العلل الناقصة فهو ممنوع فان من العلل الناقصة ما إذا تحققت تحقق الوجوب وهي جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن سوى الوجوب فالوجوب أثرها متأخر عنها بالذات وسابق على الوجود بالذات بمعنى الاحتياج إليه ولا فساد في ذلك (قوله مع العلة الناقصة) أو التامة أراد المعية الزمانية والافالمعلول يتأخر عن العلة بالذات لا بحالة (قوله ثم العقل) كأنه تنبيه على منشأ الغلط في سبق الوجوب على الوجود ذلك انهما معا معلولان لعل واحد هو المؤثر التام فلا يمكن تحقق باحدهما بدون الآخر بمنزلة وجود النهار وضاءة العالم المعلولين لطلوع الشمس فلعقل أن يعتبرهما معا نظرا إلى ترتيبهما على العلة من غير تقدم أحدهما على الآخر وان يعتبر أحدهما متأخرا عن الآخر من حيث أنه محتاج إلى الآخر ومتقدما عليه من حيث أن الآخر محتاج إليه كالأخوة مثلا فان أخوة زيد مقارنته لأخوة عمرو ومتأخرة عنها ومتقدمة عليها لكن بحسب اعتبارات مختلفة وهذا الذي يقال له دور المعية فن نظر إلى احتياج الوجود إلى الوجوب جزم بأنه سابق على الوجود ولم يلاحظ مقارنتهما بالذات وتأخر الوجود أيضا باعتبار الاحتياج إلى الوجود وقد نبهناك على أن الوجود يتوقف على ما لا يتوقف عليه الوجوب وهو نفس الوجوب فلا يكونان معلولين لعل واحدة هي العلة التامة بل العلة المؤثرة وهذا لا يوجب مقارنتهما ولا ينافي تقدم أحدهما بمعنى احتياج الآخر إليه وأيضا لا يخفى في أنه يصح أن يقال وجب صدوره فوجد دون أن يقال وجد فوجب صدوره وأن توقف المعية لا يقتضي السابق كما بين وجود النهار وضاءة العالم وأن الوجوب والوجود على تقدير كونهما معلولين لعل واحدة لا يجب أن يكونا مضافين اللهم إلا أن يعتبر وصف المقارنة وهو ليس بلازم (قوله المقدمة الثالثة) ان جملة ما يتوقف عليه وجود الحادث لا بد أن يشتمل على أمر ليس

ثابتة وهي أنه كلما وجد جميع الموجودات التي يفترق إليها زيد وجد زيد من غير توقف (١٧٩) على عدم شيء إذ لو توقف على

عدم عمرو مثلا يتوقف على عدمه الذي بعد الوجود لأن العدم الذي قبل الوجود قديم فيلزم قدم زيد الحادث ثم عدم عمرو الذي بعد الوجود لا يمكن إلا بزوال جزء من العلة الموجبة لوجود عمرو أو بقاءه وذلك الجزء إما أن يكون موجودا محضا فيصير معدوما وذلك يمكن لأنه لا يصير معدوما إلا بعدم جزء من علة وجوده أو بقاءه وهلم جرا إلى الواجب فلا يمكن عدم عمرو وحينئذ لا يمكن وجود زيد لتوقفه على عدم عمرو وكلامنا في زيد الموجود وإما أن يكون لزوال العدم مدخلا في زوال ذلك الجزء وزوال ذلك العدم هو الوجود ونفرضه وجود بكر فعدم عمرو يتوقف على وجود بكر وقد فرضناه وجود زيد متوقفا على عدم عمرو فيلزم توقف وجود زيد على وجود بكر على تقدير وجود جميع الموجودات التي يفترق إليها زيد هذا خلف وإذا ثبت القضية المذكورة يلزم أنه كلما عدم زيد لا يكون عدمه إلا بعدم شيء من تلك الموجودات ثم هكذا الواجب فيثبت على تقديرا فتقار وجود كل يمكن

بوجوده ولا معدوم كالإيقاع الذي هو أمر اضافي مثلا وهذا قول بالحال وانقسام المفهوم إلى الموجود والمعدوم والواسطة لأنه إن لم يكن له كون فهو المعدوم وإلا فإن استقلال الكائنية بوجوده وإلحاقه وهي صفة غير موجودة ولا معدومة قائمة بوجوده وتقرير الدليل أن جملة ما يتوقف عليه وجود زيد الحادث لا يمكن أن يكون قديما بجميع أجزائه لأن وقت الحدوث إن كان من جملة ما يتوقف عليه وجود زيد لم يكن المفروض قبل الوقت جملة ما يتوقف عليه هذا خلف وإن لم يكن من جملة ما كان حدوث زيد في ذلك الوقت ترجحنا من غير مرجح بمعنى وجود الممكن من غير ایجاد شيء إياه لأنه قبل الوقت لم يكن ایجاد بعده لم يتحقق شيء آخر يتوقف عليه الوجود فلزم الوجود بلا ایجاد وهذا يندفع ما يقال لا يجوز أن يكون من جملة ما يتوقف عليه الوجود الإرادة التي من شأنها ترجيح ما شاء متى شاء والاختصاص أن يقال لو كان المجموع قديما لزم قدم زيد الحادث لما مر من وجوب وجود الممكن عند تحقق جملة ما يتوقف عليه بل الأظهر أنه لا حاجة إلى هذه المقدمات ويكفي أن يقال لو لم يكن في جملة ما يتوقف عليه وجود الحادث أمر ليس بموجود ولا معدوم لكانت أمما موجودات محضة أو معدومات محضة أو مركبة من الموجودات والمعدومات والأقسام باطلة بأسرها أما الأول فلأن تلك الموجودات مستندة إلى الواجب ضرورة استحالة التسلسل في طرف المبدأ حينئذ لم يكن بعض تلك الموجودات معدوما في شيء من الأزمنة لزم قدم زيد الحادث بالزمان ضرورة دوام المعلول بدوام علته التامة وإن كان شيء منها معدوما فعدمه يكون بعدم شيء من علته التامة وهلم جرا إلى الواجب فيلزم انتفاء الواجب في شيء من الأزمنة وهو محال وقد يقال في تقريره أن تلك الموجودات إن انتهت إلى الواجب كانت قديمة ولزم قدم زيد الحادث وإن لم تنته إليه لزم انتفاء الواجب ولا يخفى أنه لا معنى لقوله وهي مستندة إلى الواجب على هذا التقرير وإن عدم انتهاء الممكنات إلى الواجب لا يستلزم انتفاء غاية ما في الباب أنه لا يبدل على وجوده وأما الثاني فلأن المعدوم المحض لا يصلح علة لوجود الممكن وهذا بديهى ولأن الكلام في زيد المركب ووجود المركب يتوقف على وجود أجزائه بالضرورة فلا يكون جملة ما يتوقف عليه معدومات محضة وأما الثالث فلأن علة الحادث لو كانت موجودات مع معدومات لما كان وجود جميع الموجودات التي يفترق إليها وجود الحادث مستلزما لوجود الحادث ضرورة توقفه على المعدومات أيضا واللازم باطل لأن هذه القضية ثابتة وهي قولنا كلما وجد جميع الموجودات التي يفترق إليها وجود زيد لم يوجد غير توقف على عدم شيء ما إذ لو توقف على عدم شيء ولنفرضه عدم عمرو فإما أن يتوقف على عدمه السابق أو على عدمه اللاحق وكلاهما باطل أما الأول فلأن عدمه السابق قديم أي أزلي فيلزم قدم زيد الحادث ضرورة تحقق جميع ما يتوقف عليه من الموجودات والمعدومات فإن قيل هب أن العدم الذي هو بعض أجزاء العلة قديم فنأين يلزم قدم مجموع العلة حتى يلزم قدم المعلول فلنأمن جهة أن وجود الممكن على هذا التقدير مستند إلى الواجب وإلى عدم قديم فيكون جميع الموجودات التي يتوقف عليها وجود زيد قديمة فإن كان العدم الذي يتوقف عليه وجود زيد أيضا قديما كانت العلة بجميع أجزائها قديمة فإن قيل الكلام إنما هو على تقدير حدوث بعض ما يتوقف عليه وجوده بقدرنا نعم إلا أنه لزم قدمه بالضرورة على تقدير تركيب العلة من الموجودات والمعدومات التي عدمها أزلي ضرورة استناده إلى القديم وأما الثاني وهو توقف وجوده على عدم عمرو واللاحق أعني عدمه الحادث بعد وجوده فلأن عدم عمرو بعد وجوده لا يمكن إلا بزوال شيء مما يتوقف عليه وجود عمرو أو بقاءه إذ لو وجد علة الوجود البقاء بجميع أجزائها امتنع عدم المعلول لما مر من وجوب وجود الممكن عند وجود علته التامة فذلك الجزء الذي يحدث عدم عمرو بزواله إما أن يكون موجودا محضا فيصير معدوما وإما أن لا يكون موجودا محضا بل معدوما محضا أو مركبا من الموجود والمعدوم ولا يكون زوال الوجود فقط لأنه

إلى شيء يجب ذلك الممكن عنده دخول ما ليس بموجود ولا معدوم في جملة ما يجب عنده وجود الحادث

حينئذ يصير القسم الأول بعينه بل بزوال المعدوم أو بزوال كلا الجزأين أعني الوجود والمعدوم وزوال المعدوم لا يتصور إلا بزوال عدمه فلذا عبر عن هذا الشق بقوله وإما أن يكون لزوال العدم مدخل في زوال ذلك الجزء مقابلا لقوله وذلك الجزء إما أن يكون موجودا محضا فكذا قال إما أن لا يكون لزوال العدم مدخل في زوال ذلك الجزء الذي يتعدم عمره ويزواله أو يكون وكلا القسمين باطل أما الأول فلأن انعدام ذلك الجزء لا يمكن إلا بزوال جزء من علته وجوده أو بقائه ونقل الكلام إلى ذلك الجزء بأنه إما معدوم صار موجودا وسيأتي الكلام عليه وإما موجودا صارا معدوما وذلك لا يكون إلا بانعدام شيء مما يتوقف عليه وجوده وهلم جرا إلى الواجب فيلزم انتفاء الواجب وهو محال وما يستلزم المحال محال فيلزم استحالة وجود زيد لتوقفه على المحال مع أن الكلام في زيد الموجود وأما الثاني وهو أن يكون لزوال العدم مدخل في زوال ذلك الجزء فلأن زوال العدم وجودا لغيره وجودا بغيره فيكون وجوده بغيره يتوقف على زوال جزء علته الموقوف على وجوده بغيره هذا خلف لأن ما فرضناه بمجموع الموجودات التي يتوقف عليها وجود زيد لا يكون بمجموع ضرورة بقاء بغير الموجود لا يقال لم لا يجوز أن يكون وجود بغيره من جملة تلك الموجودات لانا نقول لو كان وجود بغيره من جملة تلك الموجودات التي فرضناها متحققة لكان زوال عدم ذلك الجزء متحققا لأنه عبارة عن وجود بغيره فيكون زوال ذلك الجزء الذي فرضناه معدوما متحققا ضرورة زوال المعدوم بزوال عدمه فيلزم تحقق عدم عمره وضرورة انتفاء جزء مما يتوقف عليه وجوده فيلزم تحقق وجود زيد ضرورة وجود علته التامة بجميع أجزائها الموجودة والمعدومة هذا خلف لأن التقدير أنه تحقق جميع الموجودات التي يتوقف عليها وجود زيد ولم يوجد زيد الحادث بناء على توقفه على عدم شيء فرضناه عمره وإذا ثبت بطلان توقف وجود الحادث بعد تحقق جميع الموجودات التي يفترض إياها على عدم شيء ما ثبت قولنا كليا وجد جميع الموجودات التي يفترض إياها وجود زيد وهو القضية التي ادعينا أنها ثابتة وتنعكس بعكس التقييض إلى قولنا كليا لم يوجد زيد لم يوجد الموجودات التي يفترض وجوده إليها بل لا بد من عدم شيء منها وهذا معنى قوله كلما عدم زيد لا يكون عدمه إلا بعدم شيء من تلك الموجودات التي يفترض إياها وجوده ثم نقل الكلام إلى عدم ذلك الشيء بأنه لا يكون إلا بعدم شيء مما يتوقف عليه وجوده وهلم جرا إلى أن ينتهي إلى الشيء الذي لا يكون بينه وبين الواجب واسطة فعدمه لا يكون إلا بعدم الواجب وهو محال وهذا تقرير الدليل على امتناع تركيب علة وجود الحادث من الموجودات والمعدومات وفيه بحث من وجهين أحدهما أن ثبوت القضية المذكورة لا يوجب الإلزام وجود الحادث عند وجود جميع الموجودات التي يفترضها إياها من غير أن يبقى موقفا على عدم شيء وهذا لا يوجب عدم تركيب علته التامة من الموجودات والمعدومات لجواز أن تتركب منهما ويكون وجود جميع الموجودات المفترقة إليها مستلزما لعدم الذي له مدخل في العملية ولا شك أن لعدم المانع دخلا في علة الحادث فإن قلت الشرطية المذكورة توجب لزوم وجود زيد على جميع أوضاع المقدم وتقديره فيثبت على تقدير أن لا يتحقق شيء من الأعدام التي جعلتموها داخلة في العلة قلت إنما يلزم ذلك لو كان عدم تحقق تلك الأعدام من التقادير الممكنة الاجتماع مع المقدم وهو ممنوع لجواز أن يكون المقدم أعني وجود جميع الموجودات المفترقة إليها مستلزما لتلك الأعدام ومنتزعا عدم تحقق اللازم مع تحقق الملزوم وتأتيها إن قوله وإذا ثبتت القضية المذكورة يلزم أنه كليا عدم زيد لا يكون عدمه إلا بعدم شيء من تلك الموجودات إلى آخره مما لا يدخل له في إنبات المطلوب ويمكن تقريره بوجه آخر وهو أن جملة ما يجب عنده وجود الحادث لا يجوز أن يكون موجودا مع معدومات لأن القضية المذكورة مستلزما لقولنا كليا عدم زيد عدم شيء من الموجودات المفترقة إليها المستندة

إلى الواجب وهذا محال لاستلزامه انتفاء الواجب، لعدم ذلك الموجود يستلزم عدم شيء مما يفتقر هو إليه من الموجودات وهكذا إلى الواجب فيكون عدم زيد محال مع أن الكلام في زيد الحادث المسبوق بعدم واستحالة لعدم بواسطة الاستناد إلى الواجب وإن لم تناف الامكان بالذات لكن لاخفاء في أنها تنافي الحادث الزماني وهذا التقرير يدل على أنه إذا واجب وجود المعلول عند وجود العلة لا يكون علة الحادث موجودا محضا ولا موجودا مع معدوم، فإن قلت لم لا يجوز أن يكون من جملة تلك الموجودات فاعل بالاختيار يوجد الحادث أي وقت شاء قلت لأن الكلام إنما هو على تقدير وجوب المعلول عند وجود العلة في أي وقت أو وجد المختار ذلك الحادث وأما أن يتحقق قبله جميع الموجودات التي يفتقر هو إليها بما يسمى إرادة أو اختيارا أو غير ذلك ولم يوجد الحادث فيلزم التخلف وإما أن لا يتحقق فينقل الكلام إلى ذلك البعض الذي لم يوجد بانعدامه لا بد أن يكون عند عدم شيء من الموجودات التي يفتقر هو إليها وهكذا إلى الواجب على ما مر فيلزم انتفاء الواجب وهو محال وقد يجاب عن هذا السؤال بأن العملية تقتضى شدة المناسبة بين العلة والمعلول لئلا يكون صدوره رجحانا بلا مرجح ويكون وجود العلة مستلزما لوجود المعلول ولا شك أن الموجب أشد مناسبة بالموجب من المختار فلا يفيض من الموجب إلا الموجب وضعف هذا الكلام غنى عن البيان وإذا قد بطلت الأقسام الثلاثة ثبت أنه لا بد على تقدير وجوب وجود المعلول عند وجود العلة من أن يدخل في جملة ما يتوقف عليه وجود الحادث أمر ليس بموجود ولا معدوم وهو المطلوب، فإن قيل لم لا يجوز أن يكون من جملة ما يتوقف عليه وجود الحادث الحركات الفلكية على أنها أزلية وعدم كل سابق منها معد لوجود اللاحق والكل مستند إلى الواجب من غير أن يكون لها بداية والحركة أمر غير قار الذات فيرتفع لامتناع بقائها لا لارتفاع شيء من الموجودات التي يفتقر هي إليها حتى يلزم ارتفاع الواجب وحينئذ لا يتم البرهان على امتناع تركيب علل الحوادث من الموجودات والمعدومات فلا يلزم ثبوت أمور لا موجودة ولا معدومة أوجب بانها لا يتصور الحركة إلا بان يوجد أي كون في مكان أو وضع فينعدم ويحدث أين أو وضع آخر فالأين أو الوضع الأول يمكن البقاء فلو استند إلى الواجب وجوبها يجب بقاؤه فلا يحدث حركة أصلا فالماهية الغير القارة لا تكون أثرا للوجوب والذات التي يتمتع زوالها كيف توجب أثرا يجب زواله، فإن قيل الذات تكون علة لمطلق الحركة وهو أمر سرمدى وإن كان أفراده بحيث يجب زوالها قلت ماهية الحركة ليست ماهية محققة وإلا لم تكن طبيعة المطلق مخالفة لطبيعة الأفراد بل هي ماهية اعتبارية ركبها العقل من حدوث كون ثم عدمه وحدوث كون آخر، فإن قيل يمكن أن يكون المطلق باقيا بتجدد الأفراد مع أن الأفراد غير باقية قلنا نعم لكن لا يمكن أن يكون في طبيعة الأفراد امتناع البقاء في طبيعة المطلق إمكان البقاء بل طبيعة الأفراد والمطلق تكون على نهج واحد في الإمكان والامتناع وهما طبيعة كل فرد تقتضى عدم البقاء فلا يكون للمطلق طبيعة نوعية موجودة تحتها أفراد فلا يكون المطلق معلول الموجب ولا أفرادها أيضا لامتناع بقائها كذا ذكره المصنف رحمه الله تعالى وهو لا يدفع ما ذهب إليه الفلاسفة من استناد الحركات إلى إرادات حادثة من النفوس الفلكية لا إلى بداية وتحقيق هذا المقام موضعه علوم أخرى وقد يستدل على إثبات الوسطة بين الموجود والمعدوم بان الإيجاد ليس اعتبارا عقليا للقطع بتحقيقه سواء وجد اعتبار العقل أو لم يوجد ولا أمر محققا موجودا والاحتجاج إلى إيجاد آخر ولزم التسلسل من جانب المبدأ في الأمور الموجودة ويمتنع كون إيجاد الإيجاد عينه ضرورة تغاير المحتاج والمحتاج إليه والجواب أن المعلوم قطعها هو الفاعل أو جديتها وهذا لا يتنافى كون الإيجاد أمر الاعتباريا غير متحقق في الخارج إذ لا يلزم من انتفاء مبدأ المحمول انتفاء الحمل كما في قولنا زيد أعمى فإن الأمر كذلك سواء وجد اعتبار العقل أو لم يوجد مع أن العمى أمر عدى فإذا قتل زيد عمرا صدق أنه أوجد القتل ولم يصدق أن الإيجاد معدوم بمعنى أنه لم يوجد القتل لكنه لا

فان قيل لا يثبت هذا الأمر على ذلك التقدير لأنه يراد بالمعدوم نفيض الموجود فالأمر الذي يسمونه حالا داخل في أحد النقيضين ضرورة قلت هذا التأويل صحيح إلا في قوله (١٨٢) وذلك الجزء إما أن يكون موجودا محضاً إلى آخره فان الانحصار فيما ذكر من الأمرين ممنوع

ينافي صدق قولنا الإيجاد معدوم بمعنى أنه ليس أمراً متحققاً موجوداً في الخارج (قوله فان قيل) تقدير السؤال على ما سبق إليه الأذهان إنا نغني بالموجود والمعدوم ما لا يتصور معه الوساطة لأن كل ما يمكن أن يتصور فهو إما ثابت وهو الموجود أو لا وهو المعدوم ولا واسطة بين النقيضين فالأمر الذي سميتوه حالا وجمعتوه واسطة بين الموجود والمعدوم إن كان له ثبوت فهو داخل في الموجود وإلا في المعدوم وحاصل الجواب ان هذا غير صحيح لاستلزامه ورود المنع على بعض مقدمات دليلنا على امتناع تركيب علة الحادث من موجودات ومعدومات وهل سمعت عاقلاً يجيب عن معارضة الخصم بأنها فاسدة لأنه يلزم منها بطلان الدليل الذي أنا أوردته على نقيض مطلوبك والظاهر أن مثل هذا الكلام لا يصدر عن من له أدنى تمييز فكيف ينسب هذا إلى المصنف رحمه الله تعالى وهو علم التحقيق وعالم التدقيق ومنشأ التوجيه والتوضيح ومنشأ التعديل والتنقيح بل توجيه السؤال ان ما ذكرتم من الدليل على امتناع كون علة الحادث موجودات محضة أو معدومات محضة أو مركبة من الموجودات والمعدومات دال بعينه على امتناع أن يدخل فيها أمور لا موجودة ولا معدومة لأن المراد بالمعدوم نقيض الموجود أي ما ليس بموجود ولا يخرج شيء عن النقيضين فذلك الأمور إما ثابتة فتكون موجودة وإلا فتكون معدومة فالمركب منها ومن غيرها إما أن يكون موجودات محضة أو معدومات محضة أو مركبة من الموجودات والمعدومات والكل باطل بعين ما ذكرتم من الدليل فأجاب بأن دليلنا لا يجري فيما ذكرتم لورود المنع على المقدمة القائلة بأن ذلك الجزء الذي ينعدم عمرو بزواله إما أن يكون موجوداً محضاً وإما أن يكون لزواله عدم مدخل في زواله لجواز أن يدخل في علة وجود عمرو وأمر لا موجود ولا معدوم بزعمنا كالأيقاع والاختيار ونحو ذلك من الإضافات فان جمعتوها داخلية في الموجودة فلا نسلم ان كل موجود يمكن فهو واجب بالنظر إلى علة المستندة إلى الواجب حتى يلزم من انعدام انعدام علة منتها إلى الواجب لجواز أن يكون من جملة تلك الموجودات الاختيار الذي من شأن الإيقاع أي وقت شاء من غير أن يعقل الاختيار ومن غير أن يلزم الوجود بلا إيجاد بل لا يلزم إلا ترجيح الختار أحد المتساويين واستحالة ممنوعة إن جمعتوها داخلية في المعدوم فلا نسلم أن زوال كل معدوم لا يمكن إلا بزوال العدم الذي هو عبارة عن وجود شيء ما حتى يلزم من زوال ذلك الجزء المعدوم الذي هو اضافي زوال العدم بمعنى وجود بكر مثلاً يلزم الخلف وذلك لأن الإضافات التي لا يدخل العدم في مفهوماتها كالأبوة والأخوة والإيقاع وتعلق القدرة والإرادة ونحو ذلك كلها معدومة على هذا التقدير وزوالها لا يكون بوجود شيء كما إذا تعلق الإرادة بشيء ثم انقطعت ولا يخفى أنه إذا جعلت تلك الأمور داخلية في الموجود يرد منع لزوم قدم الحوادث أو انتهاء الواجب على تقدير كون علة الحادث موجودات محضة إلا انه لم يصرح به لانسباق الذهن إليه من قوله لا نسلم أن كل موجود يجب بواسطة الموجودات المستندة إلى الواجب ولأن الواقع دخول المعدوم في جملة ما يفترق إليه وجود الحادث ضرورة افتقاره إلى عدم المانع واعلم أنني لو لم أزد في شرح هذا الكتاب ، على تقدير هذا الباب ، بل على توجيه هذا السؤال والجواب ، لكنني فلقد راجعت فيه كثيراً من الحدائق ، فزادوا على اتعاب النواظر والأحداق وأنتى لو اقتديت بالمصنف في الإشارة إلى ما تفردت به لطال الكلام ، وكثر الملام ، والله الموفق للبرام (قوله فيثبت) أي لما ثبت الدليل المذكور سالما عن النقيض ثبت توقف وجود الحوادث على أمور ليست بموجودة ولا معدومة وتلك الأمور ممكنة فيجب استنادها إلى علة لا محالة ولا يمكن استنادها إلى الواجب بطريق الإيجاب لأنها ان

فانه يمكن أن يدخل في العلة الموجبة لعمرو أمور لا موجودة ولا معدومة كالإضافيات فان فسر الموجود بما يندرج فيه الإضافيات لا نسلم أن كل موجود يجب بواسطة الموجودات المستندة إلى الواجب فلا يصح قوله وهلم جر إلى الواجب وإن فسر بما لا يندرج فيه الإضافيات في الموجود بل في المعدوم لا نسلم حينئذ أن زوال كل معدوم لا يكون إلا بوجود شيء فان الإضافيات الوجودية معدومة في الخارج وزوالها لا يكون بوجود شيء فثبت توقف الموجودات الحادثة على أمور لا موجودة ولا معدومة ولا يمكن استناد تلك الأمور إلى الواجب بطريق الإيجاب لأنه يلزم حينئذ المحالات المذكورة من قدم الحادث وانتهاء الواجب ولا يلزم من عدم استناد الأمور المذكورة استغناؤها عن الواجب إذ لا شك أنها مفترقة إلى الواجب بلا واسطة أو بواسطة الموجودات المستندة إليه لكن لا على سبيل الوجوب وحينئذ إما أن يجب بالترام التسلسل

فيها وهذا باطل أو يكون إضافة الإضافة عين الأولى وإما أن لا يجب والظاهر أن الحق هذا فان إيقاع الحركة كانت غير واجب ومع ذلك أو قهما الفاعل ترجيحاً لأحد المتساويين ثم الحركة أي الحالة المذكورة تجب على تقدير الإيقاع إذ لو لم تجب فوجودها رجحان بلا مرجح ولا يلزم في الإيقاع الرجحان بلا مرجح أي الوجود بلا موجد إذ لا وجود للإيقاع

كانت منتهية في شيء من الأزمنة لزم انتفاء الواجب لأن الصادر عن الشيء بطريق الإيجاب يكون لازماً له وعدم اللازم يستلزم عدم الملزوم وإن لم تكن منفية في شيء من الأزمنة لزم قدم الحادث لاستناده إلى الواحد بواسطة الإيقاع الذي لا ينتهي في شيء من الأزمنة فإن قيل يجوز أن يتوقف على أمور أخرى موجودة قلنا الكلام في تلك الأمور كما في هذا الحادث ويلزم قدمها فيثبت أن هذه الأمور لا تستند إلى الواجب بطريق الإيجاب ولا يلزم من ذلك استغناؤها عن الواجب بل لا شك أنها مفترقة إليه بلا واسطة كما يجاد المعلول الأول مثلاً أو بواسطة الموجودات المستندة إلى الواجب لكن على سبيل الصحة والاختيار دون الوجوب إذ لو كان استنادها إلى الواجب بواسطة الموجودات المستندة إليه على سبيل الوجوب لزم قدمها ضرورة قدم الوسائط ويلزم قدم الحوادث فقوله لكن لا على سبيل الوجوب قيد لاستناد الموجودات إلى الواجب متعاقب بقول المستندة إليه وإذا افتقرت تلك الأمور إلى الواجب فصدورها عنه إما أن يكون على سبيل الوجوب أو لا على سبيل الوجوب وإما أن يكون بطريق التسلسل بأن يفترق كل إيقاع إلى إيقاع قبله لا إلى نهاية والتسلسل باطل بالبرهان المذكور في موضعه وإما أن يكون بطريق كون إيقاع الإيقاع عين الإيقاع بالذات حتى لا يفترق إلى إيقاعات غير متناهية وهذا أيضاً ليس بسديد لأن العقل جازم بأن إيقاع الحادث مغاير لإيقاع إيقاعه وهذان الطريقتان وإن أمكن تمشيتهما بمنع استحالة التسلسل في غير الموجودات ومنع مغايرة إيقاع الإيقاع بالذات بل لا تغاير إلا بالاعتبار لكن القول بصدور الإيقاع عن العلة بطريق الاختيار دون الوجوب أظهر عند العقول وأجدر بالقبول فإنا نجد من أنفسنا أن المتحرك يوقع الحركة مع عدم وجوب إيقاعها بل مع تساوي الإيقاع والإيقاع بالنسبة إليه ولا امتناع في جميع المختار أحد المتساويين وذلك لأن الإيقاع ليس بموجود كما أنه ليس بمعدوم فلا يلزم من ثبوتها مع العلة تارة وعدم ثبوتها أخرى رجحان الممكن بلامرجح بمعنى وجود الممكن بلا وجود لا إيجاداً إذ لا وجود للإيقاع بخلاف الحركة بمعنى الحاصل من المصدر وهي الحالة الثابتة للمتحرك في كل جزء من أجزاء المسافة فإنها موجودة فيجب وجودها على تقدير الإيقاع لأن العلة قد وجدت بجميع أجزائها من الأمور الموجودة والأمور اللاموجودة واللامعدومة أعني الإيقاع فلم يلزم بوجوبها وجودها رجحاناً من غير مرجح بمعنى وجود الممكن من غير موجود وإيجاداً والأظهر أن يقال إنها تجب على تقدير الإيقاع ضرورة امتناع الإيقاع بدون الوقوع فظهر الفرق بين الأمر اللاموجود واللامعدوم كإيقاع الحركة وبين الأمر الموجود كالحالة التي هي الحركة فإن الأول لا يجب مع علته التامة والثاني يجب (قوله واعلم أن اثبات) الأمور اللاموجودة واللامعدومة كالإيقاع مخلص عن لزوم القول بكون الواجب تعالى موجباً بالذات وموجب لكونه فاعلاً بالاختيار أما الأول فلأن القول بكونه موجباً بما يلزم من جهة أنه لو فعل بالاختيار لسكان فعله جائز الترك فيلزم عدم الممكن مع وجود علته التامة وقد سبق أنه يلزم منه الرجحان بلامرجح ولو منع تمامية العلة بناء على أن الاختيار أيضاً من جملة ما يتوقف عليه الفعل لنقل الكلام إلى الاختيار بأنه إما قديم فيلزم قدم الحادث أو حادث فيتسلسل الاختيارات فيلزم قيام الحوادث بذات الله تعالى ولا مخلص من ذلك على تقدير عدم اثبات الأمور اللاموجودة واللامعدومة إلا بالالتزام جواز وجود الممكن بدون وجوبه حتى أن الفعل يصدر عن الواجب ولا يجب وجوده مادام ذات الواجب بل يجوز عدمه مع وجود جميع ما يتوقف عليه وقد سبق أن هذا مستلزم للرجحان بلامرجح أي وجود الممكن بلا موجود وإيجاداً وإما على تقدير اثبات الأمور اللاموجودة واللامعدومة فلا يلزم القول بالإيجاب لأن من جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن الإيقاع والاختيار والإيقاع لا يجب ثبوته عند تحقق علته التامة إذ لا يلزم من عدم وجوبه المحال المذكور أعني الرجحان بلامرجح بمعنى وجود الممكن من غير موجود إذ لا وجود للإيقاع ولا للاختيار كما لا عدم لها وأما

واعلم أن اثبات تلك الأمور على تقدير أن كل ممكن يحتاج وجوده إلى مؤثر يوجهه مخلص عن القول بالموجب بالذات وموجب للفاعل بالاختيار ولولا تلك الأمور لا يمكن نفي الموجب بالذات إلا بالالتزام وجود بعض الموجودات من غير وجوب ويلزم من هذا وجود الممكن بلا موجود وهو محال كما مر في المقدمة الثانية

(المقدمة الرابعة) الرجحان بلامرجح باطل وكذا الترجيح من غير مرجح لكن ترجيح أحد المتساويين أو المرجوح واقع لأنه إما أن لا يكون ترجيح أصلا أو يكون للراجح فقط (١٨٤) أو المتساوي أو المرجوح والاول باطل لأنه لا الترجيح لا يوجد يمكن أصلا

الثاني فلان هذه الامور لا يمكن استنادها الى الواجب بطريق الإيجاب لما يلزم من قدم الحوادث أو انتفاء الواجب فيلزم استنادها اليه بطريق الاختيار فيكون الواجب فاعلا مختارا وهو المطلوب (قوله المقدمة الرابعة أن الرجحان بلامرجح) أي وجود الممكن بلامرجح باطل وكذا الترجيح بلامرجح أي الإيجاد بلا موجود بطلان ذلك بديهى غنى عن البيان وأما ترجيح أحد المتساويين أو ترجيح المرجوح فجاز واقع واستدل على ذلك بوجه الاول أنه إما أن لا يكون ترجيح أصلا أو يكون للراجح أو للتساوي أو للرجوح والاولان باطلان فتمين الآخران أما الاول فلا نفو لا الترجيح لما وجد ممكن أصلا لأنه لا يوجد بدون الإيجاد والإيجاد ترجيح وأما الثاني فلان الممكن لا يكون راجحا إلا بواسطة مرجح خارج عنه ذاته لاستواء الطرفين بالنظر إلى ذاته فلو جاز ترجيح الراجح أي إثبات الرجحان فاما أن يثبت الرجحان الذى هو ثابت فيلزم إثبات الثابت وتحصيل الحاصل وهو محال وإما أن يثبت رجحان زائد على ماله من الرجحان فيكون كل ترجيح مسبوقا بترجيح آخر وهو لاحالة يكون مرجح فيلزم تسلسل التريجحات والمرجحات لا إلى نهاية فيفتقر وجود كل حادث إلى أمور غير متناهية فان قيل إن كان المدعى بطلان ترجيح الراجح في الجملة بمعنى أنه لا شئ من الترجيح بترجيح الراجح فلا يلزم من ثبوته عدم تناهى التريجحات لجواز أن ينتهى إلى ترجيح المساوي أو المرجوح أي إلى ترجيح لا يكون قبله ترجيح وإن كان المدعى بطلان انحصار ترجيح في ترجيح الراجح بمعنى أنه ليس كل ترجيح ترجيحا للراجح فلا يصح قوله فالترجيح لا يكون إلا للتساوي أو المرجوح إذ لا يلزم من بطلان انحصار الترجيح في ترجيح الراجح ثبوت انحصاره في ترجيح المساوي أو المرجوح قلنا مراده أنه لا يكون الترجيح بالآخر إلا للتساوي أو المرجوح وهو المطلوب وهو وقوع ترجيح المساوي أو المرجوح الثاني أن وجود الممكن مساو لعدمه نظرا إلى ذات الممكن ومرجوح نظر إلى ماهو الأصل السابق أعنى عدم الوجود فانه علة لعدم فإيجاد الممكن يكون ترجيحا للتساوي نظرا إلى الذات وللرجوح نظرا إلى العلة الثالث أن الإرادة صفة من شأنها أن يرجح الفاعل بها أحد المتساويين أو المرجوح على الآخر فلم أن الإرادة لا تعطل كما أن الإيجاب بالذات لا يعطل لأن ذات الإرادة تقتضى ما ذكرنا وإنما يتمتع رجحان المرجوح أو المتساوي ما دام كذلك فاذا رجح الفاعل لم يبق كذلك واعلم أن المتكلمين أوردوا لتجويز ترجيح المختار أحد المتساويين المثال المشهور وهو الهارب من السبع إذا رأى طريقين متساويين فقال الحكماء القضية البديهية التي لولاها لانسد باب العلم بالصانع هو أن الرجحان بلامرجح

وكذا ترجيح الراجح باطل لأن الممكن لا يكون راجحا بالذات بل بالغير فترجيح الراجح يؤدي إلى إثبات الثابت أو احتياج كل ترجيح إلى ترجيح قبله إلى غير النهاية فالترجيح لا يكون إلا للتساوي والمرجوح ولأن كل ممكن معدوم فعدمه راجح على وجوده في نفس الأمر بالنسبة إلى علة العدم ومساو له بالنسبة إلى ذات الممكن فإيجاده ترجيح المرجوح أو المساوي على أن الإرادة صفة من شأنها أن يرجح الفاعل بها أحد المتساويين أو المرجوح على الآخر فلم أن الإرادة لا تعطل كما أن الإيجاب بالذات لا يعطل لأن ذات الإرادة تقتضى ما ذكرنا وإنما يتمتع رجحان المرجوح أو المتساوي ما دام كذلك فاذا رجح الفاعل لم يبق كذلك واعلم أن المتكلمين أوردوا لتجويز ترجيح المختار أحد المتساويين المثال المشهور وهو الهارب من السبع إذا رأى طريقين متساويين فقال الحكماء القضية البديهية التي لولاها لانسد باب العلم بالصانع هو أن الرجحان بلامرجح

ويلزم وباطل لا تبطل بإيراد مثال لا يدل على عدم المرجح بل غايته عدم العلم بالمرجح فاقول القضية التي تستعمل في اثبات العلم بالصانع هي أن رجحان أحد طرفي الممكن بلامرجح محال بمعنى أن وجوده بلا موجود محال



مع أنه يمكن اثبات هذا المطلوب مع الغنية عن هذه القضية بأن نقول الموجود إمان لا يحتاج في وجوده إلى غيره أو يحتاج ولا بد من الأول قطعاً للتسلسل ثم على تقدير تسليم تلك القضية وبداهتها الفاعل هو المرجح فلا يلزم وجود الممكن بلا موجود وأيضاً إنما أوردوا المثال سنداً للنع فعليكم البرهان على الرجحان في المثال المذكور على أنا (١٨٥) نقول إن وجب المرجح في المثال

يلزم وجود الممكن بلا موجود واعلم أن نزاع الحكماء إنما هو في ترجيح أحد المتساويين من غير مرجح لافي ترجيح المختار أحد المتساويين وجعله راجحاً بالإرادة (قوله مع أنه يمكن) الاستدلال على وجود الصانع بوجه لا ينتهي على بطلان الرجحان بلا مرجح بأن يقال لا بد من موجود لا يحتاج في وجوده إلى الغير قطعاً للتسلسل إذ لو احتاج كل موجود إلى غيره لزم التسلسل إن ذهب إلى النهاية أو الدوران عاد إلى الأول والدور نوع من التسلسل بناء على عدم تنامي التوقفات والاحتياجات فلذا اكتفى بذكره وأقول الموجود الذي لا يحتاج في وجوده إلى الغير لا يلزم أن يكون واجباً إلا على تقدير امتناع الرجحان بلا مرجح والالجاز أن يكون ممكناً ولا يكون وجوده من ذاته ولا من غيره بل يحصل بعدم بلا موجود فلا غنية عن هذه القضية وإن لم يذكرها في اللفظ (قوله وأيضاً) يعني أن المتكلمين في مقام المنع لا امتناع ترجيح أحد المتساويين وإنما يذكرون المثال سنداً للنع أي لم لا يجوز ترجيح أحد المتساويين كما في الهارب من السبع يسلك أحد الطرفين المتساويين فإن قيل كيف يمنع نفس المدعى قلنا بل هو جزء من الدليل على كون الواجب موجباً بالذات فيجب على الحكماء إقامة الدليل على هذه القضية أو على كونها بديهية وأما ما ذكره المصنف رحمه الله تعالى من أنه يجب إقامة البرهان على وجود المرجح في المثال المذكور فخارج عن قانون التوجيه إذ على المستدل البرهان على المقدمة المنوعة لا على بطلان السند وان أورد المثال بطريق النقض كان على المتكلم الدليل على تخلف الحكم فيه وإثبات عدم الرجحان وليس للحكيم إلا منع التساوي أو عدم المرجح فيه (قوله على أنا نقول) على سبيل التبرع بإثبات سند المنع وبعد إثباته يكون نقضاً لدعوى الحكماء وتقديره ظاهر والحاصل أن القول بالاحتياج إلى مرجح في نفس الأمر باطل قطعاً إذ كثيراً ما يكون الطريق الذي يختاره الهارب مرجوحاً مؤدياً إلى مهالك وسباع أكثر فبقى الاحتياج إلى مرجح بحسب علم الفاعل واعتقاده فاذا سلوا في المثال المذكور أنه لا علم بالرجحان فقد حصل الغرض وهو عدم المرجح في علم الهارب واعتقاده وفيه نظر لأن عدم العلم بالرجحان في اعتقاده لا يستلزم عدم الرجحان في اعتقاده لواز أن يكون راجحاً في اعتقاده وهو لا يعلم ذلك ولا يلاحظه فإن قلت قد سلم المصنف رحمه الله تعالى بطلان الترجيح بلا مرجح فكيف صح منه إثبات عدم المرجح في المثال المذكور قلت المسلم هو بطلان الإيجاد بلا موجود المدعى في المثال المذكور عدم مرجح غير الفاعل واختياره الذي به يصير أحد المتساويين راجحاً ليوثره الفاعل (قوله فعمل) مما تقدم أنه لا امتناع في ترجيح أحد المتساويين بل هو واقع وإنه لا امتناع في ثبوت الإيقاع من الفاعل المختار تارة وعدمه أخرى من غير مرجح وأن الممتنع إنما هو وجود الممكن بلا موجود فيجب أن يكون هذا هو المراد بالقضية المتفق عليها بين العقلاء وهو امتناع الرجحان بلا مرجح فالرجحان هو الموجود ولا حالة للممكن قبل الوجود بها يكون أقرب إلى جانب الوجود لأنه حينئذ يكون معدوماً فلا يكون جانب الوجود راجحاً وإنما يترجح عند تحقق الوجود وزوال العدم وهذا جيد إلا أن تخصيص الرجحان بالوجود ليس كما ينبغي بل العدم أيضاً كذلك فإنه يترجح بعدم علة الوجود فكما أن وجود الممكن بلا علة الوجود محال كذلك عدمه بلا علة العدم وهو عدم علة الوجود محال (قوله إذا عرفت) هذه المقدمات الأربع فنقول في الجواب عن الدليل المذكور على أن فعل العبد ليس باختياره

المذكور فاما أن يجب بحسب نفس الأمر وهذا باطل لأن الاعتقاد الذي لا يطابق لما في نفس الأمر كاف للأفعال الاختيارية وإما أن يجب بحسب اعتقاد الفاعل وذا باطل أيضاً إذ يفعل أفعالاً مع عدم اعتقاد الرجحان كما في الهارب بل مع اعتقاد المرجوحية ومن أنكر هذا فقد أنكر الوجدانيات فبطل قولهم إن غائبه عدم العلم بالرجحان فإن عدم علم الفاعل بالرجحان كاف في هذا الغرض فلم أن المراد بقولنا أن الرجحان بلا مرجح باطل هو أن وجود الممكن بلا موجود محال سواء كان الموجود موجباً أو لا فالرجحان هو الوجود فقط لأن به يصير راجحاً قبل الوجود إذ عرفت هذه المقدمات فقوله يجب وجود الفعل عند وجود المرجح إن أراد بالفعل الحالة التي تكون للتحرك في أي جزء يفرض من أجزاء المسافة فعلى تقدير القول بوجود بعض الأشياء بلا وجوب تمنع وجوب تلك الحالة فلا يلزم الجبر على أن قد أبطلنا هذا التقدير لكن

(٢٤ - توضيح ١)

إثبات المطلوب على هذا التقدير أيضاً أقرب من الاحتياط وعلى تقدير امتناع وجود الأشياء بلا وجوب الجبر منتف أيضاً أما بالقول بأن اختيار الاختيارين الاختيار فلا يلزم التسلسل على تقدير كون المرجح من العبد وأما بأنه يلزم حينئذ توقف الموجود على ما ليس به وجود ولا معدوم فالحالة المذكورة تتوقف على أمر لا موجود ولا معدوم كالايقاع مثلاً ثم هو إما أن يجب بطريق التسلسل أو بأن ايقاع الايقاع عين الأول وإما أن لا يجب لكن الفاعل يرجح أحد المتساويين وإن أراد بالفعل

أن المراد بالفعل في قولكم أن توقف فعل العبد على مرجح يجب وجود الفعل عند وجود المرجح أما المعنى  
الحاصل بالمصدر كالحالة التي تكون للمتحرك في أي جزء يفرض من أجزاء المسافة وأما نفس المعنى الذي  
وضع المصدر بازائه وهو الاحداث والإيقاع كإيقاع تلك الحركة فإن أريد الأول فالجبر أي عدم اختيار العبد  
في فعله منتفأ أما على تقدير عدم توقف وجود الممكن على وجوده فظاهر إذا الجبر إنما كان يلزم من الوجوب  
وعدم بقاء الاختيار وهذا التقدير وإن بين بطلانه في المقدمة الثانية إلا أن اثبات المطلوب أعني عدم الجبر  
على التقديرين أقرب إلى الاحتياط لثلاثتهم ثبوت الجبر على شيء من التقديرين وأما على تقدير توقف  
وجود كل ممكن على وجوده فلجواز أن يكون المرجح من الفاعل وباختياره قولكم تنقل للكلام إلى  
الاختيار أنه باختياره فيلزم التسلسل أولاً باختياره فيلزم الاضطرار قلناه باختياره ولا نسلم لزوم التسلسل  
لجواز أن يكون اختيار الاختيارين الاختيار أو نقول لا يجب عند وجود المرجح لجواز توقفه على أمر  
آخر ليس بموجود ولا معدوم كإيقاع فان قيل تنقل الكلام إلى صدور الإيقاع عن الفاعل قلنا يجب بطريق  
التسلسل في الإيقاعات بناء على أنها ليست بموجودات حتى يستحيل التسلسل فيها أو بطريق عدم التسلسل  
بناء على أن إيقاع الإيقاع عين الإيقاع أو لا يجب أصلاً وهو الظاهر لما مر من أن اسناد الأمور اللاموجود  
واللامعدومة كالإيقاع مثلاً ليس بطريق الإيجاب بل بطريق الصحة والاختيار فان الإيقاع وعدمه  
متساويان بالنظر إلى اختيار الفاعل فهو يختار الإيقاع أي وقت شاء ترجيحاً لأحد المتساويين باختياره  
وإن أريد الثاني أي الفعل بمعنى الإيقاع فلا جبر أيضاً لأنه يصدر عن فاعله لا بطريق الوجوب إذ لا يلزم من  
ذلك الرجحان بل المرجح بمعنى وجود الممكن به موجوداً إذ لا وجود للإيقاع وإنما لم يشر المصنف رحمه الله  
تعالى ههنا إلى بطلان طريق متسلسل ورجحان طريق عدم الوجوب اعتماداً على ما سبق في المقدمة الثالثة  
(قوله فالآن جئنا إلى اثبات ما هو الحق) قد ورد في الحديث أن القدرة بمجوس هذه الأمة والمجوس  
قاتلون بالهين أحدهما مبدأ الخير والآخر مبدأ الشر وهذا يلائم القول بكون خالق الشر والقيح غير الله  
تعالى وأيضاً قاتلون بأن الله تعالى يخلق شيئاً ثم يبرأ عنه كخلق إبليس وهذا يلائم القول بكون الله تعالى خالقاً  
للشور والقبائح مع أنه لا يرضاهما فهذه الاعتبارين ينسب القدر كل من الطائفتين إلى الأخرى  
والمحققون من أهل السنة على نفي الجبر والقدر واثبات أمر بين الأمرين وهو أن المؤثر في فعل العبد مجموع  
خلق الله تعالى واختيار العبد لا الأول فقط ليكون جبراً ولا الثاني فقط ليكون قدراً والمصنف رحمه الله تعالى  
أورد على ذلك دليلين الأول حاصله أنه ثبت بالوجدان أن للعبد قصداً واختياراً في بعض الأفعال وإن  
ذلك القصد والاختيار لا يكفي في وجود ذلك الفعل إذ قد لا يقع مع تحقق جميع أسبابه التي من العبد وقد  
يقع من غير تحقق الأسباب التي من عنده فعلم أنه حاصل بخلق الله تعالى إياه عقيب إرادة العبد وقصده  
الجازم بطريق جرى العادة بأن الله تعالى يخلق عقيب قصداً للعبد ولا يخلق بدونه وباقى الكلام تنبيهه على  
تلك المقدمات وتوضيحها ولقائل أن يقول خوارق العادات وعدم وقوع المراتد مع توفر الدواعي  
وسلامة الآلات لا يتنافى كون العبد هو الموجد لفعله الاختياري لجواز أن يكون المؤثر قدرته واختياره لكن  
بشرط أن لا يريد الله تعالى عدم وقوع الفعل حتى لو أراد العبد شيئاً وأراد الله تعالى خلافه يقع مراد الله تعالى  
البتة لا مراد العبد لا تنفاء شرط تأثيره فلا يلزم من ذلك أن يكون فعله بخلق الله تعالى على ما هو المدعى  
(قوله وإن لم يكونا صادرين منا لا تكون الإرادة لا مجرد شوق) هذا الكلام غير صالح للالزام فان  
المحققين على أن الإرادة في الحيوان شوق إلى حصول المراد وداع يدعو إلى تحصيله لما يعقل أو يتخيل من  
ملائمته وما ذكره من أنه يجب أن لا يقع فرق بين الاختيارية والاضطرارية التي يشترك فيها ليس بلازم

الإيقاع فيعين ما قلنا في  
الإيقاع هذا الذي ذكرنا  
هو ابطال دليل الجبر فالآن  
جئنا إلى اثبات ما هو الحق  
وهو التوسط بين الجبر والقدر  
أي ما هو حاصل مجموع  
خلق الله تعالى وفعل العبد  
فنقول التفرقة ضرورية  
بين الأفعال الاختيارية  
والاضطرارية وليست التفرقة  
بمجرد كونها مرافقة  
لإرادتنا لأن الإرادة إن  
كانت صفة ما يرجح الفاعل  
أحد المتساويين ويخصص  
الأشياء بما هي عليه من  
الخصوصيات يلزم من وجود  
الإرادة لنا كون الترجيح  
والتخصيص صادرين منا  
وهو المطلوب وإن لم يكونا  
صادرين منا لا نكون  
الإرادة إلا مجرد شوق  
فيجب أن لا يقع فرق بين  
الاختيارية والاضطرارية  
التي تشترك فيها كحركة  
نبضنا على نسق نشتهى  
أن تكون عليه لكننا نفرق  
بينهما ونعلم أن الأولى  
بفعلنا لا الثانية وأيضاً

تفرق في الاختيارات بين ما تقدر على تركه وبين ما لا تقدر على تركه كالنحدار إلى صيب بالعدو الشديد الذي لا تقدر على الإمساك عنه وكذا تفرق في الترك بين ما تقدر على الفعل وبين ما لا تقدر أيضا قد تفعل بداعية وقد تفعل بلا داعية فعمل أن العلم الوجداني قاض باننا نفعل من غير اضطرار ولا وجوب ونرجح أحد المتساويين أو المرجوح وهذا الترجيح هو الاختيار. تستدثم مع ذلك نشاهد خوارق العادات في صدور الأفعال كالحركات القوية من القوى الضعيفة كقطع مسافة بعيدة في طرفة عين وأمثاله وكذا في عدم صدورها كما نورا في أخبار الأنبياء عليهم الصلاة والسلام والصديقين أن الكفار قصدوهم بأنواع الأذى فلم يقدر وعل ذلك مع سلامة الآلات وتوافر الدواعي والارادات مع قدرتهم في ذلك الزمان على أمور أشق من ذلك فعمل أن المؤثر في وجود الحركة أي الحالة المذكورة ليس قدرة العبد وإرادته إذ لو كان لم يخالف إرادته ولو كان مؤثرا طبعيا فيما جرى عليه العادة لم يوجد خوارق العادات وأيضا لا تمكن الحركات إلا بتمديد الأعصاب وارتخائها ولا شعور لنا بشيء من ذلك ولا ندرى أي عصبية يجب تمديدتها لتحصيل الحركة المخصوصة وكذا لا شعور لنا بكيفية خروج الحروف عن مخارجها فعمل من وجدان ما يدل على الاختيار ووجدان اختيار (١٨٧) العبد ليس مؤثرا في وجود الحالة المذكورة أنه جرى عاداته تعالى أنامتي

فقدنا الحركة الاختيارية  
 قصد اجاز من غير اضطرار  
 إلى القصد يخلق الله تعالى  
 عقبيه الحالة المذكورة  
 الاختيارية وإن لم تقصد  
 يخلق ثم القصد مخلوق الله  
 بمعنى أنه تعالى خلق قدرة  
 يصرها العبد إلى كل منهما  
 على سبيل البديل ثم صرفها  
 إلى واحد معين بفعل العبد  
 وهو القصد والاختيار  
 فالقصد مخلوق الله بمعنى  
 استناده لا على سبيل  
 الوجوب إلى موجودات هي  
 مخلوقة الله تعالى لان الله  
 خلق هذا الصنف مقصورا  
 لأن هذا ينافي خلق القدرة

لأن المراد بالاختيار ما يكون مع صحة تعلق الإرادة به يصح تعلق القدرة به واستعرف أن الفعل قد يكون متعلق الإرادة دون القدرة وبالعكس (قوله تفرق في الاختيارات بين ما تقدر على تركه وما لا تقدر) فإن قيل كيف يستقيم هذا والاختيار ما يتمكن فيه من الفعل والترك قلنا نعم ولكن قد ينضم إليه ما يمنع التمكن من الترك كميل الأتقال إلى المركز بالطبع في صورة الانحدار إلى صيب وهو ما انحدر من الأرض وكذا تفرق في الترك بين ما تقدر على فعله كترك الحركة في الأرض المستوية وبين ما لا تقدر على فعله كترك الحركة في البناء العالي وأيضا قد نجد في الفعل الاختيارى باعنا عليه وداعيا إليه من أنفسنا كالشيء إلى محبوب بخلاف المشي إلى مكروه (قوله كقطع مسافة بعيدة في طرفة عين) لانزاع في جواز ذلك على الأنبياء وقد تواتر عن الأولياء أيضا إلا أن بعض الفقهاء ينكرونه (قوله ثم القصد) جواب سؤال تقديره ان قصد العبد اضطرارى لا اختيارى لأنه إنما يحصل بخلق الله تعالى من غير اختيار للعبد وإلا لتسلسلت الاختيارات فأجاب بأن القصد مخلوق الله تعالى بمعنى استناده لا على سبيل الوجوب إلى المخلوقات الموجودة كالقدرة مثلا لكنه من الأمور الالاموجوده واللامعدومة فلا يجب عند وجود ما يتوقف عليه إذ لو كان القصد الذي هو صرف القدرة إلى الفعل مخلوق الله تعالى قصد الكان الفاعل مضطر إلى الفعل غير متمكن من الترك وهذا يناقض خلق القدرة التي من شأنها التمكن من الفعل والترك ولقائل أن يقول لو كان الاستناد إلى مخلوقات الله تعالى لا على سبيل الوجوب كافي في كون الفعل مخلوق الله تعالى فلانزاع لاحد في كون فعل العبد مخلوق الله تعالى هذا المعنى ضرورة استناده إلى العبد الذي هو مخلوق وهذا يناقض كون العبد موجودا له ومؤثرا فيه والجواب أن الاستناد لا على سبيل الوجوب إنما يمكن في الأمور الالاموجوده واللامعدومة كاقصد مثلا في الموجودة كالحالة الحاصلة من الإيقاع والسكلام فيها كما مر في المقدمة الثالثة (قوله برهان آخر) هذا هو الدليل الثاني وحاصله اننا نعلم بالوجدان أن للعبد صنعا ما أي فعلا ما بالاختيار

فصلت الحالة المذكورة بمجموع خلق الله واختيار العبد فلذا قال (قلنا توقفه على مرجح لا يوجب كونه اضطرارا بالان لا اختياره تأثيرا في فعله أيضا) وإنما قال أيضا ليعلم أن الاختيار ليس بمؤثر تام بل هو جزء المؤثر. برهان آخر قد ثبت أنه لا يوجد شيء إلا وأن يجب وجوده بالغير فان كان العبد موجبا لوجوده بلا واسطة أمر فلا يصنع له فيه كما لا يصنع له في وجوده وفي ذاته وإن كان يتوسط وجود أمر فذلك الأمر يجب بالموجودات المستندة إلى الواجب فيخرج من صنع العبد وإن كان بتوسط عدم أمر لا يكون ذلك لعدم العدم السابق على الوجود إذ لا يصنع للعبد فيه فيكون العدم الذي بعد الوجود وهذا العدم لا يمكن إلا بزوال العلة التامة لذلك الأمر أو لبقائه فاعلة التامة ان كانت موجودات محضة تكون واجبة بالاستناد إلى الواجب تعالى فلا يقدر العبد على إعدامها وإن كان لعدم مدخل في تلك العلة التامة فزوال العدم هو الوجود فيكون بتوسط وجود أمر وقدم امتناعه وقد ثبت بالوجدان أن للعبد صنعا ما فلا يكون الا في أمر لا موجود ولا معدوم ولا يكون ذلك الأمر واجبا بواسطة الموجودات المستندة إلى الواجب تعالى إذ حينئذ يخرج من صنع العبد ثم ذلك الشيء الموجود لا يجب على تقدير ذلك الأمر لتوقفه على أمور لا يصنع للعبد فيها أصلا كقدرة العبد ووجوده وأمثالهما فالأمر الإضافي الذي هو الصادر من العبد وهو الذي لا يجب عنده وجود الأثر يسمى كسبا وقد قال مشايخنا إن ما يقع به المقدور مع صحة انفراد القادر به فهو خلق وما يقع به المقدور لامع

وصنعه يجب أن يكون في أمر لا موجود ولا معدوم لاني أمر موجود لأن صنعه فيه أما أن يكون بلا واسطة أو بواسطة وجود شيء أو بواسطة عدم شيء والأقسام بأسرها باطلة أما الأول فلأن وجود ذلك الشيء يجب عند تمام علته فلا يتصور صنع العبد فيه أي تأثيره الاختياري وأما الثاني فلأن وجود ذلك الأمر الذي يكون الصنع بواسطة يجب بالموجودات المستندة إلى الواجب فيخرج من صنع العبد ضرورة كونه واجبا وأما الثالث فلأن ذلك العدم إن كان عدما سابقا فهو قديم لا يصنع له فيه وإن كان عدما لاحقا توقف على زوال الجزء من العلة التامة للوجود وذلك الجزء إن كان موجودا كان واجبا بالاستناد إلى الواجب فيمتنع للعبد إزالتة وإن كان لزوال العدم مدخل في زواله عاد المحذور لأن زوال العدم وجود فيكون بواسطة وجود شيء هو واجب بواسطة الموجودات المستندة إلى الواجب فيخرج من صنع العبد فمعين أن صنع العبد لا يكون الا في أمر لا موجود ولا معدوم وذلك الأمر لا يجب بواسطة الموجودات المستندة إلى الواجب والخرج عن صنع العبد فلم يبق لصنع العبد أثر في فعل أمر ما ويلزم منه بطلان ما ثبت بالوجدان ثم ذلك الأمر لا يجوز أن يكون هو الايقاع واليجاد الذي يجب عنده الفعل البتة حتى يكون العبد موجودا لذلك الشيء الموجود داخله لأن ذلك الشيء يتوقف على أمور لا أثر للعبد في وجودها كوجود العبد وقدرته وسلامة الآلة ونحو ذلك فمعين أن ذلك الأمر اللاموجود واللامعوم الصادر عن العبد أمر لا يجب عنده وجود الأثر وهو المسمى بالكسب والفعل حاصل به وبخلق الله تعالى وكل منهما مقدورة إلا أنه في الخلق يصح انفراد القادر بالايقاع المقذور وفي الكسب لا يصح أيضا في الخلق يقع الفعل المقذور لاني محل القدرة في الكسب يقع المقذور في محل القدرة مثلا حركة زيد وقعت بخلق الله تعالى في غير من قامت به القدرة وهو زيد وقعت بكسب زيد في محل الذي قامت به قدرة زيد وهو نفس زيد والحاصل أن أثر الخالق ايجاد الفعل في أمر خارج من ذاته وأثر الكاسب صنعه في محل قائم به هذا ولكن لقائل أن يقول وجوب الفعل بواسطة الموجودات المستندة إلى الواجب لا ينافي كونه مقدورا للعبد ومخلوقا له لجواز أن يكون استناده بواسطة قدرة العبد واردة التي من شأنها التجميع واليجاد أيضا الوجوب بالقدرة والداعي لا ينافي تعلق أصل القدرة بأصل الفعل الممكن وكونه مخلوقا للقادر والقائلون بأن فعل العبد مخلوقه واردة لا ينافون في توقفه على أمور من الله تعالى كيجاد العبد واقداره وتمكينه ونحو ذلك واعلم أن ملخص كلام بعض المحققين في هذه المسئلة انه لا شك أن بعض أحوال الحيوان لا شعوره بها كالتمتع وهضم الغذاء وبعضها مشعور به لكن ليس بارادته كرضه وصحته ونومه ويقظته وبعضها عمالة قصد إلى صدور ووصحة الصدور غير القصد اذ ربما يصح صدور فعل لا يقصده وربما يقصده لا يصح صدور فصحة الصدور واللاصدور هي المسمى بالقدرة وهي لا تنكفي في الصدور الا بعد أن يرجح أحد الجانبين على الآخر والترجيح انما هو بالقصد الذي هو المسمى بالارادة أو بالداعي وعند القدرة والداعي يجب الصدور عند فقد أحدهما يمتنع والقول بصدور الفعل عن القادر من غير ترجيح أحد الطرفين تمسكا بالأمثلة الجزئية باطل فان الترجيح بالعلم غير العلم بالترجيح وهو انما يحتاج إلى وجود المرجح لا إلى العلم به وكل فعل يصدر عن فاعله بسبب حصول قدرته واردة فهو باختياره وكل ما لا يكون كذلك فهو ليس باختياره وسؤال السائل أنه بعد حصول القدرة والارادة هل يقدر على الترك كقول من يقول ان الممكن بعد وجوده هل يمكن أن يكون معدوما حال وجوده ثم حصول قدرته واردة لا بد أن ينتهي إلى أسباب لا تكون بقدرته واردة دفعا للتسلسل ولا شك أن عند الأسباب يجب الفعل وعند فقد انما يمتنع فالذي ينظر إلى الأسباب الأول ويعلم أنها ليست بقدرة العبد ولا بارادته يحكم بالجبر وهو غير صحيح مطلقا لأن السبب القريب للفعل هو قدرة العبد واردة والذي ينظر إلى السبب القريب يحكم بالاختيار وهو أيضا ليس بصحيح مطلقا لأن الفعل لم

صحة انفراد القادر به فهو كسب ثم ان مقذورات الله قسمان الأول ما يصح انفراد القادر به مع تحقق الانفراد كافي الموجودات التي لا يصنع للعبد فيها والثاني ما يصح انفراد القادر به لكن لا يكون منفردا بل يكون لقدرة العبد مدخل ما في ذلك الشيء كالافعال الاختيارية للعبادة وقد قيل ما وقع لا في محل قدرته فهو خلق وما وقع في محل قدرته فهو كسب هذا وان كان تفسير الآخر لكن في الحقيقة المجموع تفسير واحد فالخلق امر اضافي يجب أن يقع به المقذور لاني محل القدرة ويصح انفراد القادر بايقاع المقذور بذلك الأمر والكسب أمر اضافي يقع به المقذور في محل القدرة ولا يصح انفراد القادر بايقاع المقذور بذلك الأمر فالكسب لا يوجب وجود المقذور بل يوجب من حيث هو كسب اتصاف الفاعل بذلك المقذور

ثم اختلاف الاضافات ككونه طاعة أو معصية حسنة أو قبيحة مبنية على الكسب لا على الخلق اذ خلق القبيح ليس بقبيح اذ خلقه لا ينافي المصلحة والعاقبة الحميدة بل يشتمل على كثير منهما وانما الاتصاف به ارادته وقصده قبيح وقد علم أن الكسب من حيث هو هو واجب الاتصاف به فالقصد إليه قبيح لا نهو وصل إلى القبيح لأنه يعلم أنه كلما قصده يخلق الله تعالى ولا جبر في القصد فالحاصل أن مشايخنا رحمهم الله تعالى ينفون عن العبد قدرة اليجاد والتكوين فلا خاق ولا مكون الا الله لكن يقولون ان للعبد قدرة ماعلى وجهه لا يلزم منه وجود امر حقيقي لم يكن بل إنما يختلف بقدرته النسب والاضافات فقط كتعيين أحد المتساويين وترجيحه هذا وما وقت عليه من مسألة الجبر والقدر وبالله التوفيق ثم بعد ذلك رجعنا إلى ما نحن بصدده وهو مسألة الحسن والقبح فقوله أن الانفاقي والاضطرارى لا يوصفان بالحسن والقبح غير مسلم لأن كون الفعل انفاقيا أو اضطراريا لا ينافي كونه حسنا لذاته أو لصفته من صفاته فيمكن أن يوجب ذات الفعل أو صفة من صفاته لحقوق المدح أو الذم بكل من اتصف به سواء كان اتصافه به اختياريا أو اضطراريا أو اتفاقيا ألا ترى أن الله تعالى يحمد على صفاته العليا مع أن اتصافه بها ليس باختياره على أن الأشعري يسم القبح والحسن عقلا بمعنى الكمال (١٨٩) والنقصان فلا شك أن كل كمال محمود

وكل نقصان مذموم وان أصحاب الكمال محمودون بكالاتهم وأصحاب النقصان مذمومون بنقصانهم فانكاره الحسن والقبح بمعنى انها صفتان لاجلها يمدح أو يذم الموصوف بهما في غاية التناقض وان أنكرهما بمعنى أنه لا يوجد في الفعل شيء يثاب الفاعل أو يعاقب لاجله فنقول ان عنى أنه لا يجب على الله تعالى الاثابة والعقاب لاجله فنحن نساعد في هذا الفعل وان عنى أنه لا يكون في معرض ذلك فهذا بعيد عن الحق وذلك لأن الثواب والعقاب آجلا وان كان لا يستقل العقل بمعرفة كيفيتهما لكن

يحصل بأسباب كلها مقدورة ومرادة فالحق ان لا جبر ولا تفويض ولكن أمرين أمرين (قوله ثم اختلاف الاضافات) لما جعل الافعال كلها مخلوقة لله تعالى ولا شك أن منها ما هو قبيح والله تعالى منزّه عن القبايح حاول التفصي عن ذلك بان الحسن والقبح والطاعة والمعصية اعتبارات راجعة إلى الكسب دون الخلق فيستند إلى العبد لا إلى الله تعالى وذلك لان خلق المعصية ليس بمعصية وخلق القبيح ليس بقبيح بل بما يتضمن مصالح وإنما القبيح كسب المعصية والقبيح فلا يقبح من الله تعالى خلقها ويقبح من العبد كسبها (قوله فقوله أن الانفاقي والاضطرارى لا يوصفان بالحسن والقبح غير مسلم) منع للقدم الثانية من دليل الخصم وهو ان فعل العبد غير اختياري ولا شيء من غير الاختياري بحسن أو قبيح وأنت خير بأنها مقدمة اجماعية مسلمة عند الخصم فلا وجه لمنعها ولا حاجة اليها لأن جميع المباحث السالفة إنما كان لتحقيق منع المقدمة الأولى والنصي عما ورد من الدليل عليها وبيان أنه لا يمتنع أن يكون فعل العبد اختياريا أو أعجب من ذلك توضيحه سند المنع بصفات الله تعالى وأنه يمدح عليها وبكالات الانسان ونقائصه حيث يمدح عليها ويذم وادعائه التناقض في كلام الأشعري حيث جعل كل كمال حسنا وكل نقصان قبيحا مع أنه قرر في أول الفصل أن النزاع في الحسن والقبح بمعنى استحقاق المدح أو الذم في الدنيا والثواب أو العقاب في الآخرة ولا أدري كيف ذهب هذا على المصنف رحمه الله تعالى حتى ذكر في سند المنع ما ذكر ثم أورد ما هو مذهب الأشعري على سبيل التردد والاحتمال بقوله وان عنى أنه لا يكون في معرض ذلك وهو ما ذهب اليه الأشعري من أن الفعل ليس لذاته أو لصفته من صفاته بحيث يحكم العقل بان فاعله يستحق في الدنيا المدح أو الذم وفي الآخرة الثواب أو العقاب بل كل ما نص الشارع به أو بدليله على استحقاق المدح والثواب فحسن أو الذم والعقاب قبيح وليس للخلاف دليل يعتد به ولا منع يعول عليه وما ذكره المصنف رحمه الله تعالى من تلفيق العبارات وتنميق الاستعارات وتعديل الاسجاع وتكثير الاقراغ فلعله عند الأشعري كسر باب أو كظنين ذباب والله اعلم بالصواب (قوله غي ورائه) الصواب من ورائه (قوله وعند بعض أصحابنا)

كل من علم أن الله تعالى عالم بالكماليات والجزئيات فاعل بالاختيار قادر على كل شيء وعلم أنه غريق في نعم الله في كل لحظة ثم مع ذلك كله ينسب من الصفات والافعال ما يعتقد أنه في غاية القبح والشناعة اليه، تعالى عن ذلك علوا كبيرا فلم يبق له بيقين أنه في معرض سخط عظيم وعذاب أليم فقد سجل غوايته على غباوته ولجاجته وبرهن على سخافة عقله واعوجاجه واستخف بفكره ورأيه حيث لم يعلم بالشرا الذي في ورائه عصمنا الله عن الغباوة والغواية وأهدانا الهداية فلما أبطلنا دليل الأشعري رجعنا إلى إقامة الدليل على مذهبنا وإلى الخلاف الذي بيننا وبين المعتزلة (وعند بعض أصحابنا والمعتزلة حسن بعض أفعال العباد وقبحها يكو نان لذات الفعل أو لصفته له ويعرفان عقلا أيضا) أي يكون ذات الفعل بحيث يمدح فاعله عاجلا ويثاب آجلا أو يذم فاعله عاجلا ويعاقب آجلا ويكون للفعل صفة يمدح فاعل الفعل ويثاب لاجلها أو يذم ويعاقب لاجلها وانما قال أيضا لأنه لا خلاف في أنهما يعرفان شرعا (لأن وجوب تصديق النبي ﷺ ان توقف على الشرع يلزم الدور) واعلم أن النبي ﷺ إذا ادعى النبوة وأظهر المعجزة وعلم السامع انه نبي فأخبر بأمر مثل أن الصلاة واجبة عليكم وأمثال ذلك فان لم يجب على السامع تصديق شيء من ذلك تبطل فائدة النبوة وان وجب فلا

يخلو من أن يكون وجوب تصديق بعض اخباراته عقليا أو لا يكون بل يكون وجوب تصديق كل إخباراته شرعيا والثاني باطل لأنه لو كان وجوب تصديق الكل شرعيا لكان وجوبه بقول النبي عليه السلام فالول الاخبارات الواجبة التصديق لا بد أن يجب تصديقه بقوله عليه السلام أن تصديق الاخبار الأول واجب فتكلم في هذا القول فإن لم يجب تصديقه لا يجب تصديق الأول وإن وجب فإما أن يجب بالاخبار الأول فيلزم الدور أو بقول آخر فتكلم فيه فيلزم التسلسل وإذا ثبت ذلك تعين الأول وهو كون وجوب تصديق شيء من اخباراته عقليا فقولته (ولإلا) أي وإن لم يتوقف على الشرع (كان واجبا عقلا فيكون حسنا عقلا) لأن الواجب العقلي ما محمد على فعله ويندم على تركه عقلا والحسن العقلي ما محمد (١٩٠) على فعله عقلا فالواجب العقلي أخص من الحسن العقلي (وكذلك)

نقول في امثال أو امره أنه  
 اما واجب عقلا الخ هذا  
 الدليل لا يثبت الحسن  
 العقلي صريحا وقوله (وأياضا  
 وجوب تصديق النبي عليه  
 السلام موقوف على حرمة  
 الكذب فهي ان ثبتت  
 شرعا يلزم الدور وان ثبتت  
 عقلا يلزم قبحها عقلا)  
 هذا يدل على القبح العقلي  
 صريحا وكل منهما يدل على  
 الآخر التزاما لأنه إذا كان  
 الشيء واجبا عقلا يكون  
 تركه قبيحا عقلا وإن كان  
 الشيء حراما عقلا فتركه  
 يكون واجبا عقلا فيكون  
 حسنا عقلا (ثم عند  
 المعتزلة العقل حاكم بالحسن  
 والقبح موجب للعلم بهما  
 وعندنا الحاكم بهما هو الله  
 تعالى والعقل آلة للعلم بهما  
 فيخلق الله العلم عقيب  
 نظر العقل نظرا صحيحا)  
 لما أثبتنا الحسن والقبح  
 العقليين وفي هذا القدر

تمسك على كون حسن بعض الأفعال وقبحه عقليين بوجهين حاصل الأول أن تصديق أول اخبارات من ثبتت نبوته واجب عقلا وكل واجب عقلا فهو حسن عقلا أما الصغرى فلا نهلو كان شرعا لتوقف على نهس آخر يوجب تصديقه فالنص الثاني إن كان وجوب تصديقه بنفسه لزم توقف الشيء على نفسه وإن كان بالنص الأول لزم الدور وإن كان بنص ثالث لزم التسلسل وأما الكبرى فلأن الواجب عقلا أخص من الحسن عقلا على ما سبق ويلزم من ذلك أن يكون ترك التصديق حراما عقلا فيكون قبيحا عقلا وحاصل الثاني أن وجوب تصديق النبي موقوف على حرمة كذبه إذ لو جاز كذبه لما وجب تصديقه وحرمة كذبه عقلية إذ لو كانت شرعية لتوقف على نهس آخر وهو أيضا مبني على حرمة كذبه فإما أن يثبت بذلك النص فيتوقف على نفسه وبالأول فيدور أو بثالث فيتسلسل والحرمة العقلية تستلزم القبح العقلي ويلزم من ذلك أن يكون صدقه واجبا عقلا والجواب أن وجوب التصديق وحرمة الكذب بمعنى جزم العقل بأن صدقه ثابت قطعا وكذبه منتهى لما قامت عليه من الأدلة القطعية مما لا نزاع في كونه عقليا كالتصديق بوجود الصانع بمعنى استحقاق الثواب أو العقاب في الآجل فيجوز أن يكون ثابتا بنص الشارع على دليله وهو دعوى النبوة واطهار المعجزة فإنه بمنزلة نص على أنه يجب تصديق كل ما أخبر به ويحرم كذبه أو بحكم الله تعالى القديم بوجوب إطاعة الرسول عليه السلام غاية ما في الباب أن ظهوره يتوقف على تكلم النبي عليه الصلاة والسلام بعدما ثبت صدقه بالدليل القطعي (قوله وكذلك) امثال أو امر النبي عليه السلام إن وجب عقلا فهو المطلوب وإن وجب شرعا توقف على أمر الشارع ووجوب امثال الأمر بالامثال إن كان بالإمر الأول دار ولا تسلسل والجواب أن الوجوب بمعنى اللزوم العقلي ثابت بالأدلة القطعية وبمعنى استحقاق الثواب على الفعل والعقاب على الترك ثابت بنص الشارع على دليله كما مر بقوله تعالى أطيعوا الله وأطيعوا الرسول بعد ما علم وجوب الامثال بمعنى اللزوم العقلي الذي هو غير المتنازع فيه كما علم لزوم تصديق ما قامت عليه الحجة القطعية من المسئلة الهندسية ثم استحقاق الثواب والعقاب أمر آخر يثبت بحكم الشارع في الشرعيات ولا يثبت في الهندسيات (قوله فلان الأصلح واجب) لاختفاء في أنه لا معنى للوجوب عليه بمعنى الثواب على الفعل والعقاب على الترك فلا يتصور الحسن والقبح بالمعنى المتنازع فيه فان قلت فما معنى الخلاف في أنه هل يجب على الله تعالى شيء أم لا قلت معناه أنه هل يكون بعض الأفعال الممكنة في نفسها بحيث يحكم العقل بامتناع صدوره أو لاصدوره عن الله تعالى كراية ما هو أصلح لعباده وكتقبول الشفاعة وإخراج الفاسق عن النار ونحو ذلك (قوله وعندنا الحاكم بالحسن والقبح هو الله تعالى) لا يقال هذا مذهب

### الأشاعة

لا خلاف بيننا وبين المعتزلة أردنا أن نذكر بعد ذلك الخلاف بيننا وبينهم

وذلك في أمرين أحدهما أن العقل عندهم حاكم مطلق بالحسن والقبح على الله تعالى وعلى العباد أما على الله فلان الأصلح للعباد واجب على الله بالعقل فيكون تركه حراما على الله والحكم بالوجوب والحرمة يكون حكما بالحسن والقبح ضرورة وأما على العباد فلان العقل عندهم يوجب الأفعال عليهم ويبيحها ويحرمها من غير أن يحكم الله فيها بشيء من ذلك وعندنا الحاكم بالحسن والقبح هو الله وهو متعال عن أن يحكم عليه غيره وعن أن يجب عليه شيء وهو خالق أفعال العباد على ما مرجعها بعضنا حسنا وبعضها قبيحا وله في كل قضية كلية أو جزئية حكم معين وقضاء مبين واحاطة بظواهرها وبواطنها وقد وضع فيها ما وضع من خير أو شر ومن نفع أو ضرر ومن حسن أو قبح

وثانيتها أن العقل عندهم موجب للعلم بالحسن

والقبح بطريق التوليد بأن يولد العقل العلم بالنتيجة عقيب النظر الصحيح وعندنا العقل آلة لمرقة بعض من ذلك إذ كثير مما يحكم الله بحسنه أو قبحه لم يطلع العقل على شيء منه بل معرفته موقوفة على تبليغ الرسل لكن البعض منه قد أوقف الله العقل عليه على أنه غير مودل للعلم بل أجرى عاداته أنه خلق بعضه من غير كسب وبعضه بعد الكسب أي ترتيب العقل المقدمات المعلومة ترتيبا صحيحا على ما أمر أنه ليس لنا قدرة إيجاد الموجودات وترتيب الموجودات ليس بإيجاد (والمأمور به في صفة (١٩١) الحسن نوعان حسن لمعنى في نفسه

وحسن لمعنى في غيره) لما ثبت أن الحسن والقبح يعرفان عقلا علم أنهما إيسا بمجرد الأمر والنهي بل إنما يحسن الفعل أو يقبحه ما عينه أو الشيء آخر ثم ذلك الشيء حسن لعينه أو يقبح لعينه قطعا للتسلسل وهو إما أن يكون جزء ذلك الفعل أو خارجا عنه والجزء إما صادق على الكل كالعبادة تصدق على الصلاة والصلاة عبادة مع خصوصية فالعبادة جزؤها ولم تصدق كالأجزاء الخارجية كالسجود لا يصدق على الصلاة والحسن لمعنى في نفسه يعهم الحسن لعينه والحسن لجزئه ويجب أن يعلم أن الحسن باعتبار الجزء إنما يكون حسنا إذا كان جميع أجزائه حسنا بمعنى أنه لا يكون جزءا واحدا منه قبيحا لعينه إذ لو كان لا يكون المجموع حسنا ثم الخارج إما أن يكون صادقا على ذلك الفعل نحو الجهاد اعلاء كلمة الله تعالى فالجهاد حسن لكونه اعلاء والاعلاء خارج عن مفهوم

الاشاعة بعينه لأننا نقول الفرق هو أن الحسن والقبح عند الاشاعة لا يعرفان إلا بعد كتاب ونبي وعلى هذا المذهب قد يعرفهما العقل بخلق الله تعالى عليا ضروريا بهما أما بلا كسب كحسن تصديق النبي عليه الصلاة والسلام وقبح الكذب الضار واما مع كسب كالحسن والقبح المستفادين من النظر في الأدلة وترتيب المقدمات وقد لا يعرفان إلا بالنبي والكتاب كما كثير أحكام الشرع (قوله بطريق التوليد) هو أن يحصل الفعل عن فاعله بتوسط فعل آخر كحركة المفتاح والمباشرة أن يكون ذلك بدون توسط فعل آخر كحركة اليد ولا توليد عند أهل السنة لاستناد الأفعال كلها إلى الله تعالى بلا واسطة بمعنى أنه لا يتمتع أن لا يحصل والعادة هو تكرر الفعل عقيب النظر الصحيح عندهم يكون بخلق الله تعالى عادة بمعنى أنه لا يتمتع أن لا يحصل والعادة هو تكرر الفعل او وقوعه دائما أو كثيرا وعند الحكماء بطريق الوجوب بمعنى أن النظر الصحيح بعد الذهن لفيضان النتيجة عليه فيجب حصولها ضرورة تمام القابل والفاعل وعند المعتزلة بطريق التوليد بمعنى أن العقل يولد العلم ويوجبه بواسطة ترتيب المقدمات على ما تقرر عندهم من استناد بعض الحوادث إلى غير الباري تعالى وقد يقال أن النظر الصحيح هو الذي يولد النتيجة وما ذكره المصنف أقرب وأنسب بتفسيرهم التوليد بإيجاد الفاعل فعلا بتوسط فعل آخر (قوله ثم ذلك الشيء) لفظه ثم أشار إلى أن الشيء الذي لأجله يحسن الفعل أو يقبح يجب أن يكون بالآخرة حسنا لعينه أو قبيحا لعينه إذ هو توقف حسن كل شيء على حسن شيء آخر لزم التسلسل بمعنى وجود أشياء غير متناهية نظر إلى غير الأشياء وبمعنى ترتب أمور غير متناهية نظرا إلى وصف الحسن (قوله ويجب أن يعلم) المركب المشتمل على حسن أو قبح إما أن يكون حسنا بجميع أجزائه أو ببعضها مع قبح البعض الآخر أو بدو نه وإما أن يكون قبيحا بجميع أجزائه أو ببعضها مع حسن البعض الآخر أو بدو نه فالمصنف رحمه الله تعالى خص الحسن باعتبار جزئه بالقسم الأول أعني ما يكون حسنا بجميع جزئه ثم فسره بما يشمل القسم الثالث أيضا أعني ما يكون بعض أجزائه حسنا وبعضها لا حسنا ولا قبيحا فصار الحاصل أن الحسن باعتبار جزئه ما لا يكون شيء من أجزائه قبيحا لعينه ولم يتعرض لجانب القبح والظاهر أن يكون بعض أجزائه حسنا وبعضها قبيحا يجعل من قسم القبيح تغليباً لجانب القبح والحرمة ولا يخفى أنه إذا كان الشيء حسنا بجميع أجزائه كان حسنا لعينه وجملة حسنا باعتبار الجزء إنما هو مجرد اصطلاح (قوله وكذا القبيح) ينقسم خمسة أقسام لأنه إما أن يكون قبيحا لذاته أو لا والثاني إما أن يكون قبيحا لجزئه أو لا من الخارج إما محمول أو غير محمول وما سبق من أن الحسن أو القبح يكون لذاته أو لصفة من صفاته إنما هو في بعض الأفعال فلا ينافي ثبوته في بعض الأفعال باعتبار أمر خارج غير محمول كالصلاة للوضوء (قوله وإنما أطلق) لماذا ذكر أن الحسن بمعنى في نفسه يعهم الحسن لعينه والحسن لجزئه وورد عليه أن هذا إنما يصح في الحسن لجزئه ضرورة أي جزء الشيء بمعنى كأن فيه ولا يصح في الحسن لعينه إذ ليس ذات الشيء معنى فيه فأجاب أولا بأنه مجرد اصطلاح وكانه تغلب باعتبار أن عامة الأشياء يكون حسنها باعتبار الأجزاء وإنما بآبأن الكلام في الأفعال الموجودة الصادرة عن فاعلها وهي لا محالة تكون جزئيات مشخصة مركبة من التشخيص ومن المعنى الكلي الحسن لذاته كالعبادة مثلا فبالنظر إلى هذا

الجهاد وإما أن لا يكون صادقا للوضوء حسن للصلاة والصلاة لا تصدق على الوضوء فثبت أن الحسن ينقسم إلى هذه الأقسام وكذا القبيح لكن أمثلة هذا ستأتي في فصل النهي إن شاء الله تعالى وإنما أطلق الحسن لمعنى في نفسه على الحسن لعينه إما اصطلاحا ولا مشاحة في الاصطلاحات أو لأن الحسن لعينه هو الفعل المطلق كالعبادة مثلا وهو لا يوجد في ضمن جزئياته إلا الموجوده وبمخشاف تلك الجزئيات المعلوم وجودها حسا وهي لا تكون الاحسن لمعنى في نفسها أو حسنة لغيرها

والفرق بين الجزء الصادق وبين الخارج الصادق أن ما يكون مفهوم الفعل متوقفا عليه فهو الجزء وما ليس كذلك فهو الخارج كالصلاة مثلا فان مفهومها الشرعي إنما هو عبادة مخصوصة بالخصوصيات المعلومة ففهومها متوقف على العبادة وأما الجهاد فمفهومه القتل والضرب والنهب مع الكفار وليس إعلاء كلمة الله تعالى داخلا في هذا المفهوم بل يلزم ذلك في الخارج فيكون لازما لاجزأ وهذا هو الفرق المشهور بين الذاتي والعرضي إذا عرفت هذا (١٩٢) علمت بطلان قول من أنكروا كون الفعل حسنا أو قبيحا لذاته بأن قال

قد يختلف حسن الفعل وقبحه باعتبار الإضافة فلا يكون حسنا لذاته أو قبيحا لذاته لأن الاختلاف بالإضافة لا يدل على ما ذكر لأن الإضافة داخلة في ذات ذلك الفعل لأن الفعل من الأعراض النسبية والأعراض النسبية بالنسب والإضافات فالإضافات المختلفة فصول مقومة لها فقوانا شكر المنعم حسن لذاته معناه أن الشكر المضاف إلى المنعم حسن لأن ذات الشكر من غير إضافة حسن (أما الأول فإما أن لا يقبل سقوط التكليف كالصدق وإما أن يقبل كالقرار باللسان يسقط حال الإكراه والصدق هو الأصل والقرار ملحق به لأنه دال عليه فان الإنسان مركب من الروح والجسد فلا تتم صفة الإبان تظهر من الباطن إلى الظاهر بالكلام الذي هو أعدل على الباطن ولا كذلك سائر الأفعال) إنما قال هذا للفرق بين

المركب الاعتباري يكون الحسن راجعا إلى جزئه الذي هو المعنى الكلي والمذكور في كتب القوم أن المراد بالحسن لمعنى في نفسه أنه يتصف بالحسن باعتبار حسن ثبت في ذاته سواء كان لعينه أو لجزئه بخلاف الحسن لغيره فإنه يتصف بحسن ثبت في غيره وهذا قريب مما يقال أن الدار حسنة في نفسها أي مع قطع النظر عن الأمور الخارجة عنها (قوله والفرق بين الجزء) قد استدلت نفاة الحسن والقبح العقليين بأن نلو حسن الفعل أو قبح لذاته لما اختلف بأن يكون الفعل حسنا تارة وقبيحا أخرى لأن ما بالذات يدوم بدوام الذات واللازم باطل لأن شكر المنعم حسن بخلاف غيره والكذب قبيح ثم يحسن إذا كان فيه عصمة نبي من ظالم فأشار إلى جوابه بأن الحسن أو القبيح لذاته فهما يختلف باختلاف الإضافات هو المجموع المركب من الفعل والإضافة بالفعل جنس والإضافات فصول مقومة لأنواعه والحسن أو القبيح لذاته هو الأنواع الجنس نفسه (قوله أما الأول) أي المأمور به بالحسن لمعنى في نفسه ثلاثة أضرب لأنه إما أن يكون شبيها بالحسن لمعنى في غيره أو لا والثاني إما أن يقبل سقوط التكليف به أو لا وإنما جعل الشبيه بالحسن بمعنى في غيره مقابلا لهدين القسمين نظرا إلى أنه لا ينقسم إلى ما يحتمل السقوط وما لا يحتمله بل كله يحتمل السقوط وقد يقال لأن المراد به ما يكون حسنه لكونه إتيانا للمأمور به لا لذاته ولا لجزئه بخلاف الأولين وليس بمستقيم لأن الأتيان بالمأمور به حسن لذاته وبهذا الاعتبار يصح جعله من أقسام الحسن بمعنى في نفسه ثم عبارة نحر الإسلام رحمه الله تعالى أنه إما أن يقبل سقوط هذا الوصف أو لا والظاهر أن هذا الوصف إشارة إلى كونه حسنا لمعنى في نفسه واعتراض عليه بأن الساقط في حال الإكراه هو وجوب الإقرار بحسنه حتى لو صبر عليه حتى قتل كان ماجورا فلذا غير المصنف رحمه الله تعالى إلى سقوط التكليف وهو موافق لما قيل إن هذا الوصف إشارة إلى كونه مأمورا به بمعنى أمر الوجوب لا يقال حسنه كان بالأمر فيسقط بسقوطه لاحالة توهول إتيان كونه حسنا باعتبار أمر التذب لأننا نقول هذا مذهب الأشعري وسيصرح المصنف رحمه الله تعالى بنفيه وعندنا ليس الحسن بالأمر بل إنما يتعلق الأمر بالفعل لكونه حسنا لذاته أو لجزئه أو لغيره (قوله واعلم أن المنقول) يعني ذهب بعضهم إلى أن الإقرار باللسان ليس جزءا من الإيمان ولا شرط له بل هو شرط لاجراء أحكام الدنيا حتى إن من صدق بقلبه ولم يقرب لسانه مع تمكنه من ذلك كان مؤمنا عند الله تعالى غير مؤمن في أحكام الدنيا كما أن المنافق لما وجد منه الإقرار دون التصديق كان مؤمنا في أحكام الدنيا كافر عند الله تعالى وتمسكو على ذلك بأن حقيقة الإيمان هو التصديق وأنه عمل القلب وبأن من أحدث الإيمان بوصف به على التحقيق وإن نقضى الإقرار وذهب بعضهم إلى أن الإقرار جزء من الإيمان تمسكا بظواهر النصوص الدالة على كون كلمة الشهادة من الإيمان وبأن النبي ﷺ كان يأمر بها ويكتفي ويجعلها أهم من الأعمال إلا أن الإقرار جزء له شأنه العرضية والتبعية في حال الاختيار تعتبر جهة الجزئية حتى لا يكون تارك الإقرار مع تمكنه منه مؤمنا عند الله تعالى وفي حال الاضطرار تعتبر جهة العرضية والتبعية حتى يحكم بإيمان من صدق ولم يتمكن من الإقرار وأما أن ركن الشيء كيف يسقط ولا يسقط ذلك الشيء فيجىء جوابه ولقد طال

الإقرار وعمل الأركان فان الإقرار يجعله داخلا في الإيمان ولا يجعل عمل الأركان داخلا فيه واعلم أن المنقول من النزاع علما تثار حمم الله تعالى في هذه المسألة قولان أحدهما أن الإيمان هو التصديق وإنما الإقرار لاجراء الأحكام الدنيوية وعليه والثاني أن الإيمان هو التصديق والإقرار معا (فمن صدق بقلبه وترك الإقرار من غير عذر ولم يكن مؤمنا) اعتبار الجهة ركنية الإقرار في حال الاختيار (وإن صدق ولم يصادف وقتا يقرب فيه يكون مؤمنا) اعتبار الجهة التبعية في حال الاضطرار (وكالصلاة تسقط بالعدو) وهو عطف على قوله كالإقرار (وإما أن يكون شبيها للحسن لمعنى في غيره



النزاع بين المصنف رحمه الله تعالى وبين بعض معاصريه في تفسير التصديق المعتبر في الإيمان وأنه تصديق الذي قسم العلم إليه وإلى التصور في أوائل المنطق وغيره ويجب أن يعلم أن معناه هو الذي يقال له بالفارسية كرويدن وهو المراد بالتصديق في المنطق على ما صرح به ابن سينا وحاصله اذعان وقبول لوقوع النسبة أو لوقوعها وتسميته تسليماً زيادة توضيح المقصود وجعله مفاير للتصديق المنطقي وهم حصوله للكفار بمزج ولو سلم في البعض يكون كفره باعتبار جوده باللسان واستكباره عن الاذعان وعدم رضاه بالإيمان وكثير من المصدقين المقرين يكفر بما يصدر عنه من أمارات الانكار وعلامات الاستكبار فإن قيل فعلى هذا يكون التصديق من الكيفيات دون الأفعال الاختيارية فكيف يصح الأمر بالإيمان قلنا باعتبار اشتماله على الاقرار وعلى صرف القوة وترتيب المقدمات ورفع الموانع واستعمال الفكر في تحصيل تلك الكيفيات ونحو ذلك من الأفعال الاختيارية كما يصح الأمر بالعلم واليقين ونحو ذلك وذكر المصنف رحمه الله تعالى أن التصديق أمر اختياري هو نسبة الصدق إلى الخبر اختياراً حتى لو وقع في القلب صدق الخبر ضرورة من غير أن ينسب إليه اختياراً لم يكن ذلك تصديقاً ونحن إذا قطعنا النظر عن فعل اللسان لا نفهم من نسبة الصدق إلى المتكلم الا قول حكمه الاذعان له وبالجملة المعنى الذي يعبر عنه في الفارسية بكرويدن تصديق من غير أن يكون للقلب اختيار في نفس ذلك المعنى فإن قيل لم جعل الاقرار الذي هو عمل اللسان داخل في الإيمان بخلاف أعمال سائر الأركان فجوابه أن الإيمان وصف للانسان المركب من الروح والجسد والتصديق عمل الروح لجعل عمل شيء من الجسد أيضاً داخل فيه تحقيقاً لكمال انصاف الانسان بالإيمان وتعين فعل اللسان لأنه المتعين للبيان واظهار مافي الباطن بحسب الوضع ولهذا جعل الحمد الذي هو فعل اللسان رأس الشكر وفي التمثيل بالإيمان إشارة إلى أن المأمور به الحسن أعم من أن يتوقف ادراك الفعل حسنه على ورود الأمر به أو لم يتوقف فإن حسن الإيمان ثابت قبل الأمر به مدرك بالعقل نفسه ( قوله كالزكاة ) يريد أن أعلى درجات الحسن في التصديق الذي لا يسقط بحال ثم في الاقرار الذي هو ركن من الإيمان لكنّه يحتمل السقوط ثم في الصلاة التي تحتمل السقوط وليست بركن لكنها حسنة لعينها بحيث لا تشبه الحسن لغيره ثم الزكاة والصوم والحج فانها مع احتمال سقوطها وعدم ركنيتها تشبه الحسن لغيره فالصلاة حسنة لعينها لكونها تعظيماً للباري وشكراً للنعم وعبادة لمن يستحقها لا يقال حسنها بواسطة استحقاق المعبود الذي لا يحسن لغيره لا نأقول هذا الاثنا في الحسن لعينها بل يؤكد أنه لا ترى أن الإيمان بالله تعالى حسن لعينه بخلاف غيره والكفر بالله تعالى قبيح لعينه وبالجملة والطاغوت حسن لعينه فالمتصف بالحسن هو الأفعال المضافة التي ورد الأمر بها إلا أن منها ما يحسن بالنظر إلى نفس الفعل المضاف كالإيمان والصلاة المأمور بها ومنها ما يحسن لغيره بأن يكون المقصود الأصلي بالأمر هو ذلك الغير لا نفس الفعل المضاف كالوضوء والجهاد وأما الزكاة والصوم والحج فكل منها حسن لمعنى في نفسه لكنه يشبه الحسن بالغير وتحقيق ذلك أنه حسن بالغير إلا أنه الاعتبار بحسن ذلك الغير حتى أنه في حكم العدم فصار كل منها كأنه حسن لا بواسطة أمر لجعل بهذا الاعتبار من قبيل الحسن لمعنى في نفسه فهنا مقامان أحدهما أن هذه الأفعال ليست حسنة بالنظر إلى نفسها بل بواسطة أمور يعرف العقل أنها المطلوبة بالأمر والمنصفة بالحسن وثانيهما أنه لا عبرة بهذه الوسائط وأنها في حكم العدم حتى كان المقصود بالأمر هو نفس الأفعال التي ورد الأمر بها أما الاول فلان الزكاة في نفسها تنقيص للبال إنما تحس بواسطة حسن دفع حاجة الفقير والصوم في نفسه اضرار بالنفس ومنع لها عما أباح لها ما لكها من النعم وإنما يحسن بواسطة حسن قهر النفس الامارة بالسوء التي هي أعدى أعداء الانسان زجرها عن ارتكاب المنهيات واتباع الشهوات والحج في نفسه قطع المسافة إلى أمكنة مخصوصة وزيارة لها بمنزلة السفر للتجارة وزيارة البلدان والاماكن وإنما يحسن بواسطة زيارة البيت

كالزكاة والصوم والحج يشبه أن يكون حسنها بالغير وهو دفع حاجة الفقير وقهر النفس وزيارة البيت لكن الفقير والبيت لا يستحقان هذه العبادة والنفس مجبولة على المعصية فلا يحسن قهرها فارتفع الوسائط فصارت تعبدًا محضًا

الشریف المکرم بتکریم الله تعالى إياه وإضافته إليه فقیهه تعظیم له وأما الثاني فلان الفقیر والیت وإن کان  
یستحقان الإحسان والزیارة نظرا إلى الفقر والشرف لکنهما لا یستحقان هذه العبادة أعنی الزکاة والحج  
إذ العبادة حق الله تعالى خاصة والاحسن أن یقال الفقیر إنما یستحق الاحسان من جهة مولاه وهو الله تعالى  
لامن جهة العباد والیت لا یستحق الزیارة والتعظیم لنفسه لأنه بیت کسائر البیوت والنفس وإن كانت  
بحسب الفطرة محل للخیر والشرف إلا أنها اللبعاşı أقبل وإلى الشهوات أمیل حتی كأنها بمنزلة أمر جلی لها  
فکأنها یجبوله علی المعاصی بمنزلة النار علی الاحراق فبالنظر إلى هذا المعنی لا یحسن قهرها فسقط حسن دفع  
الحاجة وزیارة الیت وقهر النفس عن درجة الإعتبار وصار کل من الزکاة والصوم والحج حسنا لمعنی فی نفسه  
من غیر واسطة وعبادة خالصة بمنزلة الصلاة وقد یقال أن هذه الوسائط لم یعتبر لانه لا دخل فیها لقدرة العبد  
واختیاره فلم یجعل الحسن باعتبارها واعتراض بأن الوسائط هی دفع الحاجة وقهر النفس وزیارة الیت وهی  
باختیاره لأنفس الحاجة وشهوة النفس وشرف الامکنة بما لا دخل فیها لقدرة العبد وأوجب بان دفع  
الحاجة وقهر النفس وزیارة الیت نفس الزکاة والصوم والحج فکیف تكون وسائط حسنها وإنما الوسائط  
هی الحاجة والشهوة وشرف المکان ولا اختیار للعبد فیها وفيه نظر إذ الوسائط ما یكون حسن الفعل لأجل  
احسنها وظاهر أن نفس الحاجة أو الشهوة لیست كذلك فلها صرح المصنف رحمه الله تعالى بان الوسائط هی  
لدفع القهر والزیارة المخصوصة ولا خفاء فی أنها لیست نفس الزکاة والصوم والحج وفي عبارة غیر الاسلام  
رحمه الله تعالى أن الوسائط هی قهر النفس وحاجة الفقیر وشرف المکان والمقصود ما صرح به المصنف رحمه  
الله تعالى (قوله یرد علیه) قد خرج بما ذکرنا الجواب عن هذا الایراد وهو أن حسن هذه العبادات الثلاث  
وإن کان بغيرها بدلالة العقل إلا أن ذلك الغیر فی حکم العدم بناء علی ما ذکرنا فصارت كأنها حصنة لا بواسطة  
أمر خارج عن ذاتها فالحققت بما هو حسن لعینه كالصلاة وجعلت من قبیل الحسن لمعنی فی نفسه لا بمجرد  
کونه مأمورا به كما هو رأی الأشعری وأما المصنف رحمه الله تعالى فقد أجاب بوجهین حاصل الأول أنا  
لا یجعل جهة حسنها کونها مأمورا بها بل نستدل بذلك علی أنها حسنة فی نفسها وإن لم ندرک جهة حسنها كما أن  
الأمر المطلق یقتضی حسن المأمور به لمعنی فی نفسه وحاصل الثاني أن کل ما أمر به الشارع فالایان به حسن  
لذاته بمعنى أن العقل یحکم بأن طاعة الله تعالى وامتثال أمره حسن لذاته فیحسن الایتان بالزکاة والصوم والحج  
لکونه إیتان بالمأمور به وعند الأشعری لا یحسن ذلك عقلا بل الشرع هو الذی یحکم بوجوب الطاعة وحسنها  
فالحسن لمعنی فی نفسه نوعان نوع یكون حسنه لعینه أو لجزئه مع قطع النظر عن کونه إیتان بالمأمور به کالایمان  
والصلاة ونوع یكون حسنه لکونه إیتان بالمأمور به كالزکاة ونحوها ویشرط فی حسن هذا النوع أن یكون  
الایتان به لأجل کونه مأمورا به حتى لو لم یکن كذلك لم یکن حسنا لمعنی فی نفسه وبهذا یندفع لزوم حسن جمیع  
ما أمر به لجزءه أن یؤتی به لأعلی قصد الامتثال كالوضوء للتبرید فیحسن لغیره لا لعینه وبما ذکرنا من قید قطع  
النظر عن کونه إیتان بالمأمور به صار النوع الثاني معایر للنوع الأول وإلا فالایتان بالمأمور به ایضا حسن  
لعینه ثم النوعان وإن تباینا بحسب المفهوم والاعتبار فالایتان بینهما فی الحصول لأمروا حدکالایمان یحسن  
لذاته ولکونه إیتان بالمأمور به وهو الأول یثبت قبل الشرع دون الثاني وعلی هذا لا یمتنع اجتماع الحسن لذاته  
ولغیره فی شیء واحد كالوضوء لو المنوی حسن لذاته باعتبار کونه إیتان بالمأمور به ولغیره باعتبار کونه شرطا  
للصلاة فان قیل المأمور به فی الصلاة والزکاة ونحوهما هو الایتان بهذه الأشياء إذا العبد إنما هو مأمور بإيقاع  
الفعل وإحداثه فامعنی الایتان بالمأمور به والایتان هو نفس المأمور به قلنا قد سبق أن ههنا معنی مصدر یا  
ومعنی حاصل بالمصدر والأول هو الايقاع والثاني هو الهیئة الموقعة فأرادوا بالمأمور به الحاصل بالمصدر  
کالحركة بمعنی الحالة المخصوصة والایتان به ایقاعه وإحداثه فان قیل فینئذ لا یكون الحسن هو المأمور به مع أن

الله تعالى) یرد علیه أنکم إن  
أردتم بالحسن لمعنی فی نفسه  
أن یكون الحسن لذات  
الفعل أو لجزئه لا تكون  
الزکاة وأمثالها من هذا  
القسم إذا بیتم أن جهة  
حسنها لمعنی فی نفسها  
کونها تعبدا بحضرة الله تعالى  
فیكون عینها حسنا  
لکونها مأمورا بها لا لذاتها  
ولا لجزئها وإن أردتم  
بالحسن لمعنی فی نفسه كون  
الفعل مأمورا به فهذا عین  
مذهب الأشعری ولا  
یستقیم تقسیم الحسن إلى  
الحسن لمعنی فی نفسه  
والحسن لمعنی فی غیره لأن  
کل المأمورات حسنة لمعنی  
فی نفسها بهذا المعنی  
والجواب عنه وجهان  
الأول أنه قد علم بما تقدم  
أن حسن الفعل عند  
الأشعری لکونه مأمورا  
به وعندنا لا بل إنما أمر به  
لانه کان حسنا قال الله  
تعالى إن الله یأمر بالعدل  
والإحسان

يعتني كونه عدلا واحسانا قبل الأمر لسكنه خفي عن العقل فأظهره الله تعالى بالأمر فالأمر بالزكاة وأمثالها دال على حسن المعنى في نفسها على ما يأتي في هذا الفصل أن الأمر المطلق يتناول الضرب الأول من القسم الأول فيكون حسنا للمعنى في نفسها لسكنها لانعم ذلك المعنى والثاني أن الايتان بالمأمور به من حيث أنه ايتان بالمأمور به حسن للمعنى في نفسه لأن طاعة الله تعالى وترك مخالفته بما لا يحكم العقل بحسنه خلافا للاشعري فان شكر المنعم عنده ليس بحسن عتلا فإداء الزكاة يكون حسنا للمعنى في نفسه لأن ايتان بالمأمور به والايان بالمأمور به حسن للمعنى في نفسه وعند الاشعري إنما يحسن أداء الزكاة لأنه مأثور به فيصدق عليه تفسير الحسن وهو ما أمر به من غير ملاحظة أنه طاعة الله تعالى فهذا بناء على أن الحسن للمعنى في نفسه نوعان أحدهما أن يكون حسنا لإمعينه وإما جزئه والثاني أن يكون حسنا لكونه ايتانا بالمأمور به وقد يجتمع المعنيان كالايان بالله تعالى فانه حسن ليعينه وايتان بالمأمور به وقد (١٩٥) يوجد الأول بدون الثاني وإذا أتى به

الكلام فيه قلنا المأمور به في التحقيق هو الإيقاع والإحداث فحسنة حسن المأمور به فان قيل كل من الزكاة والصوم والحج عبادة مخصوصة والعبادة حسنة ليعينها فيكون كل منها حسنا لجزئه فيكون حسنا للمعنى في نفسه ولا حاجة إلى ما ذكر من التكلفات قلنا كونه عبادة مخصوصة لا يقتضي كون العبادة جزءا منه لجواز أن يكون خارجا عنه صادقا عليه والأمر كذلك إذ ليست جزءا من مفهوم شيء منها بخلاف الصلاة (قوله) يقتضي كونه عدلا واحسانا لانزاع للاشعري في كون العدل عدلا واحسانا قبل الشرع وإنما النزاع في كونه مناطا للهدح عاجلا والثواب آجلا (قوله) فالأمر بالزكاة وأمثالها دال على حسن المعنى في نفسها لقائل أن يقول لانسلم أنه أمر مطلق بل العقل قرينة على أنه إنما أمر به بالدفع حاجة الفقير ونحوه (قوله) فذلك الغير اما منفصل) عبارة نفي الإسلام رحمة الله تعالى فضرب منه ما هو حسن لغيره وذلك الغير قائم بنفسه مقصود لا يتأدى بالذي قبله بحال أي بالمأمور به الحسن لغيره وضرب منه ما هو حسن للمعنى في غيره لسكنه أي ذلك الغير يتأدى بنفس المأمور به المراد بالقائم بنفسه أن لا يتأدى بالايان بالمأمور به بل يقتدر إلى ايتان به على حدة وهذا معنى كونه منفصلا فيكون مغنيا عن ذكره وظاهر أن المراد بالقائم بنفسه ما لا يقتدر في التحيز والإشارة إلى التبعية للغير كالجواهر لأن مثل أداء الجمعة مثلا عرض فكيف يقوم بنفسه وكان حق العبارة أن يقول إما منفصل وإما غير منفصل لسكنه قال وإما قائم بهذا المأمور به تنبيها على أن المراد بالقائم بنفسه وبالمأمور به المنفصل عنه وغير المنفصل (قوله) فلا يحتاج إلى الوضوء في كونه وسيلة للصلاة إلى النية لأن الصلاة إنما تقتدر إلى الوضوء باعتبار ذاته وهو كونه طهارة لا باعتبار وصفه وهو كونه عبادة والمقتدر إلى النية هو وصفه لا ذاته (قوله) كالجهاد فانه يحسن بواسطة الغير الذي هو اعلاء كلمة الله وصلاة الجنانة تحسن بواسطة الغير الذي هو قضاء حق الميت فالغيران أمران حستان حاصلان بنفس المأمور به أعنى الجهاد والصلاة لا ينفصلان عنهما وعبارة نفي الإسلام رحمة الله تعالى إنما صارا حسنين للمعنى كغير الكافر وإسلام الميت وذلك معنى منفصل عن الجهاد والصلاة ولا يخفى عليك أن ليس كغير الكافر وإسلام الميت مما يتأدى بنفس المأمور به أعنى الجهاد والصلاة وأن لا معنى لبيان الانفصال في هذا المقام بل ينبغي أن يبين عدم الانفصال بمعنى تأديه بنفس المأمور به وعدم قيامه بنفسه إلا أنه أراد بالانفصال التباين والتباعد تحقيقا لكون حسن الجهاد وصلاة الجنانة بالغير (قوله) ولما كان المقصود) يعني أن المأمور به الحسن لغيره لا شك أنه مغاير لذلك الغير بحسب المفهوم فان كان مغايرا

الكلام فيه قلنا المأمور به في التحقيق هو الإيقاع والإحداث فحسنة حسن المأمور به فان قيل كل من الزكاة والصوم والحج عبادة مخصوصة والعبادة حسنة ليعينها فيكون كل منها حسنا لجزئه فيكون حسنا للمعنى في نفسه ولا حاجة إلى ما ذكر من التكلفات قلنا كونه عبادة مخصوصة لا يقتضي كون العبادة جزءا منه لجواز أن يكون خارجا عنه صادقا عليه والأمر كذلك إذ ليست جزءا من مفهوم شيء منها بخلاف الصلاة (قوله) يقتضي كونه عدلا واحسانا لانزاع للاشعري في كون العدل عدلا واحسانا قبل الشرع وإنما النزاع في كونه مناطا للهدح عاجلا والثواب آجلا (قوله) فالأمر بالزكاة وأمثالها دال على حسن المعنى في نفسها لقائل أن يقول لانسلم أنه أمر مطلق بل العقل قرينة على أنه إنما أمر به بالدفع حاجة الفقير ونحوه (قوله) فذلك الغير اما منفصل) عبارة نفي الإسلام رحمة الله تعالى فضرب منه ما هو حسن لغيره وذلك الغير قائم بنفسه مقصود لا يتأدى بالذي قبله بحال أي بالمأمور به الحسن لغيره وضرب منه ما هو حسن للمعنى في غيره لسكنه أي ذلك الغير يتأدى بنفس المأمور به المراد بالقائم بنفسه أن لا يتأدى بالايان بالمأمور به بل يقتدر إلى ايتان به على حدة وهذا معنى كونه منفصلا فيكون مغنيا عن ذكره وظاهر أن المراد بالقائم بنفسه ما لا يقتدر في التحيز والإشارة إلى التبعية للغير كالجواهر لأن مثل أداء الجمعة مثلا عرض فكيف يقوم بنفسه وكان حق العبارة أن يقول إما منفصل وإما غير منفصل لسكنه قال وإما قائم بهذا المأمور به تنبيها على أن المراد بالقائم بنفسه وبالمأمور به المنفصل عنه وغير المنفصل (قوله) فلا يحتاج إلى الوضوء في كونه وسيلة للصلاة إلى النية لأن الصلاة إنما تقتدر إلى الوضوء باعتبار ذاته وهو كونه طهارة لا باعتبار وصفه وهو كونه عبادة والمقتدر إلى النية هو وصفه لا ذاته (قوله) كالجهاد فانه يحسن بواسطة الغير الذي هو اعلاء كلمة الله وصلاة الجنانة تحسن بواسطة الغير الذي هو قضاء حق الميت فالغيران أمران حستان حاصلان بنفس المأمور به أعنى الجهاد والصلاة لا ينفصلان عنهما وعبارة نفي الإسلام رحمة الله تعالى إنما صارا حسنين للمعنى كغير الكافر وإسلام الميت وذلك معنى منفصل عن الجهاد والصلاة ولا يخفى عليك أن ليس كغير الكافر وإسلام الميت مما يتأدى بنفس المأمور به أعنى الجهاد والصلاة وأن لا معنى لبيان الانفصال في هذا المقام بل ينبغي أن يبين عدم الانفصال بمعنى تأديه بنفس المأمور به وعدم قيامه بنفسه إلا أنه أراد بالانفصال التباين والتباعد تحقيقا لكون حسن الجهاد وصلاة الجنانة بالغير (قوله) ولما كان المقصود) يعني أن المأمور به الحسن لغيره لا شك أنه مغاير لذلك الغير بحسب المفهوم فان كان مغايرا

المأمور به) كإداء الجمعة فانه منفصل عن السعي وفي هذه العبارة تغيير وقد كانت قبل التغيير هكذا فذلك الغير إما قائم بنفسه منفصل عن هذا المأمور به فاسقطت قولى اما قائم بنفسه لأن الأعراض لا تقوم بنفسها فالمراد به أنه لا يكون قائما بهذا المأمور به فقوله منفصل يكون مكررا (كالسعي إلى الجمعة حسن لإداء الجمعة فالوضوء حسن للصلاة وليس قرينة مقصودة حيث يسقط بسقوطها فلا يحتاج في كونه وسيلة لها إلى النية وإما قائم بهذا المأمور به كالجهاد لاعلاء كلمة الله تعالى وصلاة الجنانة لقضاء حق الميت حتى إن أسلم الكفار باجمعهم لا يشرع الجهاد وان قضى البعض حق الميت يسقط عن الباقي ولما كان المقصود يتأدى بعين المأمور به كان هذا الضرب) وهو أن يكون الغير قائما بالمأمور به (لا الضرب الأول) وهو أن يكون الغير منفصلا عن المأمور به (شبيها بالقسم الأول) وهو الحسن للمعنى في نفسه وجه المشابهة أن مفهوم الجهاد هو القتل والضرب وأمثالها وهذا المعنى ليس مفهوم اعلاء كلمة الله تعالى لسكنه في الخارج صار هذا القتل والضرب اعلاء كلمة

الله تعالى كما أن السعي في المفهوم غير الأداء لكن في الخارج عينه وكان الحيوان في الحقيقة والمفهوم غير الناطق والكاتب لكن في الخارج هو عينهما فالجهاد حقيقة وهي القتل ليست حسنة لمعنى في نفسها لكن في الخارج وهو عين الاعلاء والاعلاء حسن لمعنى في نفسه فشا به هذا الضرب القسم الأول لا الضرب الأول لأن السعي غير أداء الجمعة في المفهوم وفي الخارج (والأمر المطلق) أي من غير انضمام قرينة تدل على الحسن لمعنى في نفسه أو غيره (يتناول الضرب الأول من القسم الأول ويصرف عنه أن دل الدليل) أي الذي لا يقبل سقوط التكليف من الحسن بمعنى في نفسه (لأن كمال الأمر يقتضي كمال صفة المأمور به) لما علم أن المطلق ينصرف إلى الكمال لزم أن الأمر المطلق يكون أمرا كاملا بأن يكون للإيجاب فاما الأمر الذي للإباحة أو النذب فناقص في كونه أمرا إذا ثبت هذا وقد علم أن الحسن مقتضى الأمر أي لو لم يكن الشيء حسنا لما أمر الله تعالى به (١٩٦) (فيكون الأمر الكامل) أي الأمر الذي هو للإيجاب (مقتضيا للحسن

له بحسب الخارج أيضا كاداء الجمعة والسعي فلا شبهة بالحسن لمعنى في نفسه وإن لم يكن مغاير له بحسب الخارج كالجهاد وإعلاء كلمة الله تعالى فهو شبيه بالحسن لمعنى في نفسه من جهة كونه في الخارج عين ذلك الغير الحسن لمعنى في نفسه فإن قلت لم جعل هذا القسم من قبيل الحسن لغيره الشبيه بالحسن لمعنى في نفسه دون العكس كالزكاة والصوم والحج قلت لأنه لاجبة هناك ارتفاع الوسائط وصيرورتها في الحكم بعدم بخلافها ثمة وقد يقال لأن الواسطة ههنا كفر الكافر وإسلام الميت وهما اختيار العبد وقد عرفت ما فيه (قوله) والأمر المطلق) عبارة عن الإسلام رحمه الله تعالى أن الأمر المطلق في اقتضاء صفة الحسن يتناول الضرب الأول من القسم الأول لأن كمال الأمر يقتضي كمال صفة المأمور به فكذلك كونه عبادة يقتضي هذا المعنى ويحتمل الضرب الثاني بدليل حمل المصنف القسم الأول على الحسن لمعنى في نفسه والضرب الأول منه على ما لا يحتتمل السقوط بحال وعدل عن قوله ويحتتمل الضرب الثاني إلى قوله ويصرف عنه ليشمل الحسن لمعنى في غيره كالجهاد وما يحتتمل السقوط أو يشبه الحسن لمعنى في نفسه كالصلاة والزكاة ففي الجهاد دل الدليل على كونه حسنا لغيره وفي الصلاة على احتمال سقوط التكليف وفي الزكاة على كونها شبيهة بالحسن لغيره ولا يخفى أن استدلاله الثاني وهو أن كون المأمور به لمطلق الأمر عبادة يوجب ذلك لا يدل إلا على كونه حسنا لمعنى في نفسه من غير دلالة على عدم احتمال سقوط التكليف به ولذا صرح بان ذلك إشارة إلى الحسن لمعنى في نفسه إلا أن المذكور في سائر الكتب أن الأمر المطلق يقتضي حسن المأمور به لمعنى في نفسه من غير تعرض لعدم احتمال سقوط التكليف به وذلك كونه في شروح أصول فخر الإسلام رحمه الله تعالى أن المراد بالضرب الأول من القسم الأول هو ما يحسن لعينه حقيقة لا ما لحق به حكما وهو الشبيه بالحسن لمعنى في غيره كالأزكاة ونحوها والمراد بالضرب الثاني ما يقابل القسم الأول أعنى ما يكون حسنا لمعنى في غيره ومثل هذا غير عزيز في كلام فخر الإسلام رحمه الله تعالى (قوله) والفرق بينهما) هو أن المقتضى متقدم بمعنى أن الشيء يكون حسنا ثم يتعلق به الأمر ضرورة أن الأمر لا يتعلق إلا بما هو حسن والموجب متأخر بمعنى أن الأمر يوجب حسنه من جهة كونه إتيانا بالمأمور به ولا يتصور ذلك إلا بعد ورود الأمر به وهذا ما يقال أن حسن المأمور به عندنا من مدلولات الأمر وعند الأشعرى من وجوبه (قوله) ولما لم يخاطب المعذور بالجمعة) معناه أنه لم يؤمر بأقامة الجمعة عينا بل له الخيار بينها وبين الظهر فإذا

الكامل) لأن الشيء لو لم يكن بحيث يكون في فعله مصلحة عظيمة وفي تركه مفسدة عظيمة لما أوجب الله تعالى فعله ليكون الإيجاب محصلا لفعله وما نعلم من تركه فلا يوجب يدل على كمال العناية بوجود المأمور به وكال العناية بوجود المأمور به يدل على كمال حسنه وكال الحسن أن يكون حسنا لمعنى في نفسه وهو لا يقبل سقوط التكليف (وكونه عبادة يوجب ذلك أيضا) وقوله ذلك إشارة إلى الحسن لمعنى في نفسه بمعنى أنه إتيان بالمأمور به وإنما اخترت في الأول لفظ يقتضي وفي الثاني يوجب لأن المعنى الأول مقتضى الأمر والثاني موجب الأمر والفرق بينهما لا يخفى على أهل التحصيل

(فقال الشافعي رحمه الله تعالى الأمر بالجمعة يوجب صفة حسنها وأن لا يكون المشروع في ذلك اليوم إلا هي فلا يجوز ظهر غير أدى المعذور إذا لم تفت الجمعة ولما لم يخاطب المعذور بالجمعة) فإذا أدى الظهر (لم ينتقض بالجمعة قلنا ما كان الواجب قضاء الظهر لا الجمعة علنا أن الأصل هو الظهر لسكنائنا بأقامة الجمعة مقامه في الوقت فصارت مقررة له لا ناسخة ولا فرق في هذا بين المعذور وغيره لعموم فاسعوا لكن سقطت عنه الجمعة رخصة فإذا أتى بالعزيمة صار كغير المعذور فانتقض الظهر) هذه المسئلة تفريع على أن الأمر المطلق يقتضي ما ذكره والخلاف هنا في أمرين أحدهما أن غير المعذور إذا أدى الظهر في البيت قبل فوات الجمعة لا يجوز عنده ويجوز عندنا بناء على أن الأصل في هذا اليوم الجمعة عنده والظهر عندنا ودليلنا في المتن المذكور ونائبهما أن المعذور إذا أدى الظهر هل ينتقض إذا حضر الجمعة أم لا فعنده لا وعندنا ينتقض لأن الأمر بالسعي يعم المعذور وغير المعذور فالعزيمة في هذا اليوم أقامة الجمعة مقام الظهر الذي هو الأصل لكن هذا ساقط من المعذور بطريق الرخصة فإذا حضر الجمعة صار كغير المعذور فانتقض الظهر

(فصل التكليف بما لا يطاق غير جائز خلافا للاشعري لأنه لا يليق من الحكيم (١٩٧) وبقوله تعالى لا يكلف الله نفسا إلا

وسمعا إلى غير ذلك من الآيات وهو غير واقع في المتنع لذاته اتفاقا واقع عنده في غيره) أي واقع عند الأشعري في غير المتنع لذاته (كإيمان أبي جهل وعندنا ليس هذا تكليفا بما لا يطاق بناء على أن لقدرة العبد تأثيرا في أفعاله توسط بين الجبر والقدر) وقد سبق تقريره في الفصل المتقدم فإن قيل التكليف بالمحال لازم على تقدير التوسط أيضا لأن العبد غير قادر على إيجاد الفعل بل يوجد بخلق الله فيكون التكليف بالفعل تكليفا بالمحال قلنا نعم لكن للعبد قصد اختياري فالمراد بالتكليف بالحركة التكليف بالقصد إليها ثم بعد القصد الجازم يخلق الله تعالى الحركة أي الحالة المذكورة بأجراء عاداته أو التكليف بالحركة بناء على قدرته على سببها الموصل إليها غالبا وهو القصد (على أن علمه تعالى بأنه لا يؤمن باختياره لا يخرج عنه حيز الامكان) هذا جواب عن دليل الأشعري وهو أن الله تعالى علم في الأزمان أبا جهل لا يؤمن أصلا فإن آمن ينقلب علم الله جهلا وهو محال فإيمانه محال فالامر بالإيمان يكون تكليفا بالمحال فنحجب

أدى أحدهما اندفع الآخر (قوله فصل) ذكر غير الإسلام أن من الحسن لغيره ضربا ثالثا يسمى الجامع وهو ما يكون حسنا لحسن شرطه بعدما كان حسنا للمعنى في نفسه وهي القدرة التي بها يتمكن العبد من أداء ما لزمه وحاصل كلامه أن وجوب أداء العبادة يتوقف على القدرة توقف وجوب السعي على وجوب الجمعة فصار حسنا لغيره مع كونه حسنا لذاته ثم أورد مباحث القدرة وتفاريعها ولا يخفى أن فيه نوع تكليف وإن جعله من أقسام الحسن لغيره ليس أولى من جعله من أقسام الحسن لذاته فلذا أفرد المصنف رحمه الله تعالى لتلك المباحث فضلا على حدة وذكر أن التكليف بما لا يطاق أي لا يقدر عليه غير جائز لوجهين الأول أن التكليف بالشيء استدعاء حصوله واستدعاء ما لا يمكن حصوله سفه فلا يليق بالحكيم بناء على الحسن والقبح العقلين والثاني أنه بما أخبر الله تعالى بعدم وقوعه في آيات كثيرة كقوله تعالى لا يكلف الله نفسا إلا وسعها وما جعل عليكم في الدين من حرج وكل ما أخبر الله تعالى بعدم وقوعه لا يجوز أن يقع والإلزام إمكان كذبه وهو محال وإمكان المحال محال في هذا الطريق يمكن الاستدلال بالآية على عدم الجواز وإلا فالظاهر منها الدلالة على عدم الوقوع دون عدم الجواز ولم يثبت تصريح الأشعري بتكليف المحال إلا أنه نسب إليه لأصلين أحدهما أنه لا تأثير لقدرة العبد في أفعاله بل هي مخلوقة لله تعالى ابتداء وثانيهما أن القدرة مع الفعل لا قبله على ما سيجيء والتكليف قبل الفعل لامعه لأن استدعاء الفعل مقدم عليه إذ لا يتصور إلا في المستقبل فهو حال التكليف غير مستطيع (قوله وهو غير واقع) ما لا يطاق أمانا أن يكون متممًا لذاته كعدم القديم وقلب الحقائق فالإجماع منعقد على عدم وقوع التكليف به والاستقراء أيضا شاهد على ذلك والآيات ناطقة به وأما أن يكون متممًا لغيره بأن يكون ممكنًا في نفسه لكن لا يجوز وقوعه عن المكلف لا تنفاه شرطًا أو وجودًا مانع فالجمهور على أن التكليف به غير واقع خلافاً للأشعري ولا نزاع في وقوع التكليف بما علم الله تعالى أنه لا يقع أو أخبر بذلك كعبث التكليف العصاة والكفار فصار حاصل النزاع أن مثل ذلك هل هو من قبيل ما لا يطاق حتى يكون التكليف الواقع به تكليف ما لا يطاق أم لا فعند الجمهور هو بما يطاق بمعنى أن العبد قادر على القصد إليه باختياره وإن لم يخلق الله الفعل عقيب قصده ولا معنى لتأثير قدرة العبد في أفعاله إلا هذا على ما سبق في تحقيق التوسط بين الجبر والقدر وعند الأشعري هو محال لاستلزامه المحال وهو انقلاب علم الله تعالى جهلا أو وقوع الكذب في اختياره فإيمان أبي جهل محال وهو مكلف به فالتكليف بما لا يطاق واقع وأجيب بأن علم الله تعالى بعدم إيمانه لا يخرج عنه الامكان أي عن كونه مقدورًا لأبي جهل ومختارًا له بمعنى صحة تعلق قدرته بالقصد إليه غاية ما في الباب أن الله تعالى لا يحد ثم عقيب قصده وإنما قصر الامكان بذلك لأن البقاء على الامكان الذاتي غير مفيد لأنه غير محل النزاع وقوله العلم تابع للعلوم لاحاجة إليه في الجواب إلا أنه يدفع لما يقال أن جميع التكليفات تكليف بما لا يطاق ضرورة أن علم الله تعالى إمامًا متعلق بوجود الفعل فيجب أو بعده فيمتنع ولا شيء من الواجب والمتنع مستطاع ومقدر ولقائل أن يمنع كون العلم تابعًا للعلوم بمعنى أنه لا يتعلق إلا بعد وقوعه فإن الله تعالى عالم في الأزل بكل شيء أنه يكون أو لا يكون وحينئذ يلزم الوجوب أو الامتناع ولهذا صرح المحققون بأن معنى كون علمه تابعًا للعلوم أن المطابقة تعتبر من جهة العلم بأن يكون هو على طبق المعلوم وقوعًا وعدم وقوعه ويكفي في الجواب أن الوجوب أو الامتناع بواسطة علم الله تعالى أو اخباره لا يوجب كون الفعل غير مقدور للعبد لأن الله تعالى يعلم أنه يؤمن أو لا يؤمن باختياره وقدرته فيعلم أن له اختيارا وقدرته في الإيمان وعدمه وكذا في الاخبار وقدي يقال في تقرير دليل الأشعري أن أبا جهل مكلف بالإيمان وهو تصديق النبي عليه السلام في جميع ما علم بحجته به ومن جملة ذلك أنه لا يؤمن فقد كلف بأن يصدق في أن لا يصدق وهو محال فلزم وقوع التكليف بالمتنع بالذات فضلا عما لا يطاق وما ذكر لا يصلح جوابا عن ذلك ولا مخلص إلا بما قيل أن تكليفه بجميع ما أنزل إنما كان قبل الاخبار بأنه

بأن الله علم كل شيء على ما هو عليه والعلم تابع للعلوم فعلمه تعالى بأنه لا يؤمن باختياره لا يخرج عنه حيز الامكان أي عن أن يكون مقدورا

ومختار له ( وعنده لا تأثير لها ) أى لقدرة العبد فى أفعاله ( بل هو مجبور ثم عندنا عدم جواز ) أى عدم جواز التكليف بما لا يطاق ( ليس بناء على أن الأصل واجب على الله خلافاً ( ١٩٨ ) للمعتزلة بل بناء على أنه لا يليق بحكميه وفضله ثم القدرة شرط الوجوب الأداء

لا لنفس الوجوب لأنه قد ينفك عن وجوب الأداء فلا حاجة إلى القدرة ) وسيأتى الفرق بين نفس الوجوب ووجوب الأداء فى الفصل المتأخر ( بل هو يثبت ) أى نفس الوجوب ( بالسبب والاهلية على ما يأتى ) أى فى فصل الاهلية ( والقدرة نوعان ممكنة وميسرة فالممكنة أدنى ما يتمكن به المأمور على أداء المأمور به ) أى من غير حرج ( غالباً ) وإنما قيدنا بهذا لانهم جملوا الزاد والراحلة فى الحجج من قبيل القدرة الممكنة ( وهى شرط الأداء كل واجب فضلاً من الله تعالى بدنياً كان أو مالياً فلذا يجب التيمم مع العجز ( والصلاة فاعداً أو موميأمة ) أى مع العجز ( وتسقط الزكاة إذا هلك المال بعد الحول قبل التمكن اتفاقاً فعلى هذا ) يتصل بقوله وهى شرط الأداء كل واجب ( قال زفر لا يجب القضاء على من صار أهلاً للصلاة فى الجزء الأخير من الوقت لأنه لا يجب الأداء لعدم القدرة قلنا إنما يشترط حقيقة القدرة للأداء إذا كان هو الفرض وأما هنا

لا يؤمن وبعده هو مكلف بما عدا التصديق بأنه لا يصدق ولا يخفى ما فيه ( قوله ) وعنده أى لو كان التكليف بما لا يوجد بقدرة العبد تكليفاً بما لا يطاق على ما ذهب إليه الأشعرى لزم أن يكون جميع التكليف تكليفاً بما لا يطاق بناء على مذهب الأشعرى فى أن العبد مجبور فى أفعاله لا تأثير لقدرة ته أصلاً وهذا باطل بالإجماع إذ الأشعرى وإن قال بالوقوع لم يقل بالعموم ( قوله ثم عندنا ) يعنى أن عدم جواز تكليف ما لا يطاق عند المعتزلة تبنى على أنه يجب على الله تعالى ما هو أصلح لعباده ولا يخفى أن عدم تكليف ما لا يطاق أصلح فيكون واجباً فيكون التكليف ممتنعاً وعندنا مبنى على أنه لا يليق بالحكمة والأفضل أن يكلف عباده بما لا يطيقونه أصلاً فيلزم الترك بالضرورة ويستحقوا العذاب وما لا يليق بالحكمة والفضل سفه وترك إحسان إلى من يستحقه وهو قبيح لا يجوز صدوره عن الله تعالى ولقائل أن يقول ليس معنى الوجوب على الله تعالى استحقاق العقاب على الترك بل اللزوم وعدم جواز الترك فالقول بعدم جواز التكليف بما لا يطاق بناء على أنه لا يليق بالحكمة والفضل قول بأنه يجب عليه ترك تكليف ما لا يطاق تفضلاً على العبادة إحساناً وهذا قول بوجوب الأصلح فإن قيل لا يجب عليه الترك لكنه يترك تفضلاً وإحساناً قلنا فحينئذ لا يثبت عدم الجواز وهو المدعى بل يثبت عدم الوقوع ( قوله ) ثم القدرة شرط الوجوب ( الأداء ) فإن قيل نفس الوجوب لا ينفك عن التكليف إذ لا يتصور بدون الأمر والتكليف مشروط بالقدرة فكيف ينفك نفس الوجوب عن القدرة أوجب بوجهين الأول أن التكليف هو طلب إيقاع الفعل من العبد ونفس الوجوب ليس كذلك لما ستعرف من أن نفس وجوب الصلاة هو لزوم وقوع هيئة مخصوصة موضوعة للعبادة عند حضور الوقت الشريف ووجوب الأداء هو لزوم إيقاع تلك الهيئة فعند ذلك يتحقق التكليف الأبرى أن صوم المريض والمسافر واجب ولا تكليف عليهما وكذا الزكاة قبل الحول الثانى أن معنى اشتراط التكليف بالقدرة هو أنه لا يقع التكليف إلا بما يستطيع العبد إيقاعه واحداً نه عند تعلق الإرادة به وإلا فلا كلام فى صحة التكليف بما لا يكون مقدوراً عند ورود الأمر وعند تحقق سبب الوجود قبل المباشرة لأن المذهب أن التكليف قبل الفعل والقدرة معه ( قوله ) لأنه قد ينفك ) أى قد يوجد نفس الوجوب بدون وجوب الأداء فحينئذ لا يحتاج إلى القدرة التى منشأ الاحتياج إليها والأداء وهو مصادرة على المطلوب إذ ليس المدعى إلا أن المحتاج إلى القدرة هو وجوب الأداء لا نفس الوجوب ( قوله ) من غير حرج غالباً ) قيد بذلك لأنه قد يتمكن من أداء الحجج بدون الزاد والراحلة نادراً وبدون الراحلة كثيراً لكن لا يتمكن منه بدونهما إلا بحرج عظيم فى الغالب وفرق بين الغالب والكثير بأن كل ما ليس بكثير نادراً وليس كل ما ليس بغالب نادراً بل قد يكون كثيراً واعتبر بالصحة والمرض والجذام فإن الأول غالب والثانى كثير والثالث نادراً ( قوله ) وهى أى القدرة الممكنة شرط وجوب أداء كل واجب فضلاً من الله لأن القدرة التى يمتنع التكليف بدونها هى ما تكون عند مباشرة الفعل فاشتراط سلامة الأسباب والآلات قبل الفعل يكون فضلاً من الله ومنه ( قوله ) فامكان القدرة على الأداء بامكان امتداد الوقت كما كان لسليمان عليه السلام كاف للقضاء ولم يعتبر إمكان القدرة فى الحجج بدون الزاد والراحلة وإمكان قدرة الشيخ الفاتى على الصوم والمقعد على الركوع والسجود وزوال عى الاعمى مع أن هذا أقرب من امتداد الوقت لأن القضاء أيضاً متعذر فى هذه الصور ( قوله ) كما فى مسألة الحلف بسم السماء هذا بخلاف يمين الغموس لأنه قد يمتنع إمكان إعادة الزمان الماضى ولو سلم فصدق المحلوف عليه محال إذ إعادة الزمان الماضى

لا

فالفرض القضاء وقد وجد السبب فامكان القدرة على الأداء بامكان امتداد الوقت كاف لوجوب القضاء

كسئلة الحلف بسم السماء ) فإنه يتعقد اليمين لامكان البر فى الجملة كما كان للنبي عليه السلام فامكان الأصل وهو البر كاف لوجوب الحلف وهو الكفارة على أن القدرة التى شرطناها متقدمة هى سلامة الآلات والأسباب فقط وقد وجدت هنا

(فاما القدرة الحقيقية فانها مقارنة للفعل) أى وان سلطنا أن إمكان القدرة على الأداء غير كاف لوجوب القضاء بل يشترط لوجوب القضاء وجود القدرة على الأداء فوجود القدرة على الأداء حاصل هنا لأن القدرة التى (١٩٩) تشترط لوجوب العبادات متقدمة هى

لا يصير الفعل الذى لم يوجد من الخالف موجودا فيه إذ لا يتصور وجود الفعل من الشخص بدون أن يفعل (قوله) فاما القدرة الحقيقية (فداختلفوا فى أن القدرة مع الفعل أو قبله والمحققون على أنه إن أريد بالقدرة القوة التى تصير مؤثرة عند انضمام الإرادة إليها فهى توجد قبل الفعل ومعه وبعده وإن أريد القوة المؤثرة المستجمعة لجميع الشرائط فهى مع الفعل بالزمان وإن كانت متقدمة بالذات بمعنى احتياج الفعل إليها ولا يجوز أن تكون قبل الفعل لامتناع تخلف المعلول عن علته التامة أعنى جملة ما يتوقف عليه لما مر فى فصل الحسن والقبح فلماذا قال إن القدرة التى شرط تقدمها على وجوب أداء العبادات هى سلامة الآلات والأسباب لا القدرة المؤثرة المستجمعة لجميع شرائط التأثير فإن قيل يجب أن يكون التكليف مشروطا بالقدرة بمعنى القوة المؤثرة المستجمعة لجميع الشرائط ضرورة أن الفعل بدونها تمتنع ولا تكليف بالمتنع قلنا معارض بأن الفعل عند جميع شرائط التأثير واجب لامتناع التخلف ولا تكليف بالواجب لأنه غير مقدور لعدم التمكن من الترك وبأنه لو كان التكليف مشروطا بما ذكرتم لما توجه التكليف إلا حال المباشرة ويلزم أن لا يعصى بترك الأمور به لعدم التكليف بدون المباشرة والتحقيق أنه قبل المباشرة مكلف بايقاع الفعل فى الزمان المستقبل وامتناع الفعل فى هذه الحالة بناء على عدم علته التامة لا ينافى كون الفعل مقدورا مختارا له بمعنى صحة تعلق قدرته وإرادته وقصده إلى إيقاعه وإنما الممتنع تكليف ما لا يطاق بمعنى أن يكون الفعل بما لا يصح تعلق قدرة العبد به وقصده إلى إيجاده وبهذا يدفع ما يقال أن الفعل بدون علته التامة تمتنع معها واجب فلا تكليف إلا بالحال لأن فى الأول تكليفنا بالمشروط عند عدم الشرط وفى الثانى تكليفنا بتحصيل الحاصل (قوله أو نقول) جواب ثالث عن دليل زفر حاصله منع المقدمة المطوية القائلة بان ما لا يجب أدائه لا يجب قضاؤه والسند هو وجوب قضاء صوم المسافر والمريض مع عدم وجوب الأداء (قوله) ولا يشترط) يحتمل أن يكون جوابا آخر عن دليل زفر وأن يكون ابتداء كلام يعنى أن القضاء إنما يجب لبقاء الواجب بالسبب السابق وهو غير مشروط ببقاء القدرة الممكنة لأن المفتقر إلى حقيقة هذه القدرة وبقائها هو حقيقة الأداء وأما التمكن من الأداء فستغنى عن بقائها بل يكفي مجرد إمكانها وتوهمها وإذا كان الوجوب باقيا بدون بقاء هذه القدرة كان القضاء ثابتا بدونها فلا يكون شرطا للقضاء بل للأداء فقط وهو المطلوب ولا يلزم تكليف ما ليس فى الوسع لأن هذا ليس ابتداء تكليف بل بقاء التكليف الأول على ما هو المختار من أن القضاء إنما هو بالسبب الأول لا بنص جديد قد يستدل على اختصاص هذه القدرة بالأداء بأنه يلزمه فى النفس الأخير من العمر قضاء جميع المتروكات من الصلاة والصوم مع عدم القدرة وليس ذلك ليظهر أثره فى الخلف كفى الجزء الأخير من الوقت إذ لا خلف للقضاء وجوابه أن ذلك إنما اعتبر ليظهر أثره فى المؤاخذة فى الآخرة كالميت يبقى عليه الواجبات فى حق بقاء الأئمة المؤاخذة مع أن الموت عجز كل من يسقط معه الفعل قطعا ومن هنا قيل لافرق بين الأداء والقضاء فى أن كلاهما إن كان مطلوبا لنفس الفعل فلا بد من بقاء القدرة إذ لا يتصور الفعل بدونها وإن كان مطلوبا لأمرا آخر يكفي توهم القدرة فى النفس الأخير تبقى الواجبات بتوهم امتداد الوقت ليظهر أثره فى المؤاخذة وكذا الصلاة بعد فوات القدرة تبقى فى الذمة لتوهم حدوث القدرة (قوله) لأن الزاد والراحلة دليل على أنهما من القدرة الممكنة حتى لا يشترط بقاءهما وجوب الحج ثم الظاهر أنهما من قبيل الآلات التى هى وسائط حصول المطلوب لجعلهما من القدرة الممكنة لا يناقض تفسيرها بسلامة الآلات والأسباب على ما زعم المصنف رحمه الله تعالى (قوله) والقدرة الميسرة ما توجب اليسر على الأداء) أى يسر قدرة العبد على أداء الواجب والأظهر أن يقال يسر الأداء على العبد بعدما ثبت الإمكان

سلامة الآلات والأسباب فقط وهى حاصلة هنا ولا تشترط القدرة التامة الحقيقية لأنها مقارنة للفعل لأن العلة التامة تكون مقارنة للمعلول إذ لو كانت سابقة زمانا يلزم تخلف المعلول عن العلة التامة (أو نقول القضاء يبنى على نفس الوجوب لا على وجوب الأداء كما فى قضاء المسافر والمريض الصوم ولا يشترط بقاء هذه القدرة) أى الممكنة (لبقاء الواجب إذ التمكن على الأداء يستغنى عن بقائها) أى استمرارها (فلذا لا تشترط للقضاء فلماذا إذا ملك الزاد والراحلة فلم يحج فملك المال لا يسقط عنه لأن الحج واجب بالقدرة الممكنة فقط لأن الزاد والراحلة أدنى ما يتمكن به على هذا السفر غالبا) اعلم أن جمل الزاد والراحلة من القدرة الممكنة يناقض قوله لأن القدرة التى شرطناها متقدمة الخ (والقدرة الميسرة ما يوجب اليسر على الأداء كأنشاء فى الزكاة ويشترط بقاؤها لبقاء الواجب لئلا ينقلب إلى العسر فلا تجب الزكاة فى

هلاك النصاب بعد الحول بعد التمكن بخلاف الاستهلاك لأنه تعدفان قيل لما شرطتم بقاءها لبقاء الواجب يجب أن يشترط بقاء النصاب الموجود فى البعض

بالقدرة الممكنة فهي كرامة من الله تعالى في الدرجة الثانية من القدرة الممكنة ولهذا اشترطت في أكثر الواجبات المالية التي أداؤها أشق على النفس عند العامة وذلك كالنماء في الزكاة فإن الأداء يمكن بدونه إلا أنه يصير به أيسر حيث ينتقص أصل المال وإنما يفوت بعض النماء ثم القدرة الممكنة لما كانت شرطاً للتمكن من الفعل واحداً، كانت شرطاً محضاً ليس فيه معنى العلية فلم يشترط بقاؤها لبقاء الواجب إذا البقاء غير الوجود وشرط الوجود لا يلزم أن يكون شرطاً للبقاء كاشهد في النكاح شرط للانعقاد دون البقاء بخلاف الميسرة فإنها شرط فيه معنى العلية لأنها غيرت صفة الواجب من العسر إلى اليسر إذ جاز أن يجب بمجرد القدرة الممكنة لكن بصفة العسر فأثرت فيه القدرة الميسرة وأوجبه بصفة اليسر فيشترط دوامها نظر إلى معنى العلية لأن هذه العلة مما لا يمكن بقاء الحكم بدونها إذ لا يتصور اليسر بدون القدرة الميسرة والواجب لا يبقى بدون صفة اليسر لأنه لم يشرع إلا بتلك الصفة فهذا اشترط بقاء القدرة الميسرة دون الممكنة مع أن ظاهر النظر يقتضي أن يكون الأمر بالعكس إذ الفعل لا يتصور بدون الامكان ويتصور بدون اليسر (قوله فلا يجب) يعني بعدما تمكن من أداء الزكاة بعد الحول ولم يؤد حتى هلك المال لم يبق الواجب لعدم بقاء القدرة الميسرة خلافاً للثالث في رحمه الله تعالى وأما إذا لم يتمكن بأن هلك المال كما تم الحول فلا ضمان بالاتفاق فإن قيل ففي صورة الاستهلاك بأن ينفق المال في حاجته أو يلقيه في البحر فقد انتفت القدرة الميسرة فينبغي أن لا يجب الضمان فجوابه أن اشتراط بقاء القدرة الميسرة إنما كان نظراً للكفاف وقد خرج بالتعدى عن استحقات النظر له فلم يسقط الواجب عنه أو نقول نجعل القدرة الميسرة باقية تقديرًا جزاء على التعدى وردا لما قصد من إسقاط الحق الواجب عن نفسه ونظر الفقير (قوله وفي هذا الكلام ما فيه) يعني أن يتمكن من أداء الزكاة لا يتوقف على ملك النصاب بل يكفي ملك قدر المؤدى فكيف يكون وجود النصاب من شرائط التمكن وراجعا إلى القدرة الممكنة على أنهم فسروا القدرة الممكنة بسلامة الأسباب والآلات والنصاب ليس منها وهذا لا يريد على كلام القوم لأنهم لم يجعلوا النصاب من القدرة الممكنة بل هو من شرائط الواجب وحصول الأهلية بأن يكون غنياً فيتمكن من الاغناء لا من شرائط اليسر بناء على أنه لا يغير الواجب من العسر إلى اليسر لأن إيتاء الخمسة من المائتين وإيتاء الدرهم من الأربعين سواء في اليسر وهذا معنى قوله ونسبة ربع العشر إلى كل المقادير سواء بل ربما يكون إيتاء الدرهم من الأربعين أي سراً من إيتاء الخمسة من المائتين وإذا كان النصاب شرط الواجب لا شرط اليسر لم يشترط بقاؤه لبقاء الواجب فيما بقي من النصاب عند هلاك البعض لأن الواجب في واجب واحد لا يتكرر فلا يشترط دوام شرطه فإن قيل فينبغي أن لا تسقط الزكاة بهلاك جميع النصاب قلنا إنما تسقط لفوات القدرة الميسرة التي هي وصف النماء لفوات الشرط الذي هو النصاب ولهذا لا تسقط بهلاك بعض النصاب مع أن الكل ينفى بانتفاء البعض وهذا يندفع ما قيل أن تفرغ قوله فلا يجب الزكاة في هلاك النصاب على قوله ويشترط بقاء القدرة الميسرة لبقاء الواجب مشعر بأن النصاب من القدرة الميسرة والأفلا وجه للتفريع (قوله لا صدقة إلا عن ظهر غنى) أي لإصداره عن غنى والظهر مقحم كافي ظهر الغيب وظهر القلب أو هو كناية عن القوة إذ المال للغنى بمنزلة الظهر الذي عليه اعتماده واليه استناده وقد يستدل على اشتراط الغنى لأهلية وجوب الزكاة تارة بهذا الحديث فإنه لغنى الواجب لا لغنى الوجود إذ كثير ما توجد الصدقة عن الفقير وتارة بالمعقول وهو أن الزكاة إغناء للفقير ولا يصير المرء أهلاً للاغناء إلا بالغنى كما لا يصير أهلاً للتملك إلا بالملك وعليه اعتراض ظاهر وهو أن المعتبر في الزكاة ليس هو الاغناء الشرعي بل الاغناء عن السؤال ويدفع حاجة الفقير وهذا لا يتوقف على الغنى الشرعي فلذا جمع المصنف رحمه الله تعالى بين الأمرين وجعل الحديث دليلاً على توقف أهلية اغناء الفقير على الغنى وقد يجاب عن الاعتراض بأن المراد أن الاغناء بصفة الحسن يتوقف على الغنى الشرعي لأن الغالب من حال الفقير

فلا يجب بعد هلاك بعضه في الباقي) توجيه السؤال أنكم شرطتم بقاء القدرة الميسرة لبقاء الواجب والنصاب شرط لليسر فيجب أن يشترط بقاء النصاب للوجوب في البعض فينبغي أن لا تجب الزكاة في الباقي إذا هلك بعض النصاب فنجيب بأن النصاب ما شرط لليسر بل للتمكن وفي هذا الكلام ما فيه (قلنا النصاب ما شرط لليسر لأن الواجب ربع العشر ونسبته إلى كل المقادير سواء بل يصير غنياً فيصير أهلاً للاغناء لقوله عليه السلام لا صدقة إلا عن ظهر غنى



ولاحد له قدره الشرع بالنصاب وكذا الكفارة وجبت بهذه القدرة لدلالة التخيير وقوله تعالى فن لم يجد فصيام ثلاثة أيام وليس المراد العجز في العمر لأن ذا يبطل أداء الصوم فالمراد العجز الحالي مع احتمال القدرة في المستقبل) أى تشتت القدرة المقارنة للأداء ( كالاستطاعة مع الفعل) أى القدرة التامة الحقيقية التى تقارن الفعل كما ذكرنا آنفاً للقدرة (٢٠١) المشروطة في الكفارة قدرة كذلك

أى مقارنة لأداء الكفارة لاسابقة ولا لاحقة (وذا دليل اليسر) أى اشتراط بقاء القدرة المقارنة دليل اليسر ( فيشترط بقاؤها لبقاء الواجب) أى يشترط بقاء القدرة في باب الكفارة لبقاء الواجب حتى ان تحققت القدرة على الاعتراف فوجب الاعتراف ثم إن لم تبق القدرة يسقط الاعتراف لأنها لما لم تتصل بالأداء علم أن القدرة المقارنة للدوام لم توجد وهو الشرط لما ذكرنا أن وجوب الكفارة بالقدرة الميسرة فيشترط بقاؤها ( إلا أن المال هنا غير عين فلا يكون الاستهلاك تعدياً فيكون كالهلاك) جواب سؤال مقدر وهو أنه لما سوى بين الزكاة والكفارة في أهمها واجبتان بالقدرة الميسرة ينبغى أن لا تسقط الكفارة بالمال إذا استهلك المال كما لا تسقط الزكاة فاجاب بأن المال غير معين في الكفارة فلا يكون الاستهلاك تعدياً وهو في الزكاة معين لأن الواجب جزء من النصاب فتعين أن الواجب من هذا المال

عدم الصبر على شدة الفقر والجوع على مكاييد الحاجة فلا بد في أهلية الاغناء المأمور به من الغنى الشرعى لثلا يؤدي إلى الجزع المذموم في الأعم الأغلب فان قلت كيف التوفيق بين هذا الحديث وبين قوله عليه السلام أفضل الصدقة جهد المقل قلت ان جعلت هذا الحديث نقياً للوجوب فظاهر إذ لا تنافي بين عدم وجوب الصدقة لإعلى الغنى وبين كون صدقة الفقير على سبيل التطوع أكثر ثواباً منه باعتبار كونها أشق فان أفضل الأعمال أحزها وإن جعلته نقياً للفضيلة وهو الظاهر الملائم لقوله عليه الصلاة والسلام خير الصدقة ما يكون عن ظهر غنى فوجه الجمع أن المراد تفضيل صدقة الغنى على صدقة الفقير الذى لا يصبر على شدة الفقر ويجزع لدى الحاجة على ما هو الأعم الأغلب وتفضيل صدقة الفقير الذى اختص بتأييد وتوفيق الهى في الصبر على شدة الحاجة وإيثار مراد الغير على مراده ولو كان به خصاصة وقد يقال المراد بالغنى غنى القلب حتى يصبر على فقره ويتثبت عن التكفف إن كان فقيراً ولا يبقى له تعلق قلب بما تصدق به بحيث يفضى إلى إبطاله بالمعنى والاستكثار إن كان غنياً وعلى هذا لا يبقى التسكك المذكور (قوله ولا حمله) أى للغنى لأنه بكرة المال وذلك يتفاوت بتفاوت الأشخاص والازمان والأحوال فقدره الشارع بالنصاب فصار الغنى من له النصاب والفقير من لا نصاب له وهو أعم من الفقير المقابل للساكنين بمعنى من له أدنى شئ (قوله لدلالة التخيير) يعنى أن التخيير الكامل وهو التخيير في الصورة والمعنى بأن يكون بين أمور متفاوتة بعضها أسهل من البعض كخصال الكفارة دليل التيسير بخلاف التخيير صورة فقط بأن تكون الأمور متماثلة في المالمية كإحدى صدقة الفطر من نصف صاع من بر أو صاع من شعير أو تمر فإنه دليل التأكيدها أنه لا بد من الأداء البتة (قوله لأن ذا) أى كون المراد بعدم وجدان المال هو العجز في العمر يبطل أداء الصوم لأن هذا العجز لا يتحقق إلا في آخر العمر وبعده لا يتصور أداء الصوم فلا يصح تبرأ الصوم على عدم وجدان هذا المعنى فعمل المراد به العجز في الحال مع احتمال أن تحصل القدرة في الاستقبال (قوله حتى ان تحققت القدرة) أرادها ملك الرقبة أو ثمنها القدرة الحقيقية المستجمعة لجميع شرائط التأثير لأنها لا تكون بدون الاعتراف فلامعنى لزوالها وسقوط الاعتراف (قوله إلا أن المال هنا غير عين) فهذا يخرج الجواب عن إشكال آخر وهو أن الواجب في الكفارة يعود به هلاك المال باصاصة مال آخر قبل الأداء ولا يعود في الزكاة فيكون دون الزكاة (قوله واعلم) اعترض رحمه الله تعالى على قولهم يشترط بقاء القدرة الميسرة لبقاء الواجب لثلاثين قلب اليسر عسراً أو لا بأنه يؤدي إلى فوات أداء الزكاة فيما إذا أخر أداء الزكاة خمسين سنة ثم هلك المال وثانياً باننا نسلم أنه يلزم من عدم اشتراط بقاء القدرة انقلاب اليسر عسراً بل إنما يلزم ثبوت أحد اليسرين وهو التمام مثلاً دون الآخر وهو البقاء فان حصول القدرة الميسرة يسر وبقاؤها يسر آخر والجواب عن الأول التزام الفوات في صورة هلاك المال ولا محذور في ذلك لأنه ما فوت بهذا الحبس على أحد ملكه ولا يدا بل المال حقه ملكاً ويبدأ وإنما حق الفقير في أن يعين محلاً للصرف إليه ولصاحب المال الخيار في اختيار محل الأداء فله حبس عن هذا المحل ليؤدى من محل آخر فلا يضمن ألا يرى ان منع المشتري الدار عن الشفيع حتى صار بحراً ومنع المولى العبد المديون عن البيع أو العبد الجاني عن أولياء الجناية من غير اختيار الارش حتى هلك لا يوجب الضمان وعن الثاني أن معنى انقلاب اليسر إلى العسر أنه وجب بطريق إيجاب القليل من الكثير يسر أو سهولة فلو أوجبه على تقدير الهلاك لوجب بطريق الغرامة والتضمن فيصير عسراً

(٢٦ - توضيح ١) فاذا استهلك المال كله استهلك الواجب فيضمن واعلم أن في قولهم ان بقاء القدرة الميسرة شرط لبقاء الواجب وإلا انقلاب اليسر عسراً نوع نظر لأنه ان يسر الله تعالى لنا أمراً لا يلزم من ذلك أن يثبت يسر آخر وهو بقاء النصاب أبداً فان اشتراط هذا اليسر يؤدي إلى فوات أداء الزكاة فإنه إن أخر أداء الزكاة خمسين سنة ثم هلك المال بعد ذلك

لا يجب عليه شيء وأيضاً لا ينقلب اليسر عسراً فإن اليسر الذي حصل باشتراط الحول لا ينقلب عسراً بل غاية أنه لا يثبت يسراً آخر أنه اليسر للصواب (فصل المأمور به نوعان مطلق ومؤقت) هذا الفصل هو أصل الشرائع قد تأسس عليه مبادئ الأصول والفروع فإن طالعت هذا الموضوع في كتب الأصول (٢٠٢) علمت سعياً في تنقيح هذه المباحث وتحقيقها المراد بالمطلق غير المؤقت كالكفارات

والنذور المطلقة والزكاة

والمس المراد أن نفس اليسر يصير عسراً فإنه محال عقلاً وإنما يصير اليسير عسيراً أو بالعكس فليتماثل أنه اليسر لسلك عسير (قوله فصل) في تقسيم المأمور به باعتبار أمر غير قائم به وهو الوقت بخلاف ما سبق من التقسيم إلى الأداء والقضاء والحسن لعينه أو لغيره فإنه كان باعتبار حالة المأمور به في نفسه فلذا جعله غير الإسلام رحمه الله تعالى في الدرجة الأولى وقال في هذا التقسيم لا بد من ترتيبه على الدرجة الأولى أي لا بد من ذكر هذا التقسيم وإبراده عقيب التقسيم الذي ورد في الدرجة الأولى وهذا الفصل أصل للأحكام الشرعية بيتي عليه أدلة عامة القواعد الكلية وأجزئية في الفقه لاشتماله على مباحث المؤقت وغير المؤقت وما يتعلق بكل من الأقسام والأحكام وذلك معظم أحكام الإسلام (قوله مطلق ومؤقت) المراد بالمؤقت ما يتعلق بوقت محدود بحيث لا يكون الاثنيان به في غير ذلك الوقت أداء بل يكون قضاء كالصلاة خارج الوقت أو لا يكون مشروفاً أصلاً كالصوم في غير النهار والمطلق ما لا يكون كذلك وإن كان واقعاً في وقت لا محالة (قوله أما المطلق فعلى التراخي) اختلفوا في موجب الأمر فذهب كثير إلى أن حقه الفور والخيار أنه لا يدل على الفور ولا على التراخي بل كل منهما بالقرينة وهؤلاء يعنون بالفور أمثال المأجور به عقيب ورود الأمر وبالتراخي الاثنيان به متأخراً عن ذلك الوقت والصحيح من مذهب العلماء الحنفية أنه للتراخي إلا أن مرادهم بالتراخي عدم التقييد بالحال والمصنف اصطلاح على أن المراد بالتراخي عدم التقييد بالحال لا التقييد بالاستقبال فالتراخي عنده أعم من الفور وغيره وذلك لأنه لما استدلل على كون مطلق الأمر للتراخي بان الأمر جاء للفور وجاء للتراخي فلا يثبت الفور إلا بالقرينة فعند الإطلاق وعدم القرينة يثبت التراخي لضرورة عدم قرينة الفور لا بدلالة الأمر كان معارضاً أن يقول جاء للفور وللتراخي فلا يثبت التراخي إلا بالقرينة فمئذ عدمها يثبت الفور فدفعها المصنف رحمه الله تعالى بان الفور أمر ذاتي يثبت فيحتاج إلى القرينة بخلاف التراخي فإنه عدم أصلي فصار ما ذكره موافقاً لما هو المختار من أن مطلق الأمر ليس على الفور ولا على التراخي بالمعنى المشهور فلا دلالة الأمر على أحدهما بل كل منهما بالقرينة (قوله أو لا يكون كقضاء رمضان) جعلوا صيام الكفارات والنذور المطلقة وقضاء رمضان من الوقت باعتبار أن الصوم لا يكون إلا بالنهار ولا ظهر أنه من قسم المطلق كما ذهب إليه صاحب الميزان لأن التعلق بالنهار داخل في مفهوم الصوم لا يقيد به ثم القضاء واجب بالسبب السابق وصوم النذور والكفارة بالنذر والحادث ونحوه فلا يكون النهار الذي يصام فيه سبباً لوجوبه (قوله وقسم آخر مشكل) حق التقسيم أن يقال المؤقت ما أن يتضيق وقته أو لا والثاني إما أن يعلم فضله كالصلاة وإما أن يعلم مساواته وحينئذ إما أن تكون مساواته سبباً كصوم رمضان أو لا كصوم القضاء وإما أن لا يعلم فضله ولا مساواته كالحج أو يقال الوقت إما أن يكون سبباً للوجوب معيار الأداء أو لا هذا ولا ذلك أو سبباً لا معياراً أو بالعكس (قوله أما وقت الصلاة) المؤدى من الصلاة هي الهيئة الحاصلة من الأركان المخصوصة الواقعة في الوقت والأداء إخراجها من العدم إلى الوجود والوجوب لزوم وقوعها في ذلك الوقت لشرف فيه فوق الصلاة ظرف المؤدى أي زمان يحيط به ويفضل عنه وهو ظاهر وشرط لادائه إذ لا يتحقق الأداء بدونه مع أنه غير داخل في مفهوم الأداء ولا مؤثر في وجوده وليس شرطاً للمؤدى لأن المختلف باختلاف الوقت هو صفة الأداء والقضاء لانفس الهيئة فإن قلت ظرفية الوقت للمؤدى تستلزم شرطية الأداء فلا حاجة إلى ذكرها قلت لو سلم فلانا نسلم أنه لزوم بين حتى يستغنى عن ذكره وأيضاً المقصود ببيان اشتراك الصلاة والصوم في شرطية الوقت

(أما المطلق فعلى التراخي لأنه) أي الأمر (جاء للفور وجاء للتراخي فلا يثبت الفور إلا بالقرينة وحيث عدمت يثبت التراخي لأن الأمر يدل عليه) لأن المراد بالفور الوجوب في الحال والمراد بالتراخي عدم التقييد بالحال لا التقييد بالمستقبل حتى لو أداه في الحال يخرج عن العهدة فالفور يحتاج إلى القرينة لا التراخي (وأما المؤقت فاما أن يتضيق الوقت عن الواجب وهذا غير واقع لأنه تكليف بما لا يطاق إلا لغرض القضاء كمن وجب عليه الصلاة آخر الوقت أما أن يفضل كوقت الصلاة وإما أن يساوى وحينئذ إما أن يكون الوقت سبباً للوجوب كصوم رمضان أو لا يكون كقضاء رمضان وقسم آخر مشكل في أن يفضل أو يساوى كالحج) أما وقت الصلاة فهو ظرف للمؤدى وشرط للأداء إذ الأداء يفوت بفوات الوقت لأن الأداء تسليم عين الثابت بالأمر والثابت بالأمر هو الصلاة في الوقت أما الصلاة

خارج الوقت فتسليم مثل الثابت بالأمر (وسبب للوجوب لقوله تعالى أقم الصلاة للولك الشمس ولاضافة وامتياز الصلاة إليه) إذ الاضافة تدل على اختصاص فطلقها ينصرف إلى الاختصاص الكامل ألا يرى أن قوله المالز يدينصرف إلى الاختصاص بطريق الملك ولولم يمكن ينصرف إلى مادونه أما الاضافة بأذن ملابسة فجاز فالاختصاص الكامل في مثل قولنا صلاة الفجر إنما هو بالسببية

قالامور التي ذكرنا من الاضافة إلى آخرها كل واحد منها يوجب غلبة الظن بالسببية لكن مجموعها يفيد القطع (وتغييرها بتغيره صحة وكراهة وفسادا وتجدد الوجوب بتجده ولبطلان التقديم عليه فان التقديم على الشرط) أي التقديم على شرط وجوب الاداء (صحيح كالزكاة قبل الحول يحقها) أي يحق كون الوقت سببا للوجوب (٢٠٣) (إن الوقت وإن لم يكن مؤثرا في ذاته بل

بجعل الله تعالى بمعنى أنه تعالى رتب الاحكام على أمور ظاهرة تيسيرا كالمك على الشراء إلى غير ذلك فتكون الاحكام بالنسبة اليها مضافة إلى هذه الأمور فهذه الأمور مؤثرة في الاحكام بجعل الله تعالى كالنار في الاحراق عند أهل السنة فان قيل الحكم قديم فلا يؤثر فيه الحادث قلنا الايجاب قديم وهو حكمه تعالى في الأزل أنه إذا بلغ زيد يجب عليه ذا واثره وهو الحكم المصطلح) أي الوجوب (حادث فانه مضاف إلى الحادث فلا يوجد قبله ثم هو) أي الوقت لما بين أن الوقت سبب للوجوب أراد أن يبين أن المراد بالوجوب نفس الوجوب لا وجوب الاداء (سبب لنفس الوجوب لأن سببها الحقيقي الايجاب القديم وهو رتب الحكم على شيء ظاهر فكان هذا) أي الشيء الظاهر وهو الوقت (سببا لها) أي لنفس الوجوب (بالنسبة إلى لفظ الامر المطالبة ماوجب بالايجاب المرتب الحكم على

وامتياز الصلاة بظرفيته والوقت سبب للوجوب المؤدى أي لزوم تلك الهيئة مرتب عليه حتى كأنه المؤثر فيه بالنظر إلينا تيسيرا من الله تعالى على العباد يربط الاحكام بالاسباب الظاهرة كالملك بالشراء من أن النعم مترادفة في الأوقات والعبادة شكر فاقم المحل مقام الحال والمتقدمون على أن السبب نعم الله تعالى واختلاف العبادات بحسب اختلاف نعم الله تعالى واستدل على سببية الوقت بستة أوجه كل منها امارة تفيد الظن لا القطع لقيام الاحتمال إلا أن المجموع يفيد القطع لأن رجحان المظنون يتزايد بكثره الامارات إلى أن يبلغ حد القطع كشجاعة على رضى الله تعالى عنه وجود حاتم وفيه مناقشة لا تخفى (قوله وتغييرها) أي لتغير الصلاة بتغير الوقت حيث تصح في وقته الكامل وتكره في أوقات مخصوصة وتفسد في غير وقته والأصل في اختلاف الحكم أن يكون باختلاف السبب وإن جاز أن يكون باختلاف الظرف أو الشرط إلا أنه لا يقدح في كونه امارة سببية نعم برده عليه أن المتغير هو المؤدى أو الاداء والمدعى سببته لنفس الوجوب (قوله وتجدد الوجوب بتجدد الوقت) هذا أيضا يفيد الظن لأن دوران الشيء مع الشيء امارة كون المدارعة للذات (قوله فان التقديم على الشرط صحيح) دفع لما يقال ان بطلان تقديم وجوب الصلاة على الوقت لا يدل على سببته لجواز أن يكون شرطا له وتقديم الحكم على الشرط أيضا باطل فأجاب بالمنع مستندا بصحة تقديم الزكاة على الحول الذي هو شرط لوجوب الاداء وفيه نظر لأن بطلان تقديم الشيء على شرطه ضروري لأنه موقوف على الشرط فلا يحصل قبله وفي الزكاة الحول ليس شرطا للوجوب أو للاداء بل لوجوب الاداء ولا يتصور تقدمه عليه بخلاف وقت الصلاة فانه شرط للاداء فيجوز أن يكون بطلان تقديم الاداء عليه باعتبار شرطية لا باعتبار سببته لنفس الوجوب على ما هو المدعى والحق أن بطلان تقديم الشيء على شرطه أظهر من بطلان تقديمه على السبب لجواز أن يثبت بأسباب شتى فبطلان التقديم لا يصلح امارة على السببية وقد يقال أن احتمال الشرطية قائم إلا أن الأدلة السابقة ترجح جانب السببية كما لا يشك في صلح دليل على أحد مدلوليه بمعونة القرينة (قوله ثم هو سبب لنفس الوجوب) يريدان ههنا وجوب الاداء ووجود اداء ولكل منها سبب حقيقي وسبب ظاهري فالوجوب سببه الحقيقي هو الايجاب القديم وسببه الظاهري هو الوقت ووجوب الاداء سببه الحقيقي تعلق الطلب بالفعل وسببه الظاهري اللفظ الدال على ذلك ووجود الاداء سببه الحقيقي خلق الله تعالى وإرادته وسببه الظاهري واستطاعة العبد أي قدرته المؤثرة المستجمعة لجميع شرائط التأثير فهي لا تكون إلا مع الفعل بالزمان وهذا معنى قول نحر الإسلام رحمه الله تعالى ولهذا أي ولو كان الوجوب جبراً من الله تعالى بالايجاب لا بالخطاب كانت استطاعة مقارنته للفعل إذ لو كانت قبله لكانت أما مع الوجوب وهو جبر لا اختيار فيه أو مع وجوب الاداء وقد عرفت أن المعتبر فيه صحة الأسباب وسلامة الآلات فتمين أن يكون مع الفعل وقد صرح بذلك في بعض تصانيفه حيث قال أن السبب موجب وهو جبري لا يعتمد القدرة ولذلك لم يشترط القدرة سابقة على الفعل لأن ما قبله نفس الوجوب وهو جبري ووجوب الاداء وأنه لا يعتمد القدرة الحقيقية أما فعل الاداء فيعتمد القدرة فلذلك كانت استطاعة مع الفعل (قوله والفرق بين نفس الوجوب ووجوب الاداء) اعلم أن الوجوب في عرف الفقهاء على اختلاف عباراتهم في تفسيره يرجع إلى كون الفعل بحيث يستحق تاركه الذم في ائجال والمقاب في الأجل فن ههنا ذهب جمهور الشافعية إلى أنه لا معنى له الا لزوم الايمان بالفعل وأنه لا معنى للوجوب بدون وجوب الاداء بمعنى

ذلك الشيء) وهو الوقت (فيكون) أي لفظ الامر (سببا للوجوب الاداء والفرق بين نفس الوجوب ووجوب الاداء ان الأول هو اشتغال ذمة المكلف بالشيء والثاني هو لزوم تفرغ الذمة عما تعلق بها فلا بد له من سبق حق في ذمته فاذا اشترى شيئاً يثبت الثمن في الذمة) فثبت الثمن في الذمة نفس الوجوب (أما لزوم الاداء فعند المطالبة بناء على أصل الوجوب وأيضا القضاء واجب على المعنى علمه والناثم والمريض والمسافر

الانتيان بالفعل الاعم من الاداء والقضاء والاعادة فاذا تحقق السبب ووجد المحل من غير مانع تحقق وجوب الاداء حتى بأتم تاركه ويجب عليه القضاء وإن وجد في الوقت مانع شرعي أو عقلي من حيض أو نوم أو نحو ذلك فالوجوب يتأخر إلى زمان ارتفاع المانع وحينئذ افرقوا ثلاث فرق فذهب الجمهور إلى أن الفعل في الزمان الثاني قضاء بناء على أن المعتبر في وجوب القضاء سبق الوجوب في الجملة لاسبق الوجوب على ذلك الشخص فعلى هذا يكون فعل النائم والحائض ونحوهما قضاء وبعضهم يعتبر الوجوب عليه حتى لا يكون فعل النائم والحائض ونحوهما قضاء لعدم الوجوب عليهم بدليل الاجماع على جواز الترك وبعضهم يقول بالوجوب عليهم بمعنى انعقاد السبب وصلاحية المحل وتحقيق اللزوم لولا المانع ويسميه وجوباً بدون وجوب الاداء وليس هذا الا تغيير عبارة أو أما الحنفية فذهب بعضهم إلى أنه لا فرق بين الوجوب ووجوب الاداء في العبادات البدنية حتى أن الشيخ المحقق أبا المعين بالغ في رده وانكاره وادعى أن استحالته غنية عن البيان فان الصوم مثلاً إنما هو الامساك عن قضاء الشهوتين نهاراً لله تعالى والامساك فعل العبد فاذا حصل حصول الاداء ولو كانا متغيرين لسكان الصائم فاعلا فعلين الامساك وأداء الامساك وكذا كل فاعل كالأكل والشرب كان فاعلاً فعلين أحدهما ذلك الفعل والآخر أداؤه وهذه مكابرة عظيمة ثم قال ان جعل أصل الوجوب غير وجوب الاداء في الواجب البدني مبني على مذهب أبي الهذيل العلاف من شياطين القدرية وهو أن الصوم والصلاة والحج ليست عبارة عن الحركات والسكنات المخصوصة بل عن معان وراءها تقارنها فبالسبب تجب تلك المعاني وتشتغل الذمة بها وبالامر يجب وجود الحركات والسكنات التي تحصل تلك المعاني بها أو معها فيكون للتحرك والسكون من العبد أداء لها وتخصيلاً ثم قال ان الشارع أوجب على من مضى عليه الوقت وهو نائم مثلاً بعد زوال النوم ما كان يوجب في الوقت لولا النوم بشرائط مخصوصة ولم يوجب ذلك في باب الصبا والكفر وهو يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد وأوجب الصوم على المريض والمسافر معلقاً باختيارهما الوقت تخفيفاً ومرحمة فان اختار الاداء في الشهر كان الصوم واجبا فيه وان أخره إلى الصحة والاقامة كان واجبا بعدهما بخلاف الواجب المالى فان الواجب هو المالى والاداء فعل في ذلك المالى فيجب على الولي اداء ما وضع في ذمة الصبي من المالى كما لو وضع في بيت الصبي مال معين . وأما الذاهبون إلى الفرق ففهم من اکتفى بالتشليل ومنهم من حاول التحقيق فذهب صاحب الكشف إلى أن نفس الوجوب عبارة عن اشتغال الذمة بوجود الفعل الذهني ووجوب الاداء عبارة عن إخراج ذلك الفعل من العدم إلى الوجود الخارجى ولا شك في تغايرهما ولذا لا يتبدل ذلك التصور بتبدل الوجود الخارجى بالعدم بل يبقى على حاله وكذا في المالى أصل الوجوب لزوم مال متصور في الذمة ووجوب الاداء إخراجها من العدم إلى الوجود الخارجى إلا أنه لما لم يكن في وسعه ذلك أقيم مال آخر من جنسه مقامه في حق صحة الاداء والخروج عن العهدة وجعل كانه ذلك المالى الواجب وهذا معنى قولهم الديون تقضى بامثالها لا بأعيانها فظهر الفرق بين الفعل وأداء الفعل هذا كلامه والظاهر أن اشتغال الذمة بوجود الفعل الذهني أو المالى المتصور مجرد عبارة إذ لا يصح أن يراد تصور من عليه الوجوب لجواز أن يكون غافلاً كالنائم والصبي ولا التصور في الجملة إذ لا معنى لاشتغال ذمة النائم أو الصبي بصلاة أو مال يوجد في ذهن زيد مثلاً ثم في تفسير وجوب الاداء بالاخراج من العدم إلى الوجود تسامح والمراد لزوم الاخراج وذهب المصنف إلى أن نفس الوجوب هو اشتغال الذمة بفعل أو مال ووجوب الاداء لزوم تفرغ الذمة عما اشتغلت به وتحقيقه أن للفعل معنى مصدر ياهو الايقاع ومعنى حاصل بالمصدر وهو الحالة المخصوصة فلزوم وقوع تلك الحالة هو نفس الوجوب ولزوم ايقاعها واخراجها من العدم إلى الوجود هو وجوب الاداء وكذا في المالى لزوم المالى وثبوته في الذمة نفس وجوب ولزوم تسليمه إلى من له الحق وجوب الاداء فالوجوب في كل منهما صفة لشيء آخر فهذا وجه افتراقهما في المعنى ثم أنهما

ولا أداء عليهم لعدم الخطاب) أما في الأولين فلأن خطاب من لا يفهم لغوه وأما في الأخيرين فلأنهما مخاطبان بالصوم في أيام آخر (ولا بد للقضاء من وجوب الأصل فيكون نفس الوجوب ثابتا ويكون سببه) أي سبب نفس الوجوب (شيئا غير الخطاب وهو الوقت) لما ذكرنا من عدم الخطاب لأنه لا شيء غير الوقت والخطاب يصلح للسببية فالسببية منحصرة (٢٠٥) فيهما أما لهذا أو للاجتماع فيلزم من نفي

الوجود أما في البدني فكافي صلاة النائم والناسي وصوم المسافر والمريض فان وقوع الحالة المخصوصة التي هي الصلاة أو الصوم لازم نظر إلى وجود السبب وأهلية المحل وإيقاعها من هؤلاء غير لازم لعدم الخطاب وقيام المانع وأما في المالي فكافي الثمن الذي اشترى الرجل شيئا بثمان غير مشار إليه بالتعيين فانه يجب في الذمة ضرورة امتناع البيع بلا ثمن ولا يجب أدائه إلا بعد المطالبة هذا حاصل كلامه وفيه نظر لأنه ان أريد بلزوم وجود الحالة المخصوصة عقيب السبب لزوم وجودها من ذلك الشخص كالتائم والمريض مثلا فلزوم وقوع الفعل الاختياري من الشخص بدون لزوم إيقاعه إياه ليس بمعقول بل لزوم الوقوع عنه تلك الحالة ليس بمشروع وبعدها كما يلزم الوقوع يلزم الإيقاع وإن أريد لزوم وجود تلك الحالة في الجملة فهذا مذهب إليه جمهور الشافعية من أن القضاء قد يكون بدون ساقية الوجوب على ذلك الشخص وإنما يتوقف على سبق وجوب في الجملة بأن يلزم وقوع الفعل من شخص بإيقاعه إياه فلم يثبت وجوب بدون وجوب الأداء وكأن بينهما فرقا يتعسر التعبير عنه فان المعذور يلزمه في حال قيام العذر أن يوقع الفعل بعد زوال العذر لو أدركه والمشتري يلزمه قبل المطالبة أن يؤدي الثمن عند المطالبة ولا يلزمهما الإيقاع والأداء في الحال فلو قلنا أن الوجوب هو لزوم إيقاع الفعل أو أداء المال في زمان ما بعد تقرر السبب ووجوب الأداء لزومه في زمان مخصوص لم يكن بعيدا (قوله ولا أداء عليهم لعدم الخطاب) فان قيل فينبغي أن لا يكون صوم المريض والمسافر أداء الواجب وإتيانا بالمأمور به قلنا بعد الشرع يتوجه الخطاب ويلزم أداء كافي الواجب المخير على الرأي الأصح من أن الواجب واحد لا على التعيين (قوله ولا بد للقضاء من وجوب الأصل لأنه إتيان بمثل المأمور به إلا أنه يكفي نفس الوجوب على مأمور وبعضهم على أن القضاء مبنى على وجوب الأداء إلا أن المطلوب قد يكون نفس الفعل فيأثم بتركه ويفتقر إلى القدرة بمعنى سلامة الأسباب والآلات وقد يكون ثبوت خلفه ويكفي فيه توهم ثبوت القدرة ففي مثل التائم يتحقق وجوب الأداء على وجهه يكون وسيلة إلى وجوب القضاء بتوهم حدوث الانتباه صرح بذلك نفي الإسلام رحمه الله تعالى في شرح المبسوط (قوله لما ذكرنا من عدم الخطاب) تعليل لكون السبب غير الخطاب وقوله لأنه لا شيء غير الوقت والخطاب تعليل لكونه هو الوقت يعني أن السببية منحصرة في الوقت والخطاب أما لأنه لا بد من سبب ولا شيء غيرهما يصلح للسببية وأما لانعقاد الاجتماع على أن السبب هو الوقت أو الخطاب فإذا اتفق الخطاب تعين الوقت للسببية وهو المطلوب ولقائل أن يمنع عدم الخطاب وإنما يلزم اللغو لو كان مخاطبا بان يفعل في حالة النوم مثلا وليس كذلك بل هو مخاطب بان يفعل بعد الانتباه والمريض مخاطب بان يفعل في الوقت أو في أيام آخر كما في الواجب المخير والعجب أنهم جوزوا خطاب المعدوم بناء على أن المطلوب صدور الفعل حالة الوجود حتى قال الإمام السرخسي رحمه الله تعالى من شرط وجوب الأداء القدرة التي بها يتمكن المأمور من الأداء إلا أنه لا يشترط وجودها عند الأمر بل عند الأداء فان النبي عليه الصلاة والسلام كان مبعوثا إلى الناس كافة وضح أمره في حق من وجد بعده ويلزمهم الأداء بشرط أن يبلغهم ويتمكنوا من الأداء وقد صرح بذلك كالمرضي يؤمر بقتال المشركين إذا برأ قال الله تعالى فإذا اطمأننتم فأقيموا الصلاة أي إذا أمنتم من الخوف فصلوا بلا إيماء (قوله فان المراد بالسبب الداعي) لا الموجد المؤثر في حصول الشيء حتى يمنع صلاحية الوقت للسببية (قوله حتى لو كان السبب بذاته) يعني أن الوجوب هو لزوم ما كان السبب داعيا إليه ووجوب الأداء

أحدهما ثبوت الآخر ثم اعلم أن بعض العلماء لا يدركون الفرق بين نفس الوجوب ووجوب الأداء ويقولون إن الوجوب لا ينصرف إلا إلى الفعل وهو الأداء فبالضرورة يكون نفس الوجوب هي نفس وجوب الأداء فلا يبقى فرق بينهما والله در من أبداع الفرق بينهما وما أدق نظره وما أمتن حكمته وتحقيق ذلك أنه لما كان الوقت سببيا لوجوب الصلاة كان معناه أنه لما حضر وقت شريف كان لازما أن يوجد فيه هيئة مخصوصة وضعت لعبادة الله تعالى وهي الصلاة فلزوم وجود تلك الهيئة عقيب السبب هو نفس الوجوب ثم الأداء هو إيقاع تلك الهيئة فوجوب الأداء هو لزوم إيقاع تلك الهيئة وذلك مبنى على الأول لأن السبب أو وجوب وجود تلك الهيئة لمناسبة بينهما فان المراد بالسبب الداعي ثم بواسطة هذا الوجوب يجب إيقاع تلك الهيئة فالوجوب الأول يتعلق بالصلاة وهي الهيئة والثاني بادائها حتى

لو كان السبب بذاته داعيا إلى نفس الإيقاع لا إلى الهيئة الحاصلة بالإيقاع فلزوم ذلك الإيقاع يكون نفس الوجوب فإذا تصور العقل لازم الوقوع لا بدله من إيقاع فلزوم إيقاع الإيقاع هو وجوب الأداء وقد يوجد نفس الوجوب بدون وجوب الأداء كافي المريض والمسافر فان لزوم وجود الحالة التي هي الصوم حاصل لأن ذلك اللزوم باعتبار أن السبب داع إليه والمحل وهو المسكف صالح لهذا فلولم يحصل ذلك اللزوم

لما كان السبب سببا لا يجب إيقاعه مع أنه يجوز أن يكون واقعا وإذ وجد البيع بثمن غير معين والبيع مبادلة المال بالمال وقد ملك المشتري المبيع فلا بد أن يملك البائع مالا على المشتري تحقيقا للمبادلة فهذا نفس الوجوب ثم لزوم أداء المال الواجب فرغ على الأول فهو وجوب الأداء فلماذا كرر أن الوقت سبب لنفس الوجوب أراد أن يبين أن السبب ليس كل الوقت بل بعضه فقال (ثم إذا كان الوقت سببا وليس ذلك كله) أي السبب ليس كل الوقت لأنه إن كان السبب لا يتخلو إما أن تجب الصلاة في الوقت أو بعده فإن وجبت في الوقت يلزم التقدم على السبب لأنه إن كان السبب سببا (٢٠٦) فالتم ينقض كل الوقت لا يوجد السبب وإن وجبت بعد الوقت لزوم الأداء بعد الوقت

وكل منهما باطل فلا يكون الكل سببا وهذا معنى قوله (لأنه إن وجبت في الوقت تقدم الأداء على السبب وإن لم تجب فيه تأخر الأداء عن الوقت فالبعث سبب ولا يتعين الأول بدليل الوجوب على من صار أهلا في الآخر إجماعا ولا الآخر وإلا لما صح التقديم عليه فالجزء الذي اتصل به الأداء سبب فهذا الجزء إن كان كاملا يجب الأداء كاملا فإن اعترض عليه الفساد بطول الشمس يفسد وإن كان ناقصا كوقت الأحمر يجب كذلك فاذا اعترض عليه الفساد بالغروب لا يفسد لتحقق الملائمة بين الواجب والمؤدى) لأنه وجب ناقصا وقد أدى كما وجب بخلاف الفصل الأول لأنه شرع في الوقت الكامل لأن ما قبل طلوع الشمس وقت كامل لا نقصان فيه قطعا فوجب عليه كاملا فاذا فسد الوقت بالطلوع

لزوم إيقاعه سواء كان ذلك الشيء الذي يستدعيه السبب إيقاعا أو غير إيقاع حتى لو كان إيقاعا فنفس الوجوب هو لزوم الإيقاع ووجوب الأداء هو لزوم إيقاع الإيقاع وفي هذا دفع لما يقال أن الواجب بما يكون الفعل بمعنى الإيقاع فيكون لزوم الإيقاع نفس الوجوب لا وجوب الأداء (قوله ثم إذا كان الوقت لا يخفاء في أن الشرط هو الجزء الأول من الوقت والظرف هو مطلق الوقت حتى يقع أداء في أي جزء من أجزاء الوقت أو قعه على ما هو الصحيح من المذهب بدليل أنه يؤدي بنية الفرض والأداء ولا يعصى بالتأخير عن أول الوقت وأما السبب فكل الوقت إن أخرج الفرض عن وقته على ما سيأتي وإلا فالبعث إذ لو كان هو الكل لزم تقدم المسبب على السبب أو وجوب الأداء بعده وقته وكلاهما باطل بالضرورة أما لزوم أحد الأمرين فلأن الصلاة إن وجبت بعد الوقت فهو الأمر الثاني وهذا ظاهر وإن وجبت في الوقت لزم تقدم وجوبها على السبب الذي هو جميع الوقت ضرورة أن الكل لا يوجد إلا بوجود جميع أجزائه والحاصل أن بين ظرفية كل الوقت وسببته منافاة ضرورة أن الظرفية تقتضي الاحاطة والسببية التقدم وقد ثبت الأول فانتفى الثاني ثم ذلك البعض لا يجوز أن يكون أول الوقت على التعيين وإلما وجبت على من صار أهلا للصلاة في آخر الوقت بقدر ما يسعها واللازم باطل بالاجماع ولا آخر الوقت على التعيين وإلما صح الأداء في أول الوقت لامتناع التقدم على السبب فإن قيل هو سبب لنفس الوجوب لا وجوب الأداء قلنا لا خلاف في أن وجوب الأداء لا يتقدم على نفس الوجوب وإذ لم يتعين الأول ولا الآخر فهو الجزء الذي يتصل به الأداء ولبه الشرع فيه لأن الأصل في السبب هو الوجود والاتصال بالمسبب فلا وجه للعدول عن القريب القائم إلى البعيد المنقضى فإن قيل المسبب ههنا نفس الوجوب لا الأداء حتى يعتبر الاتصال قلنا نعم لأن الوجوب مفض إلى الوجود أعنى الأداء فيصير هو أيضا مسببا بواسطة فيعتبر الاتصال به فإن اتصل الأداء بالجزء الأول تعين لعدم المزاحم وإلا تنتقل السببية إلى الجزء الذي يليه وهكذا إلى الجزء الذي يتصل بالأداء فإن قيل لم لا يجوز أن يكون السبب حينئذ هو جميع الأجزاء من الأول إلى الاتصال قلنا لأن فيه تخطيا من القليل إلى الكثير بلا دليل وأيضا فيه جعل السبب موجودا ببعض الأجزاء وهو الجزء القائم المتصل فإن قيل إن اتصل الأداء بالجزء الأول فقد تقررت عليه السببية من غير انتقال وإلا فلا سببية له حتى ينتقل عنه وأيا ما كان فلا انتقال قلنا لا نسلم انتفاء السببية عن الجزء الأول على تقدير عدم اتصال الأداء به وإنما المنتفى عنه تقرر السببية وهذا لا ينافي الانتقال والحاصل أن كل جزء سبب على طريق الترتيب والاتصال لسكن تقرر السببية موقوف على اتصال الأداء وبهذا يندفع ما يقال لو توقف السببية على الأداء وهو موقوف على الوجوب الموقوف على السببية يلزم الدور وكذا ما يقال يلزم أن لا يتحقق الوجوب مالم يشرع لعدم تحقق سببه وفساده بين (قوله ومدها) أي صلاة العصر إلى أن غربت الشمس أي قبل فراغها منها على ما صرح به نفي الإسلام رحمته الله تعالى ليتحقق اعتراض الفساد إذ لو حصل الفراغ مع الغروب لم يكن فسادا (قوله قلنا لما كان الوقت) كلمة

ليست يكون مؤديا كما وجب لأن النهي عن الصلاة في هذه الأوقات باعتبار أن عبدة الشمس يعبدون في هذه الأوقات فالعبادة في هذه الأوقات مشابهة لعبادة الشمس فلماذا ورد النهي وعبادة الشمس إنما هي بعد الطلوع وقبل الغروب فقبل الطلوع وقت كامل ولا كذلك قبل الغروب (فإن قيل يلزم أن يفسد العصر إذا شرع فيه في الجزء الصحيح ومنها إلى أن غربت الشمس قلنا لما كان الوقت متمسعا جزله شغل كل الوقت فيعني الفساد الذي يتصل بالبناء) البناء هنا ضد الابتداء والمراد أنه ابتداء الصلاة في الوقت الكامل والفساد الذي اعترض في حالة البقاء جعل عذرا (لأن الاحتراز عنه مع الإقبال على الصلاة تعذر

لكن هذا يشكك بالفجر) يعني من شرع في الفجر ومدّها إلى أن طلعت الشمس ينبغي أن لا يفسد كافي العصر إذا شرع في الوقت الكامل ومدّها إلى أن غربت فان الصورتين الشرع في الوقت الكامل فالفساد المعترض في العصر أن جعل عفواً ينبغي أن يجعل في الفجر عفواً بعين تلك العلة هذا إشكال اختلج في خاطري ولم اذكر له جواباً في المتن فيخطر بيالي عنه جواب وهو أن في العصر لما كان له شغل في الوقت فلا بد أن يؤدي البعض في الوقت الكامل والبعض في الوقت ناقص وهو وقت (٢٠٧) الاحرار فاعترض الفساد بالغروب على

البعض الناقص فلا تفسد وأما في الفجر فان كل وقته كامل فيجب أداء الكل في الوقت الكامل فان شغل كل الوقت يجب أن يشغله على وجه لا يعترض الفساد بالطول على الكامل (ولم يؤد فكل الوقت سبب في حق القضاء لأن العدول عن الكل إلى الجزء في الأداء كان لضرورة وقد انتفت هنا) هذا للبحث الذي ذكرناه وهو أن بعض الوقت سبب إنما هو في الأداء أما إذا لم يؤد في الوقت ففي حق القضاء كل الوقت سبب لأن الدلائل دالة على سببية كله لكن في الأداء عدلنا عن سببية الكل إلى سببية البعض لضرورة وهي أنه يلزم حينئذ التقدم على السبب أو تأخر الأداء عن الوقت وهذه الضرورة غير متحققة في القضاء (فوجب القضاء بصفة الكمال) أي لا نقول أنه إذا لم يؤدي في الوقت اشتملت السببية من أول الوقت إلى آخره فاستقرت السببية عليه في حق القضاء

ليست في موقعها إذ لا معنى لسببية الأول والثاني وعبارة نفي الإسلام رحمه الله تعالى أن الشرع جعل الوقت متسعاً ولكن جعل له حق شغل كل الوقت بالأداء واعلم أن الفساد الذي يعترض على ما وجب بسبب كامل كما في الفجر أو ناقص كما في العصر ويتعذر الاحتراز عنه مع الايمان بالعزيمة والاقبال على الصلاة في جميع الوقت هو وقوع بعض الاداء خارج الوقت على مقتضى كلام المصنف رحمه الله تعالى حيث عرح باعتراض الفساد بالغروب على ما ابتدأ في وقت الاحرار ووجه تعذر الاحتراز عنه ان ليس في وسع العبد أن يقع فرائض الصلاة مع تمام الوقت مقارناً بل لا يحصل التيقن بشغل كل الوقت بالأداء إلا بامتداد الاداء إلى التيقن بخروج الوقت وأما على مقتضى كلام القوم فهو وقوع بعض الاداء في وقت الكراهة كما بعد الفجر وما قبل المغرب لا مجرد وقوعه بعد الوقت إذ لا فساد فيه لما ذكر في طريقة الخلاف وغيره من أن المذهب هو ما لو شرع في الوقت في الظهر أو العصر أو المغرب أو العشاء فاتم بعد خروج الوقت كان ذلك أداء لا قضاء وظاهر ان شغل كل الوقت بالأداء بدون هذا الفساد تتمتع في العصر دون الفجر بلا إشكال وقد يجاب عن إشكال الفجر بأن العصر يخرج إلى ما هو وقت الصلاة في الجملة بخلاف الفجر أو بأن الطلوع دخوله في الكراهة وفي الغروب خروجا عنها وأما جواب المصنف رحمه الله تعالى ففيه نظر لأن شغل كل الوقت على وجه لا يعترض الفساد بالطلوع على الكامل متعذر عنده على ما مر فعند الإيمان بالعزيمة أعنى شغل كل الوقت بالأداء يلزم احتمال اعتراض الفساد بالضرورة وذهب بعض المشايخ إلى أن ليس معنى سببية الجزء المتصل بالأداء أن السبب هو الجزء الذي قبيل الشروع بل معناه أنه إذا شرع فكل جزء إلى آخر الصلاة سبب لوجوب الجزء الذي يلاقيه ومحل لادائه وعلى هذا لا يرد أصل السؤال في العصر المعتدل لأن الجزء الذي طرأ عليه الفساد بالغروب وجب بسبب ناقص (قوله ولو لم يؤد) فالسبب كل الوقت في حق القضاء إذ في حق الأداء السبب هو الجزء الملاصق واحداً فواحد إذ لو كان السبب في حق الاداء أيضاً جميع الوقت لما ثبت الوجوب في الوقت ولم يأثم المكلف بالترك على ما مر (قوله فوجب القضاء بصفة الكمال) حتى لا يجوز قضاء العصر الفائت بحيث يقع شيء منه في وقت الكراهة فان قيل السبب وهو كل الوقت ناقص بنقصان البعض فينبغي أن يجوز ذلك قلنا لما صار دينا في الذمة ثبت بصفة الكمال لان نقصان الوقت ليس باعتبار ذاته بل باعتبار كون العبادة فيه تشبها بالكفرة فاذا مضى خاليا عن الفعل زالت محلته وبقيت سببته فكان الوجوب ثابتا بسبب كامل ولهذا يجب القضاء كاملا على من صار أهلا في آخر العصر كذا ذكر شمس الأئمة رحمه الله تعالى وقد يجاب بان الأجزاء الصحيحة أكثر فيجب القضاء كاملا ترجيحاً لاكثر الصحيح على الأقل الفاسد (قوله ثم وجوب الاداء) ثبت آخر الوقت وهو ما إذا تضيق عليه الواجب بحيث لا يفضل عنه جزء من الوقت إذ يأثم بالتأخير عن ذلك الوقت لا يقال فالمؤدى في أول الوقت لا يكون اتيان بالأداء الواجب وبالما موربه لانا نقول بعد الشروع يجب الاداء ويتوجه الخطاب على ما مر (قوله ومن حكم هذا القسم) وهو ما يكون الوقت فاضلا عن الواجب ويسمى الواجب الموسع أن لا يتعين بعض أجزاء

حتى يجب القضاء ناقضا في العصر فيجوز القضاء في وقت الغروب بل نقول الكل سبب للقضاء فيجب كاملا (ثم وجوب الاداء) ثبت آخر الوقت إذ هنا توجه الخطاب حقيقة لأنه الآن يأثم بالترك لاقبله حتى إذا مات في الوقت لاشيء عليه ومن حكم هذا القسم أن الوقت لما لم يكن متعينا شرعا والاختيار في الاداء إلى العبد لم يتعين بتعيينه نصا إذ ليس له وضع الشرائع وإنما له الارتفاق فعلا فيتعين فعلا كالتحيار في الكفارات ومنه أنه لما كان الوقت متسعا شرعا فيه غير هذا الواجب فلا بد من تعيين النية ولا يسقط التعيين إذا ضاق الوقت بحيث لا يسع إلا لهذا الواجب هذا جواب إشكال وهو أن التعيين إنما وجب لاتساع الوقت فاذا ضاق الوقت ينبغي أن يسقط التعيين فقال (لأن ما ثبت حكما أصليا) وهو

وجوب التعيين بالنية وقوله حكما منصوب على الحال (بناء على سعة الوقت لا يسقط بالعوارض وتقصير العباد أو ما القسم الثاني) وهو أن يكون الوقت مساويا للواجب ويكون سببا للوجوب (فوقت الصوم وهو رمضان) أي نهار رمضان (شرط للاداء ومعيار للوؤدى لأنه قدر وعرف به) فان الصوم مقدر بالوقت (٣٠٨) وهذا ظاهر ومعرف بالوقت فانه الامساك عن المفطرات الثلاث من الصبح إلى

الغروب مع النية فالوقت  
داخلة في تعريف الصوم  
(وسبب للوجوب لقوله  
تعالى فمن شهد منكم  
الشهر فليصمه ومثل هذا  
الكلام للتعليل) ونظائره  
كثيرة فانه إذا كان الشيء  
خبرا للاسم الموصول فان  
الصلة علة للخبر وقد ذكر  
غير مرة أنه إذا حكم على  
المشتق فان المشتق منه علة له  
وهنا كذلك لأن قوله تعالى  
فمن شهد منكم الشهر معناه  
شاهد الشهر فالشهود علة  
(ولنسبة الصوم اليه  
ولتكرره به واصله الاداء  
فيه للمسافر مع عدم الخطاب  
ومن حكمه أن لا يشرع  
فيه غيره فلذلك يقع عند أبي  
يوسف ومحمد رحمهما الله  
تعالى عن رمضان إذا نوى  
المسافر واجبا آخر لان  
المشروع في هذا اليوم  
هذا الاخير) اشارة إلى الصوم  
المخصوص بـ رمضان (في  
حق الجميع ولهذا يصح  
الاداء منه) أي من المسافر  
(لكنه رخص بالفطر  
وذا لا يعمل غيره مشروعا  
فيه فلنا ما رخص فيه لمصالح  
بدنه فصالح دينه وهو قضاء  
دينه أولى وانما لم يشرع

الوقت بتعيين العبد نصا بان يقول عينت هذا الجزء للسببية ولا قصدا بان ينوى ذلك وهذا يعلم بطريق  
الأولى وذلك لأن تعيين الأسباب والشروط من وضع الشرائع وليس للعبد ذلك وإنما للعبد الارتفاق  
فعلا أي اختيار فعل فيه رفق وليس ذلك بتعيين جزء لأنه بما لا يتيسر فيه الاداء بل له الاختيار في تعيينه  
فعلا بان يؤدي الصلاة في أي جزء يريد فتعيين بذلك الفعل ذلك الجزء وقتا لفعله كما في خصال الكفارة  
فان الواجب أحد الامور من الاعتاق والكسوة والاطعام ولا يتعين شيء منها بتعيين المكلف قصدا ولا نصا  
بل يختار أيها شاء فيفعله فيصير هو الواجب بالنسبة إليه وفي هذا اشارة إلى ما هو المختار من أن الواجب في  
الموسم هو الاداء في جزء من الوقت ويتعين بفعله وفي الخير هو أحد الامور ويتعين بفعله لا كما يقال في  
الموسم أنه يجب في أول الوقت وفي الآخر قضاء أو يجب في الآخر وفي الأول نفل يسقط القضاء وفي الخيران  
الواجب هو الجميع ويسقط بفعل واحد أو الواجب بالنسبة إلى كل واحد شيء آخر وهو ما يفعله أو الواجب  
واحد معين لكنه يسقط به وبآخر (قوله لانه) أي الصوم قدر بالوقت ولهذا يزداد بازيدته وينتقص بانقصه  
وعرف به أي علم مقدار الصوم به كما يعلم مقادير الاوزان بالمعيار وأما التعريف به بمعنى دخوله في تعريف  
الصوم على ما ذهب إليه المصنف رحمه الله تعالى فلا دخل له في المعيارية إلا بتكلف (قوله ومثل هذا الكلام  
للتعليل) أي الاخبار عن الموصول مشعر بعلمية الصلة للخبر عند صلاح ذلك بخلاف قولنا الذي في الدار  
رجل عالم على أن الاظهر أن منها شرطية فتكون على السببية أدل (قوله ولنسبة الصوم) إلى الشهر  
كقولنا صوم رمضان والأصل في الاضافة الاختصاص الاكمل وهو أن يكون ثابتا به لأن معنى الثبوت  
بالسبب سابق على سائر وجوه الاختصاص إلا أن وجود الفعل لا يصلح أن يكون ثابتا بالوقت لتوقفه على  
اختيار العبد فاقم الوجوب الذي هو وجود شرعي ومفض إلى الوجود الحسي مقامه (قوله ولصحة الاداء  
فيه) يعني أن السبب اما الوقت واما الخطاب للاجماع أو لعدم الثالث وليس هو الخطاب بدليل صحة صوم  
المسافر والمريض في الشهر مع عدم الخطاب في حقهما فتعين الوقت ثم المختار عند الأكثرين أن الجزء  
الأول من كل يوم سبب لصومه لأن صوم كل يوم عبادة على حدة منفردة بالارتفاع عند طريان الناقض  
كالصلوات في أوقاتها فتعلق كل بسبب ولأن الليل ينافي الصوم فلا يصلح سببا لوجوبه وذهب الإمام السرخسي  
رحمه الله تعالى إلى أن السبب مطلق شهود الشهر على ما هو الظاهر من النص والاضافة فان الشهر اسم  
للجموع إلا أن السبب هو الجزء الأول منه ثلثا يلزم تقدم الشيء على سببه ولهذا يجب على من كان أهلا في أول  
ليلة من الشهر ثم جن قبل الاصبح وأفاق بعد مضى الشهر حتى يلزمه القضاء ولهذا يجوز نية أداء الفرض في  
الليلة الأولى مع عدم جواز النية قبل سبب الوجوب كما إذا نوى قبل غروب الشمس وسببية الليل لا تقتضي  
جواز الاداء فيه كمن أسلم في آخر الوقت وأيضا قوله عليه الصلاة والسلام صوموا لرؤيته يدل على ذلك إذ ليس  
المراد حقيقة الرؤية اجماعا بل ما ثبت بها وهو شهود الشهر ولا جهة للتعبير بالرؤية عن الجزء الأول من كل  
يوم وكل من هذه الوجوه وان أمكن دفعه إلا أنها أمارات تنيد بمجموعها رجحان سببية شهود الشهر مطلقا  
(قوله ولأن وجوب الاداء) عطف على مضمون الكلام السابق كما أنه قال إذا نوى واجبا آخر يقع عنه لأنه  
لما رخص الخولان وجوب الاداء ساقط عنه فصار رمضان في حقه أي في حق المسافر بل في حق أدائه وتسليم  
ما عليه بمنزلة شعبان وإنما قلنا في حق أدائه في حق نفس الوجوب ليس بمنزلة شعبان لتحقق سبب

الوجوب

للمسافر غيره ان أتى بالعزيمة وهنا لم يأت لإدغام واجبا آخر) جواب عما قال ان المشروع في هذا اليوم

في حق الجميع صوم رمضان لا غير فتقول لا نسلم ان المشروع في حق المسافر هذا الاخير مطلقا بل ان أتى المسافر بالعزيمة أما إذا عرض عنها  
فلانسلم ذلك (ولان وجوب الاداء ساقط عنه فصار هذا الوقت في حقه كشعبان فعلى الدليل الأول) وهو قوله فصالح دينه وهو قضاء



دينه أولى (ان شرع في النفل يقع عن رمضان) لأنه إذا شرع في واجب آخر إنما يقع عنه لمصلحة دينه فان قضاء ما فات أولى للمسافر من أداء رمضان لأنه إن مات قبل إدراك عدة من أيام أخر لاقى الله تعالى وعليه صوم القضاء ولا يكون عليه صوم رمضان فاذا كان الوقوع عن واجب آخر لمصلحة دينه ففيها إذا نوى النفل فصالح دينه إنما هي أداء رمضان لا النفل (وعلى الثاني) أي وعلى الدليل الثاني وهو أن الوقت بالنسبة إليه كشعبان (يقع عن النفل وهنار وايتان) أي بناء على هذين الدليلين في هذه المسئلة (٢٠٩) روايتان (وإن أطلق فالأصح أنه يقع

عن رمضان إذا لم يعرض عن العزيمة وأما المريض إذا نوى واجبا آخر يقع عن رمضان لعلق الرخصة بحقيقة العجز فاذا صام ظهر فوات شرط الرخصة فيه فصار كالصحيح وفي المسافر قد تعلقت بدليل العجز وهو السفر فشرط الرخصة ثابت هنا) قوله ظهر فوات شرط الرخصة فيه وفي هذا الكلام نظر لأن المرخص هو المرض الذي يزداد بالصوم لا المرض الذي لا يقدر به على الصوم فلا نسلم أنه إذا صام ظهر فوات شرط الرخصة فصار كالصحيح (وقال زفر) هذه مسئلة ابتدائية لا تعلق لها بالمريض والمسافر وهي أنه (لما صار الوقت متعينا له فكل إمساك يقع فيه يكون مستحقا على الفاعل) أي يكون حقا مستحقا لله تعالى على الفاعل كالأجير الخاص فان منافعه حق المستأجر (فيقع عن الفرض وإن لم ينو كهيئة كل النصاب من الفقير بغير النية قلنا

الوجوب فيه دون شعبان) قوله وهنار وايتان) روى ابن سماعه أنه يقع عن الفرض وهو الأصح وروى الحسن أنه يقع عن النفل هذا إذا نوى النفل وإن أطلق النية فقيل يقع عن الفرض على مقتضى رواية ابن سماعه في نية النفل وعن النفل على مقتضى رواية الحسن والأصح أنه يقع عن الفرض على جميع الروايات لأنه لما لم يعرض عن فرض الوقت بصريح نية النفل فانصرف إطلاق النية منه إلى صوم الوقت كالمقيم فان قيل فكيف جاز ترك الدليل الثاني بالكلية قلنا لأن الوقت إنما يصير بمنزلة شعبان إذا تحقق منه الاعراض عن العزيمة وذلك بنية صريح النفل أو واجب آخر (قوله وفي هذا الكلام نظر) جوابه ان الكلام في المريض الذي لا يطبق الصوم وتعلق الرخصة بحقيقة العجز وأما الذي يخاف فيه ازدياد المرض فهو كالسافر بلا خلاف على ما يشعر به كلام الإمام السرخسي في المبسوط من أن قول الكرخي بعدم الفرق بين المسافر والمريض سهو أو مؤل بالمريض الذي يطبق الصوم ويخاف منه ازدياد المرض (قوله وقال زفر) عطف على قوله يقع عند أبي يوسف وهذا ابتداء تفريع آخر على تعيين الوقت في الصوم ومحل الخلاف ما إذا أمسك الصحيح المقيم في نهار رمضان ولم تحضره النية فقد نذر فيكون صوما واقعا عن الفرض لأن الأمر المتعلق بالفعل في محل معين وإن كان دينيا باعتبار ذاته بمعنى أنه يجب إيجاده لكنه أخذ حكم العين المستحق باعتبار الوجود فعلى أي وصف وجد يقع عن المأمور به كرد الوديعة والغصب وهذا كما إذا استأجر خياط ليخطله ثوبا كان فعله واقعا عن جهة ما استحق عليه سواء قصد به التبرع أو أداء ما وجب عليه بالعقد وقيد الأجير بالخاص لأن المستحق في الأجير المشترك هو الوصف الذي يحدث في الثوب لا منافع الأجير وكما إذا وهب كل النصاب من الفقير بغير نية الزكاة فانه يخرج عن العهدة فان قيل ابتداء ما تقي درهم إلى الفقير بنية الزكاة لا يصح عند زفر فكيف الهبة قلنا المراد الهبة متفرقة أو الفقير المديون أو الكلام الزامي والجواب أن تغيير الوقت للصوم لا يجوز أن يكون استحقاقا لمنافع العبد واما كانه عليه لأنه حينئذ يكون جبر العدم اختيار العبد في صرفها فلا يصلح عبادة وقربة لأنها الفعل الذي يقصد به العبد التقرب إلى الله تعالى ويصرفه عن العادة إلى العبادة باختياره فان قيل فامعنى تعيين الشرع إمساك العبد في هذا الوقت لصوم رمضان قلنا معناه أنه عين إمساك الذي يكون قربة لأن يكون صوم رمضان لا صوما آخر والامسك بوصف القربة لا يتحقق بدون النية إذ لا قربة بدون القصد فان قيل فإذا كانت المنافع على ملك العبد غير مستحقة عليه فلم يجز صرفها إلى صوم آخر قلنا عدم مشروعية صوم آخر في ذلك الوقت كما في الليل مع القطع بأنه لا استحقاق فيه أصلا فنظر بما ذكرنا أن الاعتراض بان الامسك اختياري لا جبري إنما ينشأ من عدم تحقيق معنى الكلام وأما هبة النصاب فإنما صارت زكاة من جهة أنها عبادة تصلح أن تكون مجازا من الصدقة بناء على أن المبتغى بها وجه الله تعالى لا عوض من الفقير وذكر الإمام السرخسي رحمه الله تعالى أن معنى القصد حصل باختيار المحل ومعنى القربة بحاجة المحل لحصول الثواب بمجرد الهبة من الفقير ولهذا لا يملك الرجوع (قوله وقال الشافعي رحمه الله تعالى) لما كانت منافع العبد على ملكه من غير أن تصير مستحقة لله تعالى

هذا يكون جبرا والشرع عين الإمساك الذي هو قربة لهذا) أي

(٢٧ - توضيح ١)

لصوم رمضان) ولا قربة بدون القصد وقال الشافعي رحمه الله تعالى لما كان منافعه على ملكه) لأن منافعه صارت حقا لله جبرا (لا بد من التعيين لتلاصير جبر في صفة العبادة قلنا نعم لكن الاطلاق في المتعين تعيين) هذا قول بموجب العلة أي تسليم دليل المعلل مع بقاء الخلاف على ما يأتي فخاله أنا نسلم أن التعيين واجب لكن نقول الاطلاق في المتعين تعيين فانه إذا كان في الدار زيد وحده فقال آخر يا إنسان فالمراد به زيد (ولا يضر الخطأ في الوصف) بأن نوى النفل أو واجبا آخر وهو صحيح مقيم (لأن الوصف لم يكن مشروعا يبطل فبقى الاطلاق وهو

تعيين وقال) أى الشافعى رحمه الله تعالى (لما وجب التعمين وجب من أوله إلى آخره لأن كل جزء يفترق إلى النية فإذا عدمت في البعض فسد ذلك فيفسد الكل لعدم التجزى) أى لعدم تجزى الصوم صحة وفسادا فإنه إذا فسد الجزء الأول من الصوم شاع وفسد الكل (والنية المعترضة لا تقبل التقدم قلنا لما صح بالنية (٢١٠) المتقدمة المنفصلة عن الكل فلأن يصح بالمتصلة بالبعض أولى) جواب

على العبد لزم تعيين نية الفرض مثلما يلزم الجنب في صفة العبادة بأن يكون إمساكاً على قصد القرية للعبادة المفروضة شاء العبد أو أبى وتحقيق ذلك أن وصف العبادة أيضاً عبادة ولهذا يختلف ثوابها كما لا بد لصيرورة الفعل قرينة من النية كذلك لا بد لصيرورة القرينة فرضاً أو نفلاً منها احترازاً عن الجبر وتعيين المحل وإنما يكفي للتمييز لالتفني الجبر وإثبات القصد وأما تأدى فرض الحج بدون التعمين فإثباته على خلاف القياس فعلى هذا لا يتأدى فرض الصوم بنية التطوع أو واجباً آخر أو مطلق النية ولو في الصحيح المقيم والجواب أنا نسلم وجوب التعمين إلا أننا نسلم أنه لا يحصل التعمين باطلاق النية فإن الاطلاق في التعمين تعيين كما إذا كان في الدار زيد وحده وقلت يا إنسان تعين هو الاحضار وطلب الاقبال فكذا ههنا لما لم يشرع في الوقت إلا الصوم الفرض ونويت مطلق الصوم تعين هو الايجاد وطاب الحصول فان قيل سلنا ذلك في اطلاق النية لكن ينبغي أن لا يحصل بالخطأ في الوصف بأن ينوى النفل أو واجباً آخر كما يقال زيد باسم عمر وقلنا لما نوى الأصل والوصف والوقت قابل للأصل دون الوصف وليس من ضرورة بطلان الوصف بطلان الأصل بل الأمر بالعكس اقتصر البطلان على الوصف وبقي اطلاق أصل الصوم فان قلت الوصف ههنا لا يترتب ضرورة أن الصوم لا يوجد بدون وصف ولم يوجد ههنا سوى النفل فبطلانه يقتضى بطلان الأصل ضرورة انتفاء المنزوم بانتفاء اللازم بل الأصل والوصف وان تغيرا بحسب المفهوم فهما واحد بحسب الوجود فبطلان أحدهما بطلان الآخر قلت اللازم أحد الأوصاف لا على التعمين فبطلان وصف معين لا يوجب انتفاء الأصل لجواز أن يوجد مع وصف آخر كالقصر ههنا ثم أنها أوصاف راجعة إلى اعتبار الشارع فله أن يحكم ببطلان الوصف بمعنى انتفاء وصف النفاية عن الصوم لا بمعنى أنه ينتفى الشيء الذى هو نفل ليكون ذلك نفيًا للصوم فان قلت نية النفل اعراض عن الفرض لما بينهما من المناقاة فيصير بمنزلة ترك النية قلت الاعراض إنما ثبت في ضمن نية النفل وقد لغت فيلغوا في ضمنها وقد يجب عن أصل استدلاله باننا لا نسلم أن وصف العبادة يكون بقصد العبد بل هو الزام من الله تعالى فان الفرض اسم لما ألزمتنا الله تعالى إياه وثبت ذلك بطريق قطعى بخلاف أصل العبادة فإنه اسم لما يحصل على سبيل الإخلاص لله تعالى وذلك بالنية بان يقصد بقلبه توجيه فعله إلى الله تعالى وحده فإذا وجد الامساك المقرون بالنية كان عبادة ثم اتصافه بصفة الفرضية لا يكون بفعل العبد بل بوجود الازم من الله تعالى فنيته النفل أو واجباً آخر لا يسقط الفرضية الثابتة في نفس الأمر إذ لا أثر لظنه أن اللازم ليس بلازم كالمولود الثاني يتصف بالاخوة وان ظن الناس أنه ليس باخ بناء على أن أمه لم تلده مولوداً آخر ظناً فاسداً (قوله فيفسد الكل لعدم التجزى) لا يقال صح البعض فيصح الكل لعدم التجزى لانا نقول الصحة وجودى فتفتقر إلى صحة جميع الاجزاء بخلاف الفساد وأيضاً ترجيح الفساد في باب العبادات أحوط (قوله والنية المعترضة) يعنى ان افتران النية بجميع الاجزاء متعذر وباول الاجزاء متمسرح ورح فلا بد من التقديم عليه بأن يعزم في الليل أنه يمسك لله تعالى من الفجر إلى الغروب ولا يطرأ عليه عزم على الترك فيعتبر استدامته كالتنية في أول الصلاة تجعل باقية إلى آخرها وأما النية المعترضة في خلال الصوم فلا تقبل التقديم على ماضى من الامساكات لأن الشيء إنما يعتبر حكماً إذا تصور حقيقة كالتنية في خلال الصلاة لا تعتبر متقدمة وحاصل الجواب أننا لا نجعل النية المتأخرة متقدمة بل نجعل النية المدومة في الزمان المتقدم المقارنة لبعض أجزاء اليوم متحققة تقديراً كما أن النية

عن قوله أن النية المعترضة لا تقبل التقدم واعلم أولاً أن الاستناد هو أن يثبت الحكم في الزمان المتأخر ويرجع القهقري حتى يحكم بثبوته في الزمان المتقدم كالمغصوب فانه يملكه الغاصب باءاء الضمان مستنداً إلى وقت الغصب حتى إذا استولد الغاصب المغصوبة فهلكت فادى الضمان يثبت النسب من الغاصب فالشافعى رحمه الله تعالى يقول إذا اعترض النية في النهار لا يمكن تقدمه إلى الفجر بطريق الاستناد لان الاستناد إنما يمكن في الامور الثابتة شرعاً كالملك ونحوه وأما في الامور الحسية والعقلية فلا يمكن الاستناد وهاهنا صحة الصوم متعلقة بحقيقة النية وهى أمر وجدانى فإذا كان حاصله في وقت لا يكون حاصله قبل ذلك الوقت لا يرى أنها لا تستند إذا اعترضت النية بعد الزوال وكفى صوم القضاء فإذا لم تستند بق البعض بلانية فنحجب باننا لا نقول أن النية المعترضة تثبت في الزمان المتقدم بطريق الاستناد

بل نقول أن النية في الزمان المتقدم متحققة تقديراً فان الأصل هو مقارنة العمل بالنية فإذا نوى في أول الليل لجعلها الشرع مقارنة للعمل تقديراً فكذا ههنا وأيضاً إذا كان الاكثر مقروناً بالنية وللأكثر حكم الكل يكون الكل مقارناً بالنية تقديراً فهذا قال (وتكون تقديرية لاستندة

والطاعة قاصرة في أول النهار لأن الإمساك في أول النهار عادة الناس فيكفيها النية التقديرية) فلا نقول ان الجزء الأول من الصوم إذا خلا عن النية فسد ويشيع ذلك الفساد ولا يعود صحيحا باعتبار النية بل نقول ان الجزء الأول لم يفسد بل حاله موقوفة فان وجدت النية في الأكثر علم أن النية التقديرية كانت موجودة في الأول والنية التقديرية كافية في الجزء الأول لقصور العبادة فيه وإن لم توجد في الأكثر علم أن النية التقديرية لم تكن موجودة في الأول (على أن ترجح بالكثرة لأن الأكثر حكم الكل وهذا الترجيح الذي بالذات أولى من ترجيحه بالوصف على ما يأتي في باب الترجيح) اعلم أن ترجح البعض الذي وجد فيه النية على البعض الذي لم توجد فيه النية بالكثرة والشافعي رحمه الله تعالى يرجح على العكس بوصف العبادة فان العبادة لا تصح بدون النية (٢١١) فيفسد ذلك البعض فيشيع الفساد

إلى البعض الذي وجد فيه النية فيرجح البعض الفاسد على البعض الصحيح بوصف العبادة ونحن نرجح البعض الصحيح على البعض الفاسد الذي لم توجد فيه النية بالكثرة وترجيحنا ترجيح بالذات لانا نرجح بالاجزاء وترجيحه بالوصف غير الذاتي وهو وصف العبادة) فان قيل في التقديم ضرورة فان محافظة وقت الصبح متعذرة جدا للتقديم الذي لا يعترض عليه المنافي كالاتصال قلنا وفي التأخير أيضا ضرورة كما في يوم الشك لان تقديم نية الفرض حرام ونية النفل لغو عندكم فيثبت الضرورة) وأيضا الضرورة لازمة في غير يوم الشك أيضا إذا نسي النية في الليل أو نام أو غمى عليه (ولاصيانة الوقت الذي لا يدرك له أصلا واجبة حتى أن الاداء مع النقصان

المتقدمة التي لا تقارن شيئا من أجزاء اليوم تعتبر مقارنتها تقديرا ولا خفاء في أنه لما صح الصوم بالنية المنفصلة عن جميع الأجزاء فلان يصح بالنية المتصلة ببعض أولى لكن جعل النية بالليل افضل لما فيه من الاحتياط والمسارعة إلى الامتثال فان قيل المعدوم المسبوق بالوجود يمكن أن يقدر تحققه بان يجعل وجوده في حكم الباقي بل ربما يمنع طريان العدم على النية المتقدمة بالليل فان من عزم على فعل يجعل عازما عليه ما لم يفرغ عنه أو لم يعزم على تركه وأما المعدوم بالعدم الأصلي فلا معنى لتقدير تحققه قلنا كما أن المنقضى يجعل كالتقدير فكذلك الآتي لأنه بصدد الكون وأيضا يجعل الاقتران ببعض الأجزاء بمنزلة الاقتران بالكل لأنه من حيث كونه صوما جملة الامساكات في اليوم شيء واحد للمقترن بجزء منه مقترن بالكل حكما وأيضا لا أكثر حكم الكل في كثير من الأحكام فيجعل اقتران الأكثر بالنية بمنزلة اقتران الكل بها فان قيل البعض الأول يفسد قبل أن تقترن به النية وبعد الفساد لا يعود صحيحا قلنا لا بل تتوقف الإمساكات المتقدمة اصلوها للصوم فان صادفت نية في الأكثر صارت صوما وإلا فسدت فان قيل لو كان الاقتران ببعض كافيا لصح الصوم بنية بعد نصف النهار قلنا يجب أن يكون ذلك البعض بما له حكم الكل من وجه ليكون الاقتران في حكم الاقتران بالكل (قوله والطاعة قاصرة في أول النهار) لقلة مخالفة الهوى بناء على عدم اعتياد الأكل فيه فترك الأكل والشرب فيه خارج مخرج العادة لامشقة فيه وابتداء كمال الطاعة من الضحوة الكبرى (قوله وفي التأخير أيضا ضرورة) فان قيل ضرورة التقديم عامة في حق الجميع وضرورة التأخير مختصة ببعض وفي بعض الأحيان وبناء الأحكام على الأعم الأغلب دون القليل النادر قلنا إنما سويتا في أصل الحاجة لاني قدرها والخاص في مواضعه كالعالم في مواضعه وضرورة التأخير ليست من النادر الذي لا يتنى عليه الأحكام بل هي كثيرة في نفسها وإن كانت قليلة بالإضافة إلى ضرورة التقديم فان قيل ضرورة التأخير لا تختص بما قبل نصف النهار قلنا نعم إلا أن فيما قبل نصف النهار يترك الكل إلى خلف وهو الأكثر وفيما بعده يفوت الاصل والخلف جميعا يفوت الصوم لان الاقل بمقابلة الأكثر في حكم العدم واعلم أن المراد بنصف النهار هنا هو الضحوة الكبرى لأنها نصف النهار الصومي أعني من طلوع الفجر إلى غروب الشمس وأما الزوال فهو نصف النهار باعتبار طلوع الشمس إلى غروبها والمختار أنه لو نوى قبيل الزوال بعد الضحوة الكبرى لم يصح لعدم مقارنة النية لأكثر النهار الصومي (قوله خلافا للشافعي) رحمه الله تعالى المختار من مذهبه على ما هو المسطور في الكتب أنه يجوز النفل بنية قبل الزوال بشرط الامساك والاهلية في أول النهار أيضا وأنه يكون صائما من أول اليوم وينال ثواب الصوم الجميع كمن أدرك الإمام في الركوع (قوله ومن هذا الجنس) يعني لو نذر صوم رجب أو صوم يوم الخميس مثلا

أفضل من القضاء بدونه وعلى هذا الوجه لا كفارة ويروي هذا عن أبي حنيفة رحمه الله تعالى) اعلم أنه لما أقام الدليلين على صحة الصوم المنوي نهارا أو لهما قوله لما صح بالنية المنفصلة وثانها قوله ولان صيانة الوقت الذي الخو الدليل الثاني يشعر بان الصوم المنوي نهارا إنما يصح ضرورة أن الصيانة توجب فعله هذا الدليل لا يجب الكفارة إذا أفسده (ومن حكمه) أي من حكم هذا القسم وهو أن يكون الوقت معيارا للثبوت (أن الصوم مقدر بكل اليوم فلا يقدر النفل ببعضه) أي ببعض النهار خلافا للشافعي رحمه الله فان عنده إذا نوى النفل من النهار يكون صومه من زمان النية وإن كان بعد الزوال (ومن هذا الجنس) أي من جنس صوم رمضان (المنذور في الوقت المعين يصح بالنية المطلقة ونية النفل لكن إن صام عن واجب آخر يصح عنه لأن تعيينه مؤثر في حقه وهو النفل لاني حق الشارع) فان الوقت صار متعينا بتعيين الناظر فتعيينه صار مؤثر

في حقه وهو النفل حتى يقع عن المنذور بسبب أن الوقت متعين المنذور بتعيينه لكن لا يؤثر في حق الشارع أي أن نوى واجبا آخر لا يقع عن المنذور) وأما القسم الثالث فالوقت معيار لا سبب كالكفارات والنذور المطلقة والقضاء وحكمه أنه لما لم يكن الوقت متعينا لها كان الصوم من عوارض الوقت فلا بد من (٢١٢) التبييت) أي من النية في الليل بخلاف صوم رمضان والنذر المعين فان الوقت

متعين فتسكني النية الحاصلة في الأكثر وتكون النية التقديرية حاصلة في أول النهار بناء على تعيين الوقت فان تعيين الوقت يوجب كونه صائما وهناك تعيين الوقت فوجب النية الحقيقية في أول النهار) وأما النفل فهو المشروع الأصلي في غير رمضان كالفرض في رمضان فتسكني النية في الأكثر وأما القسم الرابع وهو الحج فيشبه الظرف لأن أفعاله لا تستغرق أوقاته ويشبه المعيار لأنه لا يصح في عام واحد إلا حج واحد ولأن وقته العمر فيكون ظرفا حتى إن أتى به بعد العام الأول يكون أداءه بالاتفاق لكن عند أبي يوسف رحمه الله تعالى يجب مضيقا لا يجوز تأخيره عن العام الأول وهو لا يسع إلا حج واحد فيشبه المعيار وعند محمد رحمه الله تعالى يجوز بشرط أن لا يفوته قال الكرخي هذا بناء على الخلاف الذي بينهما في أن الأمر المطلق أي وجب الفور أم لا وعند عامة مشايخنا رحمهم الله تعالى أن أمر

فهذا الصوم وان كان من القسم الثالث من جهة أن الوقت معيار لا سبب إلا أنه من جنس صوم رمضان في تعيين الوقت لذلك الصوم حتى يتأدى بمطلق النية وبنية النفل لكن لا يتأدى بنية واجبا آخر لأن تعيين وقت المنذور إنما حصل بتعيين من الناذر لا بتعيين الشارع فيؤثر فيما هو حق الناذر كالنفل حتى ينصرف إلى ما تعين له الوقت ولا يؤثر فيما هو حق الشارع وهو الواجب الآخر فلا ينصرف إلى المنذور بل يقع عما نوى فان قلت قد قيدوا النذر في أمثلة القسم الثالث بان يكون مطلقا غير معين وجعلوا حكم القسم الثالث أن الوقت لما لم يكن متعينا للصوم افتقر إلى نية من الليل وهذا مشعر بان المنذور المعين ليس من القسم الثالث ولا خفاء في أن الوقت فيه ليس بسبب وإنما السبب هو النذر فلا يكون من القسم الثاني أيضا بل قسما برأسه فلا تنحصر الأقسام في الأربعة قلنا ليس من القسم الثالث إلا ما يكون الوقت فيه معيارا لا سببا ولا شك أن المنذور المعين كذلك لكنه لما كان شبيها بالقسم الثاني في تعيين الوقت وقد بينوا حكمه اقتصرنا في أمثلة القسم الثالث وأحكامه على ما لا يكون له شبهة بالقسم الثاني فقيدوا النذر بالمطلق لا يقال الوقت في المنذور المعين شرط وفي القسم الثالث معيار لا غير وذلك لأن النهار داخل في مفهوم الصوم فلا يكون شرطا والنهار المعين خارج يتوقف عليه الأداء في المنذور المعين فيكون شرطا فيه دون المطلق لانا نقول عدم شرطية الوقت ليس بمعتبر في القسم الثالث على ما مر من أنه عبارة عما يكون الوقت معيارا لا سببا من غير تعرض لكونه شرطا أو غير شرط (قوله) وأما النفل) جواب سؤال تقريره أن عدم تعيين الوقت لو كان موجبا للتبييت لما صح النفل بنية من النهار فاجاب بان المشروع الأصلي في غير رمضان هو صوم النفل كالفرض في رمضان فيكفي اقران النية بالأكثر وتحقيقه أن الامساكات الغير المقترنة بالنية تكون موقوفة لاجل ما هو مشروع الوقت وهو الفرض في رمضان والنذور في يوم النذر المعين والنفل في غير ذلك وأما الواجبات الأخر فانما هي من المحتملات فاذا صادفت قبل نصف النهار نية ما هو من مشروعات الوقت وتمعيناته انصرفت إليه وإلا فلا يصح الفرض والنذر المعين والنفل بنية من النهار بخلاف سائر الواجبات (قوله) وأما القسم الرابع) من الموقت فهو الحج فان وقته مشكل في الزيادة والمساواة وبين ذلك من وجهين أحدهما بالنسبة إلى سنة الحج وذلك أن وقته يشبه الظرف من جهة أن أركان الحج لا تستغرق جميع أجزاء وقت الصلاة ويشبه المعيار من جهة أنه لا يصح في عام واحد إلا حج واحد كالنهار للصوم وانها بالنسبة إلى سني العمر وذلك لأن وقته العمر وهو فاضل على الواجب حتى لو أتى به في العام الثاني كان أداءه بالاتفاق لوقوعه في الوقت إلا أنه عند أبي يوسف رحمه الله يجب مضيقا حتى لا يجوز تأخيره عن العام الأول وهو لا يسع إلا حج واحد فاشبه المعيار من جهة أنه لا يسع واجبين من جنس واحد وعند محمد رحمه الله تعالى يجوز تأخيره عن العام الأول بشرط أن لا يفوته فان عاش أدى وكانت أشهر الحج من كل عام صالحة للأداء كإجزاء الوقت في الصلاة وإن مات تعينت الأشهر من العام الأول كالنهار للصوم فثبت الأشكال فان قلت كلاهما في هذه المسئلة أشكل من وقت الحج لأنه لما تضيق الواجب في العام الأول بحيث لم يجوز تأخيره عنه على قول أبي يوسف يعين أن وقته العام الأول لجميع العمر فكيف يكون في العام الثاني أداءه ولما ثبت التوسيع وجاز التأخير على قول محمد رحمه الله تعالى تعين أن وقته جميع العمر فكيف يأثم بالموت في العام الثاني قلت حكم أبو يوسف

المطلق لا يوجب الفور اتفاقا بيننا فمسئلة الحج مبتدأة فقال محمد رحمه الله تعالى لما كان الايتان به في العمر أداء اجماعا علم أن كل العمر وقته كقضاء الصلاة والصوم وغيرهما قال أبو يوسف رحمه الله تعالى لما وجب عليه لا يسمعه أن يؤخره لأن الحياة إلى العام القابل مشكوك حتى إذا أدرك القابل زال ذلك الشك فقام مقام الأول بخلاف قضاء الصلاة والصوم فان الحياة إلى اليوم الثاني غالبه فاستوت الأيام كلها فان قيل لما تعين العام الأول ينبغي أن لا يشرع فيه النفل قلنا إنما عينا احتياطيا

احتراز عن الفوت فظهر ذلك في حق الاسم فقط لاني أن يبطل اختيار جهة التقصير والائتم) أي لما كان الحج فرض العمر كان الأصل أن لا يتعين بالعام الأول وإنما عينا احتياطا للتلايفوت ويظهر أثر هذا التعيين في الائتم فقط أي إن أخر عن العام الأول ثم مات ولم يدرك الحج كان آثما لكن لا يظهر أثر التعيين في بطلان اختياره لما اختار جهة (٢١٣) التقصير والائتم بان أدرك الوقفة ولم ينو حجة

رحمه الله تعالى بالتضييق للاحتياط لا لانه لا تقطع التوسع بالكلية ولهذا جاز أدائه في العام الثاني وحكم محمد رحمه الله تعالى بالتوسع لظاهر الحال في بقاء الإنسان لانه لا تقطع التضييق بالكلية فلماذا يأثم بانأخير لومات العام الثاني فثبت أن وقته يشبه كلام من الظرف والمعيار عندهما رحمهما الله تعالى إلا أن الأظهر الرجوع في الاعتبار هو المعيارية عند أبي يوسف والظرفية عند محمد رحمه الله تعالى (قوله) احتراز عن الفوت) يعني أن التعيين هنا ثبت بعارض خوف الموت لأنه أمر أصلي فأثر التعيين إنما يظهر في حرمة التأخير وحصول الائتم لاني انتفاء شرعية النفل بخلاف تعيين رمضان للفرض فانه أمر أصلي ثبت بتعيين الشارع فيظهر أثره في الاسم وعدم جواز النفل جميعا (قوله) لكنه ليس بمعيار) لماذا ذكرنا من أن أفعال الحج لا تستغرق جميع أجزاء وقته ولأن أفعال الحج غير مقدره بالوقت يعني أن كل واحد من الوقوف والطواف والسعي والرمي لم يقدر بان يكون من وقت كذا إلى وقت كذا كما قدر الصوم بكونه من طلوع الفجر إلى غروب الشمس وإذا لم يقدر بالوقت لم يكن الوقت معيارا فان قلت أي فرق بين الدليلين قلت الأول استدلال بعدم اللازم على عدم الملزوم والثاني استدلال بعدم الحد على عدم المحدود ولا يخفى أن مسألة صحة التطوع مبنية على أن الوقت ليس بمعيار من غير أن يكون لشبهه بالمعيار مدخل في ذلك فذكره في مضمون الشرط ليس كما ينبغي (قوله فصل) في أن الكفار هل يخاطبون بالشرائع أم لا وهو مذكور في آخر أصول نحر الإسلام رحمه الله تعالى في بيان الأهلية حيث قال الكافر أهل أحكام لا يراد بها وجه الله تعالى لأنه أهل لأدائها فكان أهلها للوجوب له وعليه ولما لم يكن أهلا للثواب الآخرة لم يكن أهلا لوجوب شيء من الشرائع التي هي طاعة الله تعالى فكان الخطاب بها موضوعا عنه عندنا ولزمه الإيمان بالله تعالى لما كان أهلا لأدائه ووجوب حكمه ولم يجعل مخاطبا بالشرائع بشرط تقديم الإيمان لأنه رأس أسباب أهلية أحكام نعيم الآخرة فلم يصلح أن يجعل شرط مقتضى وقيل أن ترجمة الفصل بما ذكر خطأ فان الصلاة غير صحيحة من الكافر وهو منهي عنها فكيف يكون مخاطبا بها بل الترجمة الصحيحة أن الكفار هل يخاطبون بالتوصل إلى فروع الإيمان وقد يقال أن ترجمته هو أن حصول الشرط الشرعي لصحة الشيء كالإيمان لصحة العبادات والطهارة لصحة الصلاة هل هو شرط في التكليف بوجوب أدائه أم لا ثم صوروا المسئلة في جزئي من جزئيا ته وهو تكليف الكافر بالفروع تسهيلا للناظره (قوله) في حق المؤاخذه في الآخرة) متعلق بالعبادات خاصة ومعناه أنهم يؤخذون بترك الاعتقاد لأن موجب الأمر اعتقاد اللزوم والأداء وأما في حق وجوب الأداء في الدنيا فذهب العراقيين أن الخطاب يتناولهم وأن الأداء واجب عليهم وهو مذهب الشافعي رحمه الله تعالى وعند عامة مشايخ ديار ما وراء النهر أنهم لا يخاطبون بأداء ما يحتمل السقوط واليه ذهب القاضي أبو زيد والإمام السرخسي ونحر الإسلام رحمهم الله تعالى وهو المختار عند المتأخرين ولا خلاف في عدم جواز الأداء حال الكفر ولاني عدم وجوب القضاء بعد الإسلام وإنما تظهر فائدة الخلاف في أنهم هل يعاقبون في الآخرة بترك العبادات زيادة على عقوبة الكفر كما يعاقبون بترك الاعتقاد كذا ذكره في الميزان وهو الموافق لما ذكر في أصول الشافعية من أن تكليفهم بالفروع إنما هو لتمذيبهم بتركها كما يعذبون بترك الأصول فظهر أن محل الخلاف هو الوجوب في حق المؤاخذه على ترك الأعمال بعد الاتفاق على المؤاخذه بترك الاعتقاد بوجوب (قوله) لقوله تعالى ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المسلمين ولم نك نطعم المسكين) أورد الآية دليلا على أنهم مخاطبون

الإسلام بل نوى النفل (وإذا كان هذا الوقت يشبه المعيار ولكنه ليس بمعيار لما قلنا ولأن أفعاله غير مقدره بالوقت) بخلاف الصوم فانه مقدر بالوقت فان المعيار هو ما يقدر الشيء به كالمكيال ونحوه (فان تطوع) هذا جواب إذا في قوله وإذا كان هذا الوقت (وعليه حجة الإسلام يصح وعند الشافعي رحمه الله تعالى يقع عن الفرض اشفاقا عليه فان هذا) أي التطوع وعليه حجة الإسلام (من السفه فيحجر عليه) أي إذا نوى التطوع يحجر عن نية التطوع فبطلت نية فبقيت النية المطلقة وهي كافية (على أنه يصح باطلاق النية وبلا نية كن أحرم عنه أصحابه وهو مغمى عليه قلنا الحجر يفوت الاختيار ولا عبادة بدونه اما الاطلاق ففيه دلالة التعيين إذ الظاهر أن لا يقصد النفل وعليه حجة الإسلام والإحرام غير مقصود) جواب عن قوله كن أحرم عنه أصحابه (بل هو شرط عندنا كالوضوء فيصح بفعل غيره

بدلالة الأمر) فان عقد الرفاق دليل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر (فصل) هذا الفصل في أن الكفار هل يخاطبون بالشرائع أم لا وهو غير مذكور في أصول الإمام نحر الإسلام رحمه الله تعالى ولما كان مهما نقلته من أصول الإمام شمس الأئمة (ذكر الإمام السرخسي لا خلاف في أن الكفار يخاطبون بالإيمان والعقوبات والمعاملات والعبادات في حق المؤاخذه في الآخرة لقوله تعالى ما سلككم في سقر) الآية اعلم أن الكفار

مخاطبون بالثلاثة الأول مطلقا جماعا أما بالعبادات فهم مخاطبون بها في حق المؤاخذه في الآخرة اتفاقا أيضا لقوله تعالى ماسلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين ولم نك نطعم المسكين وأما في حق وجوب الأداء في الدنيا فختلف فيه كما ذكر في المتن وهو قوله (أما في حق وجوب الأداء فكذا عند العراقيين من مشايخنا رحمهم الله تعالى لا نعلم لم يجب لا يؤخذون على تركها ولأن الكفر لا يصلح مخففا ولا يضر كونها غير معتد بها مع الكفر) جواب اشكال وهو أن العبادات لما لم تكن معتد بها مع الكفر لا يكون في وجوب الأداء فائدة فاجاب بان هذا لا يضر (لأنه يجب عليه بشرط الايمان كالجنب يجب عليه الصلاة بشرط الطهارة لا عند مشايخ ديارنا) يتعلق بقوله فكذا عند العراقيين (لقوله عليه السلام ادعهم إلى شهادة أن لا إله إلا الله فإنهم أجابوك فاعلمهم أن الله فرض عليهم خمس صلوات الحديث) يفهم منه أن فرضية الصلوات الخمس مختصة بتقدير الإجابة فعلى تقديم (٢١٤) عدم الإجابة لا تفرض أما عند القائلين بان التعليق بالشرط يدل على نفي الحكم

عند عدم الشرط فظاهر وأما عندنا فلعدم الدليل على الفرضية لا أنه دليل على عدم الفرضية على ما مر في فصل مفهوم المخالفة (ولأن الأمر بالعبادة لثبيل الثواب والكافر ليس أهلا له وليس في سقوط العبادة عنهم تخفيف بل تغليظ ونظيره أن الطبيب لا يأمر العليل بشرب الدواء عند اليأس لأنه غير مفيد فكذا هنا وقد ذكر) أي الامام شمس الأئمة رحمه الله تعالى (أن علماء نالم ينصوا في هذه المسئلة لكن بعض المتأخرين استدلوا من مسألهم على هذا وعلى الخلاف بينهم وبين الشافعي رحمه الله تعالى فاستدل البعض بان المرتد إذا أسلم لا يلزمه قضاء صلاة الردة خلافا للشافعي رحمه الله تعالى) فدل على أن المرتد

بالعبادات في حق المؤاخذه في الآخرة على ما هو المتفق عليه وقد نبهناك على أن محل الوفاق ليس هو المؤاخذه في الآخرة على ترك الأعمال بل على ترك اعتقاد الوجوب فالآية تمسك للقائلين بالوجوب في حق المؤاخذه على ترك الأعمال أيضا ولذا أجاب عنه الفريق الثاني بان المراد لم نكن من المعتقدين فرضية الصلاة فيكون العذاب على ترك الاعتقاد ورد بانه مجاز فلا يثبت إلا بدليل فان قيل لاحجة في الآية لجواز ان يكونوا كاذبين في اضافة العذاب إلى ترك الصلاة والزكاة ولا يجب على الله تعالى تكذيبهم كما في قوله تعالى والله ربنا ما كنا مشركين وما كنا نعمل من سوء ونحو ذلك أو يكون الاخبار عن المرتدين الذين تركوا الصلاة حال ردتهم قلنا الاجماع على أن المراد تصديقهم فما قالوا وتحذير غيرهم ولو كان كذبا لما كان في الآية فائدة وترك التكذيب إنما يحسن إذا كان العقل مستقلا بكذبه كما في الآيات المذكورة وههنا وليس كذلك والمجرمون عام لا يخصر له بالمرتدين (قوله) وأما عندنا فلعدم الدليل على الفرضية) ممنوع فان العمومات الواردة في حق فرضية الصلاة دليل عليها مع أن المعلق بالشرط هو الأمر بالإعلام لان نفس الفرضية (قوله) ولأن الأمر بالعبادة لثبيل الثواب) أجيب بانه لثبيل الثواب على تقدير الإتيان به ولاستحقاق العقاب على تقدير الترك قال الكفار ان توصلوا إلى المأمور به بتحصيل شرائطه فالثواب والافالعقاب وعدم الأهلية إنما هو على تقدير عدم تحصيل الشرط أعني الإيمان وأيضا منقوض بالأمر بالإيمان فانه أيضا لثبيل الثواب فان قيل الإيمان رأس الطاعات وأساس العبادات فكيف يثبت شرطا وتبعالوجوب الفروع ألا يرى أن السيد إذا قال لعبده تزوج أربعا لا تثبت الحرية بذلك قلنا ليس كذلك بل يثبت وجوب الإيمان بالأوامر المستقلة الواردة فيه لأنه يثبت في ضمن الأمر بالفروع (قوله) وليس في سقوط العبادة عنهم تخفيف) جواب عن التمسك الثاني للفريق الأول يعني أن سقوط الخطاب بالأداء عن الكفارة ليس للتخفيف بل لتحقيق معنى العقوبة باخراجهم من أهلية ثواب العبادة وأما الجواب عن تمسكهم الأول فهو أن المؤاخذه لا تستلزم الخطاب في حق وجوب الأداء في الدنيا أولا نسلم المؤاخذه على ترك العبادة بل هو عين النزاع وإنما المؤاخذه على ترك اعتقاد الوجوب على ما مر (قوله) وصحة ما مضى كانت بناء على الخطاب) ضعيف إذا الصحة إنما تبنى على ورود الخطاب وتعلقه لا على بقاء تعلقه كيف والأداء عند الشافعي رحمه الله تعالى إنما هو لسقوط تعلق الخطاب في حق المؤدى (قوله) لقوله تعالى ومن يكفر بالايمان) الآية هو عند الشافعي رحمه الله تعالى محمول على من مات على كفره بدليل قوله تعالى ومن يرتد منكم عن دينه فيمت وهو كافر الآية وهي مسئلة حمل

غير مخاطب بالصلاة عندنا وعند الشافعي رحمه الله تعالى مخاطب بها (والبعض بانه إذا صلى في أول الوقت ثم ارتد ثم أسلم المطلق والوقت باق فعليه الأداء خلافا له بناء على أن الخطاب ينعدم بالردة وصحة ما مضى كانت بناء عليه) أي على الخطاب فاذا علم الخطاب عدم صحة ما مضى (فبطل ذلك الأداء فاذا أسلم في الوقت وجب ابتداء وعنده الخطاب باق فلا يبطل الأداء) والبعض فرعه على أن الشرائع ليست من الايمان عندنا خلافا له وهم مخاطبون بالايمان فقط) فلا يخاطبون بالشرائع عندنا لأنها غير داخله في الايمان ويخاطبون عندهم لكونها من الايمان عنده (والكل ضعيف) فاحتج على ضعف الاستدلال الأول بقوله (لأنه) إنما يسقط القضاء عندنا لقوله تعالى ان ينتهوا يفرغهم ما قد سلف) فسقوط القضاء عندنا لا يدل على أن المرتد غير مخاطب بل يمكن أن يكون مخاطبا لكان سقط عنه لقوله تعالى ان ينتهوا الآية فاحتج على ضعف الاستدلال الثاني بقوله (ولأن المؤدى) إنما بطل لقوله تعالى ومن يكفر بالايمان فقد حبط عمله فاذا أسلم في الوقت

يجب لاحالة) أي فإذا حبط العمل ثم أسلم والوقت باق يجب عليه قطعا واحتج على ضعف التفرغ المذكور بقوله (ولأنهم مخاطبون لعقوبات  
 والمعاملات عندنا مع أنها ليست مع الإيمان) فتوهم لإنهم مخاطبون بالإيمان فقط ممنوع ثم لما أبط الاستدلالات المذكورة قال  
 والاستدلال الصحيح على مذهبنا أن من أئذ بصوم شهر ثم ارتد ثم أسلم لا يجب عليه (فعل أن الرد تبطل وجوب أداء العبادات  
 فصل والنهي إما عن الحسيات كالزنا وشرب الخمر) المراد بالحسيات مالها وجود حسي فقط والمراد بالشرعيات مالها وجود شرعي مع  
 الوجود الحسي كالبيع فإن له وجودا حسياً فإن الإيجاب والقبول موجودان حسا ومع هذا الوجود الحسي له وجود شرعي فإن الشرع يحكم بأن  
 الإيجاب والقبول الموجودين حسا يرتبطان ارتباطا حكما فيحصل معنى شرعي يكون ملك المشتري أثره كذلك المعنى هو البيع حتى إذا  
 وجد الإيجاب والقبول في غير المحل لا يعتبره الشرع بيعا وإذا وجد مع الخيار يحكم الشرع بوجود البيع بلا ترتب الملك عليه فيثبت الوجود  
 الشرعي (فيقتضى القبح لعينه اتفاقا) لا بدليل أن النهي لقبح غيره فهو إن كان وصفا فكالأول لأن كان مجاورا كقوله تعالى ولا تقربوهن  
 حتى يطهرن وأما عن الشرعيات كالصوم والبيع فعند الشافعي رحمه الله تعالى هو كالأول وعندنا يقتضى القبح لغيره فيصح وينزع بأصله  
 لا بدليل أن النهي لقبح لعينه ثم إن القبح لعينه باطل اتفاقا) اعلم أن (٢١٥) النهي يقتضى القبح وإنما اخترنا لفظ

الاقتضاء لما ذكرنا أن الله  
 تعالى إنما ينهى عن الشيء  
 لقبحه لا أن النهي يثبت  
 القبح فإن كان النهي عن  
 الحسيات يقتضى القبح  
 لعينه لأن الأصل أن يكون  
 عين المنهى عنه قبيحا  
 لغيره فقبح عين المنهى  
 عنه أما القبح جميع أجزائه  
 أو بعض أجزائه فالقبح  
 لبعض أجزائه داخل  
 في القبح لعينه فإذا كان  
 الأصل أن يكون قبيحا  
 لعينه لا يصرف عنه إلا إذا  
 دل الدليل على أن النهي  
 عنه لغيره حينئذ يكون  
 قبيحا لغيره ثم ذلك الغير إن

المطلق على المقيد (قوله عندنا) ليس معنا أنه لا يخاطبون بالعقوبات والمعاملات عند الشافعي رحمه الله  
 تعالى عليه بل هو لتحقيق أن الخلاف ليس مبنيا على الخلاف في كون العبادات من الإيمان (قوله  
 والاستدلال الصحيح) لا يقال أنه خرج بقوله تعالى إن ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف لأننا نقول هذا في  
 السيئات ونذر الصوم من الحسنات وقد يقال إن النذر من الأعمال فيبطل بالردة (قوله فصل) النهي  
 هو قول القائل لا تفعل استعلاء أو طلب ترك الفعل أو طلب كلف الفعل استعلاء والخلاف في أنه حقيقة  
 في التحريم أو الكراهة أو فيهما اشتراكا لفظيا أو معنويا كما سبق في الأمر ثم النهي المتعلق بأفعال  
 المكلفين دون اعتقادهم إما أن يكون نهيا عن فعل حسي أو شرعي وكل منهما إما أن يكون مطلقا أو مع  
 قرينة دالة على أن القبح لعينه أو لغيره فالمقصود بيان حكم المطلق وفسر الشرعي بما يتوقف تحققه على  
 الشرع والحسي بخلافه واعترض عليه بأن مثل الصلاة والزكاة والبيع وغير ذلك يتحقق من المكلف  
 من غير توقف على الشرع وأجيب بأن المستغنى عن الشرع هو نفس الفعل وأما مع وصف كونه عبادة أو  
 عقد مخصوصا يتوقف على شرائط ويرتّب عليه أحكام فلا يتحقق بدون الشرع وورد بأن المتوقف على  
 الشرع حينئذ هو وصف كونه عبادة ونحو ذلك ففي الحسيات أيضا وصف كون الزنا أو الشرب معصية  
 لا يتحقق إلا بالشرب ففسره المصنف بما يكون له مع تحققه الحسي تحقق شرعي بأركان وشرائط مخصوصة  
 اعتبرها الشارع بحيث لو اتقى بعضها لم يجعله الشارع ذلك الفعل ولم يحكم بتحقيقه كالصلاة بلا طهارة والبيع  
 الوارد على ما ليس بمحل وإن وجد الفعل الحسي من الحركات والسكنات والإيجاب والقبول وقد يقال  
 أن الفعل إن كان موضوعا في الشرع لحكم مطلوب فشرعي ولا يخفى (قوله يقتضى القبح لعينه) أشار

كان وصفا فحكمه حكم القبح لعينه وهو ملحق بالقسم الأول لأن القسم الأول حرام لعينه وهذا حرام لغيره وإن كان مجاورا لا يلحق بالقسم  
 الأول كقوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن دل الدليل على أن النهي عن قربان للمجاور وهو الأذى حتى إن قربها وجد العلق يثبت  
 النسب اتفاقا وإن كان النهي عن الشرعيات فعند الشافعي رحمه الله تعالى هو كالأول أي يقتضى القبح لعينه إلا إذا دل الدليل على أن النهي  
 للقبح لغيره وعندنا يقتضى القبح لغيره والصحة والمشروعية بأصله إلا إذا دل الدليل على أن النهي للقبح لعينه ثم كل ما هو قبيح لعينه باطل  
 اتفاقا وإنما أوردنا للشرعيات نظيرين الصوم والبيع ليعلم أنه لا فرق عندنا وعند الشافعي رحمه الله تعالى بين العبادات والمعاملات، هو يقول  
 لاصحة لها) أي للشرعيات (شرعا الأول أن تكون مشروعة ولا تكون مشروعة مع نهى الشرع عنها إذا أدنى درجات المشروعية الإباحة وقد  
 انتفت ولأن النهي يقتضى القبح وهو ينافي المشروعية) اعلم أن الخلاف بيننا وبين الشافعي رحمه الله تعالى في أمرين أولهما أن النهي عن  
 الشرعيات بلا قرينة أصلا يقتضى القبح لعينه عنده وفانته أن يكون التصرف باطلا وعندنا يقتضى القبح لغيره والصحة بأصله وثانيتها  
 أنه إذا وجدت القرينة على أن النهي بسبب القبح لغيره ويكون ذلك الغير وصفا فإنه باطل عند الشافعي رحمه الله تعالى وعندنا يكون  
 صحيحا بأصله لا بوصفه ونسبه فاسدا وهذا الخلاف مبني على الخلاف الأول وسيجيء هذا الخلاف في هذا الفصل والدليلان المذكوران  
 في المتن يدلان على مذهبه في الخلاف الأول وهو كون التصرف باطلا

(قلنا حقيقة النهي توجب كونه المنهي عنه ممكنًا فيثاب بالامتناع عنه ويعاقب بفعله والنهي عن المستحيل عبث) هذا هو الدليل المشهور لأصحابنا على أن النهي عن الشرعيات يقتضي الصحة وقد أورد الخصم عليهم أن إمكان المنهي عنه بالمعنى اللغوي كاف ولا نسلم أنه يجب أن يكون ممكنًا بالمعنى الشرعي فاجبت عن هذا بقولي (فامكانه إما بحسب المعنى الشرعي أو اللغوي والثاني باطل لأن المعنى اللغوي لا يوجب المفسدة التي نهى لأجلها حتى لو وجب يكون النهي عن الحسيات ولا نزاع فيه فتمين الأول) بتحقيقه أنه إذ نهى عن بيع درهم بدرهمين فهنا أمران أحدهما أمر لغوي من غير المعنى (٢١٦) الشرعي الذي ذكرنا وهو قولها بعت واشتريت وهذا أمر حسي والثاني هذا

بلفظ الاقتضاء إلا أن القبيح لازم متقدم بمعنى أنه يكون قبيحًا فينبى الله تعالى عنه لأن النهي يوجب قبحه كما هو رأي الأشعري والحاصل أن النهي عن الفعل الحسي يحمل عند الإطلاق على القبح لعينه أي لذاته أو لجزئه بواسطة القرينة يحمل على القبيح لغيره فذلك الغير إن كان وصفًا قائمًا بالمنهي عنه فهو بمنزلة القبيح لعينه وإن كان مجازًا منفصلًا عنه فلا والنهي عن الفعل الشرعي يحمل عند الإطلاق على القبيح لغيره بواسطة القرينة على القبيح لعينه وقال الشافعي رحمه الله تعالى بالمعكس وثمرة ذلك أنه هل يترتب عليه الأحكام أم لا فالحاصل أن الشارع وضع بعض أفعال المكلف لأحكام مقصودة كالصوم والثواب والبيع للملك وقد نهى عن ذلك في بعض المواضع فهل بقي في تلك المواضع ذلك الوضع الشرعي حتى يكون الصوم في يوم العيد من أطا الثواب والبيع الفاسد سببًا للملك أو ارتفع ذلك الوضع فيها فنحكم بارتفاع الوضع جعل المنهي عنه قبيحًا لعينه ومن لا فلا لتنا في الوضع الشرعي والقبح الذاتي ثم الفعل الشرعي المنهي عنه إن دل دليل على أن قبحه لعينه فباطل وإن دل على أنه لغيره فذلك الغير إن كان مجازًا فهو صحيح مكروه وإن كان وصفًا ففاسد عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى وباطل عند الشافعي رحمه الله تعالى وإن لم يدل الدليل على أن قبحه لعينه أو لغيره فباطل عند الشافعي رحمه الله تعالى حتى لا يترتب عليه الأحكام وعند أبي حنيفة رحمه الله تعالى يصبح باصلاً لكن لا يفسد بوصفه لعدم الدليل على أن القبح لو ضفه (قوله قلنا حقيقة النهي) أصل هذا الدليل ما قال محمد رحمه الله تعالى في باب الرد على من زعم أن الطلاق لغير السنة لا يقع أن النبي عليه الصلاة والسلام نهى عن صوم يوم النحر أنها عما يتكون أو عما لا يتكون والنهي عما لا يتكون لغو إذ لا يقال للأعمى لا تبصر وللأعمى لا تطر وتحقيقه أن المنهي عنه يجب أن يكون متصور الوجود بحيث لو أقدم عليه لو وجد حتى يكون العبد مبتلى بين أن يقدم على الفعل فيعاقب باقداه وبين أن يكف عن الفعل فيثاب بامتناعه بخلاف النسخ فإنه لبيان أن الفعل لم يبق متصور الوجود شرعًا كالتوجه إلى بيت المقدس وحل الأخوات وذكر الإمام الغزالي في المستصفى أن مثل الصلاة والصوم والبيع في الأوامر مستعملة في المعاني الشرعية دون اللغوية للعرف الطارئ وما وجدنا ذلك العرف في النواهي فبقى على أصل الوضع من المعاني اللغوية كقوله تعالى ولا تتكفروا ما تكفوا بآؤم وقوله عليه الصلاة والسلام دعى الصلاة أيام أقرئك فإنه في معنى النهي وحاصله أن إمكان الفعل باعتبار اللغة كاف في النهي ولا نسلم احتياجه إلى إمكان المعنى الشرعي وجوابه ظاهر وهو القطع بأن الحائض إنما نهيت عما سماه الشرع صومًا وصلاة لأن نفس الإمساك والدعاء والمصنف رحمه الله تعالى فصل الكلام ببعض التفصيل وحاول الرد في البيع الذي معناه اللغوي قريب من معناه الشرعي وذكر صاحب القواعد أن وجود الفعل المشروع بأمرين بفعل العبد وبإطلاق الشرع فيما نهى امتنع الإطلاق فلم يبق مشروعًا لكن تصور الفعل من العبد باق على حاله فيصح النهي بناء عليه مثلاً إن العبد ما مور بالصوم وليس في وسعه إلا الإمساك مع النية في النهار فاما صيرورة عبادة فالشارع في

القول مع المعنى الشرعي المذكور وهذا هو البيع الشرعي فإن كان النهي عن الأمر الأول يكون النهي عن الحسيات وحينئذ إن كانت المفسدة التي نهى لأجلها في نفس هذا القول من حيث هو القول فلا نزاع في كونه باطلاً لكن الواقع ليس هذا القسم لأن المفسدة ليست في نفس هذا القول وهو بعت هذا الدرهم بدرهمين وإن كانت المفسدة في غير هذا القول الحسي لا يكون هذا القول قبيحًا لعينه كقوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن وإن كان النهي عن الأمر الثاني يجب إمكانه بحسب المعنى الشرعي فلا يكون النهي للقبح لذاته أو لجزئه لأن ذلك يناق إمكان وجوده شرعًا فيكون لقبح أمر خارجي وأيضًا إذا اجتمع الموضوع له لغة وشرعًا لا بد من حمل اللفظ على الموضوع له الشرعي فيجب الإمكان

بالمعنى الشرعي فإن قيل النهي عن البيع مثلاً ليس إلا عن التصرف الحسي فاما المعنى الشرعي فلا قدرة للعبد عليه فكيف يصح النهي عنه قلنا الشارع قد وضع اللفظ لإنشاء البيع بمعنى أنه كلبا وجد هذا اللفظ من الأهل مضافًا إلى المحل يوجد إنشاء البيع الشرعي قطعًا فالقدرة حاصلة على إنشاء المعنى الشرعي بأن يتكلم باللفظ الموضوع له مضافًا إلى المحل الصالح له فإذا كان المعنى الشرعي مقدورًا يصح أن يكون منبئًا عنه ثم بتبعية هذا النهي يكون التكلم باللفظ منبئًا عنه لأنه إن تكلم به بثبت بهما هو المنهي عنه وهو الإنشاء فإذا تكلم به ثبت المعنى الموضوع له وهو الإنشاء الشرعي ونظيره الطلاق في حالة الحيض يوم



(ولأن النهى يدل على كونه معصية لا على كونه غير مفيد لحكمه كالمك مثلاً فنقول بصحته لا باباحته والقبح مقتضى النهى فلا يثبت على وجه يبطل النهى) قد ثبت فيما مضى أن الأمر يقتضى كون المأمور به حسناً قبل الأمر والنهى يقتضى كونه قبيحاً قبله خلافاً للأشعري وهذا معنى الاقتضاء فلا يمكن أن يثبت مقتضى على وجه يبطل مقتضى وهو (٢١٧) النهى فإنه لو كان قبيحاً لعينه في

الشرعيات يكون باطلاً لا يمكن وجوده شرعاً والنهى عن المستحيل عبث (فيثبت على الوجه الذى ادعيناه) وهو القبح لغيره (وبعض سلوا ذلك فى المعاملات لما قلنا لا فى العبادات أصلاً فلا تصح الصلاة فى الأرض المغصوبة) اعلم أن أبا الحسين البصرى أخذ فى المعاملات مذهبنا على التفصيل الذى أتى أما فى العبادات فذهب أن النهى يقتضى البطلان مطلقاً وإن كان الدليل دالاً على أن النهى بسبب القبح فى الجوار كالصلاة فى الأرض المغصوبة فإنها باطلة عنده وأما عندنا وعند الشافعى رحمه الله تعالى صحيحة لكن على صفة الكراهة (لأنه لم يأت بالمأمور به لأن النهى عنه لم يؤمر به قلنا كل معين يأتى به فإنه لم يؤمر به بل مطلق الفعل مأمور به لكنه يخرج عن العهدة باتيانه بمعنى لاشتماله على المأمور به ذاتاً والنهى عنه عرضاً والمشروعات

يوم النحر لما زال اذن الشارع لم يبق صوماً مشروعاً مع بقاء تصور الفعل من العبد واعتراض عليه بأن النهى ورد عن مطلق الصوم فيحمل على حقيقته والفعل المخصوص بدون اعتبار الشرع لا يسمى صوماً كالامساك مع النية في الليل وجوابه أنه لا حقيقة للصوم شرعاً إلا الامساك من الفجر إلى المغرب مع النية وهذا تصور من العبد وقد نهاه الشارع عنه حتى صار يوم النحر بمنزلة الليل فلا يكون عبادة يترتب عليها الثواب وحاصل الاستدلال وجهان أحدهما أن النهى لو لم يدل على الصحة لكان المنهى عنه غير الشرعى أى غير المعبر فى الشرع لأن الشرعى المعبر هو الصحيح واللازم باطل لأننا علم قطعاً أن المنهى عنه فى صوم يوم النحر وصلاة الأوقات المكروهة وإنما هو الصوم والصلاة الشرعيان لا الامساك والدعاء وثانيهما أنه لو لم يكن صحيحاً لكان ممتنعاً فلا يمنع عنه لأن المنع عن الممتنع عبث والجواب عن الأول أن الشرعى ليس معناه المعبر شرعاً بل ما يسميه الشارع بذلك الاسم وهو الصورة المعينة والحالة المخصوصة صحت أم لا تقول صلاة صحيحة وصلاة غير صحيحة وصلاة الجنب وصلاة الحائض باطلة عن الثانى أنه ممتنع بهذا المعنى وإنما المحال منع الممتنع بغير هذا المعنى كالحاصل يمتنع تحصيله إذا كان خاصاً بغير هذا التحصيل (قوله ولأن النهى) جواب عن كلام الخصم لاستدلال على اقتضاء النهى الصحة وكذا قوله والقبح مقتضى النهى لكنه لا يصلح لإلزام الخصم لأنه لا يقول بالقبح لذاته بل للفعل وإنما يحسن الأمر ويقبح النهى وحاصل الكلام أنه إن اردت بالصحة إمكان المعنى الذى يسمى فى الشرع بالصوم والصلاة والبيع ونحو ذلك فلا نزاع فيه وإنما النزاع فى الصحة بمعنى استحقاق الثواب وسقوط القضاء وموافقة أمر الشارع وترتب الآثار عليه كالمك ولادلالة لشيء مما ذكرتم على أن النهى يقتضى أن يكون المنهى عنه بهذه الصفة (قوله فيثبت على الوجه الذى ادعيناه) يعنى أن النهى يقتضى القبح والمنهى عنه يقتضى الامكان ولا بد من رعاية الأمرين وذلك بأن يحمل على القبح لغيره وهو لا ينافى الصحة فيكون محافظة على مقتضى وهو القبح وعلى مقتضى وهو النهى بأن لا يكون نهياً عن المستحيل بخلاف ما إذا حمل القبح على القبح لعينه ونحوه يبطال المنهى عنه فإنه يلزم اسقاط النهى وجعله لغواً عبثاً (قوله والبعث سلوا) ذهب المتكلمون والجباى وأبو هاشم وأحمد ومالك فى إحدى الروايتين إلى عدم صحة الصلاة فى الدار المغصوبة وذهب القاضى أبو بكر إلى أنها لا تصح إلا أنه قال يسقط الطلب عندها لباها يعنى لا يجب القضاء واختار أنها تصح استدلالاً بالمانعون بأنه يجب عليه الاتيان بالمأمور به والمنهى عنه لا يجوز أن يكون مأموراً به لتضاد الأمر والنهى والجواب أنه إن اردت أنه يجب الاتيان بما هو نفس مفهوم المأمور به فهو محال إذ المأتى به لا يكون إلا معيناً وهو غير المأمور به ضرورة تغاير المطلق والمقيد وإن اردت أنه يجب الاتيان بما هو من جزئيات المأمور به وافراده فلا نسلم أن المنهى عنه بالغير لا يكون من جزئيات المأمور به قوله هما متضادان قلنا التضاد إنما هو بين المأمور به والمنهى عنه لذاته وأما المأمور به بالذات والمنهى عنه بالعرض فلا نسلم تضادهما وإنما يلزم الامتناع لو اتحدت الأمر والنهى وليس كذلك بل يجب هذا الفعل لكونه صلاة ويحرم لكونه غصباً كالسيد إذا قال لعبده خط هذا الثوب ولا تقطعه فى هذا المكان فلو خاطه فيه بعد ممثلاً بالخطا وعاصياً لكونه فى ذلك المكان (قوله فهذا الجزء القبيح يكون قبيحاً لعينه) أى منتبهاً إليه

(٢٨ - توضيح ١) تحتل هذا الوصف اجماعاً كالأحرام الفاسد والطلاق الحرام والنكاح الحرام ونحوها) وإنما قلنا بقولنا ذاتاً وعرضاً لأنه بالتقسيم العقلى إما أن يكون مأموراً به لذاته ومنهياً عنه لذاته أو مأموراً به بالعرض ومنهياً عنه بالعرض أو مأموراً به بالذات ومنهياً عنه بالعرض أو بالعكس أما الأول فمحال لأنه إما بحسب عينه فيوجب أن يكون حسناً لعينه وقبيحاً لعينه فيجتمع الضدان وإما بحسب جزئه فهذا الجزء القبيح يكون قبيحاً لعينه قطعاً للتسلسل فيكون باطلاً فلا يتحقق الكل

فعلم من هذا أن القبيح لمعنى في نفسه يمكن أن يكون قبيحا جزوا واحداً أما الحسن لمعنى في نفسه فلا يتصور إلا وأن يكون جميع أجزائه حسناً أي لا يكون شيء من أجزائه قبيحا لعينه وأما الثاني فقد ذكرنا أن الأمر المطلق يقتضى الحسن لمعنى في نفسه فلا يتأدى بما هو مأمور به بالعرض لأن هذا حسن لغيره فلا يتأدى به المأمور به فهذا القسم ممكن بل واقع لكن لا يتأدى به المأمور به أمر مطلقاً وأما الرابع وهو العكس فيكون باطلاً لا يتأدى به المأمور به فبقي القسم الثالث وهو المدعى ثم يرد علينا اشكال وهو أنكم قد اخترتم نوعاً من الحكم لا نظير له في المشروعات فيكون نصب الشرع بالرأى فنقول في جوابه المشروعات تحتل هذا الوصف أي كونه حسناً لعينه قبيحا لغيره وبعبارة أخرى كونه مأموراً به لذاته منبها عنه لعارض وبعبارة (٢١٨) أخرى كونه صحيحاً ومشروعاً باصلاً لا بوصفه أو مجاوره والكل واحد (فعلى

هذا الأصل) وهو أن النهى عن المشروعات يقتضى القبح لعينه عنده إلا بدليل أن النهى للقبح لغيره وعندنا يقتضى القبح لغيره والصحة والمشروعية باصلاً لا بدليل أن النهى للقبح لعينه (إن لم يدل الدليل) على أن النهى للقبح لعينه أو لغيره (بيطل عنده ويصح باصلاً عندنا وإن دل الدليل على أن النهى للقبح لغيره فذلك الغير إن كان وصفه لا يبطل عنده ويفسد عندنا أي يصح باصلاً بوصفه إذا الصحة تتبع الأركان والشرائط فيحسن لعينه ويقبح لغيره بلا ترجيح العارض على الأصلي وعنده الباطل والفساد سواء) هذا هو الخلاف الآخر الذي وعدت ذكره وهو ببناء على الخلاف الأول لأنه لما كان الأصل في المنهى عنه البطلان عنده يجب أن يجرى على

إذ لو كان قبيحا لجزئه ينقل الكلام إليه ويلزم التسلسل أي وجود أجزاء غير متناهية لأمر موجود أتى به المكلف فإن قيل لم لا يجوز أن يكون قبح ذلك الجزء لأمر خارج عنه قلنا لأن ذلك الخارج إن كان خارجاً عن الكل أيضاً لا يكون هذا من قبيل القبيح لجزئه وإن كان داخل فيه ينقل الكلام إلى قبحه (قوله فعلم من هذا) قد سبق بيان ذلك في الحسن فإن قيل لم لا يجوز أن يكون حسناً لمعنى في نفسه وقبيحا لمعنى في نفسه بأن يتركب عن جزئين أحدهما حسن لعينه والآخر قبيح لعينه قلنا هو جائز إلا أن مثله قبيح لمعنى في نفسه بحسب الشرع والعقل إذا لم يكن شرعاً وعقلاً ما يكون حسناً بجميع أجزائه لأن الحسن بمنزلة الوجود والقبيح بمنزلة العدم ووجود المركب يقتضى وجود جميع الأجزاء بخلاف العدم (قوله بل واقع) كالطهارة بالماء المغصوب فلو كانت الطهارة مأموراً بها أمر مطلقاً أي من غير قرينة على أنها مطلوبة للغير لما تأدى بها المأمور به (قوله وأما الرابع) هو ما يكون منبهاً لذاته ومأموراً به بالعرض فلا يتأدى به المأمور به مطلقاً لأنه يقتضى الحسن لذاته (قوله وعنده) أي عند الشافعي رحمه الله تعالى الباطل والفساد عبارتان عما يقابل الصحيح بمعنى عدم سقوط القضاء أو عدم موافقة الأمر في العبادات وبمعنى خروجه عن السببية للشمرات المطلوبة منه في المعاملات ولا نزاع في التسمية فإنها مجرد اصطلاح ولا في أن المنهى عنه قد يكون منبهاً لذاته أو لجزئه وقد يكون منبهاً عنه لأمر خارج وإنما النزاع في أن هذا القسم قد يكون صحيحاً يترتب عليه آثاره أم لا (قوله لأن صحة الأجزاء والشروط كافية) فعلى هذا يجب أن يقيد الوصف اللازم بأن لا يكون من الشروط ثم لا يخفاء في أن الوقت من شروط الصلاة والصوم وقد جعله في الصلاة مجاوراً وفي الصوم لفظاً لا مالماسيجي (قوله كالبيع بالشرط) يعني شرط لا يقتضيه العقد ولأحد المتعاقدين فيه نفع أو البعقود عليه وهو من أهل الاستحقاق وقد نهى النبي عليه السلام عن بيع وشرط والنهي راجع للشرط فيبقى أصل العقد صحيحاً مفيداً للبلك لكن بصفة الفساد والحرمة فالشرط أمر زائد على البيع لازم له لكونه مشروطاً في نفس العقد وهو المراد بالوصف في هذا المقام (قوله والرأى) أي وكالبيع بالرأى وهو الفضل الخالي عن العوض وإن فسر الرأى بما عاوضه مال بمال من جنسه وفي أحد الجانين فضل حال عن العوض مستحق بعقد المعاوضة فهو عطف على البيع بالشرط لا على الشرط (قوله والبيع بالخر) فإنه فاسد لأن الخمر جعلت ثمناً وهو غير مقصود بل وسيلة إلى المقصود إذا انتفاع بالأعيان لا بالأثمان ولهذا يشترط وجود المبيع دون الثمن عند العقد فهذا الاعتبار صار الثمن من جملة الشروط بمنزلة آلات الصناعات ويفسد البيع لكون أحد البدلين غير متقوم إذ المتقوم ما يجب إبقاؤه بعينه أو بمثله أو بقيمته والخر واجب اجتنابها بالنص لعدم تقومها لكنها تصلح للثمن لأنها مال لأن المال ما يميل إليه الطبع ويدخل وقت الحاجة أو ما

أصله الأول إلا عند الضرورة فالضرورة مقتصرة على ما إذا دل الدليل على أن النهى لقبح المجاور كالبيع وقت النداء أما إذا دل الدليل على أن النهى لقبح الوصف اللازم فلا ضرورة في أن لا يجرى النهى على أصله فإن بطلان الوصف اللازم يوجب بطلان الأصل بخلاف المجاورة فإنه ليس بلازم وأما عندنا فلان الأصل في المنهى عنه إذا كان تصرفاً شرعياً يجب أن يكون وجوده وصحته شرعاً فيجرى على أصله إلا عند الضرورة وهي منحصرة فيما إذا دل الدليل على أن القبح لعينه أو لجزئه أما إذا دل الدليل على أن النهى لقبح الوصف اللازم فلا ضرورة في البطلان لأن صحة الأجزاء والشروط فيه كافية لصحة الشيء وترجيح الصحة بصحة الأجزاء أولى من ترجيح البطلان بالوصف الخارجي وإذا لم تكن الضرورة قائمة هنا يجرى النهى على أصله وهو أن يكون المنهى عنه موجوداً شرعاً أي صحيحاً (وذلك

بالخروج وصوم الايام المنية)  
 هذه الامثلة الصحيح باصله لا  
 بوصفه الذي نسميه فاسدا  
 ( لكن صح النذر به ) أى  
 مع أن صوم الايام المنية  
 فاسد يصح النذر به ( لانه  
 طاعة والمعصية غير متصلة  
 به ذكرنا بل فعلا ) وهو  
 الاعراض عن ضيافة الله  
 تعالى وأما في ذكره والتلفظ  
 به فلا معصية فصح النذر به  
 لأن النذر ذكره لا فعله  
 ( فلا يلزم بالشرع ) لأن  
 الشرع فعل وهو معصية  
 ( وأما الصلاة في الأوقات  
 المنية فقد نسبت لفساد في  
 الوقت وهو سببها وظرفها  
 فوجب نقضا فلا يتأدى  
 به الكامل لا معيارها فلم  
 يوجب فسادا فيضمن  
 بالشرع بخلاف الصوم )  
 اعلم أن الوقت سبب للصلاة  
 وظرف لها فن حيث أنه  
 سبب يجب الملازمة بينهما فاذا  
 وجب كاملا لا يتأدى ناقصا  
 كافي الفجر وقضاء الصلاة  
 في الاوقات المنية وان  
 وجب ناقصا يتأدى ناقصا  
 كافي أداء العصر ومن حيث  
 أنه ظرف لا معيار يكون  
 تعلقه بالصلاة تعلق المجاورة  
 لا تعلق الوصفية فلا يوجب  
 الفساد بل يوجب النقصان  
 بخلاف الصوم فان الوقت  
 معياره فالصوم عبادة مقدرة

خلق لمصالح الأدمى ويجرى فيه الشح والضنة (قوله وصوم الايام المنية) أعنى العيدين وأيام التشريق فانه فاسد لا باطل لان الصوم نفسه مشروع لكونه إمساكا على قصد القرية وقهر النفس لمخالفة هواها وتحريضها على مواساة الفقراء بالاطلاع على شدة حالهم والنهي إنما هو لهذه الأوقات باعتبار أنها أيام أكل وشرب على ما ورد به الحديث والوقت معيار للصوم يتقدر به ويعرف به فكان بمنزلة لازم خارج أو باعتبار أن الصوم في هذه الأيام اعراض عن ضيافة الله تعالى وهو وصف لازم للصوم خارج عنه أى غير داخل في مفهومه وبهذا يندفع ما قيل لا نسلم أن ترك الإجابة مغاير للصوم بل هو عينه كترك السكون فإنه عين التحرك وبالعكس وفي الطريقة المعينة أن النهى ورد عن الصوم فصرفه إلى غيره عدول عن الحقيقة فلا يجوز إلا بدليل وجوابه ما سبق من أن النهى عن الفعل الشرعى يقتضى عند الاطلاق قبضه لغيره إذ لو وقع لذاته لما كان مشروعا وأيضا فوائد الصوم أدل دليل على أنه لا يكون منييا عنه لذاته ثم قال والتحقيق أن الصوم في هذه الأيام ترك المفطرات الثلاث والاجابة فن حيث الاضافة إلى المفطرات يكون عبادة مستحسنة ومن حيث الاضافة إلى إجابة الدعوى يكون منييا عنه لما فيه من ترك الواجب والضد الأصل للصوم هو الأول دون الثاني لاختصاصه بهذه الأيام فالصوم باعتبار الاضافة إلى الاضداد التي هي الأكل والشرب والجماع بمنزلة الأصل وباعتبار الاضافة الى الإجابة بمنزلة التابع فترك الإجابة صار بمنزلة الوصف وترك المفطرات الثلاث صار بمنزلة الأصل فبقي الصوم في هذه الايام مشروعا باصله غير مشروع بوصفه فكان فاسدا باطلا (قوله لكن صح النذر به) أى بالصوم في الايام المنية لأن الصوم نفسه طاعة وإنما المعصية هي الاعراض عن ضيافة الله تعالى وهي في فعل الصوم لافي ذكر اسمه وإيجابه على نفسه والحاصل أن الصوم جهة طاعة وجهة معصية وانعقاد النذر إنما هو باعتبار الجهة الأولى حتى قالوا لو صرح بذكر المنهى عنه بان يقول الله تعالى على صوم يوم النحر لم يصح نذره في رواية الحسن عن أبي حنيفة رحمه الله تعالى كالمعصية على أن أصوم أيام حياضى بخلاف ما لو قالت غدا وكان الغد يوم نحر أو حياضى وأما ضرباً يبهوشتم أمه فوجه فيه لغير المعصية فلا يصح النذر به أصلا وتحقيق ذلك أن النذر لإيجاب على نفسه بالقول وبالقول لا يمكن التمييز بين المشروع والمنهى عنه والمشروع لإيجاب بالفعل وفى الفعل لا يمكن التمييز بين الجهتين وهذا كما جوزوا بيع السمن الذائب الذى ماتت فيه الفأرة لا يمكن إيراد البيع على السمن دون النجاسة ولا يجوز اكله لاستحالة التمييز بينهما (قوله وأما الصلاة) يشير إلى الفرق بين الصوم فى الايام المنية والصلاة فى الاوقات المنية حيث يفسد الصوم دون الصلاة ويلزم بالشرع الصلاة دون الصوم وذلك لأن الوقت للصوم من قبيل الوصف اللازم لكونه معيارا للصلاة من قبيل المجاور لكونه ظرفا لها وفى الطريقة المعينة أن المركب قد يكون جزؤه كالكل فى الاسم كالماء وقد لا يكون كالحيوان والصوم من القسم الأول لأنه مركب من امسكات متفقة الحقيقة كل منها صوم حتى لو حلف لا يصوم حنث بصوم ساعة فيكون كل جزء منها منهييا عنه لكونه صوما فكان ما انعقد منه انه مقدر مشروعا محظورا والمضى إنما يلزم لابقاء ما انعقد فلا يلزم ههنا لما فيه من تقرير المعصية وهو حرام واجب الترك قطعا وان كان تقرير ما انعقد مشروعا واجبا لكونه مجتهد فيه تعارضت فيه الاخبار بخلاف وجوب ترك المعصية فانه قطعى فيترجح جانب الترك فلا يلزم القضاء بالافساد بخلاف الصلاة فان باعضها من القيام والقعود والركوع والسجود لا يسمى صلاة ما لم يجتمع ولم يتهدد بالسجدة فما انعقد قبل ذلك كان عبادة محضة يجب صيانتها والمضى عليها فيكون المضى فى حق ما مضى امتناعا عن ابطال العمل وهو واجب وفى حق ما يستقبل تحصيل الطاعة وتحصيل المعصية فكان المضى طاعة ومعصية وامتناعا عن المعصية أعنى ابطال العبادة وترك المضى امتناعا عن معصية وطاعة وارتكابا لمعصية هي ابطال عبادة فترجحت فيها جهة المضى فاذا أفسدها فقد أفسد عبادة وجب عليه المضى

بالوقت فيكون كالوصف له ففساده يوجب فساد الصوم وهذا الفرق إنما يظهر أثره في النفل حتى لو شرع في الصلاة الأوقات المنهية يجب عليه إتمامها ولو أفسد يجب عليه قضاؤها أما إن شرع في الصوم في الأيام المنهية لا يجب إتمامه بل يجب رفضه فإن رفضه لا يجب القضاء (وإن كان مجاورا يقتضى كراهته عندنا وعنده) هذا الكلام يتعلق بقوله فذلك الغير إن كان وصفه وإنا قال عندنا وعنده لما مر أن على مذهب أبي الحسين البصرى النهى في العبادات يوجب البطلان مطلقا مع أن الدليل يكون دال على أن النهى لقبح أمر مجاور (كالصلاة في الأرض المنصوبة والبيع وقت النداء) أوردت هنا مثالين أحدهما للعبادات والآخر للمعاملات (وإن دل على أن النهى لعينه) أى لذاته وأجزئه (يبتل اتفاقا) هذا الكلام يتعلق بقوله وإن دل على أن النهى لغيره (كالملاقيع والمضامين فإن الركن معدوم فدل الدليل على أنه مجاز عن النسخ فيكون قبيحا لعينه) قوله فيكون قبيحا لعينه تعقيب لقوله فإن الركن معدوم فيلزم من بطلانه قبحه لعينه لأنهما متلازمان للملاقيع جمع ملقوحة وهى ما فى البطن من الجنين والمضامين جمع مضمون وهو ما فى أصلاب الفحول من الماء وفى الحديث نهى عن بيع المضامين والملاقيع فلما كان ركن البيع وهو المبيع معدوما لا يمكن وجود البيع فلا يراد حقيقة النهى لما ذكرنا أن النهى عن المستحيل عبث فيكون النهى مجازا عن النسخ فإن النسخ لاعداد الصحة والمشروعية والجامع أن الحرمة تثبت لكل منهما إلا أن الحرمة بالنسخ لعدم بقاء المحل بخلاف الحرمة بالنهى ثم اعلم أن من جملة مشكلات هذا الفصل التفرقة بين الجزء والوصف والمجاور فكل واحد من هذه الثلاثة إما أن يصدق على ذلك المنهى عنه أو لم يصدق فالجزء إما صادق على الكل وهو ما يصدق على الشيء ويتوقف تصور ذلك الشيء على تصوره كالعبادة للصلاة وأما غير صادق كأركان الصلاة للصلاة والإيجاب والقبول والمبيع والبيع وأما الوصف فالمراد به اللازم الخارجى وهو إما أن يصدق على الملزوم نحو الجهاد لإعلاء كلمة الله (٢٢٠) وصوم الأيام المنهية اعراض عن ضيافة الله تعالى وإما أن لا يصدق كالثمن فإنه كلما يوجد

البيع يوجد الثمن لكن الثمن لا يصدق على البيع وليس ركن البيع لأنه وسيلة إلى المبيع لا مقصود أصلى مجرى مجرى آلات الصناعة كالقدوم وأما المجاور فهو الشيء الذى يصحبه ويفارقه فى الجملة وهو إما صادق على الشيء كما

فيها فيلزم القضاء (قوله) وهذا الفرق إنما يظهر أثره فى النفل (إذ لا فرض فى هذه الأوقات وأما مثل القضاء والمنذورات المطلقة فلا يتأتى فى هذه الأوقات صلاة كانت أو صياما لوجوبها بصفة الكمال (قوله الملاقيع جمع ملقوحة) موافق لما فى الصحاح وذكر فى الفائق أنها جمع ملقوح يقال لقحت الناقة ولدها ملقوح به إلا أنهم استعملوه بحذف الجار (قوله) وليس أى الثمن ركن البيع لأنه وسيلة إلى المبيع لقائل أن يقول لم لا يجوز أن يكون أحد ركنى الشيء وسيلة إلى الآخر والآخر مقصودا أصليا بل الدليل على أنه ليس بركن هو أن البيع يجوز مع عدم الثمن ولا يجوز مع عدم المبيع نعم تصور مفهوم البيع لا يمكن بدون الثمن لأنه مبادلة مال بمال على التراضى والتلفظ بصيغة البيع لا يصح شرعا بدون ذكر الثمن كالمبيع إلا أنه اختص المبيع بأن البيع لا يصح بدون وجوده فجعله ركنا بخلاف الثمن (قوله) وأما البيوع الفاسدة (لا يخفى أنه لا معنى لهذا الكلام فى هذا المقام (قوله) وكذا) أى مثل بيع

يقال البيع وقت النداء اشتغال عن السعى الواجب فإنه قد يوجد الاشتغال عن السعى الواجب بدون البيع وأيضاً على العكس إذا جرى البيع فى حالة السعى وأما غير صادق كقطع الطريق لا يصدق على السفر بل السفر الموصول إلى القطع فالقطع يوجد بدون سفر المعصية كما إذا قطع بدون السفر أو سافر للحج فقطع الطريق وأيضاً على العكس بأن سافر بدون نية القطع ولم يوجد القطع أو سافر بنية القطع لكن لم يوجد القطع إذ ثبت هذا اجتماعاً لتطبيق هذه الأصول على الأمثلة المذكورة أما الربا فإنه فضل خال عن العوض شرط فى عقد المعاوضة فلما كان مشروطاً فى العقد كان لازماً للعقد ثم هو خال عن العوض لأن الدرهم لا يصلح عوضاً للملته فإن المعادلة بين الزائد والناقص عدول عن قضية العدل فلم توجد المبادلة فى الزائد لكن الزائد هو فرع على المريد عليه فكان كالوصف أو نقول ركن البيع وهو مبادلة المال بالمال قد وجد لكن لم توجد المبادلة التامة فاصل المبادلة حاصل لا وصفها وهو كونها تامة وأما البيع بالشرط فكذلك لأن الشرط أمر زائد وأما البيع بالخمر فإن الخمر مال غير متقوم فجعلها ثمناً لا يبتل البيع لما ذكرنا أن الثمن غير مقصود بل تابع ووسيلة فيجربى مجرى الأوصاف التابع لأن ركن البيع وهو مبادلة المال بالمال متحقق لكن المبادلة التامة لم توجد لعدم المال المتقوم فى أحد الجانبين وأما صوم الأيام المنهية فلما ذكرنا أن الوقت كالوصف ولأنه اعراض عن ضيافة الله تعالى وهذا وصف له وأما الصلاة فى الأرض المنصوبة فإن شغل مكان الغير لم يلزم من الصلاة بل إنما يلزم من المصلى فإن كل جنم متمكن فوقه بين شغل مكان الغير وبين الصلاة ملازمة اتفاقية وأما البيوع الفاسدة فإنها أوجبت تلك المفاسد أى المفاسد المذكورة كالبيع بالشرط والربا فتكون قبيحة بوصفها وأما البيع وقت النداء فقد سبق ذكره وقد وقع بينه وبين الاشتغال عن السعى ملازمة اتفاقية) وكذا النكاح بغير شهود لأنه منقضى بقوله عليه الصلاة والسلام لا نكاح إلا بشهود) أى يكون باطلاً لأنه منقضى لا منتهى وكلامنا فى المنهى فإردنا شكال وهو أنه لما كان باطلاً ينبغي أن لا يثبت النسب ولا يسقط الحد فأجاب بقوله (وإنما النسب وسقوط الحد للشبهة ولأنه) عطف على قوله لأنه منقضى (وضع الحد فلا ينفصل عنه والبيع وضع الملك والحل تابع له

المضامين

لأنه قد يشرع في موضع الحرمة وفيما لا يحتمل الحل أصلا كالامة الجوسية والعبد ( أي وإن سلم أن النكاح منهي عنه فإن نهيه يوجب البطلان لأنه لا خلاف في أن النهي يوجب الحرمة والنكاح عقد موضوع للحل فلما انفصل ( ٢٢١ ) عنه ما وضع له وهو الحل يكون باطلا

بمخلاف البيع لأن وضعه للملك لا للحل بدليل مشروعيته في موضع الحرمة كالامة الجوسية وفيما لا يحتمل الحل أصلا كالعبد فاذا انفصل عنه الحل لا يبطل البيع (فإن قيل النهي عن الحسيات يقتضي القبح لعينه والقبح لعينه لا يفيد حكما شرعيا إجماعا فلا تثبت حرمة المصاهرة بالزنا والملك بالغصب واستيلاء الكفار والرخصة بسفر المعصية فان المعصية لا توجب النعمة) ثم ورد على هذا الإشكال وهو أننا لنسلم أنه إذا ورد النهي عن الحسيات لا يفيد حكما شرعيا فان الطلاق في الحيض يفيد حكما شرعيا والظهار يفيد الحكم الشرعي وهو الكفارة فأجاب بقوله ( ولا يلزم أن الطلاق في الحيض يوجب حكما شرعيا لأنه قبيح لغيره ولا الظهار لأن الكلام في حكم مطلوب عن سبب لاني حكم زاجر فان هذا يعتمد حرمة سببه ) فخلص الجواب في الطلاق أن بحثنا في النهي عن الحسيات إذا لم يدل الدليل على أنه لقبح المجاور وفي الطلاق قد دل الدليل وأما في الظهار

المضامين والملاقيح النكاح بغير شهود في البطلان لاني أن النهي فيه لذاته إذ لا نهي ههنا لأن قوله عليه السلام لا نكاح إلا بالشهود نفي لتحقق النكاح الشرعي بدون الشهود وإنما يثبت بعض أحكام النكاح فيه من سقوط الحد وثبوت النسب وجوب العدة والمهر لشبهة العقد وهي وجود صورته في عمله لا لصحة النكاح ولما كان هنا مظنة أن يقال ان هذا النفي في معنى النهي كقوله تعالى فلا رفث ولا فسوق ولا جدال وأيضا قد ورد النهي عن النكاح مع بطلانه كقوله تعالى ولا تتكحوا ما نكح آبؤكم أشار إلى جواب أعم وأتم وهو أن النكاح إنما يشرع للحل ضرورة بقاء التناسل وبالنهي تثبت الحرمة ويتحقق الحل لإجماعا فينتفي مشروعيته ضرورة أن الأسباب الشرعية إنما تراد لأحكامها لا لذواتها بخلاف البيع فإنه شرع للملك فانتفاء حل الاستمتاع لا ينافيه وأما النكاح حالة الاحرام والاعتكاف والحيض فأنما يبطل لظهور أثره في المآل أعنى بعد زوال هذه العوارض لا يقال البيع مشروع للملك وحل الانتفاع والصوم للطاعة فيلزم بطلانها بالنهي ضرورة أن المنهي عنه حرام ومعصية لا نقول البيع مشروع للملك وحل الانتفاع مبنى عليه ونفس المنهي عنه لا يلزم أن يكون معصية إلا إذا كان النهي عنه لذاته وهو الصوم ليس كذلك على ما مر (قوله فان قيل) ظاهر السؤال نقض على القاعدة المذكورة وهي أن النهي عن الفعل الحسى يقتضي قبحه لعينه مع الإجماع على أن القبح لعينه لا يفيد حكما شرعيا وذلك لأن كلامنا من الزنا والغصب واستيلاء الكفار وسفر المعصية فعل حسى منهي عنه وقد ثبت بالزنا حرمة المصاهرة والغصب والاستيلاء الملك وسفر المعصية رخصة الاطوار وقصر السلاة والمسح ثلاثة أيام وعلى هذا لا يتوجه المنع المذكور لأن المطلوب المناقض بطلان القاعدة فينبغي أن يجعل السؤال ابتداء إشكال وهو أن المنهي عنه في الصور المذكورة فعل حسى لا دلالة فيه على أن النهي عنه لغيره وكل ما هذا شأنه فهو قبيح لعينه ولا شئ من القبيح لعينه بمفيد لحكم شرعي فيلزم أن لا تكون الاعمال المذكورة مفيدة للأحكام المذكورة وعلى هذا يكون المنع المذكور منعا للنتيجة من غير تعرض للقدح في المقدمتين مع أنهما اجتماعيتان ثم استناد المنع بالطلاق والظهار ليس بمستقيم لانهما فعلا شرعيان بمنزلة البيع والنكاح اعتبر لهما في الشرع شرائط وخصوصيات لا حسيان بمنزلة الشرب والزنا وليتأورد في هذا المقام كون كل من الشرب والزنا موجبا للحد وعلى تقدير استقامة ما ذكر فالجواب عن الطلاق والظهار كلام على السند وكأنه سكنت عن جواب المنع لأنه غير موجه بناء على ثبوت المقدمتين بالإجماع ونبه على فساد ما توهم من كون الطلاق في الحيض منهيًا عنه لذاته وهو كون الكفارة من أحكام الظهار والآثار المطلوبة به ثم اشتغل بحل الإشكال ودفع ما يتوهم نقضا للقاعدة (قوله فان المعصية لا توجب النعمة) تأكيديا وزيادة دلالة على أن هذه الافعال المنهية ينبغي أن لا توجب الأحكام المذكورة لكونها نعمًا أما الملك والرخصة فظاهرها وأما حرمة المصاهرة فلما فيها من ثبوت المحرمية والبعضية وقد أشار إليه قوله تعالى وهو الذي خلق من الماء بشرا فجعله نسبا وصهرا وانعقد عليه الإجماع (قوله والأسباب) معناه ثم تعدى الحرمة إلى الاطراف وإيجاب الحرمة إلى الأسباب ثم لم يعتبر في السبب كالوطء مثلا كونه حلالا أو حراما لأنه خلف عن الولد وهو عين لا يتصف بالحل والحرمة ومعنى قولهم حرام زاده انه ليس ولد من وطء حرام لا يقال هو مخلوق من ماء من أمه تزاجا امتزاجا غير مشروع بفعل غير مشروع في محل غير مشروع ولهذا قال عليه الصلاة والسلام ولد الزنا شر الثلاثة ولا قرينة على تخصيصه بولود معين لا ناقة ولا بعنة لا تصافه تزاج الماء وين الخلاق الولد يكونه حراما وباطلا وغير مشروع وقد شاهد ولد الزنا أصح من ولد الرشدة في أمر الدين والدينا فيكون دايلا

فبحثنا في أن المنهي عنه لا يفيد حكما شرعيا هو مطلوب عن السبب والظهار لا يفيد حكما شرعيا كذلك بل أفاد حكما شرعيا هو زاجر (قلنا الزنا لا يوجب ذلك بنفسه بل لأنه سبب للولد وهو الأصل في إيجاب الحرمة ثم تعدى منه إلى الاطراف والأسباب كالوطء) تقريره أن الزنا بذاته لا يوجب حرمة المصاهرة حتى يرد الإشكال بل لأن الولد يوجب الحرمة

لأن الاستمتاع بالجزء لا يجوز ثم تعدى منه الحرمة إلى أطرافه أي فروعه وأصوله كأمهات النساء وتعدى أيضا إلى الأسباب أي الولد هو موجب لحرمة أمهات النساء فأقيم ما هو سبب الولد مقام الولد في إيجاب حرمتين كما أقننا السفر مقام المشقة في إثبات الرخصة وسبب الولد هو الوطء ودواعيه فجمعناها وجبة لحرمة (٢٢٢) المصاهرة لآذانا بل بتبعية الولد وما يعمل بالخلفية يعتبر في عمله صفة لأصل والأصل

وهو الولد لا يوصف بالحرمة) أي لما جعل الوطء موجبا لحرمة المصاهرة لكونه خلفا عن الولد لا تعتبر حرمة لأن المعتبر في الخلف صفات الأصل لا صفات الخلف كالتراب جعل خلفا عن الماء لا تعتبر صفات التراب بل تعتبر صفات الماء من الطهورية ونحوها فهذا لا يعتبر صفات الوطء وهي الحرمة بل المعتبر الولد وهو لا يوصف بالحرمة (والمالك بالغصب لا يثبت مقصودا بل شرطا لحكم شرعي وهو الضمان لثلاث يجمع البديل والمبدل منه في ملك شخص واحد) هذا جواب عما يقال لا يثبت الملك بالغصب وتقريره أن الغصب لا يفيد ملكا مقصودا بل إنما يثبت الملك في الغصب بناء على أن الضمان صار ملكا للغصب منه فلم يخرج الغصب عن ملكه ولم يدخل في ملك الغاصب لاجتماع البديل والمبدل منه في ملك شخص واحد هذا لا يجوز ثم ورد على هذا اشكال وهو أن يقال لا نسلم أن اجتماع البديل والمبدل

على أن الحديث ليس على عمومته ولهذا يستحق ولدنا جميع الكرامات التي يستحقها ولد الرشدة من قبول عبادته وشهادته وصحة قضاؤه وإمامته وغير ذلك (قوله لأن الاستمتاع بالجزء لا يجوز) لقوله تعالى فمن ابتغى وراء ذلك فأولئك هم العادون وقوله عليه الصلاة والسلام نا كح اليد ملعون (قوله ثم تعدى منه) أي من الولد الحرمة إلى أطرافه أي فروعه من الأبناء والبنات وأصوله من الآباء والأمهات إلا أنه ترك في حق النساء ضرورة إقامة النسل كاسقطت حقيقة البعضية في حق آدم عليه الصلاة والسلام فلهاذا صرح بذكر أمهات النساء وفسر صاحب الكشاف الأطراف بالأب والأم ومنع تفسيرها بالأب والأجداد والأم والأمهات لأن حرمة أمهات الموطوءة وبناتها لا يتعدى إلا إلى الأب وكذا حرمة آباء الواطء وأبنائه لا يتعدى إلا إلى الأم حتى لا يحرم أم الزوجة أو جدتها على أب الزوج أو جده فان قيل هب أن حرمة الولد تعدى إلى فروعه ولو وجود البعضية فإوجه تعديه إلى الأصول أوجب بان ماء الرجل يختلط في الرحم بماء المرأة ويصير شيئا واحدا ويثبت لهذا الماء بعضية من الواطء وأصوله وبعضية من الموطوءة وأصولها فإذا صار الماء إنسانا تعدى البعضية منه إلى الواطء والموطوءة باعتبار أن جزءا من كل واحد منهما قد صار جزءا من الآخر إذ الولد يكال به يضاف إلى كل منهما فكأن كل منهما بعضا من الآخر بواسطة الولد فنثبت الحرمة إلا أنه ترك في حق الموطوءة خاصة لضرورة التناسل وفي حق ما بين الأجداد والمجدات لأنه أمر حكيم ضعيف فلا يعتبر في حق الأبا بعد (قوله والمالك بالغصب) فان قيل لو كان ثبوت الملك في المغصوب بناء على صيرورة الضمان ملكا للغصب منه لما ثبت الملك قبله فلم ينفذ بيع الغاصب ولم يسلم الكسب له قلنا ليس المراد أن سبب الملك هو ملك الضمان أو تقرر الضمان على الغاصب بل السبب هو الغصب لكن لا من حيث كونه مقصودا من الغصب بل من حيث كونه شرطا لحكم شرعي وهو وجوب الضمان المتوقف على خروج المغصوب عن ملك المغصوب منه ليكون القضاء بالقيمة جبر المافات إذ لا جبر بدون الفوات وما ثبت شرطا لحكم شرعي يكون حسنا بحسنه وإن قبح في نفسه ويعتبر مقدما عليه ضرورة تقدم الشرط على المشروط فزوال ملك الأصل مقتضى وملك البديل مترتب عليه ولما كان زوال الملك ضروريا لم يتحقق في الزوائد المنفصلة التي لا تبعية لها كالولد وذلك إن الملك شرط للقضاء بالقيمة والولد غير مضمون بالقيمة فليس يتبع فلا يثبت فيه الملك بخلاف الزوائد المتصلة والكسب فإنه تبع محض يثبت بثبوت الأصل فان قيل هذا بدل خلافة كافي التيمم لا بدل مقابلة كافي البيع فوجب أن لا يعتبر عند القدرة على الأصل كما إذا عاد العبد الآبق قلنا نعم إلا أننا نحتاج إلى إزالة ملك الأصل عند القضاء لثبوت ملك البديل احترازا عن اجتماع البديل والمبدل منه في ملك شخص واحد وعند حصول المقصود بالبديل لا عبرة بالقدرة على الأصل كما إذا تيمم وصلى به ثم وجد الماء (قوله لكن لا يدخل في ملك الغاصب) يعني أن ملك المدبر يحتمل الزوال وإن لم يحتمل الانتقال فهنا قد زال من غير دخول في ملك الغاصب كالوقف يخرج عن ملك الواقف ولا يدخل في ملك الموقوف عليه فان قيل فينبغي أن يكتب بذلك في جميع الصور اذ به تندفع الضرورة أعني امتناع اجتماع البديل والمبدل منه في ملك شخص واحد ولا حاجة إلى دخوله في ملك الغاصب قلنا هذا خلاف الأصل لأن الأصل في الأموال المملوكية ولأن الغرم بازام الغرم فلا يرتكب إلا عند الضرورة كافي المدبر كيلا يبطل حقه (قوله أو هو) أي ضمان المدبر في مقابلة

منه في ملك شخص واحد لا يجوز فان ضمان المدبر يصير ملكا للغصب منه مع أن المدبر ملك لا ينتقل عن ملكه فاجاب عن هذا بقوله (والمدبر يخرج عن ملك المولى تحقيقا للضمان لكن لا يدخل في ملك الغاصب ضرورة لثلاث يبطل حقه) أي المدبر يخرج عن ملك المغصوب منه إذ لو لم يخرج عن ملكه لا يدخل الضمان في ملكه لكن لا يدخل في ملك الغاصب إذ لو دخل لبطل حق المدبر وهو استحقاق الحرية ثم أجاب بجواب آخر وهو قوله (أو هو في مقابلة ملك اليد) فلما كان ضمان المدبر في مقابلة إزالته ملك

اليد فلا يرد الاشكال المذكور ثم أجاب عن استيلاء الكفار بقوله ( وأما الاستيلاء فإما انتهى لعصمة أموارها غير ثابتة في زعمهم أو هي ثابتة مادام محرزا وقد زال فسقط انتهى في حق الدنيا) أما في حق الآخرة (٢٢٢) فلا حتى يكون آتاما أو أخذ به وأجاب عن

سفر المعصية بقوله (وسفر المعصية قبيح لمجاوره) على ما بيناه من قبل (فصل اختلفوا في الأمر والنهي هل لها حكم في الضد أم لا والصحيح أنه إن فوت المقصود بالأمر محرم وإن لم يفوت بالنهي يجب وإن لم يفوت فالأمر يقتضي كراهته والنهي كونه سنة مؤكدة) يعني إذا أمر بالشئ ففقد ذلك الشئ إن فوت المقصود بالأمر ففعل الضد يكون حراما وإن لم يفوته يكون فعله مكروها وإذا نهى عن الشئ ففعل ضده إن فوت المقصود بالنهي ففعل الضد يكون واجبا وإن لم يفوته ففعله يكون سنة مؤكدة فالحاصل أنه إن وجد شرائط التناقض بين الضدين فوجوب أحدهما يوجب حرمة الآخر وحرمة أحدهما توجب وجوب الآخر (لأنه لما يقصد الضد لا يعتبر إلا من حيث يفوت المقصود فيكون هذا القدر مقتضى الأمر والنهي وإذا لم يفوت المقصود فنقول بكراهته وكونه سنة مؤكدة ملاحظة لظاهر الأمر والنهي) فإن مشابهة النهي عنه توجب الكراهة

ملك اليد يعني أن الضمان في الغصب في مقابلة العين لأنه المقصود والمضمون الأصلي الواجب الرد والمتقوم إلا أنه عدل عن ذلك في المدبر لتعذر انعدام الملك في العين فجعل بدلا عن النقصان الذي حل بيده كضمان العتق يجعل بدلا عن العين عند احتمال إيجاد شرطه أعني تملك العين كما في القن ولا يجعل بدلا عنه عند عدمه كالمدر وأم الولد (قوله وأما الاستيلاء) يعني لا نسلم أنه لا دليل على كون الاستيلاء منها عنه لغيره فإن الإجماع على ثبوت الملك بالاستيلاء على المال المباح وعلى الصيد دليل على أن النهي عنه لغيره وهو عصمة المحل أعني كون الشئ محرم التعرض محضا لحق الشرع أو لحق العبد وعصمة أموارها غير ثابتة في زعمهم لأنهم يعتقدون إباحتها وتملكها بالاستيلاء فكانوا في حق الخطاب بثبوت عصمة أموارها بمنزلة من لم يبلغه الخطاب من المؤمنين في زمن النبي عليه الصلاة والسلام فيكون استيلاؤهم عليها كاستيلائهم على الصيد ولما كان هنا مظنة أن يقال لا نسلم أن العصمة غير ثابتة في زعمهم بل هم يعرفون ذلك وإنما يجحدون عنادا أشار إلى جواب آخر وهو أن العصمة إنما تثبت مادام المال محرزا باليد عليه حقيقة أو بالدار وبعد استيلائهم وإحرازهم إياه بدار الحرب قد زال الإحراز الذي هو سبب العصمة فسدت العصمة فربق الاستيلاء محظورا والاستيلاء فعل ممتدله حكم الابتداء في حالة البقاء فصار بعد الإحراز بدار الحرب كأنه استولى على مال غير معصوم ابتداء فيملكه كالمسلم للصيد (قوله وسفر المعصية) ليس بمنهي عنه لذاته ولا لجزئه بل لمجاوره على ما سبق (قوله فصل اختلفوا) في أن الأمر بالشئ هل هو نهى عن ضده وبالعكس وليس الخلاف في المفهومين للقطع بأن مفهوم الأمر بالشئ مخالف لمفهوم النهي عن ضده ولا في اللفظين للقطع بأن صيغة الأمر أفعل وصيغة النهي لا تفعل وإنما الخلاف في أن الشئ المعين إذا أمر به فعمل هو نهى عن الشئ المضاد له فقيل أنه ليس نفس النهي عن ضده ولا متضدا له عقلا وقيل نفسه وقيل يتضمنه ثم اقتصر قوم على هذا وقال آخرون أن النهي عن الشئ نفس الأمر بضده وقيل يتضمنه ثم اختلف القائلون بأن الأمر بالشئ نهى عن ضده فمنهم من عمم القول في أمر الوجوب والندب فجعلها مباحيا عن الضد تحريما وتزيها ومنهم من خصص أمر الوجوب فجعله مباحيا عن الضد تحريما مادون الندب ومنهم من خصص الحكم بما إذا اتحد الضد كالحرمة والسكون ومنهم من قال أنه عند التعدد يكون نهيا عن واحد غير معين إلى غير ذلك من الأقاويل على ما بين في الكتب المبسوطة والمختار عند المصنف رحمه الله تعالى أن ضدا للمأور به إن كان مفوتا للقصود يكون حراما والأمر المكروه هو كذا عدم ضده المنهى عنه مثلا إذا تعين زمان وجوب الأمر به فاضد المقوت له يكون حراما في ذلك الزمان سواء اتحد أو تعدد حتى لو أمر بالخروج عن الدار فبأى ضد يشتغل من القيام والقعود والاضطجاع في الدار يكون حراما لفوات الأمر به لكن التحقيق أن حرمة كل منهما إنما تكون من حيث أنه من أفراد ضدا للمأور به وهو السكون في الدار كالأمر بالإيمان يوجب حرمة النفاق واليهودية والنصرانية لسكونها من أفراد الكفر وفي الهوى عن الشئ لا يجب الاضد واحد إذ ترك القيام مثلا يحصل بكل من القعود والاضطجاع وحاصل هذا الكلام أن وجوب الشئ يدل على حرمة تركه وحرمة الشئ تدل على وجوب تركه وهذا مما لا يتصور فيه نزاع (قوله وهو في معنى النهي) يعني أن قوله تعالى ولا يحل لمن أن يكتمن وإن كان ظاهره أخبارا عن عدم حمل الكتابين إلا أنه في المعنى نهى عن الكتابين فيقتضى وجوب الاظهار لتلايفوت عدم الكتابين المقصود بالنهي وقوله تعالى والمطلقات يتربصن في معنى الأمر أي لتربصن أي يكففن ويحبسن أنفسهن عن نكاح أخرو وطء آخر فيقتضى حرمة الزوج لسكونه مفوتا للربص والنهي عن عزم عقدة النكاح يقتضى وجوب الكف عن الزوج وهذا أيضا

ومشابهة الأمر به توجب الندب وكونه سنة مؤكدة (فقوله تعالى ولا يحل لمن أن يكتمن وهو في معنى النهي يقتضى وجوب الاظهار والأمر بالربص يقتضى حرمة الزوج وقوله تعالى ولا تعزموا عقدة النكاح يقتضى الأمر بالكف الكثرة غير مقصود فيجربى التداخل في العدة

تفريع على أن النهي عن الشيء يقتضى وجوب ضده المفوت له كالأول إلا أن فيه مجثا وهو أن المعتدة إذا تزوجت بزوج آخر وطئها و فرق القاضى بينهما يجب عليها عدة أخرى و تحتسب ماترى من الاقراء من العنتين وعند الشافعى رحمه الله تعالى يجب عليها استئناف العدة بعد انقضاء الأولى لأنهما مأمورة بالسكف و ذكر المدة تقدير للركن الذى هو السكف ك تقدير الصوم إلى الليل ولا يتصور كفان من شخص واحد فى مدة واحدة كاداء صومين فى يوم واحد فاجاب عنه بان المقصود بالأمر بالعدة ليس هو السكف بل هو الحرمان من النكاح والخروج والجماع لأنها كانت ثابتة حال النكاح والطلاق شرع لآزالتها لأن الشرع أخر ثبوت الحكم بعد انقضاء السبب إلى انقضاء المدة إذ لو كان المقصود هو السكف لما كان الخروج أو النكاح حراما فى نفسه فلو تحقق ينبغي أن لا يأثم إلا اثم ترك السكف لا اثم الخروج والجماع ولما كان المقصود هو الحرمان والتروك تداخلت العدتان إذ لا امتناع فى اجتماع الحرمان فيجوز أن تثبت حرمة الخروج والتزوج مؤجلة إلى انقضاء مدة الاقراء ولهذا سمي الله تعالى العدة أجلا والآجال إذا اجتمعت على واحد ولو احدا نقصت مدة واحدة كما فى الديون بخلاف الصوم فان السكف ركنه المقصود بالأمر ولا يتصور اتصاف الشيء فى زمان واحد بفعلين متجانسين كجلوسين (قوله) والمأمور بالقيام) تفريع على أن ضد المأمور به إذا لم يفوت به كان مكروها لا حراما فان قعود المصلى لا يفوت القيام المأمور به لجواز أن يعود إليه لعدم تعين الزمان حتى لو كان القيام مأمورا به فى زمان بعينه حرم القعود فيه وقوله لا يبطل معناه لا يفسد لأن عدم البطلان لا يدل على عدم الوجوب لأن ترك الواجب يفسد الصلاة ولا يبطلها (قوله) والمحرّم) تفريع على أن عدم ضد المنهى عنه إذا لم يفوت به كان مندوبا لا واجبا فان المحرم منهى عن لبس الخيطة مدة إحرامه وعدم ضده أعنى عدم لبس الرداء والازار فيكون لبس الرداء بالمقصود بالنهى أعنى ترك لبس الخيطة لجواز أن لا يلبس الخيطة ولا شيئا من الرداء والازار فيكون لبس الرداء والازار سنة لا واجبا لا يقال ضد لبس الخيطة تركه أعم من أن يلبس شيئا آخر أو لا عدم الترك مفوت بالمقصود بالنهى ضرورة لأننا نقول هذا مبنى على اعتبار اثمهم من أن ضد القيام هو القعود والاضطجاع ونحوهما لا ترك القيام ف ضد لبس الخيطة هو لبس غير الخيطة وهو الموافق لاصلاح المتكلمين من أن الضد يكون وجوديا (قوله) والسجود) تفريع على أصلين مما سبق وذلك أن السجود على الطاهر مأمور به فاذا سجد على النجس لا يكون مفوتا للمأمور به لجواز أن يسجد بعد ذلك على الطاهر فتجوز ولا تفسد الصلاة عند أبى يوسف رحمه الله تعالى وعندهما يفسد بناء على أنه مأمور به بدوام التطهير فى جميع الأركان فاستعمال النجس فى عمل هو فرض فى وقت ما يكون مفوتا بالمقصود بالأمر وإنما قال فى عمل هو فرض إشارة إلى أنه لو وضع اليدين أو الركبتين على موضع نجس لا يفسد الصلاة بخلاف ذلك لأن وضع اليدين أو الركبتين ليس بفرض فيكون وضعهما على النجس بمنزلة ترك الوضع وهو لا يفسد وتحقيق ذلك أنه إنما يصير مستعملا للنجس إذا كان حاملا للنجاسة تحقيقا وهو ظاهر أو تقديرا كما إذا كان

بخلاف الصوم فان السكف ركنه وهو مقصود (وأما المأمور بالقيام فى الصلاة إذا قدم ثم قام لا يبطل لكن يكره والمحرّم لما نهى عن لبس الخيطة كان لبس الازار والرداء سنة والسجود على النجس لا يفسد عند أبى يوسف لأنه لا يفوت المقصود حتى إذا أعاده على الطاهر يجوز وعندهما يفسد لأنه يصير مستعملا للنجس فى عمل هو فرض والتطهير عن النجاسة فى الأركان فرض دائم فيصير ضده مفوتا) فهذه المسائل تفريعات على ما ذكر من الاصل وبعد معرفة أحكام الاصل معرفة هذه الفروع تكون سهلة انه المسهل لكل عسير

فى مكان وضع الوجه نجس فان النجاسة تصير وصفا للوجه باعتبار ان اتصاله

بالارض ولصوقه بها فرض لازم فيصير ما هو صفة للارض صفة

له بخلاف ما إذا لم يكن اللصوق لازما فانه لا يقوى

هذه القوة ثم لا يخفى لطف الايهام

فى قوله إنه المسهل

لكل عسير

(تم الجزء الأول من التوضيح والتلويح وبليه الجزء الثانى وأوله قوله الركن الثانى)



## فهرست

الجزء الأول من شرح التلويح لسعد الدين التفتازاني على شرح التوضيح  
لمن التنقيح لصدر الشريعة عميد الله بن مسعود البخاري  
في أصول الفقه

## فهرست الجزء الأول من التلويح والتوضيح

صحيفة	صحيفة
٦٢	٣
مسئلة اللفظ الذي ورد بعد سؤال أو حادثة	البسمة والحمدلة
٦٣	٩
فصل في حكم المطلق	التعريف الحقيقي والاسمي
٦٦	١٠
فصل في حكم المشترك	لشرط التعريف الطرد والعكس
٦٩	
التقسيم الثاني في استعمال اللفظ في المعنى	تعريف علم الفقه
الحقيقة والمجاز والمرجئ والمنقول	١٣
٧٢	٢٠
كل واحد من الحقيقة والمجاز إما صريح	تعريف علم أصول الفقه
أو كناية الكناية عند علماء البيان	٢٢
٧٣	٢٦
الحقيقة والمجاز اما في المفرد واما في الجملة	موضع علم أصول الفقه
فصل في أنواع علاقات المجاز	القسم الاول من الكتاب في الادلة الشرعية
٨١	
السباع انما يعتبر في أنواع العلاقات لاني	وهي على أربعة أركان
أفرادها	الركن الاول في الكتاب وفيه بابان
٨٢	٢٨
مسئلة المجاز خلف عن الحقيقيه	تعريف القرآن
٨٥	٢٩
الاستعارة الاصلية والتبعية	الباب الاول من البابين في افادة الكتاب المعنى
٨٦	
مسئلة لاعموم للمجاز عند بعض الشافعية	الباب الثاني في افادة الكتاب الحكم الشرعي
٨٧	
مسئلة لا يراد من اللفظ الواحد معناه الحقيقي	تقسيم اللفظ بالنسبة الى المعنى الى أربع تقسيمات
والمجاز	٣٢ / التقسيم الاول باعتبار وضع اللفظ للمعنى
٩٢	
مسئلة لا بد للمجاز من قرينة	تعريف المشترك والعام والخاص
٩٥	٣٤
مسئلة وقد يتعذر المعنى الحقيقي والمجازي معا	فصل في حكم الخاص
٩٧	٣٨
فصل وقد تجرى الاستعارة التبعية في	فصل في حكم العام
الحروف	٤٢
٩٨	٤٩
حروف المعاني	فصل قصر العام على بعض ما تناوله
الواو لمطلق العطف	فصل في الفاظ العام
١٠٣	٥٢
الفاء للتعقيب	منها الجمع المعروف باللام
١٠٤	٥٤
ثم للترتيب مع التراخي	منها المفرد المحلى باللام
١٠٦	٥٥
لكن للاستدراك	منها التكررة في موضع النفي
بل للاعراض عما قبله	منها التكررة الموصوفة بصفة عامة
١٠٨	٥٧
أو لاحد الشيتين	قاعدة التكررة اذا أعيدت تكرة
١١٢	٥٨
حتى للفاية	منها أي
١١٣	٥٩
حروف الجر	منها من
١١٤	٦٠
الباء للالصاق والاستعانة	منها ما
١١٥	
على للاستعلاء	منها كل وجميع
	٦٢
	مسئلة حكاية الفعل لا تعم

صحيفة	صحيفة
١٦٥ فصل الاتيان بالمأمور اداء وقضاء	١١٥ إلى للاتهام
١٦٦ الاداء كامل وقاصر وشبيه بالقضاء	١١٨ في للظرف
القضاء بمثل المعقول وبمثل الغير المعقول	١١٩ أسماء الظرف
١٦٧ أمثلة الاداء الكامل	مع للمقارنة
١٦٨ أمثلة الاداء القاصر	قبل للتقديم
١٧٢ القضاء الذى يشبه الاداء	بعد للتأخير
١٧٢ أمثلة القضاء الشبيه بالاداء	عند للحضرة
فصل فى مسائل الجبر والقدر	١٢٠ كلمات الشرط
١٧٣ الحسن والقبح عند الاشعري	إن للشرط
١٧٥ المقدمة الأولى	إذا عند الكوفيين للظرف
١٧٦ المقدمة الثانية	١٢١ متى للظرف
١٧٨ المقدمة الثالثة	وكيف سؤال عن الحال
١٨٤ المقدمة الرابعة	١٢٢ فصل فى الصريح والكناية
١٨٩ الحسن والقبح عند بعض أصحابنا والمعتزلة	١٢٤ التقسيم الثالث فى ظهور المعنى وخفائه
١٩٠ الحكم بالحسن والقبح	الظاهر والنص والمفسر والمحكم
١٩١ المأمور به فى صفة الحسن نوعان	١٢٦ الخفى والمشكل والمجمل والمتشابه
الحسن لمعنى فى نفسه	١٢٨ مسألة قيل الدليل اللفظى لا يفيد اليقين
الحسن بغيره	١٢٩ التقسيم الرابع فى كيفية دلالة اللفظ على المعنى
١٩٧ فصل التكليف بما لا يطاق غير جائز	الدال بعبارته والدال بإشارته والدال
١٩٨ القدرة نوعان	بإقتضائه والدال بدلالته
المأمور به نوعان	١٤١ فصل مفهوم المخالفة
٢٠٢ فصل المأمور به نوعان مطلق ومؤقت	١٤٢ منه تخصيص الشيء باسمه
المأمور به المطلق	١٤٣ منه تخصيص الشيء بالوصف
المأمور به المؤقت	١٥٥ منه التعليق بالشرط
الوقت الضيق والفاصل عن الواجب	١٤٩ الباب الثانى فى إفادة اللفظ الحكم الشرعى
٢٠٣ الوقت سبب لنفس الوجوب	أخبار الشرع أكد
الامر سبب لوجوب الاداء	المعتبر من الانشاء الامر والنهى
الفرق بين نفس الوجوب ووجوب الاداء	١٥٠ الامر حقيقة فى هذا القول
٢٠٦ ليس كل الوقت سببا	١٥١ الامر القولى كاف فى الإيجاب
٢٠٧ وجوب الاداء يثبت فى آخر الوقت	١٥٢ المعانى المختلفة للامر
٢٠٨ القسم الثانى كون الوقت مساويا للوجوب	١٥٣ مسألة اختلف القائلون بان الامر للوجوب
وسببا للوجوب	فى موجب الامر بالشيء بعد حظره
٢١٢ القسم الثالث كون الوقت معيارا لاسباب	١٥٦ مسألة إذا أريد بالامر الاباحة أو التدب
حكم كون الوقت معيارا للتدوى	١٥٨ فصل الامر المطلق

صحيفة

٢١٨٥ فصل النهى اما عن الحسيات واما عن  
الشرعيات١٨٢٣ فصل اختلفوا فى الامر والنهى هل لها  
حكم فى الضد أم لا

صحيفة

٢١٢ القسم الرابع الحج يشبه الظرف  
والمعيار٢٢ فصل فى أن الكفار هل يخاطبون  
بالشرائع أم لا

تم فهرست

شَرْحٌ

التَّلْوِجِ عَلَى التَّوَضِيحِ

مِثْنِ التَّنْقِيحِ فِي رِئَاصِ الْفِقْهِ

وَبِالْهَامِشِ شَرْحُ التَّوَضِيحِ لِلتَّنْقِيحِ الْمَذْكُورِ

الجزء الثاني

هذا الشرح المسمى بالتلويج في كشف حقائق التنقيح تصنيف سعد الدين مسعود ابن عمر التفازاني الشافعي المتوفى سنة ٧٩٢ هـ شرح بالقول شرح به تنقيح الأصول للقاضي صدر الشريعة عبيد الله بن مسعود المحبوبي البخاري الحنفي المتوفى سنة ٧٤٧ هـ وهو متن مشهور ذكر فيه انه لما كان فحول العلماء مكبين على مباحث كتاب نجر الإسلام البردوي ووجد بعضهم طاعنين على ظواهر ألفاظه أراد تنقيحه وحاول تبين مراده وتقسيمه على قواعد المعقول موردا فيه زبدة مباحث كتاب المحصول ومباحث ابن الحاجب مع تحقيقات بديمة وتدقيقات غامضة منيعة قلما توجد في المكتب سالكا فيه مسلك الضبط والإيجاز فصنف هذا الشرح بمزوجا وسماه التوضيح في حل غوامض التنقيح اهـ ملخصا من كشف الظنون

دار الكتب العلمية

بيروت - لبنان

الله

وَذَكَرْنَا الذِّكْرَى تَنْفَعُ الْمُؤْمِنِينَ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

(الركن الثاني في السنة وهي تطلق على قول الرسول عليه السلام وعلى فعله والحديث مختص بقوله والاقسام التي ذكرت في كتاب) كالخاص والعام والمشارك إلى آخرها والأمر والنهي (ثابتة هنا أيضا فلا تشتغل بها وإنما بحثنا في بيان الاتصال بالرسول عليه السلام فبحث في أمور في كيفية الاتصال وفي الانقطاع وفي محل الخبر وفي كيفية السماع والضبط والتبليغ وفي الطعن (فصل) في الاتصال الخبر لا يخلو من أن يكون رواته في كل عهد قوما لا يحصى عددهم ولا يمكن توطؤهم على الكذب لكثرتهم وعدالتهم وتباين أما كنهم أو تصير كذلك بعد القرن الأول أو لا تصير كذلك بل رواته آحاد

(قوله الركن الثاني في السنة وهي) في اللغة الطريقة والعادة وفي الإصطلاح في العبادات النافلة وفي الأدلة وهو المراد هنا ما صدر عن النبي عليه السلام غير القرآن من قول ويسمى الحديث أو فعل أو تقرير والمقصود بالبحث هنا بيان اتصال السنة بالنبي عليه السلام لأنه يبحث عن كيفية الاتصال بأنه بطريق التواتر أو غيره وعن حال الراوي وعن شرائطه وعن ضد الاتصال وهو الانقطاع وعن متعلقه الذي هو محل الخبر وعن وصوله من الأعلى إلى الأدنى في المبدأ وهو السماع أو المنتهى وهو التبليغ أو الوسط وهو الضبط عن قدح القادح فيه وهو الطعن وعمائخص نوعا خاصا من السنة وهو الفعل وعن مبدأ السنة وهو الوحي وعمائتعلق بها تعلق السوابق كشرائح من قبلنا أو تعلق الواحق كقوال الصحابة فأورد هذه المباحث في أحد عشر فصلا (قوله فصل في الاتصال) فإن قلت كيف جعل مورد القسمة الخبر وفي السنة الأمر والنهي بل الفعل أيضا ينقل بالطرق المذكورة قلت لأن المتصف حقيقة بالتواتر وغيره والخبر ومعنى انصاف الأمر والنهي به أن الأخبار بكونه كلام النبي ﷺ متواتر ومعنى التواتر على مقتضى كلامه ما يكون رواته في كل عهد قوما لا يحصى عددهم ولا يمكن توطؤهم على الكذب لكثرتهم وعدالتهم وتباين أما كنهم فقوله في كل عهد احتراز عن المشهور وقوله لا يحصى عددهم معناه لا يدخل تحت الضبط وفيه احتراز عن خبر قوم محصور وإشارة إلى أنه لا يشترط في التواتر عددمعين على ما ذهب إليه بعضهم من اشتراط خمسة أو اثني عشر أو عشرين أو أربعين أو خمسين قولا من غير دليل وقوله ولا يمكن توطؤهم أي توافقهم على الكذب عند المحققين تفسير للكثرة بمعنى أن المعتبر في كثرة المخبرين بلوغهم حدا يمتنع عند العقل توطؤهم على الكذب حتى لو أخبر جمع غير محصور بما يجوز توطؤهم على الكذب فيه لفرض من الأغراض لا يكون متواترا وأما ذكر العدالة وتباين الأماكن فتأكيد لعدم توطؤهم على الكذب وليس بشرط في التواتر حتى لو أخبر جمع غير محصور من كفار بلدة بموت ملكهم حصل لنا اليقين وأما مثل خبر اليهود بقتل عيسى عليه السلام وتأييد دين موسى عليه السلام فلا نسلم تواتره وحصول شرائطه في كل

والأول متواتر والثاني مشهور والثالث خبر الواحد ولم يعتبر فيه العدد إذالم يصل ( ٢ ) حد التواتر والأول يوجب علم اليقين

لأن الاتفاق على شيء مخترع مع تباين مفهومه وطبائهم وأما كتبهم مما يستحيل عقل والثاني يوجب علم طمأنينة وهو علم تطمئن به النفس وتظنه يقينا لكن لو تأمل حق التأمل علم أنه ليس بيقين كما إذا رأى قوم اجلسوا للآثم يقع له علم عن غفلة عن التأمل لأنه يمكن المواضعة بناء على أنه آحاد الأصل وإنما يوجب أي الخبر المشهور (ذلك) أي علم طمأنينة القلب (لأنه وإن كان في الأصل خبر واحد لكن أصحاب الرسول عليه السلام تنزهوا عن وصية الكذب ثم بعد ذلك دخل في حد التواتر فأوجب ما ذكرنا والثالث يوجب غلبة الظن إذا اجتمع الشرائط التي نذكرها إن شاء الله تعالى وهي كافية لوجوب العمل وعند البعض لا يوجب شيئا لأنه لا يوجب العلم ولا عمل إلا عن علم لقوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم وعند بعض أهل الحديث يوجب العلم لأنه يوجب العمل ولا عمل إلا عن علم فاما لإيجابه العمل فللقوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم لعلهم يحذرون الطائفة تقع على الواحد فصاعدا الرسول عليه السلام قبل خبر بريرة وسلمان في الهدية والصدقة وأرسل الأفراد إلى الآفاق

عهد ثم التواتر لا بد أن يكون مستندا إلى الحس سماعا أو غيره حتى لو اتفق أهل إقليم على مسألة عقلية لم يحصل لنا اليقين حتى يقوم البرهان (قوله والأول) أي التواتر يوجب علم اليقين لأن اتفاق الجمع الغير المحصور على شيء مخترع لا يثبت له نفس الأمر مع تباين آرائهم وأخلاقهم وأوطانهم مستحيل عقلا بمعنى أن العقل يحكم حكما قطعا بأنهم لم يتواطأوا على الكذب وأن ما اتفقوا عليه حق ثابت في نفس الأمر غير محتمل للتقيض لا بمعنى سلب الإمكان العقلي على توأطئهم على الكذب والأحسن أن يقال أنا نجد من أنفسنا العلم الضروري بالبلاد النائية كمكة وبغداد والأمم الخالية كالأنبياء والأولياء عليهم السلام بحيث لا يحتمل التقيض أصلا وما ذلك إلا بالأخبار ثم حصول العلم من التواتر ضروري لا يقتصر إلى تركيب الحجج حتى أنه يحصل لمن لا يعلم ذلك كالصبيان وجواز ترتيب المقدمات لا ينافي ذلك كافي بعض الضروريات فان قيل جواز كذب كل واحد يوجب جواز كذب الآخرين اعدم المناقاة مع أن المجموع ليس الانفس الاحاد لجواز كذب كل واحد يوجب جواز كذب المجموع وأيضا يلزم القطع بالتقيضين عند تواترهما وأيضا إذا عرضنا على أنفسنا وجود اسكندر وكون الواحد نصف الاثنين نجد الثاني أقوى بالضرورة فلو كان ضروريا بين لما كان بينهما فرق وأيضا الضروري يستلزم الوفاق وهو مشتق في التواتر لمخالفة السمنية والبراهمة أجيب إجمالا بأنه تشكيك في الضروري فلا يستحق الجواب كسبه السوفسطائية وتفصيلا بان حكم الجملة قد يخالف حكم الآحاد كالعسكر الذي يفتح البلاد وتواتر التقيضين محال عادة ولا امتناع في اختلاف أنواع الضروري بحسب السرعة والوضوح بواسطة الألف والعادة وكثرة الممارسة والأخطار بالبال ونحو ذلك مع الاشتراك في عدم احتمال التقيض والضروري لا يستلزم الوفاق لجواز المكابرة والعناد كما للسوفسطائية (قوله والثاني) أي المشهور يفيد علم طمأنينة والطمأنينة زيادة توطين وتسكين يحصل للنفس على ما أدركته فان كان المدرك بقينيا فاطمئنا نازيادة اليقين وكاله كما يحصل للمتقين بوجود مكة بعدما يشاهدها وإليه الإشارة بقوله تعالى حكايته واسكن ليطمئن قلبي وإن كان ظنيا فاطمئنا ناهما رجحان جانب الظن بحيث يكاد يدخل في حد اليقين وهو المراد هنا وحاصله سكون النفس عن الاضطراب بشبهة إلا عنه ملاحظة كونه آحاد الأصل فالتواتر لا يشبه في اتصاله ضرورة ولا معنى وخبر الواحد في اتصاله شبهة صورة وهو ظاهر ومعنى حيث لا تتلقاه الأمة بالقبول والمشهور في اتصاله شبهة صورة لسكونه آحاد الأصل لا معنى لأن الأمة قد تلقت بالقبول فأدحا حكادون اليقين وفوق أصل الظن فان قيل هو في الأصل خبر واحد ولم ينضم إليه في الاتصال بالنبي ﷺ ما يزيد على الظن فيجب أن يكون بمنزلة خبر الواحد قلنا أصحاب النبي ﷺ تنزهوا عن وصية الكذب أي الغالب الراجح من حالهم الصدق فيحصل الظن بمجرد أصل النقل عن النبي ﷺ ثم يحصل زيادة رجحان بدخوله في حد التواتر وتلقيه الأمة بالقبول فيوجب علم طمأنينة وليس المراد بتزهمهم عن وصية الكذب أن نقلهم صادق قطعا بحيث لا يحتمل الكذب وإلا لكان المشهور موجبا علم اليقين لأن القرن الثاني والثالث وإن لم يتزها عن الكذب إلا أنه دخل في حد التواتر وأما بعد القرون الثلاثة فأكثر أخبار الآحاد نقلت بطريق التواتر لتوفر الدواعي على نقل الاحاديث وتدوينها في الكتب وفي كلامه إشارة إلى أن خبر الواحد إذالم يكن راويه الأول متزها عن وصية الكذب لا يفيد علم الطمأنينة وإن دخل بعد ذلك في حد التواتر كما يشتهر من الاخبار الكاذبة في البلاد (قوله والثالث وهو خبر الواحد) يوجب العمل دون علم اليقين وقيل لا ووجب شيئا منهما وقيل يوجبها جميعا ووجه ذلك أن الجمهور ذهبا إلى أنه يوجب العمل دون العلم وقد جل ظاهر قوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم إن يتبعون إلا الظن على استلزام العمل العلم فذهب طائفة إلى أنه يوجب العمل أيضا احتجاجا بنفي اللازم وهو علم على نفي اللازم وطائفة إلى أنه يوجب العلم أيضا احتجاجا بوجود اللازم على وجود اللازم والمصنف رحمه الله تعالى منع اللازم من غير تعرض

لعلمهم يحذرون الطائفة تقع على الواحد فصاعدا الرسول عليه السلام قبل خبر بريرة وسلمان في الهدية والصدقة وأرسل الأفراد إلى الآفاق

ولنا هذه الدلائل لكن لا نسلم انه لا عمل إلا عن علم قطعي والعقل يشهد أنه لا يوجب اليقين والأحاديث في أحكام الآخرة منها ما اشتهر ومنها ما دون ذلك وكل ذلك يوجب ما ذكرنا ولأنها توجب عقدا للقلب وهو عمل فيكفي له خبر الواحد وفي هذا نظر لأنه يجب أن لا يختص هذا بأحكام الآخرة بل يكون كل الاعتقادات كذلك

(فصل) الراوى اما معروف بالرواية واما مجهول أى لم يعرف إلا بحديث أو حديثين والمعروف اما أن يكون معروفا بالفقه والاجتهاد كالخلفاء الراشدين والعبادة أى عبد الله بن مسعود وعبد الله بن عباس وعبد الله بن عمر (وزيد ومعاذ وأبي موسى الأشعري وعائشة ونحوهم رضى الله تعالى عنهم أجمعين وحديثه يقبل وافق القياس أو خالفه وحكى عن مالك أن القياس مقدم عليه وردبانه يقين بأصله وإنما الشبهة في نقله وفي القياس العلة محتملة وهى الأصل وأيضا إذا ثبت أن هذا علة قطعا لكن يمكن أن يكون في الفرع مانع أو لخصوصية الأصل أثر أو بالرواية فقط كما في هريرة

لدفع الدليل وظاهره غير موجه إلا أنه اعتمد على ظهوره وهو أن اتباع الظن قد ثبت بالأدلة ولا عموم للآيتين في الأشخاص والأزمان على أن العلم قد يستعمل في الإدراك جازما كان أو غير جازم والظن قد يكون بمعنى الوهم واستدل على كون خبر الواحد موجبا للعمل بالكتاب والسنة أما الكتاب فقوله تعالى فلو لا نفر من كل فرقة الآية وذلك ان لعل ههنا للطلب والإيجاب لا متاع الترحى على الله تعالى والطفافة بعض من الفرقة واحد أو اثنان إذ الفرقة هي الثلاثة فصاعدا وبالجملة لا يلزم أن يبلغ حد التواتر فدل على أن قول الأحاد يوجب الحذر وقد يجاب بأن المراد الفتوى في الفروع بقريئة التفقه ويلزم تخصيص القوم بغير المجتهدين بقريئة أن المجتهد لا يلزمه وجوب الحذر بخبر الواحد لأنه ظني وللإجتهاد فيه مسامحة ومجال على أن كون لعل للإيجاب والطلب محل نظر ثم قوله تعالى كل فرقة وإن كان عاما إلا أنه خص بالإجماع على عدم خروج واحد من كل ثلاثة وأما السنة فلا نه عليه الصلاة والسلام قيل خبر بريرة في الهدايا وخبر سلمان في الهدية والصدقة حين أتى بطبق رطب فقال هذا صدقة فلم يأكل منه وأمر أصحابه بالأكل ثم أتى بطبق رطب وقال هذا هدية فاكل وأمر أصحابه بالأكل ولا نه عليه الصلاة والسلام كان يرسل الأفراد من أصحابه إلى الآفاق لتبليغ الأحكام وإيجاب قبولها على الأنام وهذا أولى من الأول لجواز أن يحصل النبي ﷺ علم بصدقه ما على أنه إنما يدل على القبول دون الوجوب فان قيل هذه اخبار آحاد فكيف يثبت بها كون خبر الواحد حجة وهو مصادرة على المطلوب قلنا تفاصيل ذلك وإن كانت آحاد إلا أن حملتها بلغت حد التواتر كشجاعة على وجود حاتم وإن لم يلزم التواتر فلا أقل من الشهرة وربما يستدل بالإجماع وهو أنه نقل من الصحابة وغيرهم الاستدلال بخبر الواحد وعملهم به في الوقائع المختلفة التي لا تكاد تحصى وتكرر ذلك وشاع من غير تكبر وذلك يوجب العلم عادة باجماعهم كالقول الصريح وقد دل سياق الاخبار على أن العمل في تلك الوقائع كان بنفس خبر الواحد وما نقل من انكارهم بعض أخبار الآحاد إنما كان عند قصور في إفادة الظن ووقوع ريب في الصدق (قوله) والاخبار في أحكام الآخرة ولأنه يحتمل) دليلان مستقلان على كون خبر الواحد موجبا للعلم تقرير الأول ان خبر الواحد في أحكام الآخرة من عذاب القبر وتفاصيل الحشر والسرط والحساب والعقاب وغير ذلك مقبول بالإجماع مع أنه لا يفيد إلا الاعتقاد إذ لا يثبت به عمل من الفروع وتقرير الثاني أن خبر الواحد يحتمل الصدق والكذب وبالعدالة ترجح جانب الصدق بحيث لا يبقى احتمال الكذب وهو معنى العلم وجوابه اننا نسلم ترجح جانب الصدق إلى حيث لا يحتمل الكذب أصلا بل العقل شاهد بأمر الواحد العدل لا يوجب اليقين وان احتمال الكذب قائم وإن كان مرجوحا والازام القطع بالثقيضين عند أخبار العدلين بهما وجواب الأول وجهان أحدهما أن الأحاديث في باب الآخرة منها ما اشتهر فيووجب علم الظمانينة ومنها ما هو خبر الواحد فيفيد الظن وذلك في التفاصيل والفروع ومنها ما تواتر واعتضد بالكتاب وهو في الجمل والأصول فيفيد القطع وثانيهما أن المقصود من أحكام الآخرة عقدا للقلب وهو عمل فيكفيه خبر الواحد واعترض عليه بأنه يلزم عقد القلب في غير أحكام الآخرة وهو معنى العلم وقد بين فساد وجوبه ان الأحاديث في أحكام الآخرة إنما وردت لعقد القلب والجزم بالحكم وفي غيرها للعمل دون الاعتقاد فوجب الاتيان بما كلفنا به في كل منهما (قوله فصل) حاصله أن الراوى إما معروف بالرواية أو مجهول أما المعروف فان كان معروفا بالفقه يقبل سواء وافق القياس أم لا وإلا فاما أن يوافق قياسا ما يقبل أو لا فيردو أما المجهول فاما أن يظهر حديثه في القرن الثاني أو لاقان لم يظهر يجوز العمل به في القرن الثالث لا بعده وإن ظهر فاما أن يشهد السلف له بصحة الحديث يقبل أو يرد فلا يقبل أو يسكتوا عنه فيقبل أو يقبل البعض ويرد البعض مع نقل الثقات عنه فان وافق قياسا وإلا فلا (قوله) وحديثه يقبل أى يعمل بحديث الراوى المعروف بالرواية والفقه سواء وافق القياس حتى يكون ثبوت الحكم به لا بالقياس أو خالفه حتى يثبت موجبه لا موجب أو بالرواية فقط كما في هريرة



القياس وذهب أصحاب الشافعية إلى أن العلة إن ثبتت بنص راجع على الخبر في الدلالة فإن كان وجودها في الفرع قطعياً فالقياس مقدم راجع على الخبر وإن كان ظنياً فالوقف وإن ثبتت لا بنص راجع فالخبر مقدم وعن أبي الحسن البصري رحمه الله تعالى أنه لا خلاف في تقدم القياس إن ثبتت العلة بنص قطعي وفي تقدم الخبر إن ثبتت بنص ظني أو استنبطت من أصل ظني وإنما الخلاف فيما إذا استنبطت من أصل قطعي واستدل المصنف رحمه الله تعالى على تقدم الخبر بوجهين الأول أن الخبر يقين باصلاً لأنه من حيث أنه قول الرسول عليه الصلاة والسلام لا يحتمل الخطأ وإنما الشبهة في عارض النقل حيث يحتمل الغلط والنسيان والكذب والقياس محتمل بأصله أي علة التي تنفي عليها الأحكام فإنها لا تتحقق يقيناً إلا بنص قطعي أو إجماع وهو أمر عارض ولا شك أن متيقن الأصل راجع على محتمله الثاني أنه على تقدير ثبوت العلة قطعياً يحتمل أن يكون خصوصية الأصل شرطاً لثبوت الحكم أو خصوصية الفرع مانعاً عنه فيكون تطرق الاحتمال إلى القياس أكثر فيؤخر عن الخبر الذي لا يتطرق الاحتمال إلا في طريق نقله هو عارض ثم ترك الصحابة القياس بالخبر متواتراً المعنى وإن كانت آحاده غير متواترة فيكون إجماعاً ( قوله لكن ) أي خبر الراوي المعروف بالرواية دون الفقهان خالف جميع الأقيسة التي لا يكون ثبوت أصولها بخبر راوٍ غير معروف بالفقه لا يقبل عندنا وفيه بحث أما أولاً فلأن الشبهة في القياس في أمور ستة حكم الأصل وتعليقه في الجملة وتعين الوصف الذي به التعليل ووجود ذلك الوصف في الفروع ونفي المعارض في الأصل ونفيه في الفرع وأما ثانياً فلأن الظاهر من حال عدول الصحابة بنقل الحديث بلفظه ولهذا نجد في كثير من الأحاديث شك الراوي وإنما استفاض النقل بالمعنى عند العلماء لتقرير لفظ الحديث بالرواية والتدوين وأما ثالثاً فإنه نقل عن كبار الصحابة أنهم تركوا القياس بخبر الواحد الغير المعروف بالفقه وقد نقل صاحب الكشف ما يشير إلى أن هذا الفرق مستحدث وأن خبر الواحد مقدم على القياس من غير تفصيل وماروي من استبعاد ابن عباس خبر أبي هريرة في الوضوء مما منته النار ليس تقديماً للقياس بل استبعاداً للخبر لظهور خلافه وقد يستدل بان الكتاب دل على وجوب العمل بالقياس وهو قوله تعالى فاعتبروا وخبر الواحد لا يصلح ناسخاً للكتاب ويحاجب بأنه لا عموم في الآية حتى يثبت به قياس يعارضه خبر الواحد ولو سلم فقد خص منه القياس الذي يعارضه دليل أقوى منه فلم يبق قطعياً وقد سبق أن العام الذي خص منه البعض يجوز أن يخص بالخبر والقياس ( قوله كحديث المصراة ) من صريته إذا جمعه والمراد الشاة التي جمع اللبن في ضرعها بالشد وترك الحلب مدة ليظنها المشتري كثيرة اللبن وقول المصنف رحمه الله تعالى ليظنها المشتري سميته فيه نظراً وكذا المحفلة تروى أبو هريرة أن النبي عليه السلام قال لا تصروا الأبل والغنم فمن ابتاعها بعد ذلك فهو بخير النظرين بعد أن يحلبها إن رضيتها أمسكها وإن سخطها ردها وصاعاً من تمر ويروى بأحد النظرين ويروى من اشترى شاة محفلة فهو بخير النظرين ثلاثة أيام الحديث ووجه كون هذا الحديث مخالفاً للقياس الصحيح أن تقدير ضمان العدو والمثل ثابت بالكتاب وهو قوله تعالى فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم وتقديره بالقيمة ثابت بالسنة وهي قوله عليه الصلاة والسلام من أعتق شقصالة في عبد قوم عليه نصيب شريكه كان موسراً وكلاهما ثابت بالإجماع المنعقد على وجوب المثل أو القيمة عند فوات العين فإن قيل فيكون رد هذا الحديث بناء على مخالفة الكتاب والسنة والإجماع ولا نزاع في ذلك أجيب بان هذه الصورة ليست من ضمان العدو وإن صريحاً لكنه بعد فسخ العقد ظهر أنه تصرف في ملك الغير بلا رضاه لأن البائع إنما رضى لحلب الشاة على تقدير أن يكون ملكاً للمشتري فيثبت فيها الضمان بالمثل أو القيمة قياساً على صورة العدو والصريح وهذا تكلف ذكره المصنف رحمه الله تعالى وظاهر كلام نجر الإسلام رحمه الله تعالى أن هذا الخبر ناسخ للكتاب والسنة ومعارض للإجماع في ضمان العدو والمثل أو القيمة وأوله

لكنه ان خالف جميع الأقيسة لا يقبل عندنا وهذا هو المراد من السداد باب الرأي وذلك لأن النقل بالمعنى كان مستفيضاً فيهم فإذا قصر فقه الراوي لم يؤمن من أن يذهب شيء من معانيه فتدخله شبهة زائدة تخلو عنها القياس وذلك كحديث المصراة وهي ماروي أنه عليه السلام قال من اشترى شاة فوجدها محفلة بخير النظرين إلى ثلاثة أيام إن رضيتها أمسكها وإن سخطها ردها ورد معها صاعاً من تمر والمحفلة شاة جمع اللبن في ضرعها بترك حلبها ليظنها المشتري سميته فيعترف هذا الحديث مخالف للقياس الصحيح من كل وجه لأن تقدير ضمان العدو والمثل أو بالقيمة حكم ثابت بالكتاب وهو قوله فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم والسنة والإجماع

وأما المجهول فإن روى عنه السلف وشهدوا له بصحة الحديث صار مثل المعروف بالرؤية وإن سكتوا عن الطعن بعد النقل فكذلك الآن السكوت عند الحاجة إلى البيان بيان وإن قبل البعض ورد البعض مع نقل الثقات عنه يقبل إن وافق قياساً كحديث معقل بن سنان في بروع مات عنها هلال بن مرة وماسمي لها مبراً وما دخل بها ففرض عليه السلام لها مهر مثل نسائها فقبله ابن مسعود وورده على رضى الله تعالى عنهما ( وقال ما نضع بقول أعرابي بوال على عقبيه قال شمس الأئمة الكردى إن من عادة الإعرابي الجلوس محتبياً فإذا بال يقع البول على عقبيه وهذا لبيان قلة احتياط الأعراب حيث لم يستزهوا البول وهذا طعن من على رضى الله تعالى عنه ( وقد روى عنه الثقات كابن مسعود وعلقمة ومسروق وغيرهم فعملنا ( ٦ ) بهما وافق القياس عندنا فإن الموت كالدخول) بدليل وجوب العدة في الموت) ولم

بعضهم بأن المراد أنه ناسخ للكتاب والسنة والإجماع على كون القياس حجة والقول بنفي القياس إنما حدث بعد القرن الثالث وسيصرح المصنف رحمه الله تعالى في فصل الانقطاع بأن هذا الحديث معارض لقوله تعالى فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم ( قوله وأما المجهول) ذهب بعضهم إلى أن هذا كناية عن كونه مجهول العدالة والضبط إذ معلوم العدالة والضبط لأبأس بكونه منفرداً بحديث أو حديثين فإن قيل عدالة جميع الصحابة ثابتة بالآيات والأحاديث الواردة في فضلهم قلنا ذكر بعضهم أن الصحابي اسم لمن اشتهر بطول صحبة النبي عليه الصلاة والسلام على طريق التبعية له والأخذ منه وبعضهم أنه اسم لمؤمن رأى النبي عليه السلام سواء طال صحبته أم لا إلا أن الجزم بالعدالة مختص بمن اشتهر بذلك والباقيون كسائر الناس فيهم عدول وغير عدول (قوله في بروع) بفتح الباء وأصحاب الحديث يكسرونها (قوله لما خالف القياس عنده) وذلك أن المهر لا يجب إلا بالفرض بالتراضى أو بقتضاء القاضى أو باستيفاء المعقود عليه فإذا عاد المعقود عليه إليها سلمنا لم يستوجب بمقابله عوضاً كالمطلوع قبل الدخول بها وكما لا المبيع قبل القبض (قوله كحديث فاطمة بنت قيس) ولقائل أن يقول هو بما قاله ابن عباس وقال به الحسن وعطاء والشعبي وأحمد فكيف يكون مما رده الكل اللهم إلا أن يجعل الأكثر حكم الكل مع كونه مخالفاً لظاهر الكتاب والسنة (قوله قال عليه السلام خير القرون الحديث) فإن قيل وقد قال عليه السلام مثل أمي مثل المطر لا يدرى أوله خير أم آخره فكيف التوفيق قلنا الخيرية تختلف بالإضافة والاعتبارات فالقرون السابقة خير بنيل شرف قرب العهد بالنبي عليه السلام ولزوم سيرة العدل والصدق واجتناب المعاصي ونحو ذلك على ما أشار إليه قوله عليه السلام ثم يفسد الكذب وأما باعتبار كثرة الصواب ونيل الدرجات في الآخرة فلا يدرى أن الأول خير لكثرة طاعته وقلة معصيته أم الآخر لإيمانه بالغيب طوعاً ورضياً مع انقضاء زمن مشاهدة آثار الوحي وظهور المعجزات بالتزامه طريق السنة مع فساد الزمان (قوله فصل في شرائط الراوى) لم يكتف بذكر الضبط والعدالة لأن الصبي الكامل التين بما يكون ضابطاً لكن لا يجنب الكذب لعله بأن لا إثم عليه ولأن الكافر بما يكون مستقيماً على معتقده ولهذا يسأل القاضى عن عدالة الكافر إذا شهد على الكافر عند طعن الخصم نعم لو فسر العدالة بمحافظته دينه يحمل على ملازمة التقوى والمروءة من غير بدعة وجعل علامتها اجتناب الكبائر وترك الإصرار على الصغائر وترك بعض الصغائر والمباحات التي بما يدل على خسة النفس ودناءة الهمة كسرفة لثمة والتطفيف في الوزن بحجة والاجتماع مع الأزدال والاشتغال بالحرف الدينية فلا خفاء في شمولها الإسلام لأن الكفر أعظم الكبائر فيخرج بقيد العدالة الكافر كما يخرج المبتدع والفاسق (قوله وأما الضبط) لا يخفى أن الضبط بهذا المعنى لا يشترط في قبول الرواية لأنهم

يعمل به الشافعي رحمه الله تعالى) لما خالف القياس عنده ( وإن رده الكل فهو مستنكر لا يعمل به كحديث فاطمة بنت قيس أنه عليه السلام لم يجعل لها نفقة ولا سكنى وقد طلقها زوجها ثلاثاً فرده عمر وغيره من الصحابة) وقال عمر لا تدع كتاب ربنا ولا سنة نبيتنا بقول امرأة لا تدرى أصدقت أم كذبت أحفظت أم نسيت قال عيسى بن أبان فيه أراد بالكتاب والسنة القياس لأن ثبوته بما حثت قال الله تعالى فاعتبروا وحديث معاذ في القياس مشهور وقال بعضهم أراد بالكتاب قوله تعالى أسكنوهن وأراد بالسنة ما قال عمر سمعت النبي ﷺ أنه قال للطلقة الثلاث النفقة والسكنى ما دامت في العدة ( وإن لم يظهر حديثه في السلف

كان يجوز العمل به في زمن أبي حنيفة رحمه الله تعالى إذا وافق القياس لأن الصدق في ذلك الزمان غالب قال عليه السلام خير القرون قرني الذين أنافهم ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم ثم يفسد الكذب فالقرن الأول الصحابة والثاني التابعون والثالث تبع التابعين ( أما بعد القرن الثالث فلا لغلبة الكذب فلماذا صح عنده القضاء بظاهر العدالة وعندهما لا فهذا لاختلاف العهد (فصل) في شرائط الراوى وهي أربعة العقل والضبط والعدالة والإسلام أما العقل فيعتبر هنا كإله وهو مقدر بالبلوغ على ما يأتي فلا يقبل خبر الصبي والمعتوه أما الضبط فهو سماع الكلام كما يحق سماعه ثم فهم معناه ثم حفظ لفظه ثم الثبات عليه مع المراقبة إلى حين الأداء وكأله أن ينضم إلى هذا الوقوف على معانيه الشرعية وشرطنا حق السماع احترازاً عن أن يحضر رجل مجلساً وقدم مضى صدر من الكلام ويخفى على

كانوا

المتكلم هجومه ليعيده وهو يزدرى نفسه فلا يستعيده (وفهم المعنى) بالنصب عطف على حق السماع في قوله وشرطنا حق السماع (هنا لاني القرآن لأن المعترف في نقله نظمه فلماذا يبالغ في حفظه عادة بخلاف الحديث على أنه قد ينقل بالمعنى حتى لو بولغ في حفظه كانت كافيته ولأنه محفوظ لقوله تعالى وإنا له لحافظون والمراقبة) بالنصب عطف أيضا على ذلك (احترازا عما لا يرى نفسه أهلا للتبليغ فيقصر في مراقبة بعض ما ألقى اليه وأما العدالة فهي الإستقامة وهي الانزجار عن محظورات دينه وهي متفاوتة وأقصاها أن يستقيم كما أمر وهو أن لا يكون في النبي عليه السلام فاعتبر ما لا يؤدي إلى الحرج وهو رجحان جهة الدين والعقل على داعي الهوى والشهوة فليل أن من ارتكب كبيرة سقطت عدالته وإذا أصر على الصغيرة فكذا أمامن ابتلى بشيء منها من غير إصرار فتمام العدالة فشهادة المستور وإن كانت مردودة لكن خبر المجهول يقبل عندنا بالشهادة النبي عليه الصلاة والسلام على ذلك القرن بالعدالة وأما الإسلام فأنما شرطناه وإن كان الكذب حراما في كل دين لأن الكافر يسمى في هدم دين الإسلام تعصبا فيرد قوله في أموره وهو التصديق والإقرار وهو نوعان ظاهر بنشوة بين المسلمين وثابت بالبيان بان يصف الله تعالى كما هو إلا أن في اعتباره على سبيل التفصيل حر جاف في كفي الإجمال بان يصدق بكل ما أتي به النبي عليه السلام فلماذا قلنا الواجب أن يستوصف فيقال أهو كذا وكذا فاذا قال نعم يكمل إيمانه) أي لأجل أن الإجمال كاف بناء على أن الحرج مدفوع في الدين قلنا أن الواجب الاستيصال وليس المراد بالاستيصال أن نسأله عن صفات الله تعالى أو نسأله عن الإيمان ما هو وما صفته فان هذا بحر عميق تفرق فيه العقول والافهام ولا يكاد العلماء يعلمون صفات الله بل المراد أن نذكر صفات الله تعالى التي يجب أن يعرفها المؤمنون ونسأله أهو كذلك أي أتشهد أن الله موصوف بالصفات المذكورة فيقول نعم فيكمل إيمانه (وهذا هو المراد والله أعلم بقوله تعالى فامتحنوهن فاذا ثبتت هذه الشرائط يقبل حديثه سواء كان أعمى أو عبدا أو امرأة أو محدودا في قذف تائبًا بخلاف الشهادة في حقوق الناس فانها تحتاج إلى تمييز زائد يتعدى بالعمى وإلى ولاية كاملة تنعدم بالرق وتقصير بالألوانة (فان الشهادة والقضاء ولاية للشاهد والقاضي على المشهود وعليه المقضى عليه الأيرى أن الشاهد يلزم المشهود عليه شيئا (وهذا) أي الاخبار بالحديث (٧) (ليس من باب الولاية فان الخبر لا يلزمه)

أي الناقل لا يلزم المنقول إليه شيئا (بل يلزمه بالترامه) أي يلزم الحكم على المنقول إليه بالترامه الشرائع (ولأنه يلزمه أو لا ثم يتعدى منه إلى الغير) أي يلزم الحكم الناقل

كانوا يقبلون أخبار الأعراب الذين لا يتصور منهم الاتصاف بذلك وشاع وذاع من غير تكبير إلا أن هذا يفيد الرجحان على ما عرح به في سائر كتب الأصول وإليه أشار غر الإسلام رحمه الله تعالى بقوله وهو مذهبا في الترجيح (قوله فصل في الانقطاع) وهو قسمان ظاهر كالرسائل وباطن وذلك إما الأمر يرجع إلى نفس الخبر بكونه معارضا للكتاب وللخبر المنواتر أو المشهور أو بكونه شاذًا فباتعم به البلوى وأما الأمر يرجع إلى نفس الناقل كمنقصان في العقل كخبر المعتوه والصبى أو في الضبط كخبر المغفل أو في

أولاً ثم يتعدى منه إلى الغير وهو المنقول إليه (ولا تشترط لمثله الولاية) أي لمثل الحكم الذي يلزم على الغير بتبعيته لزومه أو لاعتلى الشاهد وبالترام الشاهد عليه شيئا كافي الشهادة بهلال رمضان فان الصوم يلزم الشاهد أو لا ثم يتعدى منه إلى الغير تبعًا فلا يكون ولاية على الغير أي ثبوت هذا الحكم بالتبعية على الغير إذ ليس هو الزاما على الغير قصدا فلماذا يقبل من العبد والمرأة الشهادة بهلال رمضان (ورد الشهادة أبدا من تمام الحد) هذا بيان الفرق بين قبول الحديث من المحدود في القذف إذا تاب وبين عدم قبول الشهادة منه فان حديثه مقبول وشهادته غير مقبولة فان عدم قبول شهادته من تمام حده قال الله تعالى ولا تقبلوا لهم شهادة أبدا فبعد التوبة لا تقبل شهادتهم وإن كانوا عدولا لكن يقبل حديثهم بناء على عدالتهم (وقد ثبت عن أصحابه عليه السلام قبول الحديث عن الأعمى والمرأة كعائشة وهو عليه السلام قبل خبر بريدة وسلمان رضي الله تعالى عنهما ، فصل في الانقطاع) أي انقطاع الحديث عن الرسول عليه السلام (وهو ظاهر وباطن أما الظاهر فكالإرسال) الإرسال عدم الإسناد وهو أن يقول الراوى قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم من غير أن يذكر الإسناد والإسناد أن يقول حدثنا فلان عن فلان عن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم والمرسل منقطع عن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم من حيث الظاهر لعدم الإسناد الذي يحصل به الإتصال لامن حيث الباطن للدلائل المذكورة في المتن الدالة على قبول المرسل (ومرسل الصحابي مقبول بالإجماع ويحمل على السماع ومرسل القرن الثاني والثالث لا يقبل عند الشافعي رحمه الله تعالى إلا أن يثبت اتصاله من طريق آخر كمراسيل سعيد بن المسيب قال لآني وجدت مسانيد للجهل بصفات الراوى التي تصح بها الرواية) وهذا دليل على قوله لا يقبل عند الشافعي رحمه الله تعالى (ويقبل عندنا وعند مالك وهو فوق المسند لأن الصحابة أرسلوا وقال البراء ما كل ما حدثه سمعناه من رسول الله ﷺ وإنما حدثنا عنه لانكذب ولأن كلامنا في إرسال من لو أسند لا يظن به الكذب فلان لا يظن الكذب على الرسول أولى والمعتاد أنه إذا وضح له الأمر طوى الإسناد وعزم وإذا لم يتضح نسبة إلى الغير ليحمله ما حمله) هذا جواب دليل الشافعي رحمه الله تعالى حيث قال للجهل بصفات الراوى (ولا بأس بالجهالة لأن المرسل إذا كان ثقة لا يتهم بالغفلة عن حال من سكت عنه

العدالة كخبر الفاسق والمستور أو في الإسلام كخبر المبتدع وأما الأمر غير ذلك كاعراض الصحابة عنه وفي اصطلاح المحدثين ان ذكر الراوى الذى ليس بصحابي جميع الوسائط فالحبر مستند وان ترك واسطة واحدة بين الراوين فنقطع وإن ترك واسطة فوق الواحد فعضل بفتح الضاد وإن لم يذكر الواسطة أصلا فرسل (قوله ومرسل القرن الثاني والثالث لا يقبل عند الشافعى رحمه الله تعالى) إلا بأحد أمور خمسة أن يسنده غيره أو أن يرسله آخر وعلم أن شيوخها مختلفة أو أن يعضده قول صحابي أو أن يعضده قول أكثر أهل العلم أو أن يعلم من حاله أنه لا يرسل إلا بروايته عن عدل فان قيل اشترط اسناد غيره باطل لأن العمل حينئذ بالمسند والأربعة الباقية ليس شىء منها بدليل وانضمام غير المقبول إلى غير المقبول لا يصير مقبولا قلنا المسند قد لا يثبت عدالة روايته فيقبل المرسل ويعمل به وانضمام أمر قدي يحصل الظن أو يقوى فيجب العمل وعندنا يقبل بل يقم على المسند استدلال الشافعى رحمه الله تعالى بان قبول الرواية موقوف على العلم بكون الراوى متصفا بالعقل والعدالة وغير ذلك من الصفات المعتبرة في الرواة وعند عدم ذكر الراوى لا يعلم ذلك فلا يقبل واستدل القائلون بالقبول بثلاثه أو وجه ثالثها يدل على أنه فوق المسند الأول إرسال الصحابة وقبوله مع وجود الواسطة في البعض الثاني أو كلامنا في إرسال العدل الذى أو أسنده لا يظن أنه كذب على من روى عنه وإذا لم يظن به الكذب على من يجوز أن يكذب فعدم ظن كذبه على النبي عليه الصلاة والسلام وهو معصوم أولى وقد عرفت أن ليس النزاع في مرسل الصحابي ومرسل من علم من حاله أنه لا يرسل إلا بروايته عن عدل الثالث أن العادة جارية بان الأمر إذا كان واضحا للناقل جزم بنقله من غير اسناد وإذ لم يكن واضحا نسبه إلى الغير ليحمل الناقل ذلك الغير الشىء الذى حمله هو أى الناقل فالمرسل يدل على أنه واضح للناقل بخلاف المسند وقد يمنع جرى العادة بذلك بل ربما يرسل لعدم إحاطته بالرواة وكيفية الاتصال ويسند إلى العدل تحقيقا للحال وأنه على ثقة في ذلك المقال (قوله ولا بأس) جواب عن استدلال الشافعى رحمه الله تعالى يعنى أن جهل السامع بصفات الراوى لا يضر لان التقدير أن الناقل عدل ضابط فلا يهتم بالغفلة عن حال الرواة ولا يجزم بنقل الحديث مالم يسمه من عدل وقد يدفع بان أمر العدالة على الظن والاجتهاد فر بما يظن غير العدل عدلا (قوله الأيرى أنه إذا قال أخبرني ثقة يقبل) كأنه يشير إلى أن الشافعى رحمه الله تعالى كثيرا ما يقول أخبرني الثقة وحدثني من لا تهمه إلا أن مراده بالثقة ابراهيم بن اسمعيل وبمن لا يهتم يحيى بن حسان وذلك مشهور معلوم (قوله كحديث فاطمة بنت قيس) فيه بحث لان الكلام في خبر العدل وهذا مستنكر متهم روايته بالكذب والغفلة والنسيان لا تكو نه في مقابلة عموم الكتاب وإلا لما كان لقوله أحفظت أم نسيت وصدقت أم كذبت معنى وأيضا لا يخف أن القراءة الشاذة غير متواترة ولا مفيدة للقطع فكيف يرد الحديث لمعارضتها وكيف يقبل من الراوى ان هذا كلام الله تعالى ولا يقبل ان ذلك كلام الرسول صلوات الله عليه وهو بمراى منه ومسمع (قوله وكحديث القضاء بشاهد ويمين) هو ما روى عن ابن عباس رضى الله تعالى عنه ان النبي صلوات الله عليه قضى بشاهد ويمين الطالب وهو معارض لقوله تعالى واستشهدوا شهيدين الآية وذلك من وجوه الأول ان الأمر بالاستشهاد بمثل في حق ما هو شهادة قفسره برجلين أو رجل وامرأتين وتفسير المجمع يكون بيانا لجميع ما يتناوله اللفظ الثاني ان قوله تعالى ذلكم أقسط عند الله وأقوم للشهادة وأدنى أن لا ترتابوا نص على أن أدنى ما ينتفى به الرية هو هذان النوعان وليس بعد الأدنى شىء الثالث ما ذكره المصنف وإنما اقتصر عليه لأنه ربما يمنع الإجمال والخصر فيما ذكر بل للشارع أن يترك بعض الامور إلى الاجتهاد أو إلى الحديث ولان قوله تعالى ذلكم إشارة إلى أن تكتبوه وأدناه معناه أقرب من انتفاء الزيب على ما هو المذكور في التفسير (قوله وذكر في المبسوط) ليس المراد ان ذلك أمر ابتدعه معاوية في الدين بناء على خطئه كالبغى في الإسلام ومحاربة الإمام وقتل الصحابة لانه ورد فيه

ذكرنا ويرد عند البعض لان الزمان زمان الفسق والكذب إلا أن روى الثقات مرسله كما روى مسنده مثل إرسال محمد ابن الحسن وأمثلة، وأما الانقطاع الباطن فاما بالمعارضة أو بنقصان في الناقل أما الأول فاما بمعارضة الكتاب كحديث فاطمة بنت قيس قوله تعالى بالنصب أى كعارضة حديث فاطمة قوله تعالى لسكونه مفعول المعارضة (اسكنوهن أما في السكنى فظاهر وأما في الثقة فلان قوله تعالى من وجدكم يحمل عندنا على قراءة ابن مسعود وهى وانفقوا عليهم من وجدكم وكحديث القضاء بشاهد ويمين المدعى قوله تعالى) بالنصب أيضا لهذا المعنى وهكذا الأمثلة التى تأتي ( واستشهدوا شهيدين من رجالكم الآية وعند عدم الرجلين أو جبر جلا وامرأتين وحيث نقل إلى ما ليس بمعهود في مجالس الحكم دل على عدم قبول الشاهد الواحد مع اليمين) فان حضور النساء لا يعهد في مجالس الحكم ولو كانت اليمين كافية مع الشاهد الواحد مقام المرأتين لما أوجب حضورهما على أن النساء ممنوعات من الخروج

(و كحديث المضرة قوله تعالى فاعتدوا أو انما يرد لتقدم الكتاب حتى يكون عام الكتاب وظاهره أولى من خاص خبر الواحد ونصه ولا ينسخ ذلك بهذا ولا يزداد به عليه واما بمعارضة الخبر المشهور كحديث الشاهد واليمين (٩) قوله عليه السلام البيه على المدعى واليمين على من

أنسكرو كحديث بيع الرطب بالتمر فإنه إن كان الرطب هو التمر يعارض قوله عليه السلام التمر بالتمر مثلاً بمثل وقوله جيدها وزديها سواء وإن لم يكن يعارض قوله إذا اختلف النوعان فيبيعوا كيف شئتم (تحقيقه أن الرطب لا يخلو من أن يكون تمراً أو لم يكن فإن كان تمراً فإن لم يجر بيعه بالتمر يكون معارضة لقوله عليه السلام التمر بالتمر مثلاً بمثل يدا بيد والفضل ربا ولا يقال انه تمر لكن الرطب والتمر مختلفان في الصفة لانا نقول لا اعتبار لاختلاف الصفة لقوله عليه السلام جيدها وزديها سواء ولدفع هذه الشبهة صريحاً زدت قوله جيدها وزديها سواء (واما بكونه شاذاً في البلوى العام كحديث الجهر بالتسمية فإنه لو كان خفاؤه في مثل هذه الحادثة بما يحيله العقل) فإن قيل جعل هذا النوع من أقسام المعارضة ولا معارضة فيه قلت أمثال هذا الحديث يدل على عدم وجوب التبليغ عن النبي عليه الصلاة والسلام أو على ترك الصحابة رضي الله تعالى عنهم التبليغ الواجب عليهم فتكون معارضة لدلائل

الحديث الصحيح بل المراد أنه أمر مبتدع لم يقع العمل به إلى زمن معاوية لعدم الحاجة إليه لكن المروي عن علي رضي الله تعالى عنه أن النبي ﷺ قضى بشهادة شاهد ويمين صاحب الحق وروى عنه أيضاً أن النبي ﷺ وأبا بكر وعمر وعثمان كانوا يقضون بشهادة الشاهد الواحد ويمين المدعى وعن علي رضي الله عنه أنه كان يقضى بالشاهد واليمين فعلى هذا لا يكون العمل به من مبتدعات معاوية (قوله) وكحديث المضرة (صريح في كونه مخالفاً للكتاب لا مجرد القياس على ما ذهب إليه المصنف فيما نقل عنه (قوله) وانما يرد) أي خبر الواحد في معارضة الكتاب لأن الكتاب مقدم لكونه قطعياً متواتراً للنظم لاشبهته في متنه ولا في سنده لكن الخلاف انما هو في عمومات الكتاب وظواهره فمن يجعلها ظنية يعتبر بخبر الواحد إذا كان على شرائطه عملاً بالدليلين ومن يجعل العام قطعياً فلا يعمل بخبر الواحد في معارضة ضرورة أن الظني يضمحل بالقطعي فلا ينسخ الكتاب به ولا يزداد عليه أيضاً لأنه بمنزلة النسخ واستدل على ذلك بقوله عليه السلام يكسر لكم الأحاديث من بعدى فإذا روى لكم عنى حديث فاعرضوه على كتاب الله فوافق فاقبلوه وما خالفه فردوه وأجيب بأنه خبر واحد وقد خص منه البعض أعنى المتواتر والمشهور فلا يكون قطعياً فكيف يثبت به مسألة الأصول على أنه يخالف عموم قوله تعالى وما آتاكم الرسول فخذوه وقد طعن فيه المحدثون بأن في روايته يزيد بن ربيعة وهو مجهول وترك في إسناده واسطة بين الأشعث وثوبان فيكون منقطعاً وذكر يحيى بن معين أنه حديث وضعته الزنادقة وإيراد البخاري إياه في صحيحه لا ينافي الانقطاع أو كون أحد رواه غير معروف بالرواية فإن قيل المشهور أيضاً لا يفيد علم اليقين فكيف يعتبر في معارضة عموم الكتاب وهو قطعي أجيب عنه بأنه يفيد علم طمأنينة وهو قريب من اليقين والعام ليس بقطعي بحيث يكفر جاحده فهو قريب من الظن وقد انعقد الإجماع على تخصيص عمومات الكتاب بالخبر المشهور كقوله عليه السلام لا يرث القاتل وقوله عليه السلام لا تنكح المرأة على عمتها وغير ذلك (قوله) البيه على المدعى واليمين على من أنسكرو (حصر جنس البيه على المدعى وجنس اليمين على المنسكرو فلا يجوز الجمع بين الشاهد واليمين على المدعى بخبر الواحد (قوله) وكحديث بيع الرطب بالتمر (هو ما روى عن سعد بن أبي وقاص رضي الله عنه أن النبي عليه السلام سئل عن بيع الرطب بالتمر فقال أيتقصر إذا جف فقالوا نعم قال فلا إذن إلا أنه لما أورد هذا الحديث على أبي حنيفة رحمه الله تعالى أجاب بأن هذا الحديث دار على زيد بن أبي عياش وهو ممن لا يقبل حديثه واستحسن أهل الحديث منه هذا الطعن حتى قال ابن المبارك كيف يقال أبو حنيفة رحمه الله تعالى لا يعرف الحديث وهو يقول زيد بن أبي عياش ممن لا يقبل حديثه كذا في المبسوط فلا يكون من قبيل رد خبر الواحد بناء على معارضة للخبر المشهور وذكر في الأسرار وغيره أنه يجوز أن لا يكون الرطب تمر مطلقاً فهو وصف اليبوسة ولا نوعاً آخر لبقاء أجزائه عند صيروره تمراً كالحنطة المقلية ليست حنطة على الإطلاق لفوات وصف الانبات ولا نوعاً آخر لوجود أجزاء الحنطة فيها وكذا الحنطة مع الدقيق (قوله) لا اعتبار لاختلاف الصفة لقوله عليه السلام جيدها وزديها سواء) اعترض عليه بأنه لا يلزم من عدم اعتبار الاختلاف بالجودة والرداء عدم اعتبار الاختلاف بالوصف أصلاً لجزأه أن يكون المعبر بعض اختلاف الأوصاف وهو ما يكون موجبا لتبديل الاسم والحقيقة في العرف حتى أن الإتيان بالتمر لا يعد أمثالا لاطلب الرطب كالزبيب والعبق فان قيل فيه دليل على أن علة الاستواء كون الوصف ليس من صنع العباد قلنا ممنوع بل العلة عدم تبديل الاسم والحقيقة في العرف ولو سلم فلا عبرة بالقياس في مقابلة الخبر (قوله) واما بكره شاذاً) عطف على قوله واما بمعارضة الخبر المشهور وكذا

وجوب التبليغ أو لدلائل تدل على عدالتهم أو تكون معارضة للقضية العقلية وهي أن نلوه وجد لا شهر وفي المن إشارة إلى هذا (واما يعارض الصحابة عنه نحو الطلاق بالرجال والعدنة بالنساء فانهم اختلفوا في الحكم ولم يرجعوا

اليه وأما الثاني) وهو الذي يكون الانقطاع بنقصان الناقل فصار الانقطاع الباطن على قسمين الأول أن يكون منقطعاً بسبب كونه معارضا والثاني أن يكون الانقطاع بنقصان الناقل والأول على أربعة أوجه إما أن يكون معارضا للكتاب أو السنة المشهورة أو بكونه شاذاً في البلوى العام أو باعراض الصحابة عنه فانه معارض لإجماع الصحابة فلهذا ذكر الوجوه الأربعة شرعاً في القسم الثاني من الانقطاع الباطن وهذا القسم وإن كانا متصلين ظاهر الوجود إلا أنهما منقطعان باطناً وحقيقة أما القسم الأول فلقوله عليه السلام يكثركم الأحاديث من بعدى فإذا روى لكم (١٠) عنى حديث فاعرضوه على كتاب الله تعالى فوافق كتاب الله فاقبلوه وما خالف

فردوه فدل هذا الحديث على أن كل حديث يخالف كتاب الله فانه ليس بحديث الرسول عليه السلام وإنما هو مفترى وكذلك كل حديث يعارض دليلاً أقوى منه فانه منقطع عنه عليه السلام لأن الأدلة الشرعية لا يناقض بعضها بعضاً وإنما التناقض من الجهل المحض وأما القسم الثاني فلانه لما كان الاتصال بوجود الشرائط التي ذكرناها في الراوى فحيث عدم بعضها لا يثبت الاتصال (فكخبر المستور) إلا في الصدر الأول كما قلنا في المجهول وخبر الفاسق) بالجر عطف على قوله خبر المستور (والمعتوه) وسيأتى معناه في فصل العوارض (والصبي العاقل والمغفل الشديد الغفلة لا من غالب حاله التيقظ والمساهل) أى المجازف الذى لا يبالي من السهو والخطأ والتزوير وصاحب الهوى (فانه لا تقبل روايتهم للشرائط المذكورة) أى

قوله وأما باعراض الصحابة عنه وكلاهما من أقسام الانقطاع بالمعارضة أما الأول فلأن الخبر الشاذ مع عموم البلوى يعارض الأدلة الدالة على وجوب تبليغ الأحكام وتأييد مقالات النبي عليه الصلاة والسلام أو الأدلة الدالة على عدالة الصحابة لأن ترك التبليغ إن كان تركاً للواجب لزم عدم وجوب التبليغ فإن قيل فعلى هذا يكون قسماً آخر بل من الانقطاع بواسطة معارضة الكتاب أو الخبر المشهور قلنا جعله قسماً آخر باعتبار أنه يحتمل كلاً مما ذكرتم مع احتمال المعارضة للقضية العقلية وهى أنه لو وجد هذا الحديث لاشتهر لئول الدواعى وعموم حاجة الكل إليه ولا يخفى أن هذه القضية ليست قطعية حتى يرد الخبر بمعارضته نعم الأصل هو الاشتهار لكن رب أصل قلعه الحديث وأيضاً ليس وجوب التبليغ أن يبلغ كل واحد كل حديث إلى كل أحد بل عدم الاخفاء ولذا قال الله تعالى فاسألوا أهل الذكروا أما حديث الجهر بالتسمية فهو عندهم من قبيل المشهور حتى أن أهل المدينة احتجوا به على مثل معاوية وردوه عن ترك الجهر بالتسمية وهو مروى عن أبي هريرة وعن أنس أيضاً إلا أنه اضطربت رواياته فيه بسبب أن علياً رضى الله عنه كان يبالي في الجهر وحاول معاوية وبشوامية محو آثاره فبالغوا على الترك تخاف أنس وروى الجهر عن عمر وعلي وابن عباس وابن الزبير وغيرهم ثم لا يخفى أن ترك الجهر فى الجهر لإثبات فربما لا يسمعه الراوى لا سيما مثل أنس وقد كان يقف خائف النبي عليه الصلاة والسلام بعد من هؤلاء وهذا لا ينافى سماعه الفاتحة على أنه روى عن أنس أن النبي عليه السلام وأبا بكر وعمر كانوا يجهرون بيسم الله الرحمن الرحيم وأيضاً روى أن أنساً سئل عن الجهر والإسراء فقال لا أدرى هذه المسئلة والسبب ما ذكرناه وأما الثانى وهو انقطاع الخبر بالمعارضة بسبب إعراض الصحابة فلأنه يعارض إجماعهم على عدم قبوله وعلى ترك العمل به فيحمل على أنه سهواً ومنسوخ لا يقال لإجماع مع مخالفة بعض الصحابة كيف والقول بأن الطلاق يعتبر بحال الرجال بما ذهب إليه عمر وعثمان وعائشة رضى الله عنهم وروى الحديث زيد ابن ثابت لأننا نقول ليس المراد الإجماع على ترك الحكم بل عدم التمسك بذلك الحديث ولا يخفى أن المراد اتفاق غير هذا الراوى وإلا فهو متمسك به لا محالة (قوله) إلا في الصدر الأول) يعنى القرن الأول والثاني والثالث فانه يقبل لأن العدالة فيها أصل بشهادة النبي عليه السلام وفى غير الصدر الأول المستور بمنزلة الفاسق لأن أهل الفسق فى ذلك الزمان غالب فلا بد من العدالة المرجحة جانب الصدق (قوله) وصاحب الهوى) وهو الميل إلى الشهوات والمستلذات من غير داعية الشرع والمراد المبتدع المائل إلى ما يهواه فى أمر الدين فان تآدى إلى أن يجب كفاؤه كغلاة الروافض والمجسمة والخوارج فلا يخفى فى عدم قبول الرواية لا تنفاه الإسلام وإلا فالجمهور على أنه يقبل روايته إن لم يكن بمن يعتقد وضع الأحاديث إلا إذا كان داعياً إلى هواه بذلك الحديث فقوله للشرائط المذكورة إشارة إلى أن المراد بالهوى ما يودى إلى الكفر والفسق (قوله) فصل فى محل الخبر) سواء كان خبراً عن النبي صلى الله عليه وسلم أو لم يكن والمراد خبر الواحد ولذا حصر المحل

لاشترائط الشرائط المذكورة فى الراوى (فصل فى محل الخبر) أى الحادثة التى ورد فيها الخبر (وهو إما حقوق الله تعالى فى وهى إما العبادات أو العقوبات والأولى تثبت بخبر الواحد بالشرائط المذكورة وما كان من الديانات كالأخبار بطهارة الماء ونجاسته فكذا أى يثبت بأخبار الأحاد بالشرائط المذكورة أى إذا أخبر الواحد العدل أن هذا الماء طاهر أو نجس يقبل خبره ثم استدرجك عن قوله فكذا بقوله (لكن إن أخبر بها الفاسق أو المستور يتجرى لأن هذا) إشارة إلى الأخبار عن طهارة الماء ونجاسته (أمر لا يستقيم تلقية من جهة العدل بخلاف أمر الحديث) فى كثير من الأحوال لا يكون العدل حاضر عند الماء فاشترط العدالة بمعرفة الماء حرج فلا يكون خبر

الفاسق والمستور ساقط الإعتبار فلو جئنا انضمام التحرى به بخلاف أمر الأحاديث فإن الذين يتلقونها هم العلماء الاتقياء فلا حرج اذالم يعتبر قول الفسقة والمستورين في الأحاديث فلا اعتبار لأحاديثهم أصلاً (وأما أخبار الصبي والمعتوه والكافر فلا يقبل فيها أصلاً) أى لا يقبل في البيانات كالإخبار عن طهارة الماء ونجاسته أصلاً أى لا يلتفت إلى قوله فلا يجب التحرى بخلاف أخبار الفاسق فإن الواجب فيه التحرى (والثانية) أى العقوبات (كذلك عند أبى يوسف رحمه الله) أى تثبت بخبر الواحد بالشرائط المذكورة لأنه يفيد من العلم ما يصح به العمل في الحدود كالبيئات ولأنه يثبت العقوبات بدلالة النص) والثابت بدلالة النص فيه شبهة فعلم أن العقوبات تثبت بدليل فيه شبهة وجوابه أن الثابت بدلالة النص قطعى بمعنى قطع الاحتمال الناشئ عن دليل كحرمة الضرب من قوله تعالى ولا نقل لهما أف والثابت بخبر الواحد ليس في هذه المرتبة (وعندنا لا يمكن الشبهة في الدليل والحد يندرى بها وإنما تثبت بالبيئة بالنص) (١١) أى كان القياس أن لا تثبت العقوبات

كالحدود والقصاص بالبيئة لأنها خبر الواحد فإن كل ما دون التواتر خبر الواحد فتكون البيئة دليلاً فيه شبهة والحد يندرى بها لكن إنما تثبت العقوبات بالبيئة بالنص على خلاف القياس فلا يقاس بثبوتها بحديث يرويه الواحد على ثبوتها بالبيئة (وأما حقوق العباد فتثبت بحديث يرويه الواحد بالشرائط المذكورة وأما ثبوتها بخبر يكون في معنى الشهادة فإن كان فيه الزام محض لا يثبت إلا بلفظ الشهادة (والولاية) فلا تقبل شهادة الصبي والعبد والعدد عند (الامكان) حتى لا يشترط العدد في كل موضع لا يمكن فيه العدد عرفاً كشهادة القابلة (مع سائر شرائط الرواية صيانة لحقوق العباد) ولأن فيه معنى الزاماً فيحتاج إلى زيادة توكيد

في الفروع والأعمال إذا اعتقدت باخبار الاحاد لا بتأثيرها على اليقين (قوله) وأما أخبار الصبي فإن قيل أن ابن عمر رضى الله عنه أخبر أهل قباء بتحويل القبلة فاستداروا وكهتتهم وكان صديقاً قلنا لو سلم كونه صديقاً فقد روى أنه أخبرهم بذلك أنس فيحتمل أنهما جازا به جميعاً فاخبراهم (قوله) لا يمكن الشبهة قد يجاب عنه بأنه لا عبرة للشبهة بعدما ثبت كونه خبر الواحد حجة على الإطلاق بالدلائل القطعية وإنما لم تثبت بالقياس ومع الأدلة القطعية على كونه حجة لأن الحدود تجب مقدرتها بالجنايات ولا مدخل للرأى في اثبات ذلك (قوله) مع سائر شرائط الرواية يخرج الفاسق والمغفل ونحو ذلك وقيد الولاية يخرج العبد ومثل الصبي يخرج بكل من القيد بعد تفرد كل منهما بما نداء (قوله) صيانة لحقوق العباد (يعنى) تشترط الأمور المذكورة لثلاث تثبت الحقوق المعصومة بمجرد إخبار عدل أو هو تعليل لثبوت حقوق العباد بخبر يكون في معنى الشهادة (قوله) ولأن فيه معنى الزام) تعليل لاشتراط الأمور المذكورة فإن قوله لا يثبت إلا بكذا يتضمن الأمرين جميعاً (قوله) فيحتاج إلى زيادة توكيد) أما لفظ الشهادة فلأنها تنبئ عن كمال العلم لأن المشاهدة هي المعايين والعلم شرط في الشهادة لقوله عليه الصلاة والسلام إذا علمت مثل الشمس فاشهد والافدع وأما الولاية فلأنها تتضمن كون الخبر حراً قابلاً بما يمكن من تنفيذ القول على الغير شاء أو أبى وذلك من أمارات الصدق وأما العدد فلاطمئنان القلب بقول الإثنين أكثر منه بقول الواحد ولأن الشاهد الواحد يعارضه البراءة الأصلية فيترجح جانب الصدق بانضمام شاهد آخر إليه (قوله) والشهادة بهلال الفطر) يشترط لها لفظ الشهادة والولاية والعدد وان لم يكن من اثبات الحقوق التي فيها معنى الزام لأن الفطر بما يخاف فيه التلبس والتزوير دفعا للشبهة بخلاف الصوم وهذا أظهر بما ذهب إليه بعضهم من أنه من هذا القسم بناء على أن العباد ينتفعون بالفطر فهو من حقوقهم ويلزمهم الامتناع عن الصوم يوم الفطر فكان فيه معنى الزام إذ لا يخفى أن انتفاعهم بالصوم أكثر والزامهم فيه أظهر مع أنه يكفى فيه شهادة الواحد (قوله) وما ليس فيه الزام) ذكر غير الإسلام رحمه الله تعالى في موضع من كتابه أن أخبار المميز يقبل في مثل الوكالة والهدايا من غير انضمام التحرى وفي موضع آخر أنه يشترط التحرى وهو المذكور في كلام الامام السرخسى رحمه الله تعالى ومحمد ذكر القيد في كتاب الاستحسان ولم يذكره في الجامع الصغير فقييل يجوز أن يكون المذكور في كتاب الاستحسان تفسير لهذا فيشترط ويجوز أن يشترط استحساناً ولا يشترط رخصة ويجوز أن يكون في المسئلة روايتان (قوله) على أن المتعارف) لا يشترط في الخبر بالوكالة والاذن ونحوهما العدالة والتكليف

والشهادة بهلال الفطر من هذا القسم) أى له حكم هذا القسم لما فيه من خوف التزوير والتلبس (وما ليس في الإلزام كالوكالات والمضاربات والرسالات في الهدايا وما أشبه ذلك كالودائع والأمانات تثبت باخبار الواحد بشرط التمييز دون العدالة فيقبل فيها خبر الفاسق والصبي والكافر لأنه لا الزام فيه وللضرورة اللازمة هنا) فإن في اشتراط العدالة في هذه الأمور غاية الحرج على أن المتعارف بعث الصبيان والعبيد بهذه الأشغال والعدول الثقات لا ينتصبون دائماً للمعاملات الحسيسة لاسيما لاجل الغير (بخلاف الطهارة والنجاسة) فإن ضرورتها غير لازمة لأن العمل بالأصل يمكن) فإنه قد سبق في هذا الفصل في الطهارة والنجاسة أن هذا أمر لا يستقيم تلقيه من جهة العدول فهذا بيان أن الضرورة حاصلة في قبول خبر غير العدول في الطهارة والنجاسة لكن نذكر هنا أن الضرورة فيها غير لازمة لأن العمل بالأصل يمكن فاما في المعاملات فالضرورة لازمة فلم يقبل خبر العدول ثمة مطلقاً بل مع انضمام التحرى وقبل هنا مطلقاً (وما فيه الزام من وجه دون وجه

كقول الوكيل) فانه الزام من حيث أنه يبتطل عمله في المستقبل وليس بالزام من حيث أن الموكل يتصرف في حقه (وحجر المأذون وفسخ الشركة) لما ذكرنا في عزل الوكيل (وانكاح الولي البكر بالغة) فانه من حيث أنه لا يمكن لهذا الزوج في المستقبل على تقدير نفاذ هذا الانكاح الزام ومن حيث أنه يمكن لها فسخ هذا الانكاح ليس بالزام (فان كان الخبز وكيلا أو رسولاً يقبل خبر الوالد غير العدل وإن كان فضولياً يشترط اما العدد والعدالة بعد وجود سائر الشرائط) إنما فرقوا بين الوكيل والرسول وبين الفضولي لأن الوكيل والرسول يقومان مقام الموكل والمرسل فينتقل عبارتهما اليهما فلا يشترط شرائط الأخبار من العدالة ونحوها في الوكيل والرسول بخلاف الفضولي وأيضا قلنا يتطرق الكذب في الوكالة والرسالة بأن يقول (١٢) كاذبا وكفى فلان أو أرساني إليك ويقول كذا وكذا وأما الأخبار الكاذبة

من غير رسالة ووكالة فكثيرة الوقوع وذلك لان مخافة ظهور الكذب ولزوم الضرر في الاولين أشد وقوله (رعاية للشبهين) أي شبه الإلزام وعدم الإلزام (فصل في كيفية السماع والضبط والتبليغ أما السماع فهو العزيمة في هذا الباب وهو ما بأن يقرأ المحدث عليك أو بأن تقرأ عليه فتقول أهو كما قرأت فيقول نعم والاول أعلى عند المحدثين فانه طريقة الرسول عليه السلام وقال أبو حنيفة رحمه الله تعالى كان ذلك أحق منه عليه السلام فانه كان ما مونا عن السهر أما في غيره فلا على أن رعاية الطالب أشد عادة وطبيعة وأيضاً إذا قرأ التلييد فالمحافظة من الطرفين وإذا قرأ الأستاذ لا تكون المحافظة إلا منه وأما الكتابة والرسالة فقامم

والحرية سواء أخبر بأنه وكيل فلان أو مأذونه أو أخبر بأن فلانا وكل المبعوث إليه أو جعله مأذونا لأن الإنسان قلما يجد المستجمع للشرائط ببعثه لهذه الامامات أو لاخبار الغير بأنه وكيل في ذلك وظاهر عبارة البعض مشعر بالقسم الثاني حيث يقولون الإنسان قلما يجد المستجمع للشرائط ببعثه إلى وكيله أو غلامه (قوله وإن كان) أي الخبز بما فيه الزام من وجه دون وجه فضولياً يشترط اما العدد والعدالة على الأصح وقيل لا بد من العدالة والاختلاف إنما وقع من لفظ المبسوط حيث قال إذا حزر المولى على عبده وأخبره بذلك من لم يرسله مولا له لم يكن حجراً في قياس قول أبي حنيفة رحمه الله تعالى حتى يخبره رجلان أو رجل عدل يعرفه العبد فجعل بعضهم العدالة للمجموع وبعضهم للرجل فقط وهو الأصح لأن للعدد تأثيراً في الاطمئنان ولأنه لو اشترط في الرجلين العدالة كان ذكره ضائعا ويكفي أن يقال حتى يخبره رجل عدل ولم يذكر في المبسوط اشتراط وجود سائر الشرائط أعني الذكورة والحرية والبلوغ لانتفاءها بالإثباتا فلذا قال في شرح الإسلام رحمه الله تعالى وغيره أنه يحتمل أن يشترط سائر شرائط الشهادة عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى حتى لا يقبل خبر العبد والمرأة والصبي وأما عندهما فالشكل سواء أي يكفي في هذا القسم قول كل بمنزلة كافي القسم الذي للإلزام فيه ما كان الضرورة والمصنف رحمه الله تعالى جزم بأشترط سائر الشرائط لكان لا يخفى أنه يحصل به قصور في رعاية شبه عدم الإلزام فقوله رعاية للشبهين لتعميل للاكتفاء بأحد الأمرين أما العدد أو العدالة (قوله فصل) في كيفية السماع وهو الاجازة بأن يقول له أجزت لك أن تروى عنى هذا الكتاب أو مجموع مسموعاتي أو مقروءاتي ونحو ذلك والمناولة أن يعطيه المحدث كتاب سماعه بيده ويقول أجزت لك أن تروى عنى هذا الكتاب ولا يكفي مجرد إعطاء الكتاب وإنما يجوز طريق الاجازة ضرورة أن كل محدث لا يجدر اغباله إلى سماع جميع ما صح عنده فيلزم تعطيل السنن وانقطاعها فلذا كانت رخصة (قوله وهذا أمر تبرك به) جواب عما يقال أن السلف كانوا يعتبرون الاجازة والمناولة من غير علم المجاز له بما فيه (قوله وإمام) يعني أن الراوى لم يستفد منه التذكري بل اعتمد عليه اعتماد المقتدى على امامه (قوله والثاني لا يقبل عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى) لان المقصود من النظر في الكتاب عنده التذكري والعود إلى ما كان عليه من الحفظ حتى تكون الرواية عن حفظ تام إذا الحفظ الدائم بما يتعسر على غير النبي عليه الصلاة والسلام لاسيما في زمان الاشتغال بأنواع العلوم وفروع الاحكام وذكور في المعتمدان الذي ينبغي أن يكون محل الخلاف هو ما إذا لم يتذكر سماعه بما في هذا الكتاب وفي قراءته ولو لم يكن غلب على ظنه ذلك (قوله وديوان القضاء) هو المجموعة من قطع القرائط يس يقال دونت الكتب جمعتها وقد يقال الديوان لمجمع الحاكم (قوله

مقام الخطاب فان تبليغ الرسول عليه السلام كان بالكتاب والإرسال أيضاً والمختار في الاولين أن يقول حدثنا وفي الاخيرين لقوله أخبرنا وأما الرخصة فهي الاجازة والمناولة فان كان عالماً بما في الكتاب يجوز للمستحب أن يقول أجزو أيضاً أخبر وإن لم يكن عالماً بما فيه لا يجوز عند أبي حنيفة ومحمد رحمهما الله تعالى خلافاً لابن يوسف كما في كتاب القاضي لها أن أمر السنة أمر عظيم مما لا يتساهل فيه وتصحيح الاجازة من غير علم فيه من الفساد فيه وفيه فتح لباب التفسير في طلب العلم وهذا أمر يتبرك به لا أمر يقع به الاحتجاج وأما الضبط فالزيمية فيه الحفظ إلى وقت الأداء وأما الكتابة فقد كانت رخصة فانقلبت عزيمة في هذا الزمان صيانة للعلم والكتابة نوعان مذكري أي إذا رأى الخط تذكر الحادثة هذا هو الذي انقلب عزيمة وإمام وهو لا يفيد التذكري والاول حجة سواء خطه هو أو رجل معروف أو مجهول والثاني لا يقبل عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى أصلاً وعند أبي يوسف رحمه الله تعالى إن كان تحت يده يقبل في الاحاديث وديوان القضاء للامن



من التزوير وان لم يكن في يده لا يقبل في ديوان القضاء ويقبل في الأحاديث إذا كان خطأ معروفا لا يخاف عليه التبديل عادة ولا يقبل في الصكوك لأنه في يد الخصم حتى إذا كان في يد الشاهد يقبل وعند محمد رحمه الله تعالى يقبل أيضاً في الصكوك إذا علم بلاشك أنه خطه لأن الغلط فيه نادر وما يجده بخط رجل معروف في كتاب معروف يجوز أن يقول وجدت بخط فلان كذا وكذا وأما الخط المجهول فان ضم إليه خط جماعة لا يتوهم التزوير في مثله والنسبة تامة يقبل وغير مضموم لا المراد من النسبة التامة أن يذكر الأب والجد (وأما التبليغ فانه لا يجوز عند بعض أهل الحديث النقل بالمعنى لقوله عليه الصلاة والسلام نضر الله امرأ (أى نعم الله (سمعنا مقالة فوعاها وأداها كما سمعها ولأنه مخصوص بجوامع الحكم وعند عامة العلماء يجوز ولا شك أن العزيمة هو الأول والتبرك بلفظه عليه الصلاة والسلام أولى لكن إذا ضبط المعنى ونسى اللفظ بالضرورة داعية إلى ما ذكرنا وهو في ذلك أنواع) أى الحديث في النقل بالمعنى أنواع (فما كان محكماً يجوز للعالم باللغة وما كان ظاهراً يحتمل الغير كعام يحتمل الخصوص أو حقيقة تحتمل المجاز يجوز للجهت فقط وما كان مشتركاً أو مجملاً أو متشابهاً أو من جوامع الحكم لا يجوز أصلاً لأن في الأول) أى المشترك (ان أمكن التأويل فتأويله لا يصير حجة (١٣) على غيره والثاني والثالث) أى

المجمل والمتشابه (لا يمكن نقلهما بالمعنى وفي الأخير) أى ما كان من جوامع الحكم (لا يؤمن الغلط فيه لإحاطته عليه السلام لمعان تقصر عنها عقول غيره (فصل) في الطعن وهو ما من الراوى أو من غيره والأول اما بان يعمل بخلافه بعد الرواية فيصير مجروحاً كحديث عائشة رضى الله عنها أيما امرأة نكحت بغير إذن وليها فنكاحها باطل ثم زوجت بعدها ابنة أخيها عبد الرحمن رحمه الله تعالى وهو غائب وكحديث ابن عمر رضى الله عنهما في رفع اليدين في الركوع وقال مجاهد صحبت ابن عمر رحمه الله تعالى عشر سنين فلم

لقوله عليه السلام نضر الله امرأ) الحديث أجيب بأن النقل بالمعنى من غيره تغير أداء كما سمع ولو سلم فلا دلالة في الحديث على عدم الجواز غايته أنه دعاء للتأويل باللفظ لكونه أفضل (قوله) ولا نه بخصوص بجوامع الحكم) يعنى يوجد في الحديث ألفاظ يسيرة جامعة لمعان كثيرة لا يقدر غيره على تأدية تلك المعاني بعبارةه وذلك كقوله عليه الصلاة والسلام الخراج بالضمان ولا ضرر ولا ضرار في الإسلام وفي الغرم بالغرم والجواب أن الكلام في غير جوامع الحكم مع القطع بأنه معنى الحديث لمعرفة الناقل بمواقع الألفاظ والعمدة في جواز ذلك ما ورد عن الصحابة رضى الله عنهم أمر النبي عليه الصلاة والسلام بكذا ونهى عن كذا ورخص في كذا وشاع ذلك من غير تكبير فكان اتفاقاً (قوله) فما كان محكماً) أى متضح المعنى بحيث لا يشتبه معناه ولا يحتمل وجوها متعددة على ما صرح به في الإسلام لا ما يحتمل النسخ على ما هو المصطلح في أقسام الكتاب (قوله) فصل في الطعن) كحديث عائشة رضى الله عنها قديقال أن غيبة الأب لا تجب أن يكون النكاح بلاولى لان الولاية تنتقل إلى الأبعد عند غيبة الأقرب (قوله) وان عمل) أى الراوى بخلاف ما روى قبل الرواية لا يجرح لجواز أنه كان مذهبه فتركه بالحديث وكذا إذا لم يعلم التاريخ لأنه حجة بيقين فلا يسقط بالشك (قوله) عن الزهري عن عائشة رضى الله عنهما) ترك بينهما ذكر عروة وهو الراوى عن عائشة رضى الله عنها (قوله) لقصة ذى اليمين هو عمرو بن عبدود سمى بذلك لأنه كان يعمل بكتا يديه وقيل لطول يديه استدلت بالقصة على أن رد المروى عنه لا يكون جرحاً وذلك أن النبي عليه الصلاة والسلام قبل رواية أبي بكر وعمر رضى الله عنهما أنه سلم على رأس الركتين مع أنه أنكر ذلك أو لأن سياق القصة يدل على أنه إنما عمل بقوله لا بدليل آخر وكلام النبي عليه الصلاة والسلام إنما جرى على ظن أنه قد أكمل الصلاة فكان في حكم الناسي وكلام الناسي لا يبطل الصلاة والقول بأن ذلك كان قبل تحريم الكلام في الصلاة وتأويل فاسد لأن تحريم الكلام في الصلاة كان بمكة وحدث هذا الأمر إنما كان بالمدينة لان رواية أبو هريرة وهو متأخر الإسلام وقدرناه عمران بن الحصين وهجرته متأخرة كذا في شرح السنة (قوله) ولأن الحمل على نسيانه أولى من تكذيب الثقة الذي يروى عنه)

أرهم رفع يديه إلا في تكبيرة الافتتاح وان عمل بخلافه قبلها أو لا يعلم التاريخ لا يجرح وأما بان يعمل ببعض محتملاته فانه رد منه للباقي بطريق التأويل لا جرح كحديث ابن عباس من بدل دينه فاقتلوه وقال لا تقتل المرتدة وأما بان أنكرها صريحاً كحديث عائشة أيما امرأة نكحت الحديث رواه سليمان عن موسى عن الزهري عن عائشة رضى الله عنها وقد أنكر الزهري لا يكون جرحاً عند محمد رحمه الله تعالى لقصة ذى اليمين) وهى ما روى أن النبي عليه الصلاة والسلام صلى إحدى العشاء من فسلم على رأس ركتين فقام ذو اليمين فقال لرسول الله عليه الصلاة والسلام أقصرت الصلاة أم نسيتهما فقال عليه الصلاة والسلام كل ذلك لم يكن فقال وبعض ذلك قد كان فاقبل على القوم فيهم أبو بكر وعمر فقال أحق ما يقول ذو اليمين فقالا نعم فقام وصلى ركتين فقبل عليه السلام روايتهما عنه مع انكاره ومن ذهب إلى أن كلام الناسي يبطل الصلاة زعم أن هذا كان قبل تحريم الكلام في الصلاة ثم نسخ (ولان الحمل على نسيانه أولى من تكذيب الثقة الذي يروى عنه ويكون جرحاً عند أبي يوسف رحمه الله تعالى لأن عماراً قال لعمر أمانتاً كرحيت كناناً في ابل فاجنبت فتممكت إلى آخره ولم يقبله عمر رضى الله تعالى عنه) قال كناناً في ابل الصدقة فاجنبت فتممكت في التراب فذكرت ذلك لرسول الله عليه الصلاة والسلام فقال أما كان يكفيك ضربتان فلم يتذكره

عمر فلم يقبل قول عمار يقال عمه كمت الدابة في التراب أي تمرغت ووجه التمسك بهذا أن عمار لو لم يحك حضور عمر في تلك القضية لقبه  
عمر لعدالة عمار فلما منع من القبول أن عمار احكى حضور عمر وعمر لم يتذكر ذلك فبالاولى إذا نقل عن رجل حديث وهو لا يتذكره لا يكون  
مقبولا ونقل البخاري في صحيحه عن (١٤) سفیان عن شقيق كنت مع عبد الله بن مسعود وأبي موسى فقال أبو موسى

ألم تسمع قول عمار لعمر  
ان رسول الله صلى الله عليه  
وسلم بعثني أنا وأنت فاجتبت  
فتممكت الصيد فأتينا  
رسول الله صلى الله عليه  
وسلم فاخبرناه فقال عليه  
الصلاة والسلام أما كان  
يكفيك هكذا ومسح  
وجبه وكفيه واحدة وقال  
عبد الله أفلم ترعمر لم يقنع  
بقول عمار ( وهذا فرع  
خلافها في شاهدين شهدا  
على قاض أنه قضى بهذا ولم  
يتذكر القاضي والثاني أنه  
إن كان من الصحابي فيما  
لا يحتمل الخفاء يكون جرحا  
نحو البكر بالبكر جلد  
مائة وتغريب عام) ولم يعمل  
به عمر وعلى رضى الله  
عنهما ولا يمكن خفاء مثل  
هذا الحكم عنهما وفيما  
يحتمل الخفاء لا يكون  
جرحا كالم يعمل أبو موسى  
يحديث الوضوء على من  
قهقه في الصلاة لأنه من  
الحوادث النادرة فيحمل  
على الخفاء عنه وإن كان  
من أمة الحديث فإن كان  
الظن مجحلا لا يقبل وإن  
كان مفسرا فإن فسرها  
هو جرح شرعا متفق عليه  
والطاعن من أهل النصيحة

فان قيل إن أريد بالتكذيب النسبة إلى تعمد الكذب فليس بلازم لجواز أن يكون سهوا أو نسيانا وإن  
أريد به أعم من ذلك فلا أولوية لأن الروى عنه أيضا ثقة قلنا تعارضا فبقى أصل الخبر معمولا به وفيه  
نظرو ظاهر كلام المصنف رحمه الله تعالى يدل على أن هذا الخلاف فيما إذا صرح الروى عنه بالانكار  
والتكذيب ولا يشعر بالحكم فيما إذا توقف وقال لا أتذكر ذلك وقيل الخلاف في الثاني وفي الأول  
يسقط بلا خلاف وقيل ان ترجح أحدهما على الآخر في الجزم فهو المعتبر وإن تساوبا فقد تساقط  
فلا يعمل بالحديث (قوله) ويكون جرحا عند أبي يوسف ( لقصة عمار وقد يستدل بأنه يلزم الانقطاع  
يكون أحدهما مغفلا وجوابه أن عدم التذكر في حادثة لا يوجب كونه مغفلا بحيث يرد خبره وقلبا يسلم  
الإنسان من النسيان ولا خفاء أن كلام عمر وعمار عدل ضابط وأيضا عدالة كل منهما وضبطه يقين  
فلا يرتفع بالشك (قوله) ولم يعمل به عمر) وعلى رضى الله عنهم ما قيل قدر روى أن عمر رضى الله عنه نفي  
رجل فلحق بالروم مرتدا فخفف والله لا نبي أبدا أجيب بأنه كان سياسة إذ لو كان حدا لما حلف إذ الحد  
لا يترك بالارتداد وفيه بحث لأن المسئلة اجتهادية لا قطع بها فيجوز أن يكون تغير اجتهاده بذلك والانصاف  
أن قصة أعرابي وقع في كوفة في المسجد وقهقهت الأصحاب في الصلاة بمحضر من كبار الأصحاب وأمر النبي  
صل الله تعالى عليه وسلم بإيهاهم بأعادة الوضوء والصلاة ليست أخفى من حديث في تغريب العام في زنا البكر  
بالبكر ذكره النبي عليه الصلاة والسلام ورواه عبادة بن الصامت رضى الله تعالى عنه (قوله) فإن كان  
الظن مجحلا) بان يقول هذا الحديث غير ثابت أو منكر أو مجروح أو راوية متروك الحديث أو غير العدل  
لم يقبل لأن العدالة أصل في كل مسلم نظر إلى العقل والدين لاسيما الصدر الأول فلا يترك بالجرح المهم لجواز  
أن يعتقد الجرح ما ليس تجرحا وقيل يقبل لأن الغالب من حال الجرح الصدق والبصيرة بأسباب  
الجرح ومواقع الخلاف والحق أن الجرح أن كان ثقة بصيرا بأسباب الجرح ومواقع الخلاف ضابطا لذلك  
يقبل جرحه المهم والأفلا (قوله) وما ليس بطعن شرعا) مثل ركض الخيل والمزاح وتحمل الحديث في الصفر  
ومثل الأرسال والاستكسار من فروع الفقه وأمثال ذلك (قوله) فصل في أفعاله عليه الصلاة والسلام) يعنى  
أن الأفعال التي لم يتضح فيها أمر الجبلة كالقيام والقعود والاكل والشرب فان ذلك مباح له ولا مته  
بلا خلاف فيكون خارجا عن الأقسام أو يدخل في المباح الذي يقتدى به بمعنى أنه يباح لنا أيضا فعله  
فعلى هذا يصح حصر غير المقتدى به في الخصوص والزلة إذ لا يجوز منه الكبائر ولا الصغائر (قوله) وواجب  
وفرض) يعنى أن فعله بالنسبة إلينا يتصف بذلك بان يجعل الوتر واجبا عليه صلى الله عليه وسلم  
لامستحبا أو فرضا وإلا فالثابت عنده بدليل يكون قطعيا لا محالة حتى أن قياسه واجتهاده أيضا قطعى لأنه  
لا يقرر عن الخطأ على ما سياتى (قوله) وهو فعل من الصغائر) رد لما ذكره بعض المشايخ من أن زلة  
الأنبياء هي الزلل من الأفضل إلى الأفضل ومن الأصوب إلى الصواب لاعن الحق إلى الباطل وعن الطاعة  
إلى المعصية لكن يعانبون لجلالة قدرهم ولا تترك الأفضل عنهم بمنزلة ترك الواجب عن الغير (قوله) من  
غير قصد) قال الامام السرخسى رحمه الله تعالى أما الزلة فلا يوجد فيها القصد إلى عينها ولكن يوجد  
القصد إلى أصل الفعل لأنها أخذت من قولهم زال الرجل في الطين إذا لم يوجد القصد إلى الوقوع والى  
الثبات بعد الوقوع ولكن وجد القصد إلى المشى في الطريق وإنما يؤخذ عليها لأنها لا تخلو عن نوع تقصير

يمكن

لامن أهل العداوة والمعصية يكون جرحا أو افلا وما ليس بطعن شرعا فذكر في أصول البزدوى

فان أردت فعليك بالمطالعة فيه (فصل) في أفعاله عليه الصلاة والسلام فمنها ما يقتدى به وهو مباح مستحب وواجب وفرض وغير المقتدى  
به وهو إما مخصوص به أو زلة وهي فعله من الصغائر يفعله من غير قصد ولا بد أن ينبه عليها لئلا يقتدى بها

فعله المطلق يوجب التوقف عند البعض للجهل بهفته ولا يحصل المتابعة إلا باتيانها على تلك الصفة وعند البعض يلزمنا اتباعه لقوله تعالى  
 فليحذر الذين يخالفون عن أمره أي فعله وطريقته وعند الكرخي ثبت المتيقن وهو الإباحة ولا يكون لنا اتباعه لأنه لا يمكن أن يكون مخصوصا  
 به والمختار عندنا الإباحة لكن يكون لنا اتباعه لأنه نبعث ليقتهدى بأقواله وأفعاله قال الله تعالى لإبراهيم عليه الصلاة والسلام إني جاعلك للناس  
 إماما وذلك بسبب النبوة والتخصيص به نادر (فصل) في الوحي وهو ظاهر وباطن أما الظاهر فثلاثة الأول ما ثبت بلسان الملك فوقع في  
 سمعه عليه الصلاة والسلام بعد عليه بالمبلغ بأية قاطعة والقرآن من هذا القبيل والثاني ما وضع له بإشارة الملك من غير بيان بالكلام كما قال عليه  
 الصلاة والسلام إن روح القدس نفث في روعي إن نفسا لن تموت حتى تستكمل رزقها فاتقوا الله واجملوا في الطلب الروح والقلب  
 (وهذا يسمى خاطر الملك والثالث ما تبدي لقلبه بلاشبهة بالهام الله تعالى إياه بان أراه بنور من عنده كما قال الله تعالى لتحكم بين الناس بما أراك  
 الله وكل ذلك حجة مطلقة بخلاف الإلهام للإلهام لا لولا فانه لا يكون حجة على غيره وأما الباطن فإينال بالرأي والاجتهاد وفيه خلاف فعند البعض  
 حظ الوحي الظاهر لا غير وإنما الرأي وهو المحتمل للخطأ يكون لا غير المعجزه عن الأول لقوله تعالى إن هو إلا وحي يوحى وعند البعض له  
 العمل بهما والمختار عندنا أنه ما مور بانظار الوحي ثم العمل بالرأي بعد انقضاء مدة الانتظار لعموم ما عبروا به وأولى الأبصار والحكم داود  
 وسليمان عليهما الصلاة والسلام بالرأي في نقش غم القوم) يقال نقشت الغم والإبل نفوسا أي رعت ليلا بلاراع روى أن غم قوم وقعت ليلا  
 في زرع جماعة فافسدها فتخاصموا عند داود عليه الصلاة والسلام فحكم داود بالغم لصاحب (١٥) الحرت فقال سليمان عليه الصلاة

والسلام وهو ابن احدى  
 عشرة سنة غير هذا أرفق  
 بالفريقين فقال أرى أن  
 تدفع الغنم إلى أهل الحرت  
 ينتفعون بألبانها وأولادها  
 وأصوافها والحرت إلى  
 أرباب الشاة يقومون عليه  
 حتى يعود كهيته يوم أفسده  
 ثم يترادون فقال داود عليه  
 الصلاة والسلام القضاء  
 ما قضيت وامضى الحكم  
 بذلك أما وجه حكومة  
 داود عليه الصلاة والسلام  
 أن الضرر وقع بالغنم

يمكن للكاف الاحتراز عنه عند الثبوت وأما المعصية حقيقة فهي فعل حرام يقصد إلى نفسه مع العلم بحرمة  
 (قوله فعلمه المطلق) أي الخالي عن قرينة الفرضية والوجوب والاستحباب والإباحة وكو نهذلة أو سهوا  
 أو مخصوصا بالنبي عليه الصلاة والسلام فيه أربعة مذاهب حاصلها الأولين الاتفاق على عدم الجزم بحكم ذلك  
 الفعل بالنسبة إلى النبي عليه الصلاة والسلام والاختلاف في أنه هل يلزمنا الاتباع أو يتوقف في الاتباع أيضا  
 وحاصل الأخيرين الاتفاق على أن حكمه الإباحة للنبي عليه الصلاة والسلام والاختلاف في أنه هل يجوز لنا  
 الاتباع أم لا واعررض على مذهب التوقف باننا إما أن نمنع الأمة من الفعل ونذمهم عليه فيكون حراما أو لا  
 فيكون مباحا فلا يتحقق القول بالوقف والجواب باننا لا نمنعهم ولا نذمهم لعدم علمنا بالحكم في حقهم  
 لا لتحقق الإباحة وقد يقال على الأول أن المراد بالمتابعة مجرد الإتيان بالفعل وهذا لا يتوقف على العلم بصفة  
 وعلى الثاني أننا لا نسلم أن الأمر في الآية بمعنى الفعل والطريقة بل هو حقيقة في القول على ما سبق وعلى الثالث  
 أن الإباحة ليست مجرد جواز الفعل مع جواز الترك ولا نسلم أنه متيقن وأيضا فيه إثبات الحرمة بلا دليل مع  
 أن الأصل في الأشياء الإباحة وعلى الرابع أنه إن أريد بالإباحة جواز الفعل مع جواز الترك على ما هو  
 المصطلح فلا دليل عليها وإن أريد مجرد جواز الفعل فلا نزاع للواقفية ويمكن أن يقال المراد الإباحة  
 بالمعنى المصطلح وثبت بحكم الأصل (قوله فعند البعض حظ الوحي الظاهر لا الاجتهاد) واستدل عليه

فسلمت إلى المجنى عليه كما في العبد الجاني وأما وجه حكومة سليمان عليه الصلاة والسلام أنه جعل الاتباع بالغنم بازا ما فات من الاتباع بالحرت  
 من غير أن يزول ملك المالك عن الغنم أو جيب على صاحب الغنم أن يعمل في الحرت حتى يزول الضرر والثقة صان (وقوله عليه الصلاة والسلام  
 أ رأيت لو كان على أبيك دين فقضيته الحديث) روى أن الخثعمية قالت يا رسول الله إن فريضة الحج أدركت أبي شيخا كبيرا لا يستطيع أن  
 يستمسك على الرحلة فيجزيني أن أحج عنه فقال عليه الصلاة والسلام أ رأيت لو كان على أبيك دين فقضيته أ كان يقبل منك قالت نعم قال  
 فدين الله أحق أن يقبل (وقوله عليه الصلاة والسلام أ رأيت لو تമ്മضت بماء ثم مججته الحديث) روى أن عمر سأل النبي صلى الله عليه وسلم عن قبلة  
 الصائم فقال عليه الصلاة والسلام أ رأيت لو تممضت بماء ثم مججته أ كان يضرك (لكن يحتمل في الحديثين أن النبي ﷺ عليه بالوحي ولكن بينه  
 بطريق القياس لما كان موافقا له ليكون أقرب إلى فهم السامع ولأنه أسبق الناس في العلم وأنه يعلم المتشابه والمجمل فحال أن يخفى عليه معاني  
 النص المراد بها العليل (فاذا وضع له لزمه العمل ولا يشاور أصحابه في سائر الحوادث عند عدم النص فاخذني أسارى بدر برأى أبي بكر  
 رضى الله عنه) روى أن رسول الله ﷺ أتى يوم بدر بسبعين أسيرا فيهم العباس عمه عليه الصلاة والسلام وعقيل ابن عمه أبي طالب  
 فاستشار أبا بكر فيهم فقال قومك وأهلك فاستبقهم لعل الله أن يتوب عليهم وخذ منهم فدية يقوى بها أصحابك وقال عمر كذبوك  
 وأخرجوك فقدمهم واضرب أعناقهم فان هؤلاء أئمة الكفر وإن الله عز وجل أغناك عن الفداء يمكن عليا من عقيل وحزمة من عباس  
 ومكنى من فلان لنسب له فلنضرب أعناقهم فأخذ رسول الله ﷺ برأى أبي بكر وكان ذلك هو الرأي عنده فن عليه حتى نزل قوله

تعالى لو لا كتاب من الله سبق لمسك فيما أخذتم فيه عذاب عظيم أى لو لا حكم الله سبق فى اللوح المحفوظ وهو أنه لا يعاقب أحد بالخطأ فكان هذا خطأ فى الاجتهاد لانهم نظروا فى أن استبقاءهم بما كان سبباً لاسلامهم وتوبتهم وان فداءهم يتقوى به على الجهاد فى سبيل الله وخفى عليهم أن قتلهم أعز للإسلام وأهيب لمن وراءهم وأقل لشوكتهم فلما نزلت هذه الآية قال عليه السلام لم نزل بنا عذاب مانجا لاعمرو وهذه الآية تأويل آخر نذكره فى باب الاجتهاد إن شاء الله تعالى (ومثل ذلك كثير) أى مثل ما أخذ رسول الله ﷺ برأى أصحابه كثير وبعض ذلك مذكور فى أصول البردوى ومن ذلك ما روى أن رسول الله ﷺ أراد يوم الأحزاب أن يعطى المشركين شطرنجاً من المدينة لينصرفوا فقام سعد بن عباد وسعد بن معاذ فقالا إن كان هذا عن وحي فسمعا وطاعا وان كان عن رأى فلا نعطيهم إلا السيف قد كنا نحن وهم فى الجاهلية لم يكن لنا وهم دين وكانوا لا يطعمون من ثمار المدينة إلا بشرأء أو قرى فإذا أعزنا الله تعالى بالدين أنعطيمهم ثمار المدينة لا نعطيهم إلا السيف وقال عليه السلام انى رأيت (١٦) العرب قد رمتكم عن قوس واحدة فأردت أن أصرفهم عنكم فإذا ابيتم فذاك

صريحاً بقوله تعالى ان هو الاوحى فانه يدل على أن كل ما ينطق به إنما هو وحي لا غير والمفهوم من الوحي ما أتى الله تعالى إليه بلسان الملك أو غيره وأجاب بأنه إذا كان متعبداً بالاجتهاد كان حكمه بالاجتهاد أيضاً وحيلاً لا نطقاً عن الهوى واستدل أيضاً اشارة بأن الاجتهاد يحتمل الخطأ فلا يجوز الاعتدال بالعجز عن دليل لا يحتمل الخطأ ولا يجوز بالنسبة إلى النبي ﷺ لوجود الوحي القاطع وأشار إلى الجواب بأن اجتهاده لا يحتمل القرار على الخطأ فتقريره على مجتهده قاطع للاحتيال بالإجماع الذى سنده الاجتهاد وهذا يخرج الجواب عن استدلالهم الآخر وهو أنه لو جازله الاجتهاد لجاز مخالفته لأن جواز المخالفة من لوازم أحكام الاجتهاد لعدم القطع بأنه حكم الله تعالى واللازم باطل بالإجماع وقد يستدل بأنه لو جازله الاجتهاد لما توقف فى جواب سؤال بل اجتهادى بين ما يجب عليه من الجواب فاشارنى تقرير القول المختار إلى جوابه وهو أنه ما مور بالانتظار فهو شرط لاجتهاده على أن نفس الاجتهاد أيضاً يقتضى زماناً واستدل على المختار بخمسة أوجه الأول وجوب الاجتهاد عليه لعموم قوله تعالى فاعتبروا يا أولى الأبصار الثانى وقوعه من غيره من الأنبياء كداود وعليه الصلاة والسلام وسليمان عليه الصلاة والسلام ولا قائل بالفرق الثالث وقوعه منه عليه الصلاة والسلام فى قصة الخثعمية وجواز قبلة الصائم الرابع أنه عالم بعلم النصوص وكل من هو عالم بها يلزمه العمل فى صورة الفرع الذى يوجد فيه العلة وذلك بالاجتهاد الخامس أنه عليه الصلاة والسلام شاور أصحابه فى كثير من الأمور المتعلقة بالحروب وغيرها ولا يكون ذلك الا لتقريب الوجوه ولتخير الرأى إذ لو كان لتطبيب قلوبهم فان لم يعمل برأىهم كان ذلك أذى واستنزاه لا تطيباً وان عمل فلا شك ان رأيه أقوى وإذا جازله العمل برأىهم عند عدم النص فبرأيه أولى لأنه أقوى (قوله ولأن الاصل فى الشرائع أى شرائع من قبلنا الخصوص بزمان إلا أن يدل دليل على أن الثانى تبع للأول فى الزمان وداع إلى ما دعا إليه كلوط لإبراهيم وهرن لموسى صلوات الله عليهم كما كان الاصل فيها الخصوص بمكان كعشيب صلوات الله تعالى عليه فى أهل مدين وأصحاب الايكة موسى عليه الصلاة والسلام فيمن أرسل إليهم وإذا كان الاصل هو الخصوص فلا يثبت العموم فى الامكنة والازمنة والامم (قوله وما ذكرنا غير مختص بالاصول) دفع لما أورده الفريق الثانى

ثم قال عليه السلام للذين جاءوا للصلح اذهبوا فلا نعطيهم إلا السيف ( واجتهاده لا يحتمل القرار على الخطأ لكن مع ذلك الوحي الظاهر أولى لانه أعلى ولانه لا يحتمل الخطأ لا ابتداء ولا بقاء والباطن لا يحتمل بقاء) أى الوحي الباطن وهو القياس يحتمل الخطأ لا حالة الابتداء لكن لا يحتمل القرار على الخطأ فهذا هو المراد بالبقاء والوحي الظاهر لا يحتمل الخطأ أصلاً لا ابتداء ولا بقاء فكان أقوى ( ومدة الانتظار ما يرجو نزوله فإذا خاف الفتور فى الحادثة يعمل بالرأى ) لما ذكر فى هذا الفصل أنه ما مور بانتظار الوحي العمل بالرأى

بعد انقضاء مدة الانتظار بين مدة الانتظار وهى ما يرجو نزوله والله تعالى إذا سوغ له الاجتهاد كان الاجتهاد وما يستند من إليه) وهو الحكم الذى ظهر له بالاجتهاد (وحياً لا نطقاً عن الهوى) وهذا جواب التمسك على المذهب الأول بقوله تعالى ان هو الاوحى يوحى (فصل فى شرائع من قبلنا وهى تلزمنا حتى يقوم الدليل على النسخ عند البعض لقوله تعالى فبهدهم اقتده وقوله تعالى مضدقاً لما بين يديه وعند البعض لا لقوله تعالى لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا ولأن الاصل لا الشرائع الماضية الخصوص الا بدليل كما كان فى المكان) أى كان فى القرون الأولى لكل قوم نبي ويتبع كل واحد منهم نبيهم دون الآخر وكل من الانبياء مخصوص لمعين (وما ذكرنا) وهو قوله تعالى فبهدهم اقتده وقوله تعالى مضدقاً لما بين يديه (فذلك فى أصول الدين وعند البعض تلزمنا على أنها شرعية لنا لقوله تعالى ثم أورثنا الكتاب الذين اصطفينا الآية والإرث يصير ملكاً للوراث خصوصاً به فعل به على أنها شرعية لتبينا محمد عليه الصلاة والسلام ولقوله عليه السلام لو كان موسى حياً لما وسعه الا تابعى وما ذكرنا غير مختص بالاصول بل فى الجميع على أن النسخ ليس تغيير ابل هو بيان لمدة الحكم والمذهب عندنا هذا لكن لما لم يبق الاعتماد على كتبهم للتحريف شرطنا أن يقص الله تعالى علينا من غير انكار

( فصل في تفهيد الصحابي يجب إجماعاً في إشاع فسكتوا مسلمين ولا يجب إجماعاً فيما ثبت الخلاف بينهم واختلف في غيرهما ) وهو ما لم يعلم اتفاقهم ولا اختلافهم ( فعند الشافعي رحمه الله تعالى لا يجب لأنهم لم يرفه لا يحمل على السماع وفي الاجتهادهم وسائر المجتهدين سواء ) لعدم قوله تعالى فاعتبروا يا أولي الأبصار ولأن كل مجتهد يخطئ ويصيب عند أهل السنة ( وعند أبي سعيد البردعي يجب لقوله عليه السلام أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم واقتدوا بالذين من بعدي ) تمام الحديث أبي ( ١٧ ) بكر وعمر ( ولأن أكثر أقرانهم مسموع

من حضرة الرسالة وإن اجتهدوا فإرأيهم أصوب لأنهم شاهدوا موارد النصوص ولتقدمهم في الدين وبركة صحبة النبي عليهم السلام وكونهم في خير القرون وعند الكرخي يجب فيما لا يدرك بالقياس لأنه لا وجه له إلا السماع أو الكذب والثاني منتف لا فيما يدرك لأن القول بالرأي منهم مشهور والمجتهد يخطئ ويصيب والافتداء في البعض بما ذكرنا ) أي الافتداء في بعض المواضع بأن نقلدهم وأخذ بقولهم ( وفي البعض ) أي في بعض المواضع ( بأن نسلك مسلكهم ) أي في الاجتهاد ( ونجتهد كما اجتهدوا ) وهذا اقتداء أيضاً وهو جواب عن قوله عليه السلام أصحابي كالنجوم ( وأيضاً كل ما ثبت فيه اتفاق الشيخين يجب الاقتداء به وأما التابعي فإن ظهر فتواه في زمن الصحابة فهو كالصحابي عند البعض لأنهم بتسليمهم إياه دخل في

من اختصاص الآيتين بالأصول دون الفروع ولما ورد عليه أن بعض أحكامهم بما لحقه النسخ فلا يقتدى به ويكون مغيراً له لا مصداقاً لأب أن النسخ ليس تغييراً بل بياناً لما دونه فما انتهت مدته ارتفع ولم يبق لنا إلا اتباع وما بقي لزمننا إلا اتباع على أنه شريعة لنبيينا محمد ﷺ ( قوله ) واختلف في غيرهما ) محل الخلاف قول الصحابي المجتهد هل يكون حجة على مجتهد غير صحابي لم يظهر له دليل من كتاب أو سنة ( قوله ) وأما التابعي ما ذكره رواية النوادر وفي ظاهر الرواية لا تقليد لإذهم رجال ونحن رجال بخلاف قول الصحابي فإنه جعل حجة لاحتمال السماع وزيادة الإصا به في الرأي ببركة صحبة النبي عليه الصلاة والسلام وذكر الإمام السرخسي رحمه الله تعالى أنه لا خلاف في أنه لا يترك القياس بقول التابعي وإنما الخلاف في أنه هل يعتد به في إجماع الصحابي حتى لا يتم إجماعهم مع خلافه فعندنا يعتد به وعند الشافعي رحمه الله تعالى لا يعتد به ( قوله ) باب البيان ويلحق بالكتاب والسنة البيان ) وهو يشارك العام والخاص والمشارك ونحوها من جهة جريانها في الكتاب والسنة إلا أنه قدم ذكرها وأخذ ذكر البيان اقتداء بالسلف في ذلك ثم البيان يطلق على فعل المبين كالسلام والكلام وعلى ما حصل به التبيين كالدليل وعلى متعلق التبيين ومحل وهو العلم وبالنظر إلى هذه الاطلاقات قيل هو إيضاح المقصود وقيل الدليل وقيل العلم عن الدليل وإلى الأول ذهب المصنف رحمه الله تعالى وحصره في بيان الضرورة وبيان التبديل وبيان التفسير وبيان التغيير وبيان التقرير وذكر فيه وجه ضبط بعضهم جعل الاستثناء بيان تغيير والتعليق بيان تبديل ولم يجعل النسخ من أقسام البيان لأنه رفع للحكم لإظهار الحكم الحادثة إلا أن نفي الإسلام رحمه الله تعالى اعتبر كونه إظهار الإتيان مدة الحكم الشرعي ولا يخفى أنه إن أريد بالبيان مجرد إظهار المقصود فالنسخ بيان وكذا غيره من النصوص الواردة لبيان الأحكام ابتداء وإن أريد إظهار ما هو المراد من كلام سابق فليس بيان وينبغي أن يراد إظهار المراد بعد سبق كلامه له تعلق به في الجملة يشمل النسخ دون النصوص الواردة لبيان الأحكام ابتداء مثل أقيموا الصلاة ثم التخصيص أيضاً من بيان التغيير إلا أنه أخذ ذكر ما فيه من البحث والتفصيل ولم يعده مع الاستثناء والشرط والصفة والغاية فإن قيل الغاية أيضاً بيان للذة فكيف جعلها بياناً للمعنى الكلام إلا للضرورة قلنا النسخ بيان لمدة بقاء الحكم لا الشيء هو من جملة الكلام ومراده بخلاف الغاية فإنها بيان لمدة معنى هو مدلول الكلام حتى لا يتم الكلام بدون اعتباره مثل ثم أتوا الصيام إلى الليل فلماذا جعل الغاية بياناً للمعنى الكلام دون مدة بقاء الحكم المستفاد من الكلام ثم كون النسخ تبديلاً تاماً هو بالنسبة إلينا حيث نفهم من إطلاق الحكم التأييد ( قوله ) فلا يجوز التخصيص أي تخصيص الكتاب بخبر الواحد لأن خبر الواحد دون الكتاب لأنه ظني والكتاب قطعي فلا يخصه لأن التخصيص تغيير وتغيير الشيء لا يكون إلا بما يساويه أو يكون بما فوقه وهذا مبني على أن العام قطعي فيما يتناوله والافتد يجب بأن عام الكتاب قطعي المان لا الدلالة والتخصيص إنما يقع في الدلالة لأنه رفع الدلالة في بعض الموارد فيكون ترك ظني ظني وبعبارة أخرى الكتاب قطعي المان ظني الدلالة والخبر بالعكس فكان لكل قوة من وجه فوجب

( ٣ - توضيح ٢ ) جملتهم كشریح خالف علياً رضي الله عنه ورد شهادة الحسن له ( وكان مذهب علي قبول شهادة الولد لو لده ( وابن عباس رجوع إلى فتوى مسروق في النذر بذيح الولد ) وكان مذهبه أن يجب عليه ما تهمه من الإبل إذ هي الدية فرجع إلى فتوى مسروق وهي أن يجب ذبح شاة والله أعلم ( باب البيان ويلحق بالكتاب والسنة البيان وهو إظهار المراد وهو إما بالمنطوق أو غيره الثاني بيان ضرورة الأول إما أن يكون بياناً للمعنى الكلام أو اللزوم له كالمدة الثاني بيان تبديل الأول إما أن يكون بلا تغيير أو معه الثاني بيان تغيير كالأستثناء والشرط والصفة والغاية الأول إما أن يكون معنى الكلام معلوماً لكن الثاني أكد بما قطع الاحتمال أو مجمولاً كالمشترك

الجمع وهو أولى من إبطال الخبر بالكلية وقد استدلل بأن الصحابة كانوا يخصصون الكتاب بخبر الواحد من غير تكبير فكان إجماعاً على جوازها أن خبر الواحد قطعي عند الصحابي بمنزلة المتواتر عندنا لأنه سمعه من النبي عليه السلام مع أنهم إنما كانوا يخصصون الكتاب بالخبر بعدما ثبت تخصيصه بقطعي من إجماع أو غيره وقد عرفت أن العام الذي خص منه البعض يصير ظنياً ويجوز تخصيصه بخبر الواحد والقياس (قوله ولا يجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة) إلا عند من يجوز تكليف المحال ولا اعتداده وما روى من أنه نزل قوله تعالى حتى يتبين لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود ولم ينزل من الفجر فكان أحدنا إذا أراد الصوم وضع عقالين أبيض وأسود وكان يأكل ويشرب حتى يتبينافهو محمول على أن هذا الصنيع كان في غير الفرض من الصوم ووقت الحاجة إنما هو الصوم الفرض (قوله في بيان التقرير والتفسير يجوز موصولاً ومتراحياً اتفاقاً) أي بيننا وبين الشافعي رحمه الله تعالى ولا فعند أكثر المعتزلة والخنا بلة وبعض الشافعية لا يجوز تأخير بيان المجمل عن وقت الخطاب فإن قلت فائدة الخطاب على تقدير تأخير البيان قلت فائدة العزم على الفعل والتهويل عند ورود البيان فإنه يعلم منه أحد المدلولات بخلاف الخطاب بالمحمل فإنه لا يفهم منه شيء مما أصلاً استدلل على جواز تراخي بيان التفسير عن وقت الخطاب بقوله تعالى ثم إن علينا بياناً أي فاذا قرأناه بلسان جبريل عليك فاتبع قرآنه فكرر فيه حتى يترسخ في ذهنك ثم إن علينا بياناً ما أشكل عليك من معانيه وإنما حمل على بيان التفسير لأن معناه اللغوي هو الإيضاح ورفع الاشتباه وأما تسمية التغيير بياناً فاصطلاحاً ولو سلم في بيان التفسير مراد إجماعاً فلا يراد غير ذلك فاعلموا المشترك ولو سلم أن اللفظ عام وليس بمشترك في بيان التغيير وقد خص منه بالإجماع (قوله وبيان التغيير) إن كان بمستقل فسياقاً حكمه وإن كان بغيره كالاستثناء ونحوه فلا يصح إلا موصلاً بحيث لا يعد في العرف منفصلاً حتى لا يضر قطعه بتنفيس أو سعال أو نحوهما وعندنا بن عباس يجوز متراحياً تمسك الجمهور بقوله عليه السلام من حلف على يمين الحديث وجه التمسك أنه لو صح الانفصال لما أوجب النبي عليه السلام التكفير معينا بل قال فليستن أو يكفر فأوجب أحدهما لا بعينه إذ لا حث مع الاستثناء فلا كفارة على التعمين بل الواجب أحد الأمرين وعلى هذا ينبغي أن يحمل كلام المصنف رحمه الله تعالى لا على أنه لو جاز التراخي لما وجبت الكفارة أصلاً معينا ولا بخبراً فان قيل قدر وى أن النبي عليه الصلاة والسلام قال لأعزون قريشاً وسكت ثم قال إن شاء الله تعالى وأيضاً سأله اليهود عن مدة لبث أصحاب الكهف في كهفهم فقال أجيبكم غدا فتأخر الوحي بضعة عشر يوماً ثم نزل ولا تقولن لشيء إني فاعل ذلك غدا إلا أن يشاء الله فقال إن شاء الله فقد صح انفصال الاستثناء عن قوله أجيبكم غدا بأيام فالجواب عن الأول أن السكوت العارض يحمل على ما ذكرنا من نحو تنفس أو سعال جمعاً بين الأدلة وعن الثاني أن قوله عليه السلام إن شاء الله لا يلزم أن يعود إلى قوله غدا أجيبكم بل معناه أفعل ذلك أي أعلق كل ما أقول له إني فاعل ذلك غدا بمشيئة الله تعالى إن شاء الله كما يقال لك افعل كذا وكذا فتقول إن شاء الله فعلى هذا يحمل قول ابن عباس على أن مراده أنه يصح دعوى نية الاستثناء منه ولو بعد شهر على ما ذهب إليه البعض من جواز اتصال الاستثنائية وإن لم تقع تلفظاً فان قيل بيان التغيير على تقدير الاتصال مشتمل على اثبات شيء ونفيه في زمان واحد والا لما كان تغييراً للجوابه انه لما وقع في كلام الله تعالى نحمله على وجه لا يلزم منه ذلك التنافي وذلك لأننا نجعل لا المجموع كلاً ما واحداً موجبا للحكم على تقدير الشرط أو الصفة مثلاً وسأكتاعن ثبوته ونفيه على تقدير عدمه حتى لو ثبت بدليله ثبت ولو انتفى انتفى بناء على عدم دليل الثبوت على ما سبق في فصل مفهوم المخالفة فان قلت فإمعنى التغيير على هذا التقدير قلت معناه أنه يفهم الإطلاق على تقدير عدم ذكر المغير فبعد ذكره تغير المراد الذي كان يفهمه السامع على تقدير عدم المغير ولا يخفى أنه على هذا

والأول بيان تقرير فيان التقرير والتفسير يجوز للكتاب بخبر الواحد دون التغيير لأنه دون فلا يفهمه فلا يجوز تخصيصه بخبر الواحد عندنا على ما سبق ولا يجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة لأنه تكليف بما لا يطاق وهل يجوز تأخيره عن وقت الخطاب في بيان التقرير والتفسير يجوز موصولاً ومتراحياً اتفاقاً لقوله تعالى ثم إن علينا بياناً وبيان التغيير لا يصح متراحياً إلا عندنا بن عباس لقوله عليه السلام فليتكفر عن يمينه الحديث) جاء بروايتين أحدهما من حلف على يمين ورأى غيرها خيراً منها فليتكفر عن يمينه ثم ليأت بالذي هو خير والأخرى فليأت بالذي هو خير ثم ليكفر عن يمينه وجه التمسك لنا أن النبي عليه الصلاة والسلام أوجب الكفارة ولو جاز بيان التغيير متراحياً لما وجبت الكفارة أصلاً لجواز أن يقول متراحياً إن شاء الله تعالى فيبطل يمينه ولا تجب الكفارة ( وطريقه انه لما جاء في كتاب الله تعالى وجب حمله على وجه لا يلزم التناقض فقلنا الكلام إذا تعبه مغير توقف على الآخر فيصير المجموع كلاً ما واحداً كما ذكر في

الشرط) أى فى فصل مفهوم المخالفة أن الشرط والجزء كلام واحد أوجب الحكم على تقدير وهو ساكت عن غيره (واختلف فى التخصيص بالكلام المستقل فمضى الشافعى رحمه الله تعالى يصح مترائيا وعندنا لا بل يكون نسخا) أى المترائى لا يكون تخصيصا بل يكون نسخا (له قصة البقرة) أى قوله تعالى ان الله يأمركم أن تذبحوا بقرة يعنى الصفراء وغيرهاتهم خص مترائيا وعلم أن المراد بقرة مخصوصة (وقوله تعالى وأهلك) فى قوله تعالى لنوح عليه السلام فاسلك فيها من كل زوجين اثنين وأهلك (وقوله تعالى انكم وما تعبدون من دون الله حسب جهنم) نقل أنه لما نزلت هذه الآية قال ابن الزبيرى لرسول الله (١٩) صلى الله تعالى عليه وسلم أنت قلت ذلك

قال نعم فقال اليهود عبدوا عزيزا والنصارى عبدوا المسيح وبنو مليح عبدوا الملائكة فقال عليه الصلاة والسلام لا بل هم عبدوا الشياطين التى أمرتهم بذلك فانزل الله تعالى أن الذين سبقتم لهم منا الحسنى أولئك عنها مبعدون يعنى عزيزا وعيسى والملائكة (خصنا مترائيا) أى خصت الإتيان تخصيصا مترائيا وهما قوله تعالى وأهلك وقوله تعالى انكم وما تعبدون من دون الله (بقوله أنه ليس من أهلك) وقوله تعالى أن الذين سبقتم لهم منا الحسنى أولئك عنها مبعدون قلنا فى قصة البقرة نسخ الإطلاق لأن فى الأول يجوز ذبح أى بقرة شاؤا ثم نسخ هذا بالأهل لم يكن متناولا للابن لأن من لا يتبع الرسول لا يكون أهلا له ولو سلنا تناوله

التقدير يكون جميع متعلقات الفعل من قبيل بيان التغيير وقد يقال أنه كان أولا للإيجاب وبعد البيان صار تصرف يمين ولا يخفى أن هذا إنما يصح فى بعض صور الشرط لا غير (قوله) واختلف فى التخصيص بالكلام المستقل) أنه هل يصح مترائيا أم لا وذكر المستقل للتحقيق والتوضيح دون التقييد لأن التخصيص بالكلام لا يكون إلا بالمستقل وليس الخلاف فى جواز قصر العام على بعض ما يتناول به كلام مترائيه وإنما الخلاف فى أنه تخصيصه حتى يصير العام فى الباقي ظنيا أو نسخ حتى يبقى قطعيا بناء على أن دليل النسخ لا يقبل التمليل وقد نهيت على أن اشتراط الإستقلال والمقارنة فى التخصيص مجرد اصطلاح مع أن العمدة فى التخصيص عند الجمهور إنما هى الاستثناء والشرط والصفة والغاية ويدل البعض على أنه لا يستمر لهم الجرى على هذا الاصطلاح لتصريحهم بأن العام إذا خص منه البعض صار ظنيا يجوز تخصيصه بخبر الواحد والقياس ولا يخفى أن التخصيص بكلام مستقل مقارن فى غاية الندرة ثم الخلاف فى جواز الترائى جار فى كل ظاهر يستعمل فى خلافه كالمطلق فى المقيد والنكرة فى المعين ولهذا صح استدلال الشافعية بقصة البقرة وإلا لفظ بقرة نكرة فى الإثبات فلا يكون من العموم فى شيء وجه الاستدلال أنهم أمروا بذبح بقرة معينة مع أن اللفظ مطلق ورد بياها مترائيا وإنما قلنا أنهم أمروا بذبح بقرة معينة لأن الضمير فى قوله تعالى أنها بقرة صفراء فاقع لونها للبقرة المأمور بذبحها وللقطع بأنهم لم يؤمروا نائيا بمتجدد وبأن الإمثال إنما حصل بذبح البقرة المعينة والجواب منع ذلك بل المأمور بذبحها كانت بقرة مطلقة على ما هو ظاهر اللفظ ولذا قال ابن عباس وهو رئيس المفسرين لو ذبحوا أذى بقرة لأجزأتهم ولكنهم شددوا على أنفسهم فشدد الله تعالى عليهم وقد دل قوله تعالى وما كادوا يفعلون على أنهم كانوا قادرين على الفعل وأن السؤال عن التعيين كان تغتوا وتعلمهم نسخ الأمر بالمطلق وأمر بالمعين واعتراض بأنه يؤدى إلى النسخ قبل الاعتقاد والتمكن من العمل جميعا إذ لم يحصل لهم العلم بالواجب قبل السؤال والبيان والجواب أنهم علموا أن الواجب بقرة مطلقة وإطلاق اللفظ كافى فى العلم بذلك والتردد إنما وقع فى التمييز (قوله فى قوله تعالى لنوح عليه السلام فاسلك) أى أدخل فى السفينة من كل جنس من الحيوان ذكرا وأنثى وأدخل فيها نساءك وأولادك ثم خص ابنه بقوله تعالى أنه ليس من أهلك (قوله) لأن ما لغير العقلاء) فذهب البعض وجمهور أئمة اللغة على أنها تم العقلاء وغيرهم فإن قيل لو كان ما لغير العقلاء ما أورد ابن الزبيرى هذا السؤال وهو من الفصحاء العارفين باللغة ولما سكت النبي صلى الله عليه وسلم عن تحطته فالجواب أنه إنما أوردته تعنتا بطريق المجاز أو التغليب فإن أكثر معبوداتهم الباطلة من غير ذرى العقول فغلب جانب الكثرة ولا يخفى أن التغليب أيضا نوع من المجاز وقد روى أن النبي صلى الله عليه وسلم قاله ما أهلك قومك أما علمت أن ما لا يعقل فعلى هذا يكون قوله تعالى ان الذين سبقتم لهم منا الحسنى أولئك عنها مبعدون قلنا فى قصة البقرة نسخ الإطلاق لأن فى الأول يجوز ذبح أى بقرة شاؤا ثم نسخ هذا بالأهل لم يكن متناولا للابن لأن من لا يتبع الرسول لا يكون أهلا له ولو سلنا تناوله

لكن استثنى بقوله تعالى إلا من سبق فإن أريد بالأهل الأهل قرابة حتى يشمل الابن فالاستثناء متصل وقوله ليس من أهلك أى من الأهل الذى لم يسبق عليه القول وإن أريد الأهل إيمانا فالاستثناء منقطع) تحقيقه أن الأهل لا يتناولوا أن يراد به الأهل إيمانا أو الأهل قرابة فإن أريد به الأول لا يتناول الابن لأنه كافر فالاستثناء وهو قوله تعالى إلا من سبق عليه القول على هذا منقطع وقوله تعالى أنه ليس من أهلك لا يكون تخصيصا لعدم تناول الأهل الابن الكافر وإن أريد الثانى أى الأهل قرابة يتناول الابن لكن استثنى الابن بقوله تعالى إلا من سبق عليه القول فخرج الابن بالاستثناء لا بالتخصيص المترائى لقوله أنه ليس من أهلك أى من الأهل الذى لم يسبق عليه القول والمراد بسبق القول ما وعد الله تعالى بأهلك الكفار (وقوله تعالى وما تعبدون من دون الله لم يتناول عيسى عليه السلام حقيقة) لأن ما لغير العقلاء (وإنما

أورده تعنتا بالمجاز أو التغليب فقال إن الذين سبقتم لدفع هذا الاحتمال وأصحابنا قالوا اكل ما هو تفسير مترأخيا اتفاقا وما هو تغيير لا يصح إلا موصولا اتفاقا كالاستثناء وإنما اختلفوا في التخصيص بناء على أنه عندنا بيان تغيير وعنده بيان تفسير لما عرف أن العام عنده دليل فيه شبهة فيحتمل الكل والبعض فيبان إرادة البعض يكون تفسيره أخص مترأخيا كبيان المجرى وعندنا قطعي في الكل فيكون التخصيص تغييرا موجهة) أقول لافرق عند الشافعي رحمه الله تعالى بين التخصيص والاستثناء بناء على أن العام محتمل عنده فعلى هذا كلاهما يكونان تفسيراً عنده لكن الاستثناء لما كان غير مستقل لا بد من اتصاله والتخصيص مستقل فيجوز فيه التراخي وعندنا كلاهما تغيير وهو لا يجوز إلا موصولا ، (فصل في الاستثناء) ، وهو مشتق من الشيء يقال ثني عنان فرسه إذا منعه عن المضى في الصوب الذي هو متوجه إليه اعلم أن بعض الناس قسموا الاستثناء على (٢٠) المتصل والمنقطع ثم عرفوا كلاهما بما يجب تعريفه به لسكني لم أفل كذلك

لأن الاستثناء الحقيقي هو المتصل وإنما المنقطع يسمى استثناء بطريق المجاز فلم أجعل المنقطع قسما منه لكن أورده في ذنابة الاستثناء الحقيقي (وهو المنع عن دخول بعض ما تناوله صدر الكلام في حكمه) أي في حكم صدر الكلام وفي متعلق بالدخول وقوله بعض ما تناوله صدر الكلام ليخرج الاستثناء المستغرق (بالا وأخواتها) متعلق بالمنع وفيه احتراز عن سائر التخصيصات وهذا تعريف تفردت به وهو أجد من سائر التعريفات لأن من قال هو إخراج بالا وأخواتها إن أراد حقيقة الإخراج فمتنع لأن الإخراج أما أن يكون بعد الحكم فيكون تناقضا والاستثناء واقع

العام (قوله وأصحابنا قالوا) إن الخلاف مبنى على أن التخصيص بالمستقل بيان تغيير عندنا وبيان تفسير عند الشافعي رحمه الله تعالى ثم رد ذلك بأنه لا فرق عند الشافعي رحمه الله تعالى بين التخصيص بالمستقل وبين الاستثناء في أن كلا منهما بيان تفسير وإنما اختلفوا في جواز التراخي بناء على الاستقلال وعدمه وأقوال المحققين من أصحاب الشافعي رحمه الله تعالى على أن الاستثناء بيان تغيير بخلاف التخصيص المستقل وغيره من التخصيصات وذلك لأن المراد في الاستثناء مجموع الأفراد لكن لا يتعلق الحكم إلا بعد إخراج البعض وسائر أنواع التخصيص ليس كذلك بل هو بيان ودلالة على أن المراد البعض (قوله فصل في الاستثناء) قد اشتهر فيما بينهم أن الاستثناء حقيقة في المتصل مجاز في المنقطع والمراد بالاستثناء صيغ الاستثناء وأما لفظ الاستثناء حقيقة اصطلاحية في القسمين بلانزع الصواب أن يقسم أو لا إلى القسمين ثم يعرف كل على حدة والمصنف رحمه الله تعالى ذهب إلى أن لفظ الاستثناء مجاز في المنقطع فلم يجعله من أقسام الاستثناء ثم المتعارف في عبارة القوم أن الاستثناء هو الإخراج من متعدد بالا وأخواتها وعدل المصنف رحمه الله تعالى عن ذلك إلى المنع عن الدخول لأنه إن أريد الإخراج عن الحكم فالبعض غير داخل فيه حتى يخرج وإن أريد الإخراج عن تناول اللفظ أي ما انفها من اللفظ فلا إخراج لأن التناول باق بعدو إن أريد بالإخراج المنع عن الدخول فهو مجاز يجب صيانة الحدود عنه وأنت خير بان تعريفات الأداء مشحونة بالمجاز على أن الدخول والخروج هنا مجاز البتة لأن الدخول هو الحركة من الخارج إلى الداخل والخروج بالعكس (قوله بالا وأخواتها) احتراز عن سائر أنواع التخصيص أعني الشرط والصفة والغاية وبدل البعض والتخصيص بالمستقبل وإطلاق التخصيص على الجميع باعتبارها قصر للعموم ونقض للشيوخ على ما هو مصطلح الشافعية فإن قيل يدخل في التعريف الوصف بالا وغيره وسوى ونحو ذلك قلنا إن تحقق تناول صدر الكلام وعمومه فهو استثناء وإفلا انتقاض لعدم التناول (قوله قالوا) تحقيق كون الاستثناء بيان تغيير أما التغيير فيبانظر إلى شمول الحكم للجميع على تقدير عدم الاستثناء وأما البيان فيبانظر إلى أنه إظهار أن المنكلم أراد البعض وهذا ظاهر في المذهب الأول وليس مختارا عنده وهذا معنى قولهم موجب الكلام بدون الاستثناء هو الثبوت للكل فغير إلى الثبوت للبعض وفيه بيان أن المراد ثبوت الحكم للبعض وقال في التقييم هو تغيير من حيث أنه رفع البعض وبيان من حيث أنه قرر الباقي (قوله واختلفوا في كيفية عمله) قد سبق إلى الفهم أن في الاستثناء المتصل تناقض من حيث أن قولك زيد على عشرة إلا ثلاثة إثبات للثلاثة في

في كلام الله تعالى أو قبل الحكم وحقيقة الإخراج لا تكون إلا بعد الدخول والمستثنى غير

ضمن داخل في حكم صدر الكلام فيمتنع الإخراج من الحكم وإنما المستثنى داخل في صدر الكلام من حيث التناول أي من حيث أنه يفهم أن المستثنى من صدر الكلام وضعوا الإخراج ليس من حيث التناول لأن التناول بعد الاستثناء باق فعلم أن حقيقة الإخراج غير مرادة على أنهم صرحوا بأنه إخراج ما لولا له دخل فعلم أن المراد بالإخراج المنع من الدخول مجازا وهو غير مستعمل في الحدود والتعريف الذي ذكرته أولى (قالوا هو بيان تغيير لأنه يغير موجب صدر الكلام إذ لولا له لشم للكل ومع ذلك أنه بيان لمعنى الكلام لأنه يبين أن المراد هو البعض بخلاف النسخ فإنه تغيير محض لمعنى الكلام واختلفوا في كيفية عمله في قوله على عشرة إلا ثلاثة لا يخلو أما أن أطلق العشرة على السبعة فحينئذ قوله إلا ثلاثة يكون بياناً لهذا فهو كما قال ليس له على ثلاثة منها فيكون كالتخصيص بالمستقل) في أن كلاهما يبين أن الحكم المذكور في صدر الكلام وأرد على بعض أفراد الحكم في البعض الآخر مخالف للحكم في البعض الأول ولا فرق بينهما على هذا المذهب إلا أن الاستثناء



كلام غير مستقل والتخصيص كلام مستقل وعندنا هذا الفرق ثابت بينهما مع فرق آخر وهو أن الاستثناء لا يثبت حكما مخالفا لحكم المصدر بخلاف التخصيص وهذا المذهب وهو أن العشرة يراد بها السبعة الخ هو ما قال مشايخنا أن الاستثناء عند الشافعي رحمه الله يمنع الحكم بطريق المعارضة مثل دليل الخصوص والمراد بالمعارضة أن يثبت حكما مخالفا لحكم صدر الكلام وإنما قلت إن مرادهم بالمنع بطريق المعارضة هذا المذهب لأنهم ذكروا في الجواب عنه أن الألف اسم علم للعدد المعين لا يقع على غيره ولا يحتمله لإدلاجه بوزن يسمى تسعائة ألفا بخلاف دليل الخصوص لأن المشركين إذا خص منهم نوع كان الاسم واقعا على الباقي بلا خلل وهذا الكلام نص على أنه جواب عن قول من قال أن المراد بالعشرة هو السبعة أو أطلق العشرة على عشرة أفراد ثم أخرج ثلاثة بعد الحكم وهذا تناقض ظاهر وانكار بعد الإقرار ولا أظنه مذهب أحدا أو قبله ثم حكم على الباقي أو أطلق عشرة لإثباته على السبعة فكانه قال على سبعة فحصل ثلاثة مذاهب فعلى هذين ( أي على المذهبين الأخيرين ) يكون ( أي الاستثناء ) تكلما بالباقي ) في صدر ( ٢١ ) الكلام ( بعد الثبوت ) أي المستثنى ففي قوله له

على عشرة الاثلاثة صدر الكلام عشرة والثبوت ثلاثة والباقي في صدر الكلام بعد المستثنى سبعة فكانه تكلم بالسبعة وقال له على سبعة وإنما قلنا أنه على الأخيرين تكلم بالباقي بعد الثبوت أما على المذهب الأخير فلان عشرة الاثلاثة موضوعة للسبعة فيكون تكلم بالسبعة وأما على المذهب الثاني فلانه أخرج الثلاثة قبل الحكم من أفراد العشرة ثم حكم على السبعة فالتكلم في حق الحكم يكون بالسبعة أي يكون الحكم على السبعة فقط لا على الثلاثة لا بالنفي ولا بالإثبات ( إلا أن على المذهب الأخير يكون فيما إذا كان المستثنى منه

ضمن العشرة ونفي لها صريحا فاضطروا إلى بيان كيفية عمل الاستثناء على وجه لا يرد ذلك وحاصل أقوالهم فيها ثلاثة الأول أن العشرة مجاز عن السبعة والثلاثة قرينة الثاني أن المراد بعشرة معناها أي عشرة أفراد فيتناول السبعة والثلاثة معاً ثم أخرج منها ثلاثة حتى بقيت سبعة ثم أسند الحكم إلى العشرة المخرج منها الثلاثة فلم يقع الإسناد إلا على سبعة الثالث أن المجموع أعني عشرة الاثلاثة موضوع بأزاء سبعة حتى كأنه وضع لها اسمان مفرد هو سبعة ومركب هو عشرة الاثلاثة ( قوله مع فرق آخر ) هذه مسألة اختلافهم في أن الاستثناء من الإثبات هل هو نفي أم لا فعند الشافعي رحمه الله تعالى نعم حتى يكون معنى الاثلاثة أنها ليست على وعند أبي حنيفة رحمه الله تعالى لا حتى يكون معناه عدم الحكم بثبوت الثلاثة وجعلها في حكم المسكوت عنه لا إثبات ولا نفي بخلاف التخصيص بالمستقل فإنه يثبت حكما مخالفا لحكم صدر الكلام اتفاقا ( قوله وهذا المذهب ) ذكر بعض المشايخ أن الاستثناء يعمل عندنا بطريق البيان بمعنى الدلالة على أن البعض غير ثابت من الأصل حتى كأنه قيل على سبعة ولم يتعلق التكلم بالعشرة في حق لزوم الثلاثة فالاستثناء تصرف في الكلام يجعله عبارة عما وراء المستثنى وعند الشافعي رحمه الله تعالى بطريق المعارضة بمعنى أن أول الكلام يقع لكل لكنه لا يقع لوجود المعارض وهو الاستثناء الدال على النفي عن البعض حتى كأنه قال الاثلاثة فانها ليست على فلا يلزمه الثلاثة للدليل المعارض لأول الكلام فيكون الاستثناء تصرفا في الحكم فاجابوا بان الكلام قد يسقط حكمه بطريق المعارضة بعدما انعقد في نفسه كافي التخصيص وقد لا ينعقد بحكمه كافي طلاق الصبي والمجنون إلا أن الحاق الاستثناء بالثاني أولى لأنه لو انعقد الكلام في نفسه مع أنه لا يوجب العشرة بل السبعة فقط لزم اثبات ما ليس من محتملات اللفظ إذا السبعة لا تصلح مسمى للفظ العشرة لا حقيقة وهو ظاهر ولا مجاز إلا أن اسم العدد نص في مدلوله لا يحتمل على غيره ولو سلم فالجواز خلاف الأصل فيكون مرجوحا فاستدل المصنف بهذا الجواب على أن مرادهم بكونه بطريق المعارضة هو أن المستثنى منه عبارة عن القدر الباقي مجازا والاستثناء قرينة على ما صرح به صاحب المفتاح حيث قال إن استعمال المتكلم للعشرة في التسعة مجازا والواحد قرينة المجاز ( قوله أو قبله ) عطف على

عدديا كالتخصيص بالعلم وفي غير العددي كالتخصيص بالوصف كأنه قال جاءني زيد) لما جمع بين المذاهب الثاني والثالث في أن الاستثناء على كليهما تكلم بالباقي أراد أن يبين الفرق الذي بينهما وهو أن على المذهب الأخير المستثنى منه إذا كان عدديا كقوله له على عشرة الاثلاثة فهو كقوله له على سبعة فيكون الاستثناء في دلالته على كون الحكم في المستثنى مخالفا لحكم المصدر كالتخصيص بالعلم في نفي الحكم عما عداه وإن كان غير عددي كجاءني القوم الازيدا فهو كقوله جاءني من القوم غير زيد فيكون في دلالته على كون الحكم في المستثنى مخالفا لحكم المصدر كالتخصيص بالوصف في نفي الحكم عما عداه فإن قوله غير زيد صفة فلا فرق على هذا المذهب إذا كان المستثنى منه غير عددي بين إلا وغير صفة ( وعلى المذهب الثاني أكد من هذا ) أي المذهب الثاني هو أن المراد بالعشرة عشرة أفراد والإخراج قبل الحكم فالاستثناء على هذا المذهب أكد في دلالته على كون الحكم في المستثنى مخالفا لحكم المصدر من التخصيص بالعلم والوصف في نفي الحكم عما عداها ( لأن ذكر المجموع أولا ثم إخراج البعض ثم للإسناد إلى الباقي يشير إلى أن حكم المستثنى خلاف حكم المصدر بخلاف جاءني غير زيد وعلى الأول ) أي على المذهب الأول ( يكون اثباتا ونفيا بالنطوق ) أي يكون المستثنى والمستثنى منه جملتين إحداها مثبتة والأخرى

منفية والاثبات والنفي يكونان بطريق المنطوق لا المفهوم وعلى المذهب الأخير يكون كالتخصيص بالعلم أو الوصف فلا دلالة لها على نفي الحكم عما عدهما عندنا وعند البعض يكون دلالاته من حيث المفهوم وعلى المذهب الثاني يكون أكد من هذا فدلالته على الحكم في المستثنى تكون إشارة لا منطوقا (حجته) أي حجة المذهب الأول (أن وجود التكلم مع عدم حكمه في البعض شائع كالتخصيص فاما اعدام التكلم الموجود فلا وإجماعهم) (٢٢) أي اجماع أهل العربية وهو عطف على قوله أن وجود التكلم مع عدم حكمه

قوله بعد الحكم أي أطلق العشرة على عشرة أفراد ثم اخرج ثلاثة قبل الحكم ثم حكم على الباقي من العشرة وهو السبعة (قوله حجته) قد احتج الداهيون إلى المذهب الأول بأنه لا بد أن يراد بعشرة كالأول أو سبعة إذ لا ثالث والأول باطل للقطع بأنه لم يقر إلا بسبعة فتعين الثاني وأيضا لو كان المراد عشرة بكاملها لمتنع من الصادق مثل قوله تعالى فلبت فيهم ألف سنة إلا خمسين عاما لما يلزم من اثبات لبث خمسين ونفيه وأوجب بان المراد باللفظ الكل والحكم إنما يتعلق بعد اخراج البعض إذ الكلام يتم بأخذه فلا فساد وقد أورد نثر الإسلام رحمه الله ثلاث حجج من قبل الشافعي رحمه الله في أن الاستثناء يعمل بطريق المعارضة دون البيان ولما ذهب المصنف إلى أن القول بأنه يعمل بطريق المعارضة معناه القول بالمذهب الأول جعلها حججا على المذهب الأول تقرير الأولى أنه لا سبيل إلى جعل المستثنى في حكم المسكوت عنه لأن اعدام التكلم أي القول بعدم التكلم الموجود حقيقة غير معقول بل هو انكار للحقائق بخلاف وجود التكلم مع عدم حكمه أي الأثر الثابت به بناء على ما نفيته فاشاع مستفيض كالعام الذي خص منه البعض يمتنع حكمه في القدر مخصوص فبهنا يثبت التكلم بالكل وينعقد الكلام في نفسه إلا أنه يمتنع الحكم في القدر المستثنى لوجود المعارض وهو الاستثناء وتقرير الثانية أن أهل اللغة أجمعوا على أن الاستثناء من النفي اثبات ومن الإثبات نفي وهذا صريح في أن الاستثناء يدل على أن حكم المستثنى مخالف لحكم المصدر فيكون معارضا له لافي حكم المسكوت عنه وتقرير الثالثة أنهم أجمعوا على أن قولنا لا اله إلا الله كلمة توحيد أي إقرار بوجود الباري تعالى ووحدايته فلو لم يكن عمل الاستثناء بطريق المعارضة وإثباته حكما مخالفا لحكم المصدر لما زعم الإقرار بوجود الله تعالى بل بنفي الألوهية عن ما سواه والتوحيد لا يتم إلا بالاثبات الألوهية لله تعالى ونفيها عما سواه ولا شك أنه لو تكلم بكلمة التوحيد دهرى منكرا لوجود الصانع بحكم بالامه ورجوعه عن معتقده ثبت أن الاستثناء يدل على اثبات حكم مخالف للمصدر هذا تقرير الحجج على وفق ما ذكره القوم احتجاجا بها على أن عمل الاستثناء بطريق المعارضة وأنه من النفي اثبات وبالعكس وقد سبق أن هذا عبارة عن المذهب الأول فيكون حججا على اثباته وأيضا أنها تدل على بطلان المذهبين الآخرين فتعين الأول وذلك لأنه لا يتحقق على المذهبين الآخرين حكمان أحدهما نفي والآخر اثبات بل حكم واحد فقط أما على المذهب الثاني فلأنه إنما يتعلق الحكم بالمصدر بعد اخراج البعض منه فلا حكم فيه إلا على الباقي وأما على المذهب الثالث فلأن مجموع المستثنى منه والمستثنى وآلة الاستثناء عبارة عن الباقي ولا حكم إلا عليه هذا ولكن لا يخفى أن الحجة الأولى لا تدل على نفي المذهب الثالث إذ ليس فيه اعدام للتكلم بل قول بان عشرة إلا ثلاثة اسم للسبعة فليس فيه إلا العدول عن التكلم بالأخصر إلى التكلم بالأطول (قوله فان قيل تقرير السؤال) ظاهر من الكتاب وتوجيه الجواب منع الملازمة وهي قوله ان كان المراد بالنصف المستثنى نصف الجارية لزم استثناء نصف الجارية من نصف الجارية وإنما يلزم ذلك لو كان النصف مستثنى من المراد وليس كذلك بل هو مستثنى من المتناول أي ما يتناوله اللفظ وهو الجارية بكاملها على ما سبق من أن الاستثناء عبارة عن منع دخول بعض ما يتناوله صدر

في البعض شائع (على أنه من النفي اثبات وبالعكس وأيضا لو لا ذلك لما كان كلمة التوحيد توحيدا تاما فان قيل لو كان المراد البعض يلزم استثناء النصف من النصف في اشترت الجارية إلا النصف أو التسلسل) هذا دليل أورده ابن الحاجب على نفي المذهب الأول واثبات المذهب الثاني وهو المذهب عنده ولما وجدته زيفا أورده على طريق الإشكال وبينت فساده وتوجيهه أنه لو كان المراد من العشرة سبعة كما هو المذهب الأول فإذا قلت اشترت الجارية إلا النصف يكون المراد بالجارية النصف فان كان المراد بالنصف المستثنى نصف الجارية فقد استثنيت نصف الجارية من نصف الجارية وان كان المراد بالنصف المستثنى نصف ما هو المراد بالجارية فالمراد بالجارية كان النصف ثم نصف هذا النصف مستثنى من النصف فعلم أن المراد بالجارية لم يكن نصف بل ربما

والمفروض ان المستثنى نصف ما هو المراد فيكون نصف الربع مستثنى فيتسلسل هذا حكاية ما أورده ابن الحاجب الكلام والجواب الذي خطر ببالي هو قوله (قلنا هو بيان أن المراد هو البعض لأن المتناول هو البعض فان اللفظ متناول للكل ثم هو استثناء من المتناول لا من المراد) أي الاستثناء هو بيان أن المراد هو البعض لأن المتناول هو البعض فان اللفظ متناول للكل ثم الاستثناء من المتناول إلا من المراد فيكون استثناء النصف من الكل

على المذهب الأول ( أن  
 العشرة ) هـذا جواب  
 عن قوله أن وجود التكلم  
 مع عدم حكمه في البعض  
 شائع ( لفظ خاص للعدد  
 المعين لا عام كالمسلمين فلا  
 يجوز إرادة البعض  
 بالاستثناء كما لا يجوز  
 بالتخصيص ولو صحت مجازا  
 فالأصل عدمه وقولهم هو  
 من الإثبات نفي وبالعكس  
 مجاز والمراد أنه لم يحكم عليه  
 بحكم الصدر لأنه حكم عليه  
 بنقيض حكم الصدر  
 وقوله عليه الصلاة والسلام  
 لا صلاة إلا بطوره وكونه  
 لا صلاة بغير طهور ولو كان  
 نفيًا وإثباتًا يلزم صلاة  
 طهور ثابتة فيصح كل صلاة  
 بطهور لمعوم التكررة  
 الموصوفة ولأن الاستثناء  
 متعلق بكل فرد ) وقولهم  
 هو من الإثبات نفي الخ  
 جواب عن قوله إجماعهم  
 وقوله لم يحكم عليه أى على  
 المستثنى وإنما حملنا قولهم  
 على المجاز لأننا لما أبطلنا  
 المذهب الأول فعلى المذهبيين  
 الآخرين المستثنى غير  
 محكوم عليه لا بالنفي ولا  
 بالإثبات ووجه المجاز إطلاق  
 الأخص على الأعم لأن  
 الحكم عليه بنقيض حكم  
 الصدر أخص من قولنا  
 حكم ( الصدر منتف عنه  
 وقوله عليه الصلاة والسلام  
 لا صلاة إلا بطوره تكلم

الكلام في حكمه وفيه بحث أما أولاً فلأن المستثنى منه هو اللفظ باعتبار ما يتناول به بحسب الاستعمال  
 وقصد المتكلم لا بحسب الوضع للقطع بأنه لا يصح استثناء بعض الأفراد الحقيقي عن اللفظ المستعمل في معناه  
 المجازي إذا كان استثناء متصلاً مثل جعلوا أصابعهم في آذانهم إلا أصولها بأن يراد بالأصابع الأناامل ويخرج  
 منها الأصول على أنه استثناء متصل وما ذكره المصنف رحمه الله تعالى من هذا القبيل لأنه أراد بالجارية  
 نصفها مجازاً وأخرج النصف منها باعتبار أنها تتناول الكل بحسب الوضع وأما ثانياً فلا نه غير اعتراض  
 ابن الحاجب هر با عن اشكال الضمير وتقرير اعتراضه أنا قاطعون بأن من قال اشترت الجارية إلا نصفها  
 لم يراد بالجارية نصفها والازم استثناء نصفها من نصفها وهو باطل قطعاً وأيضاً يلزم التسلسل لأن استثناء  
 النصف من الجارية يقتضى أن يراد بها النصف وإخراج النصف من النصف يقتضى أن يراد به الربع  
 وإخراج النصف من الربع يقتضى أن يراد به الثمن وهكذا إلى غير النهاية وأيضاً أنا قاطعون بأن  
 الضمير يعود إلى الجارية بكاملها لا إلى نصفها مع القطع بأن مدلول الجارية وضميرها واحد وعلى ما ذكره  
 المصنف رحمه الله تعالى يلزم أن يراد بالجارية معناها المجازي وضميرها معناها الحقيقي على عكس ما هو  
 المشهور في صنعة الاستخدام (قوله والجواب) أجاب عن الحجة الأولى بأن القول بل الاستثناء يعمل  
 بطريق المعارضة وأن المراد بالمستثنى منه هو البعض مما لا يصح في بعض الصور وهو إذا كان اسم  
 عدد فإنه لفظ خاص في مدلوله بمنزلة العلم لا يستعمل في غيره حقيقة ولا مجازاً ولما كان هذا ضميفاً بناء على  
 أن المجاز باعتبار إطلاق اسم الكل على البعض شائع حتى يجرى في الأعلام بأن يطلق زيد ويراد بعض أعضائه  
 قال ولو صحت الإرادة مجازاً فالأصل عدم المجاز لا يصار إليه إلا بدليل وهنا يصحح أن يراد الكل ويكون  
 تعلق الحكم بعد إخراج البعض ولا يخفى عليك أن هذا دليل مستقل على نفي المذهب الأول ولا بد في جعله  
 جواباً عن الحجة الأولى من تكلف وأجاب عن الثانية بأن قول أهل اللغة أن الاستثناء من الإثبات نفي  
 وبالعكس مجاز لوجوده الأول أنهم أجمعوا على أنه استخراج وتكلم بالباقي بعد الثبوت أى يستخرج بالاستثناء  
 بعض الكلام على أن يكون موجبا ويجعل الكلام عبارة عما وراء المستثنى فظاهر الإجماعين متناف فلا بد  
 من الجمع بينهما بحمل الأول على المجاز وإنما عدل المصنف رحمه الله تعالى عن هذا الوجه لضعفه لأن الإجماع  
 الثاني ممنوع ولو سلم فيجوز أن يحمل على أنه تكلم بالباقي بحسب وضعه وحقيقته وإثبات نفي بحسب  
 إشارته على ما صرح به نفع الإسلام رحمه الله تعالى من أن كونه نفيًا وإثباتًا ثابت بدلالة اللغة كصدر  
 الكلام إلا أن موجب صدر الكلام ثابت قصد أو كون الاستثناء نفيًا وإثباتًا ثابت بإشارة ولا شك أن  
 الثابت بالإشارة ثابت بنفس الصيغة وإن لم يكن السوق لأجله الثاني أن القول بكون الاستثناء من النفي  
 إثباتاً وبالعكس إنما يصح على المذهب الأول دون الآخرين وقد أبطلنا المذهب الأول بما سبق من الدليل  
 فبطل صحة كون الاستثناء من النفي إثباتاً وبالعكس فوجب تأويل الإجماع عليه الثالث أن القول بكونه  
 من النفي إثباتاً وبالعكس لا يصح في كثير من الصور كقوله عليه الصلاة والسلام لا صلاة إلا بطوره على  
 ما سياتى واعلم أن كلام المصنف رحمه الله تعالى مبني على أن القول بكون الاستثناء من النفي إثباتاً  
 وبالعكس إنما يصح على المذهب الأول بل هو عينه وأما على المذهبيين الآخرين فلا حكم على المستثنى أصلاً  
 لا بالنفي ولا بالإثبات وفيه نظر لأن جمهور القائلين بالمذهب الثاني كابن الحاجب وغيره قائلون بأن الاستثناء  
 من النفي إثبات وبالعكس بمعنى أنه أخرجت من العشرة ثلاثة ثم تعلق بالعشرة المخرج منها الثلاثة الحكم  
 بالثبوت وبالثلاثة الحكم بعدم الثبوت (قوله ووجه المجاز) أى طريق هذا المجاز إطلاق الأخص على  
 الأعم والملازم على اللازم وذلك لأن انتفاء حكم الصدر لازم للحكم بخلاف حكم الصدر لأنه كلما تحقق الحكم  
 بنقيض حكم الصدر انتفى حكم الصدر من غير عكس كما في قوله لا صلاة إلا بطوره فإن حكم الصدر وهو عدم

بالباق بعد الثبوت (هو لا صلاة) بغير طهور وليس هو نفيا واثباتا لأن تقديره لا صلاة ثابتة إلا صلاة ملصقة بطهور فلو كان نفيا واثباتا فالجملة  
الاثباتية هي صلاة ملصقة بطهور ثابتة (٢٤) وصلاة ملصقة بطهور نكرة موصوفة وهي عامة لعموم الصفة على

الصحة منتف عن الصلاة بطهور ولم يتحقق الحكم بنقيضه وهو الحكم بصحة كل صلاة بطهور فمبروا عن  
انتفاء حكم الصدر بالحكم بنقيض حكم الصدر تعبير عن اللازم بالمرم فقالوا هو من النفي اثبات وبالعكس  
قال في التوقييم أن قولهم هو من النفي اثبات ومن الإثبات نفي اطلاق على ظاهر الحال مجاز الألبك إذا قلت  
لفلان على ألف درهم إلا عشرة لم يجب العشرة كما لو نفيتها ولكن عدم الوجوب على المقر ليس بنص ناف  
للو وجوب عليه بل لعدم دليل الوجوب (قوله وليس نفيا واثباتا) أورد دليلين على أن الاستثناء في مثل  
لا صلاة إلا بطهور لا يجوز أن يكون اثباتا وإن كان من النفي الأول أنه لو كان اثباتا لكان معناه صلاة بطهور  
ثابتة أي صحيحة وقد سبق أن النكرة الموصوفة تعميم بعموم الصفة فيكون المعنى كل صلاة بطهور صحيحة وهذا  
باطل لأن بعض الصلاة الملصقة بالطهور باطلة كالصلاة إلى غير جهة القبلة وبدون النية ونحو ذلك وهذا في غاية  
الفساد للقطع بأن مثل قولنا أكرمتم رجلا عالما لا يدل على إكram كل عالم وكون الوصف علة تامة للحكم بحيث  
لا يحتاج إلى شيء آخر غير مسلم في شيء من الصور فضلا عن جميع الصور والقول بعموم النكرة الموصوفة بما  
قدح فيه كثير من العلماء الحنفية فضلا عن القائلين بأن الاستثناء من النفي اثبات وبالعكس ولا نزاع لأحد  
في أن من حلف لا كرم من رجلا عالما يبر بأكرام عالم واحد وأما من حلف لأجاس لإلا رجلا عالما فإثباتا  
لا يثبت بمجالسة عالمين أو أكثر بناء على أن الوصف قريبة أن المستثنى هو النوع لا الفرد بخلاف ما لو قال  
لأجاس لإلا رجلا عالما أن الثابتين بعموم النكرة الموصوفة لا يشترطون في العموم الاستغراق الثاني أن قوله  
عليه الصلاة والسلام لا صلاة سلب كلفي بمعنى لا شيء من الصلاة بجائزة والسلب السلكي عند وجوب  
الموضوع في قوة الإيجاب السلكي المعدول المحمول فيكون المعنى كل واحد من أفراد الصلاة غير جائز  
إلا في حال اقترانها بالطهور فيجب أن يتعلق الاستثناء بكل صلاة إذ لو تعلق ببعض لزمت جواز البعض  
الآخر بلا طهور ضرورة أنه لم يشترط الطهور إلا في بعض الصلاة وهو باطل وإذا تعلق الاستثناء بكل فرد  
والاستثناء من النفي اثبات لزمت تعلق اثبات ما نفى عن الصدر بكل فرد من أفراد الصلاة فيكون المعنى كل  
واحد من أفراد الصلاة جائز حال اقترانها بالطهور وهو باطل لما مر فان قلت معنى تعلق الاستثناء بكل  
واحد أن البعض الذي هو المستثنى قد أخرج من الحكم المتعلق بكل واحد وهو عدم الجواز وأثبت  
له حكم مخالف له وهو الجواز فلا يلزم جواز كل صلاة ملتصقة بالطهور قلت المخرج على هذا التقدير  
بعض الأحوال لا بعض أفراد الصلاة إذ الدليل الثاني مبني على أن يكون قوله إلا بطهور حالا والمعنى لا صلاة  
جائزة في حال من الأحوال إلا في حال اقترانها بالطهور بمعنى أن كل صلاة فهي غير جائزة إلا في تلك الحال فانها  
جائزة حينئذ كما تقول ما جاء في القوم إلا راكبين بمعنى جاء وراكبين لا ماشين من جهة أن الحكم المثبت  
على الحالة المستثناة يكون بعينه هو المنفي في صدر الكلام وبالعكس لا من جهة أن تعلق الاستثناء ببعض  
يستلزم جواز بعض الصلاة بلا طهور فانه مما لا يدل عليه شبهة فضلا عن أن يكون حجة كيف والحكم السلكي  
في صدر الكلام إنما هو عدم الجواز ولادلالته على أن المشروط بالطهور هو جواز البعض دون  
البعض والدليل الأول مبني على أن يكون خبر أو المعنى لا صلاة إلا صلاة ملتصقة بالطهور نعم لقائل أن  
يقول أن الموضوع في صدر الكلام نكرة دالة على فرد ما وإنما جاء عمومها من ضرورة وقوعها في سياق  
النفي ففي جانب الاستثناء يوجد أيضا ذلك الموضوع ولا يعم لكونه في الإثبات فيكون المعنى لا صلاة  
جائزة إلا في حال الاقتران بالطهور فان فيها ينتفى هذا الحكم ويثبت نقيضه وهو جواز شيء من الصلوات  
إذ نقيض السلب كلفي إيجاب جزئي كما يقال ما جاء في أحد إلا راكبا (قوله فان قيل) حاصل السؤال أنكم

مادلنا عليه في فصل العام  
فصار كقوله كل صلاة  
بطهور ثابتة وهذا باطل لأن  
الشرايط الأخر ان كانت  
مفقودة والطهور موجودا  
لا تجوز الصلاة وأيضا صدر  
الكلام يوجب السلب  
السلكي أي كل واحد  
واحد من أفراد الصلوات  
غير جائزة ثم الاستثناء يجب  
أن يتعلق بكل واحد واحد  
والا يلزم جواز بعض  
الصلوات بلا طهور وإذا  
كان الاستثناء متعلقا بكل  
واحد واحد والاستثناء  
يكون من النفي اثباتا يلزم  
تعلق الإثبات بكل واحد  
واحد فيلزم كل صلاة بطهور  
جائزة معناه كل واحد  
واحد من الصلوات غير  
جائزة في حال إلا في حال  
اقترانها بالطهور فالجملة  
الاثباتية قولنا كل واحد  
واحد من الصلوات جائزة في  
حال اقترانها بالطهور فان  
قيل قوله لا صلاة إلا بطهور  
يشكل عليكم لا علينا  
لأنكم قد ذكرتم في فصل  
العام أن النكرة الموصوفة  
عامة لعموم الصفة وأوردتم  
للشال لأجاس لإلا رجلا  
عالمه أن يجالس كل عالم

فقوله لا صلاة إلا بطهور عام في زعمكم فيلزم عليكم فسادان أحدهما ما ذكرتم أنه يلزم أن تكون كل صلاة  
بطهور جائزة والثاني أنه يلزم أن يكون الاستثناء من النفي إثباتا أو تتم لا تقولون به ولا يشكل علينا لأن النكرة الموصوفة لا تعم عندنا فان كان  
الاستثناء من النفي اثباتا يصير كقوله بعض صلاة بطهور جائزة وهذا حق قلت المستثنى في كلتا الصورتين أي في قوله لأجاس لإلا رجلا عالما

وقوله لا صلاة إلا بطهور عام عندنا والاستثناء ليس من النفي إثباتاً في كليهما لكن في قوله لا أجالس إلا رجلاً عالماً لا يدخل في الحلف شيء من أفراد العالم ومن ضرورة هذا أن يكون له مجالسة كل عالم فإباحة المجالسة لكل عالم لهذا المعنى لأن الاستثناء من النفي إثبات وأما في قوله لا صلاة إلا بطهور كل صلاة بطهور غير محكوم عليه بعدم الجواز إلا أنه محكوم عليه بالجواز عندنا فلا يلزم شيء من الفسادين علينا بل على من يقول أن الاستثناء من النفي إثبات وأيضاً يجيء في باب القياس أن الفرق بطريق الاستثناء يدل على عليه المستثنى فتكون الصلاة الخالية عن الطهور علة لعدم جوازها فكلما خلت عنه لا تجوز فلو كان الاستثناء من النفي إثباتاً يكون كونها مقارنه للطهور علة للجملة الإثباتية فتعم لعموم العلة (وقوله تعالى وما كان لمؤمن أن يقتل مؤمناً الا خطأ وكقوله وما كان (٢٥) له أن يقتل مؤمناً عمداً إلا أنه كان له أن يقتل

قائلون بعموم النكرة الموصوفة وقد ذكرتم في مثل لا أجالس إلا رجلاً عالماً أن له أن يجالس كل عالم فيلزم ههنا أيضاً أن تصح كل صلاة بطهور وهذا قول يكون الاستثناء من النفي إثباتاً وحاصل الجواب إنا قائلون بالعموم لكن لا يلزمنا الحكم بجواز كل صلاة بطهور بل يلزمنا عدم الحكم بعدم جواز كل صلاة بطهور وهذا أعم من الحكم بالجواز والعالم لا يستلزم الخاص وأما جواز مجالسة كل عالم فإباحة الأصلية لا بدالة الاستثناء وذلك لأنه بائمين إنما حرم مجالسة غير العالم بالاستثناء أخرج العالم عن تحريم المجالسة فبقى مباح المجالسة بحكم الأصل (قوله وأيضاً) لما لم يسلم الخصم قاعدة عموم النكرة الموصوفة أثبت لزوم العموم في مثل لا صلاة إلا بطهور بطريق الزامى وهو أنه سلم في باب القياس أن مراتب إثبات العلية بطريق الإيماء أن يفرق بين حكيم بوصفين بطريق الاستثناء كافي قوله تعالى فنصف ما فرضتم إلا أن يعفون فإن العفو علة لسقوط المفروض فهنا لو كان الاستثناء إثباتاً لكان الاقتران بالطهور علة الجواز والخلو عنه علة عدم الجواز فيلزم جواز كل صلاة مقترنة بالطهور ضرورة وجود الحكم عند وجود العلة وفيه نظر لأنه طريق ظني وقد عارضه الأدلة القاطعة على أن مجرد الطهور ليس علة للجواز بل يفترق إلى أشياء أخرى على أنه لو ثبت العلية لم يضر لجواز انتفاء الحكم لعدم شرط أو وجود مانع فمن أين يلزم جواز كل صلاة بطهور والحاصل أنهم قائلون بان مثل قولنا ما كتبت إلا بالقلم يدل على ثبوت الكتابة بالقلم لكن لا يلزم منه أن لا يتوقف الكتابة عن شيء آخر (قوله وهذا أقوى دليل) للخصم أن يمنع كونه دليلاً لإدلاله مع احتمال الانقطاع وكون الأصل في الاستثناء هو الإتصال لا يفيد لجواز أن يعدل عن الأصل بقريظة عدم ظهور ما يصلح استثناءه منه فالوجه أن يقال أن قوله لا خطأ مفعول أو حال أو صفة مصدر محذوف فيكون مفعول الاستثناء المفرع متصل لأنه معرب على حسب العوالم فيكون من تمام الكلام ويفترق إلى تقدير مستثنى منه عام مناسب له في جنسه ووصفه (قوله وأما كلمة التوحيد) جواب عن الحجة الثالثة وتقديره ظاهر فإن قيل لزوم وجوده تعالى بطريق الإشارة اعتراف بمذهب الخصم فإنه لا يدعى أنه يفيد الإثبات بطريق العبارة بمعنى أن يكون السوق لأجله بل يدعى أنه مدلول اللفظ ولزوم وجوده تعالى بطريق الضرورة على الوجه المذكور يقتضى أن لا يصير الدهرى النافي للصانع مؤمناً بهذه الكلمة وهو خلاف الإجماع أجيب على الأول بأن محل الخلاف هو أطراد هذا الحكم أعني كون الاستثناء من النفي إثباتاً وثبوته بطريق الإشارة في هذه الصورة لا يوجب الإطراد لإنتفائه في مثل لا صلاة إلا بطهور وعن الثاني بأن مبنى الأمر على الأعم الأغلب وحكمه بإسلامه عملاً بظاهر قوله عليه الصلاة والسلام أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله الحديث (قوله وما قيل) حاول ابن الحاجب

قائلون بعموم النكرة الموصوفة وقد ذكرتم في مثل لا أجالس إلا رجلاً عالماً أن له أن يجالس كل عالم فيلزم ههنا أيضاً أن تصح كل صلاة بطهور وهذا قول يكون الاستثناء من النفي إثباتاً وحاصل الجواب إنا قائلون بالعموم لكن لا يلزمنا الحكم بجواز كل صلاة بطهور بل يلزمنا عدم الحكم بعدم جواز كل صلاة بطهور وهذا أعم من الحكم بالجواز والعالم لا يستلزم الخاص وأما جواز مجالسة كل عالم فإباحة الأصلية لا بدالة الاستثناء وذلك لأنه بائمين إنما حرم مجالسة غير العالم بالاستثناء أخرج العالم عن تحريم المجالسة فبقى مباح المجالسة بحكم الأصل (قوله وأيضاً) لما لم يسلم الخصم قاعدة عموم النكرة الموصوفة أثبت لزوم العموم في مثل لا صلاة إلا بطهور بطريق الزامى وهو أنه سلم في باب القياس أن مراتب إثبات العلية بطريق الإيماء أن يفرق بين حكيم بوصفين بطريق الاستثناء كافي قوله تعالى فنصف ما فرضتم إلا أن يعفون فإن العفو علة لسقوط المفروض فهنا لو كان الاستثناء إثباتاً لكان الاقتران بالطهور علة الجواز والخلو عنه علة عدم الجواز فيلزم جواز كل صلاة مقترنة بالطهور ضرورة وجود الحكم عند وجود العلة وفيه نظر لأنه طريق ظني وقد عارضه الأدلة القاطعة على أن مجرد الطهور ليس علة للجواز بل يفترق إلى أشياء أخرى على أنه لو ثبت العلية لم يضر لجواز انتفاء الحكم لعدم شرط أو وجود مانع فمن أين يلزم جواز كل صلاة بطهور والحاصل أنهم قائلون بان مثل قولنا ما كتبت إلا بالقلم يدل على ثبوت الكتابة بالقلم لكن لا يلزم منه أن لا يتوقف الكتابة عن شيء آخر (قوله وهذا أقوى دليل) للخصم أن يمنع كونه دليلاً لإدلاله مع احتمال الانقطاع وكون الأصل في الاستثناء هو الإتصال لا يفيد لجواز أن يعدل عن الأصل بقريظة عدم ظهور ما يصلح استثناءه منه فالوجه أن يقال أن قوله لا خطأ مفعول أو حال أو صفة مصدر محذوف فيكون مفعول الاستثناء المفرع متصل لأنه معرب على حسب العوالم فيكون من تمام الكلام ويفترق إلى تقدير مستثنى منه عام مناسب له في جنسه ووصفه (قوله وأما كلمة التوحيد) جواب عن الحجة الثالثة وتقديره ظاهر فإن قيل لزوم وجوده تعالى بطريق الإشارة اعتراف بمذهب الخصم فإنه لا يدعى أنه يفيد الإثبات بطريق العبارة بمعنى أن يكون السوق لأجله بل يدعى أنه مدلول اللفظ ولزوم وجوده تعالى بطريق الضرورة على الوجه المذكور يقتضى أن لا يصير الدهرى النافي للصانع مؤمناً بهذه الكلمة وهو خلاف الإجماع أجيب على الأول بأن محل الخلاف هو أطراد هذا الحكم أعني كون الاستثناء من النفي إثباتاً وثبوته بطريق الإشارة في هذه الصورة لا يوجب الإطراد لإنتفائه في مثل لا صلاة إلا بطهور وعن الثاني بأن مبنى الأمر على الأعم الأغلب وحكمه بإسلامه عملاً بظاهر قوله عليه الصلاة والسلام أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله الحديث (قوله وما قيل) حاول ابن الحاجب

(٤ - توضيح ٢) حكم على الباقي وإنما قلنا أن وجوده تعالى ثبت على هذا المذهب بطريق الإشارة لأنه لما ذكر لإله ثم أخرج الله تعالى ثم حكم على الباقي بالنفي يكون إشارة إلى أن الحكم في المستثنى خلاف حكم الصدر وإلا لما أخرج منه (و ضرورة على الأخير) أى على المذهب الأخير وهو أن العشرة إلا ثلاثة موضوعة للسبعة فعلى هذا المذهب وجوده تعالى ثبت بطريق الضرورة لأن وجود الإله لما كان ثابتاً في عقولهم يلزم من نفي غيره وجوده ضرورة وذلك لأن تقديره على هذا المذهب لا إله غير الله موجود فيكون كالتخصيص بالوصف وليس له دلالة على نفي الحكم عماده عندنا فلا دلالة للكلام على وجوده تعالى منطوقاً ومفهوماً بل ضرورة فقط (وما قيل عليه) أى على المذهب الأخير هذا دليل حاول به ابن الحاجب نفي المذهب الأخير (أنه لم يعهد في العربية لفظ مركب من ثلاثة) أى المستثنى منه وأداة الاستثناء والمستثنى بل عهد لفظ مركب من كلمتين كعبلك (ومركب أعرب في وسطه ضعيف إذ ليس المراد أنه مركب

موضوع مثل بعلبك بل المراد أن معناه مطابق لمعنى السبعة مثلا فيكون هناك وضع كلّي) أى وضع الواضع اللفظ الذى استثنى منه الباقي وضعها كليا لا وضعها جزئيا واعلم أن الوضع على نوعين وضع جزئى كوضع اللغات ووضع كلّى كالأوضاع التصريفية والنحوية ففي الأوضاع الجزئية سلطنا أنه لم يعهد فى العربية لفظ مركب من ثلاث كلمات مع أنه فى حيز المنع نحو شاب قرناها . و برق نحرة . وعبد الرحمن فإنه مركب من ثلاثة العبد واللام ورحمن لكن فى الأوضاع (٢٦) السكّية لانسلم أنه لم يعهد فى العربية أن معنى المركب من ثلاث كلمات يطابق

وغیره المذهب الثالث بوجوده الأول أن قاطعون بان المراد من كل من المستثنى والمستثنى منه وآلة الاستثناء معناه الافرادى والمفرد لا يقصد بجزء منه الدلالة على جزء معناه الثانى أنه خارج عن قانون لغة العرب إذ لم يعهد مركب من ثلاثة ألفاظ ولا مركب أعرب جزؤه الأول وهو غير مضاف الثالث أنه يلزم عود الضمير إلى جزء الاسم فى مثل اشترت الجارية الا نصفها الرابع ان أهل اللغة أجمعوا على أن الاستثناء اخراج بعض من كل وعلى تقدير أن يكون عشرة إلا ثلاثة إسماء للسبعة لا يتحقق هذا المعنى فأشار المصنف رحمه الله تعالى إلى منع الوجه الثانى ونقضه وحله على وجه يندفع به الوجوه الأربعة أما المنع فهو اننا لانسلم أنه لم يعهد فى لغة العرب لفظ مركب من أكثر من كلمتين فان كثيرا من الاعلام كذلك مثل شاب قرناها و برق نحرة وأمثال ذلك وأما النقص فهو أن مثل أبى عبد الله علماء مركب من ثلاث كلمات مع أن الإعراب فى وسطه بدليل قولنا جاءنى أبو عبد الله ورايت أبا عبد الله ومررت بأبى عبد الله وأما الحل فهو أن إن أريداً أنه ليس فى لغة العرب تركيب الموضوع الشخصى من أكثر من كلمتين فسلم لكن القائلين بان المستثنى منه والمستثنى وأداة الاستثناء عبارة عن الباقي لم يريدوا أنه موضوع له بالشخص بمنزلة بعلبك ومديركب بل أرادوا أنه موضوع له بالنوع بمعنى أنه ثبت من الواضع أنه إذا ذكر ذلك فهم منه الباقي كما ثبت منه أنه إذا غير صيغة فعل بالفتح إلى فعل بضم الفاء وكسر العين يفهم منها معنى المبني للفعول وإذا ركب زيد مع قائم وجملا مرفوعين فهم منه الحكم بثبوت القيام بل يدل على غير ذلك من القواعد الصرفية والنحوية فإنها أوضاع كلية وإن أريداً أنه ليس فى اللغة تركيب الموضوع النوعى من أكثر من كلمتين فظاهر الفساد فان جميع المركبات موضوعة بالنوع سواء تركب من كلمتين أو أكثر مثل قولنا حيوان ذو نطق وقولنا جسم نام حساس متحرك بالإرادة ونطق فإنه موضوع للانسان بالنوع على معنى أنه ثبت من الواضع أنه إذا ذكر اسم جنس ووصف بما يخص بعض أنواعه فهم منه ذلك النوع فالموضوع النوعى كثيرا ما يتركب من أكثر من كلمتين ويكون الإعراب فى وسطه كما ترى ويكون لاجزائه دلالة على معانيها الإفرادية لأنها كلمات ولا يصير المجموع كلمة واحدة حتى يكون كل من المفردات جزءا من السكّية فيمتنع عود الضمير إليه بل يكون عود الضمير إلى المستثنى منه بمنزلة عوده إلى المبتدأ فى مثل زيداً بوه قائم مع أنه جزء من المركب الموضوع بالنوع وهذا المعنى لا ينافى فى الإخراج المجمع عليه لأنه بما يفيد أداة الاستثناء والمعانى الإفرادية ليست مهجورة فى الموضوعات النوعية وأقول أما المنع فجوابه الاستقراء ونقل أئمة اللغة وأما النقص بمثل شاب قرناها فمدفوع بما ذكر فى الكشاف جوابا عما قيل أنه لم يعهد التسمية بثلاثة أسماء فصاعدا فكيف تكون السكّيات المتهجى بها أسماء للصورة وذلك أنه قال إن التسمية بثلاثة أسماء فصاعدا مستنكرة لعمرى وخروج عن كلام العرب لكن إذا جعلت إسماء واحدا على طريقة حضرموت وأما غير مركبة منثورة نثر أسماء العدد فلا استنكار فيها لأنها من باب التسمية بما حقه أن يحكى حكاية كما سموا بتأبط شراب و برق نحرة وشاب قرناها وكما لوسمى بزيد منطلق وبيت من الشعر ولا خفاء فى أن مثل عشرة إلا ثلاثة ليس محكيا بل معربا بحسب العوامل وأما النقص بمثل أبى عبد الله حيث أعرب فى وسطه فى غاية الفساد لأن

معنى السكّية الواحدة فان من له يد فى الإيجاز والاطناب يسهل عليه ان يفيد معنى الكلمات الكثيرة بكلمة واحدة ويفيد معنى كلمة واحدة بكلمات كثيرة فان لفظ إنسان وحيوان ذى نطق كل منها يقوم مقام الآخر وكذا لفظ فرس وحيوان ذى صهيل وأمثال ذلك كثيرة (وأىضا متقوض بنحو أبى عبد الله) فانه مركب من ثلاثة والإعراب فى وسطه (وهذا المذهب هو المشهور بين علمائنا وبعضهم) أى بعض مشايخنا كالقاضى الإمام أبى زيد وغير الإسلام وشمس الأئمة السرخسى رحمهم الله تعالى (مالوا فى الاستثناء الغير العددي إلى الثانى بحكم العرف) أى إلى المذهب الثانى وهو أنه اخراج قبل الحكم ثم حكم على الباقي (وقد فهم هذا من قولهم فى كلمة التوحيد ان اثبات الإله بالإشارة لأنه على الأخير كالتخصيص بالوصف وهم لا يقولون

به بل شبهوا الاستثناء بالغاية) اعلم أنهم لم يصرحوا بهذا المذهب لكن قالوا فى كلمة التوحيد ان اثبات الاله بطريق ابن الإشارة ففهمت من ذلك أن مذهبهم هذا لأنه لو كان مذهبهم هو الثالث وهو أن العشرة إلا ثلاثة موضوعة للسبعة وقد بينا ان الاستثناء الغير العددي على هذا المذهب كالتخصيص بالوصف فصار كقوله لا إله غير الله موجودا والتخصيص بالوصف عندهم لا لا يدل على نفي الحكم عما عداه فلا دلالة له على وجوده تعالى بطريق الإشارة فعلم أن مذهبهم ليس هذا الثالث وأنهم

ابن الحاجب قد احرز عنه حيث قال ولا يعرب الجزء الأول وهو غير مضاف ولا أدري كيف خفي هذا على المصنف رحمه الله تعالى وأما الحل فليس بمستقيم لأن المقصود دفع التناقض المتوهم في الاستثناء حيث أسند الحكم إلى الكل وأخرج البعض فالقول بكون المركب موضوعا للباقي وضعا كليا ليس بما يخفى على أحد وأيقع فيه اختلاف أو يصلح أن يكون مقابلا للذهبين الأولين لكنه لا يفي بالمقصود لأن المفردات حينئذ مستعملة في معانيها الإفرادية فاما أن يراد بال عشرة في قولنا على عشرة إلا ثلاثة عشرة أفراد ويحكم بانباتها وهو التناقض أو يراد سبعة أفراد وهو المذهب الأول أو يراد عشرة أفراد لكن يتعلق الحكم بما بعد اخراج الثلاثة وهو المذهب الثاني ف مجرد القول بأن المجموع موضوع للسبعة بالنوع لا يفي من الحق شيئا بل التحقيق في هذا المقام ما ذكره بعض المحققين وهو أن عشرة أخرجت منها ثلاثة مجاز للسبعة لأن العشرة التي أخرجت منها ثلاثة عشرة ولا شيء من السبعة بعشرة والعشرة بعد اخراج الثلاثة وقبله مفهوم واحد وليست السبعة بعشرة على حال أطلقتها أو قيدتها انما هي الباقي من العشرة بعد اخراج الثلاثة كما يقال أنها أربعة ضمت إليها ثلاثة وانها ليست بأربعة أصلا وانما هي الحاصل من ضم الأربعة إلى الثلاثة ثم أن السبعة مرادة في مثل عشرة إلا ثلاثة فان قلنا هذا التركيب حقيقة في عشرة موصوفة بانها أخرجت منها ثلاثة فكان مجازا في السبعة وهو المذهب الأول وإن قلنا هو موضوع للباقي من العشرة بعد اخراج الثلاثة ولا يفهم منها عند الإطلاق إلا ذلك وليس مدلولها عشرة مفيدة فهو موضوع للسبعة لا على أنه وضع له وضعا واحدا كما يتصور بل على أنه يعبر عنه بلازم مركب والشئ قد يعبر عنه باسمه الخاص وقد يعبر عنه بمركب يدل على بعض لوازمه وذلك في العدد ظاهر فانك قد تنقض عددا من عدد حتى يبقى المقصود كما تنقض ثلاثة من عشرة حتى تبقى سبعة وقد يضم عدد إلى عدد حتى يحصل المقصود كما قال الشاعر

بنت سبع وأربع وثلاث هي حب المقيم المشتاق

والمراد منه بنت أربع عشرة وقد يعبر عنه بغيرهما كما يقال العشرة جذر المائة وضعف الخمسة وربيع الأربعين وعلى هذا ينبغي أن يحمل المذهب الأخير والمذهب الثاني يرجع إلى أحدهما وأنت بعد ذلك خبير بما يرد على الوجوه التي أبطلوا بها المذهبين (قوله شبهوا الاستثناء بالغاية) حيث قالوا إن موجب صدر الكلام ينتهي بالاستثناء لإتمام الإثبات بالعدم والنفي بالوجود كما ينتهي بالغاية أصل الكلام ويلزم من انتهاء الأول إثبات الغاية فصار كل من الإثبات والنفي في المستثنى ثابتا بدلالة اللغة كالصدر إلا أن حكم الصدر ثابت قصدا وعبارة وحكم المستثنى ضمنا وإشارة ولا يخفى أن هذا إنما يصح في غير الاستثناء المفرد للقطع بان مثل ما جاء في الأزيد وما زيد إلا قائم مسوق لإثبات مجيء زيد وقيامه ما بلغ وجهه أو كده حتى قالوا أنه نأ كيد على نأ كيد (قوله بحكم العرف) يعني أن العرف شاهد على أن الاستثناء يفيد إثبات حكم مخالف للصدر بطريق الإشارة دون العبارة وهو انما يصح على المذهب الثاني دون الأول لأنه يفيد بطريق العبارة ودون الثالث لأنه لا يفيد أصلا إلا أن الكلام في ثبوت هذا العرف وفرقه بين العددي وغيره وأيضا مبنى هذا الكلام على أن كون الاستثناء من النفي اثباتا وبالعكس منطوق على المذهب الأول ودون الثاني وقد عرفت ما فيه وأنه لا يختلف باختلاف المذهبين (قوله وهذا مناسب) يعني في القول بان الاستثناء الغير العددي يفيد النفي والإثبات بطريق الإشارة توفيق بين الإجماعات الأربعة الأول ما قال علماء البيان في افادة ما والا للقصر مثل ما جاء في الأزيد ان الاستثناء موضوع لنفي التثريك بمعنى أنه لا يشارك المستثنى في الحكم غيره من أفراد المستثنى منه ويلزم منه التخصيص أي إثبات الحكم للمستثنى ونفيه عما سواه وهو معنى القصر الثاني إجماع أهل اللغة على أنه اخراج أي للمستثنى من حكم المستثنى منه الثالث إجماعهم على أنه تكلم بالباقي أي قصد إلى الحكم على ما بقي من الأفراد بعد الاستثناء من غير قصد إلى إثبات أو نفي في القدر المستثنى

شبهوا الاستثناء بالغاية ويقولون إن حكم ما بعد الغاية يخالف حكم ما قبل الغاية وليس مذهبهم هو الأول لأن على الأول النفي والإثبات بطريق المنطوق لا بطريق الإشارة فعلم أن مذهبهم في الاستثناء الغير العددي هو الثاني بحكم العرف (وهذا مناسب لما قال علماء البيان أن الاستثناء وضع للنفي التثريك والتخصيص يفهم منه ولما قال أهل اللغة أنه اخراج وتكلم بالباقي ومن النفي اثبات وبالعكس فيكون اخراجا من الأفراد وتكلم بالباقي في حق الحكم ونفيا وإثباتا بالإشارة وفي العددي ذهبوا إلى الأخير حتى قالوا في أن كان لي لإماتة فكذا ولم يملك الا خمسين لا يحنث) فعلى المذهب الثالث هو كقوله إن كان لي فوق المائة فلا يشترط وجود المائة (ولو قال ليس له على عشرة إلا ثلاثة لا يلزمه شيء فكانه قال ليس له على سبعة

مسئلة شرط الاستثناء أن يكون مما أوجهه الصيغة قصد الاما يثبت بها ضمنا لأنه تصرف في اللفظ فلهذا قال أبو يوسف ولو وكل رجلا بالخصومة غير جائز الإقرار لا يجوز لأنه إنما يجوز له الإقرار لأنه قائم مقامه لأنه من الخصومة فيكون ثابتا بالوكالة ضمنا فلا يستثنى إلا أن ينقض الوكالة استثناء منقطع أي يمكن له أن ينقض الوكالة (ويصح عند محمد رحمه الله تعالى لأن المراد بالخصومة الجواب مجازا فيتناول الإقرار والإنكار فيصح الاستثناء موصولا لأنه بيان تقرير نظرا إلى الحقيقة اللغوية لأن الإقرار مسالمة لا خاصة فعلى هذا يصح مفصولا ولو قال غير جائز الإنكار فأیضا على الخلاف بناء على الدليل الأول لمحمد) وهو أن الخصومة تشتمل الإقرار والإنكار فيصح عند محمد رحمه الله تعالى استثناء الإنكار ولا يتأتى ذلك على الدليل الثاني (٢٨) لمحمد وهو أن استثناء الإقرار بيان تقرير نظرا إلى الحقيقة اللغوية لأن استثناء

الإنكار ليس تقريرا للحقيقة اللغوية بل بإبطالها أما عند أبي يوسف رحمه الله تعالى فلا يصح هذا الاستثناء للدليل الذي ذكر في استثناء الإقرار بل لأنه استثناء الكل من الكل لأنه قد ذكر أن الإقرار ليس من الخصومة فالخصومة هي الإنكار فقط فلا يمكن استثناء الإنكار منها هذا ما خطر ببالي (مسئلة الاستثناء متصل ومنقطع والثاني مجاز) فان قيل قسمت الاستثناء على المتصل والمنقطع فكيف يصح قولك والثاني مجاز قلت ليس هذا قسمة حقيقة بل المراد أن الاستثناء يطلق على معنيين أحدهما بطريق الحقيقة والثاني بطريق المجاز (وقد ورد أصحابنا بقوله تعالى إلا الذين تابوا من أمثلة الاستثناء المنقطع ووجهه أن الاستثناء المتصل

وإن كان لازما الرابع اجماعهم على أنه من النبي إثبات ومن الإثبات نفي أي ضمنا وإشارة لا قصد أو عبارة (قوله مسئلة شرط الاستثناء أن يكون) المستثنى منه بحيث يدخل فيه المستثنى قصد أو حقيقة على تقدير السكوت عن الاستثناء لا تبعاً وحكما لأن الاستثناء تصرف لمعطى فيقتصر عمله على ما يتناول اللفظ ولا يعمل فيما يثبت حكما فلو وكل رجلا بالخصومة واستثنى الإقرار لا يجوز عند أبي يوسف رحمه الله تعالى لأن الإقرار ثبت ضمنا بواسطة الوكيل قائم مقام الموكل بواسطة الإقرار يدخل فيها قصدا حتى يصح إخراجها منها فلا يصح استثناءه ولا بإبطاله بطريق المعارضة إلا بنقض الوكالة ويصح عند محمد رحمه الله تعالى لوجهين الأول أن الخصومة لما كانت مهجورة شرعا صار التوكيل بالخصومة توكيلا بالجواب عملا بالمجاز فدخل فيها الإقرار والإنكار قصداً فصح استثناء الإقرار موصولا لا مفصولا لأنه بيان تغيير الثاني أنه بيان تقرير لأنه يفيد أنه أراد بالخصومة معناها اللغوي الذي هو الخصومة لا الشرعي الذي هو مطلق الجواب فيصح موصولا ومفصولا ولو وكله بالخصومة واستثنى الإنكار قيل لا يصح بالإتفاق لما فيه من تعطيل اللفظ عن حقيقة أعني المنازعة والإنكار ومجازاً أعني مطلق الجواب والأصح أنه على الخلاف بناء على الوجه الأول لمحمد رحمه الله تعالى وهو أنه مجاز عن الجواب شامل للإقرار والإنكار فيجوز استثناء أيهما كان ولا يلزم تعطيل اللفظ لأنه قصد مجاز واستثنى بعض أفراد المجاز كما يقال رأيت في الحمام الأسود إلا هذا الأسود وذلك لأن دخول الإنكار فيه ليس من حيث أنه معناه الحقيقي بل من حيث أنه من أفراد المعنى المجازي نظرا إلى عموم المجاز والإقرار وإن كان ضمنا وتبعاً للإنكار إلا أنه لما صار مجازاً عن مطلق الجواب دخل كل منهما فيه بحسب الإصالة وأما عند أبي يوسف رحمه الله تعالى فلا يصح استثناء الإنكار لكن للدليل الذي ذكره في عدم صحة استثناء الإقرار إذا إنكار ثبت بالخصومة قصداً لا ضمناً بل لأن الوكالة بالخصومة وكالة بالإنكار فيكون استثناءه منها بمنزلة استثناء الشيء من نفسه ولقائل أن يقول الإقرار يثبت ضمنا وإن لم يثبت قصداً أو حينئذ لا يتعد إخراج الإنكار ولا يلزم إبطال الصيغة والأقرب أن يقال الإقرار يثبت ضمنا وتبعاً للإنكار عنده فاذا استثنى الإنكار لزم استثناء الإقرار أيضاً فيلزم استثناء الشيء من نفسه (قوله مسئلة) المستثنى إن كان بعض المستثنى منه فالاستثناء متصل ولا يفتقح ولفظ الاستثناء والمستثنى حقيقة عرفية في قسمين على سبيل الإشتراك وأما صيغة الاستثناء حقيقة في المتصل مجاز في المنقطع لأنها موضوع الإخراج ولا إخراج في المنقطع فكلام المصنف رحمه الله تعالى محمول على أن الاستثناء أي الصيغة التي يطلق عليها هذا اللفظ مجاز في المنقطع فان لفظ الاستثناء يطلق على فعل المتكلم وعلى المستثنى وعلى نفس الصيغة (قوله وقد ورد أصحابنا الظاهر أن

هو إخراج عن حكم المستثنى منه بالمعنى المذكور وهنا ليس كذلك لأن حكم الصدر أن من قذف الاستثناء فهو فاسق (وهنا لا يخرج من هذا الحكم إلا أنه لا يبقى فاسقا بعد التوبة فهذا حكم آخر) وأورده أصحابنا من أمثلة الاستثناء المنقطع والوجه الذي ذكره نفي الإسلام رحمه الله تعالى في كونه منقطعاً هو أن صدر الكلام الفاسقون والتائبون ليسوا من الفاسقين وفي هذا نظر لأن الفاسقين ليس مستثنى منه بل المستثنى منه قوله وأولئك أي الذين يرمون والفاسقون حكم المستثنى منه ولا شك أن الرامة التائبين داخلون في المستثنى منه وهو أولئك غير داخلين في حكم المستثنى منه وهو الفاسقون كما تقول القوم منطلقون إلا زيداً فزيد داخل في القوم وغير داخل في منطلقون وقد ذكر في التوقيم وجه حسن لسكونه منقطعاً فأوردت ذلك في المتن وهو أن الاستثناء المتصل إخراج عن حكم المستثنى منه بالمعنى المذكور والمعنى المذكور أن معنى الإخراج هو المنع عن الدخول كما ذكرنا في حد الاستثناء والاستثناء المنقطع هو أن يذكر شيء بعد



إلا واخواتها غير مخرج  
 بالمعنى المذكور فقوله لا غير  
 مخرج يتناول أمرين  
 أحدهما أن لا يكون داخلا  
 في صدر الكلام والثاني  
 أن يكون داخليا لكن  
 لا يخرج عن عين ذلك  
 الحكم وحكم صدر الكلام  
 أن من قذف صار قاسقا وقوله  
 تعالى إلا الذين تابوا الأيخرج  
 عن عين ذلك الحكم بل  
 معناه أن من تاب لا يبقى  
 قاسقا بعد التوبة فهذا حكم  
 آخر ونظائره في القرآن  
 كثيرة منها قوله تعالى وأن  
 تجمعوا بين الأختين إلا ما  
 قد سلف فان قوله إلا ما قد  
 سلف أي اجمع بين الأختين  
 الذي قد سلف داخل في  
 اجمع بين الأختين لكنه  
 غير مخرج من حكم صدر  
 الكلام وهو الحرمة لأنه  
 حرام أيضا لكنه أثبت  
 فيه حكما آخر وهو أنه  
 مغفوره (مسئلة الاستثناء  
 المستغرق باطل واصحابنا  
 قيده بلفظه أو بما يساويه  
 نحو عبيدي أحرار إلا  
 عبيدي أو الأمايليكي لكن  
 ان استثنى بلفظ يكون  
 أخص منه في المفهوم لكن  
 في الوجود يساويه يصح  
 نحو عبيدي أحرار إلا هؤلاء  
 ولا عبيد له سواهم

الاستثناء في قوله تعالى وأولئك هم الفاسقون إلا الذين تابوا متصل أي أولئك الذين يرمون محكوم عليهم  
 بالفسق إلا التائبين منهم فأنهم غير محكوم عليهم بالفسق لأن التائب من الذنب كمن لا ذنب له والفسق هو  
 المعصية والخروج عن طاعة الله وقد جعله نحر الإسلام رحمه الله تعالى وغيره منقطعا وينوده بوجوه الأول  
 ما اختاره المصنف رحمه الله تعالى وهو المذكور في التقويم وحاصله أن المستثنى وان دخل في الصدر لكن لم  
 يقصد إخراج من حكمه على ما هو معنى الاستثناء المتصل به قصد اثبات حكم آخر له وهو أن التائب لا يبقى  
 فاسقا ولا يخفى إنما يتم إذا لم يكن معنى هم الفاسقون الثبات على الفسق والدوام وإلا فلا تعذر للاتصال فلا  
 وجه للانقطاع الثاني ما ذكره نحر الإسلام رحمه الله تعالى وهو أن المستثنى غير داخل في صدر الكلام لأن التائب  
 ليس بفاسق ضرورة أنه عبارة عما قام به الفسق والتائب ليس كذلك لزال الفسق بالتوبة وهذا مبنى على  
 أنه يشترط في حقيقة اسم الفاعل بقاء معنى الفعل وأما إذا لم يشترط ذلك فيتحقق تناول لكن لا يصح  
 الإخراج لأن التائب ليس بمخرج من كان فاسقا في الزمان الماضي وهذا حاصل الوجه الثالث وهو أن التائب  
 قاذف والقاذف فاسق لأن الفسق لازم القذف والتوبة لم يخرج عن كونه قاذفا فلم يخرج عن لازمه وهو  
 الفسق في الجملة وإن لم يكن فاسقا في الحال واعترض المصنف رحمه الله بأن المستثنى منه على تقدير اتصال  
 الاستثناء ليس هم الفاسقين بل الذين حكم عليهم بذلك وهم الذين يرمون المشار إليهم بقوله وأولئك ولا شك  
 أن التائبين داخلون فيهم مخرجون عن حكمهم وهو الفسق كأنه قيل جميع القاذفين فاسقون إلا التائبين  
 منهم كما يقال القوم منطلقون إلا زيدا استثناء متصل بناء على أن زيدا داخل في القوم مخرج عن حكم  
 الإطلاق فيصح الاستثناء المتصل سواء جعل المستثنى منه بحسب اللفظ وهو القوم أو الضمير المستتر في  
 منطلقون بناء على أنه أقرب وأن عمل الصفة في المستثنى أظهر وليس المراد أن المستثنى منه لفظا هو لفظ  
 القوم البتة وإذا جعل المستثنى منه ضمير منطلقون فعنى الكلام أن زيدا داخل في الذوات المحكوم عليهم  
 بالانطلاق مخرج عن حكم الإطلاق كما في قولنا انطلق القوم إلا زيدا وكذا الكلام في الآية وأجاب بعض  
 مشايخنا عن هذا الاعتراض بكلام تحقير أن الفاسق ههنا ما أن يكون بمعنى الفاسق على قصد الدوام والثبات  
 أو بمعنى من صدر عنه الفسق في الزمان الماضي أو من قام به الفسق في الجملة ما ضحيا كان أو حالا فان أريد  
 الأول فالتائب ليس بفاسق ضرورة قضاء الشرع بأن التائب ليس بفاسق حقيقة ومن شرط الاستثناء  
 المتصل أن يكون الحكم متناولا للمستثنى على تقدير السكوت عن الاستثناء وهذا مراد نحر الإسلام رحمه الله  
 تعالى بعد تناول الفاسقين التائبين بخلاف منطلقون فإنه يدخل فيه زيد على تقدير عدم الاستثناء وان  
 أريد الثاني أو الثالث فلا صحة لإخراج التائب عن الفاسقين لأنه فاسق بمعنى صدور الفسق عنه في الجملة  
 ضرورة أنه قاذف والقذف فسق ولا يخفى أن منع دخول التائبين في الفاسقين بالمعنى الذي ذكرنا ومنع  
 عدم صحة إخراجهم عن الفاسقين بالمعنى الآخر ليس بموجه وأن الاستدلال على دخولهم بأنه قد حكم  
 بالفسق على أولئك المشار به إلى الذين يرمون وهو عام ليس بصحيح للاجماع القاطع على أنه لا فسق مع  
 التوبة وكفى به مخصصا وذكر بعض الأفاضل أن دخول المستثنى في المستثنى منه إنما يكون باعتبار تناول  
 المستثنى منه وشموله إياه لا بحسب ثبوته في الواقع كيف ولو ثبت الحكم له لما صح استثناءه فههنا الذين  
 يرمون شامل للتائبين منهم فلا يضر في صحة الاستثناء أنهم ليسوا بفاسقين في الواقع وأن التوبة تنافي  
 ثبوت الفسق كما إذا لم يدل زيد في الإطلاق فإنه يصح استثناءه باعتبار دخوله في القوم مثل انطلق القوم  
 إلا زيدا والحاصل أنه يكفي في الاستثناء دخول المستثنى في حكم المستثنى منه بحسب دلالة اللفظ وان لم  
 يدخل فيه بحسب دلائل خارج كما يقال خلق الله كل شيء إلا ذاته وصفاته ويمكن الجواب بأنه لا فائدة  
 للاستثناء المتصل على هذا التقدير لأن خروج المستثنى من حكم المستثنى منه معلوم فيحمل على المنقطع

المفيد لفائدة جديدة وهذا امر ادخرا الإسلام رحمه الله تعالى بعدم دخول التائبين في صدر الكلام وحينئذ لا يرد اعتراض المصنف رحمه الله تعالى لا يقال لم لا يجوز ان يكون المستثنى منه هو الفاسقون ويكون الاستثناء لاخراج التائبين منهم في الحكم الذي هو الحمل على أولئك القاذفين والإثبات لهم فان الاستثناء كما يجوز من المحكوم عليه يجوز من غيره كما يقال كرام بلدتنا أغنياهم لا يزيدا بمعنى أن زيدا وان كان غنيا لكنه خارج عن الحمل عن الكرام لأننا نقول حينئذ يلزم أن يكون التائبون من الفاسقين ولا يكونون من القاذفين والامر بالعكس وقد يقال أن الاستثناء منقطع على معنى أنهم فاسقون في جميع الاحوال إلا حال التوبة ولا يخفى أنه يحتاج إلى تكلف في التقدير أرى في الاحوال إلا حال توبة الذين تابوا ولا توبة القاذفين أي وقت توبتهم على أن يجعل الذين حررهم مصدر بالاسماء وصولا وضمير تابوا عائد إلى أولئك وبعد اللين والتى يكون الاستثناء مفرا غامضا متصلا لا منقطعا (قوله مسألة إذا) ورد الاستثناء عقيب جملة معطوفة بعضها على بعض بالواو فلا خلاف في جواز رده إلى الجميع وإلى الأخيرة خاصة وإنما الخلاف في الظهور عند الإطلاق فذهب الشافعي رحمه الله تعالى أنه يظهر في العود إلى الجميع وذهب بعضهم إلى التوقف وبعضهم إلى التفصيل ومذهب أبي حنيفة رحمه الله تعالى أنه يظهر في العود إلى الأخير لوجهين الأول أن الجملة الأخيرة قريبة من الاستثناء متصلة به منقطعة عما سبقها من الجمل نظر إلى حكمها وان اتصلت به باعتبار ضمير أو اسم إشارة ويحتمل أن يجعل القرب والانصال دليلا والاتقطاع عما سبق دليلا آخر بمعنى أن الأخيرة بسبب انقطاعها تصير بمنزلة حائل بين المستثنى والمستثنى منه كالكسوت من غير أن يصير المجموع بمنزلة جملة واحدة فلا يتحقق الاتصال الذي هو شرط الاستثناء الثاني أن عود الاستثناء إلى ما قبله إنما هو لضرورة عدم استقلاله والضرورة تندفع بالعود إلى واحدة وقد عاد إلى الأخيرة بالاتفاق فلا ضرورة في العود إلى غيرها والمصنف رحمه الله تعالى أثبت الضرورة في جانب صدر الكلام وذلك أنه لما ورد الاستثناء لم توقف صدر الكلام ضرورة أنه لا بد له من غير الضرورة تندفع بتوقف جملة واحدة فلا تتجاوز إلى الأكثر ولما كان هنا مظنة ان يقال الواو للعطف والتشريك فيفيد اشترك الجمل في الاستثناء أجاب بأن العطف لا يفيد شركة الجمل التامة في الحكم على ما سبق من أن القرآن في النظم لا يوجب القرآن في الحكم مع أن وضع العاطف للتشريك في الاعراب والحكم فلان لا يفيد التشريك في الاستثناء وهو تغيير الكلام لاحكامه أولى (قوله وصرفه إلى السك) تنزل بعد اثبات المطلوب إلى صورة جزئية وقع فيها النزاع وكثرت فيها الكلام وهي آية القذف المشتملة على جمل ثلاث هي فاجلدوا ولا تقبلوا أو أولئك هم الفاسقون واستدل من مذهب الشافعي رحمه الله تعالى في الأحكام على أنه جعل جملة ولا تقبلوا منقطعة عن جملة فاجلدوا مع أن كونها معطوفة عليها أظهر من أن يخفى وجعل جملة أولئك هم الفاسقون عطفًا على جملة ولا تقبلوا مع أنها جملة اسمية اخبارية ظاهرة الاستئناف بيان لحال القاذفين وجرمتهم غير صالحة أن تكون جزءا للقذف وتميما للحد ولا تقبلوا فعلية طلبية مسوقة جزاء للقذف ووجه الاستدلال أنه قبل شهادة المحدود في القذف بعد التوبة وحكم عليه بعدم الفسق ولم يسقط عنه الجلد فلزم من ذلك تعلق الاستثناء بالأخيرتين وقطع ولا تقبلوا عن فاجلدوا اذ لو كل عطفًا عليه اسقط الجلد عن التائب على ما هو الأصل عنده من صرف الاستثناء إلى السك وفيه بحث اذ النزاع لا حدى في أن قوله تعالى ولا تقبلوا عطف على فاجلدوا إلا أن الشافعي رحمه الله تعالى لم يجعله من تمام الحد بناء على أنه لا يناسب الحد لأن الحد فعل يلزم على الإمام اقامته لحرمة فعل ولم يسقط عنه الجلد بالتوبة لأنه حق العبد ولهذا أسقطه بعفو المقذوف وصرف الاستثناء إلى السك عندئذ ليس بقطعي بل هو ظاهر يعدل عنه عند قيام الدليل وظهور المانع مع أن المستثنى هو الذين تابوا وأصلحو أو من جملة الإصلاح الاستحلال وطلب عفو المقذوف وعند وقوع ذلك يسقط الجلد أيضا فيصح صرح الاستثناء إلى السك (قوله ثم

مسئلة إذا تعقب الاستثناء  
الجمل المعطوفة كآية القذف  
ينصرف إلى السك عند  
الشافعي رحمه الله وعندنا  
إلى الأقرب لقربه واتصاله  
به وانقطاعه عما سواه ولأن  
توقف صدر الكلام ثبت  
ضرورة فينتقد بقدر  
الحاجة على أنه لا شركة في  
عطف الجمل في الحكم ففي  
الاستثناء أولى وصرفه  
إلى السك في الجمل المختلفة  
كآية القذف في غاية البعد  
لأن قوله تعالى فاجلدوا  
ولا تقبلوا ردا على سبيل  
الجزاء بلفظ الانشاء ثم

وأولئك هم الفاسقون جملة مستأنفة (مبتدأة غير واقعة وموقع الجزاء بل هي إزالة لما عسى أن يستبعد من صيرورة القذف سبباً لوجوب العقوبة التي تندريء بالشبهات مع أن القذف خبر يحتمل الصدق والكذب وربما يكون حسبة يعني أنهم الفاسقون المعاصون بهتك ستر العفة من غير فائدة حين يجزوا عن إقامة أربعة شهداء فهذا استحقاق العقوبة ولا يجوز أن يكون في معرض التعليل لرد الشهادة حتى يكون رد الشهادة بسبب الفسق فتقبل بعد التوبة لزال الفسق لأن العلة لا تعطف على الحكم بالواو بل بما يذكر الفاء كذا قيل وفيه نظر لأنه يرد ذلك على تقدير جعلها علة لاستحقاق العقوبة فان قيل الواو مجرد النسق والنظم دون العطف على حكم قلنا فيمكن كذلك إذا جعلناها في معرض العلة لرد الشهادة مع أنه أقرب (قوله) ومن أقسام بيان التغيير الشرط) أما أنه تغيير فلأنه غير الصيغة عن أن تصير ليقاعاً وثبتت موجهها وأما أنه بيان فلأن الكلام كان يحتمل عدم الإيجاب في الحال بناء على جواز التكلم بالعلة مع تراخي الحكم كبيع الخيار وبالشرط ظهر أن هذا المحتمل مراد ذهب الإمام شمس الأئمة رحمه الله تعالى إلى أنه بيان بتبديل لأن مقتضى أنت حر نزول العتق في المحل واستقراره فيه وأن يكون علة للحكم بنفسه فبالشرط يتبدل ذلك ويتبين أنه ليس بعلة تامة ولا لإيجاب العتق بل يمين بخلاف الاستثناء فإنه غير لا يتبدل إذ لم يخرج كلامه من أن يكون اخباراً بالواجب وقد ذكر نفي الإسلام رحمه الله تعالى إن كلامهما يمنع انعقاد الإيجاب إلا أن الاستثناء يمنع الانعقاد في بعض الجملة حتى لا يبقى موجهاً فيه لافي الحال ولا في المسأل والتعليق يمنع الانعقاد في الحال لا في المسأل (قوله ولا يفسد) أي البيع الواقع بقبوله بعث هذا العبد منك بالف على أن لي نصفه بهذا الشرط وهو كون نصفه له على ما سبق من أن كلمة على تستعمل في الشرط مع أن هذا شرط لا يقتضيه العقد لأن هذا بالتحقيق ليس بيعاً بالشرط بل هو بيع شيء من شئئين أي أحد النصفين من نصفي العبد والحاصل أنه شرط من جهة فإذ توزع الثمن وليس بشرط حقيقة فلم يفسد البيع (قوله فصل) النسخ في اللغة الإزالة يقال نسخت الشمس الظل أي أزالته والنقل يقال نسخت الكتاب أي نقلت ما فيه إلى آخر ونسخت النخل نقلتها من موضع إلى موضع آخر ومنه المناسخات في الموارد لا تنقل المال من وارث إلى وارث وفي الشرع هو أن يرد دليل شرعي تراخياً عن دليل شرعي مقتضياً خلاف حكمه أي حكم الدليل الشرعي المتقدم فنخرج التخصص لانه لا يكون متراخياً وخروج ورود الدليل الشرعي مقتضياً خلاف حكم العقل من الإباحة الأصلية المراد بخلاف حكمه ما يدافعه ويأفقه لا مجرد المعايير كالصوم والصلاة ونكر الدليل يشمل الكتاب والسنة قولاً وفعلًا وغير ذلك وخارج ما يكون بطريق الانشاء والازدواج عن القلوب من غير أن يرد دليل وكذا نسخ التلاوة فقط لأن المقصود تعريف النسخ المتعلق بالأحكام على أن يكون صفة للدليل بمعنى المصدر المبنى للفاعل وهو التناسخية لا من المبنى للفعول وهو المنسوخية وقد يطلق النسخ بمعنى التناسخ واليه ذهب من قال هو الخطاب الدال على ارتفاع الحكم الثابت بالخطاب المتقدم على وجه لولاه لكان باقياً تا مع تراخيه عنه وقد يطلق على فعل الشارع واليه ذهب من قال هو رفع حكم شرعي بدليل شرعي متأخر لا يقال ما ثبت في الماضي لا يتصور بطلانه لتحققه قطعاً وما في المستقبل لم يثبت بعد فكيف يبطل فإيما كان لا رفع لانا نقول ليس المراد بالرفع البطلان بل زوال ما نظن من التعلق بالمستقبل بمعنى أنه لولا التناسخ لكان في عقولنا ظن التعلق في المستقبل فبالنسخ زال ذلك التعلق المظنون (قوله) ولما كان الشارع يعني أن النسخ بيان للبدء بالنظر إلى علم الله وتبديل بالنظر إلى علمنا حيث ارتفع بقاء ما كان

(٢١)

وأولئك هم الفاسقون جملة مستأنفة (مبتدأة غير واقعة وموقع الجزاء بل هي إزالة لما عسى أن يستبعد من صيرورة القذف سبباً لوجوب العقوبة التي تندريء بالشبهات مع أن القذف خبر يحتمل الصدق والكذب وربما يكون حسبة يعني أنهم الفاسقون المعاصون بهتك ستر العفة من غير فائدة حين يجزوا عن إقامة أربعة شهداء فهذا استحقاق العقوبة ولا يجوز أن يكون في معرض التعليل لرد الشهادة حتى يكون رد الشهادة بسبب الفسق فتقبل بعد التوبة لزال الفسق لأن العلة لا تعطف على الحكم بالواو بل بما يذكر الفاء كذا قيل وفيه نظر لأنه يرد ذلك على تقدير جعلها علة لاستحقاق العقوبة فان قيل الواو مجرد النسق والنظم دون العطف على حكم قلنا فيمكن كذلك إذا جعلناها في معرض العلة لرد الشهادة مع أنه أقرب (قوله) ومن أقسام بيان التغيير الشرط) أما أنه تغيير فلأنه غير الصيغة عن أن تصير ليقاعاً وثبتت موجهها وأما أنه بيان فلأن الكلام كان يحتمل عدم الإيجاب في الحال بناء على جواز التكلم بالعلة مع تراخي الحكم كبيع الخيار وبالشرط ظهر أن هذا المحتمل مراد ذهب الإمام شمس الأئمة رحمه الله تعالى إلى أنه بيان بتبديل لأن مقتضى أنت حر نزول العتق في المحل واستقراره فيه وأن يكون علة للحكم بنفسه فبالشرط يتبدل ذلك ويتبين أنه ليس بعلة تامة ولا لإيجاب العتق بل يمين بخلاف الاستثناء فإنه غير لا يتبدل إذ لم يخرج كلامه من أن يكون اخباراً بالواجب وقد ذكر نفي الإسلام رحمه الله تعالى إن كلامهما يمنع انعقاد الإيجاب إلا أن الاستثناء يمنع الانعقاد في بعض الجملة حتى لا يبقى موجهاً فيه لافي الحال ولا في المسأل والتعليق يمنع الانعقاد في الحال لا في المسأل (قوله ولا يفسد) أي البيع الواقع بقبوله بعث هذا العبد منك بالف على أن لي نصفه بهذا الشرط وهو كون نصفه له على ما سبق من أن كلمة على تستعمل في الشرط مع أن هذا شرط لا يقتضيه العقد لأن هذا بالتحقيق ليس بيعاً بالشرط بل هو بيع شيء من شئئين أي أحد النصفين من نصفي العبد والحاصل أنه شرط من جهة فإذ توزع الثمن وليس بشرط حقيقة فلم يفسد البيع (قوله فصل) النسخ في اللغة الإزالة يقال نسخت الشمس الظل أي أزالته والنقل يقال نسخت الكتاب أي نقلت ما فيه إلى آخر ونسخت النخل نقلتها من موضع إلى موضع آخر ومنه المناسخات في الموارد لا تنقل المال من وارث إلى وارث وفي الشرع هو أن يرد دليل شرعي تراخياً عن دليل شرعي مقتضياً خلاف حكمه أي حكم الدليل الشرعي المتقدم فنخرج التخصص لانه لا يكون متراخياً وخروج ورود الدليل الشرعي مقتضياً خلاف حكم العقل من الإباحة الأصلية المراد بخلاف حكمه ما يدافعه ويأفقه لا مجرد المعايير كالصوم والصلاة ونكر الدليل يشمل الكتاب والسنة قولاً وفعلًا وغير ذلك وخارج ما يكون بطريق الانشاء والازدواج عن القلوب من غير أن يرد دليل وكذا نسخ التلاوة فقط لأن المقصود تعريف النسخ المتعلق بالأحكام على أن يكون صفة للدليل بمعنى المصدر المبنى للفاعل وهو التناسخية لا من المبنى للفعول وهو المنسوخية وقد يطلق النسخ بمعنى التناسخ واليه ذهب من قال هو الخطاب الدال على ارتفاع الحكم الثابت بالخطاب المتقدم على وجه لولاه لكان باقياً تا مع تراخيه عنه وقد يطلق على فعل الشارع واليه ذهب من قال هو رفع حكم شرعي بدليل شرعي متأخر لا يقال ما ثبت في الماضي لا يتصور بطلانه لتحققه قطعاً وما في المستقبل لم يثبت بعد فكيف يبطل فإيما كان لا رفع لانا نقول ليس المراد بالرفع البطلان بل زوال ما نظن من التعلق بالمستقبل بمعنى أنه لولا التناسخ لكان في عقولنا ظن التعلق في المستقبل فبالنسخ زال ذلك التعلق المظنون (قوله) ولما كان الشارع يعني أن النسخ بيان للبدء بالنظر إلى علم الله وتبديل بالنظر إلى علمنا حيث ارتفع بقاء ما كان

وأولئك هم الفاسقون جملة مستأنفة (مبتدأة غير واقعة وموقع الجزاء بل هي إزالة لما عسى أن يستبعد من صيرورة القذف سبباً لوجوب العقوبة التي تندريء بالشبهات مع أن القذف خبر يحتمل الصدق والكذب وربما يكون حسبة يعني أنهم الفاسقون المعاصون بهتك ستر العفة من غير فائدة حين يجزوا عن إقامة أربعة شهداء فهذا استحقاق العقوبة ولا يجوز أن يكون في معرض التعليل لرد الشهادة حتى يكون رد الشهادة بسبب الفسق فتقبل بعد التوبة لزال الفسق لأن العلة لا تعطف على الحكم بالواو بل بما يذكر الفاء كذا قيل وفيه نظر لأنه يرد ذلك على تقدير جعلها علة لاستحقاق العقوبة فان قيل الواو مجرد النسق والنظم دون العطف على حكم قلنا فيمكن كذلك إذا جعلناها في معرض العلة لرد الشهادة مع أنه أقرب (قوله) ومن أقسام بيان التغيير الشرط) أما أنه تغيير فلأنه غير الصيغة عن أن تصير ليقاعاً وثبتت موجهها وأما أنه بيان فلأن الكلام كان يحتمل عدم الإيجاب في الحال بناء على جواز التكلم بالعلة مع تراخي الحكم كبيع الخيار وبالشرط ظهر أن هذا المحتمل مراد ذهب الإمام شمس الأئمة رحمه الله تعالى إلى أنه بيان بتبديل لأن مقتضى أنت حر نزول العتق في المحل واستقراره فيه وأن يكون علة للحكم بنفسه فبالشرط يتبدل ذلك ويتبين أنه ليس بعلة تامة ولا لإيجاب العتق بل يمين بخلاف الاستثناء فإنه غير لا يتبدل إذ لم يخرج كلامه من أن يكون اخباراً بالواجب وقد ذكر نفي الإسلام رحمه الله تعالى إن كلامهما يمنع انعقاد الإيجاب إلا أن الاستثناء يمنع الانعقاد في بعض الجملة حتى لا يبقى موجهاً فيه لافي الحال ولا في المسأل والتعليق يمنع الانعقاد في الحال لا في المسأل (قوله ولا يفسد) أي البيع الواقع بقبوله بعث هذا العبد منك بالف على أن لي نصفه بهذا الشرط وهو كون نصفه له على ما سبق من أن كلمة على تستعمل في الشرط مع أن هذا شرط لا يقتضيه العقد لأن هذا بالتحقيق ليس بيعاً بالشرط بل هو بيع شيء من شئئين أي أحد النصفين من نصفي العبد والحاصل أنه شرط من جهة فإذ توزع الثمن وليس بشرط حقيقة فلم يفسد البيع (قوله فصل) النسخ في اللغة الإزالة يقال نسخت الشمس الظل أي أزالته والنقل يقال نسخت الكتاب أي نقلت ما فيه إلى آخر ونسخت النخل نقلتها من موضع إلى موضع آخر ومنه المناسخات في الموارد لا تنقل المال من وارث إلى وارث وفي الشرع هو أن يرد دليل شرعي تراخياً عن دليل شرعي مقتضياً خلاف حكمه أي حكم الدليل الشرعي المتقدم فنخرج التخصص لانه لا يكون متراخياً وخروج ورود الدليل الشرعي مقتضياً خلاف حكم العقل من الإباحة الأصلية المراد بخلاف حكمه ما يدافعه ويأفقه لا مجرد المعايير كالصوم والصلاة ونكر الدليل يشمل الكتاب والسنة قولاً وفعلًا وغير ذلك وخارج ما يكون بطريق الانشاء والازدواج عن القلوب من غير أن يرد دليل وكذا نسخ التلاوة فقط لأن المقصود تعريف النسخ المتعلق بالأحكام على أن يكون صفة للدليل بمعنى المصدر المبنى للفاعل وهو التناسخية لا من المبنى للفعول وهو المنسوخية وقد يطلق النسخ بمعنى التناسخ واليه ذهب من قال هو الخطاب الدال على ارتفاع الحكم الثابت بالخطاب المتقدم على وجه لولاه لكان باقياً تا مع تراخيه عنه وقد يطلق على فعل الشارع واليه ذهب من قال هو رفع حكم شرعي بدليل شرعي متأخر لا يقال ما ثبت في الماضي لا يتصور بطلانه لتحققه قطعاً وما في المستقبل لم يثبت بعد فكيف يبطل فإيما كان لا رفع لانا نقول ليس المراد بالرفع البطلان بل زوال ما نظن من التعلق بالمستقبل بمعنى أنه لولا التناسخ لكان في عقولنا ظن التعلق في المستقبل فبالنسخ زال ذلك التعلق المظنون (قوله) ولما كان الشارع يعني أن النسخ بيان للبدء بالنظر إلى علم الله وتبديل بالنظر إلى علمنا حيث ارتفع بقاء ما كان

التبديل وهو النسخ والبحث هنا في تعريفه وجوازه ومحلّه وشرطه والتناسخ والمفسوخ وهو ان يرد دليل شرعي متراخياً عن دليل شرعي مقتضياً خلاف حكمه

ولما كان الشارع عالما بأن الحكم الأول مؤقت إلى وقت كذا كان دليل الثاني بيانا محض المادة الحكم في حقه ولما كان الحكم الأول مطلقا كان البقاء فيه أصلا عندنا لجهلنا عن مدته فالثاني يكون تبديلا بالنسبة إلى علمنا كالقتل بيان الأجل في حقه تعالى لأن المقتول ميت بأجله وفي حقه تبديل وهو جائز في أحكام الشرع فنحننا خلافا لليهود وعليهم العنة فعند بعضهم باطل نقلا وعند بعضهم معتلا وقد أنكره بعض المسلمين أيضا وهذا لا يتصور من مسلم) إن كان المراد أن الشرائع الماضية لم ترفع بشرية محمد عليه الصلاة والسلام وتلك الشرائع باقية كما كانت لكن المسلمين الذين لم يجوزوا (٢٢) النسخ لم يروا هذا المعنى بل مرادهم أن الشريعة المتقدمة مؤقتة إلى وقت

الأصل بقاءه عندنا (قوله ونحن نقول) فيه بحث لأن النزاع ليس في إطلاق لفظ النسخ وكيف يتصور ذلك من المسلم وقد ورد به التزويل وإنما النزاع في ورود نص يقتضي حكما مخالفا لما يقتضيه نص سابق غير دال على توقيت بل جار على الإطلاق الذي يفهم منه التأييد ولهذا كان نصي المخالف من المسلمين عن ارتفاع الشرائع المتقدمة بأنها كانت مؤقتة إلى ظهور خاتم الأنبياء عليه الصلاة والسلام لا مطقة يفهم منه التأيد ولا خفاء في أن قوله تعالى ما ننسخ من آية لا يبطلها في ذلك بل الجواب أننا نسلّم أن بشارته موسى وعيسى عليهما الصلاة والسلام بشرع النبي عليه الصلاة والسلام وإيجابهما الرجوع إليه بقضيان توقيت أحكام التوراة والإنجيل لاحتمال أن يكون الرجوع إليه باعتبار كونه مفسرا أو مقرر أو مبدلا لبعض دون بعض فمن أين يلزم التوقيت بل هي مطلقة يفهم منها التأيد فتبدلها يكون نسخا ولو سلم فمثل التوجه إلى بيت المقدس والوصية للوالدين كان مطقا فرفع (قوله أما النقل) القائلون يبطلان نسخ شريعة موسى عليه الصلاة والسلام نقلا تمسكوا بكتابتهم وقول نبيهم وادعوا في كل منهما أنه متواتر أما الكتاب فما نقلوا أنه في التوراة تمسكوا بالسبب أي بالعبادة فيه والقيام بأمرها مادامت السموات والأرض ولا فائز بالفصل بين السبب وغيره وأما قول النبي عليه السلام فما نقلوا عن موسى عليه السلام أن هذه شريعة مؤبدة إلى يوم القيامة وفي لفظ الإدعاء إشارة إلى الجواب وهو منع التواتر والوثوق على كتابهم لما وقع فيه من التحريف واختلاف النسخ وتناقض الأحكام كيف لم يبق في زمن نوح من اليهود عند نبيهم متواتر أو خبر تأيد شريعة موسى بما افتراه ابن الراوندي ليعارض به دعوى الرسالة من نبيينا عليه السلام ولو صح ذلك لاشتهر معارضتهم به مع حرصهم على دفع رسالة محمد عليه السلام والقائلون يبطلان النسخ عقلا تمسكوا بوجوب الأول أنه يوجب كون الشيء مأمورا به ومنها عنه فيلزم حسنه وقبحه لذاته وهو ممنوع الثاني أن النسخ لا يجوز أن يكون بدون مصلحة لا تمتنع العبث على الحكيم تعالى بل يكون لحكمة خفية أو لافضرت ثانيا وهذا رجوع عن المصلحة الأولى بالاطلاع على مصلحة أخرى فيلزم البقاء والجهل وكلاهما محالان على الله تعالى فالمصنف رحمه الله تعالى استدلل أولا على ثبوت النسخ بما ينتهض حجة على اليهود وغيرهم وهو نسخ بعض الأحكام الثابتة في زمن آدم عليه السلام لكن لا يخفى أنه لا يدفع القول بتأيد شريعة موسى عليه السلام بدليل نقله يقال الأحكام المذكورة كانت جائزة بالإباحة الأصلية دون الأدلة الشرعية فرفعها لا يكون نسخا ولو سلم كانت في حق أمة مخصوصة وكانت مؤقتة إلى ظهور شريعة لا نناقول قد ثبت الإطلاق واحتمال التقيد لم ينشأ عن دليل فلا يعبا به والإباحة الأصلية عندنا بالشريعة لأن الناس لم يتركوا أسدى في زمان من الأزمنة فرفعها يكون نسخا لا محالة وأجاب ثانيا عن دليل القائلين يبطلان النسخ عقلا على ما ذكره القوم وأشار ثالثا إلى بطلان دليلهم الأول بأنه لا يمتنع تبدل الأفعال حسنا وقبحا بحسب تبدل الأزمان

ورود الشريعة المتأخرة إذ ثبت في القرآن أن موسى وعيسى عليهما الصلاة والسلام بشرى بشرية محمد عليه الصلاة والسلام وأوجبا الرجوع إليه عند ظهوره وإذا كان مؤقتا الأول لا يسمى الثاني ناسخا ونحن نقول إن الله تعالى سماه نسخا بقوله ما ننسخ من آية الآية (أما النقل ففي التوراة تمسكوا بالسبب مادامت السموات والأرض وادعوا نقله تواترا وبدعون النقل عن موسى عليه الصلاة والسلام أن لا نسخ لشريعته) قلنا هذه الدعوى غير صحيحة لوجود التحريف (وأما العقل فلا نه يوجب كون الشيء مأمورا به ومنها عنه فيكون حسنا وقبيحا لأنه يوجب البقاء والجهل بالعواقب ولنا أن حل الأخوات في شريعة آدم عليه السلام وحل الجزء أي حواء له عليه السلام ولم يذكره أحدتم نسخ في

غير شريعته ولأن الأمر للوجوب لا للبقاء وإنما هو بالاستصحاب فلا يقع التعارض بين الدليلين بل الدليل والأحوال الثاني بيان لمدة الحكم الأول التي لم تكن معلومة لنا وقولهم بأن البقاء بالاستصحاب مع أن الاستصحاب ليس بحجة عندهم مشكل لأنه يلزم أن لا يكون نص ما في زمن النبي عليه السلام حجة إلا في وقت نزوله فإلا بعده فلا والجواب عن هذا إما بالتزام الاحتجاج بمثل هذا الاستصحاب أي في كل صورة علم أنه لم يغير وأما بأن النص يدل على شريعة موجبة قطعاً إلى زمان نزول النسخ فهذا يندفع التعارض المذكور (اعلم أن نحر الإسلام رحمه الله تعالى أجاب عن قولهم أنه يوجب كون الشيء منها عنه ومأمورا به بقوله إلا أن الأمر للوجوب لا للبقاء وإنما البقاء بالاستصحاب فلا يلزم كون الشيء مأمورا به ومنها عنه في حالة واحدة وفي هذا الجواب نظر وهو أنه لما كان البقاء بالاستصحاب والاستصحاب ليس بحجة عندنا فلما لم يكن نص ما في زمن حياة النبي عليه الصلاة والسلام حجة إلا في حالة نزوله ولا يكون حجة

بعدها وهذا قول باطل وإنما قيدناه بمن النبي عليه الصلاة والسلام لأن بوفاته عليه الصلاة والسلام ارتفع احتمال النسخ وبقي الشرائع التي قبض النبي عليه السلام عليها حجة قطعية مؤبدة وقد خطر ببالي عن هذا النظر جوابان أحدهما أن نلتزم أن مثل هذا الاستصحاب حجة أى كل استصحاب يكون فيه عدم التغيير معلوما فلما نزل على النبي عليه السلام حكم فشبوته بالنص وبقاؤه بالاستصحاب وقد علم أنه لم ينزل مغير اذ لو نزل لبين النبي عليه السلام فلما لم يبين علم أنه لم ينزل فمثل الاستصحاب يكون حجة وثانيهما أنا لا نقول أن البقاء بالاستصحاب بل النص يدل على شرعية موجبة قطعاً إلى زمان نزول الناسخ وبهذا يندفع التعارض المذكور وهو كون الشيء مأموراً به ومنهياً عنه في زمان واحد لأن النص الأول حكمه مؤقت إلى زمان نزول الناسخ فإذا نزل الناسخ (٣٣) لم يبق موجب الأول وهذا عين ما ذكر

في أول الفصل أنه لما كان الشارع عالماً بأن الحكم الأول مؤقت الخ فلا يحتاج لدفع التعارض المذكور إلى أن نقول أن البقاء بالاستصحاب (وفي هذا حكمة بالغة وهو كالأحياء ثم الاماتة وأيضا يمكن حسن الشيء وقبحه في زمانين وأما محله فاعلم أن الحكم اما أن لا يحتل النسخ في نفسه كالأحكام العقلية) مثل وحدانية الله وأمثالها (وما يجرى بجزاها) كالأمور الحسية والأخبارات عن الأمور الماضية أو الحاضرة أو المستقبلية نحو فسجد الملائكة (واما أن يحتل كالأحكام الشرعية ثم هذا إما ان لحقه تأييد نصا كقوله تعالى وجاعل الذين اتبعوك الآية وقوله عليه السلام الجهاد ماض إلى يوم القيامة أو دلالة كاشرائع التي قبض عليها

والأحوال والأشخاص على ما سبق في مسألة الحسن والقبح (قوله وقد خطر ببالي) لقائل أن يقول الاعتراض إنما هو على نحر الإسلام حمه الله تعالى وهو قائل بأن الاستصحاب ليس بحجة أصلا وكونه حجة في صورة ما يكون رجوعا عن مذهبه فلا يتم الجواب الأول وكذا الثاني لأنه قائل بأن البقاء بالاستصحاب فالقول بأن البقاء ليس للاستصحاب يكون دفعا لكلامه لا توجبها (قوله وأما محله) أى محل النسخ حكم شرعي فرعي لم يلحقه تأييد ولا توقيت فخرج الأحكام العقلية والحسية والأخبار عن الأمور الماضية أو الواقعة في الحال أو الاستقبال مما يؤدى نسخه إلى كذب أو جهل بخلاف الأخبار عن حل الشيء أو حرمة مثل هذا حلال وذاك حرام والمراد بالتأيد دوام الحكم مادامت دار التكليف ولهذا كان التقييد بقوله إلى يوم القيامة تأييدا لا توقيتا فان قيل قد تستعمل صيغ التأييد في المسكت الطويل فيجوز أن يلحق الحكم تأييد يفهم منه الدوام ويكون مراد الله تعالى طول الزمان فيرد دليل بين انتهاءه فيكون نسخا في حقا فلنا حقيقة التأييد هو الدوام واستمرار جميع الأزمنة وإرادة البعض مجاز لا مساغ له بدون القرينة وبعد الدلالة على ثبوت الحكم في جميع الأزمنة كان رفعه في بعض الأزمنة من باب البداء وهو على الله تعالى محال هذا إذا كان التأييد قييدا للحكم كالوجوب مثلا أما إذا كان قييدا للواجب مثل صوموا أبدا فالجمهور على أنه يجوز نسخه إذ لا يزيد في الدلالة على جزئيات الزمان على دلالة قولنا صم غدا على صوم غدوهو قابل للنسخ فان قيل التأييد يفيد الدوام والنسخ ينفيه فيلزم التناقض قلنا لا منافاة بين إيجاب فعل مقيد بالأبد وعدم أبدية التكليف به كالأمنافاة بين إيجاب صوم مقيد بزمان وأن لا يوجد التكليف به في ذلك الزمان كما يقال صم غدا ثم ينسخ قبله وذلك كما يكلف بصوم غد ثم يموت قبل غد فلا يوجد التكليف وتحقيقه أن قوله صم أبدا يدل على أن صوم كل شهر من شهور رمضان إلى الأبد واجب في الجملة من غير تقييد للوجوب بالاستمرار إلى الأبد فلم يكن رفع الوجوب بمعنى عدم استمراره مناقضاً له وذلك كما تقول صم كل رمضان فان جميع الرمضانات داخلة في هذا الخطاب وإذامات انقطع الوجوب قطعاً ولم يكن نفيًا لتعلق الوجوب بشئ من الرمضانات وتناول الخطابات له والحاصل أنه يجوز أن يكون زمان الواجب غير زمان الوجوب فقد يتقيد الأول بالأبد دون الثاني فان قلت قوله تعالى وجاعل الذين اتبعوك من قبيل الأخبار فكيف جعله من أمثلة الأحكام الشرعية قلت من جهة أنه حكم وجوب تقدم المؤمن على الكافر في باب الشرف والكرامة كالشهادة ونحوها (قوله فذبح إبراهيم عليه السلام) ذهب بعضهم إلى أن إبراهيم عليه السلام أمر بذبح الولد ثم نسخ بورود الفداء بذبح الشاة أما الأول فلعله تعالى حكاية بآيات

النبي عليه السلام فانها مؤبدة بدلالة أنه خاتم النبيين أو توقيت (عطف ٥ - توضيح ٢) على قوله تأييد في قوله إيمان لحقه تأييد (فان النسخ قبل تمام الوقت بداء ويكون الحكم مطلقا عنهما) أى عند التأييد والتوقيت (فالذي يجرى فيه النسخ هذا فقط ، وأما شرطه فالتمكن من الاعتقاد كاف لا حاجة إلى التمكن من الفعل عندنا وعند المعتزلة لا يصح قبل الفعل لأن المقصود منه الفعل فقبل حصوله يكون بداء ولنا أنه عليه السلام أمر ليلة المعراج بخمسين صلاة ثم نسخ الزائد على الخمس مع عدم التمكن من العمل وذلك لأنه يمكن أن يكون المقصود هو الاعتقاد فقط أو الاعتقاد والعمل جميعا وهنا) أى في صورة يكون المقصود الاعتقاد والعمل جميعا (الاعتقاد أقوى فانه يصلح أن يكون قرينة مقصودة كافي المتشابه وهو) أى الاعتقاد (لا يحتمل السقوط بخلاف العمل) فان العمل يمكن أن يسقط بعذر كالإقرار والصلاة والصوم وغيرها (فذبح إبراهيم عليه السلام من هذا القبيل) أى من قبيل النسخ قبل الفعل

عند البعض ( وعند البعض ليس بنسخ فان الاستخلاف لا يكون نسخا ) لأن الاستخلاف لا يكون إلا مع تقرير الأصل على ما كان ( وإنما أمر بذبح الولد ابتلاء على القولين فان قيل الأمر بالفداء حرم الأصل فيكون نسخا ) هذا اشكال على مذهب من يقول أن ذبح إبراهيم عليه السلام ليس بنسخ ( فلنأما قام الغير مقامه عادا حرمة الأصلية ، وأما النسخ فهو ما الكتاب أو السنة لا القياس على ما يأتي ولا الإجماع لأنه ان كان في حياة النبي عليه ( ٢٤ ) السلام يكون من باب السنة لأنه متفرد ببيان الشرائع وان كان بعده فلا نسخ

حينئذ فيكون أربعة أقسام نسخ الكتاب بالكتاب أو السنة بالسنة أو الكتاب بالسنة أو بالعكس وقال الشافعي رحمه الله تعالى بفساد الأخيرين لقوله تعالى نأت بخير منها ( أو مثلها ) دليل على امتناع نسخ الكتاب بالسنة ( والسنة دونه ) أي دون الكتاب ( وقوله تعالى قل ما يكون لي أن أبدله من تلقاء نفسي ولقوله عليه السلام إذا روي لكم عن حديث فاعرضوه على كتاب الله الحديث ) أوله قوله عليه السلام يكثر لكم الأحاديث من بعدى فإذا روي لكم عن حديث فاعرضوه على كتاب الله فان وافقه فاقبلوه وان خالفه فردوه ( ولأنه ان نسخ الكتاب بالسنة يقول الطاعن خالف النبي عليه السلام ما يزعم أنه كلام ربه وان نسخ السنة بالكتاب يقول كذبه ربه فلا تصدقه فالتعاون بينهما أولى واحتج بعض أصحابنا )

افعل ما تؤمر فانه يدل على أن الذبح كان مأمورا به ولقوله تعالى وفديناه بذبح عظيم والفداء إنما يكون بدلا عن المأمور به ولو كان المأمور به مقدمات الذبح لما احتج إلى الفداء لأنه فداق بها وأيضا لو لم يكن الذبح مأمورا به لامتنع شرعا وعادة اشتغاله بذلك واقدمه على الترويع وامراره المديبة على حلق الولد وتله للجيين وأما الثاني فلأنه لو لم ينسخ لكان تركه معصية فان قيل قد وجد الذبح لما روي أنه ذبح وكان كلما قطع شيئا يلتحم عقيب القطع فلنا هذا خلاف العادة والظاهر ولم ينقل نقلا يعتد به ولو كان لما احتج إلى الفداء ثم لا يخفى أن هذا النسخ ليس من قبيل النسخ قبل التمكن من الفعل كفي نسخ الصلوات ليلة المعراج للقطع بانه يمكن من الذبح وإنما امتنع لما منع من الخارج وأما كونه قبل الفعل فالنسخ لا يكون إلا كذلك إذ لا يتصور نسخ ماضى ولذا قال امام الحرمين رحمه الله تعالى كل نسخ واقع فهو متعلق بما كان يقدر وقوعه في المستقبل فان النسخ لا ينعطف على مقدم سابق بل الغرض أنه إذا فرض ورود الأمر بشيء فهل يجوز أن ينسخ قبل أن يمضى من وقت اتصال الأمر به ما يتسع لفعل المأمور به والحاصل أنه إذا وقع التكليف بفعل ظاهر في الاستمرار فهل يجوز أن ينسخ قبل أن يؤتى بشيء من جزئيا كما لو قال حجوا هذه السنة وصوموا غدا ثم قال قبل حجى وقت الحج والغدا لا تحجوا أو لا تصوموا وذهب بعضهم إلى أنه ليس ينسخ إذ لا رفع هنا ولا بيان للاتهام وإنما هو استخلاف وجعل ذبح الشاة بدلا عن ذبح الولد إذ الفداء اسم لما يقوم مقام الشيء في قبول ما يتوجه إليه من المكروه يقال فديتك نفسي أى قبلت ما يتوجه عليك من المكروه ولو كان ذبح الولد مفعلا لم يحتج إلى قيام شيء مقامه وحيث قام الخلف مقام الأصل لم يتحقق ترك المأمور به حتى يلزم الأثم فان قيل هب ان الخلف قام مقام الأصل ولكنه استلزم حرمة الأصل أعنى ذبح الولد وتحريم الشيء به وجوده نسخ لا محالة فجوابه أنا لا نسلم كونه نسخا وإنما يلزم لو كان حكما شرعيا وهو ممنوع فان حرمة ذبح الولد ثابتة في الأصل فزالت بالوجوب ثم عادت بقيام الشاة مقام الولد فلا يكون حكما شرعيا حتى يكون ثبوتها نسخا الموجب ( قوله لا القياس ) لأن شرطه التعدي إلى فرع لا نص فيه ( قوله فلا نسخ حينئذ ) أى بعد النبي عليه السلام لأن الأحكام صارت مؤبدة بانقطاع الوحي ولا يخفى أن هذا مختص بالأحكام المنصوصة فإن قيل قد سقط نصيب المؤلفة قلوبهم بالإجماع المنعقد في زمن أبي بكر وثبت حجب الام عن الثلث إلى السادس بالاخوين بالإجماع مع دلالة النص على أنها إنما تجب بالاخرة دون الاخوين فلنا نصيب المؤلفة سقط لسقوط سببه لا لورود دليل شرعى على ارتفاعه ودلالة النص على عدم الحجب بالاخوين تبتى على كون المفهوم حجة وكون أقل الجمع ثلاثة ولا قطع بذلك وذكر نفي الإسلام رحمه الله تعالى في باب الإجماع أن نسخ الإجماع جائز وكأنه أراد ان الإجماع لا ينعقد البتة بخلاف الكتاب والسنة فلا يتصور أن يكون ناسخا لها ويتصور ان ينعقد إجماع لمصلحة ثم تبدل تلك المصلحة فينعقد إجماع ناسخ له والجمهور على أنه لا ينسخ ولا ينسخ به لأنه لا يكون إلا عن دليل شرعى ولا يتصور حدوته بعد النبي عليه السلام ولا ظهوره لاستلزامه إجماعهم أو أعلى الخطأ مع لزوم كونه على خلاف النص وهو غير منمقدفان قيل لم لا يجوز أن يكون سندا للإجماع الثاني قياسا فلنا لأن شرط

أى على جواز نسخ الكتاب بالسنة ( بأن نسخ قوله تعالى الوصية للوالدين والاقربين ) أول الآية قوله كتب عليكم إذا حضر أحدكم الموت ان ترك خيرا الوصية للوالدين والاقربين بالمعروف ( بقوله عليه السلام لا وصية لوارث وبعضهم بان قوله تعالى فامسكوهن الآية ) أول الآية قوله تعالى واللات يأتين الفاحشة من نسائكم فاستشهدوا عليهن أربعة منكم فان شهدوا فامسكوهن في البيوت حتى يتوفاهن الموت أو يجعل الله لهن سيلا نسخ بقوله عليه السلام الثيب بالثيب جلد ما تموت ورجم بالحجارة و ( لكن هذا فاسد ) أى مامر من الاحتياط لبعث أصحبا بنافسند فاستدل على فساد الاحتجاج الأول بقوله ( لأن الوصية للوارث نسخت بأية الموارث إذ في الأول

فوصها للنبي ثم بولي بنفسه بيان حق كل منهم وإلى هذا أشار بقوله يوصيكم الله في أولادكم وقال عليه السلام إن الله أعطى كل ذي حق حقه فلا وصية لوارث) ثم استدلل على فساد الاحتجاج الثاني بقوله (ولأن عمر قال إن الرجم كان مما يتلى في كتاب الله تعالى فقوله تعالى فامسكوهن في البيوت لم ينسخ بقوله عليه السلام الثيب بالثيب بل نسخ بالكتاب وهو قوله تعالى الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما وكان هذا مما يتلى في كتاب الله تعالى فنسخ تلاوته وبقي حكمه ثم لما بين فساد ما احتج به بعض أصحابنا على جواز نسخ الكتاب بالسنة والسنة بالكتاب أراد أن يذكر الحججة الصحيحة على هذا المطلوب فقال (والحجة أنه عليه السلام (٢٥) حين كان بمكة يصلى إلى الكعبة وبعد ما قدم

إلى المدينة كان يصلى إلى بيت المقدس فالأول أن كان بالكتاب نسخ بالسنة والثاني كان بالسنة ثم نسخ بالكتاب) واعلم أنه عليه السلام لما كان بمكة كان يتوجه إلى الكعبة ولا يدري أنه كان بالكتاب أو بالسنة ثم لما قدم إلى المدينة توجه إلى بيت المقدس ستة عشر شهرا وليس هذا بالكتاب بل بالسنة ثم نسخ هذا بالكتاب وهو قوله تعالى قول وجهك شطر المسجد الحرام فمسخ السنة بالكتاب متيقن به أما نسخ الكتاب بالسنة في هذه القضية فشكوك فيه وحديث عائشة رضي الله عنها دليل على نسخ الكتاب بالسنة وهو قوله (وقالت عائشة رضي الله عنها ما قبض رسول الله ﷺ حتى أباح الله له من النساء ما شاء) فتكون السنة ناسخة لقوله لا محل لك النساء من بعد) ولأنه عليه

صحة القياس عدم مخالفة الإجماع ولهذا لا يجوز أن يكون الممنسوخ بالإجماع هو القياس لأن انتفاء الشيء بانتفاء شرطه ليس من باب التسخين ولما قلنا أن يقول لا نسلم أن الإجماع المخالف للنص خطأ وإنما يكون كذلك لو لم يكن مستندا إلى نص راجح على النص الأول الذي يجعله منسوخا به لا يقال فحينئذ يكون الناسخ هو النص الراجح لا الإجماع لا نأقول يجوز أن لا يعلم تراخي ذلك النص فلا يصح جعله ناسخا بخلاف الإجماع المبني عليه فإنه يكون متراخيا لا محالة فيصاح ناسخا (قوله وإلى هذا) يعني أشار بقوله تعالى يوصيكم الله إلى أن الإيصاء الذي فوض إلى العباد قد تولاه بنفسه لعلمه بحمل العباد وعجزهم عن معرفة مقاديره فصار بيان الموارد كما كان الإيصاء وكذا الفاء بقوله عليه السلام إن الله أعطى كل ذي حق حقه فلا وصية لوارث مشعر بان ارتفاع وصية الوارث إنما هو بسبب شرعية الميراث كما يقال زارني فاكرمه وقد يقال إن الثابت بأية الموارد وجوب حق بطريق الإرث وهو لا ينافي ثبوت حق آخر بطريق آخر فلا رافع للوصية إلا السنة وذكر الإمام السرخسي أن المنقح بأية الموارد إنما هو وجوب الوصية لاجوازها والجواز إنما اتفق بقوله عليه السلام لا وصية لوارث ضرورة نفي أصل الوصية لكن لا يخفى أن جوازها ليس حكما شرعيا بل لإباحة أصلية والثابت بالكتاب إنما هو الوجوب المرتفع بأية الموارد فلا يكون هذا من نسخ الكتاب بالسنة (قوله وكان هذا مما يتلى في كتاب الله تعالى) يعني أن حكم قوله تعالى فامسكوهن في البيوت قد نسخ بقوله الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما البتة نكالا من الله فهذا منسوخ التلاوة دون الحكم وقوله فامسكوهن بالعكس ومنسوخ التلاوة وإن لم يكن قرآنا متواترا متواترا مكتوبا في المصاحف لكنه يجعل من قسم الكتاب لا السنة ولذا قال عمر لولائي أخشى أن يقال زاد عمر في القرآن ما ليس منه لالحقت الشيخ والشيخة الخ بالمصحف (قوله فنسخ السنة بالكتاب) متيقن فيه بحث إذ لا دليل على كون التوجه إلى بيت المقدس ثابتا بالسنة سوى أنه غير متلو في القرآن وهو لا يوجب اليقين كالتوجه إلى الكعبة قبل التوجه إلى بيت المقدس فإنه لا يعلم كونه ثابتا بالكتاب أو السنة مع أنه لا يتلى في القرآن للقطع بان آية التوجه إلى المسجد الحرام إنما نزلت بعد التوجه إلى بيت المقدس بالمدينة فان قيل التوجه إلى بيت المقدس من شرائع من قبلنا وهي ثابتة بقوله تعالى فهداهم اقتده قلنا قد ظهر انتساخه بالسنة حيث كان النبي عليه الصلاة والسلام يتوجه بمكة إلى الكعبة (قوله وحديث عائشة رضي الله عنها دليل على نسخ الكتاب بالسنة) فيه بحث لعدم النزاع في أن الكتاب لا ينسخ بخبر الواحد فكيف بمجرد أخبار الراوي من غير نقل حديث في ذلك على أن قولها حتى أباح الله لها ظاهر في أنه كان بالكتاب حتى قيل أنه قوله تعالى أنا أحللتك أزواجك اللاتي آتيت أجورهن وأشار الشيخ أبو اليسر إلى أن حرمة الزيادة على التسع حكم لا يمتثل للنسخ لأن قوله تعالى من بعد بمنزلة التأيد إذ البعدية المطلقة تتناول الأبد (قوله وليس ذلك من تلقاء نفسه) فإن

السلام بعث مبينا لجازله بيان مدة حكم الكتاب بوحى غير متلو ويجوز أن يبين الله بوحى متلومدة حكم ثبت بوحى غير متلو وقوله تعالى نأت بخير أي فيما يرجع إلى مصالح العباد دون النظم وإن سلم هذا لكنها إنما نسخ حكمه لا نظمه وهما في الحكم مثلان) أي إن سلم أن المراد الخيرية من حيث النظم فالسنة لا تنسخ نظم الكتاب فان الأحكام المتعلقة بالنظم باقية كما كانت بل تنسخ حكمه والكتاب والسنة في انبثاق الحكم مثلان وإن الكتاب راجح في النظم بأن نظمه معجز وثبت بنظمه أحكام كالقراءة في الصلاة ونحوها (وليس ذلك من تلقاء نفسه عليه السلام لقوله تعالى إن هو الا وحى يوحى) أي ليس نسخ الكتاب بالسنة من تلقاء نفسه وهذا جواب عن قوله تعالى قل ما يكون لي أن أبدله من تلقاء نفسي (وقوله عليه الصلاة والسلام فاعرضوه على كتاب الله إذا أشكل تاريخه أولم يكن في الصحة بحيث ينسخ به الكتاب

بدليل سياق الحديث) وهو قوله عليه السلام يكثركم الأحاديث من بهدي (وما ذكره من الطعن فإنه في نسخ الكتاب بالكتاب والسنة بالسنة وورد فإن من هو مصدق يتيقن أن السكك من عند الله ومن هو مكذب يطعن في السكك ولا اعتبار بالطعن الباطل وفيما ذكرنا أعلاء منزلة الرسول عليه السلام وتعظيم سنته ونظائر نسخ الكتاب بالكتاب كثيرة) كنسخ الوصية للوالدين بأية الموارد ونسخ الكتاب بالسنة ما روت عائشة رضي الله تعالى عنها ما قبض النبي عليه السلام حتى أباح الله له من النساء ما شاء فيكون قوله تعالى لا يحل لك النساء من بعد منسوخا بالسنة ونسخ السنة بالكتاب نسخ التوجه إلى بيت المقدس بقوله تعالى فول وجهك شطر المسجد الحرام ( ونسخ السنة بالسنة بقوله عليه السلام كنت نهيتكم عن زيارة القبور إلا فزروها الحديث مسئله يجوز أن يكون الناسخ أشق عندنا لأن في ابتداء الإسلام كل من عليه الصيام كان بخير بين الصوم والفدية ثم صار الصوم حتما وعند البعض لا يصح إلا بالمثل أو الأخف لقوله تعالى نأت بخير منها الآية قلنا الأشق قد يكون خيرا الآن فيه فضل الثواب . مسئله لا ينسخ المتواتر بالأحاد وينسخ بالمشهور لأنه من حيث انه بيان يجوز بالأحاد ومن حيث أنه تبادل يشترط التواتر فيجوز بما هو متوسط بينهما) أي بين المتواتر وخبر الأحاد وهو المشهور (وأما المنسوخ فهو أما الحكم والتلاوة وما قالوا وقدر فعان بموت العلماء أو بالإسقاء كصحف إبراهيم عليه السلام والانساء كان للقرآن في زمن النبي عليه السلام قال الله تعالى سنقرئك فلا تنسى إلا ما شاء الله ( ٣٦ ) فأما بعد وفاته فلا لقوله تعالى إنا نحن نزلنا الذكروا ناله لحافظون وأما الحكم فقط

وأما التلاوة فقط ومنه البعض لأن النص بحكمه والحكم بالنص فلا انفكاك بينهما ولنا قوله تعالى فامسكوهن في البيوت نسخ حكمه وبقي تلاوته ونظائره كثيرة) كوصية الوالدين وسورة الكافرين ونحوهما (ونسخ قراءة ابن مسعود وهي ثلاثة أيام متتابعات مع بقاء حكمه ولأن حكمه) أي حكم النص (على قسمين أحدهما يتعلق بمعناه والآخر بنظمه كالاعجاز وجواز الصلاة

قلت هل يجوز أن يكون بالاجتهاد قلت هو راجع إلى الوحي حيث أذن الله تعالى له بالاجتهاد من غير أن يقره على الخطأ ( قوله بدليل سياق الحديث ) فإنه يدل على أن المراد خبر لا يقطع بصحته حيث لم يقل فإذا سمعتم مني وقيل هذا الحديث مما يخالف كتاب الله تعالى الدال على وجوب اتباع الحديث مطلقا ( قوله وأما المنسوخ) لا يخفى أن هذا التفصيل إنما هو في منسوخ الكتاب إذ الحديث ليس الوحي المتلوح حتى يكون منسوخ التلاوة بل لا يجري النسخ إلا في حكمه والمراد بالحكم هنا ما يتعلق بمعنى الكتاب لا بنظمه ( قوله قالوا وقدر فعان) بحث استطرادي يعني كإرفع الحكم والتلاوة بدليل شرعي حتى يكون نسخا وقد يرفعان بغير ذلك وتحقيقه أن المراد بالحكم هو العلم بالوجوب ونحوه ولا خفاء في ارتفاع ذلك بموت العلماء أو باذهاب الله تعالى ذلك العلم عن قلوبهم وفيه بحث لأن الحكم غير العلم والعلم إنما يقوم بالروح وهو لا يفنى بالموت فلذا أحال هذا البحث على غيره ( قوله سنقرئك فلا تنسى إلا ما شاء الله) يدل على ثبوت النسيان في الجملة لأن الاستثناء من النبي لإثبات إشارة وإن لم يكن كذلك عبارة وذلك مثل ما روى أن سورة الأحزاب كانت تعدل سورة البقرة ( قوله فقد اختلفوا أن الزيادة على النص نسخ أم لا ) يعني أن الزيادة إن كانت عبادة مستقلة كزيادة صلاة سادسة مثلا فلا نزاع بين الجمهور في أنها لا تكون نسخا وإنما النزاع في غير المستقل ومثاله بزيادة جزء أو شرط أو زيادة ما يرفع مفهوم المخالفة واختلفوا فيه على ستة مذاهب (الأول) أنه نسخ وإليه ذهب علماء الحنفية (الثاني) أنه ليس ينسخ وإليه ذهب الشافعية (الثالث)

ان

وحرمة للجنب والحائض فيجوز أن ينسخ أحدهما بدون

الآخر وأما وصف الحكم) عطف على قوله وأما الحكم فقط وأما التلاوة فقط (فقد اختلفوا أن الزيادة على النص نسخ أم لا وذكروا أنها إما بزيادة جزء كزيادة ركعة على ركعتين أو شرط كالإيمان في الكفارة أو ما يرفع مفهوم المخالفة كإلحاق في العلوقة زكاة بعد قوله في السائمة زكاة وهي نسخ عندنا) أي الزيادة على النص نسخ عندنا (ويجب استثناء الثالث إذ لا نقول بالمفهوم) أي بمفهوم المخالفة اعلم أن في المحصول وأصول ابن الحاجب ذكر أن الزيادة على النص إما بزيادة الجزء أو بزيادة الشرط أو بزيادة ما يرفع مفهوم المخالفة وذكر الخلاف في كل واحد من هذه الثلاثة وهو أن الزيادة نسخ عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى فأقول يجب استثناء الثالث فإن الزيادة بما يرفع مفهوم المخالفة لا تكون نسخا عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى بناء على أنه لا يقول بمفهوم المخالفة (وعند الشافعي رحمه الله تعالى لا مطلقا وقيل نسخ في الثالث وقيل نسخان غيرت الأصل حتى لو أتى به كاهو قبل الزيادة تجب الإعادة كزيادة ركعة في الفجر وعشرين في حد القذف مثلا والتخيير في الثلاثة بعد ما كان في الاثنين كالشاهد واليمين) كان في الكتاب التخيير بين الاثنين بشهادة رجلين أو رجل وامرأتين فإد الشافعي رحمه الله تعالى أمرا ثالثا وهو الشاهد ويمين المدعى لكن الأخيرين لا يستقيمان على هذا التفسير اعلم أن ابن الحاجب أورد هنا ثلاثة أمثلة فالأول هو زيادة ركعة في الفجر مثلا وهذا المثال مستقيم لأنه على تقدير الزيادة ان أتى به كاهو قبل الزيادة تجب الإعادة والمثالان الأخيران وهما زيادة عشرين في حد القذف والشاهد واليمين لا يستقيمان على هذا التفسير



إن كانت الزيادة ترفع مفهوم المخالفة فنسخ وإلا فلا (الرابع) إن غيرت الزيادة المزيد عليه بحيث صار وجوده كالعدم شرعا فنسخ وإلا فلا وإليه ذهب القاضي عبد الجبار (الخامس) إن اتحدت الزيادة مع المزيد عليه بحيث يرفع التعدد والانفصال بينهما وإلا فلا (السادس) إن الزيادة أن رفعت حكما شرعيا بعد ثبوته بدليل شرعي فنسخ وإلا فلا والظاهر أن قولهم بدليل شرعي إنما ذكر لزيادة البيان والتأكيد سواء تعلق بقوله رفعت أو بثبوته لأن الزيادة على النص الراجعة للحكم شرعي لا تكون إلا بدليل شرعي وكذا ثبوت الحكم الشرعي ثم لا يخفى أن الدليل الذي تثبت به الزيادة يجب أن يكون بما يصححنا هذا تفصيل المذاهب على ما في أصول ابن الحاجب والمصنف رحمه الله تعالى عليه مؤخذتان إحداهما أنه يجب إخراج مفهوم المخالفة عن محل الخلاف مع أبي حنيفة رحمه الله تعالى لأنه لا يقول به فلا يتصور رفعه وأنت خير بانه لا مؤخذة في ذلك على ابن الحاجب لما علم من عاداته في الاختصار بالسكوت عما هو معلوم فهو في حكم المستثنى والثانية أن ابن الحاجب أورد للزيادة التي تغير المزيد عليه بحيث يصير وجوده كالعدم بثلاثة أمثلة الأول زيادة ركعة في صلاة الفجر والثاني زيادة عشرين جلدة على ثمانين في حد القذف والثالث التخيير في ثلاثة أمور بعد التخيير في أمرين كما يقال صم أو أعتق ثم يقال صم أو أعتق أو أطعم وقد فسر في المحصول وغيره تغيير الأصل بحيث يصير وجوده كالعدم بأن يكون الأصل أعنى المزيد عليه بحيث لو يؤتى به كما هو قبل الزيادة تجب الإعادة والاستئناف ولا يخفى أن هذا إنما يستقيم في المثال الأول إذ لو فرضنا كون الفجر ثلاث ركعات فمن صلى ركعتين وسلم تجب عليه إعادة الصلاة بركعاتها الثلاث بخلاف المثالين الآخرين إذ لو اقتصر على ثمانين جلدة لا تجب إلا زيادة عشرين من غير إعادة للثمانين وكذا لو أتى بأحد الأمرين الأولين أعنى الصوم أو الإعتاق كان كافيًا من غير وجوب شيء آخر عليه وإن اقتصر في تفسير تغيير الأصل على ما ذكره ابن الحاجب وهو أن يصير وجود المزيد عليه بمنزلة العدم فالمثال الثاني مستقيم إذ الثمانون بمنزلة العدم في أنه لا يحصل بها إقامة الحد ويبقى الإشكال في المثال الثالث لأن أحد الأمرين لا يكون بمنزلة العدم على تقدير التخيير بين ثلاثة أمور بل يحصل الإتيان بالمأمور به على تقدير الإتيان بأحد الأمرين الأولين وغاية توجيه ما ذكره بعض المحققين وهو أن ترك الأولين مع فعل الثالث غير محرم وقد كان محرما قبل الزيادة فهو كالعدم في انتفاء الحرمة عنها واعلم أن المثال الثاني أعنى زيادة عشرين على الثمانين ليس من قبيل النسخ عند القاضي فإن المثال الثالث نسخ عنده لاسيما لأن من حيث دخوله في ضابط تغيير الأصل بل من حيث أن مذهبه هو أن الزيادة إن غيرت المزيد عليه بحيث يصير وجوده كالعدم ويلزم استنثائه أو كانت زيادة فعل ثالث بعد التخيير بين الفعلين فنسخ وإلا فلا ذكر زيادة عشرين على ثمانين صرح بذلك الآمدي في الأحكام حيث قال ومنهم من قال إن كانت الزيادة قد غيرت المزيد عليه تغييرا شرعيا بحيث صار المزيد عليه لو فعل بعد الزيادة على حسب ما كان يفعل قبلها كان وجوده كعدمه ووجب استنثائه كزيادة ركعة على ركعتي الفجر كان ذلك نسخا أو كان قد خير بين فعلين فزيد فعل ثالث فإنه يكون نسخا لتحريم ترك الفعلين السابقين وإلا فلا وذلك كزيادة التغريب على الجلود وزيادة عشرين جلدة على حد القاذف وزيادة شرط منفصل في شرائط الصلاة كاشتراط الوضوء وهذا هو مذهب القاضي عبد الجبار هذه عبارة الأحكام وفي معتمد الأصول أنه قال قاضي القضاة أن الزيادة إذا كانت مغيرة حكم المزيد عليه تغييرا شرعيا بحيث لو فعل المزيد عليه بعد الزيادة على الحد الذي كان يفعل قبله لم يجزه ولزم استنثائه كانت نسخا وإن فعل بعد الزيادة يصح ولم يلزم استنثائه وإنما يجب ضم شيء آخر إليه لم يكن نسخا وقال لو خيرنا الله تعالى بين واجبين لكانت زيادة ثالث نسخا لقمع تركهما فظهر أن في نقل ابن الحاجب خلافا لنا (قوله فانه فسر) ينبغي أن يكون بلفظ المبني للفعول لأن ابن الحاجب لم يفسره بهذا التفسير (قوله فترفع أجزاء الأصل) قيل معنى الأجزاء أمثال

هاتين الصورتين إن أتى به كما هو قبل الزيادة لا تجب الإعادة (وقيل إن صار الكل شيئا واحدا كان نسخا كزيادة ركعة لا كالوضوء في الطواف واختار البعض قول أبي الحسين) وذكر في المحصول وأصول ابن الحاجب أن المختار قول أبي الحسين وهو أنه لا شك أن الزيادة تبدل شيئا فان كان) أى الشيء المبدل (حكما شرعيا تكون نسخا والآنحو أن يكون عدما أصليا فلا ولنا أن زيادة الجزء اما بالتخيير في اثنين أو ثلاثة بعدما كان الواجب واحدا أو واحد اثنين فترفع حرمة الترك واما بإيجاب شيء زائد فترفع أجزاء الأصل كزيادة الشرط) هذا دليل على أن الزيادة نسخ كما هو مذهب أبي حنيفة رحمه الله تعالى وتقديره أن الزيادة المختلف فيها بيننا وبينهم زيادة الجزء وزيادة الشرط اما زيادة الجزء فانما تكون بثلاثة أمور الأول بالتخيير في اثنين بعدما كان الواجب واحدا فالزيادة هنا ترفع حرمة ترك ذلك الواجب الواحد والثاني بالتخيير في الثلاثة بعدما كان الواجب أحدا اثنين فالزيادة هنا

وهذا ما قال في المتن كزيادة الشرط (والكل حكم شرعي مستمد من النص وأيضا المطلق يجرى على إطلاقه كما ذكرنا) أي حرمة ترك الواجب الواحد وحرمة ترك أحد اثنين وأجزاء الأصل أحكام شرعية (قالوا حرمة الترك التي يرفعها التخيير ليست بحكم شرعي لأن حرمة الترك لهذا الواجب الواحد إنما كانت ثابتة إذالم يكن شيء آخر خلفا عنه والأصل عدمه) قد ذكرنا أن التخيير يرفع حرمة الترك وهي حكم شرعي وهم يقولون حرمة الترك التي يرفعها التخيير ليست بحكم شرعي لأن حرمة الترك لهذا الواجب الواحد إنما كانت ثابتة إذالم يكن شيء آخر خلفا عن ذلك الواجب الواحد أما إذا كان شيء آخر خلفا عن ذلك الواجب الواحد لا يكون تركه حراما فعمل أن حرمة تركه مبنية على عدم الخلف وعدم الخلف عدم (٢٨) أصلي فكل حق مبنى على عدم أصلي لا يكون حكما شرعيا فحرمة ترك ذلك

الواجب لا تكون حكما شرعيا فرفعها لا يكون نسخا (فلهذا) أي لأجل أن حرمة الترك التي ترى فيها التخيير ليست بحكم شرعي (يثبت التخيير بين غسل الرجل ومسح الخلف بخبر الواحد - وكذا بين التيمم والوضوء بالنيذ فعلى هذا لا يكون الشاهد واليمين ناسخا لقوله تعالى فان لم يكونا رجلاين) هذا تفريع على مذهب أبي الحسين فنص الكتاب أو يجب غسل الرجلين على التيمم فيمكن أن يثبت التخيير بين غسل الرجلين ومسح الخلف بخبر الواحد أيضا أو يجب النص التيمم على التيمم عند عدم الماء فيمكن أن يثبت بخبر الواحد التخيير بين التيمم والوضوء بالنيذ عند عدم الماء أيضا النص أو يجب رجلا و امرأتين عند عدم الرجلين فيمكن أن يثبت بخبر الواحد التخيير بين التيمم والوضوء بالنيذ

الأوامر والخروج عن العهدة ودفع وجوب القضاء وذلك ليس بحكم شرعي ولو سلم فالامتنال بفعل الأصل لم يرفع وما ارتفع وهو عدم توفقه على شيء آخر ليس بنسخ لأنه مستند إلى العدم الأصلي فالأولى أن يقال أنه نسخ لتحرير الزيادة على الركنين مثلا وأيضا قيل أن التخيير بين الاثنين معناه وجوب أحدهما لا بعينه وهو ليس برفع والمرفع وهو عدم قيام غيرهما مقامهما ثابت للحكم النفي الأصلي فلا يكون رفعه نسخا (قوله وأيضا المطلق) يعني أن الإطلاق معنى مقصود له حكم معلوم وهو الجواز بما يطلق عليه الاسم وإن لم يشتمل على القيد وحكم المقيد الجواز بما اشتمل على المقيد ويستلزم عدم الجواز بدونه فتبوت حكم أحدهما واجب انتفاء حكم الآخر فيكون نسخا وفيه بحث لأنه إن أراد أن المقيد يستلزم عدم الجواز بدون القيد بحسب دلالة اللفظ فهو قول بمفهوم المخالفة وإن أراد بحسب العدم الأصلي فهو لا يكون حكما شرعيا (قوله ولو كان الأمر كما نوه) أي لو كان التوقف على عدم الخلف موجبا لكون الحكم غير شرعي لزم أن لا يكون شيء من الأحكام شرعيا لأن وجوب كل شيء وحرمة تركه يمتنى على عدم الخلف وفيه نظر لأن ثبوت الخلف لا ينافي الوجوب غاية ما في الباب أنهما لا يجتمعان ولا يرتفعان معاني شخص واحد فيكون فرضية الصلاة والصوم مثلا ثابتة بالنص وحرمة تركهما موقوفة على عدم الخلف وأيضا لا معنى لتوقف حرمة الزنا والسرقة ونحو ذلك على عدم الخلف فمن أين يلزم نفي الحكم الشرعي على تقدير أن لا يكون المتوقف على عدم الخلف حكما شرعيا (قوله وأيضا التخيير) لما جعل الخضم التخيير من قبيل الاستخلاف حتى سوى بين التخيير في رجل و امرأتين وشاهد مع يمين والتخيير بين الغسل والمسح وبين التيمم والوضوء بالنيذ بطله المصنف رحمه الله تعالى بان الواجب في التخيير أحد الأمرين أو الأمور لاعلى التيمم في الاستخلاف واحد معين هو الأصل الذي تعلق به الوجوب أو لا كالغسل مثلا وكالوضوء إلا أن الخلف جعل كأنه عين ذلك الأصل حتى كأنه لم يرفع فلهذا لم يكن الاستخلاف نسخا بخلاف التخيير فإنه نسخ لحرمة ترك ذلك الأمر الواجب أو لاعلى التيمم (قوله وقوله تعالى فرجل و امرأتان) خبر مبتدأ محذوف أي فان لم يكن رجلان فالواجب رجل و امرأتان فعلى هذا يكون الحكم بالشاهد واليمين رفعا لذلك الوجوب وفيه بحث لأن أصل الاستشهاد ليس بواجب وإنما التقدير فليشهد رجل و امرأتان أو فالمستشهد رجل و امرأتان وهذا على تقدير إفادته انحصار الاستشهاد في النوعين لا ينفى صحة الحكم بالشاهد واليمين والجواب أن قوله تعالى فاستشهدوا أجملا في حق الشاهد وقد فسر بالنوعين فيلزم الانحصار لأن التفسير بيان لجميع ما أريد بالمجمل وأيضا قد نقل الحكم عن المعتاد إذ ما ليس بمعتاد من حضور النساء مجالس القضاء وهذا دليل على أن غيره ليس بمشروع وقد يقال إن غايته الدلالة على انحصار الاستشهاد في النوعين وعلى أن غيرهما

الواحد التخيير بين رجل و امرأتين وبين اليمين والشاهد (قلنا حرمة الترك تثبت بلفظ النص عند عدم الخلف لا به) أي لا بعدم الخلف يعني عدم الخلف ليس علة لحرمة الترك بل النص علة لحرمة الترك لكن عند عدم الخلف فيكون حرمة الترك حكما شرعيا ولو كان الأمر كما نوه لم يكن شيء من الأحكام الواجبة حكما شرعيا إذ يمكن أن يقال حرمة ترك الصلاة والصوم وغيرهما مبنية على عدم الخلف وأيضا وجوبهما (أي أيضا التخيير ليس باستخلاف إذ في الأول الواجب أحدهما وفي الثاني الأصل لكن الخلف كأنه هو فلا يكون أي الاستخلاف (نسخا وإن كان في المسح والنيذ ثبت بخبر مشهور) أي وإن كان الاستخلاف نسخا في مسألة المسح على الخفين والوضوء بالنيذ ثبت بخبر مشهور ونسخ الكتاب بالخبر المشهور رجائز عندنا (وقوله تعالى فرجل و امرأتان أي فالواجب هذا فيكون الشاهد

واليمين ناسخا) ثم أورد الفروع على أن الزيادة نسخ عندنا وقال (فلا يزداد التعريب على الجلد والنية والترتيب والولاء على الوضوء وهو) أي الوضوء (على الطواف والفاحة وتعديل الأركان على سبيل الفرضية بخبر الواحد) يرجع إلى الشكل (والإيمان على الرقبة بالقياس) أي لا يزداد قيد الإيمان على الرقبة في كفارة اليمين بالقياس على كفارة القتل) يرد هنا أنك زدتم الفاتحة والتعديل بخبر الواحد حتى وجبا وإنما لم تثبت الفرضية لأنها لا تثبت بخبر الواحد عندكم) فان الفرض عندكم (٣٩) ما ثبت لزومه بدليل قطعي والواجب ما ثبت

لزومه بدليل ظني فقد زدتم على الكتاب بخبر الواحد ما يمكن أن يزداد به وهو الوجوب ويمكن أن يجاب بانالم نزد الفاتحة والتعديل على وجه يلزم منه نسخ الكتاب لانالم نقل بعدم أجزاء الأصل لولا الفاتحة والتعديل حتى يلزم النسخ حيثئذ بل قلنا بالوجوب فقط بمعنى أنه يأثم تاركها وفي هذا المعنى لا يلزم نسخ الكتاب أصلا ولا يمكن مثل هذا في الوضوء حتى تكون النية والترتيب واجبين في الوضوء لأن الوضوء ليس عبادة مقصودة بل هو شرط للصلاة فلا يمكن أن يكون شئ من أجزائه واجبا لعينه بمعنى أنه يأثم تاركه بل لأجل الصلاة بمعنى أنه لا تجوز الصلاة إلا به فان قلنا بوجوب النية والترتيب فعناه أنه لا تصح الصلاة إلا بهما فيلزم من وجوبهما عدم أجزاء الصلاة التي هي الأصل وهذا سر أن أبا حنيفة رحمه الله تعالى جعل في الصلاة واجبات ولم يجعل تلك في الوضوء فله دره ما أدق نظره

لا يعتبر عند التدين لكنه لا يقتضى عدم صحة القضاء بخير ذلك (قوله فلا يزداد التعريب) بقوله عليه السلام البكر بالبكر جلد مائة وتعريب عام والنية بقوله عليه السلام إنما الأعمال بالنيات والترتيب بقوله عليه السلام ابدؤا بما بدأ الله تعالى به وبقوله عليه السلام لا يقبل الله تعالى صلاة امرئ حتى يضع الظهور مواضعه فيغسل وجهه ثم يغسل يديه ثم يمسح رأسه ثم يغسل رجليه والولاء في غسل أعضاء الوضوء على ما ذهب إليه مالك بما روى أنه عليه السلام كان يوالى في وضوئه أو بقله عليه السلام هذا وضوء لا يقبل الله تعالى الصلاة إلا به والوضوء على الطواف بقوله عليه السلام لا صلاة إلا بطهور والطواف بالبيت صلاة إلا أن الله تعالى أباح فيه الكلام وفرضية الفاتحة بقوله عليه السلام لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب وفرضية تعديل الأركان في الصلاة بقوله عليه السلام لا عرابي خفف في صلاته قم فصل فانك لم تصل فان قيل كيف زيد وجوب الفاتحة والتعديل بخبر الواحد قلنا لأن الزيادة بطريق الوجوب لا ترفع أجزاء الأصل فلا تكون نسخا فلا تمتنع بخلاف الزيادة بطريق الفرضية بمعنى عدم الصحة بدونها فانها ترفع حكم الكتاب وربما يجاب بان خبر الفاتحة والتعديل مشهور والمقصود بالفرضية والوجوب ههنا فوات الصحة وعدمها إذ النزاع في أن شيئا من ذلك لا يكفر جاحده فان قلت فلماذا زيد تعريب العام على سبيل الوجوب قلنا لأن الخبر فيه غريب مع عموم البلوى ولأنه تحريض على الفساد على ما مر فان قلت إذا اقتصر المصلي على الفاتحة تكون فرضا لاحالة فتكون فرضا على الإطلاق إذ لا قائل بالفصل قلت النزاع فيما شرع فرضا لا يقع فرضا كما إذا اقتصر على سورة البقرة فانها تقع فرضا ولم تشرع فرضا بالإجماع فان قلت حينئذ تكون الفاتحة فرضا وواجبا مع أنها متنافيان ضرورة أن الفرض ما ثبت بدليل قطعي والواجب بدليل ظني لا قطعي قلت فرض من حيث كونهما قرأنا وواجب من حيث خصوصية الفاتحة وعند تغاير الحاشيتين لا منافاة (قوله بل هو شرط للصلاة) يعني أن الكلام في كون الوضوء مفتاحا للصلاة وأما كونه قرينة فيفتقر إلى النية بلا خلاف إذ بها تتميز العبادة عن العادة فعلى هذا ينبغي أن تكون النية والترتيب واجبين في الوضوء على قصد القرينة بمعنى أنه لا يكون قرينة بدونهما (قوله بمعنى أنه لا تجوز الصلاة إلا به) لقائل أن يقول لم لا يجوز أن يكون واجبا بمعنى أن يكون المصلي أنما باعتبار تركه النية أو الترتيب في الوضوء مع صحة صلته كافي ترك الفاتحة وحينئذ لا يلزم النسخ (قوله فيلزم من وجوبهما عدم أجزاء الصلاة التي هي الأصل) لا نسب ان يفسر الأصل بغسل الأعضاء الثلاثة ومسح الرأس ومعنى عدم أجزاء كونه غير كاف في صحة الصلاة وذلك لأن المراد بالأصل في هذا المقام هو المزد عليه الذي ترفع الزيادة أجزاءه (قوله ولم يجعل تلك) أي الواجبات بمعنى أنه يأثم تاركها في الوضوء والأفلاخفاء في أن غسل المرفق ومقدار الربع في المسح واجب بمعنى اللازم بدليل ظني بحيث لا يكفر جاحده (قوله أصله ثابت) اقتباس لطيف بتغيير يسير مع ما فيه من لطف الإبهام وذلك أن أبا حنيفة رحمه الله تعالى اسم أبيه ثابت كأن قواعد فقهاء وأصوله ثابتة محكمة وتنازع فكره عالية مشتهرة كفروع فقهه (قوله للشركة في صدر الكلام) وهو عقد المضاربة فانه تنصيص على الشركة في الربح وبيان نصيب أحدا الشريكين في المال المشترك بيان لنصيب الآخر فإذا قال على أن لي نصف

في أحكام أحكام الشريعة الغرام وهو الذي أصله ثابت وفروعه في السماء (فصل في بيان الضرورة وهو أربعة أنواع الأول ما هو في حكم المنطوق مثل قوله تعالى وورثه أبو أم فلامه الثلث يدل على أن الباقي للاب وكذا نصيب المضارب) أي إذا بين تعين الباقي لرب المال قياسا واستحسانا (وكذا نصيب رب المال استحسانا للشركة في صدر الكلام) أي إذا بين تعين الباقي للمضارب استحسانا لا قياسا لأن المضارب إنما يستحق الربح بالشرط ولم يوجد بخلاف رب المال فانه يستحق بدونه لأن الربح نماء ملكه فيكون له حتى إذا فسدت المضاربة يكون كل الربح

للبالك وللضارب أجر عمله هذا هو وجه القياس أو ما وجه الاستحسان فذكور في المتن والثاني ما ثبت بدلالة حال المتكلم كسكوت صاحب الشرع عن تغيير أمر يعاينه يدل على حقيقته وكذا السكوت في موضع الحاجة كسكوت الصحابة عن تقييم منفعة البدن في ولد المغرور) روى أن عمر رضي الله عنه حكى كفيمن اشترى جارية فاستولدتها ثم استحقت برد الجارية على المستحق ورد قيمة الولد والعقر وكان شاوړ عليا رضي الله عنه واشتهر في الصحابة ولم يرده أحد ولم يقبض برد قيمة المنافع ولو كانت واجبة لما حل الإعراض عنه بعدما رفعت إليه القضية وطلب منه القضاء بما للولي عليه (وكذا (٤٠) سكوت البكر البالغة جعل بيانا لحالها التي توجب الحياء وكذا النكول

وطلب منه القضاء بما للولي جعل بيانا) أي جعل إقرار الحال في الناكل وهو أنه امتنع عن أداء ما لزمه وهو اليمين مع القدرة عليها فيدل ذلك الامتناع على إقراره بالمدعى لأنه لا يظن بالمسلم الإمتناع عما هو لازم عليه إلا إذا كان محقا في الامتناع وذلك بان تكون اليمين كاذبة إن حلف ولا تكون كاذبة إلا أن يكون المدعى محقا في دعواه (والثالث ما جعل بيانا للضرورة دفع الغرور كالمولى يسكت حين يرى عبده يبيع ويشترى يكون اذنا) دفعاً للغرور عن الناس (وكذا سكوت الشفيع) جعل تسليما لأنه ان لم يجعل تسليم فان امتنع المشتري عن التصرف يكون ذلك ضررا له وإن لم يمتنع وتصرف ثم ينقض الشفيع تصرفه يتضرر المشتري أيضا (والرابع ما ثبت لضرورة الكلام نحوه على مائة ودرهم ومائة ودينار ومائة ووقفين حنطة

الربح فكأنه قال ولك ما بقي فهو في حكم المنطوق (قوله بدلالة حال المتكلم) أي الذي من شأنه التكلم في الحادثة كالشارع والمجتهد وصاحب الحادثة (قوله وكذا السكوت في موضع الحاجة) كان الانسب أن يقدم ذلك ويجعل سكوت صاحب الشرع وسكوت الصحابة وسكوت البكر من أمثله فان الأمر الذي يعاينه الشارع لو لم يكن حقا لاستحجج إلى تغييره ضرورة أن الشارع لا يسكت عن تغيير الباطل (قوله وكذا سكوت البكر البالغة جعل بيانا لحالها التي توجب الحياء) وهي الاجازة المنبئة عن الرغبة في الرجال وعبرة بغير الإسلام رحمه الله تعالى أن سكوت البكر في النكاح جعل بيانا لحالها التي توجب ذلك أي السكوت وهي أي تلك الحالة هي الحياء والمقصود أن السكوت جعل بيانا للحياء عن التكلم بما حصل لها من الرضا والاجازة وقيل معناه أنه جعل بيانا لحال يوجب ذلك أي كونه بيانا وهي الحياء فجعل سكوتها دليلا على ما يمنع الحياء من التكلم به وهو الاجازة والصواب أن اللازم في قوله لحالها ليست صلة للبيان وإنما هو تعليل إذ المعنى جعل السكوت بيانا للرضا لأجل حال في البكر يوجب السكوت وهي الحياء عن اظهار الرغبة في الرجال ومعنى عبارة المصنف رحمه الله تعالى أنه جعل بيانا للاجازة لأجل حالها الموجبة للحياء وهي الرغبة في الرجال (قوله وكذا النكول) جعل بيانا لثبوت الحق عليه وإقراره به لأجل حال في الناكل وهذا هو الموافق لما نحن بصدد من أن البيان يثبت بدلالة حال المتكلم (قوله كالمولى يسكت حين يرى عبده يبيع ويشترى يكون اذنا) فان قيل يحتمل أن يكون سكوته لفرض الغيظ وعدم الالتفات بناء على أن العبد محجور شرعا قلت يرجح جانب الرضا بدلالة العرف والعادة في أن من لا يرضى بتصرف العبد يظهر النهي ويرد عليه والاظهر أن هذا القسم مندرج في القسم الثاني أعني ثبوت البيان بدلالة حال المتكلم (قوله وعند الشافعي رحمه الله تعالى المائة بمحلاة) يعني أن عطف الدرهم عليها ليس بيانا وتفسيرها لأن معنى العطف على التغير ومبنى التفسير على الاتحاد (قوله لنا) استدلال على كون المعطوف بيانا للمعطوف عليه في مثل له على مائة ودرهم بان حذف المعطوف عليه أي حذف تمييزه وتفسيره متعارف في العدد إذا عطف عليه عدد مفسر مثل مائة وثلاثة أو ثوب حتى أن ذكره يستهجن في العربية فيعد تكرارا فصوره عطف غير العدد أيضا يحمل على ذلك أي على حذف مفسر المعطوف عليه بقريئة المعطوف فيما إذا كان المعطوف مقدرا بالعدد مثل مائة ودرهم أو بالوزن مثل مائة ووقفين حنطة لمشا بهته العدد بخلاف نحوه على مائة وعبء أو ثوب فان الثاني لا يكون بيانا الأول لأنه لا يشبهه العدد حتى يصلح قياسه على مثل له على مائة وثلاثة دراهم مع ما نفع آخر وهو أن تفسير المائة بالعبد أو الثوب لا يلائم لفظ على لأن موجبه الثبوت في الذمة ومثل العبد والثوب لا يثبت في الذمة إلا في السلم للضرورة فلا يرتكب إلا فيما صرح به كالمعطوف دون المعطوف عليه مع أنه لا يكثر كثرة العدد حتى يستحق التخفيف فان قيل القياس ليس بمستقيم لأن المفسر في مثل مائة وثلاثة دراهم هو يميز المعطوف أعني المضاف إليه لانفس المعطوف على ما زعمتم في

يكون الآخر بيانا للأول وعند الشافعي رحمه الله تعالى المائة بمحلاة عليه بيانا كما في مائة وثوب ومائة وشاة لنا مائة أن حذف المعطوف عليه في العدد متعارف للخفة نحو بعت بمائة وعشرة دراهم ونظائرهما فيحمل على ذلك فيما هو مقدر بخلاف العبد والثوب على أنهما لا يثبتان في الذمة) فقوله فيحمل على ذلك أي على حذف المعطوف عليه فالخاصل أنه إذا ذكر بعد المائة عدد مضاف نحو مائة وثلاثة أو ثوب فان الأخير بيان المائة بالاتفاق فان كان بعد المائة شيء من المقدرات كالدرهم والدينار والقفين فجعله بيانا للمائة قياسا على العدد والجامع كونهما مقدرين فاذا قال له على مائة ودرهم قلنا المائة من الدراهم قياسا على قوله على مائة وثلاثة أو ثوب أما إذا كان بعد

المائة شيء مما هو غير مقدر كالعباد والثوب كقوله على مائة وثوب ومائة وعبد لا يجمله بيا نال المائة والله أعلم (الركن الثالث في الإجماع وهو اتفاق المجتهدين من أمة محمد عليه الصلاة والسلام في عصر على حكم شرعي) بعض العلماء قيدوا الإجماع بالحكم الشرعي وبعضهم قالوا على أمر حتى يعم الحكم الشرعي وغيره واعلم أن الأحكام امدانية وإما غير دينية كالحكم بأن السقمو نيام سهل فإن وقع الاتفاق على مثل هذا ولم يقع فهم مساو حتى إن أنكره أحد لا يكون كغيره بل يكون جهلا بهذا الحكم سواء وقع الاتفاق أو لم يقع أما الأحكام الدينية فاما أن تكون شرعية أو غير شرعية والمراد بالحكم الشرعي ما ذكر في أول الكتاب أنه ما لا يدرك لولا خطاب الشارع وما ليس كذلك فادراكه اما بالحس أو بالعقل وكل واحد منهما يفيد اليقين فإن كان ذلك الأمر أمرا حسيًا ماضيًا فالإجماع عليه يكون اخبارًا فلا يكون من قسم الإجماع المخصوص بأمة محمد عليه الصلاة والسلام ولا يشترط له الاجتهاد بل يكون من قبيل الاخبارات وإن كان أمرًا حسيًا مستقبلًا كما هو الآخرة واشراط الساعة مثلًا فمعرفة لا يمكن إلا بالنقل عن مخبر صادق يوقف (٤١) على المغيبات كالنبي عليه الصلاة والسلام

مئاته ودرهم قلنا ممنوع بل المفسر هو المعطوف بمعنى أن المعطوف عليه يكون من جنس المعطوف درهما كان أو دينارًا أو غيرهما وقد يجاب بأنه قياس في اللغة وإن أريد ابتداء الحكم على القياس الشرعي لم يكن من قبيل البيان وأيضا لنسلم أن العلة هو كون المعطوف من قبيل المقدرات بل كون العطف مقتضيا للشركة فيما يتوقف عليه المعطوف والمعطوف عليه كالجزاء والشرط فكذا التفسير في مائة وثلاثة أثواب بخلاف مائة ودرهم إذ لا إلهام في المعطوف فلا احتياج إلى التفسير (قوله الركن الثالث في الإجماع) هو في اللغة العزم يقال اجمع فلان على كذا أي عزمه والاتفاق يقال اجمع القوم على كذا أي اتفقوا وفي الاصطلاح اتفاق المجتهدين من أمة محمد عليه الصلاة والسلام في عصر على حكم شرعي والمراد بالاتفاق الاشتراك في الاعتقاد أو القول أو الفعل وقيد بالمجتهدين إذ لا عبرة باتفاق العوام وعرف بلام الاستغراق احترازا عن اتفاق بعض مجتهدي عصره واحتراز بقوله من أمة محمد عليه الصلاة والسلام عن اتفاق مجتهدي الشرائع السالفة وقوله في عصر حال من المجتهدين معناه زمان ما قبل أو كثير وفائدة الاحتراز عما يرد على من ترك هذا القيد من لزوم عدم انعقاد الإجماع إلى آخر الزمان إذ لا يتحقق اتفاق جميع المجتهدين الا حينئذ ولا يخفى ان من تركه إنما تركه لوضوحه لكن التصريح به أنسب بالتعريفات وأطلق ابن الحاجب وغيره الأمر ليعم الشرعي وغيره حتى يجب اتباع اجماع أراء المجتهدين في أمر الحروب ونحوها ويرد عليه أن تارك الاتباع ان أتم فهو أمر شرعي وإلا فلا معنى للوجوب والمصنف رحمه الله تعالى خصه بالشرع زعمانه انه لا فائدة للإجماع في الأمور الدنيوية والدينية الغير الشرعية وفيما ذكره من البيان نظر لأن العقلي قد يكون ظنيا فبالإجماع يصير قطعيا كافي تفضيل الصحابة رضي الله عنهم وكثير من الاعتقادات وأيضا الحسنى المستقبلية قد يكون ممالا يصرح به المخبر الصادق بل استنبطه المجتهدون من نصوصه فيفيد الإجماع قطعته (قوله فالبحت هنا في أمور) ركنه وأهله وشرطه وحكمه وسببه أعنى السند والناقل وعلى هذا كان المناسب أن يقول الأول ركنه لأنه أراد بالبحت المعنى الجنسي فكانه قال والاجتاهت ههنا في أمور فهذا الاعتبار صرح قوله الأول في ركنه (قوله ضرب امرأة لجنانية) روى أن امرأة غاب عنها زوجها فبلغ عمر انها تجالس الرجال

مئاته ودرهم قلنا ممنوع بل المفسر هو المعطوف بمعنى أن المعطوف عليه يكون من جنس المعطوف درهما كان أو دينارًا أو غيرهما وقد يجاب بأنه قياس في اللغة وإن أريد ابتداء الحكم على القياس الشرعي لم يكن من قبيل البيان وأيضا لنسلم أن العلة هو كون المعطوف من قبيل المقدرات بل كون العطف مقتضيا للشركة فيما يتوقف عليه المعطوف والمعطوف عليه كالجزاء والشرط فكذا التفسير في مائة وثلاثة أثواب بخلاف مائة ودرهم إذ لا إلهام في المعطوف فلا احتياج إلى التفسير (قوله الركن الثالث في الإجماع) هو في اللغة العزم يقال اجمع فلان على كذا أي عزمه والاتفاق يقال اجمع القوم على كذا أي اتفقوا وفي الاصطلاح اتفاق المجتهدين من أمة محمد عليه الصلاة والسلام في عصر على حكم شرعي والمراد بالاتفاق الاشتراك في الاعتقاد أو القول أو الفعل وقيد بالمجتهدين إذ لا عبرة باتفاق العوام وعرف بلام الاستغراق احترازا عن اتفاق بعض مجتهدي عصره واحتراز بقوله من أمة محمد عليه الصلاة والسلام عن اتفاق مجتهدي الشرائع السالفة وقوله في عصر حال من المجتهدين معناه زمان ما قبل أو كثير وفائدة الاحتراز عما يرد على من ترك هذا القيد من لزوم عدم انعقاد الإجماع إلى آخر الزمان إذ لا يتحقق اتفاق جميع المجتهدين الا حينئذ ولا يخفى ان من تركه إنما تركه لوضوحه لكن التصريح به أنسب بالتعريفات وأطلق ابن الحاجب وغيره الأمر ليعم الشرعي وغيره حتى يجب اتباع اجماع أراء المجتهدين في أمر الحروب ونحوها ويرد عليه أن تارك الاتباع ان أتم فهو أمر شرعي وإلا فلا معنى للوجوب والمصنف رحمه الله تعالى خصه بالشرع زعمانه انه لا فائدة للإجماع في الأمور الدنيوية والدينية الغير الشرعية وفيما ذكره من البيان نظر لأن العقلي قد يكون ظنيا فبالإجماع يصير قطعيا كافي تفضيل الصحابة رضي الله عنهم وكثير من الاعتقادات وأيضا الحسنى المستقبلية قد يكون ممالا يصرح به المخبر الصادق بل استنبطه المجتهدون من نصوصه فيفيد الإجماع قطعته (قوله فالبحت هنا في أمور) ركنه وأهله وشرطه وحكمه وسببه أعنى السند والناقل وعلى هذا كان المناسب أن يقول الأول ركنه لأنه أراد بالبحت المعنى الجنسي فكانه قال والاجتاهت ههنا في أمور فهذا الاعتبار صرح قوله الأول في ركنه (قوله ضرب امرأة لجنانية) روى أن امرأة غاب عنها زوجها فبلغ عمر انها تجالس الرجال

(٦ - توضيح ٢)

ذلك اليهم ومضى مدة التأمل وعند البعض لا يثبت بالسكوت لأن عمر رضي الله عنه شاور الصحابة في مال فضل عنده وعلى رضي الله عنه ساكت حتى سأله فروى حديثا في قصة الفضل لما شاور عمر رضي الله تعالى عنه الصحابة في ذلك أشار بعض الصحابة بتأخير القسمة والإمساك إلى وقت الحاجة وعلى رضي الله عنه ساكت حتى سأله فقال أرى أن يقسم بين المسلمين وروى في ذلك حديثا فعمل عمر بذلك ولم يجعل سكوته دليل الموافقة حتى شافهه وجوز على رضي الله عنه السكوت مع أن الحق عنده خلافهم (وشاورهم في إسقاط الجنين فأشاروا بان لا غرم عليك وعلى رضي الله عنه ساكت فلما سأله قال أرى عليك الغرم فلم يكن سكوته تسليما) روى أن عمر رضي الله عنه ضرب امرأة لجنانية فاسقطت الجنين فشاور الصحابة رضي الله تعالى عنهم فقالوا لا غرم عليك فانك مؤدب وما أردت إلا الخير وعلى رضي الله عنه ساكت فلما سأله قال أرى عليك الغرم ولأنه قد يكون لها به كفايل لابن عباس رضي الله تعالى عنه ما منعك أن تخبر عمر بقولك في العول فقال ردتوه وذكر الإمام سراج الملقب بالدين رحمه الله تعالى في شرحه للفرائض أن العول ثابت على قول عامة الصحابة رضي الله تعالى عنهم باطل عند ابن عباس وهو يدخل النقص على البنات وبنات الابن والاخوات لأب وأم أو لأب

مثاله تركت زوجا وأما وأختا لأب وأم فعند العامة المسئلة من ستة وتعود إلى الثمانية وعند ابن عباس رضى الله عنه للزوج النصف ثلاثة وللأم الثلث اثنان والأخت الباقي وهذا أول حادثة وقعت في نوبة عمر رضى الله تعالى عنه فأشار العباس رضى الله عنه إلى أن يقسم المال على سهامهم فقبلوا منه ولم ينكره أحد وكان ابن عباس صيبا فلما بلغ خالف وقال من شاء بأهله إن الذى أحصى رمل عالج عددالم يجعل في المال نصفين وثلاثا فقبل هلا قلت ذلك في عهد عمر رضى الله عنه قال كنت صيبا وكان عمر رضى الله تعالى عنه رجلا مهيبا فبهتته (وقد يكون للتأمل وغيره) أى يكون السكوت للتأمل وغيره من الأسباب المانعة للاظهار (ولنا أن شرط التكلم من السكوت متعسر غير معتاد والمعتاد أن يتولى الكبار الفتوى ويسلم سائرهم ولما كان الحكم عنده مخالفا فالسكوت حرام والصحابة لا يهتمون بذلك وأما سكوت على رضى الله عنه فيمكن حمله على أن ما أفتوا به من امساك المال) أى مال فضل عنده (وعدم الغرم عليه) أى في مسألة الإسقاط (كان حسنا إلا أن تعجيل أداء الصدقة والتزام الغرم صيانة عن القيل والقال ورعاية لحسن الثناء والعدل كان أحسن وبعد التسليم) أى بعد تسليم ما أفتوا به لم يكن حسنا وكان خطأ (فالسكوت بشرط الصيانة عن الفتوى جائز وذلك إلى آخر المجلس تعظيما للفتيا وحديث الدرّة غير صحيح لأن الخلاف والمناظرة بينهم في مسألة العول أشهر من أن تخفى على عمر رضى الله تعالى عنه وكان عمر ألبين للحق وإن صح فيحمل على أنه اعتذر عن الكف عن المناظرة معه لاعن بيان مذهبه) فان الواجب عليه أن يبين مذهبه وما هو حق عنده لئلا يكون شيطانا أخرس لسكوته عن الحق لكن المناظرة غير واجبة عليه وكان ابن عباس رضى الله عنهما إنما اعتذر عن الكف عن المناظرة التي لم تكن واجبة عليه (ولما شرطنا مضى مدة التأمل لم ترد الشبهة التي ذكرت) (٤٢) وهى أن السكوت قد يكون للتأمل وغيره . (مسئلة إذا اختلفت الصحابة في

<p>وتحدثهم فاشخص إليها لينعها من ذلك فاملصت من هيئته أى أزلفت الجنتين واسقطته (قوله وقد يكون) أى سكوت المجتهد للتأمل وغيره كاعتقاد حقيقة اجتهاد كل مجتهد أو كون القائل أكبر سنا منه أو أعظم قدرا أو أو فرعلا أو استقرار الخلاف حتى لو حضر مجتهد والخنفية والشافعية رحمهم الله تعالى وتكلم أحدهم بما يوافق مذهبه وسكت الآخرون لم يكن إجماعا ولا يحصل سكوتهم على الرضا بتقرر الخلاف ثم لا يخفى أن اشتراط مضى مدة التأمل إنما يدفع احتمال كون السكوت للتأمل ولا يدفع احتمال كونه لتصويب المجتهدين أو استقرار الخلاف أو نحو ذلك أو علم أن مثل هذا الإجماع يسمى الإجماع السكوتي لا يكون جاحده كافرا وإن كان هو من الأدلة القطعية بمنزلة العام من النصوص (قوله بالعيوب الخمسة) هى الجذام والبرص والجنون فى أحد الزوجين والجب والعمية فى الزوج والرتق والقرن فى الزوجة (قوله فشمول العدم) هو فى حكم الغسل أن لا يجب غسل المخرج ولا غسل أعضاء الوضوء وشمول الوجود أن يجب غسلها جميعا وفى حكم النقض شمولى الوجود أن تنتقض الطهارة بكل من خروج الخارج من غير السبيلين وبمس المرأة وشمولى العدم أن لا ينتقض بشئ منهما (قوله وقال بعض المتأخرين) ذكر الأمدى فى الأحكام أن المختار فى</p>	<p>قولين يكون إجماعا على نفي قول ثالث عندنا وأما فى غير الصحابة فكذا عند بعض مشايخنا وبعضهم خصوصا ذلك بالصحابة رضى الله عنهم إذ لا يجوز أن يظن بهم الجهل أصلا نظيره أنهم اختلفوا فى عدة حامل توفى عنها زوجها فعند البعض تعتد بأبعد الأجلين وعند البعض بوضع الحمل</p>
------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

فالاكتفاء بالأشهر قبل وضع الحمل قول ثالث لم يقل به أحد واختلفوا فى الجدم مع الاخوة فعند البعض كل المال للجد هذه وعند البعض المقاسمة لحرمان الجدم قول ثابت لم يقل به أحد واختلفوا فى علة الربا فعندنا العلة هى القدر مع الجنس وعند الشافعى رحمه الله تعالى الطعم مع الجنس وعندما لكرحه الله تعالى الطعم والادخار مع الجنس فالقول بان العلة غير ذلك لم يقل به أحد واختلفوا فى الزوج مع الأبوين والزوجة مع الأبوين فعند البعض الأم ثلث الكل فى المسئلةين وعند البعض ثلث الباقي بعد فرض أحد الزوجين فى المسئلةين فالقول بثالث الكل فى إحداهما وثلث الباقي فى الأخرى قول ثالث لم يقل به أحد واختلفوا فى فسخ التكااح بالعيوب الخمسة فعند البعض لا فسخ فى شئ منها وعند البعض حق الفسخ ثابت فى كل منها فانفسخ فى البعض دون البعض قول ثالث لم يقل به أحد ويعبر عن هذا بعدم القائل بالفصل واختلفوا فى الخارج من غير السبيلين فعند البعض غسل المخرج فقط واجب وعند البعض غسل الأعضاء الأربعة واجب فقط فشمولى العدم أو شمولى الوجود قول ثالث لم يقل به أحد وأيضا الخروج من غير السبيلين ناقض عندنا لمس المرأة وعند الشافعى رحمه الله تعالى المس ناقض للخروج فشمولى الوجود أو شمولى العدم ثالث لم يقل به أحد (وقال بعض المتأخرين الحق هو التفصيل وهو أن القول الثالث ان استلزم ابطال ما أجمعوا عليه لم يحز احدا منه والاجازة مثال الأول الصورتان الأولى فان الاكتفاء بالأشهر قبل الوضع منتف بالاجماع اما الآن الواجب أبعد الأجلين واما لأن الواجب وضع الحمل فهذا يسمى إجماعا مكرها فافا به الاشتراك وهو عدم الاكتفاء بالأشهر بمجمع عليه وفى الجدم مع الاخوة اتفاق الفريقين واقع على عدم حرمان الجدم مثال الثانى الأمثلة الأخيرة فانه ليس فى كل صورة إلا مخالفة مذهب واحد لا مخالفة الإجماع ولو كان مثل هذا مردودا يلزم ان كل مجتهد وافق صحابيا أو مجتهدا فى مسألة يلزمه أن يوافقهم فى جميع المسائل وهذا باطل لإجماعا فان

هنا بن مسعود رحمه الله تعالى الحامل المتوفى عنها زوجها عدتها بوضع الحمل وأبو حنيفة رحمه الله تعالى وافقه في ذلك ولم يوافق في أن المحرم يجب حجب النقصان عنده ولم يقل أحد بان المجموع المركب من كون عدتها بوضع الحمل مع انتفاء الحجب منتف اجماعا أما عند ابن مسعود رحمه الله تعالى فثبوت الثاني وأما عند غيره فلا انتفاء الأول ومثل هذا كثير فان المجتهدين رحمهم الله تعالى وافقوا بعض الصحابة في مسألة مع أنهم خالفوا ذلك البعض في مسألة أخرى أقول التمسك بالإجماع المركب وبعدم القائل بالفصل مشهور في المناظرات وابطاله على الوجه الذي نقلته عن بعض المتأخرين ليس بحق (٤٣) بل الحق في ذلك والله أعلم أنه إن كان

الغرض الزام الخصم يكون مقبولا في هذا الغرض كما يقال في الوجوب في الحلي أن الوجوب في الضمار لا يخلو من أن يكون ثابتا ولا فان كان ثابتا في الضمار يكون ثابتا في الحلي قياسا وإن لم يكن ثابتا في الضمار يكون ثابتا في الحلي إذ لو لم يثبت في الحلي يلزم العدم في الضمار مع العدم في الحلي وهذا منتف اجماعا فهذا لا يفيد حقية الوجوب في الحلي لكن يفيد نفي ما قاله الشافعي رحمه الله تعالى فإنه لو لم يثبت الوجوب في الحلي يلزم العدم وهو منتف عند الشافعي رحمه الله تعالى أما إن لم يكن الغرض الزام الخصم بل إظهار ما هو الحق فاعلم أن التفصيم الذي اختاره بعض المتأخرين وهو أن القول الثالث استلزم ابطال ما أجمعوا عليه لم يحز احدائه كلام غير مفيد لأنه لا يخفى في أن القول الثالث ان استلزم ابطال

هذه المسئلة إنما هو التفصيل وهو أن القول الثالث إن كان يرفع ما اتفق عليه القولان فهو ممتنع لما فيه من مخالفة الإجماع والإفلا إذ ليس فيه خرق الإجماع حيث وافق كل من القولين من وجه وإن خالفه من وجه وبين كثير من أمثلة القسمين ثم قال فان قيل كل من القولين غير قائل بالتفصيل فهو قول لم يقل به قائل فيكون باطلا قلنا عدم القول به لا يوجب بطلان القول به والإمام جاز الحكم في واقعة متجددة لم يسبق فيها قول لا أحد فان قيل قد اتفق القولان على نفي التفصيل فالقول بالتفصيل خرق للإجماع قلنا ممنوع فان عدم القول بالتفصيل أعم من القول بعدم التفصيل والأعم لا يستلزم الأخص نعم لو صرح القولان بنفي التفصيل لما جاز القول به فان قيل في التفصيل تخطئة كل من الفريقين في بعض ما ذهب اليه هي تخطئة للامة فيمتنع قلنا الممتنع تخطئة الامة فيما اتفقوا عليه لا تخطئة كل بعض فيما لا اتفاق عليه فعلم أن عدم القول بالفصل وإن اشتهر في المناظرات لكنه ليس بما وقع الاتفاق على قبوله وإنما يقبل حيث يصلح الزام للخصم بان يلزم من التفصيل بطلان مذهبه ثم التفصيل الذي اختاره صاحب الأحكام ومن تبعه أصل كلى يفيد معرفة أحكام الجزئيات إذ لا يخفى على الناظر المتأمل أن القول الثالث هل يشتمل على رفع ما اتفق عليه القولان السابقان أم لا ليس على الأصولي التعرض لتفاصيل الجزئيات وما ادعاه الخصم من أن القول الثالث مستلزم لبطلان الإجماع في جميع الصور غير معتد به لأنه ادعاء باطل لأننا لنسلم ثبوت أحد الشمولين بالإجماع في مسألة الزوج أو الزوجة مع الأبوين كيف وقد يصدق أنه لا شيء من الشمولين بمجمع عليه لما فيه من مخالفة البعض ولهذا أحدث التابعون قولانا لثالثا فقال ابن سيرين بثلك الكل في زوج وأبوين دون زوجة وأبوين وقال تابعي آخر بالعكس وكذا في العيوب الخمسة ليس شمول الوجود ولا شمول العدم بمجمع عليه وكذا في البواقي مثلا لإجماع على وجوب غسل الخرج لمخالفة أبي حنيفة رحمه الله تعالى ولا على وجوب غسل أعضاء التوضوء لمخالفة الشافعي رحمه الله تعالى وإذا صدق أنه لا شيء ولا واحد من الطهارتين مما يجب اجماعا فكيف يصدق أن احدهما واجبة اجماعا غاية ما في الأمر أنه ركبت مغلظة بحسب التعبير عن الأمرين بمفهوم يشملها على سبيل البدل ويكون تعلق الحكم به في كل من القولين باعتبار فرد آخر وظاهر أنه لا يلزم منه الإجماع على الحكم في شيء من الأفراد بخلاف مسألة العدة والجد مع الإخوة لاتفاق الفريقين على عدم جواز الاكتفاء بالأشهر قبل الوضع وعلى عدم جواز حرمان الجد وأما مسألة علة الرفع فلا يخفى أن القول الثالث إن كان قولاً بعدم اعتبار الجنس في العلية كان مخالفا للإجماع وإفلا إذ لم يقع اتفاق الأقوال الثلاثة إلا على اعتبار الجنس في العلية (قوله) أما عند ابن مسعود رحمه الله تعالى داخل في حيز قوله لم يقل به أحد يعني لا قائل بأن المجموع المركب من كون عدة الحامل بوضع الحمل ومن انتفاء حجب المحرم منتف بإجماع ابن مسعود رحمه الله تعالى وغيره أما عنده فلان الجزء الثاني أعني انتفاء الحجب منتف لأن الحجب ثابت وأما عنده غيره فلان الجزء الأول أعني كون العدة بوضع الحمل منتف لكونها بعد الأجلين والمركب ينتفي بانتفاء أحد جزأيه (قوله في

ما أجمعوا عليه كان مردودا والخصم يسلم هذا المعنى لسكن يدعي أن القول الثالث مستلزم لا بطلان ما أجمعوا عليه في جميع الصور أما في مسألة واحدة كما في مسألة العدة وحرمان الجد وأما في مجموع المسئلتين ففي مسألة الزوج أو الزوجة مع الأبوين أحد الشمولين ثابت وهو ثلك الكل في كليهما أو ثلك الباقي في كليهما فالقول بثلك الكل في أحدهما دون الآخر مخالف للإجماع وكذا في الفسخ بالعيوب وفي مسألة الخارج من غير السبيلين احدى الطهارتين واجبة اجماعا فالقول بأن لا شيء منها واجب مبطل للإجماع وكذا في الحلي والضمار وكذا القول بأن العدة المذكورة بوضع الحمل مع انتفاء الحجب المذكور مبطل للإجماع فالشأن في تمييز صورة يلزم فيها بطلان الإجماع عن صورة لا يلزم فيها ذلك

الضار هو المال الغائب الذي لا يرجى فان رضى فليس بضار وقيل هو ما لا ينتفع به من الاموال (قوله فلا بد من ضابط) تقرير كلامه أن القولين السابقين ان اشتركا في أمر واحد هو حكم شرعي فاحداث القول الثالث يكون ابطالا للاجماع وإن لم يشتركا في ذلك بأن لا يكون المشترك فيه واحدا بالحقيقة أو كان واحدا لكن لا يكون حكما شرعيا فاحداث القول الثالث لا يكون ابطالا للاجماع وعند تقرير هذا الضابط لا بد من النظر في أن أي موضع يشترك فيه القولان في حكم واحد شرعي وأي موضع لا يشتركان فيه في ذلك فنقول المختلف فيه بين القولين الأولين قد يكون حكما شرعيا متعلقا بمحل واحد وقد يكون حكما متعلقا بأكثر من محل واحد أما الأول وهو أن يكون حكما متعلقا بمحل واحد فالقولان فيه قد يظهر اشتراكهما في حكم واحد شرعي فيبطل الثالث كما في مسألة العدة والجد مع الأخوة وقد يظهر عدم اشتراكهما في ذلك كما في مسألة الربا فلا يبطل الثالث وقد يكونان بحيث يمكن أن يخرج منهما اشتراك في حكم واحد شرعي واقتراق بين أمرين وحينئذ ان كان الافتراق بما حكم به الشرع كما في مسألة ذات الزوجين فان القولين يشتركان في إثبات نسب الولد من أحدهما وفي أن الثبوت من أحدهما ينافي الثبوت من الآخر بحكم الشرع فاحداث القول الثالث باطل سواء كان قولا بشمول الوجود أعني ثبوت النسب منهما جميعا أو بشمول العدم أعني عدم ثبوته من واحد منهما أصلا وإن لم يكن الافتراق بما حكم به الشرع كما في مسألة الخارج من غير السبيلين حيث اتفق القولان على وجوب التطهير أعني الوضوء أو غسل المخرج وعلى الافتراق أعني كون الواجب أحدهما فقط لكن لم يحكم الشرع بان وجوب أحدهما ينافي وجوب الآخر فالقول الثالث إن كان قولا بشمول العدم أعني عدم وجوب شيء منهما كان باطلا ومبطلا للاجماع السابق وإن كان قولا بشمول الوجود أعني وجوبهما جميعا لم يكن باطلا لعدم استلزامه ابطال الإجماع ولزم من هذا أن الحكم بأنه إذا اشترك القولان في حكم واحد شرعي كان القول الثالث مستلزما لإبطال الإجماع ليس على إطلاقه وأما الثاني وهو أن يكون الحكم المختلف فيه حكما متعلقا بأكثر من محل واحد فاختلاف القولين إنما يتصور بثلاثة أوجه الأول أن يكون أحدهما قائلا بثبوت الحكم في صورة معينة وعدم ثبوته في الصورة الأخرى والآخر قائلا بالعكس كقول أبي حنيفة رحمه الله بالانتقاض بالخروج من غير السبيلين لا بمس المرأة وقول الشافعي رحمه الله تعالى بالانتقاض بالمس دون الخروج فالقول بالانتقاض بكل منهما أو بعدم الانتقاض بشيء منهما لا يكون ابطالا للحكم شرعي بجمع عليه الثاني أن يكون أحدهما قائلا بالثبوت في الصورتين وهو معنى شمول الوجود والآخر بالعدم فيهما وهو معنى شمول العدم فان اتفق الشمولان على حكم واحد شرعي كتسوية الأب والجد في الولاية كان القول بالافتراق مبطلا للإجماع والا فلا كالقول بجواز الفسخ ببعض العيوب دون البعض الثالث أن يكون أحدهما قائلا بالثبوت في إحدى الصورتين بعينها والعدم في الأخرى والآخر قائلا بالثبوت في كلتا صورتين فيكون اتفاقا على الثبوت في صورة بعينها أو بالعدم فيها فيكون اتفاقا على العدم فلا صورة بعينها فيكون القول الثالث ابطالا للجمع عليه كمشكلة الصلاة في الكعبة نفلا وفرضا ويجعل هذه المسئلة ومسئلة مساواة الأب والجد من القسم الثاني يتبين أن المراد بالأول أن يشتركا القولان في حكم واحد شرعي وبالتالي أن لا يشتركا فيه وأما مسئلة بيع الملقح والبيع بالشرط فلا يخفى عليك أنها خارجة عن المبحث فان بطلان بيع الملقح مسئلة بجمع عليها والبيع بالشرط مسئلة مختلف فيها لا تعلق لإحداها بالأخرى والمبحث هو أنه إذا سبق في مسئلة اختلاف على قولين فاحداث قول ثالث يكون ابطالا للإجماع أم لا (قوله) وأما مسئلة الربا أحد القولين فيها علمية القدر مع الجنس والآخر الطعم مع الجنس أو الإدخار مع الجنس وهما لا يشتركان في واحد حقيقي هو حكم شرعي فان مفهوم أحد الأمرين واحد بحسب الاعتبار بل بحسب العبارة دون الحقيقة ومع ذلك فليست العلية حكما شرعيا لا يدرك لولا خطاب الشارع بل قد يستنبط نعم يمكن أن يقال أن القولين

فلا بد من ضابط وهو أن القولين إن كانا يشتركان في أمر هو في الحقيقة واحد وهو من الأحكام الشرعية حينئذ يكون القول الثالث مستلزما لإبطال الإجماع والا فلا فعند ذلك نقول أن المختلف فيه اما حكم متعلق بمحل واحد أو حكم متعلق بأكثر من محل واحد أما الأول فكمسئلة العدة والجد مع الأخوة فان القولين يشتركان في أن العدة لا تنقضي بالاشهر وحدها وأن الجد لا يحرم وكل منهما أمر واحد وهو حكم شرعي وأما مسئلة الربا فعلة القدر مع الجنس أو الطعم مع الجنس لا يشتركان في أمر واحد هو حكم شرعي ولو جعل مفهوم أحد الأمرين أو أحد الأمور أمر واحد فذلك ليس بأمر هو في الحقيقة واحد بل واحد اعتباري ولو كان أمر واحد فليس حكما شرعيا بخلاف مسئلة الخارج من غير السبيلين فان الواجب أحد الغسلين أما الوضوء أو غسل المخرج فهما يشتركان في أمر واحد وهو حكم شرعي وهو وجوب التطهير



فالتطهير واجب بالاجماع فذلك التطهير الواجب هو الوضوء عندنا وغسل المخرج عند الشافعي رحمه الله تعالى فالقول بان لاشيء من التطهير  
 بواجب خلاف الاجماع اما القول بان كل واحد واجب لا يكون مخالفا للاجماع ولو قيل الافتراق ثابت بالاجماع فشمول الوجود بخلاف  
 للاجماع فنقول الافتراق هنا ليس حكما شرعيا أي لم يحكم الشرع بان المنافاة ثابتة بينهما حتى يلزم من عدم أحدهما وجود الآخر بخلاف ما إذا  
 كان الافتراق حكما شرعيا كما إذا أخبرت امرأة أن زوجها الغائب مات فتزوجت وولدت لجاء الزوج الأول فعندنا ثبتت نسب الولد من  
 الزوج الأول وعند الشافعي رحمه الله تعالى من الأخير فثبتت له من كليهما أو عدم الثبوت من أحدهما منتهى اجماعا في هذه الصورة الافتراق  
 حكم شرعي وأما الثاني فاما أن يكون الثابت عند البعض الوجود في صورة مع العدم في الأخرى وعند البعض عكس ذلك كمسئلة الخروج  
 والمس فالقول بان كلامهما ناقص أو ليس شيء منهما ناقضا لا يكون خلاف الاجماع فان القول بانتقاض كل منهما مخالف لقول أبي حنيفة  
 رحمه الله تعالى في مسئلة المس ولقول الشافعي رحمه الله تعالى في مسئلة الخروج وليس في شيء منهما مخالفة للاجماع ولو جعل الحكمان حكما  
 واحدا كما يقال الانتقاض في الخروج مع عدمه في المس قول أبي حنيفة رحمه الله تعالى وعكسه قول الشافعي رحمه الله تعالى فيهما لا يشتركان في  
 أمر واحد ولو جعل أحد الافتراقين مشتركا فقد مر انه ليس حكما شرعيا ولو قيل يشتركان في حكم شرعي وهو عدم جواز الصلاة فان من  
 احتجم ومس المرأة لا تجوز صلاته بالاجماع أما عندنا فلا احتجام (٤٥) وأما عنده فليس فالذي يخطر ببالي

أن لا يقال أن هذه الصلاة  
 باطله اجماعا لأن الحكم عندنا  
 أنها لا تجوز للاحتجام  
 والحكم عند الشافعي رحمه  
 الله تعالى أنها لا تجوز للمس  
 وكل من الحكيم منفصل  
 عن الآخر لا تعلق لأحدهما  
 بالآخر فيمكن أن أحدهما  
 رحمه الله تعالى يكون مخطئا  
 في الخروج مصيبا في المس  
 والشافعي رحمه الله تعالى  
 يكون مخطئا في المس  
 مصيبا في الخروج إذ ليس

اتفقا على أنه لا ريب في غير الجنس وهذا حكم شرعي فالقول بعدم دخول الجنس في العملية رفع لذلك (قوله)  
 فالتطهير واجب بالاجماع قد عرفت أنه يصدق لاشيء من التطهيرين بجمع على وجوبه أما غسل المخرج  
 فلخالفه أبي حنيفة رحمه الله تعالى وأما غسل الأعضاء فمخالفة الشافعي رحمه الله تعالى فلا يصدق أن  
 أحدهما واجب بالاجماع (قوله ولو جعل الحكمان) يعني لو اعتبر التركيب بين الحكيمين في كل من القولين  
 ليصير حكما واحدا بان يقال الانتقاض بالخروج مع عدم الانتقاض بالمس حكم واحد لا يوجب حنيفة رحمه الله  
 تعالى والانتقاض بالمس مع عدم الانتقاض بالخروج حكم واحد للشافعي رحمه الله تعالى فهذان لا يشتركان  
 في أمر واحد وقع الاتفاق عليه حتى تكون مخالفتها بطلا للاجماع فان قيل قد اتفقا على أحد الافتراقين أعني  
 انتقاض الخروج دون المس أو بالعكس فالجواب ما مر من أنه مع كونه واحدا اعتبارا باليس بحكم شرعي  
 فان قيل ينبغي أن يكون القول بشمول العدم مبطلا للاجماع على حكم شرعي هو بطلان صلاة احتجم  
 ومس فالجواب أن بطلانها ليس بجمع عليه وإنما قال فالذي يخطر ببالي لأن الظاهر أنه لا خلاف في بطلان  
 الصلاة وإنما الخلاف في جهة البطلان فالحكمان متحذنان لاغاير بينهما أصلا وإنما التغاير في العلة (قوله)  
 وأما الاجماع المركب فاعم من هذا) أي مما يسمى عدم القائل بالفصل لأنه يشمل ما إذا كان أحدهما قائلا  
 بالثبوت في إحدى صورتين فقط والآخر بالثبوت فيهما أو بالعدم فيهما (قوله وليس هو) أي صاحب

من ضرورة كونه مخطئا في أحدهما أن يكون مخطئا في الآخر واما أن يكون الثابت عند البعض الوجود في صورتين وعند البعض العدم في صورتين  
 ويسمى هذا عدم القائل بالفصل وأما الاجماع المركب فاعم من هذا كمسئلة الزوج مع الأبوين والزوج مع الأبوين ومسئلة الفسخ بالعيوب  
 فان الثابت شمول الوجود أو شمول العدم فيجب أن ينظر أن شمول الوجود وشمول العدم ان كان مشتركين في حكم واحد شرعي فحينئذ  
 يكون الافتراق ابطالا للاجماع نظيره أنه ليس للاب والجد اجبار البكر البالغة على النكاح عندنا وعند الشافعي رحمه الله تعالى لكل واحد  
 منهما ولاية الإجماع فالقول بولاية الأب دون الجد خلاف الإجماع لأن شمول الوجود وشمول العدم يشتركان في حكم شرعي وهو  
 وجوب المساواة فان الجد كالأب شرعا عند عدم الأب فالمساواة بينها حكم شرعي بخلاف الزوج مع الأبوين والزوج مع الأبوين فان  
 مساواة الزوج والزوج في أن اللام ثلث الكل أو ثلث الباقي لم يعهد حكما شرعيا فكذلك في العيوب الخمسة المساواة بينهما لم تعهد حكما شرعيا  
 واما أن يكون الثابت عند البعض الوجود في أحدهما مع العدم في الأخرى وعند البعض الوجود في كليهما أو العدم في كليهما كجواز النفل  
 دون الفرض في الكعبة عند الشافعي رحمه الله تعالى وجواز يههما عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى فجواز النفل متفق عليه فالقول  
 بعدم جوازهما أو جواز الفرض دون النفل خلاف الإجماع وكبيع الملاقيح والبيع بشرط فان الثاني يفيد الملك عند أبي حنيفة رحمه الله دون  
 الأول وعند الشافعي رحمه الله تعالى كل واحد منهما لا يفيد الملك فالملاقيح متفق عليها فالقول بافادتهما الملك أو افادة الملاقيح لا البيع  
 بالشرط خلاف الإجماع وهذا غاية التحقيق في هذه المسئلة (وأما الثاني في أهلية من يتعقد به الإجماع وهي لكل مجتهد ليس فيه فسق ولا  
 بدعة فان الفسق فيه يورث التهمة ويسقط العدالة وصاحب البدعة يدعو الناس إليها وليس هو من الأمة على الإطلاق وسقطت

العدالة بالتعصب أو السفه وكذا المجون) اعلم أن البدعة لا تخلو من أحد الأمرين إما تعصب وإما سفه لأن إن كان وافر العقل عالما بفتح ما يعتقد ومعه ذلك بما ند الحق ويكابره فهو المتعصب وإن لم يكن وافر العقل كان سفيا إذا السفه خفة واضطر اب يحمله على فعل مخالف للعقل اقله التأمل وأما المجون فهو عدم المبالاة فالفق الما جن هو الذي يعلم الناس الحيل (وأما عامة الناس ففيما لا يحتاج إلى الرأي كتنقل القرآن وأمهاات الشرائع داخلون في الإجماع كالمجتهدين وفيما يحتاج لا عبارة بهم) اعلم أن الإجماع على نوعين أحدهما إجماع يفيد قطعية الحكم أي سند الإجماع لا يكون موجبا للقطع بل الإجماع يفيد القطعية والثاني إجماع لا يفيد قطعية الحكم بأن يكون سند الإجماع موجبا للقطع ثم الإجماع يفيد زيادة توكيد فنقل القرآن وأمهاات الشرائع من هذا القبيل والإجماع الأول لا ينعقد ما بق مخالف واحد وذلك المخالف أو مخالف آخر في عهد آخر لا يكفر بالمخالفة وأما الإجماع الثاني فليس كذلك فإن الحكم قطعي بدو نه فليس المراد أنه لو لم يوافق جميع العوام لم ينعقد الإجماع حتى لا يكفر الجاحد بل لا يمكن لأحد من الخواص والعوام المخالفة حتى لو خالف أحد يكفر (وبعض الناس خصوصا الإجماع بالصحابة لأنهم هم الأصول في أمور الدين والبعض بعترة الرسول عليه الصلاة والسلام لطهارتهم عن الرجس والبعض بأهل المدينة) لقوله عليه الصلاة والسلام إن المدينة طيبة تنفي خبيثها وإن الخطأ خبث (لأن هذه الأمور زائدة على الأهلية وما يدل على كونه حجة لا يوجب الاختصاص بشيء من هذا وعند البعض لا يشترط (٤٦) اتفاق الكل بل الأكثر كاف لقوله عليه السلام عليكم بالسواد الأعظم وعندنا

يشترط لأن الحجة إجماع الأمة فابقي أحد من أهله لا يكون إجماعا وربما كان اختلاف الصحابة والمخالف واحد في مقابلة الجمع الكثير والسواد الأعظم عامة المسلمين من هامة مطلقة والمراد بالأمة المطلقة أهل السنة والجماعة وهم الذين طريقتهم طريقة الرسول عليه السلام وأصحابه ودون أهل البدع (وأما الثالث ففي شروطه انقراض العصر ليس شرط عندنا وعند الشافعي رحمه الله تعالى يشترط

البدعة الذي يدعو الناس إليها من الأمة على الإطلاق لانه وإن كان من أهل القبلة فهو من أمة الدعوة ودون المتابعة كالكفار ومطلق الاسم لامة المتابعة المشهود لها بالعصمة قال شمس الأئمة صاحب البدعة ان لم يكن يدعو إليها اسكنه مشهورها فقيل لا يعتد بقوله فيما يضل فيه وأما قياساوه فيعتد به والاصح أنه ان كان مظهرا له ولا يعتد بقوله أصلا والافالحكم كما ذكر (قوله بالتعصب) هو عدم قبول الحق عند ظهور الدليل بناء على ميل إلى جانب (قوله لا يكفر بالمخالفة) يعني في صورة عدم تمام الإجماع بناء على بقاء مخالف واحد (قوله انقراض العصر) عبارة عن موت جميع من هو من أهل الاجتهاد في وقت نزول الحادثة بعد اتفاقهم على حكم فيها وفائدة ذلك جواز الرجوع قبل الانقراض لادخول من سيحدث وقيل جواز الرجوع ودخول من أدرك عصرهم من المجتهدين في إجماعهم أيضا وعند القائلين بالاشتراط ينعقد الإجماع اسكن لا يبقى حجة بعد الرجوع وقيل لا ينعقد مع احتمال الرجوع (قوله فجعلوا الخلاف المتقدم مانعا) يعني إذا لم يكن على طريق البحث عن المأخذ كما هو ذاب المناظرة بل على أن يعتد كل حقيقة ما ذهب إليه وعليه عامة أهل الحديث والشافعية وقد صرح عن محمد رحمه الله تعالى أنه لا يكون مانعا ونقل عن أبي حنيفة رحمه الله تعالى **لا يشترط بالمنع** وذلك كبيع أهوات الاولاد كان مختلفا بين الصحابة فاجمع التابعون على أنه لا يجوز فلو قضى به قاض لا ينفذ عند محمد رحمه الله تعالى وروى الكرخي عن أبي حنيفة رحمه الله تعالى أنه لا ينعقد فليل هذا مبني على أن الإجماع لم ينعقد وقيل على أن فيه شبهة حيث ذهب كثير من العلماء إلى أنه ليس باجماع (قوله لئكنه لم يبق) أي لم يبق دليلا يعتد به ويعمل به وعبارة نخر الاسلام رحمه الله تعالى انه نسخ

واعترض

أن يموتوا على ذلك الإجماع لاحتمال رجوع بعضهم ولنا أنه تحقق

الإجماع فلا يعتبر توهم رجوع البعض حتى لو رجع لا يعتبر عندنا، مسألة شرط البعض كونه في مسألة غير مجتهد فيها في زمن الصحابة فجعلوا الخلاف المتقدم مانعا من الإجماع المتأخر لأن ذلك المخالف إنما اعتبر خلافا لدليله لانه لا ينعقد دليله باق ولأن في تصحيح هذا الإجماع تضليل بعض الصحابة واختار عدم اشتراطه لأن المعبر اتفاق أهل العصر وقد وجد دليله كان دليلا اسكنه لم يبق كما إذا نزل نص بعد العمل بالقياس فلا يلزم التضليل الذي ذكر) اعلم أن الضلال إما أن يكون بالنظر إلى الدليل أي لا يكون الدليل مقرونا بشرائطه وإما أن يكون بالنظر إلى الحكم لا بالنظر إلى الدليل أن يكون الدليل مقرونا بشرائطه ومع ذلك لا يكون موصلا إلى الحكم الذي هو حق عند الله فإن أراد بتضليل الصحابة المعنى الأول فلا نسلم لزومه لأن الصحابة إذا اختلفوا وأقام كل واحد منهم الدليل مقرونا بشرائطه لا يكون واحد منهم ضالا ولا مخطئا بالنظر إلى الدليل ثم إذا انعقد الإجماع بعدهم على أحد الطرفين فدليل المخالف لم يبق الآن دليلا لانه حدث دليل أقوى وهو الإجماع لكن الإجماع لم يدل على أن الدليل لم يكن قبل ذلك مقرونا بشرائطه فلا يكون تضليلا بالنظر إلى الدليل وإن أراد المعنى الثاني فلا نسلم أن تضليل بعض الصحابة بالنظر إلى الحكم يتمتع بل تضليل كلهم بالنظر إلى الحكم متمتع فانه إذا وقع الاختلاف بينهم فاصابة الحق لا تعدوهم ومع ذلك لا شك أن أحدهم مخطئ. نظر إلى الحكم لأن الحق عند الله واحد عندنا فالحاصل أنهم إن أرادوا بالتضليل التضليل بالنسبة إلى الدليل فالتضليل

غير لازم لأن دليلهم كان دليلا في ذلك الزمان لكنه لم يبق دليلا في زمان حدوث الإجماع وان أرادوا التفضيل بالنسبة إلى الواقع فلا نسلم امتناعه لأن المجتهد يخطئ. ويصيب فاذا وقع الخلاف في مسألة فلا شك أن أحدهما (٤٧) بالنسبة إلى الواقع وإلى علم الله تعالى مخطئ.

وضال (وأما الرابع ففي حكمه وهو أن يثبت الحكم يقينا حتى يكفر جاحده لقوله تعالى ويتبع غير سبيل المؤمنين فان قيل الوعيد متعلق بالمجموع وهو المشاقة والاتباع قلنا بل بكل واحد والالم يكن في ضمه إلى المشاقة فائدة) أول الآيات ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيرا أي نجعله واليا لما تولى من الضلالة ووجه الاستدلال أنه جمع بين مشاقة الرسول واتباع غير سبيل المؤمنين في الوعيد ولا شك أن مشاقة الرسول وحدها تستوجب الوعيد فلولا أن الاتباع المذكور حرام لم يكن في ضمه إلى المشاقة فائدة فكان الكلام حينئذ ركيكا كما لو قال ومن يشاقق الرسول ويأكل الخبز وإذا كان اتباع غير سبيل المؤمنين حراما ولا شك أن اتباع سبيل من السبيل واجب لقوله تعالى قل هذه سبيلي الآية فيكون الواجب اتباع سبيل المؤمنين ثم يكون عين ما أتى به النبي

واعترض عليه بأنه لا نسخ بعدا انقطاع الوحي وأجيب بجوابه فيما ثبت بالاجتهاد على معنى أنه لما انتهى ذلك الحكم بانتهاء المصلحة وفق الله تعالى أئمة المجتهدين رحمهم الله تعالى للتفاق على القول الآخر ورفع الخلاف وإن لم يعرفوا مدة الحكم وتبدل المصلحة (قوله وهو أن يثبت الحكم) أي الحكم الشرعي إذ الحكم الديني لا يثبت يقينا لأن الإجماع لا يكون فوق صريح قول الرسول عليه الصلاة والسلام وهو ليس بحجة في مصالح الدنيا لقوله عليه الصلاة والسلام في قصة التلقيح أنتم أعلم بأمر دنياكم وربما كان يترك رأيه في الحروب بمراجعة الصحابة وقيل يثبت الحكم مطلقا لكن في الديني تجوز مخالفته بعد تبدل المصلحة وأما الحكم الشرعي المجمع عليه فإن كان إجماعا ظاهريا لا يكفر جاحده وان كان قطعيا فقيل يكفر وقيل لا يكفر والحق أن نحو العبادات الخمس مما علم بالضرورة كونه من الدين يكفر جاحده اتفاقا وإنما الخلاف في غيره وسيأتي فيه تفصيل واستدل على إفادة الإجماع بثبوت الحكم يقينا بوجوه من الكتاب والسنة منها قوله تعالى ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم وجه الاستدلال أنه تعالى أو عدا باتباع غير سبيل المؤمنين بضمه إلى مشاقة الرسول التي هي كفر فيحرم إذ لا يضم مباح إلى حرام في الوعيد وإذا حرم اتباع غير سبيلهم يلزم اتباع سبيلهم إذ لا يخرج عنهما لأن ترك الإتيان غير سبيلهم فيدخل في اتباع غير سبيلهم والإجماع سبيلهم فيلزم اتباعه فان قيل لفظ الغير مفرد لا يفيد العموم فلا يلزم حرمة اتباع كل ما يغاير سبيل المؤمنين بل يجوز أن يكون غير سبيل المؤمنين هو الكفر والتكذيب قلنا بل هو عام بالإضافة إلى الجنس بدليل صحة الاستثناء قطعاً ولو سلم فيكفي الإطلاق فان قيل السبيل حقيقة في الطريق الذي يمشى فيه وهو غير مراد اتفاقا وليس حمله على الطريق الذي انفق عليه الأمة من قول أو فعل أو اعتقاد أولى من حمله على الدليل الذي اتبعوه قلنا اتباع غير الدليل وإن كان هو القياس داخل في مشاقة الرسول أي مخالفة حكمه إذ القياس أيضا مستند إلى نص وحينئذ يلزم التكرار فان قيل لو عم لزوم اتباع المباحات واستناد الحكم إلى الدليل الذي أسند المؤمنون لإجماعهم إليه قلنا خص ذلك للقطع بانه لا يلزم المتابعة في المباح وأن الاتباع هو الإتيان بمثل فعل الغير لكونه فعل الغير لا لكونه مما ساق إليه الدليل مثلاً إيمان المؤمنين بالله تعالى ونبوة موسى عليه الصلاة والسلام لا يعدا باتباع الله ودون ذلك كما خص المؤمنون بالمجتهدين الموجودين في عصره فان قيل يجوز أن يراد سبيل المؤمنين في متابعة الرسول عليه الصلاة والسلام أو مناصرته والقتداء به أو فيما صاروا به مؤمنين وهو الإيمان به كيف وقد نزلت الآية في طعمة ابن بريق حين سرق درعا وارتدوا لحق بالمشركين أجيب بأن العبرة للعمومات والاطلاقات دون خصوصيات الأسباب والاحتمالات والثابت بالنصوص ما دلل عليه ظواهرها ولم يصرف عنه قرينة وقد يقال أن التمسك بالظواهر وجوب العمل بها إنما ثبت بالإجماع ولولا ذلك لوجب العمل بالدلائل المانعة عن اتباع الظن واعترض المصنف رحمه الله تعالى بأنه يجوز أن يكون سبيل المؤمنين ما أتى به الرسول عليه الصلاة والسلام ويكفي في صحة العطف تغاير المفهومين وجوابه أن لا يمنع ذلك من جهة أنه لا يصح العطف بل من جهة أن سبيل المؤمنين عام لا يخص لهما بما ثبت إتيان الرسول عليه الصلاة والسلام مع أن حمل الكلام على الفائدة الجديدة أولى من حمله على التكرار وتغاير المفهومين لا يدفع التكرار كما في قولنا اتبعوا القرآن وكتاب الله تعالى والتنزيل ونحو ذلك (قوله ولا يمكن أيضا أن يكون سبيل المؤمنين أحكاما لا يدخل فيها ما أتى به النبي عليه الصلاة والسلام) هذا مما لا حاجة إليه في الاستدلال إذ على تقدير كونه غير ما أتى به النبي عليه الصلاة والسلام لا يدخل اتباع ما أتى به النبي عليه الصلاة والسلام في الوعيد لأن عطف اتباع غير سبيل

عليه الصلاة والسلام لأنه إذا كان كذلك فاتباع غيره يكون مخالفة الرسول عليه الصلاة والسلام ويكون المعطوف أي الاتباع عين المعطوف عليه وهو المشاقة

ولا يمكن أيضا أن يكون سبيل المؤمنين أحكاماً لا يدخل فيها ما أتى به النبي عليه الصلاة والسلام إذ لو كان كذلك لكان ما أتى به النبي عليه الصلاة والسلام غير سبيل المؤمنين فيكون اتباعه داخل في الوعيد فيكون سبيل المؤمنين مجموعاً بما أتى به النبي عليه الصلاة والسلام ومن غيره فهذا الغير يكون واجب الإتيان فان شرطه لكونه واجب الإتيان اتفاق الأمة حصل المطلوب وإن لم يشرط عدم الاتفاق إذا كان واجب الإتيان فتحقق الاتفاق أولى أن يكون واجب الإتيان فان قيل إن كان سبيل المؤمنين مركباً ما أتى به النبي عليه الصلاة والسلام ومن غيره فما أتى به النبي عليه الصلاة والسلام يكون غير سبيل المؤمنين فاتباعه يكون داخل في الوعيد قلنا لا يكون غير سبيل المؤمنين لأن جزء الشيء لا يصدق عليه أنه غيره كما لا يصدق عليه أنه عينه لأن من له عشرة دراهم فقط يصدق أن يقول ليس لي غير عشرة دراهم مع أنه يملك أجزاء العشرة واعلم أن هذا الاستدلال على أن الإجماع حجة ليس بقوى لأنه يمكن أن يكون ما أتى به النبي عليه الصلاة والسلام عين سبيل المؤمنين مع أنه لا يكون المعطوف عين المعطوف عليه لأن مفهوم مشافة الرسول عليه الصلاة والسلام غير مفهوم اتباع غير سبيل المؤمنين فهذه الغيرية كافية لصحة العطف كقوله (٤٨) تعالي أطيعوا الله وأطيعوا الرسول مع أن طاعة الرسول عين إطاعة الله

تعالي في الوجود الخارجي لقوله تعالي من يطع الرسول فقد أطاع الله لكنه غيره بحسب المفهوم ( وقوله تعالي كنتم خير أمة أخرجت للناس والخيرية توجب الحقيقة فيما اجتمعوا لأنه لو لم يكن حقا كان ضلالاً لقوله تعالي فاذا بعد الحق إلا الضلال ولا شك أن الأمة الضالين لا يكونون خير الأمم على أنه قد وصفهم بقوله تعالي تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر فاذا اجتمعوا على الأمر بشيء يكون ذلك الشيء معروفاً وإذ انبأوا عن الشيء يكون ذلك الشيء منكرًا فيكون إجماعهم حجة وقوله تعالي

المؤمنين على مخالفة الرسول عليه الصلاة والسلام والحق الوعيد بما قرينة ظاهرة على أن اتباع ما أتى به وامتثال أوامره لا يدخل في الوعيد وإن كان غير سبيل المؤمنين وعلى هذا الحاجة إلى ما التزمه من أن جزء الشيء ليس غيره مع أنه أمر اتفق على بطلانه جمهور المتمسكين بهذه الآية على حجية الإجماع (قوله وقوله تعالي وكذلك جعلناكم أمة وسطاً) أثبت لمجموع الأمة العدالة وهي تقتضي الثبات على الحق والطريق المستقيم لأن العدالة الحقيقية الثابتة بتعديل الله تعالي تنافي الكذب والميل إلى جانب الباطل ولا خفاء في أنها ليست ثابتة لكل واحد من الأمة فتميز المجموع وأيضا الشاهد حقيقة هو الخبر بالصدق واللفظ مطلق يتناول الشهادة في الدنيا والآخرة فيجب أن يكون قول الأمة حقا وصدقا ليختارهم الحكيم الخبير للشهادة على الناس (قوله وكل الفضائل منحصرة في التوسط) تقدير هذا الكلام أن الخالق تعالي وتقدس قد ركب في الإنسان ثلاث قوى إحداها مبدأ إدراك الحقائق والسوق إلى النظر في العواقب والتميز بين المصالح والمفاسد ويعبر عنها بالقوة النطقية والعقلية والنفس المطمئنة والملكية والثانية مبدأ جذب المنافع وطلب الملاذ من المآكل والمشرب وغير ذلك وتسمى القوة الشهوانية والبهيمية والنفس الأمارة والثالثة مبدأ الإقدام على الأهوال والشوق إلى التسلط والترفع وهي القوة الغضبية والسبعية والنفس اللوامة وتحدث من اعتدال الحركة للأولى الحكمة وللثانية العفة وللثالثة الشجاعة فمفاتيح الفضائل هي هذه الثلاثة وما سوى ذلك إنما هو من تفرعاتها وتركيباتها وكل منها محتوش بطرف إفراط وتفریط هما ذيلتان أما الحكمة فهي معرفة الحقائق على ما هي عليه بقدر الاستطاعة وهي العلم النافع المبرع عنه بمعرفة النفس مالا وما عليها المشار إليه بقوله تعالي ومن يؤت الحكمة فقد أوتى خيرا كثيرا وإفراطها الجريرة وهي استعمال الفكر فيما لا ينبغي كالمتشابهات وعلى وجه لا ينبغي كخالفه الشرائع نعم ذب الله تعالي من علم لا ينفع وتفریطها الغباوة التي هي تعطيل القوة الفكرية بالإرادة والوقوف عن اكتساب العلوم النافعة وأما الشجاعة فهي انقياد

وكذلك جعلناكم أمة وسطا لتكونوا شهداء والوساطة العدالة ومنه قوله تعالي قال أوسطهم وكل الفضائل السبعية منهصرة في التوسط بين الإفراط والتفریط فان رؤوس الفضائل الحكمة والعفة والشجاعة والعدالة فالحكمة نتيجة تكميل القوة العقلية وهي متوسطة بين الجريرة والغباوة فتوسطه أن تنتهي القوة العقلية إلى حد يمكن للعقل الوصول إليه ولا يتجاوز عن الحد الذي وجب أن يتوقف عليه ولا يتعمق فيما ليس من شأنه التعمق كالتفكير في التشابهات والتفتيش في مسئلة القضاء والقدر والشروع بمجرد العقل في المبدأ والمعاد كما هو دأب الفلاسفة والعفة هي نتيجة تهذيب القوة الشهوانية وهي متوسطة بين الخلاعة والجود والشجاعة نتيجة تهذيب القوة الغضبية وهي متوسطة بين الثور والجنب وإنما يحمد فيها التوسط لأن النفس الحيوانية هي مركب للروح الإنسانية فلا بد من توسطها لتلاضعف عن السير ولا تجمع بل تنقاد للروح ثم التوسط في هذا المجموع أي الحكمة والعفة والشجاعة هي العدالة فلهذا أفسر الوساطة بالعدالة فالعدالة تقتضي الرسوخ على الصراط المستقيم وتنفي الزيف عن سواء السبيل (وقوله عليه الصلاة والسلام لا تجتمع أمي على الضلالة وقوله عليه السلام ما رأه المؤمنون حسنا فهو عند الله حسنا) هذه هي الأدلة المشهورة على أن الإجماع حجة فقوله تعالي ومن يشاقق الرسول فقد عرفت ما عليه

وأما غيره من الآيات فدلالته على أن اتفاق مجتهدى عصر واحد حجة ليست بقوية وما ذكر من أخبار الأحاد فبلوغ مجموعها إلى حد التواتر غير معلوم والاجماع دليل قاطع يكفر جاحده فيجب أن تكون الدلائل الدالة على أنه دليل قاطع قطعية الدلالة على هذا المدلول المطلوب فإنا أذكر ما سنح لخاطري فأقول القضايا المتفق عليها نوعان أحدهما ما اتفق عليه جميع الناس نحو العدل حسن والظلم قبيح فهذا النوع يجب أن يكون يقينياً يضاهى المتواترات والمجربات لأن الناس إذا اتفقوا على قضية فإن لم تكن ثابتة عندهم فتواطؤهم على الكذب بما يحمله العقل إذ لولا ذلك يلزم القدح في المتواترات وإن كانت ثابتة عندهم (٤٩) فحكم العقل بها إن لم يتوقف على السمع

فإن كان حكماً واجباً على تقدير تصور الطرفين في نفس الأمر بديهة أو كسباً فهو المطلوب وإن كان واجباً في اعتقادهم إلا أنه خطأ فوقع الخطأ بحيث لم يتنبه عليه أحد من الأنبياء عليهم الصلاة والسلام والحكماء والعلماء وغيرهم في الأزمنة المتطاولة يوجب أن لا اعتماد على العقل أصلاً وأيضاً الحكم الضروري ليس معناه إلا أنه ما يقع في العقول وإن لم يكن واجباً أصلاً بل وقع اتفاقاً والاتفاق لا يكثر ولولا ذلك للزم القدح في المجربات وإن توقف على السمع فإن حكم العقل بوجوب قبوله بان يحكم بامتناع الكذب من قائله فهو المطلوب وإن لم يحكم فاتفق الجمهور على قبوله من غير وجوب باطل لما سر فإن قلت لم لا يجوز أن واحداً من أهل الشوكة حكم به واتبعه

السببية للناطقية في الأمور ليكون إقدامها على حسب الروية من غير اضطراب في الأمور الهائلة حتى يكون فعلها جميلاً وصرها محموداً وإفراطها التهور أي الإقدام على ما لا ينبغي وتفریطها الجبن أي الحذر عما لا ينبغي الحذر عنه وأما العفة فهي انقياد البيهيمية للناطقية ليكون تصرفاتها بحسب اقتضاء الناطقية ليسلم عن استعباد الهوى أياها واستخدام اللذات وإفراطها الخلاعة والفجور أي الوقوع في ازدياد اللذات على ما يجب وتفریطها الخمود أي السكون عن طلب اللذات بقدر ما رخص فيه العقل والشرع بإشاره الاخلاقه فالأوساط فضائل والأطراف رذائل وإذا امتزجت الفضائل الثلاثة حصلت من امتزاجها حالة متشابهة هي العدالة فهذا الاعتبار عبر عن العدالة بالوساطة واليه أشير بقوله عليه الصلاة والسلام خير الأمور أوسطها والحكمة في النفس البيهيمية بقاء البدن الذي هو مركب النفس الناطقة لتصل بذلك إلى كمالها اللاتئنها ومقصدها المتوجهة إليه وفي السبعية كسر البيهيمية وقهرها ودفع الفساد المتوقع من استيلائها واشترط التوسط في أفعالها لئلا تستعبد الناطقة في هواها وتصرفاتها عن كمالها ومقصدها وقد مثل ذلك بفارس استردف سبعاً وبيهيمية للأصليّة إفاًن نقاد السبع والبيهيمية للفارس واستعملهما على ما ينبغي حصل مقصود السكك بوصول الفارس إلى الصيد والسبع إلى الطعمة والبيهيمية إلى الملف وإهلاك السكك فقوله النفس الحيوانية أرادها ما هو أعم من البيهيمية والسبعية وأما السلام في أن هذه الثلاثة نفوس متعددة أم نفس واحدة مختلفة بالاعتبارات أم قوى وكيفيات للنفس الإنسانية فوضعه علم آخر (قوله) وأما غيره من الآيات فدلالته على أن اتفاق مجتهدى عصر واحد حجة) قطعية ليست بقوية أماقوله تعالى كنتم خير أمة الآية فلان الظاهر أن الخطاب للصحة على ما يشعر به قوله تعالى لن يضروكم إلا أذى وأن الضلال في بعض الأحكام بناء على الخطأ في الإجتهد بعد بذل الوسع لا يثنى في كون المؤمنين العاملين بالشرائع الممثلين للأوامر خير الأمم ولأن المعروف والمنكر ليسا على العموم إذ بزب منكر لم ينهوا عنه لعدم الإطلاع عليه ولأن المعروف والمنكر بحسب الرأي والإجتهد لا يلزم أن يكونا كذلك في الواقع وبعد تسليم جميع ذلك لادلالة له قطعاً على قطعية إجماع المجتهدين من عصره وأما قوله تعالى وكذلك جعلناكم أمة وسطاً الآية فلان العدالة لا تنافي الخطأ في الإجتهد إذ لا فسق فيه بل هو مأجور ولأن المراد كونهم وسطاً بالنسبة إلى سائر الأمم ولأنه لا معنى لعدالة المجموع بعد القطع بعدم عدالة كل من الأحاد وبعد التسليم لادلالة على قطعية إجماع المجتهدين في عصر (قوله) وما ذكر من الأخبار) قد يستدل على حجية الإجماع بأن الأخبار في عصمة الأمة عن الخطأ مع اختلاف العبارات وكون كل منها خبراً واحداً قد تظاهرت حتى صارت متواترة المعنى بمنزلة شجاعة على رضى الله عنه وجود حاتم فأجاب بأن بلوغ مجموعها حد التواتر غير معلوم ولا ينبغي أن مثل هذا يراد على كل ما ادعى تواتر معناه (قوله) فإنا أذكر) قد ذكر المصنف رحمه الله بما سنح له قطعية الإجماع

(٧ - توضيح ٢)

متابعوه ثم بعد ذلك أتبعهم الناس كما نشاهد من الرسوم والعبادات قلت كلاماً فيما يعتقده الناس أنه حسن أو قبيح عند الله فلا يرد ذلك على أن الأنبياء وأهل الحق لم يخافوا أن يعنتهم الناس على ترك الرسوم بل رفضوها وهم قد اعتقدوا ما نحن بصدهه وأيضاً مثل ذلك الاحتمال يرد على المتواترات الماضية ولم يقدح فيها والثاني ما اتفق عليه المجتهدون من أمة محمد عليه الصلاة والسلام في عصره على أمر فهذا من خواص أمة محمد عليه الصلاة والسلام فإنه خاتم النبيين فلا وحى بعده وقد قال الله تعالى اليوم أكملت لكم دينكم ولا شك أن الأحكام التي تثبت بصريح الوحي بالنسبة إلى الحوادث الواقعة قليلة غاية القلة فلو لم يعلم أحكام تلك الحوادث من الوحي الصريح وبقيت أحكامها مهملة لا يكون الدين كاملاً فلا بد من أن يكون للمجتهدين ولاية

استنباط أحكامها من الوحي فان استنبط المجتهدون في عصر حكوا وتفوقوا عليه يجب على أهل ذلك العصر قبوله فاتفقوا صار بينة على ذلك الحكم فلا يجوز بعد ذلك مخالفتهم لقوله ( ٥٠ ) تعالى ولا تكونوا كالذين تفرقوا واختلفوا من بعد ما جاءهم البينات

وقوله تعالى وما تفرق الذين أو تروا الكتاب إلا من بعد ما جاءتهم البينة وأيضاً قوله تعالى فلو لا نفر من كل فرقة منهم طائفة الآية يدل على وجوب اتباع كل قوم طائفته المتفقة فان اتفق الطوائف على حكم بوجده فيه وحي صريح وأمر أو أقوامهم به يجب قبوله فاتفقوا صار بينة على الحكم فلا يجوز المخالفة بعد ذلك لما ذكرنا وأيضاً قوله تعالى أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم فآولو الأمر إن كانوا هم المجتهدون فاذا اتفقوا على أمر لم يوجد فيه صريح الوحي يجب اطاعتهم وإن كانوا هم الحكم فان لم يكونوا مجتهدين ولم يعلموا الحكم المذكور يجب عليهم السؤال من أهل العلم والاجتهاد لقوله تعالى فاستلوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون فاذا سألوهم واتفقوا على الجواب يجب القبول والام يمكن في السؤال فائدة فيجب على الناس الاطاعة في ذلك العصر وكذا بعده لما مر وأيضاً قوله تعالى وما كان الله ليضل قوماً بعد إذ هداهم يدل على أنه لا يات في

سنة أو وجه حاصل الأول ان الله تعالى حكم بالكاله دين الاسلام فيجب أن لا يكون شيء من أحكامه مهملاً ولا شك أن كثيراً من الحوادث ما لم يبين بصريح الوحي فيجب أن يكون مندرجاً تحت الوحي بحيث لا يصل اليه كل أحد وحينئذ اما ان لا يمكن الأمة استنباطه وهو باطل إذ لا فائدة في الادراج أو يمكن لغير المجتهدين منهم خاصة وهو باطل بالضرورة فتمين استنباطه للمجتهدين وحينئذ اما ان يستنبطه قطعاً وبقينا كل مجتهد وهو أيضاً باطل لما بينهم من الاختلاف أو جميع المجتهدين إلى يوم القيامة وهو أيضاً باطل لعدم الفائدة فتمين استنباط جمع من جميع المجتهدين ولا دلالة على تعيين عدد معين من الأعصار فيجب ان يعتبر عصر واحد وحينئذ لا ترجيح للبعض على البعض فتمين اعتبار جميع المجتهدين في عصر واحد فيكون اتفقوا بياناً للحكم وبينه عليه فيجب اتباعه للآيات الدالة على وجوب اتباع البينة هذا غاية تقرير هذا الكلام واقائل أن يقول وجوب الاتباع لا يستلزم القطع وأيضاً ما ذكر لا يدل على حجية اجماع مجتهدى كل عصر لجواز أن يكون الحكم المندرج في الوحي مما يطلع عليه واحداً وجماعة من المجتهدين في عصر آخر قبله أو بعده وأيضاً كمال الدين هو التنصيص على قواعد العقائد والتوقيف على أصول الشرائع وقوانين الاجتهاد لا دراج حكم كل حادثة في القرآن والمصنف رحمه الله تعالى جعل القضايا المنفقة عليها نوعين أحدهما ما اتفق عليه جميع الناس والثاني ما اتفق عليه المجتهدون من أمة محمد عليه الصلاة والسلام في عصر وظاهر أنها لا تنحصر في ذلك لأن ما لم يتفق عليها جميع الناس بل بعضهم أقسام كثيرة لا يدخل تحت الحصر ثم ذكر في النوع الأول تطويلاً وتفصيلاً لا يدخل له في المقصود الا بيان ان ما اتفق عليه المجتهدون في عصر يجب على ذلك العصر قبوله كما ان المنفق عليها بين الجميع يجب قبولها وثبوتها في نفس الأمر بمنزلة المتواترات والمجربات ( قوله وأيضاً قوله تعالى فلو لا نفر ) الآية لقائل ان يقول هذا لا يفيد الا كون ما اتفق عليه طوائف الفقهاء حجة على غير الفقهاء والكلام في كونه حجة على المجتهدين حتى لا يسعهم مخالفتهم وأيضاً وجوب العمل لا يستلزم القطع وكذلك الكلام في قوله تعالى أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم على أنه لو صح ما ذكره لزم أن يكون قول مجتهد واحد في عصر لا مجتهد فيه غيره حجة قطعية لكونه بينة على الحكم في ذلك العصر ( قوله وأيضاً قوله تعالى وما كان الله ليضل قوماً ) الآية لقائل أن يقول المراد عدم الاضلال بالاجراء إلى الكفر بعد الهداية إلى الإيمان إذ كثير مما يقع الخطأ لجماعات العلماء وأيضاً هذا لا ينفى وقوع الضلال والذهاب إلى غير الحق من النفس أو من الشيطان وإنما ينفى وقوع الاضلال من الله تعالى وأيضاً لو أجرى على ظاهره لزم ان لا يخطأ جماعة من العلماء قط ولا دلالة على تعيين جميع المجتهدين في عصر ( قوله وأيضاً قوله تعالى ونفس وما سواها ) الآية الواو للقسم ومعنى تنكير نفس التكثير وقيل المراد نفس آدم عليه السلام ومعنى الهام الفجور والتقوى أفهامها وتعريف حالهما والتمكين من الايمان بهما ومعنى تزكيتها انماؤها بالعلم والعمل ومعنى تديسيتها نقضها واخفاؤها بالجهالة والفسوق وليس معنى الهام الفجور والتقوى ان يعلم كل خير وشر ولا اختصاص لذلك بالنفس الزكاة فكيف بجميع المجتهدين من أمة محمد عليه الصلاة والسلام في عصر والعجب من المصنف رحمه الله تعالى كيف رداستدلالات القوم بأنها ليست قطعية الدلالة على كون الاجماع حجة قطعية وأورد مما سنع له ما لا دلالة فيه على المطلوب بوجه من الوجوه والحق هذه الوجوه بالكتاب مما اتفق له في آخر عهده ولا يوجد في النسخ القديمة وقد يقال ان مراده الاستدلال بمجموع الآيات المذكورة لا بكل واحد وذلك مع أنه خلاف ظاهر كلامه ليس بمستقيم إذ لا دلالة للمجموع

قلوب قومهم العلماء المهديون خلاف الحق لكونه ضلالاً لقوله تعالى فاذا بعد الحق إلا الضلال وأيضاً قوله تعالى أيضاً ونفس وما سواها فلهما فجورها وتقواها قد أفلح من زكاها يدل على أن النفس المزكاة يلمها الله الخير لا الشر لا سيما عند الاجتماع والنفس

المزكاة هي المشرفة بالعلم والعمل \* وأيضا العلماء إذا قالوا أن الإجماع حجة قطعية مع اتفاقهم على أن الحكم لا يكون قطعيًا إلا وان يكون  
الدليل الدال عليه قطعيًا فإخبارهم بالإجماع حجة قطعية أخبار بأن قد وصلوا إلى دليل دال على أنه حجة قطعية إذ لو لا ذلك لا يكون كلامهم  
إلا كأبا والقائلون بهذا القول العلماء العاملون المجتهدون الكثر وغيرهم الكثرة (٥١) بحيث لا يمكن تواطؤهم على الكذب

وذلك الدليل لا يكون  
قياسًا لأنه لا يفيد القطعية  
عندهم ولا الإجماع  
للدور بقى الدليل الذي هو  
الوحي فصار كل واحد  
قال أنه وصل إلى من  
الكتاب أو السنة ما يدل  
على أنه حجة قطعية وإذا قالوا  
هذا القول كان الدليل على  
أنه حجة وحيًا متواترًا على  
أن الإجماع الذي ندعى  
أنه حجة أخص الإجماعات  
فان قوما قالوا إجماع أهل  
المدينة حجة وقوما قالوا  
إجماع العترة حجة ونحن  
لأنك تفتي بهذا القول لا بد  
من اتفاق جميع المجتهدين  
حتى يدخل فيهم العترة  
وأهل المدينة فأدلتهم تدل  
على مطلوبنا والأحاديث  
كثيرة في هذا المطلوب  
كقوله عليه السلام يد الله  
مع الجماعة وقوله عليه  
السلام من خالف الجماعة  
قدر شبر فقد مات ميتة  
جاهلية وقوله عليه السلام  
عليكم بالسواد الأعظم  
فأعرض من هذا أن الأدلة  
الدالة على أنه حجة قد  
وصات إلى العلماء بحيث  
توجب العلم اليقيني ثم الإجماع  
على مراتب إجماع الصحابة

أيضا قطعاً (قوله وأيضا العلماء) استدلال جيد إلا أن حاصله راجع إلى ما سبق من أن الأحاديث الدالة على  
حجية الإجماع متواترة المعنى والمصنف رحمه الله تعالى قد منع ذلك ثم لما كان هذا مظنة أن يقال أن العلماء  
لم يتفقوا على ذلك بحيث يمنع تواطؤهم على الكذب لأن منهم من خالف وزعم أن الحجة إنما هو إجماع أهل  
المدينة أو إجماع العترة أجاب بأن ما ندعى كونه حجة أخص الإجماعات لأنه إجماع جميع المجتهدين في عصر  
فيدخل فيهم المجتهدون من أهل المدينة والعترة بخلاف إجماع أهل المدينة أو العترة فإنه لا يستلزم إجماع الكل  
وفيه نظر لأنه قد لا يوجد في العصر مجتهد من العترة أو لا يطلع عليه كما في القرن الثالث وما بعده فلا يكون  
أخص ولا تدل أدلتهم على مطلوبنا لأن دليلهم هو اشتغال إجماع العترة على قول الإمام المعصوم بل الجواب  
أن المراد اتفاق علماء السنة والجماعة والإجماع كغير من أهل الهوى والبدع (قوله ثم الإجماع على  
مراتب) فالأولى بمنزلة الآية والخبر المتواتر يكفر جاحده والثانية بمنزلة الخبر المشهور بضل جاحده والثالثة  
لا يضلل جاحده لما فيه من الاختلاف (قوله وفي مثل هذا الإجماع يجوز التبديل) ذهب نثر الإسلام  
رحمه الله تعالى إلى أنه يجوز نسخ الإجماع بالإجماع وإن كان قطعيًا حتى لو أجمع الصحابة على حكم ثم أجمعوا  
على خلافه جاز والخيار عند الجمهور هو التفصيل على ما أشار إليه المصنف رحمه الله تعالى وهو أن  
الإجماع القطعي المتفق عليه لا يجوز تبديله وهو المراد بما سبق من أن لإجماع لا ينسخ ولا ينسخ به والمختلف  
فيه يجوز تبديله كما إذا أجمع القرن الثاني على حكم يروى فيه خلاف من الصحابة ثم أجمعوا بأنفسهم  
أو أجمع من بعدهم على خلافه فإنه يجوز لجواز أن تنتهي مدة الحكم الثابت بالإجماع فيوفى الله تعالى أهل  
الإجماع للإجماع على خلافه وما يقال أن انقطاع الوحي يوجب امتناع النسخ فيختص بما يتوقف على  
الوحي والإجماع ليس كذلك والمصنف رحمه الله تعالى قد تحاشى عن إطلاق لفظ النسخ إلى لفظ التبديل  
محافظة على ظاهر كلام القوم من أن الإجماع لا ينسخ ولا ينسخ به (قوله وأما الخامس ففي السند  
والتاقل) جمعهما في بحث واحد لأنهما سبب فالأول سبب ثبوت الإجماع والثاني سبب ظهوره والجمهور على  
أنه لا يجوز الإجماع إلا عن سند من دليل أو أمانة لأن عدم السند يستلزم الخطأ إذ الحكم في الدين بلا دليل  
خطأ ويمتنع إجماع الأمة على الخطأ وأيضا اتفاق الكل من غير داع يستحيل عادة كالإجماع على أكل  
طعام واحد وفائدة الإجماع بعد وجود السند سقوط البحث وحرمة المخالفة وصيرورة الحكم قطعيًا ثم  
اختلفوا في السند فذهب الجمهور إلى أنه يجوز أن يكون قياسًا وأنه وقع كالإجماع على خلافه أي بكر قياسًا  
على إمامته في الصلاة حتى قيل رضي رسول الله صلى الله عليه وسلم لأمر ديننا فلا نرضاه لأمر ديننا وذهب  
الشيعة وداود الظاهري ومحمد بن جرير الطبري إلى المنع من ذلك وأما جواز كونه خبر واحد فتفق  
عليه كذا في عامة الكتب وقد وقع في الميزان وأصول شمس الأئمة أن المذكورين خالفوا في الظني قياسًا  
كان أو خبرًا واحدًا ولم يجوزوا الإجماع إلا عن قطعي لأنه قطعي فلا يبتنى إلا على قطعي لأن الظن لا يفيد القطع  
وجوابه أن كون الإجماع حجة ليس مبنياً على دليل أي سنده بل هو حجة لذاته كرامة لهذه الأمة واستدامة  
لاحكام الشرع والدليل على بطلان مذهبهم أنه لو اشترط كون السند قطعيًا لوقع الإجماع لغوا ضرورة ثبوت  
الحكم قطعاً بالدليل القطعي فان قيل هذا يقتضي أن لا يجوز الإجماع عن قطعي أصلاً لوقوعه لغوا قلنا المراد  
أنه لو اشترط كون السند قطعيًا لكان الإجماع الذي هو أحد الأدلة لغوا بمعنى أنه لا يثبت حكماً ولا يوجب

ثم إجماع من بعدهم فيالم يروى فيه خلاف الصحابة ثم إجماعهم فيأروى فيه خلافهم فهذا إجماع مختلف فيه وفي مثل هذا الإجماع يجوز التبديل  
في عصر واحد وفي عصرين والإجماع الذي ثبت ثم رجع واحد منهم إجماع مختلف فيه أيضاً، وأما الخامس ففي السند والتاقل يجوز أن  
يكون سند الإجماع خبر الواحد أو القياس عندنا وعند البعض لا بد من قطعي قلنا يكون الإجماع لغوا حينئذ وكونه حجة ليس من قبل

الأصل إلى الفرع بعملة متحدة لا تدرج بمجرّد اللغة (أى إنبات حكم مثل حكم الأصل في الفرع والمراد بالأصل المقيس عليه والفرع المقيس وقد قيل عليه أن التعدية توجب أن لا يبقى الحكم في الأصل وهذا باطل لأن التعدية في اصطلاح الفقهاء المعنى الذى ذكرنا وأيضاً لا تشعر بعدم بقائه في الأصل بل تشعر ببقائه في الأصل في وضعها اللغوى الأيرى أن تعدية الفعل هى أن لا يقتصر على التعلق بالفاعل بل يتعلق بالمفعول أيضاً كما هو متعلق بالفاعل فالمراد هنا أن لا يقتصر ذلك النوع من الحكم على الأصل بل يثبت في الفرع أيضاً ولا حاجة إلى أن يقال تعدية الحكم المتحد لأن التعدية لا تتمكن إلا وأن يكون الحكم متحداً من حيث النوع وإنما الاختلاف يكون باعتبار المحل وقوله لا تدرج بمجرّد اللغة احتراز عن دلالة النص وذكر هذا القيد واجب لانفاق العلماء على الفرق بين دلالة النص والقياس (وبعض أصحابنا جعلوا العلة ركن القياس والتعدية حكماً فالقياس تبين أن العلة في الأصل هذا ليثبت

أمر مقصود فى شئ من الصور إذ التأكيد ليس بمقصود أصلي بخلاف ما إذا لم يشترط فإن السند إذا كان ظنياً فهو يفيد إنبات الحكم بطريق القطع وإذا كان قطعياً فهو يفيد التأكيد كما فى النصوص المتعاضدة على حكم واحد فلا يكون لغواً بين الأدلة وأعلم أنه لا معنى للزاع فى جواز كون السند قطعياً لأنه إن أريد أنه لا يقع اتفاق مجتهدى عصر على حكم ثابت بدليل قطعى فظاهر البطلان وكذا إن أريد أنه لا يسمى إجماعاً لأن الحد صادق عليه وإن أريد أنه لا يثبت الحكم فلا يتصور فى نزاع لأن إنبات الثابت محال (قوله وأما الناقل) نقل الإجماع إنباتاً يكون بالتواتر فيفيد القطع وقد يكون بالشهرة فيقرب منه وقد يكون بخبر الواحد فيفيد الظن ويوجب العمل لو جوب اتباع الظن بالدلائل المذكورة قال الامام الغزالي وجوب العمل بخبر الواحد ثبت إجماعاً وذلك فيما نقل على النبي عليه الصلاة والسلام وأما فيما نقل عن الأمة من الإجماع فلم يدل على وجوب العمل به نص ولا إجماع ولم يثبت صحة القياس فى إنبات أصول الشريعة هذا هو الأظهر ولسنا نقطع ببطلان من يتمسك به فى حق العمل واستدل بأن نقل الظنى مع تحلل الواسطة بين الناقل والنبي عليه الصلاة والسلام يوجب العمل فنقل القطع أولى وأجيب بأن خبر الواحد إنما يكون ظنياً بواسطة شبهة فى الناقل والأى فهو فى الأصل قطعى كالإجماع بل أولى إذ شبهة لاحد فى أن الخبر المسموع عن النبي عليه الصلاة والسلام حجة قطعاً (قوله الركن الرابع فى القياس) هو فى اللغة التقدير والمسأوة يقال قست النعل بالنعل أى قدرتها بها وفلان لا يقاس بفلان أى لا يساوى وقد تعدى بعلى بتضمين معنى الإبتناء كقولهم قاس الشئ على الشئ وفى الشرع مساواة الفرع للأصل فى علة حكمه وذلك أنه من أدلة الأحكام فلا بد من حكم مطلوب به وله محل ضرورة والمقصود إنبات ذلك الحكم فى ذلك المحل لثبوته فى محل آخر يقاس هذا به فكان هذا فرعاً وذلك اصلاً لا حاجة إليه وإبتناءه عليه ولا يمكن ذلك فى كل شيئين بل إذا كان بينهما أمر مشترك يوجب الاشتراك فى الحكم ويسمى علة الحكم ولا بد من ثبوت مثلها فى الفرع إذ ثبوت عينها فيه محال لأن المعنى الشخصى لا يقوم بمحليين وبذلك يحصل الظن مثل الحكم فى الفرع وهو المطلوب وقد وقع فى عبارة القوم أنه تعدية الحكم من الأصل إلى الفرع بعملة متحدة واعتراض عليه بأنه منقوض بدلالة النص بأنه لا معنى لتعدية الحكم لاستحالة الانتقال على الأوصاف ولو سلم فيلزم عدم بقاء الحكم فى الأصل لا انتقاله عنه ولو سلم فالثابت فى الفرع لا يكون حكم الأصل بل مثله ضرورة تعدد الأوصاف بتعدد المحال فالمصنف رحمه الله تعالى زاد تقييد العلة بما لا يدرك بمجرد اللغة احترازاً عن دلالة النص وفسر تعدية حكم الأصل بإنبات حكم مثل حكم الأصل فى الفرع وبهذا خرج الجواب عن الاعتراضات المذكورة إلا أنه تعرض لبعضها على التفصيل على ما سيثير إليه (قوله والمراد بالأصل المقيس عليه) فإن قلت تفسير الأصل والفرع بالمقيس عليه والمقيس يستلزم الدور لتوقف معرفتهما على معرفة القياس قلت ليس هذا تفسير الأصل والفرع بل بياناً لما صدق عليه أى المراد بالأصل المحل الذى يسمى مقيساً عليه لا نفس الحكم ولا دليله على ما وقع عليه اصطلاح البعض وكذا فى الفرع مثلاً إذ أفسنا الذرة على البر فى حرمة البر فالأصل هو البر والفرع هو الذرة لا بتناها عليه فى الحكم لا يقال فيخرج عن التعريف قياس المعدوم على المعدوم لأن الأصل ما يبنى عليه غيره والفرع ما يبنى على غيره والمعدوم ليس بشئ لا نأقول لفظة ما عبارة عما هو أعم من الوجود والمعدوم أعنى المعلوم ولو سلم فالوجود فى الذهن كاف فى الشئىة (قوله بل تشعر ببقائه فى الأصل) فيه بحث لأن معنى التعدية فى اللغة جعل الشئ متجاوزاً عن الشئ ومتباعداً عنه ولا يخفى أن التعدية فى اصطلاح التصريف مجاز أو منقول وأنه لا حاجة إلى هذا الاعتذار بعد تفسير التعدية بإنبات مثل الحكم على ما سبق ولا إلى الاعتذار عن ترك قيد المتحد بأنه لا يمكن تعدية الحكم إلا إذا كان متحداً بالنوع وذلك لأنه مبنى على أن تكون التعدية حقيقة هنا وهذا باطل إذ لا يتصور التعدية فى الأحكام والانتقال على الأوصاف (قوله وبعض أصحابنا) ذكر نفي الإسلام



به الشيء والحكم هو الأثر الثابت بالشيء والمراد أن الشيء الذي يتقوم به ويتحقق به القياس هو العلة أي العلم بالعلة ثم التعدية هي أثر القياس فالقياس هو تبيين أن العلة في الأصل هذا الشيء ليثبت الحكم في الفرع ( ٥٣ ) فإثبات الحكم في الفرع وهو التعدية نتيجة

القياس والغرض منه وإنما قلنا ليثبت الحكم في الفرع حتى لو علل بالعلة القاصرة كما هو مذهب الشافعي رحمه الله لا يكون هذا التعليل قياسا وهذا أحسن من جعل القياس تعدية وإثباتا للحكم في الفرع لأن إثبات الحكم في الفرع معلل بالقياس والعلة لا بد وأن تكون خارجة عن المعلول وعلة لإثبات الحكم في الفرع ليست إلا الحكم بالمساواة بين الأصل والفرع في العلة لتثبت المساواة بينهما في الحكم ( وهو يفيد غلبة الظن بأن الحكم هذا إلا أنه مثبت له ابتداء ) أي القياس يفيد غلبة ظننا بأن حكم الله في صورة الفرع هذا إذا ذكرنا من إثبات الحكم فالمراد بهذا المعنى لأن القياس مثبت للحكم ابتداء لأن مثبت الحكم هو الله تعالى وهذا ما قالوا أن لقياس مظهر للحكم لا مثبت ( وأصحاب الظواهر نفوه فبعضهم على أن لا عبرة للعقل أصلا وبعضهم على أن لا عبرة له في الشرعيات لهم قوله تعالى ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء ) ولما كان الكتاب تبيانا لكل شيء يكون كل الأحكام

رحمه الله تعالى أن ركن القياس ما جعل علما على حكم النص مما اشتمل عليه النص وجعل الفرع نظيرا له في حكمه لوجوده فيه وقال أما الحكم الثابت بتعليل النصوص فتعدية حكم النص إلى ما لانص فيه ليثبت فيه بغالب الرأي على احتمال الخطأ وهذا صريح في أن العلة ركن والتعدية حكم وفيه إشارة إلى أن القياس هو التعليل أي تبيين أن العلة في الأصل هذا ليثبت الحكم في الفرع فذهب المصنف رحمه الله تعالى إلى أن مراده أن العلم بالعلة ركن القياس أي ما يتقوم به ويتحصل وهذا يحتمل وجهين أحدهما أن يراد بالركن نفس ماهية الشيء على ما أشار إليه في الميزان من أن ركن القياس هو الوصف الصالح المؤثر وما سواه مما يتوقف عليه إثبات الحكم شرائط لا أركان وثانيتها وهو الأظهر أن يراد بالركن جزء الشيء على ما ذهب إليه بعض المحققين من أن أركان القياس أربعة الأصل والفرع وحكم الأصل والوصف الجامع وأما حكم الفرع فثمررة القياس لتوقفه عليه لكن لا يخفى أنه لا حاجة على هذا التقدير إلى ما ذكره من أن المراد بالعلة العلم بالعلة لأن نفس هذه الأمور الأربعة مما يتوقف عليه تحقق القياس ووجوده في نفسه فإن قيل قد ذكر في الإسلام رحمه الله تعالى أن من جملة شروط القياس تعدى الحكم الشرعي الثابت بالنص بعينه إلى فرع هو نظيره ولا نص فيه ر شرط الشيء متقدم عليه فكيف يكون أثره أجيب بأن المراد أن يكون التعدية حكم القياس وأثره شرط أو أن التعدية شرط للعلم بصحة القياس لا للقياس نفسه ( قوله وهذا أحسن من جعل القياس تعدية ) هذا ظاهر على تفسيره التعدية بإثبات الحكم في الفرع إذ يصبح أن يقال دلائل إثبات حرمة الربا في الذرة هو القياس ولا يصح أن يقال هو إثبات حرمة الربا فيه ( قوله لأن مثبت الحكم هو الله تعالى ) غير وافي بالمقصود لأنه ينبغي على هذا التقدير أن لا يجعل شيء من الأدلة مثبتا للحكم بل يجعل مظهر اعلى ما ذهب إليه المحققون من أن مرجع الكل إلى الكلام النفسي والأوجه ما سبق من أن حكم الفرع يثبت بالنص أو الإجماع الوارد في الأصل والقياس بيان لعموم الحكم في الفرع وعدم اختصاصه بالأصل وهذا أوضح ثم الأظهر أن تفسر التعدية بالإبانة والإظهار على ما ذكره الشيخ أبو منصور ورحمه الله تعالى أن القياس أبانة مثل حكم أحد المذكورين بمثل علته في الآخر ( قوله وأصحاب الظواهر نفوه ) أي القياس بمعنى أنه ليس للعقل حمل النظر على النظر في الأحكام الشرعية ولا في غيرها من العقليات والأصول الدينية وإليه ذهب بعض الخوارج وبمعنى أنه ليس للعقل ذلك في الأحكام الشرعية خاصة أما لامتناعه عقلا وإليه ذهب بعض الشيعة والنظام واما لامتناعه سمعا وإليه ذهب داود والأصفهاني رحمه الله تعالى والمذكور في الكتاب أدلة المذهب الأخير ولم يتعرض الأولين لأننا قاطعون بأن الشارع لو قال إذا وجدت مساواة فرغ الأصل في علة حكمه فإثبات فيه مثل حكمه واعمل به لم يلزم منه محال لأن نفسه ولا غيره ثم اختلف القائلون بعدم امتناع القياس فقيل هو واجب عقلا لثلاثه القانع عن الأحكام إذا النص لا يفي بالحوادث الغير المتناهية وجوابه أن اجناس الأحكام وكلياتها متناهية يجوز التنصيص عليها بالعمومات والجمهور على أنه جائز ثم اختلفوا فذهب النهراني والقاشاني إلى أنه ليس بواقع والجمهور على أنه واقع ثم اختلفوا في ثبوته فقيل بالعقل وقيل بالسمع ثم اختلف القائلون بالسمع فقيل بدليل ظني وقيل قطعي وبه يشعر كلام المصنف رحمه الله حيث استدل عليه بدلالة نص الكتاب وبالسنة المشهورة وبالاجماع ( قوله المراد بالكتاب اللوح ) عن ابن عباس رضي الله عنه هو لوح من درة بيضاء طوله ما بين السماء والأرض وعرضه ما بين المشرق والمغرب وعند الحكماء هو العقل الفعال المنتقش بصورة الكائنات على ماهي عليه منه تنطبع العلوم في عقول الناس وقيل هو علم الله تعالى وعلى هذا الاستدلال ولو كان المراد بالكتاب المبين هو القرآن فلا استدلال أيضا على القراءة المشهورة لأن قوله تعالى ولا حجة في ظلمات الأرض

مستفادة من الكتاب والقياس إنما يكون حجة فيما لا يوجد في الكتاب ( وقوله تعالى ولا تطرب ولا يابس إلا في كتاب مبين ) إن كان المراد بالكتاب اللوح المحفوظ فلا تسمك لهم حينئذ وإن كان المراد القرآن فالتمسك به كما ذكرنا في قوله تعالى تبيانا لكل شيء ( وقوله عليه السلام ففاسوا ما لم يكن بما قد كان فضلوا وأضلوا ) لفظ الحديث هكذا لم يزل أمر بني اسرائيل مستقيما حتى كثرت فيهم

أولاد السبا يفاقسو الخ (ولأن العمل بالأصل يمكن وقد دعينا إليه قال الله تعالى قل لا أجد فيها أوحى إلى محرما) أي دعينا إلى العمل بالأصل وهو الإباحة والبراءة الأصلية وإنادعينا إليه بقوله تعالى قل لا أجد فيها أوحى إلى محرما على طاعم يطعمه إلا أن يكون ميتة أو دما مسفوحا الآية وكل ما لا يوجد في كتاب الله تعالى محرما لا يكون محرما بل يكون باقيا على الإباحة الأصلية (ولأن الحكم حق الشارع وهو قادر على البيان القطعي فلم يجوز اثباته بما فيه شبهة وهو تصرف) الضمير يرجع إلى الإثبات أي اثبات الحكم المذكور (في حقه تعالى ولا نه طاعة الله تعالى) أي الحكم الشرعي طاعة الله والمراد بالحكم هنا المحكوم به (ولا مدخل للعقل في دركها) كالمقدرات مثل أعداد الركعات وسائر المقادير الشرعية التي لا مدخل للعقل في دركها (بخلاف أمر الحرب وقيم المتلفات ونحوهما فإن العمل بالأصل لا يمكن هنا وهي من حقوق العباد وهي تدرك بالحس أو العقل) فقوله بخلاف أمر الحرب جواب عن سؤال مقدر هو أن هذه الأشياء يصح فيها القياس والعمل بالرأى اتفاقا فصح ثبوت بعض الأحكام بالقياس فأجاب بالفرق المذكور (وكذا أمر القبلة) أي يدرك بالحس أو العقل أو بالسفر أو بمحاذاة الكواكب ونحوهما (والاعتبار محمول على الاتعاظ بالقرن الحالية) اعلم أن النص التمسك به للفايسين هو قوله تعالى فاعتبروا يا أولي الأبصار والمراد بالاعتبار الاتعاظ بالقرن الحالية يدل عليه سياق الآية (وقوله تعالى وشاورهم في الأمر محمول على الحرب) أي إن تمسك به أحد على صحة العمل بالرأى في الأحكام الشرعية نقول أنه محمول على أمر الحرب (ولنا قوله تعالى فاعتبروا) الآية فإن الاعتبار رد الشيء إلى نظيره والعبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب واللفظ عام يشمل الاتعاظ وكل (٥٤) ما هو رد الشيء إلى نظيره أي الحكم على الشيء بما هو ثابت لنظيره واشتقاقه

من العبور والتركيب يدل على التجاوز والتعدى (فيدل على الاتعاظ عبارة وعلى القياس إشارة) لأن الاتعاظ يكون ثابتا بطريق المنطوق مع أن سياق الكلام له والقياس يكون ثابتا بطريق المنطوق من غير أن يكون سياق الكلام له (سئلنا إن الاعتبار هو الاتعاظ لكن يثبت القياس دلالة) أي ما ذكرنا أنه يدل على القياس إشارة كان على تقدير أن

ولا رطب ولا يابس الآية مجرور معطوف على ورقة في قوله تعالى وما تسقط من ورقة إلا يعلمها أي ما يسقط من رطب ولا يابس وفسره ابن عباس رضي الله تعالى عنه بمنبت وغير منبت ولا معنى حيثئذ للتعميم المراد في مثل قولهم ما ترك فلان من رطب ولا يابس الإجماع نعم لو حمل قراءة الرفع على الابتداء دون العطف على محل من ورقة لكان فيه تمسك يحتاج إلى ما ذكر من الجواب وهو أن كل شيء فرض فهو كائن في القرآن معنى وإن لم يكن فيه لفظا على ما ذكر في قوله تعالى تبيانا لكل شيء حكم المقيس مذكور فيه معنى وهو لا يتأني كون القياس مظهر أعلى أنه لو صح تمسك لزوم أن لا يكون غير القرآن حجة فان قيل الكل في القرآن إلا أنه لا يعلمه إلا النبي عليه الصلاة والسلام أو أهل الإجماع قلنا فليكن فيه حكم القياس ويعرفه المجتهد (قوله أولاد السبا) جمع سبية بمعنى مسبية يعني أنهم اتخذوا الجوارى سريات فولد لهم أولاد غير نجباء (قوله فلم يجز اثباته بما فيه شبهة) احتراز عن الإجماع إذ لا شبهة فيه وأما خبر الواحد فهو بيان من جهة الشارع قطعي في الأصل وإنما تمسكت الشبهة في طريق الانتقال إلينا وهذا يخالف حقوق العبادة فانما تثبت بما فيه شبهة كالأشهادات لعجزهم عن الإثبات بقطعي (قوله بخلاف أمر الحرب) حاصله اننا نمنع العمل بالرأى والقياس فيما يمكن فيه للعمل بالأصل ويكون من حقوق الله تعالى ولا تكون مدركة بالحس ولا بالعقل إذ لو أدرك به صار قطعيا (قوله ولنا قوله تعالى فاعتبروا يا أولي الأبصار) فإن الاعتبار رد الشيء إلى نظيره بأن يحكم عليه

بحكمه

المراد بالاعتبار رد الشيء إلى نظيره فالآن نسلم أن المراد بالاعتبار الاتعاظ ومع ذلك يدل على القياس

بطريق دلالة النص التي تسمى فحوى الخطاب (وطريقها) أي طريق دلالة النص في هذه الصورة (في النص ذكره الله تعالى هلاك قوم بناء على سبب وهو اغترارهم بالقوة والشوكة ثم أمر بالاعتبار ليكشف عن مثل ذلك السبب لئلا يترتب عليه مثل ذلك الجزاء فالعالم بالعلم بالعلة يوجب العلم بحكمه فكذلك في الأحكام الشرعية غير تفاوت وهذا المعنى يفهم منه من غير اجتهاد فيكون دلالة نص لا قياسا حتى لا يكون اثبات القياس بالقياس) قال الله تعالى في سورة الحشر الذي أخرج الذين كفروا من أهل الكتاب من ديارهم لأول الحشر ما ظننتم أن يخرجوا وظنوا أنهم مانعتهم حصونهم من الله فأتاهم الله من حيث لم يحتسبوا وقذف في قلوبهم الرعب يخربون بيوتهم بأيديهم وأيدي المؤمنين فاعتبروا يا أولي الأبصار فعلى تقدير أن يكون المراد بالاعتبار الاتعاظ معناه اجتنابوا عن مثل هذا السبب لأنكم إن أتيتم بمثله يترتب على فعلكم مثل ذلك الجزاء فلما أدخل فاء التعليل على قوله فاعتبروا جعل القصة المذكورة علة لجوب الاتعاظ وانما تكون علة لجوب الاتعاظ باعتبار قضية كلية وهي أن كل من علم بوجود السبب يجب الحكم عليه بوجود المسبب حتى لو لم تقدر هذه القضية الكلية لا يصدق التعليل لأن التعليل انما يكون صادقا إذا كان الحكم الكلي صادقا فيكون حينئذ هذا الحكم الجزئي صادقا فإذا ثبتت القضية الكلية ثبت وجوب القياس في الأحكام الشرعية وهذا المعنى يفهم من لفظ الفاء وهي للتعليل فيكون مفهوما بطريق اللغة فيكون دلالة نص لا قياسا فلا يلزم الدور وهو اثبات القياس بالقياس ودلالة النص مقبولة اتفاقا وانما الخلاف في القياس الذي يعرف فيه العلة استنباطا واجتهادا ونظيره أي نظير القياس وانما أوردها

النظير هنا لأنه لما ذكر أن القياس في الأحكام الشرعية اعتبار حسب الاعتبار في الأمور التي يتعظ بها أراد أن يبين كيفية الاعتبار في القياس وكيفية استنباط العلة (قوله عليه الصلاة والسلام الحنطة بالحنطة بالنصب أي يبعوا (٥٥) الحنطة ولما كان الأمر للإيجاب والبيع

مباح يصرف إلى قوله مثلا بمثل) أي يصرف الإيجاب إلى قوله مثلا بمثل كما في قوله تعالى فإني مقبوضه يصرف الإيجاب إلى القبض حتى يصير القبض شرطا للرهن (فتكون هذه الحالة شرطا والمراد بالمثل القدر لأنه روى أيضا كيلا بكيل ثم قال عليه الصلاة والسلام والفضل ربا أي الفضل على القدر ربا نه فضل خال عن عوض فحكم النص وجوب المساواة ثم الحرمة بناء على فوتها والداعي إلى هذا الحكم القدر والجنس اذ هما يثبت المساواة صورة ومعنى فاذا وجدنا هذه العلة في سائر المسكيات والموزونات اعتبرناها بالحنطة وأيضا حديث معاذ رضي الله عنه) عطف على قوله فاعتبروا وحديثه أن النبي عليه الصلاة والسلام لما بعث معاذًا إلى اليمن قال له بم تقضى قال بما في كتاب الله قال فان لم تجد في كتاب الله تعالى قال أفضى بما قضى به رسول الله صلى الله عليه وسلم قال فان لم تجد ما قضى به رسول الله صلى الله عليه وسلم قال اجتهد برأي قال عليه السلام الحمد لله الذي وفق

بحكمه ومنه سمي الأصل الذي يراد به النظائر عبرة وهذا يشمل الاتعاظ والقياس العقلي والشرعي ولا شك أن سوق الآية للاتعاظ فيدل عليه عبارة وعلى القياس إشارة فإن قيل الاعتبار هو الاتعاظ وحقيقته تتبع الشيء بالتأمل على ما يشهد به الاستعمال ونقل أئمة اللغة وقد يستعمل في القياس في الأمور العقلية كما يقال في إثبات الصانع اعتبر بالدار وهل يمكن حدودها بغير صانع فما ظنك بالعالم ولا يفهم أحد من مثل اعتبار قس الذرة بالحنطة فننالو سلم فيدل على ثبوت القياس الشرعي بطريق دلالة النص على ما يشعر به فاء التعليل الدالة على أن القصة المذكورة قبل الأمر بالاعتبار علة لوجوب الاتعاظ بناء على أن العلم بوجود السبب يوجب الحكم بوجود المسبب وهو معنى القياس الشرعي وفيه نظر لأن الفاء بل صريح الشرط والجزاء لا يقتضي العلية التامة حتى يلزم أن يكون علة لوجوب الاتعاظ هذه القصة السابقة غاية ما في الباب أن يكون لها دخل في ذلك وهذا لا يدل على أن كل من علم بوجود السبب يجب عليه الحكم بوجود المسبب على أن ما ذكره من التحقيق مما يشك فيه الأفراد من العلماء فكيف يجعل من دلالة النص وقد سبق أنه يجب أن يكون مما يعرفه لكل من يعرف اللغة وقد يقال أنه لا عموم في الآية ولو سلم فقد خص منه ما ينتق فيه شرائط القياس وما تعارضت فيه الأقيسة وصيغة الأمر تحمل الوجوب وغيره والمره والتكرار والحطاب مع الحاضرين فقط والتقييد ببعض الأحوال والأزمته فكيف يثبت بذلك وجوب العمل لكل مجتهد بكل قياس صحيح في كل زمان وجوابه أن اعتبر وافي معنى افعال الاعتبار وهو عام وتخصيص البعض بالفعل لا يقدح في كونه قطعيا وعلى تقدير عدم العموم فالإطلاق كاف ولفظ أولى الابصار يعم المجتهدين بلا نزاع ولا عبرة بباقي الاحتمالات والامصاح التمسك بشيء من النصوص (قوله) ولما كان الأمر للإيجاب) الظاهر أن الأمر للراحة والتقييد بالصفة المذكورة للدلالة على أنه لا يجوز بيع الحنطة عند انتفائها لكونها لم يقبل بمفهوم الصفة فلم يمكنه أن يجعل جواز البيع عند انتفاء الصفة منتفيا بحكم الأصل إذا الأصل هو الجواز لزمه المصير إلى أن الأمر للإيجاب باعتبار الوصف بمعنى أن يبيع الحنطة مباح إلا أن رعاية المائلة فيه واجبة كما أن أخذ الرهن جائز والقبض فيه واجب فان قلت معنى كون الأمر للإيجاب أن المأمور به واجب وهذا لا يستقيم فيما نحن فيه إذ لا وجوب لبيع الحنطة بوصف المائلة ولا أخذ الرهن بوصف القبض قلت مراده أن الأمر منصرف إلى رعاية الوصف وهي واجبة كان قيل إذا بعتم الحنطة فاعوا المائلة وإذا أخذتم الرهن فاقبضوا (قوله) وأيضا حديث معاذ) فانه مشهور يثبت به الأصول فان قلت الاجتهاد قد يكون بغير القياس المتنازع فيه كالأستنباط من النصوص الخفية الدلالة أو الحكم بالبراءة الأصلية أو القياس المنصوص العلة ولو سلم فلا دلالة على الجواز لغير معاذ رضي الله تعالى عنه قلت الاستنباط بالنصوص مما يوجد في الكتاب والسنة وكذا البراءة أصلية على تقدير تسليم احتياجها للاجتهاد لقوله تعالى قل لا أجد فيما أوحى إلى محرما الآية فيقي القياس وهو مطلق ولو اقتصر على منصوص العلة لما سكت الشارع لبقاء كثير من الأحكام وهي التي تبتنى على قياس غير منصوص العلة وجواز ذلك لمعاذ رضي الله عنه انما كان باعتبار اجتهاده فثبت في غيره بدلالة النص وقد قال عليه السلام حكى على الواحد حكى على الجماعة (قوله) وقدروينا) في آخر باب السنة أحاديث تدل على أنه عليه السلام كان يقول في بعض الأحكام بالقياس وهي وإن كانت أخبار آحاد إلا أن جملة الأمر بلغت حد التواتر وهي انه عليه الصلاة والسلام كان يعمل بالقياس فيكون حجة بما يجعل وجه الاستدلال أنه عليه الصلاة والسلام كان يذكر بعض الأحكام بعلمها ولو لم يجز الحاق غير المنصوص بالمنصوص عليه لما كانت ذكر العلة فائدة وقد يجاب عنه بان ذكر الأحكام بعلمها لا يوجب صحة العمل بالقياس بل فائدتها معرفة الحكم والعلة معافاتها أو وقع في النفس وأدخل في القبول فلا يلزم أن يكون دليلا لصحة القياس (قوله) وعمل الصحابة) إشارة إلى دليل على حجبية

رسول رسوله بما يرضى به رسوله (وقدرونا ما هو قياس عنه عليه الصلاة والسلام) في آخر ركن السنة وهو قوله عليه السلام أرأيت لو كان على أهلك دين الحديث وحديث قبلة الصائم (وعمل الصحابة ومناظرتهم فيه) أي في القياس (أشهر من أن يخفى) ثم شرع في جواب الدلائل

المذكورة على نفي القياس فقال (ويكون الكتاب تبيانا بمعناه لأن التبيان يتعلق بالمعنى والبيان باللفظ) **والكتاب القياس ثابتا بمعنى النص** يكون النص دالا على حكم المقيس بطريق التبيان (وأما قوله تعالى ولا تطرب ولا يابس الآية فكل شيء يكون في كتاب الله بمضه لفظا وبعضه معنى) فالحكم في المقيس عليه يكون موجودا في الكتاب لفظا والحكم في المقيس يكون موجودا فيه معنى (وفي ذلك تعظيم شأن الكتاب والعمل به لفظا ومعنى) أى في العمل بالقياس تعظيم شأن الكتاب واعتبار نظمه في المقيس عليه واعتبار معناه في المقيس واما منكر والقياس فانهم عملوا بنظم الكتاب فقط وأعرضوا عن اعتبار فحواه وإخراج الدرر المسكونة من بحار معناه وجاهلوا أن للقرآن ظهرا وبطنا وان لكل حد مطلقا وقد وفق الله تعالى العلماء الراسخين العارفين دقائق التأويل لكشف قناع الأستار عن جمال معاني التنزيل وانكاره عليه الصلاة والسلام (٥٦) لقياس بنى إسرائيل بناء على جهلهم وتعصبهم لا يقدح في قياسنا والعمل بالاصل

القياس بوجهين أحدهما أنه ثبت بالتواتر عن جمع كثير من الصحابة العمل بالقياس عند عدم النص وإن كانت تفاصيل ذلك آحادا والعادة قاضية بان مثل ذلك لا يكون إلا عن قاطع على كونه حجة وإن لم نعلمه بالتحسين ونايهما أن عملهم بالقياس ومباحتهم فيه بر جميع البعض على البعض تكرر وشاع من غير نكير وهذا فاق وإجماع على حجية القياس وما نقل من ذم الراى عن عثمان وعلى وابن عمرو وابن مسعود رضى الله تعالى عنهم إنما كان في البعض لكونه في مقابلة النص أو لعدم شرائط القياس وشيوع الاقيسة الكثيرة بلا إنكار مقطوع به مع الجزم بان العمل كان بها لظهورها بالخصوصياتها (قوله لأن وجود الشيء أو عدمه في زمان لا يدل على بقائه) فيه نظر لانا نقتطع بكثير من الأحكام كوجود مكة ووجود بغداد وعدم جبل من الياقوت وبحر من الزئبق مع أنه لا دليل عليها إلا أن الاصل في الوجود هو الوجود حتى يظهر دليل العدم والاصل في المعدوم هو العدم حتى يظهر دليل الوجود وبالجملة الحكم بالبراءة الأصلية شائع فيما بين العلماء بحيث لا يصح إنكاره على ما سبق في مفهوم الشرط والصفة (قوله فصل) في شرائط القياس عبارة غير الإسلام رضى الله عنه في الشرط الأول أن لا يكون الاصل مخصوصا بحكمه بنص آخر أى لا يكون المقيس عليه منفردا بحكمه بسبب نص آخر دال على الاختصاص وذلك كما اختص خزيمه من بين الناس بقبول شهادته ووحده يقال خص زيد بالذكر إذا ذكر هو دون غيره وفي عبارة الفقهاء خص النبي عليه الصلاة والسلام بكذا وكذا وفي الكشاف إياك نعبد معناه تختصك بالعبادة لان عبد غيرك وأما استعمال الباء في المقصور عليه فقيل كما في قولهم في ما زيد الا فاهم أنه لتخصيص زيد بالقيام لكنه بما يتبادر إليه الوهم كثيرا حتى أنه يحمل الاستعمال الشائع على القلب فلذا غير المصنف رحمه الله تعالى عبارة غير الإسلام رضى الله عنه إلى قوله أن لا يكون حكم الاصل مخصوصا به كاختصاص قبول شهادة الواحد بخزيمه لقوله عليه الصلاة والسلام من شهدته خزيمه فحسبه وذلك أنه شهد النبي عليه الصلاة والسلام أنه أدى الأعرابى ثمن ناقته وأنه باع ناقته على اختلاف الروايتين وذلك لتخصيص ثبت بطريق الكرامة أو باعتبار أنه فهم من بين الحاضرين جواز الشهادة للرسول عليه الصلاة والسلام بناء على أن خبره بمنزلة المعاينة (قوله وأن لا يكون الخ) أى معدولا به لأنه من العدول وهو لازم ولا يبعد أن يجعل من العدول وهو الاصل فيكون متعديا (قوله فان ينافى ركن الصوم) فان قيل فكيف صح قياس الواقع ناسيا على الاكل في عدم فساد الصوم قلنا لم يثبت ذلك بالقياس بل بدلالة النص للعلم بان بقاء صوم الناسى في الاكل إنما كان باعتبار أنه غير جان لا باعتبار

أى في الاستصحاب (عمل بلا دليل) لأن وجود الشيء أى عدمه في زمان لا يدل على بقائه فان الممكنات توجد بعد العدم وتعدم بعد الوجود (وقل لا أجد ليس أمرا به) أى بالعمل بالاصل (بل العمل بالنص أى بل هو أمر بالعمل بالنص (وهو خلق الحكم ما في الأرض جميعا) فكل ما لم يوجد حرمة فيما أوحى إلى النبي عليه الصلاة والسلام يكون حلالا بقوله خلق لكم الآية ونحن نقول أيضا بان لا يجوز لنا أن نحرم شيئا ما في الأرض بطريق القياس فانه قياس في مقابلة النص (والظن كاف للعمل) جواب عن قوله فلم يجز لإثباته بما فيه شبهة (وهو تصرف في حقه تعالى باذنه ولا يعمل به) أى بالقياس (فيما لا يدرك بالعقل

وهو جواب عن قوله ولا مدخل للعقل في دركها. (فصل في شرطه) أى شرط القياس اعلم أن للقياس أربعة شرائط أولها خصوصية (أن لا يكون حكم الاصل) أى المقيس عليه (مخصوصا به) أى بالاصل بنص آخر (كشهادة) خزيمه (والأحكام المخصوصة بالنبي عليه الصلاة والسلام كتجليل تسع زوجات وأن لا يكون) أى حكم الاصل (معدولا عن القياس) هذا هو الشرط الثاني (وهو اما بان لا يدرك العقل كاعداد الركعات أو يكون مستثنى عن سنته كما كل الناسى فانه ينافى ركن الصوم) أى العدول عن القياس باحد الأمرين اما بان لا يدرك العقل حكم الاصل أى لا يدرك علته وحكمته كاعداد الركعات أو يكون حكم الاصل مستثنى عن سنن القياس أى على طريقته المسلوكة وقاعدته المستمرة كما كل الناسى فانه مستثنى عن سنن القياس وهو تحقق القطر من كل ما دخل في الجوف وإذا كان مستثنى عن سنته فلا يصح القياس عليه فلا يصح قياس الاكل خطأ على الاكل ناسيا

( وكتقوم المنافع في الاجازة ) فانه مستثنى عن سنن القياس (لانه) أى التقوم (٥٧) (يعتمد الإحراز والإحراز يعتمد البقاء

ولا بقاء للأعراض) وإن منع استحالة بقاء الأعراض فمثل هذه الأعراض أى المنافع لا شك في استحالة بقائها فالقياس يقتضى عدم تقوم كل ما لا يبقى فإذا كان تقومها مستثنى عن سنن القياس لا يقاس تقوم المنافع في الغصب على تقومها في الإجارة (وأن يكون المعدى الشرط الثالث وهو واحد مقيد بقيود كثيرة وهي هذه) نابتا بأحد الأصول الثلاثة (أى الكتاب والسنة والإجماع) (من غير تغيير إلى فرع) متعلق بالمعدى (هو نظيره) أى الفرع يكون نظير الأصل في الحكم (ولانص فيه) أى في الفرع والمراد نص دال على الحكم المعدى أو عدمه لامطلق النص (فلا تثبت اللغة بالقياس) هذا تفریع قوله حكما شرعيا وإنما لا تثبت اللغة بالقياس لما بينا في الحقيقة والمجاز أن في الوضع قد لا يراعى المعنى كوضع الفرس والابل ونحوهما وقد يراعى المعنى كما في القارورة والخمر لا يراعى المعنى التام للوضع لا لصحة الإطلاق حتى لا تطلق القارورة على الدن لقرار الماء فيه فرعاية المعنى

خصوصية الأكل (قوله) وكتقوم المنافع) جعله من أمثلة المعدول عن سنن القياس لأن القياس عدم تقوم المعدوم إذ القيمة تنبى عن التعادل ولا تعادل بين ما يبقى وبين ما لا يبقى لكنه ثبت في الإجارة بقوله تعالى وآتوهن أجورهن وقوله تعالى أخبارا على أن تأجرني ثماني حجج وقوله عليه الصلاة والسلام اعطوا الأجير حقه قبل أن يحفر عرقه وجعله نحر الإسلام رضى الله عنه من أمثلة كون الأصل مخصوصا بحكمه وهو أيضا مستقيم بل التحقيق أن الشرط الثاني يعنى عن الأول لسكونه من أقسامه على ما ذكره الأمدى في الأحكام من أن المعدول به عن سنن القياس ضربان أحدهما ما لا يعقل معناه وهو ما أن يكون مستثنى من قاعدة عامة كقبول شهادة خزينة وحده أو لا يكون كذلك بل يكون مبتدأ به كأعداد الركعات ونصب الزكوات ومقادير الحدود والكفارات وثانيهما ما شرع ابتداء ولا نظيره فلا يجرى فيه القياس لعدم النظير سواء عقل معناه كخص السفر أو لا كضرب الدية على العاقلة (قوله) وأن يكون المعدى فيه اشعار بأنه يشترط أن لا يكون حكم الأصل منسوخا ولا تعدية لما ليس بثابت (قوله) بأحد الأصول الثلاثة (إشارة إلى أن حكم الأصل لا يجوز أن يكون ثابتا بالقياس لأنه إن اتحدت العلة في القياسين فذكر الواسطة ضائع وإن لم تتحد بطل أحد القياسين لا بتناؤه على غير العلة التي اعتبرها الشرع في الحكم مثلا إذا قيس الذرة على الحنطة في حرمة الربا بعملة الكيل والجنس ثم أريد قياس شيء آخر على الذرة فإن وجدت فيه العلة أعنى الكيل والجنس كان ذكر الذرة ضائعا ولزم قياسه على الحنطة وإن لم توجد لم يصح قياسه على الذرة لا تنفاه علة الحكم (قوله) من غير تغيير) أى لا يغير في الفرع حكم الأصل من إطلاقه أو تقييده أو غير ذلك مما يتعلق بنفس الحكم وإنما يقع التغيير باعتبار المحل وباعتبار صيرورته ظنيا في الفرع (قوله) لإفراع) متعلق بمحذوف أى وأن يكون المعدى حكما موصوفا بما ذكر معدى إلى فرع هو نظيره ولا يستقيم تعلقه بالمعدى المذكور أما لفظا فللفصل بالأجنبي وإمامه فلهذا لا يفيد اشتراط كون الفرع نظير الأصل والاشتراط كون الأصل حكما موصوفا بما ذكر في جميع الصور لأن معناه حينئذ أنه يشترط أن يكون الحكم المعدى إلى فرع هو نظيره حكما شرعيا نابتا بأحد الأصول الثلاثة (قوله) فلا تثبت اللغة بالقياس) يعنى إذا وضع لفظ لمسمى مخصوص باعتبار معنى يوجد في غيره لا يصح لنا أن نطلق ذلك اللفظ على ذلك الغير حقيقة سواء كان الوضع لغويا أو شرعيا أو عرفيا وذلك كإطلاق الخمر على غير العقار من المسكرات احتج المخالف بالدوران والإلحاق بالقياس الشرعى واجيب بأنه يشترط في الدوران صلوح العلية وهو ممنوع ههنا فان علة إطلاق اللفظ على المعنى حقيقة هو الوضع لا غير وبان العمدة في حجية القياس الشرعى هو الإجماع ولا إجماع ههنا ويرد على المتمسكين بقوله تعالى فاعتبروا يا أولى الأبصار على ما حققه المصنف رحمه الله تعالى من دلالة النص وجوابه أنا لا نسلم أن رعاية المعنى سبب الإطلاق بل هي سبب للوضع وترجيح الاسم على الغير على ما سبق ولا نزاع في صحة الإطلاق مجازا عند وجود العلاقة على ما ذهب إليه الشافعى رحمه الله تعالى من استعمال الفاظ الطلاق في العتاق وبالعكس لاشتمالها على إزالة الملك وما ذكره من وجوب الحد على اللانطق قياسا على الزانى فانما هو بقياس في الشرع دون اللغة أو هو قول بدلالة النص وكذا يجب الحد بغير الخمر من المسكرات وقد توهم بعضهم أن أمثال ذلك قول يجرى القياس في اللغة وليس كذلك وههنا بحث وهو أن اشتراط كون حكم الأصل شرعيا إما أن يكون في مطلق القياس وهو باطل لأن قياس السماء على البيت في الحدوث بجامع التأليف وقياس كثير من الأغذية على العسل في الحرارة بجامع الحلاوة وأمثال ذلك مما ليست باقيسة شرعية لا تتوفر على كون حكم الأصل شرعيا وهو ظاهر وإما أن يكون في القياس الشرعى وحينئذ لا معنى لتفريع عدم جريان القياس في اللغة على ذلك وهو أيضا ظاهر والتحقيق أن هذا شرط للقياس الشرعى على معنى

(٨ - توضيح ٢) لأولوية وضع هذا اللفظ لهذا المعنى من بين سائر الألفاظ (كالخمر وضع شراب مخصوص بمعنى وهو الخمر فلا يطلق على سائر الأشربة لأنه ان أطلق مجازا فلا نزاع فيه

لكن لا يحمل عليه مع إرادة الحقيقة وإن أطلق حقيقة فلا بد من وضع العرب وكذا الزنا على اللواط ولا يقال الذي أهل للطلاق فيكون أهلا للظهار كالمسلم) هذا تفریع (٥٨) قوله من غير تغيير (لأن الحكم في الأصل) وهو المسلم (حرمة تنتهي بالكفارة وفي الذي

أنه يشترط فيه كون حكم الأصل حكما شرعيا إذ لو كان حسيما أو لغويا لم يجز لأن المطلوب إثبات حكم شرعي للمساواة في علة ولا يتصور إلا بذلك فلو قال النبيذ شراب مشتد فيوجب الحد كما يوجب الإسكار أو كما يسمى خمرًا كان باطلا من القول خارجا عن الانتظام وهذا مبني على أن القياس لا يجري في اللغة ولا في العقليات من الصفات والأفعال وفائدته تظهر فيما إذا قاس النبي بالنبي فالذي يمكن المقتضى ثابتا في الأصل كان نقيضا أصليا والنفي الأصلي لا يقاس عليه النفي الطاريء وهو حكم شرعي ولا النفي الأصلي لثبوته بدون القياس وبالإجماع وقد يذكر في كثير من المسائل ولذلك يقول المناظر لا بد من بيان المقتضى في الأصل وما ذلك إلا ليكون النفي حكما شرعيا وقد سبق نبذ من ذلك في فصل المطلق والمقيد (قوله لكن لا يحمل) أي لفظ الخمر على سائر الأشربة مجازا عند إرادة معناها الحقيقي في ذلك الإطلاق لئلا يلزم الجمع بين الحقيقة ومجاز المهم إلا أن يطلق مجازا على شراب يخامر العقل فيشمل العقار وغيره بطريق عموم المجاز (قوله وهي في الأصل مقيدة بعدم التساوي) يعني أن الحكم في الأصل حرمة تنتهي بالتساوي بالسكيل فإن قيل قد أثبت الحرمة في بيع المقل بغيره وبيع الدقيق بالحنطة مع أنها لا تنتهي بالسكيل قلنا بطلان الانتهاء بالسكيل إنما جاء من صنع العبد وهو القلي والطحن لا باثبات الشرع وإنما انتهت متناهية بالمساواة كيلا أعنى قبل القلي والطحن (قوله والتساوي بالعدد غير معتبر شرعا) قيل عليه أن التساوي بالوزن معتبر شرعا وهو كاف في انتهاء الحرمة (قوله لأن عذره) أي عذر الخطأ دون عذر النسيان لا مكان الاحتراز عن الخطأ بالثبوت والاحتياط بخلاف النسيان فإنه سماوي محض جبل عليه الإنسان (قوله لأنه إن كان موافقا للنص فلا حاجة إليه) اعترض عليه بان عدم الاحتياج إلى القياس لا ينافي صحته والاستدلال به قصد الإلزام إلى تعاضد الأدلة كالإجماع عن قاطع وإلى هذا ذهب كثير من المشايخ وكثرت في كتب الفروع الاستدلال في مسألة واحدة بالنص والإجماع والقياس (قوله وإن كان قياسا مخالفا له يبطل) كقياس القتل العمدي على الخطأ واليمين الغموس على المنعقدة في إيجاب الكفارة فإنه مخالف لما روي أنه عليه الصلاة والسلام قال خمس من الكبائر لا كفارة فيهن وعد منها الغموس وقتل النفس بغير حق (قوله وإن لا يغير حكم النص) فالإطعام هو جعل الغير طاعما سواء كان على وجه الإباحة أو التملك فاشتراط التملك قياسا على الكسوة تغيير لحكم النص وكذا تقييد رقبة الكفارة بالمؤمنة تغيير للإطلاق المقهوم من النص وهذا الكلام ظاهر في أن المراد تغيير حكم نص في الجملة سواء كان هو النص في حكم الأصل أو غيره فإن قوله تعالى فاطعام عشرة مساكين وقوله تعالى أو تحرير رقبة ليس لبيان حكم الأصل بل حكم الفرع فعلى هذا الحاجة إلى هذا القيد لأن اشتراط عدم النص في الفرع مغن عنه لأن معناه عدم نص على الحكم المعدي أو عدمه وهما النص دال على عدم الحكم المعدي في الفرع لأن الإطلاق يدل على اجزاء مجرد الإطعام على سبيل الإباحة وعلى اجزاء الرقبة الكافرة وأنه لا يشترط التملك والإيمان وقد يقال يجوز أن يغير القياس حكم نص لا يدل على ثبوت الحكم في الفرع ولا على عدمه وفيه نظر لأنه محال على ذلك التقدير وعبر عن الإسلام رحمه الله تعالى عن هذا الشرط بان يبقى الحكم في الأصل على ما كان قبله ثم قال وإنما اشترط ذلك لأن تغيير حكم النص في نفسه بالرأي باطل ثم مثل بهذه الأمثلة وغيرها قصد إلى أن فيها تغيير النص بالرأي ففهم الشارحون أنها أمثلة لعدم بقاء حكم النص المعل على ما كان قبل التعليل فاعترضوا بأن المغير في هذه الأمثلة إنما هو في حكم النص في الفرع لا في الأصل (قوله وكذا السلم الحال) في الحديث من أراد منكم أن يسلم فليسلم في كيل معلوم ووزن معلوم إلى أجل

حرمة لا تنتهي بها لعدم صحة الكفارة عنه لعدم أهليته لها وكذا تعليل الربا بالطعم فإنه يوجب في العدييات حرمة مطلقة وهي في الأصل مقيدة بعدم التساوي) حتى لو روعي التساوي لا تبقى الحرمة في الأصل وهو الحنطة والشعير والتمر والملح ولا يمكن رعاية التساوي في العدييات لأن التساوي في الأصل إنما هو بالسكيل والعدييات ليست بمكيلة والتساوي بالعدد غير معتبر شرعا (ولا يصح قياس الخطأ على النسيان في عدم الإفطار) هذا تفریع قوله إلى فرع هو نظيره (لأنه ليس نظيره لأن عذره دون عذر النسيان ولا يصح إن كان في الفرع نص) هذا بيان تفریع قوله ولا نص فيه (لأنه إن كان موافقا للنص فلا حاجة إليه وإن كان مخالفا له يبطل) والضائر في قوله إن كان وفي قوله فلا حاجة إليه وفي قوله يبطل ترجع إلى القياس (وإن لا يغير) أي القياس (حكم النص) هذا هو الشرط الرابع (فلا يصح شرطية التملك في إطعام الكفارة

قياسا على الكسوة لأنها تغير حكم قوله تعالى فكفارة إطعام عشرة

مساكين وكذا شرط الإيمان في كفارة اليمين قياسا على كفارة القتل يخالف إطلاق النص وكذا السلم الحال قياسا على المؤجل يخالف قوله عليه الصلاة والسلام إلى أجل معلوم وأيضا لم يعد) أي الشافعي رحمه الله تعالى (كما هو في الأصل) فهذا بيان أن في قياس يجوز السلم

الحال على المؤجل فسادين أحدهما أنه مغير للنص والثاني أن الحكم لم يعد كما هو في المقيس عليه بل عدى بنوع تغيير وقد بينا في الشرط الثالث بطلان هذا (إذ في الأصل جعل الأجل خلفا عن وجود المعقود عليه ليمكن تحصيله فيه وهنا أسقط فان قيل أتم غير تم أيضا قوله عليه الصلاة والسلام لا تبيعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء فإنه يعم القليل والكثير فخصتم القليل) من هذا النص العام فجوزتم بيع القليل بالقليل مع عدم التساوي (بالتعليل بالقدر) أي قاتم ان علة الرباهي القدر والجنس والقدر أي السكيل غير موجود في بيع الحفنة بالحفتين فلا يجزى فيه الرباهي فهذا التعليل مغير للنص (وكذا في دفع القيم في الزكاة) أي غير تم النص وهو قوله عليه الصلاة والسلام في خسر من الابل السائمة شاة وغيره مما يدل على دفع عين ذلك الشيء دون القيمة (وفي صرفها إلى صنف واحد) أي غير تم النص الدال على صرفها إلى جميع الأصناف وهو قوله تعالى إنما الصدقات للفقراء والمساكين الآية (بالتعليل بالحاجة) أي قاتم ان العلة وجوب دفع الحاجة عن الفقير وهذا المعنى موجود في دفع القيم بل أكل لان الدرهم والدنانير خلقنا لتحصيل جميع الأشياء التي تمس بها الحاجة في دفع عين الواجب تندفع الحاجة الواحدة وربما لا يحتاج الفقير إلى ذلك الشيء بل يحتاج إلى غيره وقد قلتم عد الأصناف لبيان مواقع الحاجة والعلة هي دفع الحاجة فيجوز الصرف إلى صنف واحد توجد فيه الحاجة فالتعليل بالحاجة في الصورتين مغير لحكم النص (وفي جواز غير لفظ تكبيرة الافتتاح) أي غير تم النص وهو قوله تعالى وربك فكبر بالتعليل بأن المراد تعظيم الله تعالى فيجوز بأي لفظ كان نحو الله أجل ونحوه (وفي إزالة الخبث بغير الماء) أي غير تم النص وهو قوله عليه الصلاة والسلام الماء طهور وقوله عليه الصلاة ( ٥٩ ) والسلام حتىه وأقرصيه ثم اغسله بالماء

(قنا المراد التسوية بالسكيل وهي لا تتصور الا في الكثير) لان المراد التسوية الشرعية في قوله عليه الصلاة والسلام التسوية المعبرة شرعا في المطعومات التسوية بالسكيل وهي لا تتصور الا في الكثير فلا نسلم انه يعم القليل والكثير كما يقال لا تقتل حيوانا الا بالسكين فان معناه لا تقتل حيوانا من شأنه أن يقتل بالسكين الا بالسكين فقتل حيوان

معلوم وجوز الشافعي رحمه الله تعالى السلم الحال قياسا على المؤجل بجامع دفع الحرج باحضار المبيع مكان العقد ورد هذا القياس بوجهين أحدهما أن النص يدل على عدم مشروعية السلم الحال بحكم مفهوم الغاية اتفاقا أو الزامًا ولا عبرة بالقياس المذير لحكم النص إلا أن مخالفة الماهوم سبب في خبر الواحد غير قاطعة في صحة القياس عند الشافعي رحمه الله تعالى وثانيهما أن محل البيع يجب أن يكون مملوكا مقدور التسليم والمسلم فيه ليس كذلك لسكونه غير موجود إلا أن الشرع رخص فيه بإقامة ما هو سبب القدرة على التسليم وهو الأجل مقام حقيقة القدرة وجعله خلفا عنها لحكم الأصل أعنى السلم المؤجل يشتمل على جعل الأجل المعلوم خلفا عن وجود المسلم فيه وعن القدرة عليه وفي قياس السلم الحال عليه تغيير لهذا الحكم لأنه ليس فيه جعل الأجل خلفا عن وجود وقد سبق أن من شرط القياس تعدية الحكم من غير تغيير وقد يقال ان معنى اقامة الخلف مقام الأصل هو جعل الخلف كما أنه هو الأصل فباستتار حقيقة الأصل يكون تحقيقا لذلك لا تغييرا ويكون أولى بالجواز لكونه مصير إلى الأصل دون الخلف وعدو لا عما هو خلاف مقتضى العقد أعنى الأجل وربما يجب أن أقدمه على عقد السلم دليل على أن ما عنده مستحق لحاجة أخرى فيكون بمنزلة العدم كالماء المستحق للشرب في جواز التيمم وفيه نظر إذ ربما يكون لدفع الحرج في احضار المبيع وغيره من الأغراض فلا تتعين الحاجة الضرورية (قوله) وإنما كان تغييرا) وجه السؤال انكم جوزتم

لا يقتل بالسكين كالفيلة والبرغوث لا يدخل تحت النهي (وانما كان تغييرا إذا كان الأصل واجبا لعينه وليس كذلك فان الصدقة حلت مع وسخها ضرورة دفع الحاجة وهي مختلفة فلا بد من جواز دفع القيم) أي إنما كان التعليل في دفع القيم تغيير للنص إذا كان الأصل وهو الشاة مثلا واجبا للفقير لعينه وليس كذلك فان الزكاة عبادة محضة لاحق للعباد فيها وإنما هي حق الله تعالى لكن سقط حقه في صورة ذلك الواجب باذنه بدلالة النص لأنه تعالى وعد ارزاق الفقراء بقوله الاعلى الله رزقها ثم أوجب على الأغنياء ما لا يسمى ثم أمر بأداء تلك المواعيد وهي الأرزاق المختلفة من ذلك المسمى ولا يمكن ذلك الأداء إلا بالاستبدال فيكون متضمنا للامر بالاستبدال كاستبدال كاستبدال بعد مواعيد مختلفة ثم يأمر ببعض وكلائه بادائها من مال معين عنده يكون إذا بالاستبدال فكذلكها هنا ثبت هناك حكايا جواز الاستبدال وصلاحيه عين الشاة لأن تكون مصروفة إلى الفقير فالحكم الأول يثبت بدلالة النص وأما الحكم الثاني المستفاد من قوله عليه الصلاة والسلام في خمس من الابل السائمة شاة فقد عللناه بالحاجة فان الصدقة مع وسخها حلت لهذه الأمة لاجل الحاجة بعد ان لم تكن في الامم الماضية فاذا كانت عين الشاة صالحة للصرف إلى الفقير للحاجة تكون قيمتها صالحة أيضا بهذه العلة فالتعليل وقع في هذا الحكم وليس فيه تغيير النص بل يكون التغيير في الحكم الأول وهو ثابت بالنص لا بالتعليل فيكون تغيير النص بالنص مجتمعا مع التعليل في حكم آخر ليس فيه تغيير النص وهذا معنى قول نضر الإسلام رحمه الله فصار التغيير مجامع التعليل بالنص لا بالتعليل وقد قال أيضا فصار صلاح الصرف إلى الفقير بعد الوقوع بالله بابتداء اليد ليصير مصروفا إلى الفقير بدوام يده حكما شرعيا في الشاة فعلاياه بالتقويم وعديتها إلى سائر الاموال معناه أن الصدقة تقع لله تعالى

دفع قيمة الواجب في الزكاة قياسا على العين بعلته دفع حاجة الفقير وفي هذا التعليل تغيير لحكم النص الدال على وجوب عين الشاة وحاصل الجواب أن تغيير هذا النص ليس بالتعليل بل بدلالة النصوص الواردة في ضمان أرزاق العباد وإيجاب الزكاة في أموال الأغنياء وصرافها إلى الفقراء وذلك أن الزكاة عبادة والعبادة خالص حق الله تعالى فلا تجب للفقراء ابتداء وإنما تصرف إليهم إيفاء لحقوقهم وإنجاز العدة أرزاقهم ولا يخفاء في أن حوائجهم مختلفة لا تندفع بنفس الشاة مثلا وإنما تندفع بمطلق المالية فلما أمر الله تعالى بالصرف إليهم مع أن حقهم في مطلق المالية دل ذلك على جواز الاستبدال والغاء اسم الشاة بإذن الله تعالى لا بالتعليل واعلم أن ذكر اسم الشاة إنما هو لكونها أيسر على من وجبت عليه الزكاة لأن الإيتاء من جنس النصاب أسهل ويده إليه أوصل ولكونها معيار المقدار الواجب إذ بها تعرف القيمة فإن قيل إذا ثبت وجوب الشاة بعبارة النص وجواز الاستبدال بدلالته فامعنى التعليل بالحاجة أوجب بأن التعليل إنما وقع بحكم آخر وهو كون الشاة صالحة للصرف إلى الفقير وهذا ليس بحكم ثابت بأصل الخلق حتى يمنع تعليله بل حكم شرعي ثابت بالنص الدال على وجوب الشاة لأن المراد به صلاحية حدثت بعدما كانت باطلة في الأمم السالفة باعتبار كون الصدقة من الأوساخ ولهذا كان تقبل القرابين بالإحراق وأيضا محال التصرفات إنما تعرف شرعا كصلاحية الخل محل للبيع دون الخمر ولما كان هذا حكما شرعيا علمناه بالحاجة أي بحاجة الفقير إلى الشاة أو بكونها دافعة لحاجته لنعدى الحكم إلى قيمة الشاة ونجعلها صالحة للصرف إلى الفقير لأن الحاجة إلى القيمة أشد وهي للحاجة أدفع فصار الحاصل أنهما حكما هو وجوب الشاة وآخر هو جواز الاستبدال وثالثا هو صلاحية الشاة للصرف إلى الفقير والتعليل إنما وقع في هذا الحكم أي صلاحية الشاة للصرف وليس فيه أي في هذا الحكم تغيير بل تغيير النص الدال على وجوب الشاة إنما يكون بالنص أي بدلالة النص الأمر بإيفاء حق الفقير وهذا التغيير مقارن للتعليل في حكم آخر هو صلاحية الشاة للصرف إلى الفقير وليس فيه أي في ذلك الحكم الآخر تغيير النص أصلا إذ لا نص يدل على عدم صلاحية الشاة للصرف إلى الفقير فصار التغيير مع التعليل لا بالتعليل والمنتهى هو التغيير بالتعليل لأمه فقوله بالنص خبر صار وما معا حال أو هو خبر صار وبالنص خبر بعد خبر فعلى ما ذكره المصنف رحمه الله تعالى صار الأصل هو الشاة والفرع القيمة والحكم الصلاحية والعلة الحاجة ولما كان هذا مخالفا لظاهر عبارة نثر الإسلام رحمه الله تعالى حيث جعل الفرع هو سائر الأموال والعلة والتقويم أوردناها وشرحها تنبيها على أن العلة قد تعتبر من جانب المصرف وهي الحاجة وقد تعتبر من جانب الواجب وهي التقويم وان المستبدل به يجوز أن يعتبر بنفس القيمة وحينئذ لا معنى للتعليل بالتقويم وأن يعتبر ماله القيمة فتعمل بالتقويم والمقصود واحد وهو صلاح صرف الشاة وغيرها فإن قلت كأن النص الدال على وجوب الشاة دل على صلاحها للصرف كذلك النص الدال على جواز الاستبدال دال على صلاح غير الشاة للصرف فلا حاجة إلى التعليل قلت لا معنى لجواز الاستبدال الاسقوط اعتبار اسم الشاة وجواز إيفاء حق الفقير من كل ما يصلح للصرف إليه وهذا لا يدل على صلاحية القيمة وكل متقوم للصرف بعدما كانت هذه صلاحية باطلة في الأمم السالفة بخلاف إيجاب الشاة بعينها فإن معناه الأمر بصرفها إلى الفقير وهذا تنصيص على صلاحية فلا بد من اثبات كون القيمة أو كل متقوم صالحا للصرف وذلك بالتعليل مع ما فيه من الإشعار بان الاستبدال إنما يجوز بما يعتد به في دفع الحاجة حتى لو أسكن الفقير داره مدة بنية الزكاة لم يجزه فالحاصل أن الصدقة تقع لله تعالى ابتداء وللفقير بقاء فلا بد من ثبوتها حق الله تعالى أو لا ومن صلوحها للصرف إلى الفقير ثانيا في الشاة مثلا ثبت كلا الأمرين بالنص وفي القيمة ثبت الأول بدلالة النص والثاني بالتعليل والقياس على الشاة وقد اعترض على ثبوت جواز الاستبدال بدلالة النص بأنه إنما يلزم لو لم يكن في جنس الواجب ما يصلح لإيفاء حق الفقراء وقضاء حوائجهم وهو الدراهم والدنانير

باستبداله يد الفقير قال عليه الصلاة والسلام الصدقة تقع في كف الرحمن قبل أن تقع في كف الفقير ففي حال ابتداء يد الفقير تقع لله تعالى وفي حال بقاء يد الفقير تصير للفقير فقوله صلاح الصرف أي صلاح المحل وهو عين الشاة مثلا للصرف إلى الفقير وقوله ليصير مصروفا علة غائية للصلاح أي صلاحية الشاة للصرف إلى الفقير ليصير مصروفا إليه بدوام يده فقوله إلى الفقير يتعلق بالصرف وبابتداء اليد يتعلق بالوقوع وليصير يتعلق بالصلاح وبدوام يده يتعلق بقوله مصروفا وقوله حكما شرعيا خبر صار فهذا الحكم هو الحكم الثاني المذكور وفي قوله إن الصدقة واقعة في الابتداء لله وفي البقاء مصروف إلى الفقير بيان أن الصدقة ليست في الابتداء حق الفقير حتى يلزم تغيير حقه من غير إذنه وهذه المسئلة مع هذه العبارة من



مشكلات كتب أصحابنا في الأصول (وذكر الاصناف لعدم المصارف) فان قوله تعالى إنما الصدقات الآية ذكروا أن اللام للعاقبة لا للتملك وإنما يلزم تغيير النص لو كان اللام للتملك فيلزم حينئذ دفع ملك شخص إلى شخص آخر وإنما قلنا أن اللام ليست للتملك لأن الصدقات والفقراء لا يمكن أن يراد بهما الجميع لما عرفت أن حرف التعريف إذا دخل على الجميع تبطل الجمعية ويراد به الجنس وأيضا في هذا الموضع لو أريد الجمع لكان المراد جمعا مستغرا فاعناه أن جميع الصدقات لجميع الفقراء والمساكين وهذا غير مراد اجماعا إذ ليس في وسع أحد أن يوزع جميع الصدقات على جميع الفقراء بحيث لا يحرم واحد على أنه أن يردها يبطل مذهب الشافعي رحمه الله تعالى وإذا لم يكن الجمع مرادا كان المراد الجنس فيراد أن جنس الصدقة لجنس الفقير والمسكين من غير أن يراد الأفراد فتكون اللام للعاقبة لا للتملك الذي يوجب التوزيع على الأفراد فيكون لعدم المصارف (والتكبير لتعظيم الله تعالى (٦١) فاداء القيمة وذكر لفظ آخر يكونان في معنى

المنصوص) اعلم أن بعض العلماء فرقوا بين الكبرياء والعظمة فانه جاء في الأحاديث الإلهية الكبرياء رداً في العظمة لإزاري فالكبرياء صفة هي لله تعالى بمنزلة الرداء للإنسان والعظمة بمنزلة الأزار فالأول أدل على الظهور والثاني على البطون فلا يكون الله أعظم وأجل بمعنى أكبر لكننا نقول قوله تعالى وربك أكبر لا يراد به قل الله أكبر لأنه لو قيل وربك قل الله أكبر لا يفيد معنى فعناه وربك فعظم أي قل أو فعل ما فيه تعظيم الله والفرق الذي ذكروا بين الكبرياء والعظمة لا يفيد لأنه ليس في وسع العبد إثبات ذلك المعنى بل في وسعه ذكر الله بالتعظيم والاجلال وإثبات المعنى المشترك بين التكبير والتعظيم والاجلال على

المخلوقة منها الأشياء على الإطلاق ووسيلة إلى الأرزاق (قوله وذكر الأصناف) وجه السؤال أنكم جوزتم صرف الزكاة إلى صنف واحد قياساً على صرفها إلى الكل بعلة الحاجة وفي هذا التعليل تغيير للنص الدال على كون الزكاة حقاً للجميع الأصناف والجواب أن استحقاق الكل إنما يلزم لو كان اللام للتملك وليس كذلك لما مر من أن الزكاة خاص حق الله تعالى ابتداءً وإنما تصير للفقراء بقاء بدوام اليد فتكون اللام للعاقبة دون التملك وإنما أحال ذلك على غيره لأن كون اللام للعاقبة مجاز بعيد لا يصار إليه الا عند ظهور القران وقد أمكن على حمل اللام الاختصاص والدلالة على أن المصارف إنما هي هذه الأصناف لا غير بمعنى أنه لا يجوز الصرف إلى غيرهم وأنهم هم الصالحون للصرف إليهم سواء صرف أو لم يصرف فبالصرف إلى البعض لا يتغير كون الكل مصارف وإنما يلزم التغيير لو كان اللام للتملك فيفيد أن الزكاة ملك للجميع الأصناف فيكون صرفها إلى البعض صرف ملك الشخص إلى غيره ثم تقرير المصنف رحمه الله تعالى لا يخلو عن ضعف لأنه قد سبق أن بطلان الجمعية وثبوت الحمل على الجنسية إنما يكون عند تعذر الاستغراق فلا معنى لتعليل عدم إمكان أن يراد بالفقراء الجميع بطلان الجمعية أو لا ويتعذر الاستغراق ثانياً في العبارة تسامحاً وأيضاً المطلوب ههنا جواز الصرف إلى بعض الأصناف وهذا لا يتفاوت بكون الفقراء للجمعية أو للجنسية فلا مدخل لما ذكره من أن الفقراء للجنس في إثبات كون اللام للعاقبة دون التملك لجواز أن يلتزم الخصم بطلان الجمعية للجنس ويدعى كون الزكاة ملكاً للجنس المذكورة فلا مدفع له إلا ما ذكرنا (قوله على أنه أن أريد هذا) أي توزيع جميع الصدقات على جميع الفقراء يلزم بطلان مذهب الشافعي رحمه الله تعالى لأنه لا يقول بوجود الصرف إلى جميع أفراد كل صنف بل إلى جمع منها فان قلت إذا كان للاستغراق كان المعنى كل صدقة لكل فقير وهذا أظهر بطلاناً فلم عدل إلى توزيع الجمع على الجمع قلت لا نهر بما يدعى أن معنى الاستغراق الشمول والإحاطة بمعنى المجموع فان مقابلة الجمع بالجمع تقتضي انقسام الأحاد إلى الأحاد فبطل ذلك أيضاً وسكت عما هو ظاهر البطلان (قوله واستعمال الماء لازالة النجاسة) يعني أن المقصود هو إزالة النجاسة بالاستعمال بدليل جواز الاقتصاد على قطع موضع النجاسة وأحرقه وكون الماء آلة صالحة للآلة حكم شرعي معلل بكونه مزياً لا يفيدى إلى كل ما نفع يشاركه في ذلك وكونه مزياً يتضمن أمرين طهارة المحل وعدم تنجس الآلة بالملاقاة والماء وجد وازالة البل الزيادة فان قيل بل الحكم بطهارة المحل الخاصة في الماء اذ لو كان لازالته لوجب أن يشاركه جميع المائعات المزيلة في

أنه ليس لبعض صفات الله تعالى مزية على البعض لاسيما إذا كانت من جنس واحد فإذا كان المقصود التعظيم فكل لفظ فيه التعظيم يكون في معنى الله أكبر وقوله فاداء القيمة راجع إلى مسألة دفع القيمة وإنما ذكره ههنا لأن فيه وفي مسألة التكبير معنى مشتركاً وهو كونهما في معنى المنصوص فلذلك جمعهما في سلك واحد (واستعمال الماء لازالة النجاسة فيجوز بكل ما يصلح لها) اعلم أنه ان لورد الاشكال على قوله تعالى وأنزلنا من السماء ماء طهوراً وقوله عليه السلام الماء طهور فغير وارد لأنه لا يدل على أن غير الماء ليس بطهور وان اورد على قوله عليه الصلاة والسلام حتى هو أقر صيه ثم اغسله بالماء فوارد والجواب ان استعمال الماء ليس مقصوداً بالذات لأن من التقي الثوب النجس او قطع موضع النجاسة بالمقراضة طهارة استعمال الماء ولو كان استعماله مقصوداً بالذات لم يستطع بدون العذر لكن الواجب ازالة العين النجسة ( وإنما لا يزول الحدث بسائر المائعات لكونه غير معقول في الأصل وهو الماء بخلاف الخبث فان ازالته معقولة ولا يضرب أن يلزمها أمر غير معقول

دفع الحرج وهو أن لا يتنجس كل ما يصل اليه لأن الماء مطهر طبعاً فيزول به كالأضياء غير كالحل مثل قالك يزول به الخبث لا الحدث فان قيل لما كان إزالة الحدث غير معقولة وجبت النية كالتيسم قلنا يأتي الجواب في فصل المناقضة (فصل) العلة قيل المعروف ويشكل بالعلامة (اختلفوا في تعريف العلة فقال البعض هي المعرفة أي ما يكون دالاً على وجود الحكم وقالوا العلة الشرعية كلها معرفة لانها ليست في الحقيقة بمؤثرة بل المؤثر هو الله تعالى (٦٢) قلنا تدخل العلامة في تعريف العلة ولا يبقى الفرق بينهما لكن الفرق ثابت لأن

رفع الحدث قلنا الحكم بالطهارة عن الحدث بمعنى زوال المانع الشرعي ليس بمعقول إذ العوض طاهر لا يتنجس به شيء ومن شرط القياس كون المعنى معقولاً وقيل ولو سلم أنه معقول فالماء يوجد مباحاً لا يبالي بخبثه ولا يلحق به حرج بخلاف سائر المانعات وفيه نظر أما أولاً فلا نه لا عبرة بالفرق بعد تحقق العلة وهي الإزالة أو أماناً نياً فلانه منقوض برفع الخبث فان قلت قد ذكر في بحث المناقضة أن التطهير بالماء معقول وفي الهداية أن غير المعقول هو الاقتصار على الأعضاء الأربعة أما زوال الحدث فمعقول قلت يأتي جوابه في بحث المناقضة وذكر في الإسلام رحمه الله أن الماء مطهر بطبعه لم يحدث فيه معنى لا يعقل فلا يحتاج في صيروره مطهر إلى النية بخلاف التراب فإنه ملوث لأن الشرع جعله مطهر عند إرادة الصلاة فيفتقر إلى النية فان قيل هب ان قلع الخبث وإزالته بالماء معقول إلا أنه يتضمن امر غير معقول وهو عدم تنجس الماء بأول الملاقاة قلت لا بأس بذلك بعد كون المعنى معقولاً لأنه ملتزم للضرورة دفع الحرج (قوله) وهو أن لا يتنجس كل ما يصل اليه (لنفي الشمول لا الشمول لنفي) قوله ولأن الماء مطهر طبعاً (تعليل لمعقولة إزالة الماء للخبث وذلك لفرط اطرافته وقوة إزالته وسرعة نفوذه وسهولة خروجه فيزول به الحدث والخبث جميعاً بخلاف سائر المانعات فانه مطهر باعتبار القلع والإزالة فيزول به الخبث لا يتناهى على الرفع والقلع دون الحدث لعدم معقوليته ثبوته ووزو (قوله) ويشكل بالعلامة) وهي ما يعرف به وجود الحكم من غير أن يتعلق به وجوده ولا وجوده كالإذن للصلاة والاحصان للرجم بمعنى أن تعريف العلة بالمعرفة للحكم ليس بما منع لدخول العلاقة فيه قيل ولا جامع لخروج المستنبطة عنه لأنها عرفت بالحكم لأن معرفة عملية الوصف متأخرة عن طلب عليه المتأخرة عن معرفت الحكم فلو عرف الحكم بها لكان العلم بها سابقاً على معرفة الحكم فيلزم الدور وجوابه أن المعرفة للعلة المتقدم عليها هو حكم الأصل والمعرف بالعلة المتأخر عنها هو حكم الفرع فلا دور فان قيل هما مثلاً فيثبت كان في الماهية ولو ازمها قلنا لا ينافي كون أحدهما أجلى من الآخر بمرض (قوله) بل في الوجوب الحادث) لقائل أن يقول الوجوب الحادث على ما عظم أثر الخطاب القديم وثابت به فكيف يكون أثراً لشيء آخر وهو فعل حادث كالقتل مثلاً وجوابه ما أشار إليه من أن معنى تأثير الخطاب القديم فيه أنه حكم بترتبته على العلة وثبوته عقيبها وعلى هذا لا يبعد أن يراد بالحكم الخطاب القديم ويكون معنى تأثير العلة تأثيرها في تعلق الخطاب بأفعال العباد (قوله) وكل من جعل العلة العقلية مؤثرة بذواتها يجعل العلة الشرعية كذلك) فان قلت كون الوقت موجوداً لوجوب الصلاة والقتل لوجوب القصاص ونحو ذلك مما لا يذهب اليه عاقل لأن هذه أعراض وأفعال لا يتصور منها إيجاد وتأثير قلت معنى تأثيرها بذواتها أن العقل يحكم بوجوب القصاص بمجرد القتل العمدة والعدوان من غير توقف على إيجاب من موجب وكذا في كل ما تحقق عندهم أنه علة (قوله) كلما وجد ذلك الشيء يوجد عقيبه الوجوب (فان قلت كثير من العلة الشرعية مما كانت متحققة قبل ورود الشرع من غير أن يوجد عقيبها الوجوب كالوقت مثلاً قلت معنى كلامه أن كل شيء جعله الشارع علة لحكم فمعنى ذلك أنه حكم بأنه كلما يوجد ذلك الشيء بشرائطه يوجد

الأحكام بالنسبة إلى المناقضة إلى العلة كالمالك إلى الشراء والقصاص إلى القتل وليست الأحكام مضافة إلى العلامات كالرجم إلى الاحصان فلا بد من الفرق بين العلة والعلامة (وقيل المؤثر هو في الحقيقة ليست بمؤثرة) اعلم ان البعض عرفوا العلة بالمؤثر والمراد بالمؤثر ما به وجود الشيء كالشمس للضوء والنار للاحراق والبعض أبطلوا تعريف العلة بالمؤثر بأنها في الحقيقة ليست بمؤثرة بل العلة الشرعية كلها معرفة لان الحكم القديم فلا يؤثر فيه الحادث والجواب عن هذا أن قد ذكرنا أن الحكم المصطلح هو أثر حكم الله القديم فان إيجاب الله القديم والوجوب حادث فالمراد من المؤثر في الحكم ليس أنه مؤثر في الإيجاب القديم بل في الوجوب الحادث بمعنى أن الله تعالى رتب بالإيجاب القديم الوجوب على أمر حادث كالدور مثلاً فالمراد بكونه

مؤثراً أن الله تعالى حكم بوجوب ذلك الأثر بذلك الأمر كالقصاص بالقتل والاحراق بالنار ولا فرق في هذا بين العلة الحكم العقلية والشرعية فكل من جعل العلة العقلية مؤثرة بذواتها يجعل العلة الشرعية كذلك وهم المعتزلة فكما أن النار علة للاحراق عندهم بالذات بلا خلق الله تعالى الاحراق فان القتل العمدة بغير حق علة لوجوب القصاص أيضاً عقلاً وكل من جعل العلة العقلية مؤثرة بمعنى أنه جرت العادة الإلهية بخلق الأثر عقيب ذلك الشيء فيخلق الاحترق عقيب ماسة النار لأنها مؤثرة بذواتها يجعل العلة الشرعية كذلك بأنه تعالى حكم أنه كلما وجد ذلك الشيء يوجد عقيبه الوجوب حسب وجود الاحترق عقيب ماسة النار فان المتولدات بخلق الله تعالى عند أهل

السنة والجماعة على ما عرف في علم الكلام (لأن يقال بالنسبة اليان فان الأحكام تضاف إلى الأسباب في حقنا) فانما مبتلون بنسبة الأحكام إلى الأسباب الظاهرة فيجب القصاص بالقتل وان كان في الحقيقة المقتول ميت بأجله ففي ظاهر الشرع الأحكام مضافة إلى الأسباب فهذا معنى كونها مؤثرة (وقيل الباعث لا على سبيل الإيجاب) بعض الناس عرفوا العلة بالباعث يعني ما يكون باعثا للشارع على شرع الحكم كما في قولك جئتكم لآكرامك الآكرام باعث على المحبي، والقتل العمد باعث للشارع على شرع القصاص صيانة للنفس وقوله لا على سبيل الإيجاب احتراز عن مذهب المعتزلة فان العلة توجب على الله تعالى شرع الحكم عندهم على ما عرف ان الأصلح للعباد واجب على الله تعالى عندهم (أى المشتمل على حكمة مقصودة للشارع في شرع الحكم) هذا تفسير الباعث لا على سبيل الإيجاب فان المراد من الحكمة المصلحة والمراد من كونه مشتملا على الحكمة ان ترتب الحكم على هذه العلة محصل للحكمة فان العلة لوجوب القصاص القتل العمد العدو ان ولا يتصور اشتماله على الحكمة إلا بهذا المعنى (من جلب نفع) أى إلى العباد (أو دفع ضرر) أى عن العباد وهذا مبني على أن أفعال الله تعالى معللة بمصالح للعباد عندنا مع ان الأصلح لا يكون واجبا عليه خلافا للمعتزلة وما بعد عن الحق قول من قال انها غير معللة بها فان بعثة الأنبياء عليهم الصلاة والسلام لا هتداء الخلق وإظهار المعجزات لتصديقهم فمن أنكر التعليل فقد أنكر النبوة وقوله تعالى وما خلقت الجن والانس إلا ليعبدون وقوله تعالى وما أمروا إلا ليعبدوا والله واثم ذلك كثيرة في القرآن ودالة على ما قلنا وأيضاً لو لم يفعل لغرض أصلاً يلزم العبث ودليلهم أنه ان فعل لغرض فان لم يكن حصول ذلك الغرض أولى به من عدمه امتنع منه فعله وان كان أولى به كان مستكملاً به فيكون ناقصاً في ذاته وقد قيل عليه انه انما يكون مستكملاً به لو كان الغرض (٦٣) راجعاً إليه وهنا راجع إلى العبد وأجابوا عن ذلك

ان تحصيل مصلحة العبد وعدمه ان استويا بالنسبة إليه لا يكون غرضاً وداعياً له إلى الفعل لأنه حيثئذ يلزم الترجيح من غير مرجح وان لم يستويا بالنسبة إليه يكون فعله أولى فيلزم الاستكمال أقول هذا الجواب غير مرضى لانا لانسلم أنه ان استويا بالنسبة إليه لا يكون غرضاً وداعياً ولا نسلم ان

الحكم عقبيه بإيجاب الله تعالى فقبل ورود الشرع لا حكم بالعلية فلا وجوب عقيب وجود ذلك الشيء (قوله إلا أن يقال بالنسبة اليان) يعني ان الموجب الأحكام هو الله تعالى إلا أن الإيجاب لما كان غيباً عنا ونحن عاجزون عن دركها شرع العلة وجبات للأحكام في حق العمل ونسب الوجوب إليها فيما بين العباد (قوله فمن أنكر التعليل فقد أنكر النبوة) لأن تعليل بعثة النبي عليه الصلاة والسلام باهتداء الخلق لازم لها وكذا تعليل إظهار المعجزة على يد النبي عليه الصلاة والسلام بتصديق الخلق وإنكار اللازم إنكار للزوم لا تنفاه المزوم بانتفاء اللازم (قوله والوصف المناسب ما يجلب نفعاً أو يدفع ضرراً) قريب مما ذكره الإمام في المحصول أنه الوصف الذي يفضى إلى ما يجلب للانسان نفعاً أو يدفع عنه ضرراً وفسر النفع بالذلة أو ما يكون طريقاً إليها والضرر بالألم أو ما يكون طريقاً اليه وقد يفسر المناسب بالوصف اللائم لأفعال العقلاء في العادات الأولى قول من يجعل الأحكام الثابتة بالنصوص متعلقة بالحكم والمصالح والثاني قول من يأتي ذلك وقال القاضي الامام أبو زيد المناسب ما لوعرض على العقول تلقته بالقبول يعني إذا عرض على العقل ان هذا الحكم إنما شرع لأجل هذه المصلحة يكون ذلك الحكم موصلاً إلى تلك المصلحة عقلاً وتكون تلك

الترجيح من غير مرجح لم لا يجوز أن تكون الأولوية بالنسبة إلى العباد مرجحاً (وكون العلة هكذا تسمى مناسبة) أى كونها بحيث تجلب النفع إلى العباد أو تدفع الضرر عنهم يسمى مناسبة والوصف المناسب ما يجلب نفعاً أو يدفع ضرراً وقد قال القاضي الامام أبو زيد الوصف المناسب ما لوعرض على العقول تلقته بالقبول وقد ذكروا أن المناسب اما حقيقي واما افتناعي فالحقيقي اما لمصلحة دينية كرياضة النفس وتهذيب الاخلاق فالوصف المناسب كالذكور وشهود الشهر والحكم وجوب الصلاة والصوم والحكمة رياضة النفس وقهرها وادنيوية وهي اما ضرورية وهي خمسة حفظ النفس والمال والنسب والدين والعقل فهذه الخمسة هي الحكمة والمصلحة في شريعة القصاص والضمان وحد الزنا والجهاد وحرمة المسكرات والوصف المناسب هو القتل العمد العدو ان والسرقة والغصب مثلاً والزنا وحرية الكافر والاسكار واما محتاج إليها كافي تزويج الصغيرة فالوصف المناسب هو الصغر والحكم شرعية التزويج والحكمة والمصلحة كون المولية تحت الكف وهذه المصلحة ليست ضرورية لكنها في محل الحاجة لأنه يمكن أن يفوت الكف. لا إلى بدل وأما أن لا تكون ضرورية ولا محتاجاً إليها بل للتخفيف كحرمة القاذورات فانها حرمت لنجاستها وعلو منصب الأدمى فلا يحسن تناولها والافتناعي ما يتوهم أنه مناسب ثم إذا توهم يظهر خلافه كنجاسة الخمر لبطان يبيعها فمن حيث أنها نجسة تناسب الادلال والبيع يقتضى الاعزاز لكن معنى النجاسة كونها مانعة من صحة الصلاة وهذا لا يناسب لبطان البيع (والحكمة المجردة لا تعتبر في كل فرد لحفاؤها وعدم انضباطها بل في المجلس فيضاف الحكم إلى وصف ظاهر منضبط يدور معها) أى يدور الوصف مع الحكمة (أو يغلب وجودها) أى وجود الحكمة (عنده) أى عند الوصف والمراد ان ترتب الحكم على الوصف يكون محصلاً للحكمة دائماً وفي الاغلب (كالسفر مع المشقة) أى ليس المراد ان المشقة هي

الحكمة بل الحكمة هي دفع الضرر ودفع الضرر إنما يتحقق في صورة وجود الضرر ووجود الضرر لا يتحقق إلا أن تكون المشقة موجودة ثم المشقة غالبية الوجود في السفر (٦٤) فترتب الحكم وهو الرخصة على الوصف وهو السفر يكون محصلا للحكمة

المصلحة أمر مقصود اعقلا ولا يخفى أن ما ذهب اليه الجمهور من أن القتل العمد العدوان وصف مناسب لوجوب القصاص والإسكار لحرمة الخمر ونحو ذلك على ما صرح به في التقسيم المذكور لا يستقيم على هذه التفاسير إذ ليس القتل مثلا مما يجلب نفعاً أو يدفع ضرراً ولا هو ملامح لأفعال العقلاء ولا هو مقصود من وجوب القصاص فلذا قال المصنف رحمه الله تعالى وقد ذكرنا أن المناسب إما حقيقي وإما افتراضي وأحاله على الغير لما أنه لا يستقيم على تفسير المصنف رحمه الله بل على التفسير الذي ذكره الآمدي في الأحكام وهو أن المناسب عبارة عن وصف ظاهر منضبط يلزم من ترتب الحكم على وقته حصول ما يصلح أن يكون مقصوداً من شرع ذلك الحكم سواء كان المقصود جلب منفعة أو دفع مفسدة فإنه يلزم من ترتب وجوب القصاص على القتل حصول ما هو مقصود من شرعية القصاص وهو بقاء النفوس على ما يشير إليه قوله تعالى ولكم في القصاص حياة ويمكن أن يفسر ما ذكره أبو زيد بهذا المعنى أي المناسب هو الذي إذا عرض على العقل أن يلزم من ترتب الحكم عليه حصول ما هو المقصود منه يقبله وإنما عدل عنه الآمدي لأنه إنما يصلح للنظر لا للتأخر إذ ربما يقول الخصم هذا مما لا يتلقاه عقلي بالقبول فلا يكون مناسباً بالنسبة إلى وليس الاحتجاج بقبول الغير على أولى من العكس ويمكن أن يقال المراد عامة العقول ولذا ذكره بلفظ الجمع (قوله الأصل في النصوص عدم التعليل) اختلفوا في ذلك على أربعة مذاهب فقيل الأصل عدم التعليل حتى يقوم دليل التعليل وقيل الأصل التعليل بكل وصف صالح لإضافة الحكم إليه حتى يوجد مانع عن البعض وقيل الأصل التعليل بوصف لكن لا بد من دليل يميزه من بين الأوصاف ونسب ذلك إلى الشافعي رحمه الله تعالى وقد اشتهر فيما بين أصحابه أن الأصل في الأحكام هو التعمد دون التعليل والمختار أن الأصل في النصوص التعليل وأنه لا بد من دليل يميز الوصف الذي هو علة ومع ذلك لا بد قبل التعليل والتمييز من دليل يدل على هذا النص الذي يراد استخراج علة معتل في الجملة لأن الظاهر وهو أن الأصل في النصوص التعليل إنما يصلح للدفع دون الإلزام وفي المذهب الثالث لا حاجة إلى ذلك بل يكفي أن الأصل في النصوص التعليل وجه الأول أن النص موجب للحكم بصيغته لا بعلمته إذ العلة الشرعية ليست من مدلولات النص وبالتعليل ينتقل الحكم من الصيغة إلى العلة التي هي من الصيغة بمنزلة المجاز من الحقيقة فلا يصار إليه إلا بدليل وأيضا التعليل بما بجميع الأوصاف وهو محال لأن المقصود هو التعدية ويتمتع بوجود جميع أوصاف الأصل في الفرع ضرورة التباين والجملة وأما البعض وهو أيضا باطل لأن كل وصف عينه المجتهد محتتمل للعلة وعدمها والحكم لا يثبت بالاحتمال فلا بد من دليل يرجح البعض فإن قيل ههنا قسم آخر هو التعليل بكل وصف قلنا إما أن يراد كل وصف على الإطلاق فيستلزم تعدية الحكم إلى جميع المحال إذ ما من شيتين إلا وبينهما مشاركة ما في وصف ما أو يراد كل وصف صالح للعلة وإضافة الحكم فيفضي إلى التناقض أي التعدية وعدمها لأن بعض الأوصاف متعدية وبعضها قاصر على ما سيحكيه فلذا لم يتعرض ههنا لهذا القسم ووجه الثاني أن الأدلة قائمة على حجية القياس من غير تفرقة بين نص ونص فيكون التعليل هو الأصل ولا يمكن بالكل ولا بالبعض دون البعض لما مر فتعين التعليل بكل وصف إلا أن يقوم مانع كخالفه نص أو إجماع أو معارضة أو صاف ووجه الثالث أنه لا يمكن التعليل بجميع الأوصاف لما مر ولا بكل واحد لأن منها ما هو قاصر يوجب حجر القياس وقصر الحكم على الأصل ومنها ما هو متعدد يوجب التعدية إلى الفرع وهذا تناقض فتعين البعض وأيضا اختلاف الصحابة في الفروع لاختلافهم في العلة يدل على إجماعهم على أن

التي هي دفع الضرر في الاغلب (وهنا بحاث الأول الاصل في النصوص عدم التعليل) عند البعض إلا بدليل كما قال عليه الصلاة والسلام الهرة ليست بنجسة لأنها من الطوافين والطوافات عليكم فتعليله عليه الصلاة والسلام دل على أن هذا النص معتل وأن عدم نجاستها معتل بالطواف (لأن النص موجب بصيغته لا بالعلة ولأن التعليل بكل الأوصاف محال وبالبعض محتتمل وعند البعض هي معاملة بكل وصف إلا مانع لأن كل وصف صالح لهذا) أي للتعليل (والنص مظهر للحكم والعلة داعية) جواب عن قوله أن النص موجب للحكم بصيغته إلا بالعلة أي نعم أن النص موجب للحكم بمعنى أنه مظهر للحكم بصيغته لأن نه داع بل الداعي إلى الحكم هو العلة (والتعليل لإثبات الحكم في الفرع) جواب آخر عن قوله أن النص موجب بصيغته أي نعم أن النص موجب للحكم بصيغته في الأصل لا في الفرع بل في الفرع موجب للحكم بسبب العلة

ونحن إنما نعلل لإثبات الحكم في الفرع لافي الأصل (وعند الشافعي رحمه الله تعالى معاملة

لكن لا بد من دليل يميز لأن بعض الأوصاف متعدد وبعضها قاصر فلو علل بكل وصف يلزم التعدية وعدمها وعندنا لا بد مع ذلك) أي مع ما قاله الشافعي رحمه الله تعالى (من الدليل على أن النص معتل في الجملة لاحتمال أن يكون من النصوص الغير المعاملة

نظيره في حديث الربان قوله عليه الصلاة والسلام يدا بيد يوجب التعمين وذلك من باب الربا أيضا لأنه لما شرط تعيين أحد البدين احترازا عن بيع الدين بالدين (فانه عليه الصلاة والسلام نهى عن بيع الكالء بالكالء (٦٥) شرط تعيين الآخر احترازا عن شبهة

الفضل) فان للتقدمية على النسبية (وقد وجدنا هذا الحكم متعديا حتى لا يجوز بيع الخنطة بعينها بشعر بغير عينه اجماعا وشرط الشافعي رحمه الله تعالى التقابض في بيع الطعام بالطعام فإذا وجدناه معللا في ربا النسبية نعلمه في ربا الفضل أيضا لأنه أثبت منه) لأن الرباهو الفضل الخالي عن العوض وهو موجود حقيقة في ربا الفضل كبيع قفيز من الخنطة بقفيزين منها أما الربا في النسبية وهو بيع الخنطة بعينها بشعر بغير عينه نسبية فشبها الفضل فأعمه لاحقيقة الفضل هذا ما قالوا واعلم أن اشتراط هذا الشرط وهو كون هذا النص معللا في الجملة في غاية الصعوبة لأن التعليل ان توقف على تعليل آخر فالتعليل الموقوف عليه ان توقف على تعليل آخر يلزم التسلسل وان لم يتوقف يثبت أن بعض التعليلات لم يتوقف على هذا ويمكن أن يجاب عن هذا بانالما شرطنا في العلة التأثير وهو أن يثبت بالنص أو الإجماع اعتبار الشارع جنس هذا الوصف أو نوعه في جنس الوصف أو نوعه في جنس

علة الحكم هو البعض دون المجموع أو كل واحد البعض محتمل فلا بد له من يميز واحتياج التعمين والتعيين إلى الدليل لا ينافي كون الأصل هو التعليل وبهذا يخرج الجواب عن الدليل الثاني على القول الأول فلهذا اقتصر المصنف رحمه الله تعالى على جواب الدليل الأول ووجه الرابع ظاهر ولقائل أن يقول لانسلم التعليل بالقاصرة يوجب عدم التعدية بل غاية أنه لا يوجب التعدية ولا يدل إلا على ثبوت الحكم في المنصوص فعلى تقدير التعليل بكل وصف ثبت التعدية بالتعدية وتكون القاصرة لتأكيد الثبوت في الأصل ويدل على ذلك ما دعيتم من أن نص الربا في التقدين معلل عند الشافعية رحمه الله تعالى بالثنية مع تعدى وجوب التعمين إلى المطعوم (قوله نظيره) أي نظير الأصل المذكور في قوله عليه السلام الذهب بالذهب والفضة بالفضة مثلا بمثل يدا بيدان قوله عليه الصلاة والسلام يدا بيد يوجب التعمين لأن اليد آلة التعمين كالإشارة والاحضار وذلك من باب الربا أيضا يوجب التعمين من باب منع الربا والاحتراز عنه كوجوب المائة لأنه لما شرط في مطلق البيع تعيين أحد البدين احترازا عن بيع الدين بالدين بشرط في باب الصرف تعيين البدين جميعا احترازا عن شبهة الفضل الذي هو ربا كما شرط المائة في القدر احترازا عن حقيقة الفضل وقد وجدنا وجوب التعمين متعديا عن بيع التقدين إلى غيره حتى وجب التعمين في بيع الخنطة بالشعر حيث لم يجوز بيع خنطة بعينها بشعر لا يعينه مع الحلول وذكر الأوصاف وحتى شرط الشافعي رحمه الله تعالى التقابض في المجلس في بيع الطعام بالطعام سواء اتحد الجنس أو اختلف ليحصل التعمين فثبت باجماعهم على تعدية وجوب التعمين إلى غير التقدين أن نص الربا معلل في حق وجوب التعمين إذ لا تعدية بدون التعليل فيجب أن يكون معللا في حق وجوب المائة بطريق دلالة الإجماع حتى يتعدى إلى سائر الموزونات لأن ربا الفضل وهو مبنى تعدية وجوب المائة أشد ثبوتا وتحققا من ربا النسبية وهو مبنى تعدية وجوب التعمين لأن فيه شبهة الفضل باعتبار منية التقدم على النسبية وحقيقة الشيء أولى بالثبوت من شبهته والحاصل أن تعليل هذا النص في ربا النسبية دليل على كونه معللا في ربا الفضل وكونه معللا في ربا النسبية مستند إلى الإجماع أو النص وهو قوله عليه الصلاة والسلام انما الربا في النسبية وأن النبي عليه الصلاة والسلام نهى عن بيع الربا والريبة والمراد بالريبة شبهة الربا في بيع النقد بالنسبية شبهة الربا بالدليل على كون النص معللا في الجملة قد يكون نصا واجماعا وقد يكون تعليل آخر وينتهي بالآخرة إلى نص أو إجماع قطعاً للتسلسل وليس في كلامهم ما يؤهم أن كل تعليل يتوقف على تعليل آخر حتى يتوهم ورود الإشكال الذي أورده المصنف رحمه الله تعالى من لزوم التسلسل أو استغناء بعض التعليلات عن كون النص معللا وتقرير جوابه اننا نشتد في العلة التأثير أي اعتبار الشارع جنسه أو نوعه في جنس الحكم أو نوعه فكما ثبت عليه الوصف ثبت تأثيره وكما ثبت تأثيره ثبت كون النص معللا في الجملة ضرورة أنه قد اعتبر علة لنوع الحكم المستفاد منه أو لجنسه وعلة الجنس علة للنوع وربما يقال أن استخراج العلة واعتبار كونها مؤثرة أو غير مؤثرة موقوف على كون النص معللا فانبات ذلك به دور (قوله هذا ما قالوا) انما قال ذلك لما توهم من ورود الاشكال ولأن اثبات التعليل في ربا النسبية كاف في كون النص من النصوص المعللة في الجملة ولا حاجة إلى باقي المقدمات ولأن وجوب التعمين والمائة في الأشياء الستة قد ثبت بالنص الوارد فيها وقد سبق أن من شرط التعليل والتعدية عدم النص في الفرع ويمكن أن يجاب بانه مبنى على مذهب من لا يشترط ذلك على أنه لما تفتت في المثال ويكفي فيه الفرض والتقدير (قوله الثاني) إشارة إلى نفي شرائط اعتبارها بعضهم في العلة وهي أن يكون وصفا لازما جليا

هذا الحكم أو نوعه لا يثبت التأثير إلا وان

(٩ - توضيح ٢)

يثبت كون هذا النص من النصوص المعللة لأنه كلما ثبت اعتبار الشارع جنس هذا الوصف أو نوعه في جنس هذا الحكم أو نوعه ثبت أن هذا النص من النصوص المعللة (الثاني يجوز أن تكون العلة وصفا لازما كالثنية للزكاة في المضروب عندنا) فان الذهب والفضة خلقا ثمنا

وهذا الوصف لا ينفك عنهما أصلا (حتى تجب الزكاة في الحلي وللرباعنده وعارضنا كالسكبل للربا) فان السكبل ليس بلازم حسا للحنطة والشعير فانهما قديبا عان وزنا (وجليا وخفيا على ما يأتي واسما) أى اسم جنس (كقوله عليه الصلاة والسلام في المستحاضة أنه دم عرق انفجر وهذا اسم مع وصف عارض) (٦٦) الدم اسم جنس والانفجار وصف عارض (وحكا كقوله عليه الصلاة

والسلام أرأيت لو كان على أبيك دين) فاسم النبي عليه الصلاة والسلام اجزاء قضاء الحج عن الأب على اجزاء قضاء دين العباد عن الأب والعلة كونهما ديننا وهو حكم شرعي لان الدين لزوم حق في الزمة (وكقولنا في المدبر أنه مملوك تعلق عتقه بمطلق موت المولى فلا يباع كأم الولد) فيه قياس عدم جواز بيع المدبر على عدم جواز بيع أم الولد والعلة كونهما مملوكين تعلق عتقهما بمطلق موت المولى وهذا حكم شرعي وإنما قال بمطلق موت المولى احترازا عن المدبر المقيد كقوله إن مت في هذا المرض فانت حر (ومركبا كالسكبل والجنس وغير مركب وهذا ظاهر ومنصوصة وغير منصوصة كما يأتي. مسألة. ولا يجوز التعليل بالعلة القاصرة عندنا) وعند الشافعي رحمه الله تعالى يجوز فانه جعل علة الربا في الذهب والفضة الثمنية فهي مقتصرة على الذهب والفضة غير متمدية عنهما اذ غير الحجرين لم يخلق ثمنا والخلاف فيما اذا

منصوصا عليه ليس بمركب ولا حكم شرعي حتى لا يجوز التعليل بالعارض لأن انفكاكه بوجوب انتفاء الحكم والجواب أن المعتبر صلاحية المحل للانصاف به ولا بالخفى كرضا المتعاقدين في ثبوت حكم البيع وجوابه يأتي في فصل الاستحسان وهو أن الخفى قد يكون أقوى والاعتبار بالقوة أولى ولا بغير المنصوص لما سيأتي مع جوابه ولا بالمركب من وصفين فصاعدا ولا لكانت العلة صفة زائدة على المجموع ضرورة اننا نقل المجموع ونجهل كونه علة بناء على الذهول أو الحاجة إلى النظر والمجهول غير المعلوم واللازم وهو كون العلة صفة للمجموع باطل لأن صفة الكل إن لم تقم بشيء من الأجزاء لم تكن صفة له وإن قامت فاما بكل جزء فيكون كل جزء علة والمقدر خلافه وأما بجزء واحد فيكون هو العلة ولا مدخل لساير الأجزاء وأما بالمجموع من حيث هو المجموع وحينئذ إن لم يكن له جهة واحدة فظاهر وإن كانت ينقل الكلام إليها وإلى كيفية قيامها بالمجموع ويتسلسل والجواب أنه لا معنى لكون الوصف علة إلا قضاء الشارع بثبوت الحكم عندها رعاية لمصلحة وليس ذلك صفة له بل جعله الشارع متعلقا به ولو سلم فالعلة وجهة واحدة من الاعتبارات التي ينقطع التسلسل فيها بانقطاع الاعتبار ولا يجوز التعليل بحكم شرعي لأنه إما متقدم بالزمان على ما فرض معلولا فيلزم تخلف المعلول أو متأخر فيلزم تقدم المعلول أو مقارن فيلزم التحكم إذ ليس أحدهما أولى بالعلة والجواب أن تأثير العلة الشرعية ليس بمعنى الإيجاد والتحصيل حتى يمتنع التقدم أو التخلف ولو سلم فيجوز أن يكون أحد الحكمين صالحا للعلة من غير عكس أو يكون الثابت بالدليل عليه أحدهما دون الآخر فلا يلزم التحكم فظهر بطلان الأدلة على اشتراط الشروط المذكورة وقد ثبت بالأدلة السابقة حجية القياس وصحة التعليل من غير فصل بين اللازم والعارض أو الحلي والخفى إلى غير ذلك فثبت المطلوب والمراد بكون العلة اسم جنس أن يتعلق الحكم بمعناه القائم بنفسه مثل كون الخارج من المستحاضة دم عرق منفجر لأن يتعلق بنفس الاسم المختلف باختلاف اللغات (قوله لأن الحكم في الاصل ثابت بالنص) إشارة إلى الجواب عن استدلال الخصم وهو أن النص إذا كان معقولا فالحكم ثابت بالعلة دون النص لأنه لا معنى للعلة إلا ما ثبت به الشيء ولا شيء هنا يثبت به أسوى الحكم ولذا يمدى إلى الفرع بأن يقال ثبت في الاصل بالعلة وهي موجودة في الفرع فيثبت فيه أيضا وعدم التمدي لا يصلح مانعا للاجماع على جواز العلة القاصرة المنصوصة فالجواب أن الحكم في الاصل ثابت بالنص سواء كان معقولا للمعنى أو لم يكن علل أو لم يعلل فيعد التعليل لو اضيف إلى العلة لزم بطلان النص فالثبت للحكم هو النص ومعنى عليه الوصف كونه باعثة للشارع على شرع الحكم وإنما جازت التعدية إلى الفرع لما في التعليل من تعميم النص وشموله للفرع وبيان كونه مثبتا لحكم الفرع وقيل حكم الاصل مضاف إلى النص في نفسه وإلى العلة في حق الفرع وهذا القدر من الاشتراك كاف في القياس (قوله وإنما يجوز التعليل) احتجاج على امتناع التمايل بالعلة القاصرة أي وإنما جاز التعليل بغير المنصوصة لأن الشارع لما أمر بالاعتبار المبنى على التعليل مع ندرة العلة المنصوصة كان ذلك إذنا لبيان لمية الأحكام لأجل القياس فيبقى بيان اللية بالقاصرة على الامتناع حتى يرد بها نص الشارع (قوله إذا لفائدة الفقهية ليست إلا إثبات الحكم) لقائل أن يقول إن أريد بالفائدة الفقهية ما يكون له تعلق بالفقه ونسبة إليه فلا نسلم انحصارها في إثبات الحكم لجواز أن يكون سرعة الادعاء وزيادة الاطمئنان بالأحكام والاطلاع على حكمة الشارع في شرعيتها وإن أريد المسئلة الفقهية فلا نسلم أن التعليل لا يكون إلا لاجلها لجواز أن يكون لفائدة أخرى متعلقة بالشرع فلا

كانت العلة مستنبطة أما إذا كانت منصوصة فيجوز عليها انفاقا (لأن الحكم في الاصل ثابت بالنص) سواء يلزم كان معقول المعنى أولا (وإنما يجوز التعليل الاعتبار اذ ليس للمبدى بيان لمية أحكام الله تعالى وما قالوا ان فائدة التعليل لا تنحصر في هذا) أي في الاعتبار (وفائدته أن يصير الحكم أقرب إلى القبول ليس بشيء. اذ الفائدة الفقهية ليست الا اثبات الحكم

فان قيل التعدية موقوفة على التعليل فتوقفه عليها دور قلنا يتوقف على علمه بأن الوصف حاصل في الغير) أى التعليل لا يتوقف على التعدية بل يتوقف التعليل على العلم بأن هذا الوصف حاصل في غير مورد النص واعلم أن كثير من العلماء قد تخيروا في هذه المسئلة واستبعدوا مذهب أبي حنيفة رحمه الله تعالى فيها توهمها منهم أن الحق أن يتفكروا أو لافي استنباط العلة أن العلة في الأصل ما هي فإذا حصل غلبة الظن بالعلة فإن كانت متعدية من الأصل أى حاصلة في غير صورة الأصل يتهدى الحكم وإلا فلا بل يقتصر الحكم على مورد النص أو مورد الإجماع فيقتصر الحكم أما توقف التعليل على التعدية أو على العلم بأن العلة حاصلة في غير الأصل فلامعنى له فأقول هذه المسئلة مبينة على اشتراط التأثير عند أبي حنيفة رحمه الله وعلى الاكتفاء بالإخالة عند الشافعي رحمه الله ومعنى التأثير اعتبار الشارع جنس الوصف أو نوعه في جنس الحكم أو نوعه فان كان الوصف مقتصر على مورد النص غير حاصل في صورة أخرى لا يحصل غلبة الظن بالعلة أصلاً لأن نوع العلة أو جنسها لمالم يوجد في صورة أخرى لا يدري أن الشارع اعتبره أو لم يعتبره وعند الشافعي رحمه الله لما كان مجرد الإخالة كفاياً يحصل الوقوف على العلة مع الاقتصار على مورد النص فحاصله الخلاف أنه إذا كان الوصف (٦٧) مقتصر على مورد النص أو الإجماع يمتنع

الوقوف بطريق الاستنباط على كونه علة عندنا خلافاً له فهذا الذى ذكرنا من مبنى الخلاف أفاد عدم صحة التعليل بالوصف القاصر عندنا وصحته عنده وثمرة الخلاف أنه إذا وجد في مورد النص وصفتان قاصر ومتعد وغلب على ظن المجتهدان القاصر علة هل يمنع التعليل بالمتعدى أم لا فعنده يمنع وعندنا لا فإنه لا اعتبار لغلبة الظن بعلية الوصف القاصر فانها مجرد وهم لاغلبة ظن فلا تعارض غلبة الظن بغلبة الوصف المتعدى المؤثر

يلزم العبث وقد يقال أن دليل الشرع لا بد من أن يوجب علماً أو عملاً والتعليل بالقاصرة لا يوجب العلم وهو ظاهر ولا العمل لأنه واجب بالنص والاطلاع على الحكمة من باب العام فلا يعتبر في حقه التعليل المفيد للظن وجوابه أن التعليل بالقاصرة ليس من الأدلة الشرعية ولو سلم فيفيد الظن بالحكمة والمصلحة وهو يوجب سرعة الإذعان وشدة الاطمئنان وأيضاً منقوض بالتعليل بالعلة القاصرة المنصوصة بنص ظني واعلم أنه لا معنى للنزاع في التعليل بالعلة القاصرة الغير المنصوصة لأنه إن أريد عدم الجزم بذلك فلا نزاع وإن أريد عدم الظن فبعد ما غلب على رأى المجتهد علية الوصف القاصر وترجح عنده ذلك بما رة معتبرة في استنباط العلة لم يصح نفي الظن ذها بالى أنه مجرد وهم على ما زعم المصنف رحمه الله تعالى وأما عدم رجحان ذلك أو عند تعارض القاصر والمتعدى فلا نزاع في أن العلة هو الوصف المتعدى (قوله فان قيل) تقرير السؤال لو كانت صحة التعليل موقوفة على تعدية العلة لم تكن تعديتها موقوفة على صحتها لا امتناع الدور واللازم منتهى للاتفاق على توقف التعدية على ثبوت العلية الموقوفة على صحتها وتقرير الجواب أن الموقوف على التعليل هو التعدية بمعنى اثبات حكم مثل حكم الأصل في الفرع والتعليل موقوف على التعدية بمعنى العلم بوجود الوصف في غير مورد النص فلا دور وقد يجاب بأنه دور معية لا دور تقدم إذ العلة لا تكون إلا متعدية لان كونها متعدية يثبت أو لا ثم تكون علة (قوله هذه المسئلة مبينة على اشتراط التأثير) فيه نظر لأن اقتصار الوصف على مورد النص وعدم حصوله في صورة أخرى مع عدم النص على علية الوصف لذلك الحكم لا ينافى بوجود جنس الوصف في صورة أخرى واعتبار الشارع إياه في جنس الحكم بان يثبت ذلك بنص أو إجماع (قوله ويكون مانعاً من علية وصف آخر) قيل علية لا تزاحم في العمل فيجوز أن يثبت بالنص أو غيره للحكم علة قاصرة وأخرى متعدية ويتعدى الحكم باعتبار التعدية دون القاصرة (قوله وإن أراد اعتاقه) يعنى ان أراد أنه يصير ملكاً ثم يقع عن الكفارة باعتاق قصدى واقع بعد الملك فلا نسلم وجود هذا الوصف في الفرع أعنى

كما أن توهم أن الخصوصية الأصل تأثير في الحكم فهذا المعنى لا يمنع التعليل بالوصف المتعدى المؤثر فكذا هنا إلا إذا كان الوصف القاصر يثبت عليه بالنص كقوله عليه الصلاة والسلام حرمت الخمر لعينها حينئذ يثبت عليه ويكون مانعاً من علية وصف آخر فان قيل تعليلكم بالثنية للزكاة في المضروب لتعليل بالوصف القاصر قلنا لا بل متعد إلى الحلى فان قيل تعديته إلى الحلى لا تدل كونه وصفاً مؤثراً وقد جعلتم هذه المسئلة مبينة على التأثير قلنا معنى قولنا أن الثنية علة للزكاة في المضروب هو أن كون الذهب والفضة خلقاً ثمينين دليل على أنهما غير مصرفين إلى الحاجة الأصلية بل هما من أموال التجارة خلقه فيكونان من المال النامي وتأثير المال النامي في وجوب الزكاة عرف شرعاً فمضى كون الثنية علة للزكاة أن الثنية من جزئيات كون المال نامياً فتكون علة مؤثرة باعتبار أن الشارع اعتبر جنسه في حكم وجوب الزكاة فالعلة في الحقيقة النماء لا الثنية (مسئلة ولا يجوز التعليل بعلة اختلف في وجودها في الفرع أو في الأصل كقوله في الأخ انه شخص يصح التكفير باعتاقه فلا يعنى إذا ملكه كبن العم فإنه ان أراد عتقه إذا ملكه لا يفيد) لأن هذا الوصف غير موجود في ابن العم (وان أراد اعتاقه بعدما ملكه فلا نسلم ذلك في الأخ وكقوله ان تزوجت زينب فكذا تعليق فلا يصح بلانكاح كالأخ قال زينب التي تزوجها طالق لأننا نمنع وجود التعلق في الأصل

أثبت الحكم في الأصل بالإجماع مع الاختلاف في العلة كقوله في قتل الحر بالعبد انه عبد فلا يقتل بالحر كالمكاتب ( أي مكاتب قتل وله مال بني ببديل الكتابة وله وارث غير سيده ) فنقول العلة في الأصل جهالة المستحق لا كونه عبداً ، مسألة ولا يجوز التعليل بوصف يقع به الفرق كقوله مكاتب فلا يصح التكفير باعتاقه كما إذا أدى بعض البديل فنقول أداء بعض البديل عوض مانع ، الثالث تعرف العلة بأمور أولها النص اما صريحاً كقوله تعالى كيلاً يكون دولة) يقال صار النبي دولة بينهم يتداولونه بأن يكون مرة لهذا ومرة لذلك ( وقوله تعالى للذئب الشمس وقوله تعالى فيمأرحمة من الله وغيرهما من ألفاظ التعليل أو إيماء بأن يترتب الحكم على الوصف بالفاء في أيهما كان نحو قوله تعالى السارق والسارقة فاقطعوا أيديهما وقوله عليه الصلاة والسلام لا تقربوه طيباً فإنه يحشر يوم القيامة مليبياً والحق أن هذا صريح ) لأن الفاء في مثل هذه الصورة للتعليل فصار كاللام (٦٨) فمعناه لأنه يحشر ( وكذا في لفظ الراوي نحو زنى ما عز فرجم أو يترتب

الحكم على المشتق نحو أكرم العالم أو يقع جواباً نحو واقعت امرأتى في نهار رمضان فقال أعتق رقبة أو يكون بحيث لو لم يكن علة لم يفد نحو انها من الطوافين والحق أن هذا صريح ) اذ كلمة ان إذا وقعت بين الجملتين تكون لتعليل الأولى بالثانية كقوله تعالى وما أبرئ نفسي ان النفس لأماراة بالسوء ونظائره كثيرة فاما أن تكون ان في مثل هذا الكلام للتعليل أو يكون تقديره لأن والحذف غير الإيماء ( ونحو أ رأيت لو كان على أبيك دين الحديث أو يفرق في الحكم بين شيئين بحسب وصف مع ذكرهما نحو للفارس سهمان وللراجل سهم ) فانه فرق في هذا الحكم

الأخ بل هو يعتق بمجرد الملك (قوله أو ثبت) عطف على اختلف أي لا يجوز التعليل بعله اختلف في علمتها مع الإجماع على ثبوت الحكم في الأصل كالإجماع في أن علة عدم قتل الحر بالمكاتب هو كونه عبداً أو الجهل بأن مستحق استيفاء القصاص هو السيد أو غيره من الورثة بناء على عدم العلم بأنه هل بني ببديل الكتابة أم لا (قوله أداء بعض البديل عوض) والعوض مانع من جواز التكفير وهو موجود في الأصل دون الفرع فان قلت هذا ليس من قبيل التعليل بوصف يقع به الفرق إذا أداء بعض البديل لا يوجد في الفرع وهو المكاتب الذي لم يؤد شيئاً فكيف يجعل علة قلت معنى الكلام انه لا يجوز التعليل بعله مع وصف يقع به الفرق فالباء في قوله بوصف ليست صلة للتعليل بل هي باء المصاحبة وحينئذ لا إشكال (قوله الثالث) لا شك أن كون الوصف الجامع علة حكم خبري غير ضروري فلا بد في إثباته من دليل وله مسالك صحيحة ومسالك يتوهم صحتها فلا بد من التعرض لهما ولما يتعلق بكل منهما والمسالك الصحيحة ثلاثة النص والإجماع والمناسبة ثم النص إما صريح وهو ما دل بوضعه أو إيماء وهو أن يلزم من مدلول اللفظ فالصريح له مراتب منها ما صرح فيه بالعلية مثل العلة كذا أو لأجل كذا أو كى يكون كذا ومنها ما ورد فيه حرف ظاهر في التعليل مثل لكذا أو بكذا وإن كان كذا فان هذه الحروف قد تجيء لغير العلية كلام العاقبة وباء المصاحبة وان المستعملة في مجرد الشرط والاستصحاب ومنها ما دخل فيه الفاء في كلام الشارع أما في الوصف مثل زملوهم بكموهم وذا ماتم فاتهم يحشرون وأوداجهم تشخب دما وأما في الحكم نحو والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما والحكمة فيه أن الفاء للترتيب والباء مقدم في التعقل متأخر في الخارج فيجوز دخول الفاء على كل منهما ملاحظة للاعتبارين وهذا دون ما قبله لأن الفاء التقييد ودلالته على العلية استدلالية ومنها ما دخل فيه الفاء في لفظ الراوي مثل سها فسجدوزنى ما عز فرجم وهذا دون ما قبله لاحتمال الغلط الا انه لا ينفي الظهور وأما الإيماء فهو أن يقرن بالحكم ما لو لم يكن هو أو نظيره للتعليل لكان بعيداً فيحمل على التعليل دفعا للاستبعاد كما في قصة الاعرابي فان غرضه من ذكر الواقعة بيان حكمها وذكر الحكم جواب له ليحصل غرضه لئلا يلزم اخلاء السؤال عن الجواب وتأخير البيان عن وقت الحاجة فيكون السؤال مقدر في الجواب كانه قال واقعت فكفرو هذا يفيد أن الوقاع علة للاعتاق الا ان الفاء ليست محققة

ليكون

بين الفارس والراجل ( بحسب وصف الفروسية

وضدها ) فقوله مع ذكرهما اما أن يرجع الضمير إلى الحكيم باعتبار أنه ذكر الفرق بين الشيتين في الحكم ففهم الحكيم فيرجع الضمير إليهما أو يرجع الضمير إلى الشيتين ( أو ذكر أحدهما ) أي أحد الحكيم أو أحد الشيتين ( نحو القاتل لا يرث ) فان تخصيص القاتل بالمنع من الارث مع سابقه الارث يشعر بأن علة المنع القتل ( أو يفرق بينهما بطريق الاستثناء نحو الا أن يعفون ) قال الله تعالى وان طلقتموهن من قبل أن تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة فنصف ما فرضتم الا أن يعفون والعفو يكون علة لسقوط المفروض ( أو بطريق الغاية نحو حتى يطهرن أو بطريق الشرط نحو مثلاً بمثل فان اختلف الجنسان فبيعوا كيف شئتم ) فاختلف الجنس يكون علة لجواز البيع



غير مسلبة نحو واقعت امرأتى لأنه وإن نسب الحكم إلى الواقعة لكن يمكن أن تكون العلة شيئاً يشمل عليه الواقعة كهتك حرمة الصوم مثلاً (لكن بعد تلك العلة لا يمكن بها القياس أصلاً نحو السارق والسارقة لأن السرقة إن كانت علة فكلاً وجدت يثبت الحكم القطعي فصلاً قياساً وكذا في زنى ما عز ونحوه فاستخرجه وأيضاً النص يدل على ترتب الحكم على تلك القضية في واقعت امرأتى ونحوها لأعلى كونها مناطاً فإنه يمكن أن يكون هناك حرمة الصوم وأيضاً الغاية والاستثناء لا يدلان على العلية وثانيتها الإجماع كجامعهم على أن الصغر علة لثبوت الولاية عليه في المال وثالثها المناسبة وشرطها الملازمة وهي أن تكون على وفق العلة الشرعية وأظن أن المراد منه أن الشرع اعتبر جنس هذا الوصف في جنس هذا الحكم ويكفي الجنس البعيد هنا بعد أن يكون أخص من كونه متضمناً لمصلحة فان هذا مرسل

ليكون صريحا بل مقدره فيكون إيماء مع احتمال عدم قصد الجواب كما يقال العبد ظلمت الشمس فيقول السيد استقنى ماء وكحديث الختمية فأنها سألت النبي ﷺ عن دين الله تعالى فذكر نظيره وهو دين آدمي فثبه على كونه علة للنفع والالزام العتبت والإيماء له أيضاً مراتب كذا ذكره ابن الحاجب وفيه تصريح بان مثل قوله عليه الصلاة والسلام فانه يحشر ملياً من قبيل التصريح على ما ذكره المصنف رحمه الله تعالى دون الإيماء على ما وقع في المحصول وأما كلمة ان بدون الفاء مثل إنهما من الطوافين فالمدكور في أكثر الكتب انها من قبيل الصريح لما ذكره الشيخ عبدالقاهر انها في مثل هذه المواقع تقع موقع الفاء وتغني عنها ما جعلها بعضهم من قبيل الإيماء نظر إلى انها لم توضع للتعليل وإنما وقعت في هذه المواقع لتقوية الجملة التي يطلبها المخاطب ويتردد فيها ويسأل عنها ودلالة الجواب على العلية لإيماء لا صريح وبالجملة كلبة إن مع الفاء أو بدونها قد تورد في أمثلة الصريح وقد تورد في أمثلة الإيماء ويعتذر عنه بأنه صريح باعتبار ان والفاء وإيماء باعتبار ترتب الحكم على الوصف وأما ما ذكره المصنف رحمه الله تعالى في تعليقه ان من احتمال كونها على حذف اللام فبعيد لأنه إنما يكون في أن بالفتح (قوله واعلم أن في هذه المواضع) فيه سوء ترتيب لأنه كان ينبغي أن يقدم المنع ثم يتكلم على تقدير التسليم ثم المتسكون بمسلك الإيماء لا يدعون أنه يدل على العلية قطعاً حتى يكون احتمال أن تكون العلة شيئاً آخر قادحاً في كلامهم بل يدعون فيه الظن وظهور العلية دفعا للاستبعاد والغاية والاستثناء وغيرهما سواء في ذلك وأما التعليل بالعلة القاصرة التي لا يمكن بها القياس بخلاف اتفاقاً في المنصوصة أي التي يدل عليها النص صريحاً أو إيماء مثل أقم الصلاة لدلوك الشمس والسارق فاقطعوا أي هديهما والقائل لا يرث وللغارس سهمان فقصدوم بيان وجوه دلالة النص على العلية سواء أمكن بها القياس أو لم يمكن (قوله وثالثها المناسبة) وهي كون الوصف بحيث يكون ترتب الحكم عليه متضمناً لجلب نفع أو دفع ضرر معتبر في الشرع كما يقال الصوم شرع لسكر القوه الحيوانية فانه نفع بحسب الشرع وإن كان ضرراً بحسب الطب وقد اضطرب كلام القوم في بحث المناسبة وأقسامها وما يتعلق بها وللمصنف رحمه الله تعالى في تحقيق هذا المقام تعليقاً ورد فيه غاية ما أدى إليه نظره فنحن نورد ونزيد عليه نبذاً من كلام القوم يطلعك على اختلاف كآمتهم في هذا المقام عسى أن تفوز في اثنا عشر بالمرام فالمدكور في كلام غير الإسلام رحمه الله تعالى ومن تبعه ان جمهور العلماء على أن الوصف لا يصير علة بمجرد الاطراد بل لا بد لذلك من معنى يعقل بأن يكون صالحاً للحكم ثم يكون معدلاً بمنزلة الشاهد لا بد من اعتبار صلاحه للشهادة بالمثل والبلوغ والحرية والإسلام ثم اعتبار عدالته بالإجتنب عن محظورات الدين فكذا لا بد لجعل الوصف علة من صلاحه للحكم بوجود الملازمة ومن عدالته بوجود التأثير فالتعليل لا يقبل ما لم يقم الدليل على كون الوصف ملائماً وبعد الملازمة لا يجب العمل به إلا بعد كونه مؤثراً عندنا ومخيلاً عند أصحاب الشافعي رحمه الله تعالى فالملازمة شرط لجواز العمل بالعلل والتأثير أو الإخالة شرط لوجوب العمل دون الجواز حتى لو عمل بها قبل ظهور التأثير نفذ ولم يفسخ ومعنى الملازمة الموافقة والمناسبة للحكم بأن يصبح إضافة الحكم إليه ولا يكون نائياً عنه كإضافة ثبوت الفرقة في إسلام أحد الزوجين إلى أباه الآخر عن الإسلام لأنه يناسبه لا إلى وصف الإسلام لأنه ناب عنه لأن الإسلام عرف عاصماً للحقوق لا قاطعاً لها وهذا معنى قولهم الملازمة ان يكون الوصف على وفق ما جاء من السلف فأنهم كانوا يعملون بالأوصاف الملازمة للأحكام لا النائية عنها فظهر من هذا أن معنى الملازمة هو المناسبة وانها تقابل الطرد أعني

لا يقبل اتفاقاً) وكلمة هذا إشارة إلى كونه متضمناً لمصلحة (لكن كلما كان الجنس أقرب كان القياس أقوى) الاستدراك

يتعلق بقوله ويكفي الجنس البعيد هنا

(والملائم كالصفر فانه علة لثبوت الولاية (٧٠) عليه لما فيه من العجز وهذا يوافق تعليل الرسول عليه الصلاة والسلام لطهارة

سؤر الحرة بالطواف لما فيه من الضرورة) فان العلة في أحد الصورتين العجز وفي الأخرى الطواف فالملتان وان اختلفتا لكنهما مندرجتان تحت جنس واحد وهو الضرورة والحكم في احدى الصورتين الولاية وفي الأخرى الطهارة وهما مختلفتان لكنهما مندرجان تحت جنس واحد وهو الحكم الذي يندفع به الضرورة فالحاصل أن الشرع اعتبر الضرورة في اثبات حكم يندفع به الضرورة أي اعتبر الضرورة في حق الرخص (وكما يقال قليل النيذ يحرم كقليل الخرو العلة أن قليله يدعو إلى كثيره والشرع اعتبر جنس هذا في الخلوة مع الجماع وكذا حمل حد الشرب على حد القذف) فان الشرع اعتبر إقامة السبب الداعي مقام المدعو إليه في الخلوة مع الجماع فان فيه إقامة الداعي مقام المدعو إليه وقد قال على كرم الله وجهه في حد الشرب إذا شرب سكر وإذا سكر هذى وإذا هذى افترى وحد المفترين ثمانون (وإذا وجدت الملايمة يصح العمل ولا يجب عندنا بل يجب إذا كانت مؤثرة فالملايمة كاهلية الشهادة

وجود الحكم عند وجود الوصف من غير اشتراط ملائمة أو تأثير أو وجوده عند وجوده وعدمه عند عدمه على اختلاف الرأيين والمذكور في أصول الشافعية أن المناسبة هو كون الوصف بحيث يجلب للانسان نفعا أو يدفع عنه ضررا أو هو كون الوصف على منهاج المصالح بحيث لو أضيف الحكم اليه انتظم كالاسكار لحرمة الخمر بخلاف كونها مائعا يقذف بالزبد ويحفظ في الدين وأن من المناسب ملائمة وغير ملائم فخطأ المصنف رحمه الله تعالى كلام الفريقين وذهب إلى أن المناسب ما يكون متضمنا لمصلحة اعتبرها الشرع كحفظ النفس والمال والدين والنسب والعقل وغير ذلك مما سبق ذكره والملايمة شرط زائد على ذلك فلا بد أن يفسر بما يغيرها ويكون أخص منها وقد فسرها القوم بكون الوصف على وفق العلة الشرعية وظن المصنف رحمه الله تعالى ان المراد منه اعتبار الشارع جنس هذا الوصف في جنس هذا الحكم فالمراد الجنس الذي هو أخص من كونه متضمنا لمصلحة اعتبرها الشرع كصحة حفظ النفس مثلا فالمراد أنه يجب أن يكون أخص من مصلحة حفظ النفس وكذا من مصلحة حفظ الدين إلى غير ذلك ولا يكفي كونه أخص من المتضمن لمصلحة ما لأن المتضمن لمصلحة حفظ النفس أخص من المتضمن لمصلحة ما وليس بملائم حتى لو قيل شرع هذا الحكم لمصلحة حفظ النفس لم يصح لأنه تعليل بالملائم ومجرد حفظ النفس قد لا يكون مصلحة كما في الجهاد بل لا بد من خصوصية اعتبرها الشارع ثم الجنس الذي اعتبره الشارع في جنس الحكم قد يكون قريبا لا واسطة بينه وبين نوع الوصف وقد يكون بينهما واسطة أو أكثر وهذا متصاعدا إلى أن يبلغ الجنس الذي هو أعم من الكل وأخص من المتضمن لحفظ مصلحة النفس مثلا وكلما كان الجنس أقرب إلى الوصف أي أقل واسطة وأشد خصوصية كان القياس أقوى وبالقبول أخرى لكونه بالتأثير أنسب وإلى اعتبار الشرع أقرب قال الآدمي في الأحكام أن لسكل من الوصف والحكم أجناسا عالية وقريبة ومتوسطة فالجنس العالي للحكم الخاص هو الحكم وأخص منه الوجوب مثلا ثم العبادة ثم الصلاة ثم المكتوبة وبه الجنس العالي للوصف الخاص كونه وصفا تناط الأحكام به وأخص منه المناسب ثم المصلحة الضرورية ثم حفظ النفس وهكذا ولا شك ان الظن الحاصل باعتبار خصوص الوصف في خصوص الحكم الأكثر ما به الاشتراك أقوى من الظن الحاصل من اعتبار العموم في العموم فما كان الاشتراك فيه بالجنس السافل فهو أغلب على الظن وما كان بالعالي فهو أبعد وما كان بالمتوسط فتوسط على الترتيب في الصعود والنزول ثم قال ان من القياس مؤثرا تكون علة منصوصة أو مجمعا عليها أو أثر عين الوصف في عين الحكم أو في جنسه أو جنسه في عين الحكم ومنه ملائمة أثر جنس الوصف في جنس الحكم كما سبق تحقيقه وما ذكره المصنف رحمه الله تعالى من المراد بالملائم كانه يناسب هذا الاصطلاح لولا اطلاق الجنس ههنا ثم قال ومن الناس من جعل ما أثر عينه في عين الحكم مؤثرا ومساواه من الأقسام الثلاثة ملائمة وقال أيضا الملائم ما أثر عين الوصف في عين الحكم كما أثر جنس الوصف في جنس الحكم والمذكور من كلام المحققين من شارح أصول ابن الحاجب ان الملائم هو المناسب الذي لم يثبت اعتباره بنص أو إجماع بل يترتب الحكم على وفقه فقط ومع ذلك ثبت بنص أو إجماع اعتبار عينه في جنس الحكم أو جنسه في جنس الحكم ويضا الملائم هو المرسل الذي لم يعلم العاؤه بل علم اعتبار عينه في جنس الحكم أو جنسه في عين الحكم أو جنسه في جنس الحكم والمراد بالمرسل ما لم يعتبر لا بنص ولا بإجماع ولا يترتب الحكم على وفقه فان قلت كيف يتصور اعتبار العين في الجنس أو العن أو الجنس في الجنس في علم يعتبر شرعا أصلا وهل هذا الاتفاقت قلت معنى الاعتبار شرعا عند الإطلاق هو اعتبار عين الوصف في عين الحكم وعلى هذا الإشكال وبالجملة لا يوجد في كلام الفريقين ما يوافق التفسير الذي ظنه المصنف رحمه الله تعالى (قوله والملائم كالصفر) في ثبوت ولاية النكاح فان الشارع اعتبر جنس ذلك الوصف وهو الضرورة في

وجنس ولاية النكاح وهو الحكم الذي يندفع به الضرورة واعتراض المصنف رحمه الله تعالى بأنه يجب في الملائم أن يكون جنس الوصف أخص من مطلق الضرورة بل من ضرورة حفظ النفس ونحوه أيضا فالأولى أن يقال الحاجة ماسة إلى تطهير الأعضاء عن النجاسة بالماء وإلى تطهير العرض عن النسبة إلى الفاحشة بالنكاح ونجاسة سؤر الطوافين مانع يتعذر الاحتراز عنه من تطهير العضو كالصفر عن تطهير العرض فالوصف الشامل للصورتين دفع الحرج المانع عن التطهير المحتاج إليه والحكم الذي هو جنس الطهارة والولاية هو الحكم الذي يندفع به الحرج المذكور (قوله وعند بعض الشافعية) يعني أن القائمين بوجوب العمل بالملائم فرقتان فرقة توجب العمل بالملائم بشرط شهادة الأصول بمعنى أن يقابل بقوانين الشرع فيطابقها سالما عن المناقضة أعني إبطال نفسه بأثر أو نص أو إجماع أو إيراد تخلف الحكم عن الوصف في صورة أخرى وعن المعارضة أعني إيراد وصف يوجب خلاف ما أو جبه ذلك الوصف من غير تعرض لنفس الوصف كما يقال لا تجب الزكاة في ذكور الخيل فلا تجب إناثها بشهادة الأصول على التسوية بين الذكور والإناث وأدنى ما يكفي في ذلك أصلان وذلك لأن المناسب بمنزلة الشاهد والعرض على الأصول تزكية بمنزلة العرض على المزكين وأما العرض على جميع الأصول كما ذهب إليه البعض فلا يخفى أنه متعذر أو متعسر والمصنف رحمه الله تعالى فسر شهادة الأصل بأن يكون للحكم أصل معين من نوعه يوجد فيه جنس الوصف أو نوعه وفرقة توجب العمل بالملائم بمجرد كونه مخيلا أي موقعا في القلب خيال العلية والصحة والأوصاف التي تعرف عليتها بمجرد كونه مخيلا تسمى بالمصالح المرسله والمذكور في أصول الشافعية أن المناسب هو الخيل ومعناه تعيين الملة في الأصل بمجرد إبداء المناسبة بينها وبين الحكم من ذات الأصل لا بنص ولا بغيره ثم قالوا والمناسب ينقسم إلى مؤثر وملائم وغريب ومرسل لأنه إما معتبر شرعا أو لا أما المعتبر فإما أن يثبت اعتباره بنص أو إجماع وهو المؤثر أو لا بل يترتب الحكم على وفقه فقط فذلك لا يخلو إما أن يثبت بنص أو إجماع اعتبار عينه في جنس الحكم أو اعتبار جنسه في عين الحكم واعتبار جنسه في جنس الحكم أو لا فإن ثبت فهو الملائم وإن لم يثبت فهو الغريب وأما غير المعتبر لا بنص ولا بإجماع ولا يترتب الحكم على وفقه فهو المرسل وينقسم إلى ما علم الغاؤه وإلى ما لم يعلم الغاؤه والثاني ينقسم إلى ملائم قد علم عينه في جنس الحكم أو جنسه في عين الحكم أو في جنسه وإلى ما لم يعلم منه ذلك وهو الغريب فإن كان غريبا أو علم الغاؤه فردودا تفاقوا وإن كان ملائما فقد صرح إمام الحرمين والإمام الغزالي رحمهما الله بقبوله وشرط الغزالي في قبوله شروطا ثلاثة أن تكون ضرورية لاحاجية وقطعية لا ظنية وكلية لا جزئية أي مختصة بشخص ففتح القلعة ليس في محل الضرورة وخوف الاستيلاء من غير قطع لا يجوز الرمي لكونه نظائرا وإلقاء بعض أهل السفينة لنجاة البعض لا يجوز لأن المصلحة جزئية فالملائم معين الصغر المعتبر في جنس الولاية إجماعا وكنس الحرج المعتبر في عين رخصة الجمع وكنس الجنابة العمدة العدوان المعتبر في جنس القصاص والغريب كما يعارض بنقيض مقصود الفاعل في حكم بارت زوجه قياسا على القاتل حيث عورض بنقيض مقصود وهو الارتحك بدم ارته فهذا الوجه مناسب وفي ترتيب الحكم عليه تحصيل مصلحة هي نهي عن الفعل الحرام لكن لم يشهد له أصل بالاعتبار بنص أو إجماع وما علم الغاؤه كمتعين إيجاب الصوم في الكفارة على من يسمل عليه الاعتاق كالملك فإنه مناسب لتحصيل مصلحة الزجر لكن علم عدم اعتبار الشارع له قال الإمام الغزالي رحمه الله تعالى من المصالح ما شهد الشرع باعتباره وهي أصل في القياس وحجة ومنها ما شهد ببطالانه كمتعين الصوم في كفارة الملك وهو باطل ومنها ما لم يشهد له لا بالاعتبار ولا بالابطال وهذا في محل النظر والمراد بالمصلحة المحافظة على مقصود الشرع من المحافظة على الخمسة الضرورية فكل ما يتضمن حفظ هذه الخمسة الضرورية وكل ما يقويها فهي مصلحة ودفعها مفسدة وإذا أطلقنا المعنى الخيل أو المناسب في باب القياس أردنا به هذا الجنس والمصالح

والتأثير كالعادلة وعند بعض الشافعية يجب العمل بالملائم بشرط شهادة الأصل) وهي أن يكون للحكم أصل معين من نوعه يوجد فيه جنس الوصف أو نوعه (وعند البعض بمجرد كونه مخيلا) أي يقع في الخاطر أن هذا الوصف علة لذلك الحكم (وهذا يسمى بالمصالح المرسله) أي الأوصاف التي تعرف عليتها بمجرد كونه مخيلا تسمى بالمصالح المرسله (وتقبل عند الغزالي رحمه الله تعالى) أي المصالح المرسله فاعلم أن الوصف المرسل نوعان نوع لا يقبل اتفاقا وهو الذي اعتبر الشرع جنسه الأبعد وهو كونه متضمنا لمصلحة في إنبات الحكم ونوع يقبل عند الغزالي وهو أن الشرع اعتبر جنسه البعيد الذي هو أقرب من ذلك الجنس الأبعد (إذا كانت المصلحة ضرورية قطعية كلية كترس الكفار بأسارى المسلمين) فإنه لم يوجد اعتبار الشارع الجنس القريب لهذا الوصف في الجنس القريب لهذا الحكم إذ لم يعهد في الشرع إباحة قتل المسلم بغير حق

لكن وجد اعتبار الضرورة في الرخص في استباحة المحرمات واعلم أنه قيد المصلحة بكونها ضرورية قطعية كلية كما لو تترس الكفار بجمع من المسلمين ونعم أنالو تركناهم استولوا على المسلمين وقتلهم ولورمينا الترس يخلص أكثر المسلمين فتكون المصلحة ضرورية لأن صيانة الدين وصيانة نفوس عامة المسلمين (٧٢) داعية إلى جواز الرمي إلى الترس وتكون قطعية لأن حصول المصلحة وهي

صيانة الدين ونفوس عامة المسلمين يرمى الترس تكون قطعية لا ظنية كحصول المصلحة في رخص السفر فإن السفر مظنة المشقة وتكون كلية لأن استخلاص عامة المسلمين مصلحة كلية تفرج بقيد الضرورة ما لو تترس الكافرون في قلعة بمسلم لا يحل رمي الترس وبالقضية ما لم نعلم تسلطهم أن تركناهم يرمى الترس وبالكلية ما إذا لم تكن المصلحة كلية كما إذا كانت جماعة في سفينة وثقلت السفينة فان طرحنا البعض في البحر نجابا قون لا يجوز طرحهم لأن المصلحة غير كلية لأنه على تقدير ترك الطرح لانهلك إلا جماعة مخصوصة وفي الترس لو تركنا الرمي لقتلوا كافة المسلمين مع الاسارى (والتأثير عندنا أن يثبت بنص أو اجماع اعتبار نوعه أو جنسه في نوعه أو جنسه) أى نوع الوصف أو جنسه في نوع الحكم أو جنسه ( والمراد بالجنس هنا الجنس القريب كالسكر في الحرمة) هذا نظير اعتبار

الحاجية أو التحسينية لا يجوز الحكم بمجرد ما لم تعضد بشهادة الأصول لأنه يجري مجرى وضع الشرع بالرأى وإذا اعتضد بأصل فهو قياس وأما المصلحة الضرورية فلا بعد في أن يؤدى اليها رأى مجتهد وأن لم يشهد له أصل معين كافي مسألة الترس فانا نعلم قطعا بأدلة خارجة عن الحصر أن تقليل القتل مقصود للشارع كتمه بالكلية لكن قتل من لم يذنب غير يبلم يشهد له أصل معين ونحن إنما نجوزه عند القطع أو ظن قريب من القطع وهذا الاعتبار نخص هذا الحكم من العمومات الواردة في المنع عن القتل بغير حلق ما نعلم قطعا أن الشرع يؤثر الحكم الكلى على الجزئى وإن حفظ أهل الاسلام أهم من حفظ دم مسلم واحد وهذا وإن سميناه مصلحة مرسله لكنها راجعة إلى الأصول الأربعة لأن مرجع المصلحة إلى حفظ مقاصد الشرع المعلومة بالكتاب والسنة والاجماع ولأن كون هذه المعاني عرفت لا بدليل واحد بل بأدلة كثيرة لا حصر لها من الكتاب والسنة وقرائن الأحوال وتقارير الامارات سميناه مصلحة مرسله لا قياسا إذ القياس أصل معين وقال بعد ما قسم المناسب إلى مؤثر وملائم وغيره أن المعنى المناسب أربعة أقسام ملائم يشهد له أصل معين فيقبل قطعا ومناسب لا يلائم ولا يشهد له أصل معين فلا يقبل قطعا كحرمان القاتل لو لم يرد فيه نص معارض له بنقيض قصده ومناسب يشهد له أصل معين لكن لا يلائم فهو في محل الاجتهاد وملائم لا يشهد له أصل معين وهو الاستدلال المرسل وهو أيضا في محل الاجتهاد (قوله) لكن وجد اعتبار الضرورة في الرخص وفي استباحة المحرمات) أو رد المصنف رحمه الله تعالى عليه الاعتراض السابق وهو أن هذا اعتبار للجنس الأبعد وهو غير كاف في الملايمه فالأولى أن يقال اعتبر الشرع حصول النفع الكثير في تحمل الضرر اليسير وجميع التكاليف الشرعية مبنية على ذلك (قوله) والتأثير عندنا) إنما قال عندنا لأنه عند أصحاب الشافعى رحمه الله تعالى أخص من ذلك وهو أن يثبت بنص أو اجماع اعتبار عين الوصف في عين ذلك الحكم ولذا قال الامام الغزالي رحمه الله تعالى المؤثر مقبول بانفاق القايسين وقصر أوزيد البدوسى القياس عليه لكنه ورد للتأثير أمثلة عرف بها أنه من قبيل الملائم لكنه سماه أيضا مؤثرا فالقياس ينقسم باعتبار عين العلة وجنسها وعين الحكم وجنسه أربعة أقسام الأول أن يظهر تأثير عين الوصف في عين الحكم وهو الذى يقال أنه في معنى الأصل وهو المقطوع به الذى ربما يقرب منه منكر والقياس إذ لا فرق إلا بتعدد المحل الثانى أن يظهر تأثير عينه في جنس الحكم الثالث أن يظهر تأثير جنسه في عينه وهو الذى خصصناه باسم الملائم وخصصناه اسم المؤثر ربما يظهر تأثير عينه الرابع أن يظهر تأثير الجنس في الجنس وهو الذى سميناه المناسب الغريب ثم للجنسية مراتب عموما وخصوصا فن أجل ذلك تتفاوت درجات الظن والأعلى مقدم على الأسفل والأقرب مقدم على الأبعد في الجنسية فالمصنف رحمه الله تعالى أخذ من كلامهم تفسير المؤثر وقيد الجنس بالقرب ليشتميز عن الملائم على ما سبق وأورد بدل العين النوع لثلاثيهم أن المراد هو الوصف والحكم مع خصوصية المحل كالسكر المخصوص بالخمر والحرمة المخصوصة بها فيهم أن للخصوصية مدخلا في العلية فالمراد بالوصف الوصف الذى يجعل علة لا مطلق الوصف وكذا المراد بالحكم الحكم المطلوب بالقياس لا مطلق الحكم لأن جميع الأوصاف والأحكام حتى الاجناس أنواع لمطلق الوصف والحكم فلا يبقى فرق بين علية السكر للحرمة وعلية الضرورة للتخفيف فاضافة النوع إلى الوصف والحكم بمعنى من البيانية أى النوع الذى هو

الوصف

النوع في النوع (وكقوله عليه الصلاة والسلام أرأيت لو تمضمضت الحديث) هذا

نظير اعتبار الجنس في النوع (فان للجنس وهو عدم دخول شىء اعتبارا في عدم فساد الصوم وقياس الولاية على الثيب الصغيرة وعلى البكر الصغيرة بالصغر) هذا نظير اعتبار النوع في الجنس (ولنوعه اعتبار في جنس الولاية لثبوتها في المال على الثيب الصغيرة وكطهارة سور الهرة) نظير اعتبار الجنس في الجنس (فان لجنس الضرورة اعتبارا في جنس التخفيف

الوصف أو الحكم المطلوب فهو نوع لمطلق الوصف والحكم وقد بين بالاضافة إلى الوصف الخصوص والحكم المطلوب احتراماً عن الأنواع العالمية والمتوسطة التي وقع التعبير عنها بلفظ الجنس وأما إضافة الجنس إلى الوصف والحكم فهي بمعنى اللام على أن المراد بهما الوصف المعين والحكم المطلوب كما في حالة إضافة النوع والمراد بالجنس ما هو أعم من ذلك الوصف أو الحكم مثلاً عجز الانسان عن الاتيان بما يحتاج اليه ووصف هو علة لحكم فيه تخفيف للنصوص الدالة على عدم الحرج والضرر فعجز الصبي الغير العاقل نوع وعجز المجنون نوع وأخرو جنسهما العجز بسبب عدم العقل وفوقه الجنس الذي هو العجز بسبب ضعف القوى أعم من الظاهرة والباطنة على ما يشمل المريض وفوقه الجنس الذي هو العجز الناشئ من الفاعل بدون اختياره على ما يشمل المحبوس وفوقه الجنس الذي هو العجز الناشئ من الفاعل على ما يشمل المسافر أيضاً وفوقه مطلق العجز الشامل لما ينشأ عن الفاعل وعن محل الفعل وعن الخارج وهكذا في جانب الحكم فليعتبر مثل ذلك في جميع الأوصاف والأحكام والافتحقيق الأنواع والأجناس بأقسامها بما يعسر في الماهيات الحقيقية فخلا عن الاعتباريات فالحاصل أن الوصف المؤثر هو الذي ثبت بقص أو اجماع عليه ذلك النوع من الوصف لذلك النوع من الحكم كالعجز بسبب عدم العقل لسقوط ما يحتاج إلى النية أو عليه جنس ذلك الوصف لأنواع ذلك الحكم كعدم دخول شيء في الجوف لعدم فساد الصوم أو عليه ذلك النوع من الوصف لجنس ذلك الحكم كما في سقوط الزكاة عن من لا عقل له فإن العجز بواسطة عدم العقل مؤثر في سقوط ما يحتاج إلى النية وهو جنس لسقوط الزكاة أو عليه جنس الوصف لجنس الحكم كما في سقوط الزكاة عن الصبي بتأثير العجز بسبب عدم العقل في سقوط ما يحتاج إلى النية وأما أمثلة المتن ففي بعضها نظر لما سياتي من أن السكر والصغر من قبيل المركب ولما سبق من أن المراد هنا الجنس القريب والضرورة للطواف ليست كذلك بل قد عرفت أنه ليس بلامم فضلاً عن المؤثر ( قوله وقد يتركب بعض الأربعة ) لاختفاء في أن أقسام المفرد أربعة حاصلة من ضرب الاثنين في الاثنين لأن المعنى في جانب الوصف هو النوع أو الجنس وكذا في جانب الحكم وحينئذ يلزم انحصار المركب في أحد عشر لأن التركيب إما ثنائي أو ثلاثي أو رباعي أما الرباعي فواحد لا غير وأما الثلاثي فاربعة لأنه إنما يصير ثلاثياً بنقصان واحد من الرباعي وذلك الواحد إما أن يكون اعتبار النوع في النوع أو في الجنس أو اعتبار الجنس في النوع أو في الجنس وأما الثنائي فسته لأن كل واحد من الأقسام الأربعة للأفراد يتركب مع كل من الثلاثة الباقية ويصير اثنا عشر حاصلة من ضرب الأربعة في الثلاثة فيسقط ستة بموجب التكرار أو نقول اعتبار النوع في النوع أو ما ان يتركب مع اعتبار الجنس في النوع أو مع اعتبار النوع في الجنس أو مع اعتبار الجنس في الجنس ثم اعتبار الجنس في النوع أو ما أن يتركب مع اعتبار النوع في الجنس أو مع اعتبار الجنس في الجنس أو مع اعتبار النوع في النوع أو مع اعتبار الجنس في الجنس فلا يتصور الأفراد الأربعة في اعتبار الجنس في الجنس وأما اعتبار النوع في النوع فيستلزم التركيب الرباعي البتة واعتبار النوع في الجنس أو عكسه يستلزم التركيب الثنائي قلت المراد الاعتبار قصداً لا ضمناً حتى أن الرباعي ما يكون كل من الاعتبارات الأربعة مقصوداً على حدة فالمركب من الأربعة كالسكر فإنه مؤثر في الحرمة وكذا جنسه الذي هو إيقاع العداوة والبغضاء مؤثر في الحرمة ثم السكر مؤثر في وجوب الزاجر أعم من أن يكون أخروباً كالحرمة أو دينوباً كالحمد ثم لما كان السكر مظنة للقتل صار المعنى المشترك بينهما وهو إيقاع العداوة والبغضاء مؤثراً في وجوب الزاجر وأما المركب من الثلاثة فالمركب بما سوى اعتبار النوع في النوع كالتيمم عند خوف فوت صلاة العيد فإن الجنس وهو العجز الحكمي بحسب المحل محتاج إليه شرعاً مؤثر في الجنس أي في سقوط الاحتياج في النوع لقوله تعالى فإن لم تجدوا ماء فتييمموا لأحد العناصر

وقد يتركب بعض الأربعة مع بعض فاستخرجته ( كالصغر مثلاً فإن لنوعه اعتباراً في جنس الولاية وجنسه اعتباراً في جنسها فإن جنسه العجز والولاية ثابتة على العاجز كالمجنون مثلاً وقدس عليه البواقي والمركب ينقسم بالتقسيم العقلي أحد عشر قسماً واحد منها مركب من الأربعة وأربعة منها مركبة من ثلاثة وستة مركبة من اثنين

ولاشك ان المركب من أربعة أقوى الجميع (٧٤) ثم المركب من ثلاثة ثم المركب من اثنين ثم ما لا يكون مركبا (قد سمي البعض

أول الاربعة غريبا والثلاثة ملائمة ثم لا يخلو من أن يكون له أصل معين من نوعه يوجد فيه جنس الوصف أو نوعه ويسمى شهادة الأصل وهي أعم من أولى الاربعة مطلقا) أى شهادة الأصل اعم من اعتبار نوع الوصف في نوع الحكم ومن اعتبار جنس الوصف في نوع الحكم لأنه كلما وجد اعتبار نوع الوصف أو جنسه في نوع الحكم فقد وجد للحكم أصل معين من نوعه يوجد فيه جنس الوصف أو نوعه لا يلزم أنه كلما وجد له أصل معين من نوعه يوجد فيه جنس الوصف أو نوعه فقد وجد اعتبار نوع الوصف أو جنسه في نوع الحكم (و بينها وبين أخيرى الاربعة عموم وخصوص من وجه) أى قد يوجد شهادة الأصل بدون واحد من أخيرى الاربعة وقد يوجد واحد من أخيرى الاربعة بدون شهادة الأصل وقد يوجدان معا ( فالتعليل بهما بدون الشهادة حجة ويسمى عند البعض تعديلا لقياسا وعند البعض هو قياس أيضا وإذا وجد شهادة الأصل بدون التأثير لا يكون حجة عندنا ويسمى غريبا أيضا)

مقام الآخر فان التراب مطهر في بعض الاحوال بحسب نشف النجاسات وأيضا عدم وجدان الماء وهو النوع مؤثر في الجنس وهو عدم وجوب استعماله لكن النوع وهو خوف الفوت لا يؤثر في النوع أى في التيمم من حيث أنه تيمم والمركب ماسوى اعتبار الجنس في النوع كافي التيمم إذالم يجد إلا ماء يحتاج إلى شربه فان العجز الحكيم بحسب المحل عن استعمال ما يحتاج إليه شرعا مؤثر في سقوط الاحتياج فهذا تأثير الجنس في الجنس ثم النوع مؤثر في النوع لقوله تعالى فلم تجدوا ماء على ما ذكرنا وأيضا عدم وجدان الماء وهو النوع مؤثر في الجنس أى في عدم استعماله دفعا للهلكا لكن الجنس غير مؤثر في النوع لأن العجز المذكور لا يؤثر في التيمم من حيث هو التيمم والمركب ماسوى اعتبار النوع في الجنس كالحيض في حرمة القران فهذا تأثير النوع في النوع وجنسه وهو الاذى علة أيضا لحرمة القران و لجنسه وهو وجوب الاعتزال والمركب ماسوى اعتبار الجنس في الجنس يقال الحيض علة لحرمة الصلاة فهذا تأثير النوع في النوع وأيضا علة للجنس وهو حرمة القراءة أعم من أن يكون في الصلاة أو خارجها و لجنسه وهو الخروج من السبيلين تأثير في حرمة الصلاة لكن ليس له تأثير في الجنس وهو حرمة القراءة مطلقا وأما المركب من الاثنين فالركب من اعتبار النوع في النوع مع الجنس في النوع كافي طهارة سؤر الحرمة فان الطوف علة للطهارة لقوله عليه الصلاة والسلام أهما من الطوائف و جنسه هو مخالطة نجاسة يشق الاحتراز عنها علة للطهارة كما بار الفلوات والمركب من اعتبار النوع في النوع مع النوع في الجنس كافتار المريض فانه مؤثر في الجنس وهو التخفيف في العبادة وكذا في الافتار بسبب الضرر والمركب من اعتبار النوع في النوع مع الجنس في الجنس كولاية النكاح في المجنون جنونا مطبقا فانه من حيث أنه عجز بسبب عدم العقل مؤثر في مطلق الولاية ثم من حيث أنه عجز دائم بسبب عدم العقل علة لولاية النكاح للحاجة بخلاف الصغر فانه من حيث أنه صغرا لا يوجد هذه الولاية والمركب من اعتبار الجنس في النوع مع الجنس في النوع كالولاية في مال الصغير فان العجز لعدم العقل مؤثر في مطلق الولاية ثم هو مؤثر في الولاية في المال للحاجة إلى بهاء النفس والمركب من اعتبار الجنس في النوع مع النوع في الجنس كخروج النجاسة فانه مؤثر في وجوب الوضوء ثم خروجها من غير السبيلين كافي اليد هي آلة التطهير مؤثر في وجوب اذاتها والمركب من اعتبار النوع في الجنس مع الجنس في النوع كافي عدم الصوم على الصبي والمجنون فان العجز لعدم العقل مؤثر في سقوط العبادة للاحتياج إلى النية ثم الجنس وهو العجز لخلل في القوى مؤثر في سقوط العبادة كذا ذكره المصنف رحمه الله تعالى (قوله ولا شك ان المركب من أربعة أقوى الجميع) يعنى ان قوة الوصف انما هي بحسب التأثير والتأثير بحسب اعتبار الشارع وكلما كثر الاعتبار قوى الآثار فيكون المركب أقوى من البسيط والمركب من أجزاء أكثر أقوى من المركب من أجزاء أقل وأنت خير باننا ما يستقيم فيما سوى اعتبار النوع في النوع أنه أقوى الكل لكونه بمنزلة النص حتى يكاد يقربه من كونه القياس إذ لا فرق إلا بتعدد المحل فالركب من غيره لا يكون أقوى منه (قوله وقد سمي البعض) ذكر في بعض أصول الشافعية رحمه الله تعالى ان المناسب الغريب ما يؤثر نوعه في نوع الحكم ولم يؤثر جنسه في جنسه كالطعم في الربا فان نوع الطعم وهو الاقليات مؤثر في روية البر ولم يؤثر جنس الطعم في روية سائر المظومات كالخضروات والملائم هو الاقسام الثلاثة الباقية (قوله ثم لا يخلو) أى الحكم بعد التعليل لا يخلو من أن يكون مقرونا بشهادة الأصل أو لا يكون في الكلام حذف والمراد بشهادة الأصل ان يكون للحكم المعلق أصل معين من نوعه يوجد فيه جنس الوصف أو نوعه وانما قلنا المراد أنه لا يخلو من أن يكون له أصل أو لا يكون لما ذكر ان كلا من اعتبار النوع في الجنس واعتبار الجنس في الجنس قد يوجد بدون شهادة الأصل فصار

الحاصل

اعلم ان التعليل باولى الاربعة لا يكون الامع شهادة الأصل لما قلنا أنها أعم فيكون التعليل بكل منهما قياسا اتفاقا والتعليل باخيرى الاربعة إذا وجد مع شهادة الأصل يكون قياسا اتفاقا

والحاصل أن كلا من اعتبار النوع في النوع واعتبار الجنس في النوع يستلزم شهادة الأصل وهو معنى العموم والخصوص المطلق وأما اعتبار النوع في الجنس أو الجنس في الجنس فلا يستلزم شهادة الأصل بل قد يجتمعان وقد يفترقان وهذا معنى العموم والخصوص من وجه فالتمليل بالوصف الذي اعتبر نوعه أو جنسه في نوع الحكم يكون قياسا لا محالة لأن الحكم المعلل مقيس والأصل الشاهد مقيس عليه وكذا التعليل بالوصف الذي اعتبر نوعه في جنس الحكم أو جنسه في جنسه إذا كان مع شهادة الأصل وأما إذا كان بدونها فهو تعليل مشروع مقبول بالإتفاق لكن عند بعضهم يسمى قياسا وعند بعضهم يكون استدلالا بعلّة مستنبطة بالرأى بمنزلة ما قال الشافعي رحمه الله تعالى أن التعليل بالعلّة المتعدية يكون قياسا وبالعلّة القاصرة لا يكون قياسا بل يكون بيان علة شرعية للحكم وقال شمس الأئمة رحمه الله تعالى الأصح عندي أنه قياس على كل حال فإن مثل هذا الوصف يكون له أصل في الشرع لا محالة ولكن يستغنى عن ذكره لو وضوحه وبالإيقاع الاستغناء عنه فيذ كر فعل هذا لا يكون الخلاف في مجرد تسميته قياسا على ما ذهب إليه المصنف رحمه الله تعالى بل عند البعض يكون التعليل بالوصف المؤثر مستلزما لشهادة الأصل لكنه قديذ كرو قد لا يذ كرو حينئذ يصح أن يحمل قوله ثم لا يخلو من أن يكون له أصل معين على ظاهره (قوله) وإذا وجد شهادة الأصل بدون التأثير) يعني أن شهادة الأصل قد توجد بدون كل من الأنواع الأربعة للتأثير وحينئذ يسمى الوصف غريبا لعدم تأثيره فلا يقبل عندنا أي لا يجب قبوله لأن شرط وجوب القبول هو التأثير أو المراد أنه لا يقبل مالم يكن ملائما فان قلت الملائم يجب أن يعتبر جنسه في جنس الحكم فهو أحد الأنواع الأربعة فالغريب لا يكون ملائما قلت أحد الأنواع هو اعتبار الجنس القريب في الجنس القريب على ما مر في تفسير المؤثر والمعتبر في الملائم هو الجنس البعيد والغريب بمعنى غير المؤثر يجوز أن يكون ملائما فظهر أن اسم الغريب يطلق على نوعين من الوصف أحدهما ما اعتبر نوعه في نوع الحكم على ما سبق من أن البعض يسمى أول الأربعة غريبا والثلاثة الباقية ملائمة وهو مقبول بالاتفاق وثانيهما ما يوجد جنسه أو نوعه في نوع ذلك الحكم لكن لا يعلم اعتباره ولا الغاؤه في نظر الشارع وهو مردود إذا لم يكن ملائما خلافا لصحاب الطرد وأشار المصنف رحمه الله تعالى في أثناء كلامه إلى اثبات شهادة الأصل بدون التأثير بانها قد توجد بدون الأولين يعني اعتبار النوع أو الجنس في النوع لسكونها أعم منهما مطلقا وبدون الأخيرين يعني اعتبار النوع في الجنس أو الجنس في الجنس لسكونها أعم منهما من وجه فتوجد بدون التأثير في الجملة لا تحصره في الأنواع الأربعة وما يتركب منها وفيه نظر لأن التحقق بدون كل واحد من الأربعة لا يستلزم جواز التحقق بدون المجموع فيجوز أن يكون أعم من الأولين باعتبار أن يوجد في الأخيرين وبالعكس فبمجرد ذلك لا يلزم أن يوجد بدون التأثير (قوله) وإنما اعتبرنا التأثير) في العلة لوجوب العمل بالقياس لوجهين أحدهما أن القياس أمر شرعي فلا بد فيه من اعتبار الشارع وثانيهما أن الأقيسة المنقولة عن الصحابة والتابعين رضي الله تعالى عنهم كلها مبنية على العلة المؤثرة وأجيب عن الأول أن يكون القياس أمرا شرعيا لا يقتضي إلا أن يكون له أصل في الشرع وأما لزوم أن يثبت بنص أو إجماع اعتبار الشارع نوع الوصف أو جنسه القريب في نوع الحكم أو جنسه القريب على ما فسرتم به التأثير فمنوع ولم لا يسكني الجنس البعيد وحصول الظن بوجوده آخر من مسالك العلة كيف وقد جوزتم العمل بغير المؤثر يا ضاوعن الثاني بأنه لا يدل إلا على أن الأقيسة المنقولة كلها مبنية على علة معقولة مناسبة وليس النزاع في ذلك بل في التأثير بالمعنى المذكور ولا يخفى أن في كثير من الأقيسة المنقولة قد اعتبرت الأجناس البعيدة ولم يثبت اعتبار الوصف بنص أو إجماع بل بوجوده وأخره والظاهر أن مرادهم بالتأثير في هذا المقام ما يقابل الطرد فعنه أن يكون الوصف مناسباً ملائماً لاضافة الحكم إليه سواء كان مؤثراً بالمعنى الذي ذكره

وإنما الخلاف في تسميته قياسا وشهادة الأصل قد توجد بدون الأولين لأنها أعم من كل منهما مطلقا وقد توجد بدون أخيري الأربعة لأنها أعم من كل منهما من وجه فإذا وجدت بدون التأثير لا يقبل عندنا ويسمى غريبا أي يسمى الوصف الذي يوجد في صورة يوجد فيها نوع الحكم من غير تأثير غريبا فالغريب نوعان أحدهما مقبول وهو الوصف الذي اعتبر نوعه في نوع الحكم والثاني مردود وهو الوصف الذي يوجد جنسه أو نوعه في نوع ذلك الحكم لكن لانعلم أن الشارع اعتبر هذا الوصف أو لا (وإنما اعتبرنا التأثير لأنه) أي القياس (أمر شرعي فيعتبر فيه) أي في القياس (اعتبار الشارع) وهو أن يكون القياس بوصف اعتبره الشارع أو اعتبر جنسه (ولأن العلة المنقولة ليست الا مؤثرة كقوله عليه الصلاة والسلام أنها من الطوافين والطوافات عليكم وقوله في المستحاضة أنه دم عرق انفجر ولا انفجار الدم من العرق وهو النجاسة تأثير في وجوب الطهارة وفي عدم كونه حياضاً وفي كونه مرضاً لازماً فيكون له

تأثير في التخفيف وقوله عليه الصلاة والسلام رأيت لوتة مضت بماء الحديث

المصنف رحمه الله تعالى أولا وحينئذ يتم الاستدلال وهذا ظاهر من النظر في كلامهم في هذا المقام ومن تقريرهم التأثير في الأمثلة المذكورة في قوله عليه الصلاة والسلام إنهما من الطوافين لجنس الطوف وهو الضرورة له أثر في الشرع في التخفيف وإثبات الطهارة ورفع النجاسة كمن أكل الميتة في الخمصة فإنه لا يجب عليه غسل اليد والقدم للضرورة وأيضا لما كانت الهرة من الطوافين لم يمكن الاحتراز عن سورها إلا بخرج عظيم فسقط اعتبار النجاسة دفعا للخرج كما في حل الميتة في قوله عليه الصلاة والسلام أنها دم عرق انفجر لا انفجار الدم ووصوله إلى موضع يجب تطهيره عنه وهو معنى النجاسة أثر في وجوب طهارة وفي عدم كون انفجار الدم حيضا وفي كونه مرضا لازما مؤثرا في التخفيف أما في وجوب الطهارة فلان العبد لا يصلح للقيام بين يدي الرب الا طاهرا واما في عدم كونه حيضا فلان الحيض دم ثبت عادة راتبة في بنات آدم خلقها الله تعالى في أرحامهن وانفجار دم العرق ليس كذلك فلا يكون حيضا موقعا في الخرج الموجب لاسقاط الصلاة والوضوء واما في كونه مرضا فلا نه ليس في وسعها مسا كورده فيمكن له تأثير في التخفيف بأن يحكم مع وجوده بقيام الطهارة في وقت الحاجة وهو وقت الصلاة للضرورة إذ لو وجبت عليها الطهارة لكل حدث لبقيت مشغولة بالطهارة أبدا ولم تفرغ للصلاة قطعا وفي قوله عليه الصلاة والسلام رأيت لو تميمضت بماء ثم بجمته أكان يضرك لعدم قضاء الشهوتين أثر في عدم انتقاض الصوم فكما أن المضمضة مقدمة شهوة البطن وليست في معنى الأكل كذلك القبلة مقدمة شهوة الفرج وليست في معنى الجماع لاصوره لعدم ايلاج فرج في فرج ولا معنى لعدم الانزال في الأمثلة المذكورة ليس التأثير بمعنى اعتبار النوع أو الجنس القريب (قوله وغيرها) أي وكغير المذكورات من أقسية النبي عليه السلام وأقسية الصحابة رضي الله تعالى عنهم كما قال النبي عليه الصلاة والسلام في تحريم الصدقة على بني هاشم رأيت لو تميمضت بماء ثم بجمته أكنت شاربه كذا أورده غير الإسلام رحمه الله تعالى وغاية تقريره أن هذا لتلليل بمعنى مؤثر وهو أن الصدقة مطهرة الاوزار والآثام فكانت وسخا بمنزلة الماء المستعمل فكأن الامتناع من شرب الماء المستعمل أخذ بمعالى الأمور فكذلك حرمة الصدقة على بني هاشم تعظيم لهم وإكرام واختصاص بمعالى الأمور وكما اختلفت الصحابة رضي الله تعالى عنهم في الجدمع الاخوة واحتج كل فريق بتمثيل مشتعل على معنى مؤثر هو القرابة من الجانبين أو الاتصال بالميت بطريق الجزئية فقال على رضي الله تعالى عنه انما مثل الجدمع الاخوة مثل شجرة أنبتت غصنا ثم تفرع عن الغصن فرعان فالقرب بين الفرعين أولى من القرب بين الفرعين والاصل لأن الغصن بين الفرعين والاصل واسطة ولا واسطة بين الفرعين فهذا يقتضى رجحان الاخ على الجدمع الا أن بين الفرعين والاصل جزئية وبعضية ليست بين الفرعين نفسها فكان لكل منهما ترجيح فاستويا وقال زيد بن ثابت رضي الله تعالى عنه مثل الجدمع الاخوين كمثل نهر ينشعب من وادئهم ينشعب من هذا النهر جدول ومثل الاخوين كمثل نهرين ينشعبان من واد فالقرب بين النهرين المشعبين من الوادئ أكثر من القرب بين الوادئ والجدول بواسطة النهر وقال ابن عباس رضي الله تعالى عنه ألا يتق الله زيد بن ثابت يجعل ابن الابن ابنا ولا يجعل أب الاب أب اعتبر أحد طرفي القرابة وهو طرف الاصلة بالطرف الآخر وهو الجزئية في القرب (قوله وعلى هذا) الاصل وهو اعتبار التأثير جزئيا في أقيستنا في المسائل المختلف فيها فقلنا بالاعل الماثرة فان للبسح أثرا في التخفيف فإنه أيسر من الغسل ويتأدى به الفرض ولا يشترط فيه استيعاب المحل كما في المغسولات بخلاف الركنية فإنه لا أثر لها في التكرار وابطال التخفيف وكون التثليث سنة اللهم الا أن يقال أن الركنية تنبئ عن القوة والحصانة ووجوب الاحتياط فيناسب التكرار ليحصل باليقين أو بظن قريب منه وكذا الصغر مؤثر في اثبات الولاية فان ولاية النكاح لم تشرع الاعلى وجه النظر للولى عليه باعتبار عجزه عن مباشرة النكاح بنفسه وذلك في

وغيرها من أقيسة الرسول عليه السلام والصحابة رضي الله تعالى عنهم وعلى هذا قلنا مسح الرأس مسح فلا يسن تثليثه كمسح الخف لان كونه مسحا مؤثر في التخفيف حتى لم يستوعب محله واما قوله ركن فيسن تثليثه كما في سائر الاركان فغير معقول وكذا جعلنا الصغر علة للولاية بخلاف البكاره وأيضا قلنا صوم رمضان متعين فلا يجب التعمين وقد ظهر تأثيره (أى تأثير المتعين في عدم التعمين) في الودائع والمغصوب) فان رد الوديعة والمغصوب واجب عليه ولا يجب عليه رد غير هذا ولما كان هذا الرد متعينا لا يجب عليه تعيينه بأن يقول هذا الرد هو رد الوديعة فان ردها مطلقا يصرف إلى الواجب عليه وهو رد الوديعة (وفي النقل) فإنه إذا نوى في غير رمضان صوما مطلقا ينصرف إلى النقل لتعيينه في رمضان ينصرف إلى صوم رمضان لتعيينه (فان فرض رمضان فيه كالنقل في غيره



وبعض العلماء احتجوا بالتقسيم فيه) أى على العلية فى القياس (وهو أن يقول العلة إما هذا أو هذا والآخر إن باطلان فتعين الأول فإن لم يكن حاصراً لا يقبل وإن كان حاصراً بان يثبت عدم علية الغير) أى غير هذه الأشياء التى ردد فيها (بالإجماع مثلاً) إنما قال مثلاً لأنه يمكن أن يثبت عدم علية الغير بالنص (بعد ما ثبت تعليل هذا النص يقبل كإجماعهم (٧٧) على أن علة الولاية إما الصغر أو البكارة فهذا

الصغردون البكارة وكذا تعيين الصوم الفرض فى رمضان موثرفى إسقاط وجوب التعيين لأن أصل النية فى العبادات إنما هو للتمييز بين العبادة والعادة وتعيينها إنما هو للتمييز بين الجهات المتزاممة بحيث لا تزاحم لإحاجة إلى التعيين بخلاف الفرضية لأنه لا يعقل تأخيرها فى إيجاب التعيين (قوله وبعض العلماء) قد اشتهر فيما بين الأصوليين أن من مسالك العلة السبر والتقسيم وهو حصر الأوصاف الموجودة فى الأصل الصالحة للعلية فى عدد ثم إبطال علية بعضها لتثبيت علية الباقي فيكون هناك مقامان أحدهما بيان الحصر ويكفى فى ذلك أن يقول بحيث فلم أجد سوى هذه الأوصاف ويصدق لأن عدالته وتدينه بما يغلب ظن عدم غيره إذ لو وجد ما خفى عليه أو لأن الأصل عدم الغير وحينئذ للمعتز أن يبين وصفاً آخر وعلى المستدل أن يبطل علية وإلا لما ثبت الحصر فيما أحصاه فيلزم انقطاعه وناهياً إبطال علية بعض الأوصاف ويكفى فى ذلك أيضاً الظن وذلك بوجوه الأول وجود الحكم بدونه فى صورة فلو استقل بالعلية لانتفى الحكم بانقضاءه الثانى كون الوصف ماعلم الغاؤه فى الشرع أما مطلقاً كاختلاف بالطول والقصر أو بالنسبة إلى الحكم المبحوث فيه كالاختلاف بالذكورة والانوثة فى العتق الثالث عدم ظهور المناسبة فيكفى للمستدل أن يقول بحيث فلم أجد له مناسبة ولا يحتاج إلى إثبات ظهور عدم المناسبة لأن التقدير أنه عدل أخبر عما لا طريق إلى معرفته الآخره وحينئذ للمعتز أن يدعى ذلك فى الوصف الذى يدعى المستدل أنه علة ويحتاج إلى الترجيح والمتسكون بالسبر والتقسيم لا يشترطون إثبات التعليل فى كل نص بل يكفى عندهم أن الأصل فى النصوص التعليل وأن الأحكام مبنية على الحكم والمصالح إما وجودها كما هو مذهب المعتزلة وإما تفضلاً كما هو مذهب غيرهم ولو سلم عدم الكمية فالتعليل هو الغالب فى الأحكام والحق الفرد بالأعم الأغلب هو الظاهر ولا يشترطون فى بيان الحصر إثبات عدم الغير بنص أو إجماع لحصول الظن بدون ذلك على ما بيناه وأما على ما ذكره المصنف رحمه الله تعالى فيكون هذا من المسالك القطعية بمنزلة النص والإجماع ويكون مرجعه اليهما وكذا الكلام فى تنقيح المناط قال ابن الحاجب إن الإخالة هى المناسبة وهى المسمى بتخريج المناط أى تنقيح ماعلى الشارع الحكم به وما له إلى التقسيم بأنه لا بد للحكم من علة وهى إما الوصف الفارق أو المشترك لكن الفارق ملغى فمتعين المشترك فيثبت الحكم لثبوت علة و ذكر الإمام الغزالي رحمه الله تعالى أن النظر والاجتهاد فى مناط الحكم أى علة ما أن يكون فى تحقيقه أو تنقيحه أو تخريجه أما تحقيق المناط فهو النظر والاجتهاد فى معرفة وجود العلة فى آحاد الصور بعدم معرفتها بنص أو إجماع أو استنباط ولا يعرف خلاف فى صحة الاحتجاج به إذا كانت العلة معلومة بنص أو إجماع وأما تنقيح المناط فهو النظر فى تعيين ما دل النص على كونه علة من غير تعيين بخلاف الأوصاف التى لا تدخلها فى الاعتبار كما بين فى قصة الاعرابى أنه لا مدخل فى وجوب الكفارة لكونه ذلك الشخص أو من الاعراب إلى غير ذلك حتى يتعين وطء المكلف الصائم فى نهار رمضان عامداً وهذا النوع وإن أقر به أكثر متكرى القياس فهو دون الأول وأما تخريج المناط فهو النظر فى إثبات علة الحكم الذى دل النص أو الإجماع عليه دون علة كالنظر فى إثبات كون السكر علة لحرمة الخمر وهذا فى الرتبة دون النوعين الأولين ولهذا أنكروه كثير من الناس (قوله بالدوران) احتج بعض الأصوليين على علية الوصف بدوران الحكم معه أى ترتبه عليه وجوداً ويسمى الطرد وبعضهم وجوداً وعدمياً ويسمى الطرد والعكس كالتحريم مع السكر فإن الخمر يحرم إذا

الإجماع على نفي ما عداها وتنقيح المناط وهو أن يبين عدم علية الفارق ليثبت علية المشترك (الفارق هو الوصف الذى يوجد فى الأصل دون الفرع والمشارك هو الوصف الذى يوجد فى كليهما) وعلمنا أن رحمهم الله لم يتعرضوا لهذه فانه على تقدير قبولهما يكون مرجعهما إلى النص أو الإجماع أو المناسبة والدوران وهو باطل عندنا ففسره بعضهم بأنه وجود الحكم فى كل صور وجود الوصف وزاد بعضهم العدم عند العدم وشرط بعضهم قياس النص فى الحالى ( أى فى حال وجود الوصف وعدمه (ولاحكم له نظيره إن المرء إذا قام إلى الصلاة وهو متوضئ لا يجب عليه الوضوء وإذا قعد وهو محدث يجب فعمل أن الوجوب دائر مع الحدث) فإنا قد وجدنا وجوب الوضوء إذا راعى الحدث وجوداً وعدمياً والنص موجود فى الحالى أى حال وجود الحدث وحال عدمه ولا حكم له لأن النص يوجب أنه كلما وجد القيام

إلى الصلاة وجب الوضوء وكلما لم يوجد لم يجب أما عند القائلين بالمفهوم فظاهر النص يوجب أنه إذا وجد القيام مع عدم الحدث يجب الوضوء وهذا غير ثابت وأما حال وجود الحدث فلا نه ينبغى أنه إذا لم يقم إلى الصلاة مع وجود الحدث لا يجب الوضوء أما عند القائلين بالمفهوم

فلأن هذا الحكم هو مدلول النص وأما عندنا فلأن عدم وجوب الوضوء وإن كان بناء على العدم الأصلي لكن جعل هذا الحكم حكم النص مجازاً فلم يهنا عليه الحدث إذ لولا ذلك لما تخلف الحكم عن النص أصلاً (وقوله عليه الصلاة والسلام لا يقضى القاضى وهو غضبان فإنه يحل القضاء وهو غضبان عند فراغ القاب (٧٨) ولا يحل عند شغله بغير الغضب لهم أن علل الشرع أمارات فلا حاجة إلى معنى

يعقل قلنا نعم في حقه تعالى أما في حق العباد فانهم مبتلون بنسبة الأحكام إلى العلة كنسبة الملك إلى البيع والقصاص إلى القتل فإنه يجب القصاص مع أن المقتول ميت باجله فلا بد من التمييز بين العلة والشروط والوجود عند الوجود لا يدل على العلية لأنه قد يقع اتفاقاً وقد يقع في العلامة ولا يشترط لها أيضاً) أي لا يشترط الوجود عند الوجود للعلية (لأن التخلف لما منع لا يقدر فيها ثم العلة عين ذلك الوصف عند القائلين بتخصيصها وذلك الوصف مع عدم المانع عند من لا يقول به) اعلم أن تخلف الحكم عن العلة لما منع لا يقدر في العلية أما عند القائلين بتخصيص العلة فلأن الشيء يمكن أن يكون علة والحكم تخلف عنه لما منع وهذا التخلف لا يقدر في العلية وأما عند من لا يقول بتخصيص العلة فإن العلة بمجموع ذلك الوصف مع عدم المانع فالوصف يكون جزءاً للعلة فعنى قولنا أن التخلف لما منع لا يقدر فيها أن التخلف

كان مسكراً وتزول حرمة إذا زال إسكاره بصيروره وخلاو شرط البعض وجود النص في حاله وجود الوصف وعدمه والحال أنه لا حكم له أي للنص وذلك لدفع احتمال إضافة الحكم إلى الاسم وتعين إضافته إلى معنى الوصف فإن الحرمة تثبت للأصير إذا اشتد ويسمى خمراً وتزول عند زوال الشدة والاسم فإذا كان الاسم قائماً في الحالتين ودار الحكم مع الوصف زال شبهة عليه الاسم وتعين عليه الوصف وإلا لما تخلف الحكم عن النص (قوله لكن جعل هذا الحكم حكم النص مجازاً) جواب عما يقال أن هذا الاشتراط لا يصح عند من لا يقول بمفهوم المخالفة إذ لا يكون النص قائماً عند الوصف المنصوص عليه ولا يكون له حيث لا يجب لا نفي ولا اثبات ولا يتناول أصلاً مثلاً إذ لم يقم إلى الصلاة بل قد علم يقنأ وله النص إلا عند القائلين بمفهوم الشرط وأما عند غيرهم فيكون عدم وجوب الوضوء مبنياً على عدم دليل الوجود فيجعل من حكم النص المذكور بطريق المجاز حيث عبر بعدم الوجوب المستند إلى النص عن مطلق عدم الوجوب (قوله فإنه يحل القضاء وهو غضبان) يعنى أن النص قائم في حال الغضب بدون شغل القلب مع عدم حكمه الذي هو حرمة القضاء عند الغضب وأيضاً النص قائم في حال عدم الغضب وشغل القلب بنحو جوع أو عطش مع عدم حكمه الذي هو إباحة القضاء عند عدم الغضب أما بطريق مفهوم المخالفة أو الإباحة الأصلية أو بالنصوص المطلقة في القضاء ويجعل من حكم النص المذكور مجازاً (قوله والوجود عند الوجود) كان الأحسن أن يقول الوجود عند الوجود والعدم عند العدم لا يدل على العلية لجواز أن يكون ذلك بطريق اتفاق كلي أو تلازم تماكس أو يكون المدار لازم العلة أو شرطاً مساوياً لها فلا يقيد ظن العلية لأنها احتمال واحد وهذه الاحتمالات كثيرة وقد يقال إذا وجد الدوران مع غير مانع من العلية من معية كافي المتضامين أو تأخر كافي المعلول والعلة أو غيرهما كافي شرط المساوى فالعادة قاضية بحصول الظن بل القطع بالعلية كما إذا دعى إنسان باسم مغضب فغضب ثم ترك فلم يغضب وتكرر ذلك مرة بعد أخرى علم بالضرورة أنه سبب الغضب حتى إن من لا يتأتى منه النظر كالأطفال يعلمون ذلك ويتبعونه في الطرق ويدعونه بذلك الاسم ويحجب عنه بأن النزاع إنما هو في حصول الظن بمجرد الدوران وهو فيما ذكرتم من المثل ممنوع إذ لولا انتفاء ظهور غير ذلك أما بأنه بحث عنه فلم يوجد وأما لأن الأصل عدمه لما حصل الظن غاية أنه يفيد تقوية الظن الحاصل من غيره وربما يقال إن هذا إنكار للضرورة وقدر في جميع التجريبات فإن الأطفال يقطعون به من غير نظر واستدلال بما ذكرتم وأهل النظر كالمتجمعين على ذلك حتى كاد يجرى مجرى المثل أن دوران الشيء مع الشيء آية كون المدار علة للدائر ويحجب بأن الأحكام العقلية لا تختلف باختلاف الأحوال بخلاف الأحكام الشرعية المبنية على المصالح فلا بد في بيان عللها من مناسبة أو اعتبار من الشارع إذ في القول بالطرده فتح لباب الجهل والتصرف في الشرع (قوله ولا يشترط لها أيضاً) زيادة تنبيه على بعد المناسبة بين الدوران والعلية يعنى أن الوجود عند الوجود والعدم عند العدم كما أنه ليس بملزوم للعلية فكذلك ليس بلازم لها لجواز أن لا يوجد الحكم عند وجود العلة الظاهرة بناء على مانع أو على عدم تمامها حقيقة وأن لا ينعدم عند عدمها بناء على ثبوته بعلته أخرى كالحديث ثبت بخروج النجاسة والنوم وغير ذلك وقد يقال في تقرير هذا الكلام أن الوجود عند الوجود والعدم عند العدم لا يدل على صحة العلية كما أن العدم عند الوجود والوجود عند العدم لا يدل على فسادها اعتبار الحالة الموافقة بحالة المخالفة في الصحة والفساد (قوله وقيام النص) إشارة إلى

لما منع لا يقدر في كون الوصف جزءاً للعلة (ولا يشترط العدم عند العدم لأنه قد يوجد بعلته أخرى وقيام النص في الحالتين ولا حكمه بطلان أمر لا يوجد إلا نادراً فكيف يجعل أصلاً في باب القياس وأيضاً هو غير مسلم في آية الوضوء لأنه ثبت الحدث بالنص لأن ذكره في الخلف ذكر في الأصل ولأن المعنى إذا قمتم من مضامعكم والنوم دليل الحدث ولما كان الماء مطهراً دل على قيام النجاسة فاكتفى فيه) أي في الماء يعنى

قوله تعالى أو جاء أحد منكم من الغائط إلى قوله فتيموا (وأيضا فيه إيماء) أي في النص إشارة (إلى أن الوضوء عند عدم الحدث سنة لكونه آثارا للظاهر الأمر وعند الحدث واجب بخلاف الغسل فإنه ليس بسنة لكل صلاة) وهذا وجه آخر لترك التصريح بالحدث في الوضوء والتصريح به في التيمم (والغضب لا يوجد بدون شغل القلب ولا يحل القضاء إلا بعد سكونه) هذا مفتح لقوله فإنه يحل القضاء وهو غضبان عند فراغ القلب فاذا ذكر أن النص قائم في الحالين ولا حكم له ممنوع أما حال وجود الوضوء فإنه لا يحل القضاء إلا بعد سكون النفس عن الغضب كما ذكر في المتن وأما حال عدم الوضوء وهو غير مذكور في المتن فعندنا لا دلالة للنص على عدم الحكم عند عدم الوضوء وكذا عند من يقول بالمفهوم لأن من شرائط مفهوم المخالفة أن لا يثبت التساوي بين المنطوق والمسكوت وقد ذكرتم أن القضاء لا يحل عند شغل القلب بغير الغضب فيثبت التساوي بين المنطوق والمسكوت فلم يوجد شرط صحة مفهوم المخالفة فلا يكون

بطلان كلام الفريق الثالث وذلك أن ما اشترطوا من قيام النص في الحالين من غير حكم أمر لا يوجد إلا نادرا ولا عبرة بالنادر في أحكام الشرع فكيف يجعل أصلا فيما هو من أدلة الشرع بأن يثبت عليه ثبوت العملي على أن وجوده بطريق الندرة أيضا في محل النزاع فإنا لا نسلم في المثاليين المذكورين قيام النص في الحالين مع عدم حكمه ما في الآية فلانا لا نسلم قيام النص بدون الحكم حال انتفاء الحدث وإنما يلزم ذلك لو لم يكن النص مقيدا بالحدث ومقيد الوجوب الوضوء بشرط وجود الحدث وبيانه من وجهين أحدهما أن اشتراط الحدث في وجوب البطل وهو التيمم بقوله تعالى أو جاء أحد منكم من الغائط اشتراطه في وجوب الأصل وهو الوضوء إذ البطل لا يفارق الأصل بسببه وإنما يفارقه بحاله بان يجب في حال لا يجب فيها الأصل وبالجملة لما رتب وجوب التيمم على وجود الحدث عند فقد الماء فهم أن وجوب التوضؤ بالماء مرتب على الحدث وثانيهما أن العمل بظاهر النص متمذر لاقتضائه وجوب التوضؤ عند كل قيام وفي كل ركعة فلا يتصور أداء الصلاة فلا بد من إضمار أي إذا قتم من مضاجعكم أو إذا أردتم القيام إلى الصلاة محدثين والقيام من المضجع كناية عن التنبه من النوم والنوم دليل الحدث فعلى الأول يكون ذكر الحدث بطريق دلالة النص وأما على الثاني فالظاهر أنه من قبيل المضمرو لإطلاق دلالة النص عليه أما لغوي بمعنى أنه يفهم من النص أو هو من قبيل المشاكلة أو التغليب أو باعتبار أن القيام من المضجع إنما يدل على النوم دلالة لا عبارة وهذا أنسب فان قيل للبطل حكم الأصل فكانت قضية الترتيب أن يصرح بالحدث في وجوب الوضوء ويكتفى بالدلالة في وجوب التيمم فلما عكست أوجب بوجهين الأول أن الماء مطهر بنفسه فإيجاب استعماله دل على وجود النجاسة الحكمية المفترقة إلى إزالتها بخلاف إيجاب استعمال التراب فإنه ملوث لا يقتضى سابق حدث فصريح معه بالحدث الثاني أن في ترك التصريح بالحدث في نص الوضوء إشارة إلى أن الوضوء سنة عند كل صلاة وإن لم يكن محدثا نظر إلى ظاهر إطلاق الأمر وتحقيقه أنه قد علم بدلالة النص والإجماع عدم وجوب الوضوء عند القيام إلى الصلاة بدون الحدث فيحمل على الإيجاب عند الحدث عملا بتحقيق الأمر وعلى النذب عند عدم الحدث عملا بظاهر إطلاقه وترك هذا الإيماء في الغسل لأنه لا يسن لكل صلاة بل للجمعة والعيدين فصريح معه بذكر الحدث وهذا مبنى على ما يعتبره البلغاء في تركيبيهم من الرموز لا على أن يتناول الأمر للحدث إيجابا وإغياره ندبالا لأنه لا يراد من اللفظ معنياه المختلفان فإن قلت مبنى هذه المباحث على أن سبب الوضوء هو الحدث وقد تقررت في موضعه أن سببه إرادة الصلاة لا الحدث قلت هو مبنى على التقدير أي لو سلم أن العلة هي الحدث فهي لم تثبت بالدوران على ما ذكرتم وأما في الحديث فلانا لا نسلم انتفاء حكم النص وهو حرمة القضاء مع وجود الوضوء وهو الغضب وإنما يصرح ذلك لو وجد الغضب بدون شغل القلب وهو ممنوع كيف والغضب صيغة مبالغة بمعنى الممتلئ غضبا على ما نقل عن الزجاج فلا يتصور له فراغ القلب مادام غضبان وبهذا يحصل المقصود وهو منع قيام النص في الحالين مع عدم حكمه لأن الكل يدعي بانتفاء البعض إلا أنه تعرض في الشرح لحال العدم أيضا زيارا لتحقق المقصود يعني أن لا نسلم أن من حكم هذا النص حل القضاء عند عدم الغضب وإنما يكون كذلك لو تحقق شرائط مفهوم المخالفة وهو ممنوع (قوله فصل) ذكر فخر الإسلام رحمه الله تعالى أن التعدية حكم لازم للتعليل عند ناجز عند الشافعي رحمه الله تعالى فعندنا لا يجوز التعليل إلا التعدية الحكم من المحل المنصوص إلى محل آخر فيكون التعليل والقياس واحدا وعند الشافعي رحمه الله تعالى يجوز زيادة القبول وسرعة الوصول والإطلاع على حكمة الشارع فيوجد التعليل بدون القياس والكلام في التعليل الغير المنصوص ثم جملة ما يقع التعليل لأجله أربعة الأول إثبات السبب أو وصفه الثاني إثبات الشرط أو وصفه الثالث إثبات الحكم أو وصفه الرابع تعدية حكم مشروع معلوم بصفته إلى محل آخر مماثلة في التعليل فالعقل مختص بالتعدية لا يجوز لأجل إثبات سبب أو صفته لأنه إثبات

النص حينئذ الأعلى عدم الحكم عند عدم الوضوء فبطل قوله أن النص قائم في الحالين ولا حكم له (فصل لا يجوز التعليل لإثبات العلة

كأحداث تصرف موجب للملك) أى لا يجوز بالقياس أحداث تصرف يكون علة لثبوت الملك (وقولنا الجنس بانفراده يحرم النساء بالنص وهو نهى عن الربا والريبة) جوراب إشكال وهو انكم أنتمم بالقياس شيئا هو علة لحرمة النساء وهو الجنس بانفراده أى بدون السكيل والوزن فاجاب بأن هذا النص وهو قول الراوى نهى النبي ﷺ عن الربا والريبة والشك والمراد بالريبة هنا شبهة الربا وشبهة الربا ثابته فيما إذا كان الجنس بانفراده (٨٠) موجود أو قد باع نسيمته لأن للنقد مزية على النسيمته (وكون الأكل

والشرب موجبا للكفارة بدلالة النص وكذا القصاص فى القتل بالمثل عندهما) أى ثابت بدلالة النص لا بالقياس المستنبط فلا يرد حيفته إشكال (وصفتها) بالجر أى لا يجوز التعليل لاثبات صفة العلة (كاثبات السوم فى الأنعام ولا ثبات الشرط أو صفة كالشهود فى النكاح) هذا نظير اثبات الشرط (وككونهم رجالا أو مخنطة) نظير اثبات صفة الشرط (ولا ثبات الحكم أو صفة كصوم بعض اليوم) نظير اثبات الحكم (وكصفة الوتر) نظير اثبات صفة الحكم (لأن فيه نصب الشرع بالرأى فلا يجوز ابتداء اما إذا كان له أصل فيصح كاشتراط التقابض فى بيع الطعام بالطعام) أى عند الشافعى رحمه الله (فان له) أى لا اشتراط التقابض عند الشافعى رحمه الله (أصلا وهو الصرف ولجوازها بدونه أصلا) أى لجواز البيع بدون التقابض عندنا أصلا (وهو يبيع سائر

الشرع بالرأى ولا لإثبات شرط الحكم شرعى أو صفة بحيث لا يثبت الحكم بدونه لأن هذا ابطال للحكم الشرعى ونسخه بالرأى ولا لإثبات حكم أو صفة ابتداء لأنه نصب أحكام الشرع بالرأى فلا يجوز شىء من ذلك الا اذا وجد له فى الشريعة أصل صالح للتعليل فيعمل ويتعدى حكمه إلى محل آخر سواء كان الحكم لإثبات سبب أو شرط أو وصفهما أو اثبات حكم آخر مثل الوجوب والحرمة وغيرهما فنصار الحاصل أن التعليل لاثبات العلة أو الشرط أو الحكم ابتداء باطل بالانفاق ولا ثبات حكم شرعى مثل الوجوب والحرمة بطريق التعدية من أصل موجود فى الشرع ثابت بالنص أو الاجماع جائز بالانفاق واختلفوا فى التعليل لاثبات السببية أو الشرطية بطريق التعدية من أصل ثابت فى الشرع بمعنى أنه إذا ثبت بنص أو اجماع كون الشىء سببا أو شرطا للحكم شرعى فهل يجوز أن يجعل شىء آخر علة أو شرطا لذلك الحكم قياسا على الشىء الأول عند تحقق شرائط القياس مثل أن تجعل اللواطة سببا للوجوب الحد قياسا على الزنا وتجعل النية فى الوضوء شرطا لصحة الصلاة قياسا على النية فى التيمم فذهب كثير من علماء المذهبين إلى امتناعه وبعضهم إلى جوازه وهو اختيار غير الإسلام ورحمته الله واتباعه فلقد احتاجوا إلى التفصيل والإشارة إلى التسوية بين الحكم والسبب والشرط فى أنها تجوز أن تثبت بالتعليل إن وجد لها أصل فى الشرع وتمتنع إن لم يوجد وقال صاحب الميزان لا معنى لقول من يقول إن القياس حجة فى اثبات الحكم دون اثبات السبب أو الشرط لأنه إن أراد معرفة علة الحكم بالرأى والاجتهاد فذلك جائز فى الجميع لأن المعرفة لا تختلف وإن أراد أن يجمع بين الأصل والفرع لا يتصور إلا فى الحكم دون السبب والشرط فممنوع بل يتصور فى الجميع وإن أراد أن القياس ليس بمثبت فسلم والجميع سواء فى أنه لا يثبت فيه شىء بالقياس بل يعرف به السبب والشرط كما يعرف به الحكم واحتجاج الفريقين مذكور فى أصول الشافعية ومقصود هذا الفصل مشهور فيما بين القوم مسطور فى كتبهم (قوله وقولنا الجنس قد توهم) ورود الاشكال بأنكم أنتمم بالقياس عليه مجرد الجنس لحرمة الربا وعلية الأكل والشرب لوجوب الكفارة وعلية القتل بالمثل لوجوب القصاص عند أبي يوسف ومحمد رحمهما الله فاجاب بأن ما لم تثبت ذلك بالقياس بل بالنص عبارة فى الأول ودلالة فى الأخير بن على ما سبق فى بحث دلالة النص ولم يورد غير الإسلام رحمه الله تعالى فى هذا المقام مسألة وجوب الكفارة بالأكل والشرب ولا مسألة وجوب القصاص بالقتل بالمثل لأن جعلهما من قبيل دلالة النص دون القياس مبنى على أن القياس لا يجزى فى الحدود والكفارات لاعلى أنه لا يجزى فى الأسباب والشروط لأن مذهب غير الإسلام رحمه الله أنه يصح اثبات السبب والشرط بالرأى والقياس إذا وجد له أصل فى الشرع وههنا الواقع أصل للأكل والشرب والقتل بالسيوف أصل للقتل بالمثل فكيف يتوهم أن يورد هذا إشكالا على اثبات السبب بالتعليل فيما لا يوجد له أصل وإنما وقع ذلك للمصنف رحمه الله من أصول ابن الحاجب وذلك أنه اختار أنه لا يصح اثبات السبب بالقياس فأورد القتل بالمثل إشكالا فاجاب بأننا نبين سببية القتل بالمثل قياسا على سببية القتل بالسيوف بل نبين أن السبب هو القتل العمد العدو ان سواء كان بالسيوف أو بغيره فالسبب واحد

لا

السلع) فالحاصل أن اشتراط التقابض عند الشافعى رحمه الله وإن كان اثبات الشرط فانه يوجد له أصل وهو

بيع الصرف وعدم اشتراطه عندنا كذلك يوجد له أصل وهو بيع سائر السلع (فالتعليل لا يصح إلا للتعدية هذا ما قالوا) إنما قلت هذا الفصل عن أصول الامام غير الإسلام رحمه الله ولم أدر ما مراده فان أراد أن القياس لا يجزى فى هذه الأشياء أصلا فهذا لا يصح وقد قال فى آخر الباب وإنما نكرنا هذه الجملة إذ لم يوجد له فى الشريعة أصل يصح تعليله وأما إذا وجد له فلا بأس به وإن أراد أن لا يصح التعليل فى هذه الأمور إلا إذا كان لها أصل فلا معنى لتخصيص هذه الأمور بهذا الحكم ولا فائدة فى تفصيلها بل يكفيه أن يقول لا يصح القياس إلا إذا كان له أصل

وهذا المعنى معلوم من تعريف القياس فانه تعدية الحكم من الأصل إلى الفرع ( ٨١ ) بعلة متحدة ( والحق إثبات العلة انه ان

ثابت أن عليتها المعنى آخر يصلح للتعليل فكل شيء يوجد فيه ذلك المعنى يحكم بملية لكن لا يكون هذا إثبات العلة بالقياس لأن العلة في الحقيقة ذلك المعنى وإن لم يثبت ذلك فلا لأنه يكون تعليلا بالمرسل وهذا هو المختلف فيه ( فصل القياس جلي وحقني فالخفي يسمى بالاستحسان ولكنه أعم من القياس الخفي ) فان كل قياس خفي استحسان وليس كل استحسان قياسا خفيا لأن الاستحسان قد يطلق على غير القياس الخفي أيضا كما ذكر في المتن لكن الغالب في كتب أصحابنا أنه إذا ذكر الاستحسان أريد به القياس الخفي ( وهو دليل يقابل القياس الجلي الذي يسبق إليه الأفهام هذا تفسير الاستحسان وبعض الناس تحيروا في تعريفه وتعريفه الصحيح هذا وهو أنه دليل يقع في مقابلة القياس الجلي وقوله الذي يسبق إليه الأفهام تفسير للقياس الجلي ( وهو حجة عندنا لأن ثبوته بالدلائل التي هي حجة اجماعا ضمير وهو راجع إلى الاستحسان وقد أنكر بعض الناس العمل بالاستحسان

لاغير وأما مسألة حرمة الربا بالجنس فأوردناها في الإسلام رحمه الله مثلا لا إشكالا فقال أما تفسير القسم الأول أي بيان إثبات الموجب فمثل قولهم في الجنس بانفراده أنه يجرم النسبته وهذا خلاف وقع في الموجب للحكم فلم يصح إثباته ولا نفيه بالرأي إذ لا نجد أصلا نقيسه عليه بل يجب الكلام فيه بالنص عبارة أو إشارة أو دلالة أو اقتضاء وذلك أنه ثبت بالنص والإجماع حرمة الفضل الخالي عن العوض وقد بينا أن العلة هي القدر والجنس ووجدنا حرمة الربا حكما يستوي فيه شبهة بحقيقته لما روى أن النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن الربا والريبة والإجماع على حرمة البيع بمجازفة كبيع صبرة حنطة بصبرة حنطة باعتبار تساويهما في رأى المتبايعين ووجدنا في النسبته شبهة الفضل وهي الحلول إذ التقدخير من النسبته وهذا وإن كان فضلا من جهة الوصف لكنه ثبت بصنع العبد فاعتبر كافي ببيع الحنطة المقلية بغير المقلية لا مكان الاحتراز عنه بخلاف الفضل من جهة الجودة فانه ثبت بصنع الله تعالى فجعل عفو التعذر الاحتراز عنه ولما كانت العلة هي القدر والجنس أخذ الجنس شبهة العلة من حيث أنه شطر العلة فابتدأنا به شبهة الربا احتياطا فيثبت سببية الجنس لحرمة النسبته بدلالة النص الموجب لسببية القدر والجنس لحرمة حقيقة الفضل ( قوله والحق ) في مسألة إثبات العلة أنه إن ثبت عليه شيء لحكم بناء على معنى صالح للتعليل ذلك الحكم به بأن يكون مؤثرا أو ملامئا فكل شيء يوجد فيه ذلك المعنى المؤثر أو الملائم فهو علة لذلك الحكم بلا خلاف ولا يكون هذا من إثبات العلة بالقياس لأن العلة بالحقيقة هو ذلك المعنى المشترك بين الشئيين وقد ثبت عليه بما هو من مسا لك العلة فتكون العلة واحدة تعدد باعتبار المحل مثلا إذ ثبت ان الوقاع علة لوجوب الكفارة بناء على أنه يوجد فيه هتك حرمة صوم رمضان فقد ثبت أن العلة هي هتك الحرمة وهو موجود في الأكل فيحكم بأنه علة لوجوب الكفارة وإن لم يثبت ان عليه ذلك الشيء للحكم مبنى على اشتماله على ذلك المعنى بل وجد مجرد مناسبة ذلك المعنى لعلية الحكم لم يصح الحكم بملية شيء آخر يوجد فيه ذلك المعنى المناسب قياسا على ما ثبت عليه لأنه تعليل بالمرسل إذ لم يثبت تأثير ذلك المعنى المناسب ولا يلائمته وهذا هو المختلف فيه من إثبات العلة بالقياس فيجوز عند من يقول بصحة التعليل بالمرسل ولا يجوز عند من يشترط التأثير أو الملائمة ( قوله فصل ) في الاستحسان هو في اللغة عد الشيء حسنا وقد أكثر فيه المدافعة والرد على المدافعين ومشؤهما عدم تحقيق مقصود الفريقين ومبنى الطعن من الجانبين على الجراءة وقلة المبالاة فان القائمين بالاستحسان يريدون به ما هو أحد الأدلة الأربعة على ما سنينه والقائلون بان من استحسن فقد شرع يريدون أن من أثبت حكما بأنه مستحسن عنده من غير دليل من الشارع فهو الشارع لذلك الحكم حيث لم يأخذه من الشارع والحق أنه لا يوجد في الاستحسان ما يصلح محلا للنزاع إذ ليس النزاع في التسمية لأنه اصطلاح وقد قال الله تعالى الذين يستمعون القول فيتبعون أحسنه وقال النبي صلى الله عليه وسلم مارآه المؤمنون حسنا فهو عند الله حسن ونقل عن الأئمة اطلاق الاستحسان في دخول الحمام وشرب الماء من يد السقاء ونحو ذلك وعن الشافعي رحمه الله أنه قال استحسن في المتعة أن تكون ثلاثين درهما واستحسن ترك شيء للكانب من نجوم الكتابة وأما من جهة المعنى فقد قيل هو دليل ينقذ في نفس المجتهد يعسر عليه التعبير عنه فان أريد بالانقذاح الثبوت فلا نزاع في أنه يجب عليه العمل به ولا أثر لعجزه عن التعبير عنه وإن أريد أنه وقع له شك فلا نزاع في بطلان العمل به وقيل هو العدول عن قياس إلى قياس أقوى وقيل العدول إلى خلاف الظن لدليل أقوى ولا نزاع في قبول ذلك وقيل تخصيص القياس بدليل أقوى منه فيرجع إلى تخصيص العلة وقال الكرخي رحمه الله هو العدول في مسألة عن مثل ما حكم به في نظائر ما إلى خلافه بوجه أقوى ويدخل فيه التخصيص والنسخ وقال أبو الحسين البصري هو ترك وجه من وجوه الاجتهاد غير شامل شمول الألفاظ بوجه أقوى منه وهو في حكم الطارئ.

جهلامهم فان أنكروا هذه التسمية فلا مشاحة في الاصطلاحات وإن أنكروه من حيث المعنى فباطل أيضا لانا نغني به دليلا من الأدلة المتفق عليها يقع في مقابلة القياس الجلي ويعمل به إذا كان أقوى من القياس

الجلي فلا معنى لانكاره (لانه اما بالامر كالسلم والإجارة وبقاء الصوم في النسيان واما بالإجماع كالاتصاف واما بالضرورة كطهارة الحيض والآبار واما بالقياس الخفي وذكره له) أي للقياس الخفي (قسمين الأول ما قوى أثره) أي تأثيره (والثاني ما ظهر صحته وخفي فساده) أي إذا نظرنا إليه بادية النظر ترى صحته ثم إذا تأملنا حتى التأمل علمنا أنه فاسد (وللقياس) أي للقياس الجلي (قسمان ما ضعف أثره وما ظهر فساده وخفي صحته فأول ذلك راجع على أول هذا) أي القسم الأول من الاستحسان وهو ما قوى أثره راجع على القسم الأول من القياس الجلي وهو ما ضعف أثره واعلم أنا إذا ذكرنا (٨٢) القياس نريد به القياس الجلي وإذا ذكرنا الاستحسان نريد به القياس الخفي فلا

تفسر هذا الاصطلاح (لان) المتبر هو الأثر لا الظهور وثاني هذا على ثاني ذلك) أي القسم الثاني من القياس وهو ما ظهر فساده وخفي صحته راجع على القسم الثاني من الاستحسان وهو ما ظهر صحته وخفي فساده (فالاول) وهو أن يقع القسم الأول من الاستحسان في مقابلة القسم الأول من القياس (كسور سباع الطير فانه نجس قياسا على سور سباع البهائم طاهر استحسانا لانها تنجس بمنقارها وهو عظم طاهر والثاني) وهو أن يقع القسم الثاني من الاستحسان في مقابلة القسم الثاني من القياس (كسجدة التلاوة تؤدي بالركوع قياما لانه تعالى جعل الركوع مقام السجدة في قوله وخررا كما استحسانا لان الشرع أمر بالسجود فلا تؤدي بالركوع كسجود الصلاة فعملنا بالصحة الباطنة

على الأول واحترز بقوله غير شامل عن ترك العموم إلى الخصوص وبقوله وهو في حكم الطاري عن القياس فيما إذا قالوا التوركتنا الاستحسان بالقياس وأورد على هذه التفسير ان ترك الاستحسان بالقياس يكون عدولا عن الأقوى إلى الأضعف وأجيب بأنه إنما يكون بانضمام معنى آخر إلى القياس يصير به أقوى ولما اختلفت العبارات في تفسير الاستحسان مع أنه قد يطلق لغة على ما يواه الإنسان ويميل إليه وإن كان مستقبحا عند الغير وكثر استعماله في مقابلة القياس على الإطلاق كان إنكار العمل به عند الجهل بمعناه مستحسنا حتى يتبين المراد منه إذ لا وجه لقبول العمل بما لا يعرف معناه بعدما استقرت الآراء على أنه اسم لدليل متفق عليه نصا كان أو إجماعا أو قياسا خفيا إذا وقع في مقابلة قياس تسبق إليه الأقسام حتى لا يطلق على نفس الدليل من غير مقابلة فهو حجة عند الجميع من غير تصور خلاف ثم انه غلب في اصطلاح الأصول على القياس الخفي خاصة كما غلب اسم القياس على القياس الجلي تمييزا بين القياسين وأما في الفروع فاطلاق الاستحسان على النص والإجماع عند وقوعهما في مقابلة القياس الجلي شائع ويرد عليه أنه لا عبرة بالقياس في مقابلة النص أو الإجماع بالاتفاق فكيف يصح التمسك به والجواب أنه لا يتمسك به إلا عند عدم ظهور النص أو الإجماع (قوله وذكره) (القسمين الصحة تقارب الأثر والضعف يقارب الفساد وبهذا الاعتبار يتحقق تقابل القسمين في كل من الاستحسان والقياس والمراد بظهور الصحة في الاستحسان ظهورها بالنسبة إلى فساد الخفي وهو لا ينافي خفاءها بالنسبة إلى ما يقابلها من القياس والمراد بخفاء الصحة في القياس الخفي خفاؤها بأن ينضم إلى وجه القياس معنى دقيق يورثه قوة وزججا ناعلي وجه الاستحسان ثم الصحيح أن معنى الرجحان ههنا تعين العمل بالراجح وترك العمل بالمرجوح وظاهر كلام نثر الاسلام رحمه الله تعالى أنه الأولوية حتى يجوز العمل بالمرجوح (قوله فالأول) يعني أن سور سباع الطير من البازي والصقرو نحوهما نجس قياسا على سور سباع البهائم كالقهد والذئب لمخالطته بالاماب المتولد من لحم نجس فان اختيار المحققين أن لحم سباع البهائم نجس لا يظهر بالذكاة لأن الحرمة فيما يصلح للغذاء إذ لم تكن للضرورة أو الاستنجات أو الاحترام آية النجاسة إلا أنه لما اجتمع في السبع ما لا يؤكل وهو طاهر كالجلد والعظم والعصب والشعر وما يؤكل وهو نجس كاللحم والشحم أشبهدها ماتت فيه فارة فجعل له حكم بين النجاسة والطهارة الحقيقيتين بأن حرم أكله وتنجس لعابه لكن جزييه والاتضاع به ولم يجعل نجاسة سباع الطير أيضا بهذا الطريق لأن الروايات انما وردت في سباع البهائم دون الطيور فاحتج فيها إلى القياس وهذا قياس ضئيف الأثر قليل الصحة لقصور علة التنجس في الفرع أعنى المخالطة وقد قابلته استحسان قوى الأثر يقتضى طهارة سورها لأنها تشرب بالمنقار على سبيل الأخذ ثم الابتلاع والمنقار عظم طاهر لانه جاف لا رطوبة فيه فلا يتنجس الماء بملاقاه فيكون سور طهرا كسور الأدمى والمأكول لانعدام العلة الموجبة للنجاسة وهي الرطوبة النجسة في الآلة الشاربه إلا أنه يكره لما أن سباع الطيور لا يجترز عن الميتة النجاسة كالدجاجة المخلاة (قوله والثاني) لما كان عدم تأدي

تفسر هذا الاصطلاح (لان) المتبر هو الأثر لا الظهور وثاني هذا على ثاني ذلك) أي القسم الثاني من القياس وهو ما ظهر فساده وخفي صحته راجع على القسم الثاني من الاستحسان وهو ما ظهر صحته وخفي فساده (فالاول) وهو أن يقع القسم الأول من الاستحسان في مقابلة القسم الأول من القياس (كسور سباع الطير فانه نجس قياسا على سور سباع البهائم طاهر استحسانا لانها تنجس بمنقارها وهو عظم طاهر والثاني) وهو أن يقع القسم الثاني من الاستحسان في مقابلة القسم الثاني من القياس (كسجدة التلاوة تؤدي بالركوع قياما لانه تعالى جعل الركوع مقام السجدة في قوله وخررا كما استحسانا لان الشرع أمر بالسجود فلا تؤدي بالركوع كسجود الصلاة فعملنا بالصحة الباطنة

في القياس وهي أن السجود غير مقصود هنا وإنما الغرض ما يصلح تواضعا مخالفة للتكبرين) واعلم أنهم جعلوا في هذه المسئلة كون السجود يؤدي بالركوع حكما ثابتا بالقياس وعدمه حكما ثابتا بالاستحسان ولا أدري خصوصية الأول بالقياس والثاني بالاستحسان فلقد أوردت مثالا آخر وهو قوله (و كما إذا اختلفا في ذراع المسلم فيه في القياس يتخالفان لانهما اختلفا في المستحق بعقد السلم فيوجب التحالف وفي الاستحسان لا لانهما اختلفا في أصل المبيع بل في وصفه وهذا لا يوجب التحالف لكن عملنا بالصحة الباطنة للقياس وهي أن الاختلاف في الوصف هنا يوجب الاختلاف في الأصل) اعلم أنه إذا اختلف المتعاقدان في ذراع المسلم فيه في القياس يتخالفان وفي

الاستحسان لا وذلك لأنهما اختلفا في المستحق بعقد السلم فيوجب التحالف كما في المبيع فهذا قياس جلي يسبق إليه الافهام ثم إذا نظرنا علمنا أنهما ما اختلفا في أصل المبيع بل في وصفه لأنهما اختلفا في الذراع والذراع وصف لأن زيادة الذراع توجب جودة في الثوب بخلاف الكيل والوزن وإذا كان الذراع وصفاً والاختلاف في الوصف لا يوجب التحالف فهذا المعنى أخفى من الأول فيكون هذا استحساناً الأول قياساً هذا ما ذكره واعلم أنه لا دليل على انحصار القياس والاستحسان في هذين القسمين وعلى انحصار التعارض بينهما في هذين الوجهين فلماذا أوردت الأقسام الممكنة عقلاً وقلت ( وبالترسيم العقلي ينقسم كل إلى ضعيف الأثر وقويه وعند التعارض لا يرجع الاستحسان إلا في صورة واحدة ) وهي أن يكون القياس ضعيف الأثر والاستحسان قوي الأثر أما في الصور الثلاث الأخرى فالقياس راجح على الاستحسان أما إذا كان القياس قوي الأثر والاستحسان ضعيف الأثر فواضح وأما إذا كانا قويين فالقياس يرجح لظهوره وأما إذا كانا ضعيفين فاما أن يسقط أو يعمل بالقياس لظهوره فلماذا أوردت ( ٨٣ ) الحكم المتيقن وهو أن الاستحسان لا يرجح

على القياس في هذه الصور الثلاث ويرجع في صورة واحدة (وإلى صحيح الظاهر والباطن وفاسد الظاهر فاسد الباطن والعكس فالاول من القياس يرجح على كل استحسان وثانيه مردود بقى الاخير ان فالاول من الاستحسان أى صحيح الظاهر والباطن يرجح عليهما أى على قياس صحيح الظاهر فاسد الباطن وعكسه وثانيه مردود أى ثاني الاستحسان وهو فاسد الظاهر والباطن بقى الاخير ان أى من الاستحسان وهما صحيح الظاهر فاسد الباطن وعكسه فالثالث بينهما وبين أحيرى القياس ان وقع مع خلاف

المأمور به بالانتيان بغير المأمور به أمر اجلياً وعكسه أمر اخفياً اشتبه على المصنف رحمه الله تعالى جهة جعل تأدى السجدة بالركوع قياساً وعدم تأديها به استحساناً ونقل عنه في توجيه ذلك أنه إذا جاز إقامة الركوع مقام السجدة ذكر لما بينهما من المناسبة أعنى اشتغالها على التعظيم والانحناء لجواز إقامته مقامه فعلاً لتلك المناسبة وهذا أمر جلي تسبق إليه الافهام فيكون قياساً إلا أن الاستحسان أن لا يتأدى به كالسجدة الصلاة لا يتأدى بالركوع لأن الأمر بالشيء يقتضى حسنة لذاته فيكون مطلوباً بعينه فلا يتأدى بغيره وهذا قياس خفي بالنسبة إلى الاول فيكون استحساناً وفيه نظر إذ لا يخفى أن عدم تأدى المأمور به بغيره قياساً على أركان الصلاة أظهر وأجلي من تأديها به قياساً على جواز إقامة اسم الشيء مقام اسم غيره والاقرب أن يقال لما اشتمل كل من الركوع والسجود على التعظيم كان القياس فيما وجب بالتلاوة في الصلاة أن يتأدى بالركوع كما يتأدى بالسجود لما بينهما من المناسبة الظاهرة ولهذا صرح التعبير عنه بالركوع في قوله تعالى وخر را كما أى سقط ساجداً فهذا قياس جلي فيه فساد ظاهر هو العمل بالمجاز من غير تعذر الحقيقة وصحة خفية هي أن سجدة التلاوة لم تجب قرباً مقصوداً ولهذا لا تلزم بالندرك الطهارة وإنما المقصود هو التواضع ومخالفة المتكبرين وموافقة المطيعين على قصد العبادة ولهذا اشترط الطهارة واستقبال القبلة وهذا حاصل في الركوع في الصلاة إلا أن المأمور به هو السجود وهو مغاير للركوع فينبغي أن لا ينوب الركوع عنه كما لا ينوب عن السجدة الصلاة مع قرب المناسبة بينهما لكونهما من أركان الصلاة وموجبات التحريم وكما لا ينوب الركوع خارج الصلاة عن السجدة مع أنه لم يستحق بجهة أخرى بخلاف الركوع في الصلاة وهذا قياس خفي يسمى استحساناً وفيه أثر ظاهر هو العمل بالحقيقة وعدم تأدية المأمور به بغيره وفساد خفي هو جعل غير المقصود مساوياً للمقصود فعملنا بالصحة الباطنة في القياس وجعلنا سجدة التلاوة في الصلاة متأدية بالركوع ساقطة به كالتسقط الطهارة للصلاة بالطهارة لغيرها بخلاف الركوع خارج الصلاة لأنه لم يشرع عبادة وبخلاف السجدة الصلاة فإنها مقصودة بنفسها كالركوع بدليل قوله تعالى واركعوا واسجدوا (قوله بالتقسيم العقلي ينقسم) القياس والاستحسان تارة باعتبار القوة والضعف وتارة باعتبار الصحة والفساد أما بالاعتبار

النوع فظاهر فساد بادية النظر لكن إذا توصل تبين صحته أقوى مما كان على العكس) اعلم أن التعارض بين كل واحد من هذين القسمين من الاستحسان أى صحيح الظاهر فاسد الباطن وعكسه وبين كل واحد من أخيرى القياس ان وقع مع اختلاف النوع وهذا في صورتين إحداهما أن يعارض صحيح الظاهر فاسد الباطن من الاستحسان فاسد الظاهر صحيح الباطن من القياس وثانيتهما أن يعارض فاسد الظاهر صحيح الباطن من الاستحسان صحيح الظاهر فاسد الباطن من القياس فلا شك أن ما ظهر فساد بادية النظر لكن إذا توصل تبين صحته أقوى مما كان على العكس سواء كان قياساً أو استحساناً (ومع اتحادهما إن أمكن فالقياس أولى) أى ان وقع التعارض بينهما مع اتحاد النوع وهو أن يعارض استحسان صحيح الظاهر فاسد الباطن قياساً كذلك أو يعارض استحسان فاسد الظاهر صحيح الباطن قياساً كذلك يكون القياس راجحاً في صورتين وإنما قلنا ان أمكن لاننا نجد تعارض القياس والاستحسان على هذه الصفة والظاهر أنه إذا كان الاستحسان على صفة كان القياس على خلاف تلك الصفة لان القياس لا يكون صحيحاً في نفس الامر الا وقد جعل الشرع وصفان الاوصاف علة للحكم بمعنى أنه كلما وجد ذلك الوصف مطلقاً أو كلما وجد ذلك الوصف بلا مانع وجد ذلك الحكم لكنه وجد ذلك الوصف

باحدى الصفتين المذكورتين في الفرع فيوجد ذلك الحكم فان كان القياس بهذه الصفة لا يعارضه قياس صحيح سواء كان جليا أو خفيا لأنه لا يمكن أن يجعل الشرع وصفا آخر علة لتفويض ذلك الحكم بالمعنى المذكور ثم يوجد ذلك الوصف في الفرع إذ لو كان كذلك يلزم حكم الشرع بالتناقض وهذا محال على الشارع (٨٤) تعالى وتقدس فعلم أن تعارض قياسين صحيحين في الواقع ممتنع وإنما يقع

التعارض لجهلنا بالصحيح والفساد فالتعارض لا يقع بين قياس قوى الأثر 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 أيضا) لأنه لا يتخلو أما أن يكون صحيح الظاهر أو فاسد الظاهر وعلى كل من التقديرين لا يتخلو من أنه إذا توهم حق التأمل يتبين صحته أو يتبين فساده وإذا كانت القسمة منحصرة في هذه الأقسام فقوى الأثر وضعيفه لا يتخلو من أحد هذه الأقسام قطعا (والمستحسن بالقياس الخفي يعدى للمستحسن بغيره نظيره ان في الاختلاف في الثمن قبل قبض المبيع اليمين على المشتري فقط قياسا لأنه المنكر وعليهما قياسا خفيا لأن البائع ينكر تسليم المبيع) أي إنما يخلف البائع لأنه ينكر وجوب

الأول فاما أن يكون ناقوا في الأثر أو ضعيفي الأثر أو القياس قويا أو الاستحسان ضعيفا أو بالعكس ففي الرابع يرجح الاستحسان قطعا وفي الثلاثة الباقية يتيقن عدم ترجيح الاستحسان وأما ترجيح القياس ففي الأول والثالث متيقن لافي الثاني فإنه يحتمل سقوط الاستحسان والقياس لضعفهما وتسمية الاستحسان في جميع الأقسام تكون باعتبار خفائه إلا أنه يشك بما ذكره نثر الإسلام رحمه الله تعالى من أن سميما ما ضعف أثره قياسا وما قوى أثره استحسانا وأما بالاعتبار الثاني فاما أن يكون كل منهما صحيح الظاهر والباطن أو فاسد الظاهر أو صحيح الظاهر فاسد الباطن أو بالعكس وفي الجميع يكون القياس جليا بمعنى سبق الافهام إليه والاستحسان خفيا بالإضافة إليه ويقع التعارض على ستة عشر وجها حاصلة من ضرب الأقسام الأربعة للقياس في الأقسام الأربعة للاستحسان فالقياس الصحيح الظاهر والباطن يرجح على جميع أقسام الاستحسان والقياس الفاسد الظاهر والباطن يكون مردودا بالنسبة إلى الكل فتبقى ثمانية أوجه حاصلة من ضرب أقسام الاستحسان في أخيري القياس فالأول من الاستحسان يرجح عليها لصحة ظاهرا وباطنا والثاني يرد مطلقا لفساده ظاهرا وباطنا بقي أربعة أوجه حاصلة من ضرب أخيري الاستحسان في أخيري القياس الأول تعارض الاستحسان الصحيح الظاهر الفاسد الباطن والقياس الفاسد الظاهر الصحيح الباطن والثاني بالعكس والثالث تعارض استحسان صحيح الظاهر فاسد الباطن وقياس كذلك والرابع تعارض استحسان صحيح الباطن فاسد الظاهر وقياس كذلك وسمى اتفاق القياس والاستحسان في صحة الظاهر وفساد الباطن باتحاد النوع واختلافهما في ذلك باختلاف النوع وحكم برجحان الاستحسان في الوجه الثاني من هذه الأربعة وبرجحان القياس في الثلاثة الباقية وادعى أن الظاهر امتناع التعارض بين قياس واستحسان يتفقان في قوة الأثر أو صحة الباطن سواء كان مع الاتفاق في صحة الظاهر أو بدونه وبعد إقامة الدليل جزم بهذا الحكم وقد علم من الاستدلال ومن سوق الكلام بالآخرة ان قوله إذا كان الاستحسان على صفة كان القياس على خلاف تلك الصفة مقيدا بالقوة والصحة الباطنة إذ لا امتناع في أن تعارض قياس ضعيف أو صحيح الظاهر فقط أو فاسد الظاهر والباطن أو الظاهر فقط لاستحسان كذلك (قوله بالمعنى المذكور) أي بمعنى أنه كلما وجد ذلك الوصف مطلقا أو بلا مانع يوجد ذلك الحكم (قوله وما ذكرنا) هذا كلام قليل الجدوى لأن داخل الأقسام ضروري فيما إذا قسم الشيء تقسيمات متعددة باعتبار اختلافه يقال اللفظ ثلاثي أو رباعي أو خماسي وباعتبار آخر اسم أو فعل أو حرف وباعتبار آخر معرب أو مبني إلى غير ذلك نعم لو صح ما ذكره البعض من أن المراد بالضعف والفساد واحد وكذا بالقوة والصحة لمكان أحد القسمين مستدركا (قوله والمستحسن) قد سبق أن الاستحسان دليل يقابل قياسا جليا سواء كان أثرا أو إجماعا أو ضرورة أو قياسا خفيا فهنا يريد الفرق بين المستحسن بالقياس الخفي والمستحسن بغيره في أن الأول تعدى إلى صورة أخرى لأن من شأن القياس التعدية والثاني لا يقبل التعدية لأنه معدول به عن سنن القياس مثلا إذا اختلف المتبايعان في مقدار الثمن فالقياس أن يكون اليمين على المشتري فقط لأنه المنكر وحده لأنه لا يدعى شيئا حتى يكون البائع أيضا منكر فهذا قياس جلي على سائر التصرفات إلا أنه ثبت بالاستحسان التحالف أي وجوب اليمين على كل من البائع والمشتري أما قبل قبض المبيع فبالقياس الخفي وهو أن البائع ينكر وجوب تسليم المبيع بما أقر به المشتري من الثمن كما ان المشتري ينكر وجوب زيادة

التعارض لجهلنا بالصحيح والفساد فالتعارض لا يقع بين قياس قوى الأثر 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 أيضا) لأنه لا يتخلو أما أن يكون صحيح الظاهر أو فاسد الظاهر وعلى كل من التقديرين لا يتخلو من أنه إذا توهم حق التأمل يتبين صحته أو يتبين فساده وإذا كانت القسمة منحصرة في هذه الأقسام فقوى الأثر وضعيفه لا يتخلو من أحد هذه الأقسام قطعا (والمستحسن بالقياس الخفي يعدى للمستحسن بغيره نظيره ان في الاختلاف في الثمن قبل قبض المبيع اليمين على المشتري فقط قياسا لأنه المنكر وعليهما قياسا خفيا لأن البائع ينكر تسليم المبيع) أي إنما يخلف البائع لأنه ينكر وجوب

تسليم المبيع بقبض ما هو ثمن في زعم المشتري وإنما يخلف المشتري لأنه ينكر زيادة الثمن ولما كان هذا ظاهرا لم يذكره في المتن (فيعدى إلى الوارثين) أي إذا اختلف وارثا البائع والمشتري في قدر الثمن قبل قبض المبيع تحالف الوارثان (وإلى الإجارة) أي إذا اختلف المؤجر والمستأجر في مقدار الأجرة قبل استيفاء المنفعة تحالفوا (وأما بعد القبض فثبت بقبوله عليه الصلاة والسلام إذا اختلف



المتبايعان والسلعة قائمة تحالفا وترادفا ليعدى إلى الوارث وإلى حال هلاك السلعة والاستحسان إيس من باب تخصيص العلة على ما يأتي  
 بعض الناس زعموا أن الاستحسان من باب تخصيص العلة وليس كذلك لما يأتي في تخصيص العلة إن ترك القياس بدليل أقوى لا يكون  
 تخصيصا (فصل في دفع العلل المؤثرة) أي الاعتراضات الواردة على العلل (٨٥) المؤثرة (منه النقض وهو وجود العلة في

صورة مع تخلف الحكم  
 ودفعه بأربع طرق) أي  
 الجواب عنه يكون بأربع  
 طرق (الأول منع وجود العلة  
 في صورة النقض نحو خروج  
 النجاسة علة الانتقاض  
 فنقض بالقليل فيمنع  
 الخروج فيه وكذا وجود  
 ملك بدل المغصوب يوجب  
 ملكه) أو ملك المغصوب  
 لثلاثيجمع البدل والمبدل  
 منه في ملك شخص واحد  
 (فنقض بالمدير) أي إذا  
 كان ملك بدل المغصوب  
 علة لملك المغصوب في غضب  
 المدير يكون كذلك لكن  
 الحكم متخلف لأن المدير  
 غير قابل للانتقال من  
 ملك إلى ملك عندكم (فيمنع  
 ملك بدله) أي ملك بدل  
 المغصوب بان يمنع في المدير  
 كون بدله بدل المغصوب  
 فانه ليس بدل العين بل  
 بدل اليد الفاتية (فان ضمان  
 المدير ليس بدلا عن العين  
 بل بدل عن اليد الفاتية  
 والثاني منع معنى العلة في  
 صورة النقض) أي  
 المعنى الذي صارت العلة  
 علة لأجله وهو بالنسبة إلى  
 العلة كالثابت بدلالة  
 النص بالنسبة إلى المنصوص

الثنى فيتوجه العين على كل منهما كافي سائر التصرفات فان العين تكون على المنكر وأما بعد قبض المبيع  
 فبالأثر وهو قوله عليه الصلاة والسلام إذا اختلف المتبايعان والسلعة قائمة تحالفا وترادا فوجب التحالف  
 قبل القبض يتعدى إلى وارثي البائع والمشتري إذا اختلفا في الثمن بعد موت البائع والمشتري لأن الوارث يقوم  
 مقام المورث في حقوق العقد والحكم معقول وكذا يتعدى إلى الإجارة قبل العمل حتى لو اختلف القصار ورب  
 الثوب في مقدار الإجارة قبل أخذ القصار في العمل تحالفا لأن كلا منهما يصلح مدعيًا ومنكرًا أو الإجارة تحتل  
 الفسخ وهو في التحالف ثم الفسخ دفع للضرر عن كل منهما وأما وجوب التحالف بعد القبض فلا يتعدى  
 إلى الوارث ولا إلى حال هلاك السلعة لأنه غير معقول المعنى إذ البائع لا ينكر شيئاً فيقتصر على مورد النص  
 وهو تحالف المتعاقدين حال قيام السلعة وما روى من قوله عليه الصلاة والسلام إذا اختلف المتعاقدان تحالفا  
 وترادفا فهو أيضا يفيد التقييد بقيام السلعة لأنه إن ارى يرد المأخوذ فظاهر وإن ارى يرد العقد فكذلك  
 إذا الفسخ لا يرد الأعلى ما ورد عليه العقد فان قلت قد سبق أن من شرط التعدي أن لا يكون الحكم ثابتا  
 بالقياس من غير فرق بين الجلي والخفي فكيف يصح تعدي المستحسن بالقياس الخفي قلت المعنى بالحقيقة  
 هو حكم أصل الاستحسان كوجوب العين على المنكر في سائر التصرفات إلا أن صورة التحالف وجريان  
 العين من الجانبين لما كانت حكم الاستحسان الذي هو القياس الخفي أضيفت التعدي إليه إذ لا يوجد  
 في الأصل الذي هو سائر التصرفات عين المنكر بهذه الكيفية وهو أن يتوجه على المتنازعين في قضية واحدة  
 (قوله والاستحسان ليس من تخصيص العلة) هو ما توهمه البعض من أن القياس ثابت في صورة الاستحسان  
 وفي سائر الصور وقد ترك العمل به في صورة الاستحسان لما منع وعمل به في غيرها لعدم المانع فيكون باطلا  
 لما سياتي من إبطال تخصيص العلة وإنما قلنا أنه ليس من تخصيص العلة لأن انعدام الحكم في صورة  
 الاستحسان إنما هو لانعدام العلة مثلا وهو نجاسة سور سباع الوحش هو الرطوبة النجسة في الآلة  
 الشاربة ولم يوجد ذلك في سباع الطير فانتفى الحكم لذلك وهذا معنى ترك القياس الجلي الضعيف الأثر  
 بدليل قوئى هو قياس خفي قوى الأثر فلا يكون من تخصيص العلة في شيء (قوله فصل في دفع العلل المؤثرة)  
 أي الاعتراضات التي توردها عليها وفي دفع تلك الاعتراضات أي الجواب عنها والمذكور ههنا ستة وهي  
 النقض وفساد الوضع وعدم الانعكاس والفرق والممانعة والمعارضة والجمهور على أن المناقضة اعتراض  
 صحيح على كل تعليل فلا بد من دفعه ويذكر فيه أربعة طرق الأول الدفع بالوصف وهو منع وجود العلة  
 في صورة النقض والثاني الدفع بمعنى الوصف وهو منع وجود المعنى الذي صارت العلة علة لأجله والثالث  
 الدفع بالحكم وهو منع تخلف الحكم عن العلة في صورة النقض والرابع الدفع بالعرض وهو أن يقول  
 المعرض التسوية بين الأصل والفرع فكأن العلة موجودة في الصورتين فكذا الحكم وكما أن ظهور  
 الحكم قديتاً خرف في الفرع فكذا في الأصل فالتسوية حاصلة بكل حال (قوله فنقض بالقليل) يعني  
 لو كان النجس الخارج من بدن الإنسان حدثا لكان القليل الذي لم يسلم من رأس الجرح حدثا وليس  
 كذلك فيجاء باننا لنسلم أنه خارج فان الخروج هو الانتقال من مكان باطن إلى مكان ظاهر ولم يوجد  
 ذلك عند عدم السيلان بل ظهرت النجاسة لزوال الجلد الساترة لها بخلاف السيلان فانه لا يتصور ظهور  
 القليل إلا بالخروج (قوله هو) أي المعنى الذي صارت العلة علة لأجله بالنسبة إلى العلة كالثابت بدلالة

نحو مسح الرأس مسح فلا يسن فيه التثليث كسح الخف فنقض بالاستنجاء فيمنع في الاستنجاء المعنى الذي في المسح وهو أنه تطهير  
 حكيم غير معقول ولا جله) أي لاجل أنه تطهير حكيم غير معقول (لا يسن في المسح التثليث لانه لتوكيد التطهير المعهود فلا يفيد) أي  
 التثليث (في المسح كما في التيمم ويفيد في الاستنجاء والثالث قالوا هو الدفع بالحكم) وهو أن يمنع تلف الحكم عن العلة في صور النقض

( وذكروا له أمثلة خروج النجاسة علة للانتقاض وملك بدل المصوب علة لملك المصوب وحل الاتلاف لإحياء المهجة لا ينافي عصمة المال كما في الخمصة فيضمن الجمل الصائل فنوقض بالمستحاضة والمدبر ومال الباغي فاجابوا في الأولين بالمانع لكن هذا تخصيص العلة ونحن لا نقول به وفي الثالث بأننا نسلم حل الاتلاف ينافي العصمة في مال الباغي بل إنما انتفت بالبغي) أورد الإمام نحر الإسلام رحمه الله تعالى للدفع بالحكم ثلاثة أمثلة أحدها خروج النجاسة علة للانتقاض فنوقض بالمستحاضة أن خروج النجاسة موجود فيها بدون الانتقاض وثانيها أن ملك بدل المصوب علة لملك المصوب فنوقض بالمدبر فاجاب نحر الإسلام رحمه الله تعالى في الصورتين بأنه إنما تخلف الحكم في الصورتين بالمانع فأقول هذا الجواب ليس دفعا بالحكم بل هو تخصيص العلة ونحن لا نقول به وثالثها أن حل الاتلاف لإحياء المهجة لا ينافي العصمة كما في الخمصة فإنه أن كل مال الغير في الخمصة لإحياء المهجة يجب الضمان فيضمن الجمل الصائل فنوقض بمال الباغي أن العادل إذا أتلف مال الباغي حال القتال لإحياء المهجة لا يجب الضمان فلم أن حل الاتلاف لإحياء المهجة ينافي العصمة فاجاب بأننا لا نسلم أن حل الاتلاف ينافي العصمة في مال الباغي فإن عصمة مال الباغي لم تنتف بجمل الاتلاف بل بالبغي فأقول الظاهر أن الحكم المدعى في الجمل الصائل وجوب الضمان وبقاء العصمة فينتد لا تكون هذه الصورة نظيرا للدفع بالحكم بل حاصل هذا المثال أن المعلن ادعى حكما أصليا وهو العصمة مثلا فإن الأصل في أموال المسلمين (٨٦) العصمة وهي لا ترتفع إلا بعارض وليس في المتنازع فيه وهو الجمل الصائل الأعارض

واحد هو حل الاتلاف وقد ثبت بالقياس على الخمصة أن حل الاتلاف لا يصلح رافعا للعصمة فتبقى العصمة في الجمل الصائل فيجب الضمان فنوقض بمال الباغي أن حل الاتلاف رافع للعصمة في مال الباغي فأجاب بأن رافع العصمة في مال الباغي ليس حل الاتلاف بل الرفع هو البغي فهذا لا يكون دفعا بالحكم بل بيان أن علة الحكم وهو ارتفاع العصمة في صورة النقض شيء آخر هذا معنى

النص بالنسبة إلى المنصوص) بمعنى أن الوصف بواسطة معناه اللغوي يدل على معنى آخر هو مؤثر في الحكم فإن كون المسح تطهيرا حكيما غير معقول المعنى ثابت باسم المسح لعله لأنه الإصالة وهي تنفي عن التخفيف دون التطهير الحقيقي فلا يسن فيه التثليث لأنه إنما شرع لتوكيد تطهير معقول كالغسل فلا يفيد في المسح ويفيد الاستنجاء لأن التطهير فيه معقول إذ هو إزالة عين النجاسة ولهذا كان الغسل فيه أفضل وفي التثليث توكيد لذلك ومبنى هذا الكلام على أن يكون المراد بعدم سنية التثليث كراهيته ليكون حكما شرعيا فيعمل (قوله فأجاب في الأولين بالمانع) وهو في المستحاضة العذر ودفع الحرج وفي المدبر النظر له وعدم قابليته للملوكية بقي أن خروج دم الاستحاضة حدث إلا أنه تأخر حركته إلى ما بعد خروج الوقت ولهذا يلزمها الطهارة لصلاة أخرى بعد خروج الوقت بأنه بذلك الحدث إذا خرج الوقت ليس يحدث اجماعا وكذا ملك بدل المصوب بسبب ملك المصوب أعنى المدبر كافي البيع حتى لو جمع في البيع بين قن ومدبر صح في القن بحصته من الثمن بخلاف الجمع بين قن وحر إلا أنه لم يثبت في المدبر للمانع وأورد نحر الإسلام رحمه الله تعالى هذين المثالين على هذا الوجه اقتداء بصاحب التقيويم وقال في شرحه أن هذا الوجه لا يسلم عن القول بتخصيص العلة (قوله والضابط) حاصل هذا التقرير أن الحكم المدعى وجوب الضمان والعلة حل الاتلاف والأصل صورة الخمصة والقرع صورة الجمل الصائل والنقض هو مال الباغي وظاهر أنه لوجه لمنع انتفاء الحكم فيه إذ لا نزاع في عدم وجوب الضمان فيه فلا تكون هذه الصورة نظيرا للدفع بالحكم وأيضا حل الاتلاف

قوله (والضابط المتنازع من هذه الصورة أن المعلن إذا ادعى حكما أصليا لا يرتفع إلا بعارض كالعصمة هنا وليس في

المتنازع فيه إلا عارض واحد وهو حل الاتلاف وأثبت بالقياس أن هذا العارض لا يرفع كافي الخمصة فنوقض بصورة كمال الباغي مثلا فأجاب بأن الرفع شيء آخر فهذا بيان أن علة الحكم في صورة النقض شيء آخر) ويمكن أن يتكلف في أن تصير هذه المسئلة نظيرا للدفع بالحكم ووجه أن يراد بالحكم عند منفاة حل الاتلاف العصمة وهذا الحكم ثابت في الجمل الصائل قياسا على الخمصة فنوقض بمال الباغي أن حل الاتلاف ثابت فيه وعدم منفاة العصمة غير ثابت لأن الثابت فيه منفاة حل الاتلاف العصمة فاجاب بأن منفاة حل الاتلاف العصمة غير ثابتة فيه لأن العصمة لم تنتف في مال الباغي بجمل الاتلاف بل إنما انتفت للبغي هذا غاية التكاف ومع هذا لا يوجد النقض في هذه الصورة لأن النقض وجود العلة مع تخلف الحكم وحل الاتلاف لإحياء المهجة ليس علة لعدم منفاة العصمة لثبوت حل الاتلاف في مال الباغي مع المنفاة فلا يكون نقضا فلاجل هذه السادات في الأمثلة الثلاثة أورد مثلا آخر في المتن فقال (وأنأورد للدفع بالحكم مثلا وهو القيام إلى الصلاة مع خروج النجاسة علة لوجوب الوضوء فيجب في غير السيلين فنوقض بالتيمم) أي في صورة عدم القدرة على الماء يوجد القيام إلى الصلاة مع خروج النجاسة ومع ذلك لا يوجب الوضوء (فيمنع عدم وجوب الوضوء فيه بل الوضوء واجب لكن التيمم خلف عنه) معناه أننا لا نسلم عدم وجوب الوضوء في صور عدم الماء بل الوضوء واجب لكن التيمم خلف عنه الرابع الدفع بالفرض نحو خارج نجس فيكون ناقضا فنوقض بالاستحاضة فنقول الفرض التسوية بين السيلين وغيرهما

فانه حدث ثمة لكن اذا استمر يصير عفوا فكذلك هنا ثم اعلم انه ان تيسر الدفع) أي دفع النقص (بهذه الطرق فيها والافان لم يوجد في صورة النقص مانع فقد بطلت العلة وإن وجد المانع فلا لكن بعض أصحابنا يقولون العلة توجب هذا لكن تخلف الحكم لما منع فهذا تخصيص العلة ونحن لا نقول به بل نقول إنما عدم الحكم لعدم ما هو العلة حقيقة فنجمل (٨٧) عدم المانع جزأ للعلة أو شرطا

لها لم في جواز تخصيص القياس على الأدلة اللفظية والثابت بالاستحسان) عطف على قوله القياس (على الأدلة اللفظية) فانه مخصوص عن القياس ولأن التخلف قد يكون لفساد العلة وقد يكون لمانع كافي العلل العقلية وذكر وأن جملة ما يوجب عدم الحكم خمسة) المسطور في كتبنا أنه ذكر القائلون بتخصيص العلة أن الموانع خمسة لكن عدلت عن هذه العبارة لما سيأتي (مانع من انعقاد العلة كإقطاع الوتر في الرمي وكبيع الحر أو من تمامها كما إذا حال شيء فلم يصب السهم وكبيع ما لا يملكه أو من ابتداء الحكم كما إذا أصاب السهم فدفعه الدرع وكخيار الشرط أو من تمامه كما إذا اندمل بعد إخراج السهم والمداوة وكخيار الرقية أو من لزومه كما إذا خرج وامتد حتى صار طبعه وأمن وكخيار العيب فالتخصيص ليس في الأولين بل في الثلاث (الآخر) لأن التخصيص ان توجد العلة ويتخلف الحكم لمانع فالمانع ما يمنع الحكم بعد

لا يلائم وجوب الضمان فضلا عن التأثير وحاصل التقرير الثاني وهو أن يجعل نظير الدفع الحكم أن الحكم هو عدم منافاة حل الإلتاف لبقاء العصمة بمعنى أنه لا تسقط عصمة الجمل الصائل بأباحة قتله لإبقاء روح الموصول عليه كافي الخمصة والعلة حل الإلتاف فتوقض بمال الباغي حيث وجدت العلة وهي حل الإلتاف مع عدم الحكم الذي هو عدم المنافاة ضرورة تحقق المنافاة إذ قد سقطت العصمة ولم يجب الضمان على الملتف فاجاب بمنع انتفاء الحكم في صورة النقض أي لا نسلم تحقق منافاة حل الإلتاف لبقاء العصمة في مال الباغي بل عدم المنافاة متحقق إلا أن العصمة انتفت بالبغي وعدم المنافاة بين الشيثيين لا يوجب التلازم بينهما حتى يتمتع مع وجود أحدهما انتفاء الآخر بسبب من الأسباب واعتراض المصنف رحمه الله تعالى بأن حل الإلتاف ليس علة لعدم المنافاة حتى يكون متحققا في مال الباغي مع المنافاة نقض ذلك لأنه لا يلائم عدم المنافاة وعدم سقوط العصمة فضلا عن تأثيره فيه والجواب أن التمثيل إنما هو على تقدير أن يحمل حل الإلتاف علة مؤثرة ويكنى في التمثيل الفرض والتقدير (قوله فانه) أي الخارج النجس حدث في السيلين لكن إذا استمر الخارج كما في الاستحاضة وسلس البول صار عفوا وسقط حكم الحدث في تلك الحالة ضرورة توجه الخطاب بإداء الصلاة فكذا هبنا أي في غير السيلين يكون حدفا ويصير عند الاستمرار عفوا كإفراغ الدائم وهذا راجع إلى منع انتفاء الحكم وذلك لأن الناقض يدعى أمرين ثبوت العلة وانتفاء الحكم فلا يصح دفعه إلا بمنع أحدهما (قوله ثم اعلم) ذهب بعضهم إلى أن النقض غير مسموع على العلل المؤثرة لأن التأثير لا يثبت إلا بنص أو إجماع فلا تصور المناقضة فيه وجوابه أن ثبوت التأثير قد يكون ظنيا فيصح الاعتراض بالنقض وحينئذ إن اندفع بأحد الطرق المذكورة فقد تم التعليل وإلا فاما أن يوجد في صورة النقض مانع من ثبوت الحكم أو لا فإن لم يوجد فقد بطل التعليل لامتناع تخلف الحكم عن الدليل من غير مانع وإن وجد مانع لم يبطل التعليل اما قولا بتخصيص العلة كما ذهب إليه الآكثرون وذلك بأن توصف العلة بالعموم باعتبار تعدد المحال ثم يخرج بعض المحال عن تأثير العلة فيه ويبقى التأثير مقتصر على المحال الآخر واما قولا بأن عدم المانع جزء للعلة أو شرط لها فيكون انتفاء الحكم في صورة النقض مبنيا على انتفاء العلة بانتفاء جزئها أو شرطها وإلى هذا ذهب نثر الإسلام رحمه الله تعالى وتبعه المصنف رحمه الله تعالى تحاشيا عن القول بتخصيص العلة لعدم المانع عندهم شرط لعلية الوصف وعند الآكثرين لظهور الأثر عن العلة فانتفاء الحكم في صورة النقض عندهم يكون مستندا إلى عدم العلة وعند الآكثرين إلى وجود المانع وهذا نزاع قليل الجدوى احتج القائلون بتخصيص العلة بوجوده الأول القياس على أن الأدلة اللفظية فكما أن التخصيص لا يقدح في كون العام حجة كذلك النقض لا يقدح في كون الوصف علة والجامع كونهما من الأدلة الشرعية أو جمع الدليلين المتعارضين وسره أن نسبة العام إلى أفرادها كنسبة العلة إلى موارده والنقض لمانع معارض للعلة يشبه التخصيص بمخصص مانع عن ثبوت الحكم في البعض الثاني أن العلة في القياس الجلي شاملة لصورة الاستحسان وقد انعدم الحكم فيها لمانع هو دليل الاستحسان ولا نفى بتخصيص العلة إلا هذا الثالث إن تخلف الحكم عن العلة محتمل أن يكون لفساد في العلة ومحتمل أن يكون لمانع من ثبوت الحكم والمعلل قد بين أنه مانع فيجب قبوله لأنه بيان أحد المحتملين وهذا بمنزلة العلل العقلية فإن الحكم قد يتخلف عنها لمانع كالإحراق بالنار عن الخشب المطبخ بالطلق المحلول (قوله ذكر القائلون بتخصيص العلة) في هذا

وجود العلة في الأوليين من الصور الخمس ليس كذلك لأن العلة لم توجد فيهم وفي الثلاث الأخرى العلة موجودة والحكم متخلف لمانع فتخصيص العلة مقصور على الثلاث الأخرى فلهذا لم يقل في المتن أن الموانع خمسة بل قال ما يوجب عدم الحكم خمسة والفرق بين الخيارات أن في خيار الشرط قد وجد السبب وهو البيع والخيار داخل على الحكم وهو الملك على ما عرف في فصل مفهوم المخالفة أن الخيار يثبت بالضرورة

المقام أقسام المانع وهي ثلاثة لكنهم لما أخذوا في تعداد الموانع أوردوا فيها المانع من انعقاد العلة ومن تمامها وإن لم يكن نامن قبيل المانع المعتبر في تخصيص العلة وهو ما يمنع الحكم بعد تحقق العلة والمصنف رحمه الله غير عبارتهم وعبر عن موانع الحكم بموجبات عدم الحكم ليشمل المانع عن الحكم وعن العلة انعقاداً أو تماماً والعمدة في أقسام المانع هو الاستقراء والمذكور في التوقييم أربعة لأنه إن كان بحيث لا يحدث معه شيء من الأجزاء فهو المانع من الابتداء أو الانعقاد وإلا فهو المانع من التمام وكل منهما في العلة أو الحكم وزاد بعضهم قسماً خامساً نظر إلى أن للحكم ابتداءً وتاماً ودواماً ولا عبرة بالدوام في العلة بل التمام كاف كخروج النجاسة للحدث ثم المقصود هو العلة والحكم الشرعيان وقد أضافوا إليهما الحسينين لزيادة التوضيح وفي كون امتداد الجرح وصورته بمنزلة الطبع مانعاً من لزوم الحكم نظراً لأنه إن أريد بالحكم القتل وهو غير ثابت وإن أريد الجرح فهو لازم على تقدير صورته بمنزلة الطبع وقد يجاب بأن الحكم هو الجرح على وجه يفرض إلى القتل لعدم مقاومة المرمى فالإندمال مانع من تمام الحكم لحصول المقاومة وأما بقاؤه الجرح وكون المجرح صاحب فراش فلا يمنعه لتحقق عدم المقاومة إلا أنه مادام حياً يحتمل أن يزول عدم المقاومة بالإندمال ويحتمل أن يصير لازماً بإفضائه إلى القتل فاذا صار طبعاً فقد منع ذلك إفضاءه إلى القتل وكان مانعاً لزوم الحكم ثم لا يخفى أنه تمثيل مبنى على التسامح وإلا فالرمي علة للنضى والمضى للاصابة والاصابة للجراحة والجراحة لسيلان الدم وهو لذهوق الروح (قوله ولنا أن التخصيص) أجاب عن الاحتجاج الأول بأن التخصيص من الأحكام التي لا يمكن تعديتها من الأصل أعني الأدلة اللفظية إلى الفرع أعني العلة لأن التخصيص ملزوم للجواز والمجاز من خواص اللفظ واختصاص اللازم بالشيء يوجب اختصاص الملزوم به واللازم وجود الملزوم بدون اللازم وهو محال وربما يعترض عليه بأننا لنسلم أن التخصيص مطلقاً ملزوم للجواز بل التخصيص في الألفاظ كذلك ومعنى تعدية الحكم إثبات مثله في صورة الفرع فثبت في العلة تخصيص ببعض الموارد كتخصيص الألفاظ ببعض الأفراد ويتصف اللفظ بالمجاز ضرورة استعماله في غير ما وضع له ويمتنع اتصاف العلة به إذ ليس من شأنها الاتصاف بالحقيقة والمجاز وعن الاحتجاج الثاني بأن إثبات الحكم بطريق الاستحسان ترك للقياس بدليل أقوى منه وهو ليس من تخصيص العلة بمعنى انتفاء الحكم المانع من تحقق العلة لوجهين أحدهما أن القياس بل الوصف فيه ليس بعلة عند وجود المعارض الأقوى لما سبق من أن شرط القياس أن لا يعارضه دليل أقوى منه فانتفاء الحكم في صورة القياس مبنى على عدم العلة لأعلى تحقق المانع مع وجود العلة وثانيهما أن العلة في القياس ما يلزم من وجوده وجود الحكم بدليل الإجماع على وجوب تعدية الحكم إلى كل صورة توجد فيها العلة من غير تقييد بعدم المانع فكل ما يلزم من وجوده وجود الحكم بل يتخلف عنه ولو لمانع يكون علة ولما كان هذا الوجه صالحاً لأن يحمل دليلاً مستقلاً على بطلان تخصيص العلة أشار إليه بقوله مع أن هذا التقييد واجب إلى آخره وتقريره أنهم أجمعوا على وجوب التعدية عند العلم بوجود العلة من غير تعرض منهم للتقييد بعدم المانع مع أنه معلوم قطعاً أن لا تعدية عند وجود المانع فعلم من تركهم التقييد أن المراد بالعلة ما يستجمع جميع ما يتوقف عليه التعدية أنه عدم مانع وغيره على أنه شرط للعلة أو شرط لها فعند وجود المانع تكون العلة معدومة لا نعدم ركنها أو شرطها وهما هنا نظر وهو أن غلبة الظن تكفي في العلية سواء امتزمت الحكم أم لا ولا نسلم الإجماع على وجوب التعدية مطلقاً بل بشرائط وقود كثيرة ومنها عدم المانع وأيضاً كثيراً ما يقع الإطلاق اعتماداً على العلم بالتقييد كما في قولهم العمل بالعموم واجب والمراد عند عدم المخصص (قوله ثم عدمها) أي عدم العلة قد يكون لزيادة وصف على ما جعل علة بأن تكون عليه مشروطة بعدم ذلك الوصف فينتفي بوجوده كالبيع المطلق أي غير المقيد بشرط علة لذلك فاذا زيد عليه الخيار لم يبق مطلقاً فممكن علة والمراد

كان داخلاً على الحكم لم يكن الملك ثابتاً وأما خيار الرؤية فإن البيع صدر مطلقاً من غير شرط فوجب الحكم وهو الملك لكن الملك لم يتم لعدم الرضا بالحكم عند عدم الرؤية وأما خيار العيب فإنه حصل السبب والحكم بتامه لتام الرضا بالحكم لأنه قد وجد الرؤية لكن على تقدير العيب يتضرر المشتري فقلنا بعدم اللزوم على تقدير العيب فلا خيار العيب يتمكن المشتري من رد البعض لأنه تفريق الصفقة وهو بعد التام جائز وفي خيار الرؤية لا يتمكن لأنه تفريق قبل التام وذالاً يجوز) ولنا أن التخصيص في الألفاظ مجاز فيخص بها وترك القياس بدليل أقوى لا يكون تخصيصاً لأنه ليس بعلة - يثبت ولأن العلة في القياس ما يلزم من وجوده وجود الحكم لإجماع العلماء على وجوب التعدية إذا علم وجود العلة في الفرع من غير تقييد بعدم المانع مع أن هذا التقييد واجب فعلم أن عدم المانع حاصل عند وجود العلة فهو أماركنا (أو شرطها) أي عدم المانع أماركنا العلة أو شرطها (فاذا وجد المانع فقد عدم العلة ثم عدمها قد يكون لزيادة وصف كأن البيع المطلق علة للبلك فاذا زيد الخيار فقد عدت أو لنقصانه كالتخارج النجس بالمطلق

مع عدم المخرج علة للانتفاض وهذا معدوم في المعذور ومنه فساد الوضع وهو أن يترتب على العلة نقيض ما تقتضيه ولا شك أن ما ثبت تأثيره شرعا لا يمكن فيه فساد الوضع وما ثبت فساد وضعه على عدم تأثيره شرعا وسيأتي مثاله ومنه عدم العلة مع وجود الحكم وهذا لا يقدح لاحتمال وجوده بعلّة أخرى ومنه الفرق قالوا هو فاسد لأنه غصب منصب المعلل وهذا نزاع جدلي ولأنه إذا ثبت عليه المشترك لا يضره الفارق لكن إذا ثبت في الفرع ما نأ يضره وكل كلام صحيح في الأصل (٨٩) إذا أورد على سبيل الفرق لا يقبل

فإن قيل أن يورد على سبيل الممانعة حتى يقبل كقول الشافعي رحمه الله تعالى إعتاق الرهن تصرف يبطل حق المرتهن هذا تعليم ينفع في المناظرات وهو أن كل كلام يكون في نفسه صحيحا أي يكون في الحقيقة منعا للعلّة المؤثرة فإنه إذا أورد على سبيل الفرق يمنع الجدلي توجيهه فيجب أن يورد على سبيل المنع لا على سبيل الفرق فلا يتمكن الجدلي من رده كقول الشافعي رحمه الله تعالى إعتاق الرهن تصرف يبطل حق المرتهن (فيرد كالبيع فإن قلنا بينهما فرق فإن البيع يحتمل الفسخ لا العتق يمنع توجيه هذا الكلام فينبغي أن نورده على هذا الوجه وهو أن حكم الأصل إن كان هو البطلان فلا نسلم) الأصل هنا بيع الرهن فإن أراد أن الحكم فيه البطلان فهذا ممنوع لأن الحكم عندنا في بيع الرهن التوقف (وان كان التوقف) أي ان كان

بالمطلق ههنا ما يقابل المنة يد بالشرط ونحوه لا المشروط بالاطلاق فإنه لا وجود له أصلا ولا المعنى الكلي الذي لا يوجد إلا في ضمن الجزئيات فإنه صادق على البيع بالخيار وقد يكون بنقصان وصف هو من جملة أركان العلة أو شرائطها فينتفي الكلي بانتهاء جزئه أو شرطه كالحارج النجس فإنه مع عدم المخرج علة لا تنقاض الوضوء فعند وجود المخرج لا يكون علة كافية المستحاضة (قوله ومنه) أي ومن دفع العلة المؤثرة فساد الوضع كما يقال التيمم مسح فيس فيه التثليث كإلا استنجاؤه فيعترض بأنه قد ثبت اعتبار المسح في كراهة التكرار كالمسح على الخلف وهذا إنما يسمع قبل ثبوت تأثير العلة ولا يفيمت من الشارع اعتبار الوصف في الشيء ونقيضه (قوله ومنه) أي ومن دفع العلة المؤثرة عدم الانعكاس وهو أن يوجد الحكم ولا توجد العلة وهذا لا يقدح في العلية لجواز أن يثبت الحكم بعلة شتى كالمالك بالبيع والهبة والارث كما في العلة العقلية فإن نوع الحرارة يحصل بالنار والشمس والحركة نعم يمتنع توارد العلة المستقلة على معلول واحد بالشخص لأنه يقتضى أن يكون كل منها محتاجا إليه من حيث أنه علة ومستغنى عنه من حيث أن الآخر علة مستقلة على أنه غير لازم في العلة الشرعية إذ ليس معنى تأثيرها الإيجاد وقد صرحوا بأن المتوضىء إذا حصل منه البول والغائط والرعاف ونحو ذلك حصل حدته بكل واحد من هذه الأسباب (قوله ومنه الفرق) وهو أن يتبين في الأصل وصف له مدخل في العلية لا يوجد في الفرع فيكون حاصله منع عليه الوصف وادعاء أن العلة هي الوصف مع شيء آخر وهو مقبول عند كثير من أهل النظر والاعتقاد على أنه يقبل لوجهين أحدهما أنه غصب منصب المعلل إذ السائل جاهل مسترشد في موقف الإنكار فإذا ادعى عليه شيء آخر وقف موقف الدعوى وهذا بخلاف المعارضه فإنها إنما تكون بعد تمام الدليل فالمعارض حينئذ لا يبيح سائلا بل يصير مدعيا ابتداء ولا يخفى أنه نزاع جدلي يقصدون به عدم وقوع الخطب في البحث والافقو غير نافع في اظهار الصواب وثانيهما أن المدلل بعدما أثبت كون الوصف المشترك علة لزم ثبوت الحكم في الفرع ضرورة ثبوت العلة فيه سواء وجد الفارق أو لم يوجد لأن غاية الأمر أن المعارض يثبت في الأصل عليه وصف لا يوجد في الفرع وهذا لا ينافي عليه الوصف المشترك الموجب للتعدية نعم لو أثبت الفارق على وجه يمنع ثبوت الحكم في الفرع كان قادحا إلا أنه لا يكون مجرد الفرق بل بيان عدم وجود العلة في الفرع بناء على أن العلة هي الوصف المفروض مع عدم المانع (قوله لكن لم يجب) أي القود لما قلنا من أن قصور الجنائية بالخطأ لا يوجب المثل الكامل فوجب المال خلفا عنه فإيجاب المال في العمد بأن يكون الوارث مخيرا بين القصاص وأخذ الدية لا يكون مما نلناه لأنه بطريق المزاحمة دون الخلفية إذ الخلف لا يزاحم الأصل بل لا يثبت إلا عند تعذره فالخالف أن قضية القياس اثبات مثل حكم الأصل في الفرع وهو مفقود ههنا لأن الحكم في الأصل وهو الخطأ إيجاب خلفية المال عن القصاص وفي الفرع وهو العمد إيجاب مزاحمته (قوله ومنه الممانعة) وهي منع مقدمة الدليل أمام السند أو بدونه والسند ما يكون المنع مبنيا عليه ولما كان القياس مبنيا على مقدمات هي كون الوصف علة ووجودها في الأصل وفي الفرع وتحقق شرائط التعليل بأن لا يغير حكم النص

(١٢ - توضيح ٢)

حكم الأصل التوقف (في الفرع ان ادعيت البطلان لا يكون الحكمان متائلين وان ادعيت التوقف لا يمكن لان العتق لا يحتمل الفسخ وكقوله في العمد قتل آدمي مضمون فيوجب المال كخطأ فنقول ليس كخطأ إذ لا قدرة فيه على المثل) أي في الخطأ على المثل لأن المثل جزء كامل فلا يجب مع قصور الجنائية وهو الخطأ فإن أورد على هذا الوجه ربما لا يقبله الجدلي فنورده على سبيل الممانعة (فتوجيه هذا) أي توجيه هذا الكلام على سبيل الممانعة (أن حكم الأصل) وهو الخطأ (شرع المال خلفا عن القود وفي الفرع مزاحمته إياه) يعني ان المال شرع خلفا عن القود لأن حكم الأصل

وجوب القود لكن لم يجب لما قلنا (٩٠) فوجب خلفه وفي الفرع وهو العمد الحكم عند الشافعي رحمه الله تعالى مزاحة

ولا يكون الأصل معدولا به عن سنن القياس وتحقق أوصاف العلة من التأثير وغيره كان للمعارض أن يمنع كلام ذلك بان يقول لانسلم ان ما ذكرت من الوصف علة أو صالح للعلة وهذا مانعة في نفس الحججة ولو سلم فلا نسلم وجودها في الأصل أو الفرع أو لا نسلم تحقق شرائط التعليل أو تحقق أوصاف العلة واختلف في قبول الممانعة في نفس الحججة فقييل القياس الحاق فرع باصل بجامع وقد حصل فلا تكلف اثبات ما لم يدعه واجيب لانه لا بد في الجامع من ظن العلية والآدى إلى التمسك بكل طرف فيؤدي إلى اللعب فيصير القياس ضائعا والمناظرة عيبا مثل أن يقال الخل مائع فيرفع الخبث كالماء ولهذا احتاج المصنف رحمه الله في جريان الممانعة في نفس الحججة إلى بيان بقوله لا احتمال ان يكون متمسكا بما يصلح دليلا كالطرد وكالتعليل بالعدم ولا احتمال أن لا تكون العلة هي الوصف الذي ذكره وإن كان صالحا للعلة بل تكون العلة غيره كما قتل عبدا فلا يقتل به الحر كالمكاتب فقييل لانسلم أن العلة في الأصل أعني المكاتب كونه عبدا بل جهالة المستحق أنه السيد أو الوارث وقد ذكر ذلك في مسألة الاختلاف في العلة واعلم أن الممانعة في نفس الحججة هي أساس المناظرة لعموم ورودها على القياس اذ قلنا تكون العلة قطعية وعند إيرادها يرجع المعلق في التفصي عنها إلى مسائل العلة وهي كثيرة وعلى كل منها إبحاث فيطول القليل والقال ويكثر الجواب والسؤال ثم ينبغي أن يكون ذكر الممانعة على وجه الانكار وطلب الدليل لا على وجه الدعوى وإقامة الحججة ولا يخفى أنه تصح الممانعة بعد ظهور تأثيرها لجواز أن يثبت بالنص أو الاجماع تأثير الوصف بمعنى اعتبار نوعه أو جلسه في نوع الحكم أو جنسه وتكون علة الحكم غيره أو يكون مقتصر على الأصل بخلاف فساد الوضع فإنه لا يصح بعد ظهور التأثير ولهذا جعل في الإسلام رحمه الله دفع العلة المؤثرة بالممانعة والمعارضة صحيحا وبالنقض وفساد الوضع فاسدا نعم قد يورد النقض وفساد الوضع على العلة المؤثرة فيحتاج إلى الجواب وبيان أنه ليس كذلك (قوله واعلم أن المعارض) تنبيه على أن مرجع جميع الاعتراضات إلى المنع والمعارضة لأن غرض المستدل الإلزام بإثبات مدعاه بدليل المعارض عدم الإلزام بمنعه عن اثباته بدليله والاثبات يكون بصحة مقدماته ليصلح للشهادة وبسلامته عن المعارض لتنفيذ شهادته فيرتب عليه الحكم والدفع يكون بهدم أحدهما فهدم شهادة الدليل يكون بالقدح في صحته بمنع مقدمة من مقدماته وطلب الدليل عليها وهدم سلامته يكون بفساد شهادته في المعارض بما يقابلها وبتحقيق ثبوت حكمها فالإلزام من القبيلين لا يتعلق بمقصود الاعتراض فالنقض وفساد الوضع من قبيل المنع والقلب والعكس والقول بالموجب من قبيل المعارض وما ذكره المصنف رحمه الله من تخصيص المناقضة بالمنع مع السند يبطل حصر الاعتراض في المناقضة والمعارضة لخروج المنع المحرر عنهما وعند أهل النظر المناقضة عبارة عن منع مقدمة الدليل سواء كان مع السند أو بدونه وعند الأصوليين هي عبارة عن النقض ورجعها إلى الممانعة لأنها امتناع عن تسليم بعض المقدمات من غير تعيين وتختلف الحكم بمنزلة السند له فان قيل ينبغي أن لا تكون المعارض من أقسام الاعتراض لأن مدلول الخصم قد ثبت بتام دليله قلنا هي في المعنى نفى تمام الدليل ونفاذ شهادته على المطلوب حيث قوبل بما يمنع ثبوت مدلوله ولما كان الشروع فيها بعد تمام دليل المستدل ظاهر الم يكن غصبا لأن السائل قد قام عن موقف الانكار إلى موقف الاستدلال فالحاصل أن قدح المعارض إما أن يكون بحسب الظاهر والقصد في الدليل أو في المدلول والأول إما أن يكون به منع شيء من مقدمات الدليل وهو الممانعة والمنع اما مقدمة معينة مع ذكر السند أو بدونه ويسمى مناقضة واما مقدمة لا بعينها وهو النقد بمعنى أنه لو صح الدليل بجميع مقدماته لما تخلف الحكم عنه في شيء من الصور وإما أن يكون باقامة الدليل على نفى مقدمة من مقدمات الدليل وذلك إما أن يكون بعد إقامة المعلق دليلا على اثباتها وهو المعارض في المقدمة فيدخل في أقسام المعارض واما

المال القود فلا يكون الحكمان متباينين (ومنه الممانعة فهي إما في نفس الحججة لاحتمال أن يكون متمسكا بما يصلح دليلا كالطرد والتعليل بالعدم ولا احتمال أن لا يكون العلة هذا بل غيره كما ذكرنا في قتل الحر بالعبد وأما في وجودها في الأصل أو في الفرع كما مروا في شروط التعليل وأوصاف العلة ككونها مؤثرة، ومنه المعارضة واعلم أن المعارض اما أن يبطل دليل المعلق ويسمى مناقضة أو يسلمه لكن يقيم الدليل على نفى مدلوله ويسمى معارضة وتجري في الحكم وفي علة الأولى تسمى معارضة في الحكم والثانية في المقدمة فقوله واعلم أن المعارض هذا تقسيم الاعتراض على المناقضة والمعارضة لا تقسيم المعارضة فاذا علل المعلق فللمعارض أن يمنع مقدمات دليله ويسمى هذا مانعة فاذا ذكر لمنعه سندا يسمى مناقضة كما يقول ما ذكرت لا يصلح دليلا لانه طرد بمجرد من غير تأثير إلى آخر ما عرفت في الممانعة وله أن يسلم دليله فيقول ما ذكرت من الدليل وان دل على ما ذكرت من المدلول لكن

عندى ما ينفي ذلك المدلول ويقم دليلا على نفى مدلوله سواء كان المدلول هو الحكم أو مقدمة من مقدمات أن دليله الأول يسمى معارضة في الحكم والثاني يسمى مناقضة كما إذا قام المعلق دليلا على أن العلة للحكم هي الوصف الفلاني فللمعارض

ان لا ينقض دليله بل يثبت بدليل آخر ان هذا الوصف ليس بعلة فهذا معارضة في المقدمة (٩١) ثم شرع في تقسيم المعارضة في الحكم

فقال (اما الاولى فاما بدليل  
المعلل وان كان بزيادة  
شيء عليه وهي معارضة  
فيها مناقضة فان دل على  
نقيض الحكم بعينه فقلب  
كقوله صوم رمضان صوم  
فرض فلا يتأدى الابطعنين  
النية كالقضاء فنقول صوم  
فرض فيستغنى عن التبعين  
بعد تعينه كالقضاء لكن  
هنا التبعين قبل الشروع  
وفي القضاء بالشروع) أي  
تعيين الصوم في رمضان  
تعيين قبل الشروع بتعيين  
الله في القضاء إنما يتعين  
بالشروع بتعيين العبد  
( وكقوله مسح الرأس  
ركن فيسن تثلثه كغسل  
الوجه فنقول ركن فلا يسن  
تثلثه بعد إكمله بزيادة  
على الفرض في محله وهو  
الاستيعاب كغسل الوجه  
وان دل على حكم آخر يلزم  
منه ذلك النقيض يسمى  
عكسا كقوله في صلاة  
التفل عبادة لا تمضي في  
فاسدها فلا تلزم بالشروع  
كالوضوء فنقول لما كان  
كذلك وجب أن يستوى  
فيه النذر والشروع  
كالوضوء) اعلم أن كل  
عبادة تجب بالشروع لا بد  
أن يجب المضى فيها إذا  
فسدت كما في الحج فيلزم  
ان كل عبادة اذا فسدت  
لا يجب المضى فيها لا تجب

أن يكون قبلها وهو الغصب الغير المسموع لاستلزامه الخط في البحث بواسطة بعد كل من المعلل والسائل عما  
كانا فيه وضلاهما عما هو طريق التوجيه والمقصود بناء على انقلاب حالهما واضطراب مقالهما كل ساعة  
والثاني وهو القدر في المدلول من غير تعرض للدليل اما أن يكون بمنع المدلول وهو مكابرة لا يلتفت اليه  
واما باقامة الدليل على خلافه وهي المعارضة وتجري في الحكم بان يقيم دليلا على نقيض الحكم المطلوب وفي  
عقله بأن يقيم دليلا على نقيض شيء من مقدمات دليله والاول يسمى معارضة في الحكم والثانية المعارضة في  
المقدمة وتكون بالنسبة إلى تمام الدليل مناقضة والمعارضة في الحكم اما أن تكون بدليل المعلل ولو بزيادة  
شيء عليه وهو معارضة فيها معنى المناقضة اما المعارضة فن حيث اثبات نقيض الحكم واما المناقضة فن حيث  
ابطال دليل المعلل إذا الدليل الصحيح لا يقوم على النقيضين فان قلت في المعارضة تسليم دليل الخصم وفي المناقضة  
انكاره فكيف هذا من ذلك قلت يكفي في المعارضة التسليم من حيث الظاهر بأن لا يتعرض للانكار قصد افان  
قلت فقي كل معارضة معنى المناقضة لأن نفي الحكم وابطاله يستلزم نفي دليله المستلزم له ضرورة انتفاء الملزوم  
بانتفاء اللازم قلت عند تغاير الدليلين لا يلزم ذلك لاحتمال أن يكون الباطل دليل المعارض بخلاف ما إذا  
اتحد الدليل ثم دليل المعارض ان كان على نقيض الحكم بعينه فقلب وان كان على ما يستلزمه فعكس واما أن  
يكون بدليل آخر وهي المناقضة الخالصه واثباته لنقيض الحكم اما أن يكون بعينه أو بتغيير ما وكل منهما  
صريحاً أو التزاماً والمعارضة في المقدمة ان كانت تجعل علة المستدل معلولا والمعلول علة معارضة فيها معنى  
المناقضة والافعارة خالصه وهي قد تكون لنفي علية ما أثبت المستدل عليه وقد تكون لاثبات علية علة  
أخرى اما قاصرة واما متعديّة إلى مجمع عليه أو مختلف فيه وبعض هذه الأقسام مردود أو مثلتها مذكورة في  
الكتاب فان قلت بعدما ظهر تأثير العلة كيف يصح معارضتها خصوصا بطريق القلب الذي هو جعل العلة بعينها  
علة لنقيض الحكم بعينه قلت بما يظن ظهور التأثير ولا تأثير وربما يورد على المؤثر ما يظن أنه معارضة أو  
قلب وليس كذلك فالمنافاة انما هي بين تأثير في نفس الأمر وتمام المعارضة على القطع ولا قائل بذلك وهكذا  
حكم فساد الوضع فتخصيصه بأنه لا يمكن بعد ثبوت التأثير بما لا وجه له (قوله وإن كان بزيادة شيء عليه) يعني  
زيادة تعيد تقرير أو تفسير التبدل ولا تغييرا ليكون قلبا وهو ما أخذ من قلب الشيء مظهر البطن كقلب  
الجراب يسمى بذلك لأن المعارض جعل العلة شاهدا له بعدما كان شاهدا عليه أو عكسا وهو ما أخذ من  
عكست الشيء رددته إلى ورائه على طريقة الاول وقيل رد أول الشيء إلى آخره وأوله نظير العكس  
ما إذا قال الشافعي رحمه الله تعالى صلاة التفل عبادة لا يجب المضى فيها إذا فسدت فلا يلزم بالشروع كالوضوء  
فنقول لما كان المذكور وهو صلاة التفل مثل الوضوء وجب أن يستوى فيه النذر والشروع كما في الوضوء  
وذلك اما بشمول العدم أو بشمول الوجود الاول باطل لأنها تجب بالانذار اجماعا فتعين الثاني وهو الوجوب  
بالنذر والشروع جميعا وهو نقيض حكم المعلل فالمعارض أثبت بدليل المعلل وجوب الاستواء الذي لزمنه  
وجوب صلاة التفل بالشروع وهو نقيض ما أثبتته المعلل من عدم وجوبها بالشروع (قوله اعلم ان كل عبادة)  
يعني ادعى المعلل أن كل عبادة تجب بالشروع يجب المضى فيها عند الفساد ويلزمها بحكم عكس النقيض أن كل  
عبادة لا يجب المضى في فاسدها لا تجب بالشروع وهذا يشعر بأن عدم وجوب المضى في الفاسد علة لعدم  
الوجوب بالشروع فاعتراض السائل بأنه لو كان علة لعدم الوجوب بالشروع لكان علة لعدم الوجوب  
بالنذر كما في الوضوء لما ذكره في الاسلام رحمه الله تعالى من أن الشروع مع النذر في الإيجاب بمنزلة توأمين  
لا ينفصل أحدهما عن الآخر لأن الناذر عهد أن يطيع الله تعالى فلزمه الوفاء لقوله تعالى أو فوا بالعقود وكذا  
الشارع عزم على الإيقاع فلزمه الاتمام صيانته لما أدى إلى البطلان المنهى عنه لقوله تعالى ولا تبطلوا أعمالكم  
وإذا كان كذلك لزم استواء النذر والشروع في هذا الحكم أعني في عدم وجوب صلاة التفل بهما واللازم باطل

بالشروع فنقول لو كان عدم وجوب المضى في الفاسد علة لعدم الوجوب بالشروع لكان علة لعدم الوجوب بالشروع والنذر كما في الوضوء

فانه لا يعضى في فاسده فلا يجب بالشروع والندر فيلزم استواء النذر والشروع في هذا الحكم (والاول أقوى من هذا) أى القلب أقوى من العكس (لانه جاء بحكم آخر وبحكم (٩٢) بجمل وهو الاستواء) أى المعارض جاء في العكس بحكم آخر وفي القلب جاء بتقيض

لوجوبها بالنذر اجماعا ولا يخفى أن هذا التقرير غير وافر بالمقصود وهو كون الاعتراض من قبيل العكس إلا أن فيه تقريرا إلى أن هذه معارضة فيها معنى المناقضة لتضمنها ابطال علمية الوصف لسكن لادليل على أن عدم وجوب المضى في الفاسد لو كان علة لعدم الوجوب بالشروع لسكان علة لعدم الوجوب بالنذر (قوله والاول) يعنى أن القلب أقوى من العكس بوجوه الاول أن المعارض بالعكس جاء بحكم آخر غير تقيض حكم المعلل وهو اشتغال بما لا يعنيه بخلاف المعارض بالقلب فإنه لم يجزى الا بتقيض حكم المعلل الثاني أن العاكس جاء بحكم بجمل وهو الاستواء المحتمل لشمول الوجود والعدم والقلب جاء بحكم مفسر هو نفي دعوى المعلل الثالث أن من شرط القياس اثبات مثل حكم الأصل في الفرع ولم يراع هذا في العكس الا من جهة الصورة واللفظ لأن الاستواء في الأصل أعنى الوضوء إنما هو بطريق شمول الوجود أعنى عدم الوجوب بالنذر ولا بالشروع وفي الفرع أعنى صلاة النفل إنما هو بطريق شمول الوجود أعنى الوجوب بالنذر والشروع جميعا فلانما نة هذا تقرير كلام المصنف رحمه الله تعالى وفيه بعض المخالفة لكلام نجر الإسلام رحمه الله تعالى لما فيه من الاضطراب وذلك أنه قال المعارضة نوعان معارضة فيها مناقضة ومعارضة خاصة أما الاولى فالقلب ويقا به العكس والقلب نوعان أحدهما أن يجعل المعلول علة والعلة معلولا من قلبت الشيء جعلته منكوسا وثانيهما أن تجعل الوصف شاهدا لك بعد ما كان شاهدا عليك من قلب الشيء ظهر البطن وأما العكس فليس من باب المعارضة لكنه لما استعمل في مقابلة القلب ألحق بهذا الباب وهو نوعان أحدهما بمعنى رد الشيء على سننه الاول وهو ما يصلح لترجيح العلة لدلالته على أن الحكم زيادة تعلق بالعلة حيث ينتج بانقائها وذلك كقولنا ما يلزم بالنذر يلزم بالشروع كالحج وعكسه الوضوء بمعنى أن ما لا يلزم بالنذر لا يلزم بالشروع وثانيهما بمعنى رد الشيء على خلاف سننه كما يقال هذه عبادة لا يعضى في فاسدها فلا تلزم بالشروع كالوضوء فيقال لما كان كذلك وجب ان يستوى فيه عمل النذر والشروع كالوضوء وهذا نوع من القلب ضعيف لأنه لما جاء بحكم آخر ذهب المناقضة لأن المستدل لم ينف التسوية ليكون اثباتا فدعا له ولذا لم يكن من هذا الباب في الحقيقة ولأن الاستواء حكم بجمل ولأنه حكم مختلف في المعنى بالنسبة إلى الفرع والاصل وأما الثانية أعنى المعارضة الخاصة الخمسة أنواع اثنان في الفرع وثلاثة في الأصل وجعل أحد انواع الخمسة المعارضة بزيادة هي تفسير الاول وتقريره كما يقال المسح ركن فيسن تليسه كالغسل فيقال ركن فلا يسن تليسه بعدا كاله بزيادة على الفرض في محله وهو الاستيعاب كالغسل وهذا أحد وجهي القلب فأورده تارة في المعارضة التي فيها مناقضة نظرا الى ان الزيادة تقرير فيكون من قبيل جعل دليل المستدل دليلا على تقيض مدعا فيلزم ابطاله وتارة في المعارضة الخاصة نظرا الى الظاهر وهو انه مع تلك الزيادة ليس دليل المستدل بعينه وأيضاً جعل أحد الأنواع الخمسة القسم الثاني من قسمي العكس (قوله وهذا أقوى الوجوه) لدلالته صريحا على ما هو المقصود بالمعارضة وهو اثبات تقيض حكم المعلل بعينه (قوله وكقولنا في صغيرة) يعنى مثال المعارضة الخاصة التي ثبتت تقيض حكم المعلل بتغيير ما قولنا في اثبات ولاية تزويج الصغيرة التي لأب لها ولا جد لغيرها من الأولياء صغيرة فيثبت عليها ولاية النكاح كالتى لها أب بعلة الصغر فيقول المعارض صغيرة فلا يولى عليها بولاية الاخوة كالمال فانه لا ولاية للاخ على مال الصغيرة لقصور الشفقة فالعلة هي قصور الشفقة لا الصغر على ما يفهم من ظاهر العبارة والالم يكن معارضة خاصة بل قلبا فالمعلل أثبت مطلق الولاية والمعارض لم ينفها بل نفي ولاية الأخ فوقع في تقيض الحكم بتغيير هو التقييد بالاخ ولزم نفي حكم المعلل من جهة ان الاخ أقرب القرابات بعد الولادة

حكم بدعيه المعلل فالقلب أقوى لأنه في العكس اشتغل بما ليس هو بصدده وهو اثبات الحكم الآخر وفي القلب لم يشتغل بذلك وأيضا جاء بحكم بجمل وهو الاستواء إذ الاستواء يكون بطريقتين والمعارض لم يبين ان المراد أيهما واثبات الحكم المبين أقوى من اثبات الحكم المجمل وأيضا الاستواء الذى في الفرع غير الاستواء الذى هو في الاصل وهذا هو قوله (ولانه مختلف في صورتين ففي الوضوء بطريق شمول الوجود وفى الفرع بطريق شمول الوجود واما بدليل آخر) عطف على قوله فاما بدليل المعلل (وهو معارضة خاصة وهو اما أن يثبت تقيض حكم المعلل بعينه أو بتغيير أو حكما يلزم منه ذلك التقيض كقوله المسح ركن في الوضوء فيسن تليسه كالغسل فنقول مسح فلا يسن تليسه كسح الخف وهذا) أى الوجه الاول من الوجوه الثلاثة من المعارضة (أقوى الوجوه) فقوله المسح ركن نظير الوجه الاول من المعارضة (وكقولنا في الصغيرة التي

لا أب لها صغيرة فتسح كالتى لها أب فيقال صغيرة فلا يولى عليها بولاية الاخوة كالمال فلم ينف مطلق الولاية فنفي بولاية بعينها لسكن اذا انتفت هي ينتق سائرهما بالإجماع أى لعدم القائل بالفصل فان كل من ينفي الاجبار بولاية الاخوة ينفي الاجبار بولاية العمومة ونحوها فهذا نظير الوجه الثاني من المعارضة (وكالتى) نظير الوجه الثالث (نعى اليها زوجها فكحت وولدت ثم جاء الاول فهو



أحق بالولد عندنا لأنه صاحب فراش صحيح فيقال الثاني صاحب فراش فاسد فيستحق النسب كمن تزوج بغير شهود فولدت للمعارض وان  
أثبت حكما آخر) وهو ثبوت النسب من الزوج الثاني لكن يلزم من ثبوته للثاني نفيه من الأول فإذا ثبت المعارضة فالسبيل الترجيح بان  
الأول صاحب فراش صحيح وهو أولى بالاعتبار من كون الثاني حاضرا أو أما الثانية فمنها ما فيه معنى المناقضة وهو أن تجعل العلة معلولا والمعلول  
علة وهي قلب أيضا وإنما يرد هذا إذا كانت العلة حكما لا وصفاً لأنه إذا كان وصفاً لا يمكن جعله معلولا والحكم علة (نحو الكفار جنس يجلد  
بكرهم مائة فيرجم نبيهم كالمسلمين) لأن جلد المائة غاية حد البكر والرجم غاية حد الثيب فإذا وجب في البكر غاية وجب في الثيب غاية  
أيضا فإن النعمة كلما كانت أكمل فالجناية عليها تكون أخش فجزاؤها يكون أغظ فإذا وجب في البكر المائة يجب في الثيب أكثر من ذلك  
وليس هذا إلا الرجيم فإن الشرع ما أوجب فوق جلد المائة إلا الرجيم (والقراءة تكررت فرضا في الأولين فكانت فرضا في الآخرين  
كالركوع والسجود فنقول المسلمون إنما يجلد بكرهم مائة لأنه يرجم نبيهم) يعني لو جعل المعلل جلد البكر علة لرجم الثيب فنقول لا نسلم هذا  
بل رجم الثيب علة لجلد البكر (وإنما تكررت الركوع والسجود فرضا في الأولين لأنه يتكرر فرضا في الآخرين والمخلص عن هذا)  
أي التعليل بوجه لا يرد عليه هذا القلب (ان لا يذكر (٩٣) على سبيل التعليل بل يستدل

بوجود أحدهما على وجود  
الآخر إذا ثبت المساواة  
بينهما نحو ما يلزم بالنذر يلزم  
بالشروع إذا صح كالحج)  
فتجب الصلاة والصوم  
بالشروع تطوعا وفيه خلاف  
الشافعي رحمه الله تعالى  
(فقالوا الحج إنما يلزم بالنذر  
لأنه يلزم بالشروع فنقول  
الفرض الاستدلال من  
لزوم المنذور على لزوم  
ما شرع لثبوت التساوي  
بينهما بل الشروع أولى  
لأنه لما وجب رعاية ما هو  
سبب القربة) وهو النذر  
(فلأن يجب رعاية ما هو  
القربة أولى ونحو الثيب  
الصغيرة يولى عليها في

فنفى ولايته يستلزم نفي ولاية العم ونحوه وهذا الاعتبار يصير لهذا النوع من المعارضة وجه صحة (قوله وهو)  
أي كون الأول صاحب فراش صحيح أولى بالاعتبار من كون الثاني حاضرا مع فساد الفراش لأن صحة الفراش  
توجب حقيقة النسب والفاقد شبهته وحقيقة الشيء أولى بالاعتبار من شبهته وما يقال بل في الحضور  
حقيقة النسب لأن الولد من مائه (قوله وهو قلب أيضا) من إذا قبلت الاناء وجعلت أعلاه أسفله لأن العلة  
أصل وهو أعلى والمعلول فرع وهو أسفل فتبدليهما بمنزلة جعل الكوز منكوسا لكن هذا إنما يكون  
معارضة إذا قام المعارض دليلا على نفي عليه ما ادعاه المعلل علة والافقوما نعمة مع السند على ما صرح به عبارة  
المصنف رحمه الله تعالى نعم لو أثبت كون العلة معلولا لزم نفي عليه لأن معلول الشيء لا يكون له علة وما يقال  
من أنه معارضة في الحكم من جهة ان السائل عارض تعليل المستدل بتعليل آخر لزم منه بطلان تعليله فلزم  
بطلان حكمه المرتب عليه ففيه نظر لأن بطلان التعليل لا يدل على انتفاء الحكم لجواز ان يثبت بعلة أخرى  
(قوله والمخلص) لا يريد بالمخلص الجواب عن هذا القلب ودفعه بل الاحتراز عن وروده وذلك بأن  
لا يورد الحكمين بطريق تعليل أحدهما بالآخر بل بطريق الاستدلال بثبوت أحدهما على ثبوت الآخر  
إذا لا امتناع في جعل المعلول دليلا على العلة بأن يفيد التصديق بثبوته كما يقال هذه الخشبة قدمتها النار  
لأنها محترقة وهذا الشخص متعفن الاخلط لأنه محموم وهذا المخلص إنما يكون عند تساوي الحكمين  
بمعنى أن يكون ثبوت كل منهما مستلزما لثبوت الآخر ليصح الاستدلال كما في النذر والشروع وكالولاية  
في النفس والمال بخلاف الجلد والرجيم وبخلاف القراءة في الأولين والآخرين فان قيل ان أريد  
بالمساواة من كل وجه فغير متصور كيف والمال مبتذل والنفس مكرمة وان أريد المساواة من وجه فالفرق  
لا يضر أوجب بان المراد المساواة في المعنى الذي بنى الاستدلال عليه كالحاجة إلى التصرف في الولاية

مالها فكذا في نفسها كالبكر الصغيرة) فيثبت اجبار الثيب الصغيرة على النكاح وفيه خلاف الشافعي رحمه الله تعالى (فقالوا إنما يولى  
على البكر في مالها لأنه يولى في نفسها فنقول الولاية شرعت للحاجة والنفس والمال والبكر والثيب فيها سواء) أي لا نقول ان الولاية في  
المال علة للولاية في النفس بل نقول كلتاها شرعتا للحاجة فتكونان متساويين فاذا ثبتت احدهما ثبتت الاخرى لأن حكم المتساويين  
واحد (وهذه المساواة غير ثابتة في المستثنين الأولين على ما ذكرنا) وهما مستثنان رجم الكفار والقراءة في الشفع الاخير فأراد أن يبين  
أنه يمكن لنا في مسألة الشروع في النفل وفي الثيب الصغيرة المخلص عن القلب ولا يمكن للشافعي رحمه الله تعالى هذا في مسألة الرجيم والقراءة أما في  
مسألة الرجيم فلان رجم الجلد ليسا بسواء في أنفسهما لأن أحدهما قتل والآخر ضرب ولا في شرطهما حيث يشترط لاحدهما ما لا يشترط الآخر  
فلا يمكن الاستدلال بوجود أحدهما على وجود الآخر وأما في مسألة القراءة فلأن الشفع الأول والثاني ليسا بسواء في القراءة لأن  
قراءة السورة ساقطة في الشفع الثاني وأيضا الجهر ساقط فيه فقوله على ما ذكرنا والاشارة إلى هذا (ومنها خالصة فان أقام الدليل على نفي  
عليه ما أثبتته المعلل فقبولة وان أقام على عليه شيء آخر

الطعم والإدخار وهو  
 متعد إلى الأرز وغيره فلا  
 فائده له إلا نفي الحكم في  
 الجص لعدم العلة وهي  
 لا تنفيذ ذلك لأن الحكم  
 قد ثبت بعلة شتى  
 وإن تعدى إلى مختلف فيه  
 يقبل عند أهل النظر  
 للاجماع على أن العلة  
 أحدهما فقط فإذا ثبت  
 أحدهما اتقى الآخر لا عند  
 الفقهاء لأنه ليس لصحة  
 أحدهما تأثير في فساد  
 الآخر (فصل في دفع العلة  
 الطردية) لما عرف أن  
 العلة نوعان إما علة مؤثرة  
 وهي المعتبرة عندنا وأما  
 علة تثبت عليها بالدوران  
 دون التأثير وهي المعتبرة  
 عند البعض وليست  
 بمعتبرة عندنا وتسمى علة  
 طردية ففي هذا الفصل  
 تذكر الاعتراضات الواردة  
 على القياس بالعلة الطردية  
 (وهو أربعة الأول القول  
 بموجب العلة وهو التزام  
 ما يلزمه الممثل مع بقاء  
 الخلاف وهو يلجئ الممثل  
 إلى العلة المؤثرة) أي يجعل  
 الممثل مضطرا إلى القول  
 بمعنى مؤثر يرفع الخلاف  
 ولا يتمكن الخصم من  
 تسليمه مع بقاء الخلاف  
 (كقوله المسح ركن في  
 الوضوء فيسن تثليثه  
 كغسل الوجه فتقول  
 سنن عندنا أيضا لكن

فان قيل قد تحقق الحاجة إلى التصرف في المال كيلانا كلة الصدقة بخلاف النفس فانها تأسر إلى ما بعد  
 البلوغ أجيب بأنه قد يكون بالعكس فيحتاج في النفس لعدم الكف. بعد ذلك ولا يحتاج في المال لكثرة  
 قساويا (قوله فان كانت قاصرة لا يقبل) لما سبق من أن التعليل لا يكون إلا للتعدي وذلك كما إذا قلنا الحديد  
 بالحديد موزون مقابل بالجنس فلا يجوز متفاضلا كالذهب والفضة فيعارض بأن العلة في الأصل هي الثنية  
 دون الوزن ويقبل عند الشافعي رحمه الله تعالى لأن مقصود المعارض ابطال علية وصف الممثل فاذا بين علية  
 وصف آخر احتمل أن يكون كل منهما مستقلا بالعلية فلا يقبل ون يكون كل منهما جزء علة فلا يصح الجزم  
 بالاستقلال حتى قالوا إن الوصف الذي ادعى المعارض عليه لو كانت متعدية لم يكن على المعارض اثباته في  
 محل آخر وبهذا يندفع ما ذكره في بطلان المعارضة باثبات علة متعدية إلى مجمع عليه من أنه يجوز أن يثبت  
 الحكم بعلة شتى وذلك لأن وصف الممثل حينئذ يحتمل أن يكون جزء علة وهذا كاف في غرض المعارض  
 أعني القدر في علية وصف الممثل لا يقال الكلام فيما إذا ثبت علية الوصف وظهر تأثيره لأننا نقول نعم ولكن  
 لا قطعاً بل ظنا وحينئذ يجوز أن يكون بيان علية وصف آخر موجبا لزال الظن بعلية وصف الممثل استقلا  
 (قوله وإن تعدى) أي الشيء الآخر الذي ادعى المعارض عليه إلى فرع مختلف فيه كما إذا قيل الجص مكمل  
 قوبل بنفسه فيحرم متفاضلا كالخنطة فيعارض بأن العلة هي الطعم فيتعدى إلى الفواكه وما دون الكيل  
 كبيع الحفنة بالحفتين وجرمان الربا فيهما مختلف فيه فمثل هذا يقبل عند أهل النظر لأن الممثل والمعارض قد  
 اتفقا على أن العلة إنما هي أحد الوصفين فقط إذ لو استقل كل بالعلة لما وقع نزاع في الفرع المختلف فيه  
 فاثبات علية أحدهما توجب نفي علية الآخر وهذا بخلاف ما إذا تعدى إلى فرع مجمع عليه فانه يجوز أن يلتزم  
 الممثل علية وصف المعارض أيضا قولا بتعدد العلة كما إذا ادعى أن علة الربا هي الكيل والوزن ثم التزم أن  
 الاقتيات والإدخار أيضا علة لتعدى إلى الأرز لكن لا يمكنه أن يلتزم أن الطعم أيضا علة لأنه ينكر جريان  
 الربا في التفاح مثلاً فان قلت الكلام فيما إذا ثبت علية وصف الممثل وتأثيره فاتفاه بثبوت علية وصف  
 المعارض ليس أولى من العكس قلت المراد أن ثبوت علية كل منهما يستلزم انتفاء علية الآخر بناء على أن العلة  
 واحد لا غير ولا يصح الحكم بعلية أحدهما ما يرجح وليس المراد أنه يبطل علية وصف الممثل ويثبت صحة  
 علية وصف المعارض لمجرد المعارضة وأما عند الفقهاء فلا يقبل مثل هذه المعارضة لأنه ليس لصحة علية  
 أحد الوصفين تأثير في فساد علية الآخر نظرا إلى ذاتهما لجواز استقلال العلتين وإنما وقع الاتفاق على فساد  
 أحدهما لا بعينه لمعنى فيه لا لصحة الآخر بل كل من الصحة والفساد يفتقر إلى معنى يوجهه وفيه نظر لأن عدم  
 تأثير صحة أحدهما في فساد الآخر لا ينافي فساد أحدهما عند صحة الآخر لا يقال كل منهما يحتمل الصحة والفساد  
 إذ الكلام فيما يثبت عليه ظنا لا قطعاً لأننا نقول لا ننعى بفساد العلية إلى هذا هو أنه لم يبق الظن بالعلية ما لم  
 يرجح للاتفاق على أن العلة أحدهما ولا أولوية بدون الجميع (قوله فصل) في اعتراضات التي تورد على  
 القياسات التي لا يظن تأثير عليها بل يكفي فيها بمجرد دوران الحكم مع العلة ما وجودا فقط واما وجودا  
 وعدمها وينبغي أن يراد بالطردية ههنا ما ليست بمؤثرة لتعم المناسب والملائم فيصح الحصر في المؤثرة  
 والطردية وليس المقصود من إيراد الفصلين اختصاص كل من الفصلين بنوع من العلة فان الكلام صريح في  
 اشتراكهما في الممانعة والمنافسة وفساد الوضع ولا يخفى جريان المعارضة في الطردية بل هي فيها أظهر وأسهل  
 نعم كلام المصنف رحمه الله تعالى يوم اختصاص القول بالموجب بالعلل الطردية حيث قال وهو يلجئ  
 الممثل إلى العلة المؤثرة وأنت خبير بأن حاصل القول بالموجب دعوى المعارض أن الممثل نصب الدليل في غير  
 محل النزاع وهذا مما لا اختصاص له بالطردية (قوله وهو) أي القول بموجب العلة التزام السائل ما يلزمه الممثل

فلاستيعاب تثليث وزيادة وان غير فقال يسن تكراره بمنع ذلك في الاصل بل المسنون في الركن التكميل كما في اركان الصلاة بالاطالة لكن الغسل لما استوعب المحل لا يمكن التكميل الا بالتكرار وهنا المحل متسع) أي في مسح الرأس المحل وهو الرأس متسع يمكن الاكالم بدون التكرار (على أن التكرار ربما يصير غسلا فيلزم تغيير المشروع فالاعتراض (٩٥) على التقدير الأول قول بموجب العلة وعلى

تقدير التغيير مانعة) فالعلة ان تقول ان أردتم بالتثليث جعله ثلاثة أمثال الفرض فنحن قائلون به لأن الاستيعاب تثليث وزيادة وإن أردتم بالتثليث التكرار ثلاث مرات تمنع هذا في الأصل أي لا نسلم أن الركنية توجب هذا بل الركنية توجب الاكالم كما في أركان الصلاة فالاعتراض على تقدير أن يراد بالتثليث جعله ثلاثة أمثال الفرض يكون قولاً بموجب العلة وعلى تقدير التغيير وهو أن يراد بالتثليث التكرار فالاعتراض مانعة (وكقوله صوم رمضان صوم فرض فلا يتأدى الا بتعيين النية فنسلم موجه لكن الإطلاق تعيينه وكقوله المرفق لا يدخل في الغسل لأن الغاية لا تدخل تحت المعيا قلنا نعم لكن الغاية للاسقاط فلا تدخل تحته الثاني المانعة وهي امانى الوصف) أي تمنع وجود الوصف الذي يدعى المعمل عليه في الفرع (كقوله في مسألة الأكل والشرب عقوبة متعلقة بالجماع فلا

بتعليه مع بقاء النزاع في الحكم المقصود وهذا معنى قولهم هو تسليم ما اتخذ المستدل حكماً له على وجه لا يلزمه تسليم الحكم المتنازع فيه ويقع على ثلاثة أوجه الأول أن يلزم المعمل بتعليه ما يتوهم أنه محل النزاع أو ملازمه مع أنه لا يكون محل النزاع ولا ملازمه اما بصريح عبارة المعمل كما إذا قال القتل بالمثقل قتل بما يقتل غالباً فلا ينافي القصاص كالقتل بالحرق فيجانب بان النزاع ليس في عدم المنافاة بل في إيجاب القصاص واما بجعل المعارض عبارته على ما ليس بمراعاة كما في مسألة تثليث المسح وتعيين النية فان المعمل يريد بالتثليث أصابة الماء محل الفرض ثلاث مرات وبالتعيين تعييننا قصدنا من جهة الصائم والسائل يحمل التثليث على جعله ثلاثة أمثال الفرض والتعيين أعم من أن يكون بقصد الصائم أو معينا بتعيين الشارع حتى لو صرح المعمل بمراعاة لم يكن القول بالموجب بل بتعيين المانعة والثاني أن يلزم المعمل بتعليه ابطال ما يتوهم أنه مأخذ الخصم كما إذا قال في السرعة أخذ المال الغير بلا اعتقاد ابا حة وتأويل في وجوب الضمان كالغصب فيقال نعم إلا أن استيفاء الهد بمنزلة الإبراء في إسقاط الضمان والثالث أن يسكت المعمل عن بعض المقدمات لشهرته فالسائل يسلم المقدمة المذكورة ويبقى النزاع في المطلوب للنزاع في المقدمة المطوية وربما يحمل المقدمة المطوية على إيمانها بنتج مع المقدمة المذكورة نقيض حكم المعمل فيصير قلباً كما في مسألة غسل المرفق فان المعمل يريدان الغاية المذكورة في الآية غاية للغسل والغاية لا تدخل تحت المعيا فلا تدخل المرفق في الغسل والسائل يريدانها غاية للاسقاط فلا تدخل في الاسقاط فتبقى داخلة في الغسل فلو صرح بالمقدمة المطوية لتعين منعها ثم لا يخفى أن هذا المثال ليس من قبيل القياس فضلاً عن أن تكون العلة طردية وفيه تشبيه على أن الاعتراضات لا تخص القياس بل تعم الأدلة فان قلت كيف يكون هذا المثال من القول بالموجب والمعمل إنما يلزم عدم دخول المرفق تحت الغسل والسائل لا يلتزم ذلك قلت المعنى في القول بالموجب التزام ما يلزمه المعمل بتعليه من حيث أنه معمل وهو هنا لا يلزم الا عدم دخول المرفق تحت ما هو غاية له وقد التزمه السائل فظهر بما ذكرنا أن المصنف رحمه الله تعالى لو أورد مكان مسألة تعيين النية مسألة ضمان السرعة وأنحوها ليكون تنبيها على الأقسام الثلاثة لكان أنسب (قوله فالاستيعاب تثليث وزيادة) لأن التثليث ضم المثليين وفي الاستيعاب ضم ثلاثة الأمثال إن قدر محل الفرض بالربع أو أكثر ان قدر بأقل من الربع واتحاد المحل ليس من ضرورة التثليث بل من ضرورة التكرار والنص الوارد في الركن إنما يدل على سنية الاكالم دون التكرار وهو حاصل بالاطالة كما في القراءة والركوع والسجود بخلاف الغسل فان تكمله بالاطالة يقع في غير محل الفرض فلا بد من التكرار وأما المسح فحله الرأس من غير تعيين موضع دون وضع وهو متسع يزيد على مقدار الفرض فيمكن تكمله في محل الفرض بالاطالة والاستيعاب (قوله على أن التكرار بما يصير غسلا) زيادة توضيح وتحقيق لكون المسنون هو التكميل بالاطالة ودون التكرار وليس باعتراض آخر على هذا القياس لأنه لا يناسب المقام (قوله الثاني المانعة) وهي منع ثبوت الوصف في الأصل أو الفرع أو منع الحكم في الأصل أو الفرع أو منع صلاحية الوصف للحكم أو منع نسبة الحكم إلى الوصف فان قيل التعليل إنما هو لإنبات الحكم في الفرع ففتح الحكم في الفرع يكون منعاً للدول من غير قدح في الدليل فلا يكون موجهاً قلنا المراد منع إمكان ثبوت الحكم في الفرع فيكون منعاً لتحقيق شرائط

تجب بالأكل والشرب كحد الزنا فلا نسلم تعلقها بالجماع بل هي متعلقة بالفطر وكقوله في بيع التفاحه بالتفاحين أنه يبيع مطعوم بمطعوم مجازفة فيحرم كاصبر بالصبر فنقول إن أراد المجازفة بالوصف أو بالذات بحسب الأجزاء فهي جائزة لجواز الجيد بالردى) هذا دليل على جواز المجازفة بالوصف (وللجواز عند تفاوت الإجراء) هذا دليل على جواز المجازفة بالذات بحسب الأجزاء (وإن أرادها) أي المجازفة بحسب المعيار فتختص بما يدخل فيه) أي في المعيار (وأما في الحكم) عطف على قوله وهي امانى الوصف (كأن في هذه المسئلة ان ادعت حرمة نتهى

بالمساواة لا نسلم إمكانها في الفرع وإن ادعيتا غير متناهية لا نسلم في الصبرة) فقولهما في هذه المسئلة إشارة إلى مسئلة بيع التفاحه بالتفاحتين  
 فلما نعت في الحكم أن يمنع ثبوت الحكم الذي يكون الوصف علة له في الفرع قوله لا نسلم إمكانها في الفرع إشارة إلى هذا أو تمنع ثبوت الحكم الذي  
 يدعيه الملعل بالوصف المذكور في الأصل وقوله لا نسلم في الصبرة إشارة إلى هذا وكقولهم صوم فرض فلا يصح إلا بتعيين نية كاقضاء فنقول  
 أبعدا لتعين فلا نسلم في الأصل أو قبله فلا نسلم في الفرع) أي إن ادعيتم أن الصوم لا يصح إلا بتعيين النية بعد صيرورة متعينا فلا نسلم هذا في  
 القضاء وإن ادعيتم أن الصوم لا يصح إلا بتعيين النية قبل صيرورة متعينا فلا نسلم هذا في المتنازع فيه لأن تعيين النية قبل صيرورة متعينا  
 ممتنع في المتنازع فيه لأن الصوم متعين في المتنازع بتعيين الشارع فلا تكون صحة الصوم في المتنازع موقوفة على تعيين النية قبل صيرورة متعينا  
 لأنه حينئذ تكون صحة صوم رمضان متمتعة وهذا باطل (وأما في صلاح الوصف للحكم فإن الطرد باطل عندنا كما مروا في نسبة الحكم إلى  
 الوصف كقوله في الأخ لا يعق على (٩٦) أخيه لعدم البعضية كابن العم فلا نسلم أن العلة في الأصل هذا) أي لا نسلم أن علة عدم

عق ابن العم هي عدم  
 البعضية فإن عدم البعضية  
 لا يوجب عدم العتق لجواز  
 أن توجد علة أخرى للعتق  
 بل إن ما لم يعق ابن العم لعدم  
 القرابة المحرمية (وكقوله  
 لا يثبت النكاح بشهادة  
 النساء مع الرجال لأنه  
 ليس بمال كالحمد فلا نسلم أن  
 العلة في الحد عدم المالية  
 وكذا في كل موضع يستدل  
 بالعدم على العدم) فإنه يمكن  
 أن يقول عدم تلك العلة لا  
 يوجب عدم الحكم فإن  
 الحكم يمكن أن يثبت بعلة  
 أخرى (الثالث فساد الوضع  
 وقد مر تفسيره وهو فوق  
 المناقضة إذ يمكن الاحتراز  
 عنها بتغيير الكلام أما هو  
 فيبطل العلة أصلا) فإن

القياس إذ شرط القياس إمكان ثبوت الحكم في الفرع أما منع ثبوت الوصف في الأصل فكما يقال مسح  
 الرأس طهارة مسح فيسن تثلثه كالأستنجاء فيعترض بأن الاستنجاء ليس طهارة مسح بل طهارة عن  
 النجاسة الحقيقية وأما في الفرع فكما يقال كفارة الإفطار عقوبة متعلقة بالجماع فلا تجب بالأكل كحد  
 الزنا فيقال لا نسلم أنها عقوبة متعلقة بالجماع بل بنفس الإفطار على وجه يكون جنائيا متكاملة فالأصل حد  
 الزنا والفرع كفارة الصوم والحكم عدم الوجوب بالأكل والوصف العقوبة المتعلقة بالجماع وقد منع  
 السائل صدقة على كفارة الصوم فظهر فساد ما يقال إن هذا منع لنسبة الحكم إلى الوصف بمعنى أن وجوب  
 الكفارة لا يتعلق بالجماع بل بالإفطار وكما يقال بيع التفاحه بالتفاحتين بيع مطعوم بمطعوم مجازة فيحرم  
 كبيع الصبرة بالصبر مجازة فيقال إن أردتم المجازة مطلقا أو في الصفة أو في الذات بحسب الأجزاء فلا نسلم  
 تعلق الحرمة بها فإن بيع الجيد بالردى مجازة وكذا بيع القفيز بالقفيز مع كون عدد حبات أحدهما أكثر  
 وإن أردتم المجازة بحسب المعيار فلا نسلم ثبوتها في الفرع أعني بيع التفاحه بالتفاحتين فانها لا تدخل تحت  
 السكيل والمعيار فنوع الوصف في الفرع في المثال الأول متعين وفي الثاني مبنى على أحد التقادير (قوله وإن  
 ادعيتها) أي وإن ادعيت حرمة غير متناهية بالمساواة فلا نسلم ثبوت الحكم في بيع الصبرة بالصبرة مجازة  
 فانها إذا كيلوا لم يفضل أحدهما على الآخر عاد العقد إلى الجواز فإن قيل المراد مطلق الحرمة من غير اعتبار  
 التناهي وعدمه أوجب بأن شرط القياس تماثل الحكمين والثابت في الأصل هو أحد نوعي الحرمة المطلقة  
 أعني المتناهي بالمساواة وهو غير ممكن في الفرع (قوله الثالث فساد الوضع) وهو أن يترتب على العلة  
 نقيض ما تقتضيه وهو يبطل العلة بالكلية بمنزلة فساد الأداء في الشهادة إذ الشيء لا يترتب عليه النقيضان فلا  
 يمكن الاحتراز عنه بتغيير الكلام بخلاف المناقضة فإنه يمكن أن يحتز عن ورودها بان يفسر الكلام  
 نوع تفسير وبغير أدنى تغيير كما يقال الوضوء طهارة كالتيتم فيشترط فيه النية فينقض بتطهير الخبث فيجاب بان  
 المراد أنهما تطهيران حكيمان فلا يرد النقص بتطهير الخبث والمراد بالاحتراز عن ورود المناقضة أن يساق  
 الكلام بحيث لا يصح أن يورد عليه المناقضة ولا يدفع المناقضة بعد إيرادها يمكن بوجوه أخرى سوى تغيير  
 الكلام على ما سبق (قوله ولا بقاء النكاح) عطف على قوله لا يجاب الفرقه وعدل عن الباء إلى لفظ

الملعل إذا تمسك بالعلة الطردية ويرد عليها مناقضة بما يغير الكلام ويجعل علة مؤثرة حينئذ تندفع المناقضة كإسباني في مع  
 المناقضة في قوله الوضوء والتميم طهارتان أما فساد الوضع فإنه يبطل العلة بكليتها إذ لا يندفع بتغيير الكلام (كتمليله لا يجاب الفرقه بإسلام  
 أحد الزوجين) أي أحد الزوجين الذميين إذا أسلم قبل الدخول فعند الشافعي رحمه الله تعالى بان في الحال وبعد الدخول بان بعد ثلاثة أقراء  
 فقد جعل الإسلام علة لا يجاب الفرقه وعندنا يمرض الإسلام على الآخرفان أسلم فمضى له وإن أبي يفرق بينهما في الحال سواء كان بعد الدخول  
 أو قبله (ولا بقاء النكاح مع ارتداد أحدهما) أي إذا ارتد أحد الزوجين قبل الدخول بان في الحال وبعد الدخول بان بعد ثلاثة أقراء  
 عند الشافعي رحمه الله تعالى فيجعل الردة علة لبقاء النكاح بمعنى أنه لا يجعلها قاطعة للنكاح وعندنا تبين في الحال سواء كان قبل الدخول أو بعده  
 ثم في المتن يقيم الدليل على أن تعليله مقرون بفساد الوضع بقوله (فإن الإسلام لا يصلح قاطما للنعمة والردة لا تصلح عفوا وكقوله إذا حج  
 باطلاق النية يقع عن الفرض فكذا بنية النفل فإن بعض العلماء حملوا المطلق على المقيد فاما هذا الحمل المقيد على المطلق وهو باطل وكقوله

المعلوم شيء ذو خطر فيشترط لتلك شرط زائد) وهو التقا بص (كالنكاح) فانه يشترط له الشهود (فيقال ما كان الحاجة إليه أكثر جملة الله أوسع الرابع المناقضة وهي تلجىء أهل الطرد إلى المؤثرة كقوله الوضوء والتيمم طهارتان فيستويان في النية فينتقض بتطهير الخبث فيضطر إلى أن يقول الوضوء تطهير حكيم كالتييمم بخلاف تطهير الخبث فتقول نعم) أي الوضوء تطهير حكيم (بمعنى النجاسة حكيمية أي حكم الشرع بالنجاسة في حق الصلاة فجمعها كالحقيقية فيزيل الماء كما يزيل الحقيقية فهمي (٩٧) غير معقولة) الضمير يرجع إلى النجاسة

وهذا الجواب هو الذي أحاله في فصل شرائط القياس إلى فصل المناقضة (لكن تطهيرها بالماء معقول بخلاف التراب فلا يحتاج إلى النية في ذلك) أي في التطهير فيحصل الطهارة سواء نوى أو لم ينو (بل في صيرورته قرينة) أي يحتاج إلى النية في صيرورة الوضوء قرينة (والصلاة تستغنى عنها) أي عن صيرورة الوضوء قرينة كما في سائر شرائط الصلاة بل تحتاج إلى كون الوضوء طهارة (وأما المسح فلهحق بالغسل تيسيرا) جواب عن سؤال مقدر وهو أنكم قلتم أن الغسل تطهير معقول فلا يحتاج إلى النية لكن مسح الرأس تطهير غير معقول فيجب أن يحتاج إلى النية كالتييمم فأجاب بأن مسح الرأس ملحق بالغسل ووظيفة الرأس كانت هي الغسل لكن لدفع الحرج اقتصر على المسح فيكون خلفا عن الغسل فاعتبر فيه أحكام الأصل (فان قيل غسل الأعضاء الأربعة غير

مع حيث لم يقل بار تداد أحدهما الظهور أن الشافعي رحمه الله تعالى لا يقول بأن علة بقاء النكاح هي الار تداد بل يقول أن الار تداد لا يقطع النكاح قبل انقضاء العدة وعدم كون الشيء قاطعا للشيء لا يستلزم كونه علة لبقائه وحين صرح في الشرح بأن الشافعي رحمه الله تعالى جعل الردة علة لبقاء النكاح فسرهم بمعنى أنه لا يجمعها قاطعة للنكاح وأنت خبير بأنه لا تعليل حينئذ فلا فساد وضع نعم لو قيل النكاح مبنى على العصمة والردة قاطعة لها فتكون منافية للنكاح ولا بقاء للشيء مع المنافي لكان استدلالا برأسه على بطلان بقاء النكاح مع الار تداد لكنه لا يتعلق بمقصود المتام إذ ليس ههنا بيان أن الخصم قدر تب على العلة نقيض ما تقتضيه وكذلك مسألة الحج بنية النفل فان الشافعي رحمه الله تعالى ذهب إلى أنه يقع عن الفرض كما إذا حج بنية مطلقة لأن مطلق النية العبادة التي تندرج إلى الفرض والنفل تنصرف إلى النفل كما في الصلاة ووضوء غير رمضان فاذا استحق المطلق للفرض دل على استحقاق نية النفل للفرض و ليس في هذا فساد الوضع بمعنى أنه تب على العلة نقيض ما تقتضيه بل بمعنى أن فيه حمل المقيد على المطلق وهذا علم بقل به أحد ولا تواقع الخلاف في حمل المطلق على المقيد نعم ذكر بعضهم أن فساد الوضع نوعان أحدهما كون القياس على خلاف مقتضى الأدلة من الكتاب والسنة والإجماع وثانيهما كون الوصف مشعرا بخلاف الحكم الذي ربطه بكما ذكر وصف مشعر بالتغليظ في روم التخفيف وبالعكس ولا خفاء في أن المثالين المذكورين من النوع الأول (قوله المطعوم شيء ذو خطر) إذ يتعلق به قوام النفس وبقاء الشخص كالنكاح يتعلق به بقاء النوع ولا شك أن خطر المطعوم بمعنى كثرة الاحتياج إليه بالإطلاق والتوسعة أنسب منه بالتخريم والتصديق ولهذا كان طريق الوصول إلى الماء والهواء أيسر لسكون الحاجة إليهما أكثر في ترتيب اشتراط التقا بص في تملك المطعوم على كونه ذا خطر فسادا الوضع لأنه نقيض ما يقتضيه من التوسعة والتيسير (قوله الوضوء والتيمم طهارتان) نقل عن الشافعي رحمه الله تعالى في اشتراط النية في الوضوء والتيمم طهارتا صلاة فكيف افترقا ولما كان واضحا بيننا أن مراده بانكار الافتراق وجوب استوائهما في اشتراط النية صرح به المصنف رحمه الله تعالى ونوقض بتطهير البدن والثوب عن النجاسة الحقيقية فانه لا يشترط فيه النية فلا بد في النفسى عن المناقضة بأن يقال المراد بهما تطهير حكيم أي تعبدى غير معقول المعنى لأن معنى التطهير إزالة النجاسة وليس على أعضاء المتوضىء نجاسة تزال ولهذا لا يتنجس الماء بملاقاته وإنما عليه أمر مقدر اعتبره الشارع ما نعالصحة الصلاة عند عدم العذر وحكم بأن الوضوء يرفعها فتشترط النية تحقيقا للمعنى التعبد بخلاف تطهير الخبث فانه حقيقى لما فيه من إزالة النجاسة بالماء سواء نوى أو لم ينو فيقول المعترض ان أردتم ان نفس التطهير أى رفع الحدث وإزالته بالماء حكيم غير معقول فمنوع كيف والماء مطهر بطبعه كما انه مرود قد خلقه الله آلة للطهارة في أصله فيحصل به إزالة النجاسة حقيقية كانت أو حكيمية نوى أو لم ينو بخلاف التراب فانه في نفسه ملوث لا يصير مطهرا إلا بالقصد والنية وان أردتم ان الوضوء تطهير حكيم بمعنى انه إزالة النجاسة حكيمية حكمهم الشارع في حق جواز الصلاة بمعنى انها مائة كالتجاسة الحقيقية فسلم لكنه لا يوجب اشتراط النية في رفعها وإزالتها بالماء الذي خلق طهورا فانه أمر معقول ولما كان لهم في اشتراط النية طريقة أخرى وهي

(مقول) هذا اشكال على قوله لكن تطهيرها بالماء معقول (قلنا لما انصف (١٣ - توضيح ٢) البدن بها اقتصر على غسل الأطراف في المعتاد دفعا للحرج وافر على الأصل في غير المعتاد كالمنى والحيض) أى لما اتصف البدن بالنجاسة بحكم الشرع وجب غسل جميع البدن لأن الشرع لما حكم بسراية النجاسة وليس بعض الأعضاء أولى بالسراية من البعض وجب غسل جميع البدن لكن سقط البعض في المعتاد دفعا للحرج وبقي غسل الأطراف الأربعة التي هي أمهات الأعضاء فلا يكون غسل الأعضاء الأربعة غير

أَنَّ الْوَضُوءَ قَرَبَةٌ إِلَى عِبَادَةِ مَا فِيهِ مِنْ تَعْظِيمِ الرَّبِّ بِامْتِثَالِ الْأَمْرِ وَمِنْ اسْتِحْقَاقِ الثَّوَابِ بِدَلَالَةِ قَوْلِهِ عَلَيْهِ  
 الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ الْوَضُوءُ عَلَى الْوَضُوءِ نَوْرٌ عَلَى نَوْرٍ وَكُلُّ قَرَبَةٍ فَهِيَ مَقْتَرَةٌ إِلَى النِّيَّةِ تَحْقِيقًا لِمَعْنَى الْإِخْلَاصِ  
 وَقَصْدِ التَّقَرُّبِ إِلَى اللَّهِ تَعَالَى وَتَمْيِيزِ الْعِبَادَةِ عَلَى الْعَادَةِ أَشَارَ إِلَى الْجَوَابِ بِأَنَّهُ إِنْ أُرِيدَ كَلِمَةُ الْوَضُوءِ قَرَبَةٌ فَهِيَ  
 مَمْنُوعَةٌ فَإِنَّ مِنَ الْوَضُوءِ مَا هُوَ مِفْتَاحٌ لِلصَّلَاةِ فَكُلُّ مِمَّا يَمْتَنَزِلُ غَسْلَ الْبَدَنِ عَنِ الْحَبْثِ وَإِنْ أُرِيدَ الْبَعْضُ فَلَا زَوَاجِعَ فِي  
 أَنَّهُ مَحْتَاجٌ إِلَى النِّيَّةِ فَإِنَّ الْوَضُوءَ لَا يَصِيرُ قَرَبَةً بِدُونِ النِّيَّةِ لَكِنْ صِحَّةُ الصَّلَاةِ لَا تَتَوَقَّفُ عَلَى الْوَضُوءِ هُوَ قَرَبَةٌ  
 بَلْ عَلَى تَطْهِيرِ الْأَعْضَاءِ الْمَخْصُوصَةِ عَنِ الْحَدَثِ لِيَصِيرَ الْعَبْدُ بِهَذَا لِقِيَامِ بَيْنِ يَدَيْ الرَّبِّ فَإِنَّ قَلْتُ هُوَ مَأْمُورٌ  
 بِالْغَسْلِ وَهُوَ فِعْلٌ اخْتِيَارِيٌّ مُسَبِّقٌ بِالْقَصْدِ فَلَا يَحْتَمِلُ الْإِمْتِثَالَ بِالْإِنْفِصَالِ مِنْ غَيْرِ قَصْدٍ مِنْهُ وَأَيْضًا قَوْلُنَا إِذَا  
 أُرِدَتْ الدُّخُولُ عَلَى الْأَمِيرِ فَتَأْتِي بِمَعْنَاهُ تَأْتِي لِمَا يَكُونُ مَعْنَى الْآيَةِ إِذَا أُرِدَتْ لِقِيَامُ إِلَى الصَّلَاةِ فَتَوْضُؤًا لِذَلِكَ  
 قُلْتُ لَا كَلَامَ فِي أَنَّ الْإِتْيَانَ بِالْوَضُوءِ الْمَأْمُورِ بِهِ لَا يَحْتَمِلُ بِدُونِ النِّيَّةِ لَكِنْ صِحَّةُ الصَّلَاةِ لَا تَتَوَقَّفُ عَلَيْهِ لِأَنَّ  
 الْوَضُوءَ غَيْرَ مَقْصُودٍ وَإِنَّمَا الْمَقْصُودُ حَصُولُ الطَّهَارَةِ وَهِيَ تَحْتَمِلُ بِالْمَأْمُورِ بِهِ وَغَيْرِهِ لِأَنَّ الْمَاءَ مَطْهَرٌ بِالنَّطْبِ  
 بِخِلَافِ التُّرَابِ فَلَا يَصِيرُ مَطْهَرًا إِلَّا بِالشَّرْطِ الَّذِي وَرَدَ بِهِ الشَّرْعُ وَهُوَ كَوْنُهُ لِلصَّلَاةِ كَذَا فِي مَبْسُوطِ شَيْخِ  
 الْإِسْلَامِ رَحِمَهُ اللَّهُ تَعَالَى وَقَالَ فِي الْأَسْرَارِ أَنَّ كَثِيرًا مِنْ مَشَائِخِنَا يَظُنُّونَ أَنَّ الْمَأْمُورَ بِهِ مِنَ الْوَضُوءِ يَتَأَدَّى  
 بِغَيْرِ نِيَّةٍ وَذَلِكَ غَلَطٌ فَإِنَّ الْمَأْمُورَ بِهِ عِبَادَةٌ وَالْوَضُوءَ بِغَيْرِ النِّيَّةِ لَيْسَ بِعِبَادَةٍ لَكِنْ الْعِبَادَةُ مَتَى لَمْ تَكُنْ مَقْصُودَةً  
 سَقَطَتْ لِحْصُولِ الْمَقْصُودِ بِدُونِ الْعِبَادَةِ كَالسَّمِيِّ إِلَى الْجَمْعَةِ فَإِنَّ الْمَقْصُودَ هُوَ التَّكُنُّ مِنَ الْجَمْعَةِ بِالْحَصُولِ فِي  
 الْمَسْجِدِ فَإِنْ قِيلَ فَيَنْبَغِي أَنْ تَشْتَرِطَ النِّيَّةُ فِي مَسْحِ الرَّأْسِ لِأَنَّ التَّطْهِيرَ بِمَجْرَدِ الْإِصَابَةِ غَيْرَ مَعْقُولٍ أَجِيبُ  
 وَجُوهَ الْأَوَّلِ أَنَّ الطَّهَارَةَ طَهَارَةٌ غَسْلٌ فَالْحَقُّ الْجُزْءُ بِالْكُلِّ وَالْقَلِيلُ بِالسَّكْثِ وَخَصَّ الرَّأْسَ بِذَلِكَ لِأَنَّ فِي  
 غَسْلِهِ مِنَ الْحَرَجِ الثَّانِي أَنَّ الْمَسْحَ خَلْفَ عَنِ الْغَسْلِ دَفْعًا لِلْحَرَجِ فَيَعْتَبَرُ فِيهِ حَكْمُ الْأَصْلِ وَهُوَ الِاسْتِغْنَاءُ  
 عَنِ النِّيَّةِ الثَّلَاثُ أَنَّ الْإِصَابَةَ جَعَلَتْ بِمَنْزِلَةِ الْإِسَالَةِ فِي إِزَالَةِ الْحَدَثِ وَأَفَادَةُ التَّطْهِيرِ لِمَا فِي الْمَزِيلِ مِنَ الْقُوَّةِ  
 لِكُونِهِ مَطْهَرًا طَبْعًا وَفِي النِّجَاسَةِ مِنَ الضَّعْفِ لِكُونِهَا حَكْمِيَّةً بِخِلَافِ الْحَبْثِ فَانْجَاسَةٌ حَقِيقِيَّةٌ عَيْنِيَّةٌ  
 وَخَصَّ الرَّأْسَ بِذَلِكَ تَسْيِيرًا وَدَفْعًا لِلْحَرَجِ فَإِنَّ قِيلَ هَبْ أَنْ تَطْهِيرَ النِّجَاسَةَ الْحَكْمِيَّةَ بِالْمَاءِ مَعْقُولٌ  
 لَكِنَّهُ لَا يَفِيدُ اسْتِغْنَاءَ الْوَضُوءِ عَنِ النِّيَّةِ لِأَنَّ الْوَضُوءَ عِبَادَةٌ عَنِ غَسْلِ الْأَعْضَاءِ الثَّلَاثَةَ مَعَ مَسْحِ الرَّأْسِ  
 وَهَذَا هُوَ الْمُرَادُ بِغَسْلِ الْأَعْضَاءِ الْأَرْبَعَةَ عَلَى طَرِيقَةِ التَّغْلِيْبِ وَهَذَا غَيْرُ مَعْقُولٍ لِأَنَّ الْمُتَصَفِّ بِالنِّجَاسَةِ  
 الْحَكْمِيَّةِ أَعْنَى بِالْحَدَثِ جَمِيعَ الْبَدَنِ بِحَكْمِ الشَّرْعِ فَازَالَتُهَا وَالتَّطْهِيرُ مِنْهَا بِغَسْلِ الْأَعْضَاءِ الَّذِي هُوَ أَقْلُ  
 الْبَدَنِ خُصُوصًا الَّذِي هُوَ غَيْرُ مَا تَخْرُجُ عَنْهُ النِّجَاسَةُ الْحَقِيقِيَّةُ الْمَأْثُورَةُ فِي ثُبُوتِ النِّجَاسَةِ الْحَكْمِيَّةِ لَيْسَتْ  
 بِمَعْقُولَةٍ فَيَجِبُ أَنْ لَا تَحْتَمِلُ بِدُونِ النِّيَّةِ كَالتَّمِيمِ أَجِيبُ بِأَنَّ النَّاسِلَ أَنَّ الْإِقْتِصَارَ عَلَى الْأَعْضَاءِ الْأَرْبَعَةِ غَيْرُ  
 مَعْقُولٍ فَإِنَّ دَفْعَ الْحَرَجِ اسْقَاطَ بَاقِي الْأَعْضَاءِ فِي الْحَدَثِ الَّذِي يَعْتَادُ تَكَرُّرَهُ وَيَكْثُرُ وَقَوْعُهُ وَالِاكْتِفَاءُ  
 بِالْأَعْضَاءِ الَّتِي هِيَ بِمَنْزِلَةِ حُدُودِ الْأَعْضَاءِ وَنَهَايَتِهَا طَوْلًا وَعَرْضًا وَبِمَنْزِلَةِ أَصُولِهَا وَأَمْهَاتِهَا لِكُونِهَا جَمْعُ الْحَوَاسِ  
 وَمُظْهَرُ الْأَفْعَالِ مَعَ أَنَّهَا مِثْلَةُ الْإِصَابَةِ بِالنَّجَسِ وَمِثْلَةُ لِسُهولةِ الْغَسْلِ أَمْرٌ مَعْقُولٌ الشَّانُ مَقْبُولُ الْأَذْهَانِ  
 فَيَسْتَفْنَى عَنِ النِّيَّةِ وَاحْتِرَازًا بِالْمَعْتَادِ عَمَّا يَجِبُ الْغَسْلُ كَالْمَتْنِ وَالْحَيْضُ فَإِنَّهُ قَلِيلٌ وَقَوْعُهُ فَلَا حَرَجَ فِي غَسْلِ  
 جَمِيعِ الْبَدَنِ عَلَى مَا هُوَ الْأَصْلُ فَلَا يَكْتَفِي بِالْبَعْضِ (قَوْلُهُ وَعِلْمٌ) حَاصِلُ هَذَا الْكَلَامِ بَيَانُ الْمُنَافَاةِ بَيْنَ كَلَامِي  
 نَحْرَ الْإِسْلَامِ رَحِمَهُ اللَّهُ تَعَالَى وَصَاحِبِ الْهُدَايَةِ فِي هَذَا الْمَقَامِ وَإِرَادَةُ الْإِشْكَالِ عَلَى كُلِّ مِنَ الْكَلَامَيْنِ ثُمَّ دَفْعُ  
 الْمُنَافَاةِ وَحُلُّ الْإِشْكَالِ أَمَا الْمُنَافَاةُ فَلِأَنَّ ذَكَرَ نَحْرَ الْإِسْلَامِ رَحِمَهُ اللَّهُ تَعَالَى أَنَّ تَغْيِيرَ وَصْفِ مَحَلِّ الْغَسْلِ  
 وَاتِّقَالَهُ مِنَ الطَّهَارَةِ إِلَى الْحَبْثِ غَيْرُ مَعْقُولٍ وَذَكَرَ صَاحِبُ الْهُدَايَةِ أَنَّ تَأْيِيرَ خُرُوجِ النِّجَاسَةِ فِي زَوَالِ الطَّهَارَةِ  
 مَعْقُولٌ وَأَمَّا وَرُودُ الْإِشْكَالِ عَلَى كَلَامِ نَحْرَ الْإِسْلَامِ رَحِمَهُ اللَّهُ تَعَالَى فَلِأَنَّهُ يَجِبُ أَنْ لَا يَصِحَّ قِيَاسُ غَيْرِ  
 السَّبِيلَيْنِ عَلَى السَّبِيلَيْنِ فِي الْحَكْمِ بِكَوْنِ الْخَارِجِ النَّجَسِ مِنْهُ سَبَبًا لِلْحَدَثِ لِأَنَّ مِنْ شَرْطِ الْقِيَاسِ أَنْ يَكُونَ

الْحَبْثُ غَيْرُ مَعْقُولٍ وَقَوْلُهُ فِي  
 التَّبْيِيْحِ فَهِيَ غَيْرُ مَعْقُولَةٍ  
 إِشَارَةٌ إِلَى هَذَا وَيُرِيدُ عَلَيْهِ  
 أَنَّهُ لَمَّا كَانَ غَيْرُ مَعْقُولٍ  
 لَا يَصِحُّ قِيَاسُ غَيْرِ السَّبِيلَيْنِ  
 عَلَى السَّبِيلَيْنِ فِي هَذَا  
 الْحَكْمِ وَقَدْ ذَكَرَ فِي الْهُدَايَةِ  
 أَنَّ مَوْثُوبَةَ خُرُوجِ النِّجَاسَةِ  
 فِي زَوَالِ الطَّهَارَةِ أَمْرٌ  
 مَعْقُولٌ فَعَلَى تَقْدِيرِ الْهُدَايَةِ  
 لَا يَرُدُّ هَذَا الْإِشْكَالَ لَكِنْ  
 يَرُدُّ عَلَيْهِ أَشْكَالَ آخَرٍ وَهُوَ  
 أَنَّهُ لَمَّا كَانَ هَذَا الْحَكْمُ  
 مَعْقُولًا يَنْبَغِي أَنْ يُقَاسَ سَائِرُ  
 الْمَآئِمَاتِ عَلَى الْمَاءِ فِي تَطْهِيرِ  
 الْحَدَثِ كَمَا قَدْ قِيسَ فِي تَطْهِيرِ  
 الْحَبْثِ وَجَوَابُهُ أَنَّهُ إِذَا  
 قِيسَ فِي الْحَبْثِ بِاعْتِبَارِ أَنَّهَا  
 قَاعَةٌ لَا بِاعْتِبَارِ أَنَّهَا مَطْهَرَةٌ  
 فَلَا يُقَاسُ فِي الْحَدَثِ وَعِلْمٌ  
 أَنَّهُ يُمْكِنُ التَّوْفِيقُ بَيْنَ  
 قَوْلِ نَحْرِ الْإِسْلَامِ رَحِمَهُ اللَّهُ  
 تَعَالَى وَصَاحِبِ الْهُدَايَةِ أَنَّ  
 مَرَادَ نَحْرِ الْإِسْلَامِ رَحِمَهُ اللَّهُ  
 تَعَالَى بِكَوْنِهِ غَيْرُ مَعْقُولٍ  
 أَنَّ الْعَقْلَ لَا يَسْتَقِلُّ بِدَرْكِهِ  
 وَمَرَادُ صَاحِبِ الْهُدَايَةِ  
 بِكَوْنِهِ مَعْقُولًا أَنَّهُ إِذَا عِلْمٌ  
 أَنَّ هَذَا الْوَصْفَ قَدْ وَجَدَ  
 وَأَنَّ الشَّرْعَ قَدْ حَكَّمَ بِهَذَا  
 الْحَكْمِ يَحْكُمُ الْعَقْلُ بِأَنَّ هَذَا  
 الْحَكْمَ إِذَا هُوَ لِأَجْلِ هَذَا  
 الْوَصْفِ وَشَرْطُ صِحَّةِ الْقِيَاسِ  
 كَوْنُ الْحَكْمِ مَعْقُولًا بِهَذَا  
 الْمَعْنَى وَهُوَ أَعْمُ مِنَ الْأَوَّلِ  
 فَانْدَفَعَ عَنِ قَوْلِ نَحْرِ الْإِسْلَامِ  
 رَحِمَهُ اللَّهُ تَعَالَى مَا ذَكَرْنَا مِنَ الْإِشْكَالِ وَهُوَ أَنَّهُ يَلْزَمُ أَنْ لَا يَصِحَّ قِيَاسُ غَيْرِ السَّبِيلَيْنِ عَلَى السَّبِيلَيْنِ

حكم الأصل معقول المعنى وأما على كلام صاحب الهداية فلانه يوجب صحة قياس سائر المائعات على الماء في رفع الحدث كما يصح قياسها عليه في رفع الخبث اذ لا مانع سوى عدم معقولية النص وأما وجه الجمع بين الكلامين ودفع المنافاة فهو أن مراد نفي الإسلام رحمه الله تعالى بعدم معقولية زوال الطهارة عن محل الغسل أن العقل لا يستقل بادراك ذلك من غير ورود الشرع إذ لا يعقل أن تنجس اليد أو الوجه بخروج النجاسة من السبيلين ومراد صاحب الهداية بمعقولية أن الشارع لما حكم بزوال الطهارة عن البدن عند خروج النجس من السبيلين أدرك العقل أن هذا الحكم إنما هو لاجل هذا الوصف وأنه ليس بتعبد محض لا يقف العقل عن سببه ولا منافاة بين عدم استقلال العقل بدرك شيء وبين ادراكه إياه بمعونة الشرع وبعده ووروده وأما حل الاشكالين فالوجه الأول أن المعترف في القياس هو المعقولية بمعنى أن يدرك العقل ترتيب الحكم على الوصف أعم من أن يستقل بذلك أو يتوقف على ورود الشرع وهذا حاصل في زوال الطهارة بخروج النجس من السبيلين فيصح قياس غير السبيلين وفي الثاني أن قياس المائعات على الماء في رفع الخبث إنما يصح باعتبار أنها قاطعة مزيلة بمنزلة الماء وهذا لا يوجد في الحدث لأنه أمر مقدر لا يتصور قلعه لا باعتبار أنها مطهرة للحل أي مغيرة له من النجاسة إلى الطهارة حتى يصح قياس الماء نعات على الماء في تطهير المحل عن النجاسة الحكيمة وتحقيق ذلك أن النص الذي جعل الماء مطهرا عن الحدث غير معقول إذ ليس في أعضاء الموضوع عين النجاسة لتزال وإذ لا إزالة حقيقة وعقلا فلان تعدية إلى سائر المائعات بخلاف الخبث فإن ازالته بالماء أمر معقول فيتعدي إلى سائر المائعات بجامع القلع والازالة الحسية ولا يخفى أن هذا يناقض ما سبق من أن تطهير النجاسة الحكيمة وازالتها بالماء معقول ولهذا لم يحتاج إلى التنية لا يقال تطهير النجاسة الحكيمة معقول في الخبث والحدث إلا أن العلة في الخبث هي القلع الموجود في الماء وغيره فيصح القياس وفي الحدث هي التطهير لا القلع وهو لا يوجد في غير الماء لانا نقول التطهير وهو الحكم لا العلة فتطهير الحدث ان كان معقول المعنى فان كان ذلك المعنى هو كون الماء مزيلًا يلزم صحة قياس المائعات الأخر كما في الخبث وان كان وصفًا غيره يجب أن يبين حتى ينظر أنه هل يوجد في سائر المائعات أم لا على أنه لو لم يوجد فيها يلزم التعليل بالعلة القاصرة ثم همنا نظر اما أولًا فلان ما ذكره في وجه التوفيق بعيد جدًا لأن نفي الإسلام رحمه الله تعالى إنما أورد الكلام المذكور في معرض الجواب عن قول من قال أن الموضوع تطهير حكيم لا يعقل معناه فيجب أن يشترط فيه التنية كالتيميم وحاصله أن التطهير بالماء معقول لأنه مطهر بطبعه وإنما نفي بالنص الذي لا يعقل وصف عمل الغسل من الطهارة إلى الخبث يعني أن المراد بالنص الغير المعقول في باب الموضوع هو النص الدال على تغير المحل من الطهارة إلى النجاسة لا النص الدال على حصول الطهارة باستعمال الماء وفي بعض النسخ وإنما يغير بالنص أي أن الثابت بالنص الغير المعقول هو تغير المحل من الطهارة إلى النجاسة والمقصود واحد ولا خفاء في أن المعترف في القياس هو المعقولية بمعنى أن يدرك العقل معنى الحكم المنصوص وعلته وأنه لا معنى في هذا المقام لذكر استقلال العقل بدرك الحكم وأما ثانياً فلان عبارة الهداية هي أن خروج النجاسة مؤثر في زوال الطهارة وهذا القدر في الأصل أي السبيلين معقول والانتصار على الأعضاء الأربعة غير معقول لكنه يتعدى ضرورة تعدى الأول وهذا لا ينافي أن يكون اتصاف أعضاء الموضوع بالنجاسة غير معقول على ما ذكره نفي الإسلام رحمه الله تعالى بل لا يبعد أن يكون قوله وهذا القدر إشارة إلى أن المعقول هنا هو مجرد تأثير خروج النجاسة في زوال الطهارة لما بينهما من التناهي لاسرابة النجاسة إلى جميع البدن على ما ذهب إليه البعض من أن اتصاف جميع البدن بالنجاسة معقول بناء على أن الصفة إذا ثبتت في ذات كان المتصف بها جميع الذات كافي السميع والبصير وإنما لم ينجس الماء بملاقة الجنب أو المحدث لمكان الضرورة والحاجة بل السريان إلى جميع البدن مبنى على الحكم

(وفي هذا الفصل فروع آخر طويتها مخافة (١٠٠) التطويل . فصل في الانتقال) أى الانتقال من كلام إلى آخر (وهو إنما

الشارع بذلك من غير أن يعقل معناه ولهذا لم يتصف بالنجاسة الحقيقية جميع البدن حيث لم يحكم الشارع بذلك وإلى هذا أشار المصنف رحمه الله تعالى بقوله انصف البدن بالنجاسة بحكم الشرع وأما الثالفة فلان ههنا حكيم أحدهما زوال الطهارة بخروج النجس من السبيلين والثاني زوال الحدث بغسل الأعضاء الأربعة فحين ذهب صاحب الهداية إلى أن الأول معقول دون الثاني حتى جاز إلحاق غير السبيلين بالسبيلين ولم يحز إلحاق سائر المانعات بالماء لم يرد عليه شيء من الاشكالين وإنما كان يرد عليه الإشكال بزوال الحدث الثابت بخروج النجس من غير السبيلين بغسل الأعضاء الأربعة بطريق التعدية من السبيلين فأجاب بأن هذا الحكم وإن كان غير معقول إلا أن تعديته إنما تثبت في ضمن تعدية حكم معقول هو ثبوت الحدث بخروج النجس وهو جاز كاستواء الجيد مع الردي. في باب الربا يتعدى في ضمن الحكم المعقول الذي هو حرمة البيع عند التفاضل وابطاحتها عند التساوي وتحقيق ذلك أن من شرط القياس تماثل الحكمين وقد ثبت بخروج النجس من السبيلين حدث يرتفع بغسل الأعضاء الأربعة فيجب أن يثبت بالخارج من غير السبيلين حكم كذلك تحقيقاً للمماثلة ويرد كلا الإشكاليين على المصنف رحمه الله تعالى حيث ذهب إلى أن تغيير محل الغسل من الطهارة إلى النجاسة غير معقول وإن تطهيرها بغسل الأعضاء الأربعة معقول لا يقال المراد بعدم المعقولية أن العقل لا يستقل بدركه وهذا لا ينافي جواز القياس لانا نقول حينئذ لا ينطبق الجواب على دليل الخصم لأن المعبر في الاحتياج إلى النية أو الاستغناء عنها هو كون الحكم الثابت بالنص تعدياً أو معقولاً بمعنى أن لا يدرك العقل معناه أى علته أو يدرك لا بمعنى أن لا يستقل العقل بإدراك الحكم أو يستقل وأيضا يلزم أن يكون المراد بقوله لكن تطهيرها بالماء معقول أن الحكم بتطهير الحدث بالماء مما يستقل العقل بإدراكه ولا خفاء في فساد ذلك (قوله وفي هذا الفصل) أى في فصل دفع العلال الطردية فروع آخر مذكورة في أصول فخر الإسلام رحمه الله تعالى لم يذكرها المصنف رحمه الله تعالى مخافة التطويل أى الزيادة على المقصود لانه فائدة فان مقصود الأصول ليس معرفة فروع الأحكام ويكتفي في توضيح المطلوب إيراد مثال أو مثالين (قوله فصل في الانتقال) أى في انتقال القياس في قياسه من كلام إلى كلام آخر والكلام المنتقل إليه إن كان غير علة أو حكم فهو حشو في القياس خارج عن المبحث وإلا فاما أن يكون في العلة فقط أو الحكم فقط أو العلة والحكم جميعاً والانتقال في العلة فقط إما أن يكون لاثبات علة القياس أو لاثبات حكمه إذ لو كان لاثبات حكم آخر لسكان انتقالاً في العلة والحكم جميعاً والانتقال في الحكم فقط إن كان إلى حكم لا يحتاج إليه حكم القياس فهو حشو في القياس خارج عن المقصود وإن كان إلى حكم يحتاج إليه حكم القياس فلا بد من أن يكون إثباته بعلة القياس وإلا لسكان انتقالاً في العلة والحكم جميعاً والانتقال في العلة والحكم جميعاً يجب أن يكون في حكم يحتاج إليه حكم القياس وإلا لسكان حشو في القياس فصارت أقسام الانتقال المعبرة في المناظرة أربعة الأول الانتقال إلى علة أخرى لاثبات علة القياس الثاني الانتقال إلى علة لاثبات حكم القياس الثالث الانتقال إلى علة أخرى لاثبات حكم آخر يحتاج إليه حكم القياس الرابع الانتقال إلى حكم يحتاج إليه حكم القياس بأن يثبت بعلة القياس (قوله بعداً نقطاعاً في عرف النظائر) إشارة إلى أن ذلك من مصطلحات أهل المناظرة وآدابهم في البحث كيلا يطول الكلام بالانتقال من دليل إلى دليل وإلا فالانتقال من علة إلى علة لاثبات حكم شرعي بمنزلة انتقال من بينة إلى بينة أخرى لاثبات حقوق الناس وهو مقبول بالإجماع صيانة للحقوق وقد يقال أن الغرض من المناظرة إظهار الصواب فلو جوزنا الانتقال لطالت المناظرة بانتقال المعلل من دليل إلى دليل ولم يظهر الصواب ولقائل أن يقول لما كان الغرض إظهار الصواب لزم جواز الانتقال لأن المقصود إظهار الحق بأي دليل كان وليس في وسع المعلل الانتقال من

يكون قبل أن يتم لاثبات الحكم الأول فلا يتخلو إيمان أن ينتقل إلى علة أخرى لاثبات علة أو لاثبات الحكم الأول أو لاثبات حكم آخر يحتاج إليه الحكم الأول أو ينتقل إلى حكم كذلك) أى حكم يحتاج إليه الحكم الأول والانتقال منحصر في هذه الأربعة لانه إما في العلة فقط وهو على قسمين لاثبات علة وهو الأول أو لاثبات حكمه وهو الثاني حتى لو لم يكن شيء منهما كان كلاماً حشواً وأما في الحكم فقط وهو الرابع ولا بد أن يكون حكماً يحتاج إليه الحكم الأول وإلا لكان كلاماً حشواً وأما فيها وهو الثالث (فيثبت الحكم بالعلة الأولى فالأول صحيح) كما إذا قال الصبي المودع إذا استهلك التوديمة لا يضمن لانه مسلط على الاستهلاك فلما أنكره الخصم احتج إلى اثباته فهذا لا يسمى انتقالاً حقيقة لأن الانتقال أن يترك الكلام الأول بالكلية ويستغل بآخر كما في قصة الخليل عليه السلام وإنما أطلق الانتقال على هذا القسم لانه ترك هذا الكلام واشتغل بكلام آخر وإن كان هو دليل على الكلام

الأول (وكذا الثاني عند البعض كقصة الخليل عليه الصلاة والسلام حيث قال فان الله يأتي بالشمس من المشرق فأت دليلها من المغرب ولأن الغرض اثبات الحكم فلا يبالى بأي دليل كان لا عند البعض لانه لم يثبت الحكم بالعلة الأولى بعداً نقطاعاً في عرف النظائر



وأما قصة الخليل فان الحجة الأولى (وهو قوله تعالى ربى الذى يحى ويميت) كانت ملزومة واللعين عارضه بأمر باطل (وهو قوله تعالى انا حى وأميت) فالخليل عليه السلام لما خاف الاشتباه والتلبس على القوم انتقل إلى العلة التي لا يكون فيها اشتباه أصلا والثالث كقولنا الكتابة عقد يحتمل الفسخ بالإقالة فلا تمنع الصرف إلى الكفارة) أى إن اعتق المكاتب بنية الكفارة يجوز (كإلبيع بالخيار والإجارة) أى باع عبدا بشرط الخيار يجوز إعتاقه بنية الكفارة وكذا إذا (١٠١) أجر عبدا ثم أعتقه بنية الكفارة (فإن قيل عندى لا يمنع هذا

دليل إلى آخر لا إلى نهاية نعم لو انتقل في معرض الاستدلال إلى ما لا يناسب المطلوب دفعا لظهور الغامه فهو يكون انقطاعا (قوله وأما قصة الخليل) جواب عن تمسك الفريق الأول ونقصر به ان كلامنا إنما هو فيما إذا بان بطلان دليل المعلن وانتقل إلى دليل آخر أما إذا صح دليله وكان قدح المعترض فاسد إلا انه اشتمل على تلبس ربما يشتبه على بعض السامعين فلا نزاع في جواز الانتقال كفى قصة الخليل صلوات الله عليه وسلامه فان معارضة اللعين كانت باطلة لأن اطلاق المسجون وترك إزالة حياته ليس باحيا لأن معناه اعطاء الحياة وجعل الجماد حيا إلا أن الخليل عليه السلام انتقل إلى دليل أوضح وحجة أهدى ليكون نورا على نور وإضاءة غيب إضاءة ومع ذلك لم يجعل انتقاله خلوا عن تأكيد الاول وتوضيح وتبكيك للخصم وتفضييح كانه قال المراد بالاحياء إعادة الروح إلى البدن فالشمس بمنزلة قروح العالم لإضاءة تهبها واطلامه بغروبها فان كنت تغدر على احياء الموتى فأعدر روح العالم إليه بأن تأتى الشمس من جانب المغرب (قوله فصل) عقب مباحث الأدلة الصحيحة بالأدلة الفاسدة التي يحتج بها البعض في اثبات الأحكام ليعتق فسادها ليطهر انحصار الأدلة الصحيحة في الأربعه وهذا غير التمسكات الفاسدة لأنها تمسك بالكتاب والسنة لكن بطريق فاسدة غير صالحة للتمسك فمن الحجج الفاسدة الاستصحاب وهو الحكم ببقاء أمر كان في الزمان الأول ولم يظن عدمه وهو حجة عند الشافعى رحمه الله تعالى في كل شيء أى كل أمر نفيا كان أو اثباتا ثبت وجوده أى تحققه بدليل شرعى ثم وقع الشك في بقاءه أى لم يقع ظن بعدمه وعندنا حجة للدفع دون الإثبات فان قيل ان قام دليل على كونه حجة لزم شمول الوجود أعنى كونه حجة للإثبات والدفع والالزام شمول العدم أوجب بأن معنى الدفع أن لا يثبت حكم وعدم الحكم مستند إلى عدم دليله فالأصل في العدم الاستمرار حتى يظهر دليل الوجود وذكر بعض الشافعية رحمه الله تعالى ان ما يحقق وجوده أو عدمه في زمان ولم يظن معارض بزياله فان لزوم ظن بقاءه أمر ضرورى ولهذا يرسل العقلاء أهاليهم وبلادهم بما كانوا يشافقونهم ويرسلون الودائع والهدايا ويعاملون بما يقتضى زمانا من التجارات والقروض والديون والآخرون استبعدوا دعوى الضرورة في محل الخلاف فتمسكوا بوجهين أحدهما أن الاستصحاب لو لم يكن حجة لما وقع الجزم بل الظن ببقاء الشرائع لاحتمال طريان النسخ واللازم باطل للقطع ببقاء شرع عيسى عليه الصلاة والسلام إلى زمن نبينا <sup>صلوات الله عليه</sup> وبقاء شرعه أبدا وثانيهما الإجماع على اعتبار الاستصحاب في كثير من الفروع مثل بقاء الضوء والحدث والملكية والزوجية فيما إذا ثبت ذلك ووقع الشك في طريان الضد وأوجب عن الأول باننا لا نسلم أنه لو لا الاستصحاب لما حصل الجزم ببقاء الشرائع بل يجوز أن يحصل الجزم ببقائها والقطع بعدم نسخها بدليل آخر وهو في شريعة عيسى عليه السلام توأتر نقلها وتواطق جميع قومه على العمل بها إلى زمن نبينا عليه الصلاة والسلام وفي شريعة نبينا عليه الصلاة والسلام الأحاديث الدالة على أنه لا نسخ لشرعته فان قيل هذا إنما يصبح فيما بعد وفاته عليه الصلاة والسلام وأما الدليل على بقاء الحكم وعدم اتساعه في حال حياته فهو الاستصحاب لا غير قلنا قد سبق في بحث النسخ أن النص يدل على شرعية موجبة قطعاً إلى زمان نزول النسخ وعدم بيان النبي عليه الصلاة والسلام للنسخ دليل على عدم نزوله إذ لو نزل لبينه قطعاً لوجوب

قيل عندى لا يمنع هذا العقد بل نقصان الرق) أى نقصان الرق يمنع الصرف إلى الكفارة عندى (فقول الرق لم ينقص وثبت هذا) أى عدم نقصان الرق (بعلة أخرى) وهى قوله الكتابة عقد يحتمل الفسخ فيجوز صرفه إلى الكفارة كما نقول الكتابة عقد معاوضة فلا توجب نقصانا في الرق (وإن أنبتناه بالعلة الأولى فهو نظير الرابع كما نقول احتمال الفسخ دليل على أن الرق لم ينقص وكلاهما صحيحان والرابع أحق) (لأن العلة التي أوردتها تكون تامة في قطع الشبهات بلا احتياج إلى شيء آخر وان انتقل إلى حكم لا حاجة إليه أو إلى علة لإثبات حكم كذلك فهو باطل (فصل في الحجج الفاسدة) الاستصحاب حجة عند الشافعى رحمه الله تعالى في كل شيء ثبت وجوده بدليل ثم وقع الشك في بقاءه وعندنا حجة للدفع لا للإثبات له ان بناء الشرائع بالاستصحاب ولأنه إذا

تيقن بالوضوء ثم شك في الحديث يحكم بالوضوء وفي العكس بالحدث إذا شهدوا أنه كان مسلماً للدعى فانه حجة عنده ولنا أن الدليل الموجب لا يدل على البقاء وهذا ظاهر فبقاء الشرائع بعد وفاته عليه الصلاة والسلام ليس بالاستصحاب بل لأنه لا نسخ لشرعيته وفي حياته فقد مر جوابه في النسخ والوضوء والبيع والنكاح ونحوها يوجب حكماً تمتد إلى زمان ظهور مناقض فيكون البقاء للدليل وكلامنا فيما لا دليل على البقاء كحياة المفقود فيرث عنده لا عندنا لأن الارث من باب الإثبات فلا يثبت به ولا يورث لأن عدم الإرث من باب الدفع فيثبت به

والصلح على الانكار لا يصح عنده لجعل براءة الذمة وهي الأصل حجة على المدعى فلا يصح الصلح كما بعد اليمين وعندنا يصح لما قلنا أن الاستصحاب لا يصلح حجة للاثبات (١٠٢) فلا يكون براءة الذمة حجة على المدعى فيصح الصلح) و (تجب البيعة على الشفيع

التبليغ والتبيين عليه وعن الثاني بان الفروع المذكورة ليست مبنية على الاستصحاب بل على أن الوضوء والبيع والتكاح ونحو ذلك يوجب أحكاما ممتدة إلى زمان ظهور المناقض كجواز الصلاة وحل الاتماع والوطء وذلك بحسب وضع الشارع بقاء هذه الأحكام مستندة إلى تحقق هذه الأفعال مع عدم ظهور المناقض لا إلى كون الأصل فيها هو البقاء مالم يظهر المزيل والمنافي على ما هو قضية الاستصحاب وهذا ما يقال أن الاستصحاب حجة لابقاء ما كان على ما كان لا لاثبات ما لم يكن ولا للزام على الغير واستدل على أن الاستصحاب لا يصلح حجة للاثبات بان الدليل الموجب للحكم لا يدل على البقاء وهذا ظاهر ضرورة أن بقاء الشيء غير وجوده لأنه عبارة عن استمرار الوجود بعد الحدوث وربما يكون الشيء موجبا لحدوث الشيء دون استمراره واعتراض بأنه إن أريد عدم الدلالة بطريق القطع فلا نزاع وإن أريد بطريق الظن فممنوع ودعوى الضرورة والظهور في محل النزاع غير مسموع خصوصا فيما يدعى الخصم بدهاءه نقيضه وأيضا لا ندعى أن موجب الحكم يدل على البقاء بل إن سبق الوجود مع عدم ظن المنافي المدافع يدل على البقاء بمعنى أنه يفيد ظن البقاء والظن واجب الاتباع وبهذا يظهر أن قوله وكلامنا فيما لا دليل على البقاء غير مستقيم لأن كلام الخصم ليس في ذلك وكيف يحكم بالشيء بدون دليل وإنما الكلام في أن سبق الوجود مع عدم ظن المنافي والمدافع هل هو دليل على البقاء (قوله والصلح على الانكار) أي مع انكار المدعى عليه لا يصح عند الشافعي رحمه الله تعالى لأن كون الأصل براءة الذمة حجة على المدعى بمنزلة اليمين فإن قيل هذا حجة لدفع حق المدعى فينبغي أن يكون مسموعا بالاتفاق قلنا بل للزام المدعى واثبات براءة الذمة المدعى عليه (قوله ومنها التعليل بالنفي) كما يقال لا يثبت التكاح بشهادة النساء مع الرجال لأنه ليس بهما كالحديث كما يقال الأخ لا يعق على أخيه عند الدخول في ملكه لعدم البعضية كابن العم فإن عدم المالية لا يوجب الحكم بعدم الثبوت بشهادة النساء مع الرجال وكذا عدم البعضية لا يوجب الحكم بعدم العتق لجواز أن يتحقق كل منهما بعله أخرى اللهم إلا إذا ثبت بالاجماع أن العلة واحدة فقط حينئذ يلزم من عدمها عدم الحكم كما يقال ولد المفضوب لا يضمن لأنه ليس بمفضوب إلا يصح أن يثبت الضمان بعله أخرى بالاجماع على أن العلة الضمان ههنا هو الغصب لا غير واعلم أنه لا فائلا بان التعليل بالنفي إحدى الحجج الشرعية بمنزلة الاستصحاب حتى يعد في هذا الفصل بل هو تمسك بقياس فاسد بمنزلة الأقيسة الطردية وغيرها وبمنزلة التمسكات الفاسدة بالكتاب والسنة وأما إذا ثبت بنص أو اجماع أن العلة واحدة فهو استدلال صحيح مرجعه إلى النص أو الاجماع كما إذا ثبت بين أمرين تلازم أو تناف فيستدل من وجود الملزوم على وجود اللازم أو من انتفاء اللازم على انتفاء الملزوم أو من ثبوت احد المتنافيين على انتفاء الآخر وكذا الكلام في تعارض الأشباه فإنه ترجيح فاسد لأحد القياسين لا حجة برأسها (قوله باب المعارضة والترجيح) لما كانت الأدلة الظنية قد تتعارض فلا يمكن اثبات الأحكام بها إلا بالترجيح ذلك بهمزة جها نه عقب مباحث الأدلة بمباحث التعارض والترجيح تسميا للقصد وتعارض الدليلين كونها بحيث يقتضى أحدهما ثبوت امر والآخر انتفاءه في محل واحد في زمان واحد بشرط تساويهما في القوة أو زيادة أحدهما بوصف هو تابع واحترز باتحاد المحل عما يقتضى حل المنكوحه وحرمة امهاو باتحاد الزمان عن مثل حل وطء المنكوحه قبل الحيض وحرمة عند الحيض وبالقييد الاخير عما إذا كان أحدهما أقوى بالذات كالنص والقياس إذ لا تعارض بينهما ولقائل ان يقول ان أريدا اقتضاء أحدهما عدم ما يقتضيه الآخر بعينه حتى يكون الايجاب واردا على ماورد عليه النفي فلا حاجة إلى اشتراط اتحاد المحل والزمان لتغاير حل المنكوحه وحل امها وكذا الحل قبل الحيض وعنده الا فلا بد من اشتراط أمور أخرى مثل اتحاد المكان

عندنا على ملك المشفوع به إذا أنكره المشتري) لأن ملك الشفيع الدار المشفوع بها ثابت بالاستصحاب فلا يكون حجة على المشتري فتجب البيعة على الشفيع على ملك المشفوع بها لا عنده (وإذا قال لعبدان لم تدخل الدار اليوم فانت حر ولا يدري أنه دخل أم لا) فالقول قول المولى عندنا) فان العبد تمسك بالأصل وهو أن الأصل عدم الدخول فلا يصلح حجة لاستحقاق العتق على المولى (ومنها) أي من الحجج الفاسدة (التعليل بالنفي كما ذكرنا في شهادة النساء) أي في الممانعة في دفع العلل الطردية (والاخر فانه يمكن الوجود بعله أخرى إلا أن يثبت بالاجماع أن له علة واحدة فقط كقول محمد في ولد الغصب) أنه غير مضمون لأنه لم يغصب الولد (ومنها الاحتجاج بتعارض الأشباه كقول زفران غسل المرافق ليس بفرض لأن من الغايات ما يدخل وما لا يدخل فلا يدخل بالشك فان هذا جهل محض لأنه لم يعلم أن هذه من أي القسمين (باب) المعارضة والترجيح إذورد دليلان يقتضى أحدهما

عدم ما يقتضيه الآخر في محل واحد في زمان واحد فان تساويا قوة أو يكون أحدهما أقوى بوصف هو تابع فيبينها والشرط لمعارضة والقوة المذكورة رجحان وإن كان أقوى بما هو غير تابع لا يسمى رجحانا فلا يقال النص راجح على القياس من قوله عليه الصلاة والسلام

والشرط ونحو ذلك بما لا بد منه في تحقق التناقض وجوابه ان اشتراط اتحاد المحل والزمان زيادة توضيح وتنصيص على ماهو ملاك الامر في باب التناقض فانه كثيرا ما يندفع الترجيح باختلاف المحل والزمان ثم التعارض لا يقع بين القطعيين لامتناع وقوع المتناقضين ولا يتصور الترجيح لانه فرغ التفاوت في احتمال النقيض فلا يكون الا بين الظنيين وفي قوله فان تساوى اقاوة وإشارة إلى جواز تحقق التعارض من غير ترجيح على ماهو الصحيح إذ لا مانع من ذلك والحكم حينئذ هو التوقف وجعل الدليلين بمنزلة العدم ولا يلزم اجتماع النقيضين أو ارتفاعهما أو التحكم كالا يلزم شيء من ذلك عند عدم شيء من الدليلين والترجيح في اللغة جعل الشيء راجحا أي فضلا زائدا أو يطلق مجازا على اعتقاد الرجحان وفي الاصطلاح بيان الرجحان أي القوة التي لأحد المتعارضين على الآخر وهذا معنى قولهم هو اقتران الدليل الظني بأمر يقوى به على معارضته واشترط أن يكون تابعاً حقاً لوقوى أحدهما بما هو غير تابع له لا يكون رجحاناً فلا يقال النص راجح على القياس لعدم التعارض وهذا مأخوذ من معناه الغوى وهو إظهار زيادة أحد المثلين على الآخر وصفاً لأصل من قولك رجحت الوزن إذا زدت جانب الموازن حتى مالت كفته فلا بد من قيام التماثل أو لا ثم ثبوت الزيادة بما هو بمنزلة التابع والوصف بحيث لا تقوم به المائة ابتداء ولا يدخل تحت الوزن منفرداً عن المزيد عليه قصد في العادة قال الإمام الرضا رحمه الله تعالى لا تسمى زيادة درهم على العشرة في أحد الجانبين رجحاناً لأن المائة تقوم به أصلاً وتسمى زيادة الحبة ونحوها رجحاناً لأن المائة لا تقوم بها عادة وهذا من قوله عليه الصلاة والسلام للوزان حين اشترى سراويل بدرهمين زن وارجح فانما عاشر الأنبياء هكذا زن فعني ارجح زد عليه فضلاً قليلاً يكون تابعاً له بمنزلة الاوصاف كزيادة الجودة لا قدر يقصد بالوزن عادة للزوم الربا في قضاء الديون إذ لا يجوز ان يكون هبة لبطلان هبة المشاع فظهر ان جملة بمنزلة الجودة أولى من جملة في حكم العدم على ما ذهب اليه المصنف رحمه الله تعالى لانه أوفى بتحقيق معنى التسمية (قوله والعمل بالأقوى) يعني إذا دل دليل على ثبوت شيء والآخر على انتفاءه فاما أن يتساوى في القوة أو لا وعلى الثاني أما أن تكون زيادة أحدهما بما هو بمنزلة التابع أو لا ففي الصورة الأولى معارضة ولا ترجيح وفي الثانية معارضة مع ترجيح وفي الثالثة لا معارضة حقيقة فلا ترجيح لا يتناهى على التعارض المنبئ عن التماثل وحكم الصورتين الأخيرتين أن يعمل بالأقوى ويترك الأضعف لكونه في حكم العدم بالنسبة إلى الأقوى وأما الصورة الأولى أعني تعارض الدليلين المتساويين في القوة سواء تساوى في العدد كالتعارض بين آية وآية أو لا كالتعارض بين آية وآيتين أو سنة وسنتين أو قياس وقياسين فان ذلك أيضاً من قبيل المتساويين إذ لا ترجيح ولا قوة بكثرة الأدلة حتى لا يترك الدليل الواحد بالدليلين حكماً أنه ان كان التعارض بين قياسين يعمل بأيهما شاء وان كان بين آيتين أو قرأتين أو سنتين قوليين أو فعليين مختلفين أو آية وسنة في قوتها كالمشهور والمتواتر فان عم المتأخر منهما فناسخ إذ لو لم يصلح المتأخر ناسخاً كخبر الواحد المتأخر عن الكتاب أو السنة المشهورة فهو ليس من قبيل تعارض التساري بل المتقدم راجح والافان أمكن الجمع بينهما باعتبار مخلص من الحكم أو المحل أو الزمان فذاك ولا يترك العمل بالدليلين وحينئذ ان أمكن المصير من الكتاب إلى السنة ومنها إلى القياس وقول الصحابي يصار اليه والآخر للحكم على ما كان عليه قبل ورود الدليلين وهذا معنى تقرير الأصول وفي الكلام إشارة إلى أن النسخ لا يجري بين القياسين إذ لا يتصور فيهما التقدم والتأخر وأنه لا يقع التعارض بين الإجماع وبين دليل آخر قطعي من نص أو إجماع إذ لا ينعقد إجماع مخالف لقطعي وأنه لا ترتيب بين القياس وقول الصحابي بل هما في مرتبة واحدة يعمل بأيهما شاء بشرط التحري كافي القياسين وعند من أوجب تقليد الصحابي ولو لم يدرك بالقياس يجب المصير إليه أو لا ثم إلى القياس على ما ذكره غير الامتلاء رحمه الله تعالى في شرح التوقيم من أنه ان وقع التعارض بين سنتين فالميل إلى أقوال الصحابة

القليل لئلا يلزم الربا في قضاء الديون فيجعل ذلك عفواً لانه لفته في حكم العدم بالنسبة إلى المقابل (والعمل بالأقوى وترك الآخر واجب في الصورتين) أي فيما إذا كان أحدهما أقوى بوصف هو تابع وفيما إذا كان أحدهما أقوى بما هو غير تابع (وإذا تساوى اقاوة) واعلم ان الاقسام ثلاثة الأول أن يكون أحد الدليلين أقوى من الآخر بما هو غير تابع كالنص مع القياس والثاني أن يكون أحدهما أقوى بوصف هو تابع كافي خبر الواحد الذي يرويه عدل فقيه مع خبر الواحد الذي يرويه عدل غير فقيه والثالث أن يكونا متساويين قوة في القسمين الأولين العمل بالأقوى وترك الآخر واجب وأما الثالث فيأتي حكمه هنا وهو قوله في المتن وإذا تساوى اقاوة فالمعارضة تختص بالقسم الثاني والثالث أما الأول فبمعزل عنها وان كان العمل بالأقوى واجبا لكن لا يسمى هذا ترجيحاً فالترجيح إنما يكون بعد المعارضة فيختص بالقسم الثاني (ففي الكتاب والسنة) أي في معارضة الكتاب والسنة (يحمل ذلك على

متحققة لأنه انما يتحقق التعارض إذا اتحد زمان ورودهما ولا شك ان الشارع تعالى وتقدس منزّه عن تنزيل دليلين متناقضين في زمان واحد بل ينزل أحدهما سابقا والآخر متأخرا ناسخا للاول لكننا لما جهلنا المتقدم والمتأخر توهمنا التعارض لكن في الواقع لا تعارض فقوله يحمل ذلك الإشارة ترجع إلى التعارض والمراد صورة التعارض وهي ورود دليلين يقتضى أحدهما عدم ما يقتضيه الآخر (فان علم التاريخ) جواب بشرط محذوف أى يكون المتأخر ناسخا للمتقدم (والا يطلب الخاص) أى يدفع المعارضة (ويجمع بينهما ما أمكن ويسمى عملا بالشبهين فان تيسر فيها والا يترك ويصار من الكتاب إلى السنة ومنها إلى القياس وأقوال الصحابة رضى الله تعالى عنهم ان أمكن ذلك والا يجب تقرير الأصل على ما كان كما في سور الحمار عند تعارض الآثار) روى عن ابن عمر رضى الله عنهما أنه نجس وروى عن ابن عباس رضى الله عنهما أنه طاهر وأيضا قد تعارضت الأدلة في حرمة لحمه وحله فلما تعارضت الأدلة يبقى الحكم

وان وقع بينهما فالليل إلى القياس ولا تعارض بين القياس وبين قول الصحابي مثال المصير إلى السنة عند تعارض الآيتين قوله تعالى فاقروا ما تيسر من القرآن وقوله تعالى وإذا قرأ القرآن فاستمعوا له وانصتوا تعارضا فصرنا إلى قوله عليه الصلاة والسلام من كان له إمام فقرأه الإمام له قراءة ومثال المصير إلى القياس عند تعارض السنين ما روى النعمان بن بشير ان النبي عليه الصلاة والسلام صلى صلاة الكسوف كما تصلون ركعة وسجدتين وماروت عائشة رضى الله تعالى عنها أنه عليه الصلاة والسلام صلاها ركعتين بأربع ركعات وأربع سجعات تعارضا فصرنا إلى القياس على سائر الصلوات وهن باجته وهو أنهم صرحوا بأنه لا عبرة بكثرة الأدلة بل بقوتها حتى لو كانت في جانب آية وفي جانب آيتان أو في جانب حديث وفي الآخر حديثان لا يترك الآية الواحدة أو الحديث الواحد بل يصار من الكتاب إلى السنة ومن السنة إلى القياس إذ لا ترجيح بالكثرة ويلزم من هذا ترجيح الآية والسنة على الآيتين فيما إذا كان الحديث موافقا للآية الواحدة وكذا ترجيح السنة والقياس على حديثين وهذا بعيد جدا لأنه ان كان باعتبار تقوى الآية بالسنة أو تقوى السنة بالقياس فاذا جاز تقوى الدليل بما هو دونه فلم لا يجوز تقوية بما هو مثله وان كان باعتبار تساقط المتعارضين ووقوع العمل بالسنة أو القياس السالم عن المعارض فلم لا يجوز تساقط الآيتين ووقوع العمل بالآية السالمة عن المعارض وكذا في السنة وغاية ما يمكن في هذا المقام ان يقال ان الأدنى يجوز أن يصير بمنزلة التابع للاقوى في وجهه بخلاف المائل أو يقال ان القياس يعتبر متأخرا عن السنة والسنة عن الكتاب فالمتعارضان يتساقطان ويقع العمل بالتأخر وإلى هذا يشير كلام السرخسي رحمه الله تعالى (قوله لأنه انما يتحقق التعارض إذا اتحد زمان ورودهما) ليس المراد ان تعارض الدليلين وتناقض القضيتين موقوف على اتحاد زمان ورودهما والتكلم بهما على ما سبق إلى بعض الأوهام العامة من ان المراد باتحاد الزمان في التناقض زمان التكلم بالقضيتين وإنما المراد زمان نسبة القضيتين حتى لو قيل في زمان واحد زيد قائم الآن زيد ليس بقائم غدا لم يكن تناقضا ولو قيل زيد قائم وقت كذا ثم قيل بعدئذ أنه ليس بقائم في ذلك الوقت كان تناقضا بل المقصود ان الدليلين إنما يتعارضان بحيث يحتاج إلى مخلص إذ لم يعلم تقدم أحدهما على الآخر إذ لو علم لكان المتأخر ناسخا للتقدم ولا شك ان الدليلين المتناقضين لا يصدران من الشارع الا كذلك (قوله كافي سور الحمار) قيل الشك في الطهارة لتعارض الآثار في ذلك على ما روى عن ابن عمر بن عباس رضى الله تعالى عنهما وتعارض الأخبار كما روى عن جابر ان النبي عليه الصلاة والسلام سئل أتوضأ بماء أفضلت الحمر قال نعم وبماء أفضلت السباع قال لا وروى أنس رضى الله تعالى عنه ان النبي عليه الصلاة والسلام نهى عن لحوم الحمر الاعلى فانها رجس وهذا يوجب نجاسة السور لمخالطة اللعاب المتولد من اللحم النجس فان أوثرت الطهارة قياسا على العرق في ظاهر الرواية أو ثرت النجاسة قياسا على اللبن في أصح الروايتين وقيل الشك في الطهورية لاختلاف الأخبار في حرمة لحم الحمار وإباحته والاشتباه في اللحم يورث الاشتباه في السور لمخالطته اللعاب المتولد منه وهذا ضعيف لأن أدلة الإباحة لا تساوى أدلة الحرمة في القوة حتى ان حرمة ما يكاد يجمع عليه كيف ولو تعارضتا لكان دليل التحريم راجحا كما في الضبيغ حيث يحكم بنجاسة سوره وقد يقال أنه لا خلاف في المعنى لان الشك في الطهورية إنما نشأ من اختلاف الآثار في الطهارة والنجاسة فالرجوع إلى الأصل على التقديرين هو أن يحكم بطهارة الماء وعدم طهوريته لأنه كان طاهرا بيقين والمتوضى أحدث فلا تزول بالشك طهارة الماء ولا حدث المتوضى وإنما لم يحكم ببقاء الطهورية لأنه لا يلزم منه الحكم بزوال الحديث بالشك إذ لا معنى للطهورية الا هذافيكون اهدارا لأحد الدليلين بالكلية لا تقرير الأصول وإذا لم يكن بد من أدنى عدول عن الأصل ضرورة امتناع الحكم ببقاء الطهورية في الماء والحدث في المتوضى. أخذ بالأقل والتزم الحكم بسلب الطهورية إذ ليس فيه اهدار أحد الدليلين بالكلية بخلاف ما إذا حكم ببقاء الطهورية

(وهو) أى التعارض فى الكتاب والسنّة (أما بين آيتين أو قراءتين أو سنتين أو آية أو سنة مشهورة والمخلص أما من قبل الحكم والمحل أو الزمان أما الأول فإما أن يوزع الحكم كقسمه المدعى بين المدعىين أو بان يحمل على تغاير الحكم كقوله تعالى لا يؤاخذكم الله باللغو فى إيمانكم ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم وفى موضع آخر ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الإيمان فكفارة الآية اللغو فى الأولى ضد كسب القلب) أى السهو (بدليل اقترانه به) أى بكسب القلب حيث قال لا يؤاخذكم الله (١٠٥) باللغو فى إيمانكم ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم (وفى الثانية ضد العقد) أى فى الآية الثانية وهى قوله تعالى لا يؤاخذكم الله باللغو فى إيمانكم ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الإيمان باللغو ضد العقد

بدليل اقترانه بالعقد والعقد قول يكون له حكم فى المستقبل كالبيع ونحوه) قال الله تعالى يا أيها الذين آمنوا أوفوا بالعقود فالغو فى هذه الآية ما يخلو عن الفائدة وقد جاء اللغو بهذا المعنى كما ذكر فى المتن فالغو يكون شاملا للغوس فى هذه الآية فتقتضى هذه الآية عدم المؤاخذه فى الغموس والآية الأولى تقتضى المؤاخذه فى الغموس لأن الغموس من كسب القلب والمؤاخذه ثابتة فى كسب القلب فوق التعارض فى الغموس وهذا ما قاله فى المتن (فالغو فى الآية الثانية يشمل الغموس إذ هو ما يخلو عن الفائدة كقوله تعالى لا يسمعون فيها لغوا وقوله تعالى وإذا سمعوا اللغو فاولجوا فى الأرض أو

إلى ما ذكرنا من تقارب الشك فى الطهارة والنجاسة أو الطهورية وعدمها يشير كلام المصنف رحمه الله تعالى حيث صرح أولا بان الاختلاف فى الطهارة والنجاسة وأشار ثانيا إلى ان الشك فى الطهورية حيث قال ولا يزيل الحدث لو وقع الشك فى زوال الحدث فظهر ان ليس معنى الشك ان الحكم غير معلوم ولا مظنون بل معناه تعارض الأدلة وجوب الوضوء بسؤر الحمار حيث لا ماء سواه ثم ضم التيمم إليه وهذا حكم معلول وكذا الحكم بطهارته وذكر شيخ الإسلام فى المبسوط ان الاختلاف فى الطهارة والنجاسة لا يورث الاشتباه كما ان خبر عدل بطهارته وآخر بنجاسته فانه طاهر ولا اشكال فى حرمة لحمه ترجيحاً للجانب الحرمة إلا أنه لم ينجس الماء لما فيه من الضرورة والبلوى إذا الحمار يربط فى الدور والافنية فيشرب من الآوانى إلا ان الحرمة تدخل المضائق فتكون الضرورة فيها أشد فالحمار لم يبلغ فى الضرورة حد الحرمة حتى يحكم بطهارة سؤره ولا فى عدم الضرورة حد الكلب حتى يحكم بنجاسة سؤره فبقي أمره مشكلا وهذا أحوط من الحكم بالنجاسة لأنه حينئذ لا يضم إلى التيمم فيلزم التيمم مع وجود الماء الطهور احتمالا (قوله وهو اما بين آيتين أو قراءتين) يعنى فى آية واحدة كقراءة الجرو والنصب فى قوله تعالى وامسحوا برؤوسكم وأرجلكم فان الأولى تقتضى مسح الرجل والثانية غسلها على ما هو المذهب فان قيل الجر محمول على الجوار وان كان عطفنا على المغسول توفيقا بين القراءتين كما فى قولهم حجر ضب خرب وماء شرب بارد وقول زهير

لعب الرياح بها وغيرها بعدى سوا فى المور والقطر

فان القطر معطوف على سوا فى الجز بالجوار وقول الفرزدق

فهل أنت ان ماتت اتانك راكب إلى آل بسطام بن قيس غاطب

ينخفض غاطب على الجوار مع عطفه على راكب عورض بان النصب محمول على العطف على المحل جمعا بين القراءتين كما فى قوله يذهب فى نجد وغورا غائرا على ما هو اختيار المحققين من النجاة وهو اعراب شائع مستفيض مع ما فيه من اعتبار العطف على الاقرب وعدم وقوع الفصل بالاجنبي والوجه أنه فى القراءتين معطوف على رؤسكم إلا ان المراد بالمسح فى الرجل هو الغسل بقريته قوله إلى النكبين إذ المسح يضرب له غاية فى الشرع فيكون من قبيل المشاكلة كما فى قوله قلت اطبخوا لى جبة وقيصا. وفائدته التحذير عن الاسراف المنهى عنه إذا لارجل مظنة الاسراف بصب الماء عليها فعطفت على الممسوح لانتسح لكن لينه على وجوب الاتصاف به قيل واغسلوا أرجلكم غسلا خفيفا شبيها بالمسح فالمسح المعبر به عن الغسل هو المقدر الذى يدل عليه الواو فلا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز فى لفظ واحد وإنما حمل على ذلك لما اشتهر من أن النبي عليه الصلاة والسلام وأصحابه كانوا يغسلون أرجلهم فى الوضوء مع أن فى الغسل مسحا وزيادة إذا سالة بدون الاصابة وان المقصود من الوضوء هو التطهير وذلك فى الغسل ومسح الرأس خلف عنه تخفيفا فى ايثار الغسل جمع بين الأدلة وموافقة للجاعة وتحصيل الطهارة وخروج عن العهدة بيقين (قوله والمخلص) يعنى قد اعتبر فى التعارض اتحاد الحكم والمحل والزمان فاذا تساوى المتعارضان ولم يمكن

(١٤ - توضيح ٢)

فوق التعارض لجمعنا بينهما بأن المراد من المؤاخذه فى الأولى فى

الآخرة بدليل اقترانه بكسب القلب وفى الثانية فى الدنيا أى بالكفارة فقال فكفارة والشافعى رحمه الله تعالى يحمل المؤاخذه فى الآية الأولى على المؤاخذه فى الثانية أى فى الدنيا أى يحمل المؤاخذه فى الآية الأولى على المؤاخذه فى الثانية وهى المؤاخذه فى الدنيا حتى أوجب الكفارة فى الغموس (والمعنى فى الثانية على كسب القلب الذى ذكر فى الأولى) أى يحمل الشافعى رحمه الله تعالى المعنى فى الآية الثانية على كسب القلب حتى يكون اللغو هو عين اللغو المذكور فى الآية الأولى وهو السهو فلا يكون التعارض واقعا لكن ما قلنا أولى من هذا لان

على مذهبه يلزم أن لا يكون العقد مجرى على معناه الحقيقي وأيضاً الدليل دال على أن المؤاخذة في الآية الأولى هي المؤاخذة الأخرى بدليل  
اقتراءها بكسب القلب وهو يحملها على الدنيوية وأما على مذهبنا فإن اللغو جاء لمعنيين في كل موضع على ما هو اليبق به وتحمل  
المؤاخذة في كل موضع على ما هو أليق به (١٠٦) من الدنيوية أو الأخرى (وأقول لا تعارض هنا واللغو في صورتين

واحد وهو ضد الكسب  
لأنه لا يليق من الشارع أن  
يقول لا يؤاخذك الله  
تعالى بالغموس والمؤاخذة في  
الصورتين في الآخرة لكن  
في الثانية سكت عن  
الغموس وذكر المنعقدة  
واللغو وقال الأئمة الذي في  
المنعقدة يستر بالكفارة  
لأن المراد المؤاخذة في  
الدنيا وهي الكفارة (هذا  
وجه وقوع في خاطري لدفع  
التعارض واللغو في الآيتين  
واحد وهو السهو أما في  
الآية الأولى فبدليل اقتراءه  
بكسب القلب وأما في الآية  
الثانية فلأنه لا يليق من  
الشارع أن يقول لا يؤاخذك  
الله بالقول الخالي عن  
الفائدة الذي يدع الديار  
بلاقع أعنى اليمين الفاجرة  
بل اللاتق أن يقول لا  
يؤاخذك الله بالسهو كما قال  
الله تعالى ربنا لا تؤاخذنا إن  
نسئنا أو أخطأنا والمراد  
بالمؤاخذة المؤاخذة الأخرى  
لأن الآخرة هي دار الجزاء  
والمؤاخذة وقوله فكفارته  
لا يدل على أن المراد  
المؤاخذة الدنيوية لأن  
معنى الكفارة الستارة أي  
الأئمة الحاصل بالمنعقدة يستر

تقوية أحدهما يطلب المخلص من قبل الحكم أو المحل أو الزمان بان يدفع اتحادهما أما الأول أي المخلص من قبل  
الحكم فعلى وجهين أحدهما التوزيع بأن يجعل بعض أفراد الحكم ثابتاً بأحد الدليلين وبعضها منفيها بالآخر  
كقسمة المدعى بين المدعين بمحبتهمما وثانيهما التغير بان يبين مغايرة ما ثبت بأحد الدليلين لما انتهى  
بالآخر كما في قوله تعالى لا يؤاخذك الله باللغو في أيمانكم ولكن يؤاخذك بما كسبت قلوبكم وفي موضع آخر  
ولكن يؤاخذك بما عقدتم الأيمان فالأولى توجب المؤاخذة على اليمين الغموس لأنه من كسب القلب أي  
القصد والثانية توجب عدم المؤاخذة عليها لأنها من اللغو وهو ما لا يكون له حكم وفائدة إذفائدة اليمين  
المشروعة بتحقيق البر والصدق وذلك لا يتصور في الغموس والمخلص أن يقال المؤاخذة التي توجبها الآية  
الأولى على الغموس هي المؤاخذة في الآخرة والتي تنفيها الثانية هي المؤاخذة في الدنيا أي لا يؤاخذك الله  
بالكفارة في اللغو ويؤاخذك بما في المعقودة ثم فسر الكفارة بقوله تعالى فكفارته اطعام عشرة مساكين  
الآية ولما تغايرت المؤاخذتان اندفع التعارض وعند الشافعي رحمه الله تعالى يحمل المقعد على كسب القلب من  
عقدت على كذا عزم عليه فيشمل الغموس ويصير معنى الآيتين واحداً وهو نفي الكفارة عن اللغو  
وإثباتها على المعقود والغموس وذلك لأن كسب القلب مفسر والمقعد يحمل فيحمل على المفسر ويندفع  
التعارض ورد ذلك بوجه الأول ان فيه عدولاً عن الحقيقة من غير ضرورة لأن المقعد بط الشيء بالشيء  
وذلك حقيقة في العقد المصطلح بين الفقهاء لما هي من ربطاً أحد الحكمين بالآخر بخلاف عزم القلب فإنه  
سبب للعقد فسمى به مجازاً وفيه نظر لأن المقعد بمعنى الربطة إنما يكون حقيقة في الأعيان دون المعاني فهو في الآية  
مجاز لا محالة على أن عقد القلب واعتقاده بمعنى ربطه بالشيء وجعله ثابتاً عليه أشهر في اللغة من العقد المصطلح  
في الفقه فإنه من محترقات الفقهاء الثاني ان اقتراء الكسب بالمؤاخذة يدل على أن المراد بها المؤاخذة الأخرى إذ  
لا عبرة بالقصد وعدمه في المؤاخذة الدنيوية ورد بمنع ذلك في حقوق الله تعالى لاسيما الحقوق في الدائرة بين  
العبادة والعقوبة الثالث أن الآية على هذا التقرير تكرر الآية السابقة ولا شك أن الإفادة خير من الإعادة  
ورد بان سوق الثانية لبيان الكفارة فلا تكرر (قوله) وأقول لا تعارض هنا) وذكر المصنف رحمه الله تعالى في  
دفع التعارض أن المراد باللغو في الآيتين هو الخالي عن القصد والمؤاخذة في الآخرة والغموس  
داخل في المكسوبة لافي المعقودة ولا في اللغو فالآية الأولى أوجب المؤاخذة على الغموس والثانية لم تعرض  
لها لا نفيها ولا إثباتاً فلا تعارض لها أصلاً وهذا قريب مما ذكره الشيخ أبو منصور رحمه الله حيث قال نفي المؤاخذة  
عن اللغو في الآية الأولى وإثباتها في الغموس والمراد منها الإثم ونفي المؤاخذة في الآية الثانية عن اللغو وإثباتها في  
المعقودة وفسر المؤاخذة هنا بالكفارة فدل على أن المؤاخذة في المعقودة بالكفارة وفي الغموس بالإثم وفي  
اللغو لا مؤاخذة أصلاً إلا أن المصنف رحمه الله تعالى حمل المؤاخذة الثانية أيضاً على الإثم بناء على أن دار  
المؤاخذة إنما هي دار الآخرة فان قيل قوله فكفارته تفسير للمؤاخذة والمؤاخذة التي هي الكفارة إنما هي في  
الدنيا والمختص بالآخرة إنما هي المؤاخذة التي هي العقاب وجزاء الإثم أجيب بالمنع بل هو تنبيه على طريق  
دفع المؤاخذة في الآخرة أي إذا حصل الإثم باليمين المنعقدة فوجه دفعه وستره اطعام عشرة مساكين إلى آخره  
واعلم أن اللاتق بنظم الكلام عند قولنا لا يؤاخذك الله بكذا ولكن يؤاخذك بكذا أن يكون الثاني مقابلاً للاول من  
غير واسطة بينهما فلماذا ذهب الجمهور إلى ادراك الغموس في اللغو أو فيما عقدتم ولا وجه لجمل الكلام في الآية

الثانية

بالكفارة والآية الثانية دلت على عدم المؤاخذة في اليمين السهو وعلى المؤاخذة في المنعقدة وهي

ساكتة عن الغموس فإن دفع التعارض ونبت الحكم على وفق مذهبنا وهو عدم الكفارة في الغموس (وأما الثاني) وهو المخلص من قبل

المحل (فبان يحمل على تغاير المحل كقوله تعالى ولا تقر بهن حتى يظفرن بالتشديد والتخفيف

فبالتحفيف يوجب الحل بعد الطهر قبل الاغتسال وبالتشديد يوجب الحرمة قبل الاغتسال غمنا المنخف على العشرة والمشد على الأقل) وإنما لم يحمل على العكس لأنها إذا طهرت لعشرة أيام حصلت الطهارة الكاملة اعدم احتمال العود وإذا طهرت لأقل منها يحتمل العود فلم تحصل الطهارة الكاملة فاحتيج إلى الاغتسال لتأكيد الطهارة (وأما الثالث) أي المخاض من قبل الزمان فإنه إذا كان صريح اختلاف الزمان يكون الثاني ناسخا للأول فكذا إن كان دلالة كتنصين أحدهما محرماً والآخر مبيح يجعل المحرم ناسخاً لأن قبل البعثة كان الأصل الإباحة والمبيح ورد لبقائه ثم المحرم نسخه ولو جعلنا على العكس يتكرر (١٠٧) النسخ) أي لو قلنا أن المحرم كان متقدماً على

المبيح فالمحرم كان ناسخاً للإباحة الأصلية ثم المبيح يكون ناسخاً للمحرم فيتكرر النسخ فلا يثبت التكرار بالشك وفيه نظر (لأن الإباحة الأصلية ليست حكماً شرعياً فلا تكون الحرمة بعده نسخاً) وبيانه أنا لا نسلم أن المحرم لو كان متقدماً لكان ناسخاً للإباحة فإنه إنما كان ناسخاً لها إن قد ورد في الزمان الماضي دليل شرعي دال على إباحة جميع الأشياء فيلزم حينئذ كون المحرم ناسخاً لذلك المبيح لكن ورد الدليل المذكور غير مسلم فلا يكون المحرم ناسخاً لذلك المبيح لما عرفت من تعريف النسخ ويمكن اتعام الدليل المذكور على وجه لا يرد عليه هذا النظر وهو أنه إذا انتفع المكلف بشيء قبل ورود ما يحرمه أو يبيحه فإنه لا يعاقب بالانتفاع به لقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا ولقوله تعالى

الثانية خلوا عن التعرض للغموس فإن قيل قد علم حكمها في الآية السابقة قلنا وكذلك اللغو والتحقيق أن اطلاق المؤاخذه على الدنيوية والأخروية ليس بحسب الاشتراك اللفظي إذ لا اختلاف في المفهوم بل في الافراد باعتبار التعلق فمعد القائلين بعموم الفعل المنفي يكون المعنى لا يؤخذكم شيئاً من المؤاخذه عقوبة كانت أو كفارة في اللغو ولكن يؤخذكم بهما أو بأحدهما في المكسوبة والمعمودة عند الحنك (قوله فبالتحفيف) أي قراءة يطهرون بتخفيف التاء والهاء توجب حل القربان بعد حصول الطهر سواء حصل الاغتسال أو لم يحصل وظاهر هذه العبارة مشعر بان الحل مستفاد من قوله تعالى حتى يطهرون قولاً بمفهوم الغاية فإنه متفق عليه ويحتمل أن يريد أن الحل كان ثابتاً والنهي قد انقضى بالطهر فبقى الحل الثابت اعدم تناول النهي إياه فعبّر عن عدم رفع الآية الحل بما يجابها إياه تجوزاً فإن قيل لو كان المراد بقراءة التحفيف حقيقة الطهر لكان المناسب فاذا طهرن فأوهن فاتفق القراء على تطهرن أي اغتسلن يدل على أن المراد بقوله حتى يطهرون يغتسلن أما على قراءة التشديد حقيقة وأما على التحفيف فمجاز باطلاق اللزوم على اللازم ضرورة لزوم الغسل عند الانقطاع فيكون حرمة القربان عند الدم معلومة من قوله تعالى فاعتزلوا الفساق في المحيض ويكون قوله تعالى ولا تقرن بهن الآية لبيان انتهاء الحرمة وعود الحل به أوجب بأن تفعل قد يجيء بمعنى فعل كتكبر وتعظم في صفات الله تعالى فيحمل عليه في قراءة التحفيف إذ في الانقطاع على العشرة لا يجوز تأخير حق الزوج إلى الاغتسال وقيل معناه توضأ أي صرن أهلاً للصلاة وفي شرح التاويلات أن الآية محمولة على مادون العشرة صرفاً للخطاب إلى ما هو الغالب وانتهاء الحرمة في مادون العشرة إنما يكون الاغتسال فقوله تعالى حتى يطهرون بالتحفيف أيضاً معناه يغتسلن مجازاً ولا يخفى أن في الكل عدولاً عن الظاهر وما ذكره الشافعي رحمه الله تعالى ليس أبعد من ذلك (قوله لأن الإباحة الأصلية ليست حكماً شرعياً) فإن قيل هي حكم شرعي ثبت بقوله تعالى خلق لكم ما في الأرض جميعاً قلنا إنما يصح ذلك لو ثبت تقدم هذه الآية على النصين المفروضين أعني المحرم والمبيح وإلى هذا أشار بقوله فإنه أي المحرم إنما يكون ناسخاً للإباحة الأصلية إن قد ورد أي إن كان قد ورد في الزمان الماضي أي الزمان المتقدم على زمان ورود النص المحرم والمبيح دليل شرعي دال على إباحة جميع الأشياء لكن ورود هذا الدليل متقدماً على ورود النصين المبيح والمحرم ليس بمسلم على الإطلاق وفي جميع الصور بل قد وقد وبهذا تبين أن تقرير الدليل بوجه لا يرد عليه النظر على ما ذكره المصنف رحمه الله تعالى ليس بتمام لأن عدم العقاب على الانتفاء إنما يصير حكماً شرعياً بعد ورود النصوص الدالة على إباحة جميع الأشياء فتغييره بالنص المحرم لا يكون نسخاً بالمعنى المصطلح إلا إذا تأخر المحرم عن دليل إباحة الأشياء وهو ليس بلازم وبالجملة المعترف في النسخ كون الحكم شرعياً عند ورود النسخ ولا يثبت ذلك إلا إذا تقدم دليل إباحة الأشياء على دليل تحريم ذلك الشيء المخصوص (قوله عني بتكرار النسخ هذا المعنى) أي تكرر التغيير سواء كان تغيير حكم شرعي

خلق لكم ما في الأرض جميعاً فإن هذا الإخبار يدل على أن الإنسان ان انتفع بما في الأرض قبل ورود محرمه أو مبيحه لا يعاقب ثم لا شك أنه إذا ورد المحرم فقد غير الأمر المذكور وهو عدم العقاب على الانتفاع ثم إذا ورد المبيح فقد نسخ ذلك المحرم فيلزم هنا تغييراً وإم على العكس فلا يلزم الاتغير واحداً فانتفع الايراد المذكور بهذا التقرير فتقرر الدليل بهذا الطريق أو نقول عني بتكرار النسخ هذا المعنى لا النسخ بالفسير الذي ذكرتم وقد قال غير الإسلام رحمه الله تعالى هذا أي تكرر النسخ بناء على قول من جعل الإباحة أصلاً ولنا نقول بهذا في الأصل لأن البشر لم يتركوا سدى في شيء من الزمان وإنما هذا أي كون الإباحة أصلاً بناء على زمان الفترة قبل شريعتنا فإن الإباحة كانت ظاهرة في الأشياء كلها

بين الناس في زمان الفترة وذلك ثابت إلى أن يوجد المحرم وإنما كان كذلك لاختلاف الشرائع في ذلك الزمان ووقوع التحريفات في التوراة فلم يبق الاعتماد والوثوق على شيء من الشرائع فظهرت الإباحة بالمعنى المذكور وهو عدم العقاب على الإتيان به ما لم يوجد له محرم ولا مبيح واعلم أن الشيء الذي لا يوجد له محرم ولا مبيح فإن كان الانتفاع به ضروريا كالنفس ونحوه فغير ممنوع اتفاقا وإن لم يكن ضروريا كما كل الفواكه فممنوع بعض الفقهاء على الإباحة فإن (١٠٨) أرادوا بالإباحة أن الله تعالى حكم بإباحته في الأزل فهذا غير معلوم وإن أرادوا

عدم العقاب على الانتفاع به فحق وعند بعض المعتزلة على الحظر فإن أرادوا أن الله تعالى حكم بحظره فغير معلوم وإن أرادوا العقاب على الانتفاع به فيأطل لقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا وقوله تعالى خلق لكم ما في الأرض جميعا وعند الأشعرى على الوقف ففسر الوقف تارة بعدم الحكم وهذا باطل لأنه إما ممنوع من الله عن الانتفاع به أو ليس بممنوع والأول حظر والثاني إباحة ولا خروج عن التقيضين وإجاب الإمام في المحصول عن هذا بان المباح هو الذي أعلم الشارع فاعله أو دل على أنه لا حرج عليه في الفعل والترك وهذا الجواب ليس بشيء لأن الخلاف في شيء لم يعلم الشارع بالحرَج في فعله وتركه وعدمه فمعنى كلامه أن الشيء الذي لم يعلم الشارع بالحرَج في فعله وتركه وعدم الحرَج لم يعلم الشارع بعدم الحرَج فيه وهذا كلام حشو ولا خلاف

أو لافان تكرر التغيير زيادة على نفس التغيير فلا يثبت بالشك (قوله واعلم أن الشيء الذي لا يوجد له محرم ولا مبيح) إشارة إلى مسألة حكم الأفعال قبل ورود الشرع فإن قلت ما لا يوجد له محرم ولا مبيح قد يكون واجبا أو مندوبا أو مكروها قلت المراد بالمبيح ما يقابل المحرم فإن الإباحة قد تطلق على عدم المنع عن الفعل سواء كان بطريق الوجوب أو الندب أو الكراهة فكانه قال الشيء الذي لم يوجد له دليل المنع ولا دليل عدمه أي لم يعلم تعلق حكم شرعي به بناء على عدم ورود الشرع لأن هذه المسئلة إنما هي لبيان حكم الأفعال قبل البعثه فإن كان اضطراريا كالنفس ونحوه فهو ليس بممنوع إلا عند من جوز تكليف المحال وإن كان اختياريا كما كل الفواكه فخكمه الإباحة عند بعض المعتزلة وبعض الفقهاء من الحنفية والشافعية ورحمهم الله والحرمة عند المعتزلة البغدادية وبعض الشيعة والتوقف عند الأشعرى والصيرفي ومحل الخلاف هي الأفعال الاختيارية التي لا يقضى العقل فيها بحسن ولا قبح وأما التي يقضى فيها العقل فهي عند من تنقسم إلى الواجب والمندوب والمحظور والمكروه والمباح لأنه لو اشتمل أحد طرفيه على مفسدة فإفعله حرام أو تركه فواجب وإن لم يشتمل عليها فإن اشتمل على مصلحة فإفعله مندوب أو تركه فمكروه وإن لم يشتمل على المصلحة أيضا فباح وهذه المسئلة توردي أصول الشافعية والأشاعرة على التزام إلى مذهب المعتزلة في أن للعقل حكما بالحسن والقبح وإلا فإفعله قبل البعثه لا يوصف بعدم شيء من الأحكام إذا تقرر هذا فيقال على المبيح أن أردت بالإباحة أن لا حرج في الفعل والترك فلا نزاع وإن أردت خطاب الشارع في الأزل بذلك فليس بمعلوم بل ليس بمستقيم لأن الكلام فيما لا حكم فيه للعقل بحسن ولا قبح في حكم الشارع فإن استدل بأن الله تعالى خلق العبد وما ينتفع بالحكمة تقتضى إباحته له تحصيل المقصود خلقتها والالكان عبثا خاليا عن الحكمة وهو نقض لجوابه المعارضة بأنه ملك الغير فيحرم التصرف فيه والحل بأنه ربما خلقتها ليشتبهه فتصير عبثا فيثاب عليه ولا يلزم من عدم الإباحة عبث ويقال على المحرم أن أردت حكم الشارع بالحرمة في الأزل فغير معلوم إذ التقدير أنه لا محرم ولا مبيح بل غير مستقيم لأن المفروض أنه لم يدرك بالعقل حسنه ولا قبحه في حكم الشارع وإن أردت العقاب على الانتفاع فيأطل لقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا فإنه يدل على نفي التعذيب على ما صدر قبل البعثه فإن قلت الحكم بالحظر والعقاب على الانتفاع متلازمان فكيف جزم ببطان الثاني دون الأول قلت الحكم بالحظر لا يستلزم العقاب لجواز العفو وقد يقال على المحرم أن عدم الحرمة معلوم قطعا فإن من ملك بحرا لا يترقب وهو في غاية الجود وأخذ مملوكه قطرة من ذلك البحر لا يدرك بالعقل تحريمها فإن استدل بأنه تصرف في ملك الغير بغير إذنه فتحرم أجمي بأن حرمة التصرف في ملك الغير بغير إذنه عقلا ممنوعة فأنها تنبت على السمع ولو سلم ذلك فيمن يلحقه ضرر ما بالتصرف في ملكه والمالك فيما نحن فيه منزه عن الضرر فإن قيل إذا كان الخلاف فيما لم يدرك بالعقل حسنه ولا قبحه على ما ذكرتم فكيف يصح القول بحرمة أو إباحته قلت المراد بالإباحة جواز الانتفاع خاليا عن إماراة المفسدة وبالحرمة عدمه وهذا لا يناق عدم إدراك العقل فيه بخصوصه

في هذا وقد فسر الوقف تارة بعدم العلم بان هناك حكما أم لا وإن كان حكما فلا نعلم أنه حظر أو إباحة صفة أما عدم العلم بان هناك حكما أم لا فيأطل لانا نعلم أن عند الله تعالى حكما لازما أما بالمنع أو بعدمه وأما أنه لا نعلم أن الحكم حظر أو إباحة فالحق عندنا أنا لا نعلم أن الحكم عند الله تعالى الحظر أو الإباحة ومع ذلك لا عقاب على فعله وتركه فعمل أنه لا خلاف بين من يقول إنا لا نعلم أن الحكم عند الله الحظر أو الإباحة وبين من يقول بالإباحة إذ لا معنى للإباحة إلا أنه لا يعاقب على الفعل والترك وهذا حاصل عند من يقول لا نعلم أن الحكم أيهما



ولقوله عليه الصلاة والسلام  
 ما اجتمع الحلال والحرام  
 الحديث الا وقد غلب الحرام  
 الحلال (وأما اذا كان  
 أحدهما مثبتا والآخر نافيا  
 فان كان النفي يعرف بالدليل  
 كان مثل الاثبات وإن  
 كان لا يعرف به بل بناء على  
 العدم الاصلى فالمثبت أولى  
 لما قلنا في المحرم والمبيح  
 وان احتمل الوجهين  
 ينظر فيه) أى ان احتمل  
 النفي أن يعرف بدليل وان  
 يعرف بغير دليل بناء على  
 العدم الاصلى ينظر في ذلك  
 النفي فان تبين أنه يعرف  
 بالدليل يكون كالاثبات  
 وان تبين أنه بناء على العدم  
 الاصلى فالاثبات أولى (فا  
 روى أنه عليه الصلاة  
 والسلام تزوج ميمونة وهو  
 حلال مثبت وماروى أنه  
 محرم ناف فانها اتفق على  
 أنه لم يكن في الحل الاصلى  
 والإحرام حالة مخصوصة  
 تدرك عيانا فكلاهما  
 سواء فرجع بالراوى  
 وروى أنه محرم عبد الله بن  
 عباس ولا يعده يزيد بن  
 الاصم ونحوه) هذا نظير  
 النفي الذى يعرف بالدليل  
 اعلم أن نكاح المحرم  
 جائز عندنا تمسكا بما روى  
 أنه عليه الصلاة والسلام  
 تزوج ميمونة وهو محرم  
 وتمسك الخصم بما روى  
 أنه عليه الصلاة والسلام

صفة محسنة أو مقبحة وأما التوقف فقد فسر تارة بعدم الحكم وتارة بعدم العلم بالحكم أما بمعنى نفي التصديق  
 بثبوت الحكم أى لا يدرك أن هناك حكما لا وأما بمعنى نفي تصور الحكم على التعيين مع التصديق بثبوت  
 حكم في الجملة أى لا يدرك أن الحكم حظرا وابطاحه وهذا هو المختار عند المصنف رحمه الله تعالى أما الاول وهو  
 التوقف بمعنى عدم الحكم فباطل من وجوه أحدها أنه جزم بعدم الحكم لا توقف والقول بأنه يسمى توقفا  
 باعتبار العمل بمعنى أنه يقتضى عدم العمل بالفعل تكلفا وثانيتها ان الحكم قديم عند الأشعري فلا يتصور  
 عدمه والتكليف بالحال جائز عنده فلا يتوقف تعلق الحكم بالفعل على البعثة إذ لا موجب للتوقف سوى  
 التحرز عن تكليف المحال ورد بان تجوز تكليف المحال يستلزم القول بوقوعه ولو سلم فلا يلزم منه ثبوت  
 تعلق الحكم بالفعل قبل البعثة لجواز أن يمنع بسبب آخر وتجوز التكليف قبل البعثة ليس مذهبا للأشعري  
 بل هو ينافي مذهبه في الحسن والقبح فلا يصلح الزامه واثباتها بالفعل اما ممنوع في حكم الله تعالى فيحرم  
 أو غير ممنوع فيباح وأجاب الإمام بأننا لا نسلم أن عدم المنع في حكم الله تعالى يستلزم الإباحة فان المباح ما أذن  
 الشارع في فعله وتركه من غير رجحان وهذا معنى اعلام الشارع نصا ودلالة بأنه لا حرج على فاعله في الفعل  
 والترك وعدم المنع أعم من ذلك كإفعال البهائم واعتراض المصنف رحمه الله تعالى عليه ظاهر وتحقيقه  
 أن هذا الاختلاف انما هو على تقدير النزول إلى أن للعقل حكما في الأفعال قبل البعثة فحينئذ لا يجوز أن يراد  
 بالإباحة إذن الشارع في الفعل والترك بل معناها جواز الاتضاع خاليا عن امارة المفسدة وأما عدم الحكم  
 الشرعى قبل البعثة فما لا يتصور فيه خلاف ومنشأ هذا الاعتراض مع أنه كلام على السند عدم تحرير  
 محل النزاع وتحقيق مراد الامام فان محل النزاع هو أن الفعل الذى لم يرد فيه حكم من الشارع لعدم البعثة  
 ولم يدرك فيه العقل جملة حسن ولا قبح ككل الفواكه مثلا فهل للعقل أنه يحكم حكما عاما بأنه في حكم الشارع  
 ما ذون فيه أو ممنوع عنه ومراد الامام أن ما لم يمنع عنه أى ما لم يدرك العقل أنه ممنوع عنه في حكم الشارع  
 لا يلزم أن يكون مباحا أى ما ذون نافية من الشارع اعلاما بأن يرد دليل منه على أنه لا حرج في فعله وتركه أو دلالة  
 بأن يرشد الشارع العبد بعقله إلى أن يدرك ذلك فلا يكون معنى كلامه أن الشيء الذى لم يعلم الشارع بالحرص  
 في فعله وتركه وعدم الحرص لم يعلم الشارع بعدم الحرص فيه ليكون حشا على ما ذكره المصنف رحمه الله تعالى  
 بل يكون معناه أن ذلك الفعل لا يلزم أن يدل الشارع فاعله على أنه لا حرج عليه في الفعل والترك بأن يدرك  
 ذلك بعقله وهذا كلام لا غبار عليه وأما الثانى وهو التوقف بمعنى عدم العلم بأن ذلك الفعل حكما لله تعالى  
 أم لا فباطل لاننا نعلم قطعا أن الله تعالى في كل فعل حكما إما بالمتنع عنه أو بعدم المنع وللخصم أن يمنع ذلك  
 ولا تناقض بين الحكم بالمتنع والحكم بعدم المنع حتى يمنع ارتفاعهما وانما التناقض بين الحكم وعدم الحكم  
 وهو لا يوجب الإباحة وأما الثالث وهو التوقف بمعنى عدم العلم بأن حكمه الإباحة أو الحظر حتى اذا التقدير  
 أنه لا دليل من الشارع ولا مجال من العقل وهذا يساوى القول بالإباحة من جهة اتفاقهما على أنه لا عقاب على  
 الفعل ولا على الترك فلا خلاف بينهما في المعنى وفيه نظر لأن مذهب المتوقف هو أنه لا علم بالعقاب وعدمه  
 وعدم القول بالعقاب أعم من القول بعدم العقاب فكيف يتساوى ان ظهر أن قوله ومع ذلك فلا عقاب  
 ليس بمستقيم لان القول بعدم العقاب قول بالإباحة لانه معناه على ما فسرنا فلا توقف (قوله ولقوله عليه  
 الصلاة والسلام) دليل آخر على جعل المحرم ناسخا للبيح وهو عطف على قوله لأن قبل البعثة كان الاصل  
 الإباحة (قوله فالمثبت أولى) إذ لو جعل النافى أولى يلزم تكرار النسخ بتغيير المثبت للنفي الاصلى ثم النافى  
 للاثبات وأيضا المثبت يشتمل على زيادة علم كإفنى تعارض الجرح والتعديل يجعل الجرح أولى ولان المثبت  
 مؤسس والنافى مؤكد والتأسيس خير من التوكيد وعن عيسى بن ابان أن النافى كالمثبت وإنما يطلب  
 الترجيح من وجه آخر وقد دل بعض المسائل على تقديم المثبت وبعضها على تقديم النافى فلذا احتاج

وانفقوا على أنه لم يكن في الحل الأصلي فالخلاف في أنه كان في الاحرام أو في الحل الذي بعد الاحرام فعني أنه تزوجها في الاحرام انه لم يتغير الاحرام بعد ومعنى أنه تزوجها في الحل الذي بعد الاحرام ان الاحرام تغير إلى الحل فالأول ناف والثاني مثبت لكن الإحرام حالة مخصوصة مدركة عما نافتكون كالإثبات فرجنا بالراوي وهو ابن عباس رضي الله عنهما (ومحو أعتقت بيرة وزوجها حرم مثبت وأعتقت وزوجها هبة ناف وهذا النبي بما يعرف بظاهر الحال فالمثبت أولى) هذا نظير النبي الذي لا يكون بالدليل أعلم أن الأمة التي تزوجها حرام إذا أعتقت يثبت لها خيار العتق عندنا خلافاً للشافعي رحمه الله تعالى ولنا أنها أعتقت بيرة وزوجها حرم وروى أنها أعتقت وزوجها عبد فالأول مثبت والثاني ناف لأن معناه ان رقيته لم تتغير بعد وهذا نفي لا يدرك عما نابل بقاء على ما كان فالمثبت أولى (وإذا أخبر بطهارة الماء ونجاسته فالطهارة وان كانت نفيًا لكنه مما يحتمل المعرفة بالدليل فيسأل فان بين وجهه دليله كان كالإثبات وإن لم يبين فالنجاسة أولى) هذا نظير النبي الذي يحتمل معرفته بالدليل وتحتمل بناء على العدم الأصلي لأن طهارة الماء قد تدرك بظاهر الحال وقد تدرك عما نابل أن غسل الأثام بماء السماء أو بالماء الجاري وملاؤه باحدهما ولم يصب عنه أصلاً (١١٠) ولم يلاقه شيء نجس فاذا أخبر واحد بنجاسة الماء والآخري بطهارةه فان تمسك

بظاهر الحال فاخبار النجاسة أولى وان تمسك بالدليل كان مثل الإثبات (وعلى هذا الأصل يتفرع الشهادة على النبي وأما في القياس) عطف على قوله في الكتاب والسنة ومعناه إذا تعارض قياسان (فلا يحتمل على النسخ وقول الصحابي فيما يدرك بالقياس كالقياس فيأخذ بأيهما شاء) من القياسين وكذا يأخذ بأيهما شاء من قول الصحابي والقياس (بعد شهادة قلبه ولا يستطآن بالتعارض كما يسقط النقصان حتى يعمل بعده بظاهر الحال إذ في الأول) أي في تعارض النصين (إنما يقع التعارض

المصنف رحمه الله تعالى إلى بيان ضابط في تساويهما وترجيح أحدهما على الآخر وهو أن النبي ان كان مبنيًا على العدم الأصلي فالمثبت مقدم والا فان تحقق أنه بالدليل تساويا وان احتمل الأمرين ينظر ليتبين الأمر وعلى هذا الأصل الذي ذكره في باب الرواية تتفرع الشهادة على النبي بأن يتساوى الثاني والمثبت ان علم أن النبي بدليل ويقدم المثبت ان علم أن النبي بحسب الأصل ولا ينظر فيه ليتبين (قوله) وانفقوا على أنه لم يكن في الحل الأصلي) كانه يريد اتفاق الفريقين والافتقار روى أن النبي ﷺ بعث أبا رافع مولاه ورجلا من الانصار فزوجه ميمونة بنت الحارث ورسول الله ﷺ بالمدينة قبل أن يحرم كذا في معرفة الصحابة للمستغفري (قوله) وأما في القياس فلا يحتمل على النسخ (إذ لا مدخل للرأي في بيان انتهاء مدة الحكم (قوله) بعد شهادة قلبه) أي قلب طالب الحكم ومن هو بصدد معرفته وإنما اشترط ذلك لأن الحق واحد فالمتعارضان لا يبيحان حجة في حق إصابته للحق وقلوب المؤمنين نور يدرك به ما هو باطن لا دليل عليه فيرجع إليه (قوله) فكل واحد) يعني لما كان المجتهد في كل واحد من الاجتهاد من مصيبا بالنظر إلى الدليل ضرورة أن القياس دليل صحيح وضعه الشارع للعمل به غير مصيب بالنظر إلى المدلول ضرورة ان الحق واحد لا غير كان كل واحد من القياسين دليلا في حق العمل وان لم يكن دليلا في حق العلم وهذا بخلاف النصين فان الحق منهما واحد في العمل والعلم جميعا لجواز النسخ (قوله) فصل) ما يقع به الترجيح كثير يعرف بعضها بماسلف لاسيما وجوه الترجيح في النص والاجماع اما ترجيح النصوص فيقع بالمتن والسند والحكم والأمر الخارج والمراد بالمتن ما يتضمنه الكتاب والسنة والاجماع من الأمر والنهي والعام والخاص ونحو ذلك وبالسند الاخبار عن طريق المتن من نواتر ومشهور وآحاد مقبول أو مردود فالأول كتر جميع النص على الظاهر والمفسر على المجمل ونحو ذلك والثاني يقع في الراوي كالتزجيج بفقهاء الراوي وفي الرواية كتر جميع المشهور على الآحاد وفي المروي كتر جميع المسموع من النبي عليه الصلاة والسلام على ما يحتمل السماع كما

إذا للجهل المحض بالتناسخ منهما فلا يصح عمله بأحدهما مع الجهل (وهنا) أي في القياسين (أي) أي التعارض (الجهل محض لأنه) أي المجتهد هو لم يذكر لفظا بل دلالة (في كل واحد من الاجتهاد من مصيب بالنظر إلى الدليل وان لم يكن مصيبا بالنظر إلى المدلول على ما يأتي فكل واحد دليل له في حق العمل) فصل ما يقع به الترجيح فليكن استخراج منه من مباحث الكتاب والسنة متناوِسندا) أما المتن فكثر جميع النص على الظاهر والمفسر على النص والحكم على المفسر والحقيقة على المجاز والصریح على الكناية والعبارة على الإشارة والإشارة على الدلالة والدلالة على الاقتضاء وأما السند فكثر جميع المشهور على خبر الواحد والترجيح بفقهاء الراوي وبكونه معروفا بالرواية (والقياس) عطف على الكتاب والسنة فاعرف عليه نصوصها أولى بما عرف إيماء وما عرف إيماء فبعضه أولى من البعض ثم ما عرف إيماء أولى بما عرف بالمناسبة وأيضا ما عرف بالاجماع تأثير نوعه في نوعه أولى بما عرف بالاجماع تأثير الجنس في النوع وهذا أولى من عكسه وكل منهما أولى من الجنس في الجنس ثم الجنس القريب في الجنس القريب أولى من غير القريب ثم المركب من هذا الأقسام أولى من المفرد وأقسام المركبات بعضها أولى من بعض ومن أتقن المباحث السابقة لا يخفى عليه شيء من ذلك (والذي ذكروا في ترجيح القياس أربعة أمور الأول قوة لآثر) أي قوة التأثير

إذا قال أحدهما سمعت رسول الله ﷺ وقال الآخر قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم وفي المروى عنه كتر جميع ما لم يثبت انكار لرؤيته على ما ثبت والثالث كتر جميع الحذر على الاباحة والرابع كتر جميع ما يوافق القياس على ما لا يوافقوه ولكل من ذلك تفاصيل مذكورة في موضعها وأما القياس فيقع فيه الترجيح بحسب أصله أو فرعه أو علته أو أمر خارج عنه وتفصيل ذلك يطلب من أصول ابن الحاجب وقد أشار المصنف

رحمه الله تعالى ههنا إلى بعض ما يقع به الترجيح بحسب العلة كتر جميع قياس عرف علمية الوصف فيه بانصص الصريح على ما عرف علميته بالإيماء ثم في الإيماء يرجح ما يفيد ظنا أغلب وأقرب إلى القطع على غيره وما عرف بالإيماء مطلقا يرجح على ما عرف بالمناسبة لما فيها من الاختلاف ولأن الشارع أولى بتعميل الاحكام ثم لا يخفى أن الراجح تأثير العين ثم النوع ثم الجنس القريب ثم الأقرب فالأقرب وان اعتبار شأن الحكم لكونه المقصود أولى وأهم من اعتبار شأن العلة ويرجح تأثير جنس العلة في نوع الحكم على تأثير نوع العلة في جنس الحكم وعند التركيب ما يتركب من راجحين يقدم على المركب من مرجوحين أو مساو ومرجوح كتقديم المركب من تأثير النوع في النوع والجنس القريب في النوع على المركب من تأثير النوع في الجنس القريب والجنس القريب في النوع وفي المركبين اللذين يشتمل كل منهما على راجح ومرجوح يقدم ما يسكون الراجح منه في جانب الحكم على ما يسكون في جانب العلة وهذا معنى قوله وأقسام المركبات بعضها أولى من بعض وكل ذلك بما يظهر بالتأمل في المباحث السابقة إلا أنه قد جرت عادة القوم بذكر أمور أربعة مما يقع به ترجيح القياس وهي قوة الأثر وقوة الثبات على الحكم وكثرة الأصول والعكس (قوله كما مر في القياس والاستحسان) من أن الاستحسان لقوة أثره يقدم على القياس وان كان ظاهر التأثير إذ العبرة للتأثير وقوته دون الوضوح أو الخفاء لان القياس انما صار حجة بالتأثير فالتفاوت فيه يوجب التفاوت في القياس وهذا بخلاف الشهادة فانها لم تصر حجة بالعدالة لتختلف باختلافها بل بالولاية الثابتة بالحرية وهي بما لا يتفاوت وانما اشترط العدالة لظهور جانب الصدق وقد يقال ان العدالة بما لا يختلف بالشدّة والضعف لأنه ان تزجر عن جميع ما يعتقد فيه الحرمة فعدل والافلا (قوله وكما في مسألة طول الحرّة) أي الغنا والقدرة على تزوج الحرّة والأصل الطول على الحرّة أي الفضل فأتسع فيه بحذف حرف الصلة ثم أضيف إضافة المصدر إلى المفعول فالحر الذي له طول الحرّة لا يجوز له تزوج الأمة عند الشافعي رحمه الله تعالى قياسا على الذي تحت حرّة بجامع ارقاق الماء مع الاستغناء والارفاق بمنزلة الاهلاك بخلاف ما إذا لم يكن له طول الحرّة وخشى العنت أي الوقوع في الزنا فإنه لا غنية عن الارفاق فيجوز وبخلاف ما إذا قدر العبد على نكاح الحرّة فتزوج أمة فإنه ليس بارفاق للماء بل امتناع عن تحصيل صفة الحرّة وهو ليس بحرام وبخلاف ما إذا تزوج حرّة على أمة فإنه يبقى نكاح الأمة لأنه ليس بارفاق ابتداء بل بقاء عليه وهو لا يحرم كالرق يبقى مع الاسلام اذ ليس للبقاء ههنا حكم الابتداء وقلنا نكاح الأمة مع طول الحرّة نكاح بملكه العبد فيملكه الحر كسائر الأنكحة التي يملكها العبد وهذا أقوى تأثير من الارفاق مع الاستغناء لأن الحرية من صفات الكمال فينبغي أن يكون أثرها في الاطلاق والاتساع في باب النكاح الذي هو من النعم والرق من أوصاف النقصان فينبغي أن يكون أثره في المنع والتضييق فأتسع الحل الذي هو من باب الكرامة للعبد وتضييقه على الحر بان لا يجوز له نكاح الأمة مع طول الحرّة قلب المشروع وعكس المعقول لان ما ثبت بطريق الكرامة يزداد بزيادة الشرف ولهذا جاز لمن كان أفضل البشر ما فوق الاربع وربما يجاب بان هذا التضييق من باب الكرامة حيث منع الشريف من تزوج الخسيس مع ما فيه من مظنة الارفاق وذلك كما جاز نكاح المجوسية للكافر دون المسلم (قوله وتضييع الماء) إشارة إلى وجهي ضعف في قياس الشافعي رحمه الله تعالى الأول ان الارفاق الذي هو اهلاك حكماء دون تضييع الماء بالعزل لأنه اتلاف حقيقة اذ في الارفاق انما

كما مر في القياس والاستحسان وكما في مسألة طول الحرّة فان الشافعي رحمه الله تعالى يقول يرق ماؤه مع غنية عنه فلا يجوز كالذي تحت حرّة وقلنا هذا نكاح يملكه العبد باذن مولاه اذا دفع اليه مهر يصلح للحرّة وللأمة وقال تزوج من شئت فيملكه الحر وهذا أقوى أثرا (أي قياسا أقوى تأثيرا من قياس الشافعي رحمه الله تعالى اذ زيادة محل حل العبد على حل الحر قلب المشروع) وتضييع الماء بالعزل باذن الحرّة يجوز فالارفاق دونه لأن في الأول تضييع الأصل وفي الثاني تضييع الوصف وهو الحرية ونكاح الأمة لمن له سرية جائز مع وجود ما ذكر من العلة

وكما في نكاح الأمة الكتابية فإنه يقول الرق من الموانع وكذا الكفر فاذا اجتمعا يصير كالكفر بلا كتاب فلا يجوز للمسلم ولأن الضرورة ترفع باحلال الأمة المسلمة وقلنا ونكاح بملكه العبد المسلم فكذا الحر المسلم على ما مروا أيضا هو دين يصح معه لحر المسلم نكاح الحره فكذا يصح للحر نكاح الأمة ( أي دين الكتابية دين يصح معه لحر المسلم نكاح الحره التي هي على هذا الدين فكذا يصح للحر المسلم نكاح الأمة التي هي على هذا الدين ) فهذا أقوى أثر الآن الرق منصف لحر ( كما في الطلاق والعدة والقسم والحدود لأن الرق قبله شبه بالحيوانات والجمادات بواسطة الكفر ( ١١٢ ) فمن هذا الشبه قلنا أنه ما لم يشبه بالحر من حيث الذات فأوجب هذا الشبهان

نزول صفة الحر به مع أنه أمر بما يرجح زواله بالعتق وفي العزل يفوت أصل الولد فاذا جاز هذا فالأرقاق أولى فان قيل هذا امتناع عن اكتساب سبب الوجود وفي الأرقاق مباشرة السبب على وجه يفضي الى الإهلاك قلنا في الزواج أيضا امتناع عن إيجاب صفة الحرية إذ الماء لا يوصف بالرق والحرية بل هو قابل لأن يوجد منه الرقيق والحر فتزوج الأمة امتناع عن مباشرة سبب وجود الحرية فحين يخلق يخلق رقيقا لانه ينتقل من الحرية الى الرقية ومعنى العقوبة والهلاك إنما هو في إرقاق الحر الثاني ان وصف إرقاق الماء مع الاستغناء غير مطرد لوجوده فيمن له سرية أو أم ولد مع جواز نكاح الأمة له وفيه نظر لأن الحر لو كان قادر على أن يشتري أمة لا يحمل له نكاح الأمة عند الشافعي رحمه الله تعالى فكيف إذا كان له سرية أو أم ولد ( قوله وكفى نكاح الأمة الكتابية ) فإنه لا يجوز للمسلم عند الشافعي رحمه الله تعالى قياسا على نكاح المجوسية وعلى ما إذا كان تحت حره أما الأول فلأن للرق أثر في تحريم النكاح في الجملة كافي نكاح الأمة على الحره وكذا للكفر كما في نكاح الحرية للمسلم فاذا اجتمع الرق والكفر يقوى المنع ككفر المجوسية فلم يحمل للمسلم وأما الثاني فلما مر من إرقاق الماء مع الاستغناء إذ الضرورة قد ارتفعت بجواز نكاح الأمة المسلمة التي هي أطهر من الكافرة وعندنا يجوز قياسا على العبد المسلم وعلى الحره الكتابية وهذا القياسان قويان تأخير أما الأول فلما سبق وأما الثاني فلأن أثر الرق إنما هو في التنصيف دون التحريم فان قلت هذا لا يستقيم في المرأة فان حلها مبني على المملوكية والرق يزيد فيها الأثر انها قبل الاسترقاق لم تحمل إلا بالنكاح وبعده حلت بملك النكاح وملك اليمين جميعا قلت حل النكاح نعمة من الجانبيين فيتنصف برقبها كما يتنصف برقه وحل الوطء بملك اليمين إنما هو بطريق العقوبة دون الكرامة ولهذا لا تطالبه بالوطء ولا تستحق عليه شيئا ( قوله فاما في المقارنة فقد غلبت الحرمة ) فان قيل لا حاجة الى ذلك لامكان حقيقة التنصيف بأن يقال لنكاح الأمة حالتان حالة الانفراد عن الحره وذلك بالسبق وحالة الانضمام وذلك بالمقارنة والتأخر فحلت في إحدى الحالتين فقط تحقيقا للتنصيف قلنا المقارنة والتأخر حالتان مختلفتان متعددتان حقيقة لا تصيران واحدة بمجرد التعبير عنهما بالانضمام فلا بد من القول بالثبوت ثم الحاق المقارنة بالتأخر تغليباً للحرمة احتياطاً كما جعل نصف الطلاق واحداً متكاملًا حيث جعل طلاق الأمة اثنين لا واحدة احتياطاً لأن الحل كان ثابتاً يبقين فلا يزول الا بعد التيقن بنصف التطلق الثلاث وذلك في الثنتين دون الواحدة فالتشبيه بالطلاق إنما هو في مجرد تكميل النصف بالواحدة وجعل نصف الثلاثة اثنين لا في جعل طلاق الأمة اثنين تغليباً للحرمة حتى يرد الاعتراض بأن هذا تغليب للحل دون الحرمة وسيجيء لهذه المسئلة زيادة تحقيق في فصل العوارض ( قوله وكفى مسح الرأس ) يعني على تقدير تسليم تأثير الركنية في الثلث فتأثير المسح في التخفيف أقوى منه لأن الاكتفاء بالمسح خصوصاً مسح بعض المحل مع امكان الغسل أو مسح الكل ليس الا للتخفيف وأما الثلث فقد يوجد بدون الركنية كما في المضمضة

التنصيف في استحقات النعم التي تختص بالإنسان ( فطرف الرجال يقبل العدد بأن يحل للحر أربع وللعبد ثنتان لا طرف النساء فيتنصف باعتبار الأحوال فتحل الأمة مقدمة على الحره لا مؤخره فاما في المقارنة فقد غلبت الحرمة كما في الطلاق والرقم ) أي لما كان الرق منصفاً وطرف الرجال يقبل التنصيف بالعدد في حل النكاح بأن يحل للعبد ثنتان وللحر أربع أما طرف النساء فلا يقبل التنصيف بالعدد لأن الحره لا يحل لها الا زوج واحد فلا يمكن تنصيف الزوج الواحد فاعتبرنا التنصيف بالاحوال بأنها لو كانت مقدمة على الحره يصح نكاحها وان كانت متأخرة لا يصح وان كانت مقارنة لا يصح أيضا تغليباً للحرمة كما في الطلاق والاقراء ثبت بهذا ان كل نكاح يصح للحره فإنه يصح للأمة الكتابية اذا لم تكن متأخرة

عن الحره أو مقارنته لها فيصح للحر المسلم نكاح الأمة الكتابية اذا لم تكن على الحره وقوله كما في الطلاق فيه والاستنشاق نظر فان كون طلاق الأمة اثنين ليس تغليباً للحرمة بل تغليباً للحل لأن الزوج اذا كان مالكا للطلقتين عليهما فان الحل يكون أكثر مما كان مالكا للطلقة الواحدة ثم عطف على قوله وكفى نكاح الأمة الكتابية قوله ( وكفى مسح الرأس ان المسح في التخفيف أقوى أثراً من الركن في الثلث والثاني قوة ثباته على الحكم والمراد منه كثرة اعتبار الشارع هذا الوصف في هذا الحكم كالسح في التخفيف في كل نظير غير معقول كالتميم ومسح الخف والجيرة والجورب بخلاف الركن فان الركنية لا توجب التكرار كما في الصلاة بل الاكمال ونحن نقول به )

أى بالا كمال وهو الاستيعاب ( وكقولنا في صوم رمضان أنه متعين فلا يجب التعيين وهذا الوصف اعتبره الشارع في الودائع والمغصوب ورد المبيع بيعا فاسدا أو الإيمان ونحوها ) فان رد الوديعه والمغصوب متعين عليه فلا يجب أن يعين أن هذا الرد رد الوديعه والمغصوب وكذا لا يجب التعيين في رد المبيع بيعا فاسدا وكذا في الإيمان أن البر واجب عليه متعينا فلا يجب عليه التعيين أنه فعله لأجل البر ( وكنا نافع الغصب فانه يقول ما يضمن بالعقد يضمن بالانلاف تحقيقا للجبر بالمثل تقريرا وإن كان فيه فضل فهو على المعتدى ) أى إن كان المثل التقريبي وهو الضمان مماثلا في الحقيقة لتلك المنافع فهو المطلوب وإن لم يكن مماثلا في الحقيقة يكون المثل التقريبي أفضل من تلك المنافع لأن الأعيان الباقية خير من الاعراض الغير الباقية وهذا الفضل على المعتدى أولى من اهدار حق المظلوم اللازم على تقدير عدم وجوب الضمان ( ولأن اهدار الوصف أسهل من اهدار الأصل ) يعنى ان أوجبنا الضمان لا يلزم إلا اهدار كون المماثلة تامة وإن لم نوجب الضمان يلزم اهدار حق المغصوب منه في المثل بالكلية في الأصل. والوصف فالأول أسهل من هذا ( قلنا التقييد بالمثل واجب في كل باب كالأموال كلها والصلاة والصوم ونحوهما ووضع الضمان عن المعصوم جائز في الجملة ) أى عدم إيجاب الضمان في انلاف المال المعصوم جائز في الجملة ( كاتلاف العادل مال الباغى والحربى مال المسلم والفضل على المعتدى غير مشروع أصلا ) قال الله تعالى فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم ( ويلزم منه ) أى من إيجاب الفضل على المعتدى ( نسبة الجور ابتداء إلى صاحب الشرع ) المراد من الابتداء أن يكون بلا واسطة فعل ( ١١٣ ) العبد وفيه احتراز عن إيجاب القيمة فيما لمثل له لأن الواجب فيه

قيمة عدل وهو معلوم عند الله تعالى والتفاوت إنما يقع لعجزنا عن معرفة ذلك الواجب فان وقع فيه جور فهو منسوب إلى العبد أما في مسألتا في التفاوت في نفس ذلك الواجب لأن المال المتقوم لا يماثل المنفعة فلو وجب يكون التفاوت مضافا إلى الشارع وهذا لا يجوز ( أما عدم الضمان فمضاف إلى عجزنا عن الدرك ) أى إن قلنا بعدم الضمان فانما نقول به لعجزنا عن درك المثل فان وقع جور يكون

والاستنشق وبالعكس كما في الصلاة ( قوله والإيمان ) هو في أكثر نسخ أصول غير الاسلام رحمه الله تعالى بكسر الهمزة يعنى لا يشترط نية التعيين في الإيمان بالله تعالى بأن يعين أنه يؤدى الفرض مع أنه أقوى الفروض بل على أى وجه يأتى به يقع عن الفرض لكونه متمينا غير متوع إلى فرض ونقل وتصحيح المصنف رحمه الله تعالى وقع على الإيمان بالفتح جمع يمين ( قوله ونحوها ) كتصدق النصاب على الفقير بدون نية الزكاة وكاطلاق النية في الحج ( قوله تحقيقا للجبر بالمثل تقريرا ) وذلك أن المنفعة مال كالمعين والتفاوت الحاصل بالعينية والعرضية مجبور بكثرة الأجزاء في جانب المنفعة لظهور أن منفعة شهر واحدا أكثر أجزاء من درهم واحد فاستويا قيمة وبقي التفاوت فيما وراء القيمة بمنزلة التفاوت في الحنطة من حيث الحبات واللون وهذا معنى المثل تقريبا ( قوله ويلزم منه نسبة الجور ابتداء إلى صاحب الشرع ) لأنه الذى يوجب الأحكام حقيقة والاحاجة إلى أن يقال أن الضمان يجب بقضاء القاضى وهو نائب الشارع ( قوله والثالث ) الترجيح بكثرة الاصول التى يوجد فيها جنس الوصف أو نوعه ككتابير وصف المسح في التخفيف يوجد في التيمم ومسح الخف والجيرة فيرجح على تأخير وصف الركنية في التثليث لأنه في الغسل فقط وذلك لأن كثرة الأصول توجب زيادة تأكيد لزوم الحكم بذلك الوصف فيحدث فيه قوة مرجحة كما يحصل للخبر بكثرة الروايات وقوة زيادة اتصال فيصير مشهورا مع أن الحجة والخبر لا كثرة الروايات ( قوله وهو قريب من الثانى ) أى قوة ثبات الوصف على الحكم لانها تكون بلزوم الوصف للحكم بأن يوجد في صور كثيرة بل التحقيق أن الثلاثة راجعة إلى قوة التأثير لكن شدة الاثر بالنظر إلى

( ١٥ - توضيح ٢ ) منسوبا لينا لا إلى الشارع فهذا أولى ثم أجاب عن قوله ولان اهدار الوصف أسهل الخ بقوله ( ولان الوصف وان قل فائت أصلا بلا بدل والاصل وإن عظم فائت إلى ضمان في دار الجزاء فكان هذا تأخيرا أو الاصل ) وتقديره أن الوصف وهو كون المماثلة تامة يفوت على تقدير وجوب الضمان بلا بدل والاصل وهو حق المغصوب منه في المثل يفوت إلى بدل يصل إليه في دار الجزاء فهذا الفوت تأخير والاول وهو فوت الوصف ابطال فالتأخير أولى ( وضمان العقد قد ثبت بالراضى مع عدم المماثلة جواب عن قياس الشافعى رحمه الله تعالى وهو قوله ما يضمن بالعقد يضمن بالانلاف فالأمثلة الثلاثة المذكورة وهى قوله كالمسح في التخفيف وكقولنا في صوم رمضان وكنا نافع الغصب وأوردناها لترجيح القياس على القياس بكثرة اعتبار الشارع الوصف في الحكم المذكور أما الاصل فقياسنا وهو قولنا مسح فلا يسن تثلثه راجح على قياس قول الشافعى رحمه الله تعالى وهو قوله ركن فيسن تثلثه لكثرة اعتبار الشارع المسح في التخفيف وأما الثانى فقياسنا وهو قولنا صوم رمضان متعين فلا يجب تعيينه كما في سائر المتعينات راجح على قياسه وهو قوله صوم رمضان صوم فرض فيجب تعيينه كالتصايف لكثرة اعتبار الشارع التعين في سقوط التعيين وأما الثالث فقياسنا وهو أن التقييد بالمثل واجب في غصب المنافع كما في سائر العدوانات لكن رعاية المثل غير ممكنة في المنافع فلا يجب راجح على قياسه وهو قوله ما يضمن بالعقد الخ لكثرة اعتبار الشارع المماثلة في جميع صور قضاء الصلاة والصوم ونحوهما وجميع العدوانات ( والثالث كثرة الاصول وهو قريب من الثانى

والرابع وهو العكس أي العدم عند العدم) أي عدم الحكم في جميع صور عدم الوصف (كقولنا مسح) أي مسح الرأس مسح (فلا يسن تكراره) كسح الخف (فانه يتعكس) فان كل ما ليس بمسح فانه يسن تكراره (بخلاف قوله ركن لأن المضمضة متكررة وليست بركن) أي مسح الرأس ركن وكل ما هو ركن يسن تكراره كسائر الأركان فانه غير متعكس لأن عكسه أن كل ما هو ليس بركن لا يسن تكراره وهذا غير صادق لأن المضمضة والاستنشاق ليس بركنين ومع ذلك يسن تكرارهما واعلم أنه انما جعل عدم الحكم في جميع صور عدم الوصف عكسا لأن المادة بالعكس ما هو متعارف بين الناس وهو جعل المحكوم به محكوما عليه مع رعاية الكلية إذا كان الأصل كليا يقال كل إنسان حيوان ولا يتعكس أي لا يصدق كل (١١٤) حيوان إنسان وإذا عرفت هذا فعدم الحكم في جميع صور عدم الوصف لازم

الوصف وقوة الثبات بالنظر إلى الحكم وكثرة الأصول بالنظر إلى الأصل فلا اختلاف إلا بحسب الاعتبار ولهذا قال الإمام السرخسي رحمه الله تعالى ما من نوع من هذه الأنواع إذا قررته في مسألة الاوتنين به امكان تقرير النوعين الآخرين فيه وقال المصنف رحمه الله تعالى في الحاشية إذا كان التأثير بحسب اعتبار الشارع جنس الوصف أو نوعه في نوع الحكم فهو مستلزم لشهادة الأصل فقوة الثبات حينئذ يستلزم كثرة شهادة الأصل وإذا كان بحسب اعتبار جنس الوصف أو نوعه في جنس الحكم أو نوعه فأحدهما لا يستلزم الآخر فبينها عموم من وجه ولذا قال هو قريب من الثاني (قوله والرابع العكس) معنى الاطراد في العلة أنه كلما وجدت العلة وجد الحكم ومعنى الانعكاس أنه كلما انتفت العلة انتفى الحكم كافي الحد والمحدود وهذا اصطلاح متعارف والمصنف رحمه الله تعالى بين المناسبة فيه بأنه لازم للعكس المتفاهم بحسب العرف العام حيث يقولون كل إنسان ضاحك وبالعكس أي كل ضاحك إنسان فقولنا كلما انتفى الوصف انتفى الحكم لازم لقولنا كلما وجد الحكم وجد الوصف لأن انتفاء اللازم مستلزم لانتفاء الملزوم وهو عكس عرفي لقولنا كلما وجد الوصف وجد الحكم وان لم يكن عكسا منطقيا (قوله مبيع عين) أي متعين فلا يشترط قبضه الوصف هو متعين المبيع والحكم عدم اشتراط قبضه وهو منتف عند انتفاء الوصف حيث يشترط القبض في بيع الدرهم بالدرهم وفي السلم لئلا يلزم بيع الكالئ الكالئ. بالكالئ. لأن الأصل في الصرف هو النقود وهي لا تتعين في العقود فكان ديننا بدين وفي السلم المسلم في دين حقيقة ورأس المال من النقود غالباً فيكون ديننا فان قيل قد يتعين المبيع في الصرف والسلم كبيع إناء من فضة بآناء من فضة وكالسلم في الحنطة على ثوب بيمينه فكان ينبغي أن لا يشترط القبض قلنا نعم إلا أن معرفة ما يتعين وما لا يتعين أمر خفي عند التجار فادير الحكم مع ما أقيم مقام الدين بالدين وهو اسم الصرف والسلم فاشترط القبض فيهما على الإطلاق فان قيل المبيع في السلم هو المسلم فيه وهو ليس بمقبوض والمقبوض هو رأس المال وهو ليس بمبيع أصيب بوجهين أحدهما أن المراد أن كل مبيع متعين لا يشترط قبض بدله ويتعكس إلى قولنا كل مبيع لا يكون متعيना يشترط قبض بدله وثانيهما أن المراد أن كل بيع يتعين فيه المبيع والثمن لا يشترط فيه القبض أصلا ويتعكس إلى قولنا كل بيع لا يتعين فيه المبيع ولائمه يشترط فيه القبض في الجملة ثم اختلفوا في أن التقابض شرط صحة العقد أو شرط بقائه على الصحة إلى كل أشار محمده رحمه الله تعالى وتوجه على الأول سؤال وهو أن شرط الجواز يكون مقارنا كالشهود في النكاح لا متأخرا لما فيه من وجود المشروط قبل الشرط والجواب أنه لما لم يكن ههنا المقارنة من غير تراخ لها فيه من اثبات الدعي على مال الغير بغير رضاه أقيم مجلس المقدم مقام حالة العقد وجعل القبض الواقع فيه واقفا في حالة العقد حكما كذا في المحيط (قوله مسألة) التعارض كما يقع بين الاقيسة فيحتاج إلى الترجيح كذلك يقع بين

لهذا العكس فبما عكسا لهذا وانما قلنا أنه لازم لأن الأصل وهو قولنا كلما وجد الوصف وجد الحكم وعكسه كلما وجد الحكم وجد الوصف ومن لوازم هذا كلما لم يوجد الوصف لم يوجد هذا الحكم فسمى هذا عكسا (وكقولنا في بيع الطعام بالطعام مبيع عين فلا يشترط قبضه) أي كل مبيع متعين لا يشترط قبضه كما في سائر المبيعات المتعينة (ويتعكس) بمثل الصرف والسلم) فان كل مبيع غير متعين يشترط قبضه كما في الصرف والسلم (فانه أولى من قوله كل منهما مال لو قوبل بجنسه حرم ربا الفضل) أي كل من الطعامين مال لو قوبل بجنسه حرم ربا الفضل فكل مال لو قوبل بجنسه حرم ربا الفضل فانه يشترط التقابض فيه (فانه لا يتعكس لاشتراط قبض رأس مال السلم في

غير الروي) وذلك لأن عكس القضية المذكورة هو قولنا كل مال لو قوبل بجنسه لا يحرم بالفضل فانه لا يشترط قبضه وهذا غير صحيح لأن رأس مال السلم يشترط قبضه وان كان مالاً لو قوبل بجنسه لا يحرم بالفضل فالمراد بغير الروي في المتن هذا المال كالثياب مثلاً وهذا العكس هو أضعف وجوه الترجيح أما كونه من وجوه الترجيح فلا نه اذا وجد وصفان مؤثران أحدهما بحيث بعدم الحكم عندهم فان الظن بعليته أغلب من الظن بعليته ما ليس كذلك وأما كونه أضعف فلأن المترين في العلية التأثير ولا اعتبار لعدم عدم الوصف لأن الحكم يثبت بعلل شتى فإرجع إلى تأثير العلة وهو الثلاثة الأولى أقوى من عدم عدم (مسألة اذا تراض وجوه الترجيح فاكان بالذات أولى بما كان بالحال أي الترجيح بالوصف الذاتي أولى من الترجيح بالوصف العارض كما اذا

تعارض جهتا الفساد والصحة في صوم رمضان لم يثبت (أي لم ينو الصوم من الليل فإنه لا يصح الصوم عند الشافعي رحمه الله تعالى ويصح عندنا هو يرجح الفساد بكونه عبادة ونحن نرجح الصحة بكون النية في أكثر الأيام فالترجيح بالكثرة ترجيح بالذات وذلك بالعارض) وذلك لأن بعض الصوم وقع فاسد لعدم النية فإنه لا إعادة بدون النية والبعض وقع صحيحا لوجود النية لكن الصوم لا يتجزأ فإما أن يفسد الكل وإما أن يصح الكل فلا بد من ترجيح أحدهما على الآخر فالشافعي رحمه الله تعالى يرجح الفساد على الصحيح بوصف العبادة فإن وصف العبادة يوجب الفساد وهو وصف عارض لأن وصف العبادة للمساك عارض لأن (١١٥) الامساك من حيث الذات ليس بعبادة

وجوه الترجيح بأن يكون لكل من القياسين ترجيح من وجه فيقدم الترجيح بالذات على الترجيح بالحال لوجهين أحدهما أن الحال يقوم بالغير وما يقوم بالغير فله حكم العدم بالنظر إلى ما يقوم بنفسه وثانيهما أن الذات أسبق وجودا من الحال فيقع به الترجيح أو لا فلا يتغير بما يحدث بعده كاجتهاد أمضى حكمه فإن قلت هذا إنما يصح في ذات الشيء وحاله لا في مطلق الذات والحال إذ يتقدم حال الشيء على ذات شيء آخر كحال الأب وذات الابن قلت الكلام فيما إذا ترجح أحد القياسين بما يرجع إلى وصف يقوم به بحسب ذاته أو أجزاءه والآخر بما يرجع إلى وصف يقوم بذلك الشيء بحسب أمر خارج عنه كوصف الكثرة والعبادة للمساك فإن الأول بحسب الأجزاء والثاني بحسب الشارع ولهذا قال أن الترجيح بالوصف الذاتي أولى من الترجيح بالوصف العارض والافكا أن العبادة حال للمساك فكذلك الكثرة (قوله) وذكر والله أي للترجيح بالوصف الذاتي أمثلة أخرى منها مسألة انقطاع حق المالك من العين إلى القيمة بصنعه في المغصوب من خياطة أو صباغة أو طبخ بحيث يزدادها قيمة المغصوب فإن كلام من الوصف الحادث والأصل متقوم ولا سبيل إلى إبطال أحد الحقتين ولا إلى اثبات الشركة لاختلاف الجنس فلا بد من تملك أحدهما بالقيمة فرجحنا حق الغاصب لأنه باعتبار الوجود وهو معنى راجع إلى الذات وحق المغصوب منه باعتبار بقاء الصنعة بالمغصوب والبقاء حال بعد الوجود وتحقيق ذلك أن الصنعة قائمة من كل وجه ومضافة إلى فعل الغاصب لم يلحق حدودها تغير ولا إضافة إلى المغصوب منه بخلاف المغصوب فإنه ثابت من وجه هالك من وجه حيث انعدم صورته وبعض معانيه أعنى المنافع القائمة به وصار وجوده مضافا إلى الغاصب من وجه وهو الوجه الذي به صار هالك بمعنى أن لفعل الغاصب بخلاف وجود الثوب بهذه الصفة مثلا ومنها ترجيح ابن ابن الأخ على العم في العسوبة لأن رجحانه في ذات القرابة لأنها قرابة أخوة ورجحان العم في حال القرابة وهي زيادة القرب لأنه يتصل بواسطة واحدة وهو الأب ومثل هذا كثير في باب الميراث (قوله فصل) كما ختم مباحث الأدلة الصحيحة بالأدلة الفاسدة تكميلا للمقصود كذلك ختم بحث الترجيحات المقبولة بالترجيحات المردودة والمذكورة منها ههنا ثلاثة الأول الترجيح بغلبة الأشياء لا فادتها زيادة الظن بكثرة الأصول والثاني الترجيح بعموم الوصف لزيادة فادته والثالث الترجيح ببساطة الوصف لسهولة اثباته والاتفاق على صحته والكل فاسد لأن العبرة في باب القياس بمعنى الوصف وهو قوته وتأثيره لا بصورته بأن يتكثر الوصف أو يتكثر محال الوصف أو نقل أجزاءه وأيضا الوصف مستنبط من النص فيكون فرعاً له وقلة الأجزاء فيه بمنزلة الإيجاز في النص ولا خلاف في عدم ترجيح النص الموجز على المطبوع ولا العام على الخاص بل عند الشافعي رحمه الله تعالى يقدم الخاص على العام ولقائل أن يقول الكلام إنما هو على تقدير تساوي الوصفين في التأثير أو الملازمة وحينئذ لم لا يجوز ترجيح أحدهما بما يفيد زيادة ظن أو يكون بعيدا عن الخلاف وأما عند تأثير أحدهما

بل صار عبادة يجعل الله تعالى وهو أمر خارج عن الامساك ونحن نرجح الصحيح على الفاسد بكون النية واقعة في أكثر النهار والترجيح بالكثرة ترجيح بالوصف الذاتي لأن الكثرة وصف يقوم بالكثير بحسب أجزائه فيكون وصفا ذاتيا إذا المراد بالوصف الذاتي وصف يقوم بالشيء بحسب ذاته أو بحسب بعض أجزائه والوصف العارض وصف يقوم بالشيء بحسب أمر خارج عنه (وذكرنا له أمثلة أخرى وفيما ذكرنا كفاية فصل ومن التواجيح الفاسدة الترجيح بغلبة الأشياء كقوله) أي كقول الشافعي رحمه الله تعالى في أن الأخ المشتري لا يمتق عنده (الأخ يشبه الولد بوجه وهو المحرمية وابن العم بوجه كحل الزكاة وحل زوجته وقبول الشهادة ووجوب القصاص وهذا باطل لأن المشابهة في وصف

واحد مؤثر في الحكم المطلوب أقوى منها) أي من المشابهة (في الف وصف غير مؤثر) ومنها الترجيح بكون الوصف أعم كالطعم فإنه يشمل القليل والكثير ولا اعتبار لهذا إذا الترجيح بالقوة وهو التأثير لا بصورته ومنها الترجيح بقلة الأجزاء فإن علة ذات جزء أولى من ذات جزأين ولا أثر لهذه المسئلة يرجح بكثرة الدليل عند البعض لغلبة الظن بها) أي لاجل حصول غلبة الظن بالحكم بسبب كثرة الدليل (ولأن ترك الأقل أسهل من ترك الكل أو الأكثر) أي إذا تعارض الأدلة الكثيرة والقليلة ولا يمكن الجمع بينهما لامتناع اجتماع الضدين فإما أن يترك الجميع أو الأكثر أو الأقل وترك الدليل خلاف الأصل فترك الأقل أسهل من ترك الكل أو الأكثر (لا عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى وأبي يوسف

لها أن كل داليل مع قطع النظر عن غيره مؤثر فوجود الغير وعدمه سواء وأيضا القياس على الشهادة) فانه لا يرجح بكثرة الشهود اجماعا فقوله والقياس عطف على قوله أن كل دليل ثم عطف على القياس قوله (والاجماع على عدم ترجيح ابن عم هوزوج أو أخ لام في التعصيب) فانه لا يرجح بحيث يستحق جميع المال (على ابن عم ليس كذلك بل يستحق بكل سبب على انفراد) ولو كان الترجيح بكثرة الدليل ثابتا كان الترجيح بكثرة دليل الارث ثابتا واللازم متفق (خلافا لابن مسعود رضى الله عنه في الأخير) أى في ابن عم هو أخ لام فانه راجح عند ابن مسعود رضى الله عنه على ابن عم ليس كذلك أى يستحق جميع الميراث ويحبب الآخر (بخلاف الأخ لأب وأم فانه يرجح على الأخ لأب بالأخوة لأم لأن هذه الجهة) أى جهة الأخوة لأم (تابعة للأولى) أى للأخوة لأب (والخيزم متحد) أى حيز القرابة متحد لأن الأخوة لأب والأخوة لأم كل منهما أخوة (فيحصل (١١٦) بهما) أى بأخوة لأب والأخوة لأم (هيئة اجتماعية بخلاف الأوابين)

دون الآخر فلا نزاع في تقديم المؤثر وان كان الآخر أكثر أو أعم أو أبسط ثم لا يخفى أن في قوله علة ذات جزء تسامحا اذ لا تركيب من أقل من جزأين فمكانه من قبيل المشاكلة والمراد أن يكون معنى واحد لا جزء له (قوله لها أن كل دليل) يعنى أن الترجيح بقوة الأثر وذلك بما يصلح وصفها وتبع الدليل لباها ومستقل بالثأثير إذ تقوى الشيء إنما يكون بصفة توجد في ذاته ويكون تبعاله وأما ما يستقل فلا يحصل للأخوة قوة بانضمامه اليه بل يكون كل منهما معارضا للدليل الموجب للحكم على خلافه فيمتساقط الكل بالتمارض وهذا معنى تساوى وجود الغير وعدمه ور بما يقال سلمنا أن الترجيح بالقوة لكن لا نسلم أنه لا يحصل للدليل بانضمام الغير اليه وصف يقوى به وهو كونه موافقا للدليل الآخر وموجبا لزيادة الظن (قوله خلافا لابن مسعود رضى الله عنه) في الأخير وهو ما إذا ترك الابن عم أحدهما أخ له من أم بان تزوج عمه أمه فولدت له ابنا فعند ابن مسعود المال كله للأخ لام لأنهما استويا في قرابة الأب وقد ترجحت قرابة الأخ لام بانضمام قرابة الأم لأن العلة ترجح بالزيادة من جنسها إذا كانت غير مستقلة والأخوة لأم كذلك لكونها من جنس العمومة باعتبار كونها قرابة مثلها لكنها لا تستبد بالتعصيب فيكون مثل الأخ لأب وأم مع الأخ لأب بخلاف الزوجية فانها ليست من جنس القرابة فلا تصلح للترجيح وعند الجمهور سدس المال للأخ لام بالفرضية والباقي بينهما بالعصوبة فيصح من اثني عشر سبعة لابن عم هو أخ لام وخمسة للأخ لان الأخوة لأم وإن لم تستقل بالتعصيب لكنها تستقل باستحقاق الارث وليست من جنس العمومة بل أقرب فلا يكون تبعاله فلا يصلح مرجحا بخلاف الأخوة فانها جنس واحدنا كد بانضمام أخوة الأم اليه بمنزلة الوصف الأثرى أنه لو اجتمع الأخوة لأب والأخوة لأم لا تصلح أخوة الأم سلبا لاستحقاق بالفرضية (قوله ما لم تبلغ حد الشهرة) تعرض الشهرة لأنها إذا كانت مرجحة فالنوا تر بطريق الأولى لأنه لا يبلغ حد النوا تر ما لم يبلغ حد الشهرة ولتقارب أمرهما بل لكون المشهور أحد قسمي المتواتر على رأى تعرض في الشرح للتواتر وحاصل الكلام في هذا المقام أن الكثرة أن تآدت إلى حصول هيئة اجتماعية هي وصف واحد قوى الأثر كانت صالحة للترجيح لأن المرجح هو القوة لا الكثرة غايته أن القوة حصلت بالكثرة والافلاكثرة أجزاء العلة توجب القوة كما في حمل الأتقال بخلاف كثره جزئياته كافي المصارعة إذ المقاوم واحد وأما الرجوع إلى السنة أو القياس عند تعارض النصين أو الحديثين فقد سبق أنه ليس من قبيل الترجيح (قوله ولا القياس بقياس آخر)

فيصير مجموع الأخوة قرابة واحدة قوية فيترجح على الأضعف (فلا يرجح بكثرة الرواة ما لم تبلغ حد الشهرة فانه يحصل حينئذ هيئة اجتماعية) هذه تقريرات على عدم الترجيح بكثرة الدليل فالرواة إذا لم يبلغوا حد التواتر لم تحصل هيئة اجتماعية أما إذا بلغوا فقد حصل هيئة اجتماعية تمتنع التوافق على الكذب وقبل بلوغ هذا الحد يحتمل كذب كل واحد منهم واعلم اننا ترجح بالكثرة في بعض المواضع كالترجيح بكثرة الأصول و كتر جميع الصحة على الفساد بالكثرة في صوم غير مبيت ولا ترجح بالكثرة في بعض المواضع كالم ترجح بكثرة الأدلة ولما في ذلك فرق دقيق وهو أن الكثرة معتبرة في كل موضع

يحصل بها هيئة اجتماعية ويكون الحكم منوطا بالمجموع من حيث هو المجموع وأنها غير معتبرة في كل موضع لا يحصل بالكثرة هيئة اجتماعية ويكون الحكم منوطا بكل واحد منها لا بالمجموع واعتبر هذا بالشاهد فان كل أمر منوط بالكثرة كحمل الأتقال والحروب ونحوهما فان الاكثريه راجح على الأقل وكل أمر منوط بكل واحد واحد كالمصارعة مثلا فان الكثير لا يغلب القليل فيها بل رب واحد قوى يغلب الآلاف من الضعاف فكثرة الأصول من قبيل الاول لأنها دليل قوة تأثير الوصف فهي راجعة إلى القوة فتعتبر وكثرة الأدلة من قبيل الثاني لأن كل واحد دليل هو مؤثر بنفسه بلا مدخل لوجود الآخر أصلا فان الحكم منوط بكل واحد لا بالمجموع من حيث هو المجموع بخلاف الكثرة التي هي في الصوم فان هذا الحكم تعلق بالاكثر من حيث هو الاكثر لا بكل واحد من الاجزاء فيكون من قبيل الاول هذا هو الأصل فاحكمه وفرع عليه الفروع وقوله (ولا القياس بقياس آخر) عطف على الضمير المرفوع في قوله فلا يرجح ومعناه أنه إذا كانت العلة في أحدهما مغايرة للعلة في الآخر لكنهما أديا إلى حكم واحد كما أن علة الربا عند الشافعي رحمه الله تعالى الطعم وعند مالك الطعم



والادخار فكل واحد من العلتين يوجب حرمة بيع الحفنة من الحفنة بحفتين منها وأما إذا كانت العلة فيهما شيئا واحدا لم يكن المقيس عليه متعدد فانه حينئذ لا يكون قياسا بل قياس واحد مع كثرة الأصول وهذا يصلح للترجيح (ولا الحديث بحديث آخر وعلى هذا كل ما يصلح علة لا يصلح مرجحا وكذا اذا جرح أحدهما جراحة والآخر عشر جراحات فالدية نصفان وكذا الشفيهان بشئيهين متفاوتين والشافعي رحمه الله تعالى لا يرجح صاحب الكثير أيضا) بمعنى أن يكون هو المستحق دون الآخر (ولكن يقسم بقدر الملك لأن الشفعة من مرافق الملك كالثمرة والولد فنقول حكم العلة لا يتولد منها ولا ينقسم عليها) المراد بالعلة هنا العلة الفاعلية وهي التي يحصل المملول بها فان المملول غير متولد منها وغير منقسم عليها بخلاف العلة المادية وهي التي يحصل المملول منها فالملول يتولد منها وينقسم عليها كالولد والثمر فاستحقاق الشفعة غير متولد من الدار المشفوع بها بل هو ثابت بها لا من شرطها فلا تنقسم عليها (باب الاجتهاد شرطه أن يحوى علم الكتاب بما نيه لغة وشرعا وأقسامه المذكورة وعلم السنة متنا

يعنى قياسا يوافق في الحكم دون العلة ليسكون من كثرة الأدلة إذلو وافقه في العلة كان من كثرة الأصول لا من كثرة الأدلة إذ لا يتحقق تعدد القياسين حقيقة إلا عند تعدد العلتين لأن حقيقة القياس ومعناه الذي به يصير حجة هي العلة لا الأصل (قوله وعلى هذا) يعنى كما أن كل ما يصلح دليلا مستقلا على الأحكام لا يصلح مرجحا لأحد الدليلين وكذلك كل ما يصلح علة لا يصلح مرجحا لأنه لا يستقله لا ينضم إلى الآخر ولا يتحد به ليفيد القوة ثم بين ذلك في العلة الحسية للأحكام الشرعية التي وقع الإجماع على الترجيح بكثرة العلة بمعنى أن يسقط الآخر بالكلية وذلك كما في مسألة اختلاف عدد جراحات الجانين على مجروح واحدات من جميعها فان الدية عليهما نصفان فان قيل هب أنه لم تعتبر الكثرة مرجحة حتى يلزم الاسقاط لكن لم تعتبر موجبة لتوزيع الدية على الجراحات كما تعدد في الجزايات قلنا لأن الانسان قد يموت من جراحة واحدة ولا يموت من جراحات كثيرة فلم يتعد بعددها وجعل الجميع بمنزلة جراحة واحدة وكافي مسألة الشفعة وهي درابين ثلاثة لأحدهم نصفها وللآخر ثلثها وثلث سدس فباع صاحب النصف نصفه وطلب الآخران الشفعة لم يترجح جانب صاحب الثلث بحيث يتفرد باستحقاق الشفعة ويسقط صاحب السدس لأن كل جزء من أجزاء سهميها علة مستقلة في استحقاق شفعة جميع المبيع وليس في جانب صاحب الثلث إلا كثرة العلة وهي لا تصلح للترجيح فعندنا يكون نصف المبيع بينهما انصافا لترتب الحكم على العلة المتحققة في كل جانب وعند الشافعي رحمه الله تعالى أثلاثا نثني لصاحب السدس وثلث لصاحب الثلث لأن حق الشفعة من مرافق الملك أي منافعه وثمراته كالثمرة للشجرة والولد للحيوان المشترك فيقسم بقدر الملك والجواب أن الدار المشفوعة علة فاعلية تثبت بها الشفعة لاعتاد مادية يتولد منها المملول بمنزلة الشجر والحيوان وقد ثبت في علم الكلام أن تأثير العلة الفاعلية في المملول ليس بطريق التوليد بل بإيجاد الله تعالى إياه عقيبها فلا يكون ترتب استحقاق الشفعة على الملك كترتب الثمر على الشجر والولد على الحيوان ثم الشارع قد جعل مجموع الملك علة للحكم فتقسيم الحكم على أجزاء العلة وجعل كل جزء من العلة علة لجزء من المملول نصب للشرع بالرأي وهو فاسد (قوله باب الاجتهاد) لما كان بحث الأصول عن الأدلة من حيث أنه يستنبط منها الأحكام وطريق ذلك هو الاجتهاد ختم مباحث الأدلة بباب الاجتهاد وهو في اللغة تحمل الجهد أي المشقة وفي الاصطلاح استفراغ الفقيه الوسع لتحصيل ظن بحكم شرعي وهذا هو المراد بقولهم بذل الجهود لنيل المقصود ومعنى استفراغ الوسع بذل تمام الطاقة بحيث يحس من نفسه العجز عن المزيد عليه فخرج استفراغ غير الفقيه وسعه في معرفة حكم شرعي فبذل الفقيه وسعه في معرفة حكم شرعي قطعي أو في الظن بحكم غير شرعي ايس باجتهاد وشرطا الاجتهاد أن يحوى أي أن يجمع العلم بأمر ثلاثة الأول الكتاب أي القرآن بأن يعرفه بمعانيه لغة وشرعية أما لغة فبان يعرف معاني المفردات والمركبات وخصوصها في الافادة فيفتقر إلى اللغة والصرف والنحو والمعاني والبيان اللهم إلا أن يعرف ذلك بحسب السليقة وأما شرعية فبان يعرف المعاني المؤثرة في الأحكام مثلا يعرف في قوله تعالى أو جاء أحد منكم من الغائط أن المراد بالغايط الحدث وأن علة الحكم خروج النجاسة عن بدن الانسان الحي باقسامه من الخاص والعام والمشارك والمجمل والمفسر وغير ذلك مما سبق ذكره بان يعلم ان هذا خاص وذلك عام وهذا ناسخ وذاك منسوخ إلى غير ذلك ولا خفاء في أن هذا مغاير لمعرفة المعاني والمراد بالكتاب قدر ما يتعلق بمعرفة الأحكام والمعتبر هو العلم بما وقعها بحيث يتمكن من الرجوع إليها عند طلب الحكم لا الحفظ عن ظهر القلب الثاني السنة قدر ما يتعلق بالأحكام بان يعرفها بمتنها وهو نفس الحديث وسندها وهو طريق وصولها إلينا من تواتر أو شهرة أو آحاد وفي ذلك معرفة حال الرواة والجرح والتعديل إلا أن البحث عن أحوال الرواة في زماننا هذا كالتعذر أطول المدة وكثرة الوسائط فالأولى الاكتفاء بتعديل الأئمة الموثوق بهم في علم الحديث كالبخاري ومسلم والبخاري والصفاني

وغيرهم من أئمة الحديث ولا يخفى أن المراد معرفة من السنة بمعانيه لغة وشريعة وبقسامه من الخاص والعام وغيرهما الثالث وجوه القياس بشرائطها وأحكامها وأقسامها والمقبول منها والمردود وكل ذلك ليتمكن من الاستنباط الصحيح وكان الأولى ذكر الاجماع أيضا لإلزامه من معرفته ومعرفة موافقه للتلاخيلافه في اجتهاده ولا يشترط علم الكلام لجواز الاستدلال بالأدلة السمعية للجازم بالاسلام تقليدا ولا علم الفقه لأنه نتيجة الاجتهاد وثمرته فلا يتقدمه إلا أن منصب الاجتهاد في زماننا إنما يحصل بممارسة الفروع فمضى طريق اليه في هذا الزمان ولم يكن الطريق في زمان الصحابة رضي الله تعالى عنهم ذلك ويمكن الآن سلوك طريق الصحابة رضي الله تعالى عنهم ثم هذه الشرائط إنما هي في حق المجتهد المطلق الذي يفتى في جميع الأحكام وأما المجتهد في حكم دون حكم فعليه معرفة ما يتعلق بذلك الحكم كذا ذكره الإمام الغزالي فإن قلت لا بد من معرفة جميع ما يتعلق بالأحكام للتلاقيع اجتهاده في تلك المسئلة مخالفا لنص أو إجماع قلت بعد معرفة جميع ما يتعلق بذلك الحكم لا يتصور الذهول عما يقتضى خلافه لأنه من جملة ما يتعلق بذلك الحكم ولا حاجة إلى الباقي مثلا الاجتهاد في حكم متعلق بالصلاة لا يتوقف على معرفة جميع ما يتعلق بأحكام النكاح (قوله وحكمه) أى الأثر الثابت بالاجتهاد غالبه الظن بالحكم مع احتمال الخطأ فلا يجزى الاجتهاد في القطعيات وفيما يجب فيه الاعتقاد الجازم من أصول الدين وهذا مبنى على أن المصيب عند اختلاف المجتهدين واحد وقد اختلفوا في ذلك بناء على اختلافهم في أن الله تعالى في كل صورة من الحوادث حكما معينا أم الحكم ما أدى اليه اجتهاد المجتهد فعلى الأول يكون المصيب واحدا وعلى الثاني يكون كل مجتهد مصيبا وتحقيق هذا المقام أن المسئلة الاجتهادية إما أن يكون لله تعالى فيها حكم معين قبل اجتهاد المجتهد أو يكون حينئذ إما أن لا يدل عليه دليل أو يدل وذلك الدليل إما قطعي أو ظني فذهب إلى كل احتمال جماعة فحصل أربعة مذاهب الأول أن لا حكم في المسئلة قبل الاجتهاد بل الحكم ما أدى اليه رأى المجتهد واليه ذهب عامة المعتزلة ثم اختلفوا فذهب بعضهم إلى استواء الحكمين في الحقيقة وبعضهم إلى كون أحدهما أحق وقد ينسب ذلك إلى الأشعري بمعنى أنه لم يتعلق الحكم بالمسئلة قبل الاجتهاد وإلا فالحكم قديم عنده الثاني أن الحكم معين ولا دليل عليه بل العصور عليه بمنزلة العصور على دفين فلن أصاب اجران ولن أخطأ أجر الكد واليه ذهب طائفة من الفقهاء والمتكلمين الثالث أن الحكم معين وعليه دليل قطعي والمجتهد مأمور بطلبه واليه ذهب طائفة من المتكلمين ثم اختلفوا في أن المخطيء هل يستحق العقاب أم لا وفي أن حكم القاضي بالخطأ هل ينقض الرابع أن الحكم معين وعليه دليل ظني وإن وجد أصاب وإن فقد أخطأ والمجتهد غير مكلف باصابتها لغموضها وخفائها فلذا كان المخطيء معذورا بل ماجورا ثم اختلف هؤلاء في أن المخطيء مخطيء ابتداء وانتهاء مما أو انتهاء فقط وهذا هو المختار عند المصنف رحمه الله تعالى (قوله لهم) احتج القائلون بتعدد الحق في المسائل الاجتهادية وإصابة كل مجتهد بوجهين أحدهما أنه لو تعدد الحق لزم تكليف ما لا يطاق وهو باطل لما ربيان الملازمة أن المجتهدين مكلفون بنيل الحق واصابة الصواب إذ لا فائدة للاجتهاد سوى ذلك فلو كان الحق واحدا لكان المجتهد مأمورا باصابتها بعينه وظاهر أن ذلك ليس في وسعه لغموض طريقه وخفاء دليبه فيجب أن يكون الحق بالنسبة إلى كل مجتهد ما أدى اليه اجتهاده والثاني أن اجتهاد المجتهد في الحكم كاجتهاد المصلي في أمر القبلة والحق فيه متعدد اتفاقا فكذا هنا لعدم الفرق وإنما قلنا أن الحق فيه متعدد اتفاقا لأن المصلي مأمور باستقبال القبلة فلو لم يكن جميع الجهات بالنسبة إلى المصلين إلى جهات مختلفة قبلة لما تأدى فرض من أخطأ جهة القبلة واللازم باطل لأنه لا يؤمر باعادة الصلاة فإن قيل تعدد الحق يستلزم اتصاف فعل واحد بالمتافين كالجوب وعدمه وهو محال أجبب بأنه ان أريد بالنسبة إلى شخص واحد في زمان واحد فاللزوم ممنوع وان أريد بالنسبة إلى شخصين فالاستحالة ممنوعة لجواز أن

وسندا ووجوه القياس كما ذكرنا وحكمه غلبة الظن على احتمال الخطأ فالمجتهد عندنا مخطيء ويصيب وعند المعتزلة كل مجتهد مصيب وهذا بناء على أن عندنا في كل حادثة حكما معينا عند الله تعالى وعندهم لا بل الحكم ما أدى اليه اجتهاد كل مجتهد فاذا اجتهدوا في حادثة فالحكم عند الله تعالى في حق كل واحد مجتهد لهم ان المجتهدين كلّفوا باصابة الحق ولولا تعدد الحقوق يلزم التكليف بما ليس في وسعهم وهذا كالا جتهاد في القبلة فان القبلة جهة التحرى حتى أن المخطيء يخرج عن عهدة الصلاة واختلاف الحكم بالنسبة إلى قومين جائز كما كان في ارسال رسولين على قومين ثم اختلفوا فقال بعضهم بتساوى الحقوق لأن دليل التعدد لا يوجب التفاوت وعند بعضهم واحد منها أحق لأنها لو استوت لاصيبت بمجرد الاختيار ولسقط الاجتهاد وفيه نظر لأنه قبل الاجتهاد لا يعلم أن جميع الاجتهادات تنفق على شيء واحد فيكون الحق واحدا أو تختلف فيكون حينئذ متعددا

ولنا قوله تعالى ففهمناها سليمان وقوله عليه الصلاة والسلام إن أصبت فلك (١١٩) عشر حسنات وإن أخطأت فلك حسنة

وفي حديث آخر جعل الله  
للذهب أجرين وللخطي  
واحدا وقال ابن مسعود  
رضي الله تعالى عنه إن  
أصبت فمن الله تعالى وإن  
أخطأت ففيه من الشيطان  
ولأن الثابت بالقياس ثابت  
بمعنى النص وإن ورد نصان  
صيغة في حادثة لا يتعدد  
الحق اتفاقا فكيف إذا  
ورد معنى (أي كيف يتعدد  
الحق إذا ورد معنى نظيره  
حلى النساء فانا نقول  
بوجوب الزكاة فيها قياسا  
على المضروب والشافعي  
رحمته الله تعالى بعدم  
وجوب الزكاة قياسا على  
الثياب فان كلا منهما  
مصرف للحاجة فعنى القياس  
أن النص الوارد في المقيس  
عليه وارد في المقيس معنى  
وإن لم يكن واردا صريحا  
فلو كان النصان واردين  
فيه صريحا كان الحق  
واحدا لأنه لا تعارض في  
أدلة الشرع فيكون أحدهما  
منسوخا والآخر ناسخا فإذا  
كان النصان وهما النص  
لوارد في المضروب والنص  
الوارد في الثياب واردين  
في الحلى من حيث المعنى  
لا يدلان على حقيقة مدلولي  
كل منهما إذ دلالتها معنى  
لا تزيد على دلالتها صريحا  
ولو وجدت دلالتها صريحا  
لا يكون مدلول كل منهما

يجب شيء على زيد ولا يجب على عمرو كما عند اختلاف الرسل بان يعث الله تعالى رسولين إلى قومين مع  
اختصاص كل منهما بأحكام فيجوز أن يكون الشيء واجبا على مجتهدو على من التزم تقليده غير واجب على  
آخر وعلى مقلديه ثم اختلف القائلون بحقبة الجميع فذهب بعضهم إلى تساوي الجميع في الحقبة وبعضهم إلى  
كون البعض أحق أى أكثر ثوابا بمعنى أن من أدى اجتهاده إلى وجوب الشيء فهو أكثر ثوابا من أدى  
اجتهاده إلى عدم وجوبه مع حقبة الحكمين استدلال الأولون بان الدليل الدال على تعدد الحق في المسائل  
الاجتهادية وهو لزوم تكليف ما لا يطاق على تقدير عدم التعدد لا يوجب التفاوت بين الحكمين في الاحقية  
وفيه نظر لأنه لا يوجب التساوي فيجوز أن يثبت التفاوت بناء على دليل آخر واستدل الآخرون بانه  
لو تساوت الأحكام الاجتهادية في الحقبة لجاز للجهتد أن يختار أيها شاء من غير تعيب في بذل المجهود وطالب  
لنيل المقصود وهذا معنى سقوط الاجتهاد وفيه نظر أما أول فلان التقدير أن لا حكم قبل الاجتهاد وإنما يحدث  
عقبه فلا بد من الاجتهاد ليتحقق الحكم وأما ثانيا فلاننا وإن تساوت في الحقبة إلا أن المتعين بالنسبة إلى كل  
مجتهد ما أدى إليه اجتهاده لا غير حتى لا يجوز له أن يختار غيره ولأن يترك الاجتهاد بوجوبه لمجتهدا آخر وأما  
ثالثا فلانه على تقدير تحقق الحكم قبل الاجتهاد وجواز اختيار المجتهد أى حق شاء لا بد من الاجتهاد ليعلم  
تعدد الحق فيتمكن من اختيار أحد الحقين إذ ليس كل مسألة اجتهادية بما يتسدد فيه الحق بل قد مجتمع  
الاراء على حكم واحد فيكون الحق واحدا مجمعا عليه والحاصل أن التعدد لا يكون إلا عند اختلاف آراء  
المجتهدين وهو بدون الاجتهاد لا يتصور واعلم أن مراد المستدل هو أنه لو تساوت الحقوق لثبت الحق بمجرد  
اختيار الحكم بأدنى دليل يؤدى إليه من غير مبالغة في الطلب والاجتهاد للتساوي ما ينال بغاية الطلب وما ينال  
بأدنى الطلب وهذا معنى سقوط الاجتهاد يدل على ذلك ما ذكر في التوقييم أنه لو تساوت الحقوق ابطلت  
مراتب الفقهاء وتساوى الباذل كل جهده في الطلب المبل عذره بأدنى طلب وعلى هذا لا يرد الاعتراض  
(قوله ولنا) احتج أصحابنا على أن الحق واحد والمجتهد يخطئ ويصيب بالكتاب والسنة والاثرو دلالة  
الإجماع والمعقول أما الكتاب فقوله تعالى ففهمناها سليمان والضمير للحكومة أو الفتوى ووجه  
الاستدلال أن داود عليه الصلاة والسلام حكم بالغنم لصاحب الحرث وبالحرث لصاحب الغنم وسليمان  
حكم بان تكون الغنم لصاحب الحرث ينتفع بها ويقوم أصحاب الغنم على الحرث حتى يرجع كما كان فيرد  
كل إلى صاحبه ملكه وكان حكم داود عليه الصلاة والسلام بالاجتهاد دون الوحي والالماجاز سليمان عليه  
الصلاة والسلام خلافه ولا لداود الرجوع عنه ولو كان كل من الاجتهادين حقا لكان كل منهما قد أصاب  
الحكم وفهمه ولم يكن لتخصيص سليمان عليه الصلاة والسلام بالذكر جهة فانه وإن لم يدل على نفي الحكم  
عما عدها لكنه في هذا المقام يدل عليه كالأخفى على من له معرفة بخواص التراكيب وهذا مبنى على  
جواز اجتهاد الانبياء وجواز خطئهم فيه على ما ثبت ذلك في موضعه وقد يجاب بان المعنى ففهمنا سليمان  
عليه الصلاة والسلام الفتوى أو الحكومة التي هي أحق وأفضل ويكون اعتراض سليمان عليه الصلاة  
والسلام مبني على أن ترك الأولى من الانبياء عليهم الصلاة والسلام بمنزلة الخطأ من غيرهم يشعر بذلك  
قوله تعالى وكلا آتينا حكما وعلما فانه يفهم منه أصابتهما في فصل الخصومات والعلم بأمور الدين ويؤيده  
ما نقل أنه قال سليمان عليه الصلاة والسلام غير هذا أوفق الفريقين كانه قال هذا حق لكن غيره أحق  
وأما السنة والاثرفلا حاديت والآثار الدالة على ترديد الاجتهاد بين الصواب والخطأ وهي وإن كانت من قبيل  
الآحاد إلا أنها متواترة من جهة المعنى والالمتصلح للاستدلال على الأصول وأما دلالة الإجماع فهو ان القياس  
مظهر لا مثبت فالثابت بالقياس ثابت بالنص معنى وإن لم يكن ثابتا به صريحا وقد جمعوا على أن الحق فيما ثبت  
بالنص واحدا غير وفيه نظر لأن القياس عند الخصم مثبت لا مظهر ولأن الحكم الاجتهادى أعم من أن

حقا فكذا إذا وجدت دلالتها معنى بالطريق الأولى (ولأن الجمع بين الحظر والاباحه ممنوع وكذا بالنسبة إلى قومين في شريعتنا

والتكليف بالاجتهاد يفيد) جواب عن قول المعتزلة أن المجتهدين كفوا (لأنه إن أخطأ فهو مصيب نظر إلى الدليل وله الأجر وأما مسألة القبلية فإن فساد صلاة من خالف الإمام (١٢٠) عالما حاله يدل على مذهبه فاما عدم إعادة الخطى للكعبة فلا ينافي مقصودا لكن

الشرع جعلها وسيلة الى المقصود وهو وجه الله تعالى فأقيم غلبة ظن اصابها مقام اصابها ثم اختلف علما وانا في الخطى فعند البعض مخطىء ابتداء وانتهاء أى بالنظر الى الدليل وبالنظر الى الحكم لما روينا من اطلاق الخطأ في الحديث ولقوله عليه الصلاة والسلام في أسارى بدر حين نزل لولا كتاب من الله سبق الآية لو نزل بنا عذاب مانجا منه الا عمر رضى الله تعالى عنه) هذا هو المقول له وله عليه الصلاة والسلام فدل هذا الحديث على أن المجتهد المخطىء مخطىء ابتداء وانتهاء لأن المجتهد لو كان مصيبا من وجه لما كانوا مستحقين لنزول العذاب وقد مر هذا الحديث وقصته في الركن الثاني في السنة ( وعند البعض مصيب ابتداء مخطىء انتهاء وهذا ما قال أبو حنيفة رحمه الله تعالى كل مجتهد مصيب والحق عند الله واحد) فان كان الحق عند الله واحد لا يراد أن كل مجتهد مصيب بالنظر الى الحكم بل بالنظر الى الدليل

يكون ثابتا بالقياس أو بغيره من الأدلة الظنية كفهوم الشرط والصفة ونحو ذلك والخلاف في اتحاد الحق أو تعدده جار في الجميع فلا إجماع على اتحاد الحق إلا فيما لم يقع فيه خلاف وأما المعقول فلان كون الفعل محظورا أو مباحا أو صحيحا أو فاسدا أو واجبا أو غير واجب متمتع لاستزامه اتصاف الشيء بالتمتع والمتمتع لا يكون حكما شرعيا فان قيل لا نسلم امتناع ذلك بالنسبة إلى شخصين فان التناقض لا يكون إلا عند اتحاد المحل أوجب بأن الجمع بين المتنافيين بالنسبة إلى شخصين أيضا متمتع في شريعة نبينا عليه السلام لأنه ممنوع من الناس كافة ادعاهم إلى الحق بصريح النصوص أو معناها من غير تفرقة بين الأشخاص لدخولهم في العمومات على السواء ولا يخفى ابتداء هذا الجواب على أن الثابت بالقياس ثابت بالنص وان الحق في الاجتهادات الثابتة بالنصوص واحد إجماعا والأصوب أن يقال يلزم الجمع بين المتنافيين بالنسبة إلى شخص واحد فيما إذا استفتى عامي لم يلزم تقليد مذهب معين مجتهد حنفيا وشافعيا فأقناه أحدهما بإباحة النبيذ والآخر بجرمته ولم يرجع أحدهما عنده ولم يستقر عليه على شيء منهما أو أيضا إذا تغير اجتهاد المجتهد فان في الأول حق الزم اجتماع المتنافيين بالنسبة إليه والازم النسخ بالاجتهاد وكذا المقلد إذا صار مجتهدا (قوله والتكليف) جواب عن تمسكهم بأنه لو اتحد الحق لزم التكليف بما ليس في الواسع وتقريره اننا لا نسلم أن المجتهد مكلف باصالة الحق بل هو مكلف بالاجتهاد ضرورة أنه لا يجوز له التقليد والاجتهاد حق نظر إلى رعاية شرائطه بقدر الواسع سواء أدى إلى ما هو حق عند الله تعالى أو خطأ والتكليف به يفيد الأجر ووجوب العمل بموجبه فلا يلزم العبث فان قيل المجتهد مأثور بما أدى إليه اجتهاده وكل ما أمر به فهو حق أوجب بأنه يكفى في الأمور به أن يكون حقا بالنظر إلى الدليل وبحسب ظن المجتهد وإن كان خطأ عند الله تعالى كما إذا قام نص على خلاف رأى المجتهد لكنه لم يطع عليه بعد استفراغ الجهد في الطلب فانه مأثور بما أدى إليه ظنه وإن كان خطأ القيام النص على خلافه وبهذا يتدفع ما يقال أنه يجب على المجتهد العمل باجتهاده ويحرم تقليد غيره فلو كان اجتهاده خطأ واجتهاد الغير حقا لزم أن يكون العمل بالخطأ واجبا والصواب حراما وهو متمتع (قوله يدل على مذهبه) وهو أن المجتهد مخطىء ويصيب إذا لو كان كل مجتهد مصيبا لصح صلاة من خالف الإمام عالما بحاله لاصابتهما جميعا في جهة القبلة (قوله وهو وجه الله تعالى) أى المقصود هي الجهة التي رضى الله تعالى وأمر بها وعند حصول المقصود لا بأس بفوات الوسيلة (قوله وعند البعض مصيب ابتداء) أى بالنظر إلى الدليل مخطىء انتهاء أى بالنظر إلى الحكم فانه لا يتمتع في الأقيسة الشرعية والأدلة الظنية أن يتناقض المطالب والأحكام مع رعاية شرائط قدر الواسع والطاقة ولذلك وصف الله تعالى اجتهاد داود عليه الصلاة والسلام بالحكم والعلم في مقام الثناء عليه والامتنان مع كونه خطأ بدلالة سوق الكلام في تخصيص سليمان عليه الصلاة والسلام باصالة الحق فلو كان خطأ من كل وجه لما كان حكما وعلما بل جهلا وخطأ وقد يقال أنه لا دلالة في إتياء الحكم والعلم على أن اجتهاده في تلك الحادثة حكم وعلم فيجانب بأنه لو لم يكن اجتهاده فيها حكما وعلما لما كان لذكرهما في هذا المقام فائدة إذ لا يشبهه على أحد أن النبي عليه الصلاة والسلام قد أوتي علما وحكما في الجملة (قوله وتصنيف الأجر) أى تصنيف أجر المخطىء في الاجتهاد بقوله عليه الصلاة والسلام ان أصاب فله أجران وإن أخطأ فله أجر واحد يدل على أنه مخطىء ابتداء فان الاجرا إنما يكون على الصواب فلما كان ثوابه نصف ثواب المصيب كان صوابه أيضا كذلك توزيعا للأجر على الاستحقاق وهذا

بمعنى أنه قد أقام الدليل كما هو حقه مستجمعا لشرائطه وأركانها فيكون آتيا بما كلف به من الاعتبار وليس في وسعه ضعيف إقامة البرهان القطعي في الشرعيات حتى يكون مدلوله قطعيا بالية (قوله تعالى ففهمناها سليمان الآية فسمى عمل كليهما حكما وعلما لكن سليمان عليه الصلاة والسلام خص باصالة الحق المطلوب وتصنيف الأجر يدل على هذا أيضا) أى على أنه مصيب من وجه دون وجه آخر

ضعيف لان اجر المخطئ إنما هو على كده في الاجتهاد وامثال الامر (قوله) وأما قوله عليه الصلاة والسلام  
القائلون بان المجتهد المخطئ مخطئ ابتداء وانتهاء تمسكوا بوجهين أحدهما اطلاق الخطأ في قوله عليه الصلاة  
والسلام وان أخطأت فلك حسنة ومن حكم المطلق أن ينصرف إلى الكامل وهو الخطأ ابتداء وانتهاء  
وثانيتها قوله تعالى لولا كتاب من الله سبق الآية أي لولا ما كتب في اللوح أن لا يعذب أهل بدر أو ان يحل  
لهم العنايم أو أن لا يعذب قوما الا بعد تأكيدهم بالحجة وتقديم النهي لمسكم عذاب عظيم في اتباع الاجتهاد الخطأ  
الذي هو أخذ الفدية فلو كان صوابا من وجه لما استحقوا باتباعه العذاب العظيم لوجود امثال الأمر في الجملة  
ولما كان ضعف الوجه الأول بينما اذ الاستدلال بالاطلاق على السكالم لا يعتد به في مسائل الأصول  
لم يتعرض لجوابه وأجاب عن الثاني بان العزيمة في حكم الاسارى كان هو المن أو القتل وقد رخص النبي عليه  
الصلاة والسلام في الفداء أيضا فالمعنى لولا سبق الحكم باباحة الفداء والرخصة فيه لمسكم العذاب في ترك العزيمة  
فوجوب العذاب معلق بعدم سبق الكتاب لكن المعلق عليه غير واقع لتحقق سبق الكتاب فلا يتحقق  
وجوب العذاب بسبب الخطأ في الاجتهاد هذا تقرير كلامه وفيه نظر لأن لولا لا تنفاه الشيء لوجود غيره  
فيدخل على أن انتفاء العذاب على الخطأ في الاجتهاد إنما كان لوجود سبق الكتاب باباحة الفداء حتى لو لم  
يتحقق ذلك لكان الخطأ موجبا لاستحقاق العذاب وهذا يدل على كونه خطأ من كل وجه وعدم وقوع  
العذاب لا ينافي لأنه مبني على وجود المانع وهو سبق الكتاب (قوله) والمخطئ في الاجتهاد لا يعاقب ولا  
ينسب إلى الضلال بل يكون معذور أو مأجورا اذ ليس عليه الا بذل الوسع وقد فعل فلم ينل الحق لخفاء دليله  
الآن يكون الدليل الموصل إلى الصواب بينا فخطأ المجتهد لتقصير منه وترك مبالغة في الاجتهاد فانه يعاقب  
وما نقل من طعن السلف بعضهم على بعض في مسائلهم الاجتهادية كان مبنيا على أن طريق الصواب بين  
في زعم الطاعن وانما قال المخطئ في الاجتهاد لأن المخطئ في الأصول والعقائد يعاقب بل يضلل أو يكفر  
لان الحق فيها واحدا جماعا والمطلوب هو اليقين الحاصل بالدلة القطعية إذ لا يعقل حدوث العالم وقدمه  
وجواز رؤية الصانع وعدمه فالمخطئ فيها مخطئ ابتداء وانتهاء وما نقل عن بعضهم من تصويب كل مجتهد في  
المسائل الكلامية اذا لم يوجب تكفير المخالف كمسئلة خلق القرآن ومسئلة الرؤية ومسئلة خلق  
الافعال فعناه نفي الاثم وتحقق الخروج عن عهدة التكليف لاحقيقة كل من القولين (قوله) القسم الثاني  
من الكتاب قد وقع الفراغ من مباحث الأدلة وهذا شروع في مباحث الاحكام وقد سبق تفسير  
الحكم ومباحث الحاكم فرب الكلام ههنا على ثلاثة أبواب مباحث الحكم نفسه ومباحث المحكوم  
به ومباحث المحكوم عليه وابتداء بالحكم لأن النظر فيه من المقاصد الاصلية ثم بالمحكوم به لأن الخطاب  
يتعلق به أولا وبواسطة أنه مضاف إلى المكلف وعبارة عن فعله بصير المكلف محكوما عليه وحاول في الباب  
الاول اختراع تقسيم حاصر أي ضابطا بلما تفرق من أقسام ما يطلق عليه لفظ الحكم وأما التقسيم الحاصر  
بمعنى كونه ذاتا بين النبي والاثبات مقيد التكثير مفهوم واحد إلى ما يحتمله من الاقسام المتقابلة فلا يصح  
في هذا المقام لأن من هذه الاقسام ما هي متداخلة كالفرض مثلا بالنسبة إلى العزيمة والرخصة ومنها ما ليس  
بذات بين النبي والاثبات كالتقسيم إلى ما يكون صفة لفعل المكلف وإلى ما يكون أثرا له وأنا ألقى اليك  
محصل الباب اجمالا لتكون على بصيرة من الامر وذلك أن الحكم اما حكم بتعلق شيء بشيء أولا فان  
لم يكن فالحكم اما صفة لفعل المكلف أو أثر له فان كان أثرا له كالمالك فلا يبحث ههنا عنه وان كان صفة  
فالمعتبر فيه اعتبار أو ليا اما المقاصد الدنيوية أو المقاصد الآخروية فالاول ينقسم الفعل بالنظر اليه تارة إلى  
صحيح وباطل وفاسد وتارة إلى منعقد وغير منعقد وتارة إلى نافذ وغير نافذ وتارة إلى لازم وغير لازم والثاني  
اما أصلي أو غير أصلي فالأصلي اما أن يكون الفعل أولى من الترك أو الترك أولى من الفعل أولا يكون

(وَأَمَّا قَوْلُهُ تَعَالَى لَوْلَا كِتَابٌ  
مِنْ اللَّهِ سَبَقَ لَمَسَّكُمْ فَاَن  
الْحَكْمَ فِي الْآسَارَى مِنْ  
قَبْلِ كَانِ أَمَّا الْقَتْلُ أَوْ الْمَن  
وَرُخِّصَ النَّبِيُّ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ  
وَالسَّلَامُ بِالْفِدَاءِ أَيْضًا فَلَوْلَا  
الْكِتَابُ السَّابِقُ بِإِبَاحَةِ  
الْفِدَاءِ وَهُوَ الرِّخْصَةُ لَمَسَّكُمْ  
الْعَذَابُ عَلَى تَرْكِ الْعَزِيمَةِ)  
فَنَزُولُ الْعَذَابِ كَانَ وَاجِبًا  
عَلَى تَقْدِيرِ عَدَمِ سَبَقِ  
الْكِتَابِ لَكِنْ سَبَقَ الْكِتَابُ  
كَانَ وَاقِعًا فَلَا يَسْتَحِقُّونَ  
الْعَذَابَ وَاقِعًا بِسَبَبِ الْخَطَا فِي  
الْاجْتِهَادِ بَعْدَ سَبَقِ الْكِتَابِ  
(وَالْمَخْطِئُ فِي الْاجْتِهَادِ لَا  
يُعَاقَبُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ طَرِيقَ  
الصَّوَابِ بَيْنَا وَاللَّهُ أَعْلَمُ  
القِسْمِ الثَّانِي مِنَ الْكِتَابِ  
فِي الْحُكْمِ وَيَفْتَقِرُ إِلَى  
الْحَاكِمِ

الإباحت في ثلاثة أبواب  
 باب في الحكم) اعلم اني  
 اخترت تقسيما حاصرا  
 على وفق مذهبنا وعلى ما هو  
 المذكور في كتبنا من  
 الأقسام المتفرقة (وهو  
 قسمان اما أن لا يكون  
 حكما بتعلق شيء بشيء آخر  
 أو يكون كالحكم بأن لهذا  
 ركن ذلك أو سببه أو نحو  
 ذلك) اعلم أن المراد بالتعلق  
 تعلق زائد على التعلق  
 بالحكم والمحكوم عليه  
 والمحكوم به ككون الشيء  
 ركنا لشيء أو علة أو شرطاً  
 فان هذا التعلق بالحكم  
 ونحوه حاصل في جميع  
 الأحكام (أما القسم الأول  
 فاما أن يكون صفة لفعل  
 المكلف) كالوجوب والحرمة  
 وأمثالها فانها صفات  
 لفعل المكلف (أو أثره  
 الثاني كالملك) فان الملك  
 هو أثر لفعل المكلف (وما  
 يتعلق به) كملك المتعة وملك  
 المنفعة وثبوت الدين في الذمة  
 (والأول اما أن يعتبر فيه  
 المقاصد الدنيوية اعتباراً  
 أولياً أو الأخروية) فان صحة  
 العبادة كونها بحيث توجب  
 تفرغ الذمة فالمعتبر في  
 مفهومها اعتباراً أولياً  
 إنما هو المقصود الدنيوي  
 وهو تفرغ الذمة وان  
 كان يلزمها الثواب مثلاً وهو

أحدهما أولى فالأول إن كان مع منع الترك بقطعي ففرض أو بظني فواجب وإلا فان كان الفعل طريقة  
 مسلوكة في الدين فسنة والافتل ونذب والثاني ان كان مع منع الفعل لحرام وإلا فمكروه والثالث مباح  
 وغير الأصلي رخصة وهي اما حقيقة أو مجاز والحقيقة إما أن تكون أولى وأحق بمعنى الرخصة أو لا والمجاز  
 إما أن يكون أقرب إلى الحقيقة أو لا فيصير أربعة أقسام وان كان حكماً بتعلق شيء بشيء فالتعلق ان كان داخلاً  
 في الشيء فركن والإفان كان وثراً فيه فعلة وإفان كان موصلاً إليه في الجملة فسبب وإفان توقف الشيء  
 عليه فشرط والإفعلامة (قولها وهو) أي الحاكم هو الله تعالى فان قلت الحكم يتناول القياسي المحتمل  
 للخطأ فكيف ينسب إلى الله تعالى قلت الحاكم في المسئلة الاجتهادية هو الله تعالى إلا أنه يحكم إلا بالصواب  
 فالحكم المنسوب إلى الله تعالى هو الحق الذي لا يحوم حوله الباطل وما وقع من الخطأ للجهل فليس بحكم  
 حقيقة بل ظاهر او هو معذور في ذلك فان قلت إذا قال الشارع الصلاة واجبة فالمحكوم عليه هو الصلاة  
 لا المكلف والمحكوم به هو الوجوب لا فعل المكلف قلت ليس المراد بالمحكوم عليه والمحكوم به طر في الحكم  
 على ما هو مصطلح المنطق بل المراد بالمحكوم عليه من وقع الخطاب له والمحكوم به ما تعلق الخطاب به كما يقال  
 حكم الأمير على زيد بكذا وهذا ظاهر فيما هو صفة فعل المكلف كالوجوب ونحوه وفيما هو حكم تعلق كالسببية  
 ونحوها فانه خاطب المكلف بأن فعله سبب لشيء أو شرط له أو غير ذلك وأما فيما هو أثر لفعل المكلف كملك  
 الرقبة أو المتعة أو المنفعة وثبوت الدين في الذمة فكون المحكوم به فعل المكلف ليس بظاهر بل إذا جعلنا  
 الملك نفس الحكم فليس هنا ما يصلح محكوماً به فان قلت قد ذكر في سابق الحكم اما تكليفي كالوجوب  
 والحرمة ونحوهما فاما رضى كالسببية والشرطية ونحوهما فان أراد بالتكليفي ما يتعلق بفعل المكلف  
 فالوضعي أيضاً كذلك على ما صرح به هنا وإن أراد ما وقع التكليف به فالإباحة ليست كذلك قلت أراد ما  
 وقع التكليف به وعد الإباحة منه تغليبا لكونه أحد الأقسام الخمسة المشهورة للحكم على أنه لا مشاحة في  
 الاصطلاح فان قلت المراد بالحكم اما الخطاب واما الأثر الثابت به على ما ذكر في صدر الكتاب وأيا ما كان  
 ليس الملك ونحوه حكماً لأنه إنما ثبت بفعل المكلف لا الخطاب قلت لما كان ثبوت الملك بالبيع مثلاً بحسب  
 وضع الشارع جعل حكم الله تعالى الثابت بخطابه على أن قول المصنف رحمه الله تعالى الحكم اما أن لا يكون  
 حكماً بتعلق شيء بشيء أو يكون مشعراً بأن مراده بالحكم اسناد أمر إلى آخر مصدر قولك حكمت بكذا  
 لا الخطاب ولا أثر الخطاب فعلى هذا ينبغي أن يحمل مورد القسمة للحكم بمعنى اسناد الشارع أمر إلى  
 آخر فيما يتعلق بفعل المكلف من حيث هو مكلف صريحاً كالنصر أو دلالة كالأجماع والقياس ففي جعل  
 الوجوب والملك ونحو ذلك أقساماً للحكم بهذا المعنى تسامح ظاهر على أن التحقيق ان اطلاق الحكم على  
 خطاب الشارع وعلى أثره وعلى الأثر المترتب على العقود والفسوخ إنما هو بطريق الاشتراك والمقصود  
 هنا بيان أقسام ما يطلق عليه لفظ الحكم في الشرع (قولها والأول) أي ما هو صفة فعل المكلف اما أن يعتبر  
 فيه أي في مفهومه وتعريفه المقاصد الدنيوية أي الحاصلة في الدنيا كتفرغ الذمة المعتبرة في مفهوم صحة  
 العبادة أو الأخروية أي الحاصلة في الآخرة كالثواب على الفعل والعقاب على الترك في مفهوم الوجوب وقيد  
 باعتبار الأول لأنه قد يعتبر في نحو الصحة الثواب وفي نحو الوجوب تفرغ الذمة لكن لا أولياً وليس المراد  
 باعتبار المقصود الدنيوي أو الأخروي ابتناء الحكم على حكم وأغراض متعلقة بالدنيا أو الآخرة اذ من  
 البعيد يقال صحة الصلاة مبنية على حكمه دنيوية وحرمة الخمر على حكمه أخروية ثم لا يخفى أن التقسيم إلى ما يعتبر  
 فيه مقصود دنيوي أو أخروي اعتباراً أولياً ليس حاصراً لثرا بين النبي والانبيا بل بحسب الوقوع فان قيل  
 ليس في صحة التوافل تفرغ الذمة قلنا لزمنا بالشرع فحصل بأدائها تفرغ الذمة وأما عبادة الصبي ففي حكم

المقصود الأخروي لكنه غير معتبر في مفهومه اعتباراً أولياً والوجوب كون الفعل بحيث لو أتى به يثاب ولو المستثنى  
 تركه يعاقب فالمعتبر في مفهومه اعتباراً أولياً هو المقصود الأخروي وإن كان يتبعه المقصود الدنيوي كتفرغ الذمة ونحوه (أما الأول)

المستثنى لما سيجيء ذكره في بحث العوارض فالكلام ههنا في فعل المكلف لا غير (قوله وفي المعاملات الاختصاصات) أي الأغراض المترتبة على العقود والفسوخ كذلك الرقبة في البيع وملك المتعة في النكاح وملك المنفعة في الاجارة والبنوثة في الطلاق وكذا معنى صحة القضاء ترتب ثبوت الحق عليه ومعنى صحة الشهادة ترتب لزوم القضاء عليها فراجع ذلك أيضا إلى المعاملات فالفعل المتعلق بمقصود دينوى ان وقع بحيث يوصل اليه فصحيح وإلا فان كان عدم إيصاله إليه من جهة خلل في أركانه وشرائطه فباطل والافساد فالمتصف بالصحة والفساد حقيقة هو الفعل لانفس الحكم نعم يطلق لفظ الحكم على الصحة والفساد بمعنى انهما يتباخضاب الشارع وكذا الكلام في الانعقاد والنفاد والزوم وكثير من المحققين على أن أمثال ذلك راجعة إلى الأحكام الخمسة فان معنى صحة البيع باحة الانتفاع بالمبيع ومعنى بطلانه حرمة الانتفاع به وبعضهم على انها من خطاب الوضع بمعنى أنه حكم بتعلق شيء بشيء تعلقا ذاتيا على التعلق الذي لا بد منه في كل حكم وهو تعلقه بالمحكوم عليه وبذلك أن الشارع حكم بتعلق الصحة بهذا الفعل وتعلق البطلان أو الفساد بذلك وبعضهم على أنها أحكام عقلية لا شرعية فان الشارع إذا شرع البيع لحصول الملك وبنى شرائطه وأركانه فاعقل يحكم بكونه موصلا إليه عند تحققها وغير موصلا عند عدم تحققها بمنزلة الحكم بكون الشخص مصليا أو غير مصل فعلى ما ذكرنا الصحة والبطلان والفساد معان متقابلة حاصلها أن الصحيح ما يكون مشروعا بأصله ووصفه والباطل ما لا يكون مشروعا بأصله ولا بوصفه والفساد ما يكون مشروعا بأصله دون وصفه وهذا معنى قولهم الصحيح ما استجمع أركانه وشرائطه بحيث يكون معتبرا شرعا في حق الحكم والفساد ما كان مشروعا في نفسه فائت المعنى من وجهه ملازمة ما ليس بمشروع اياه بحكم الحال مع تصور الانفصال في الجملة والباطل ما كان فائت المعنى من كل وجه مع وجود الصورة اما لانعدام معنى التصرف كبيع الميتة والدم أو لانعدام أهلية المتصرف كبيع الصبي والمجنون وقد يطلق الفساد على الباطل وعند الشافعي رحمه الله تعالى الباطل والفساد اسمان مترادفان لما ليس بصحيح وهذا اصطلاح لا معنى للاحتجاج عليه نفيًا وإثباتًا ولقائل أن يقول إذا كانت الصحة عبارة عن كون الفعل موصلا إلى المقصود لم تكن مقابلة للفساد بل أعم منه لأن الصلاة الفاسدة توجب تفرغ الذمة بحيث لا يجب قضاؤها والبيع الفاسد يوجب الملك فينبغي أن يكون صحيحا بل نافذا لترتب الأثر عليه ثم على ما ذكره النافذ أعم من اللازم والمنعقد أعم من النافذ ولا يظهر فرق بين الصحيح والنافذ (قوله فالفعل فرض) فيه إشارة إلى أن المتصف بالحرمة والوجوب ونحوهما هو فعل المكلف والحكم الذي بمعنى الخطاب إنما هو الإيجاب والتحریم ونحوهما والذي هو بمعنى أثر الخطاب هو الوجوب والحرمة ونحوهما وهذا التقسيم وقع للفعل أولا بالذات ويفهم منه تقسيم الحكم وكذا يفهم منه تعريف الفرض والواجب والحرام ونحو ذلك وتعريف الفرضية والوجوب والحرمة ونحوها ومعنى أولوية الفعل أو الترك أولوية عند الشارع بالنص عليه أو على دليله وفي إطلاق الأولوية على ما هو لازم يمنع نقيضه كالفرض والواجب والحرام نوع تسامح المراد باستواء الفعل والترك في المباح استواءهما في نظر الشارع بان يحكم بذلك صريحا أو دلالة بقربته أن الكلام في متعلق الحكم الشرعي فيخرج فعل البهائم والحيوانات والمجانين ونحو ذلك فان قلت جميع ذلك من أقسام ما يعتبر فيه المقاصد الأخرى وتو ليس في هذه التعريفات إشارة إلى ذلك فان قلت يجوز أن تكون التعريفات المذكورة رسوما لا حدودا ولو سلم في الأولوية والاستواء إشارة إلى معنى الثواب والعقاب فان قلت قد يكون الوجوب والحرمة ونحو ذلك من أقسام ما هو أثر لفعل المكلف لاصفة له كإباحة الانتفاع الثابتة بالبيع وحرمة الوطء الثابتة بالطلاق قلت هي من صفاته أيضا إذ الانتفاع والوطء فعل المكلف ولا منافاة بين كون الحكم صفة لفعل المكلف وأثره ثم لا يخفى أن الحكم الغير الأصلي أعني الذي يبني على أعداء العباد أيضا يتصف بهذه الأحكام كالرخصة الواجبة أو المندوبة أو المباحة

أي الذي يعتبر فيه المقاصد الدينوية (فالمقصود الدينوى في العبادات تفرغ الذمة وفي المعاملات الاختصاصات الشرعية فمكون الفعل موصلا إلى المقصود الدينوى يسمى صحة وكونه بحيث لا يوصل إليه أصلا يسمى بطلانا وكونه بحيث يقتضى أركانه وشرائطه الايصال إليه لا أو صافه الخارجية يسمى فسادا ثم في المعاملات أحكام أخر منها الانعقاد وهو ارتباط أجزاء التصرف شرعا فالبيع الفاسد منعقد لا صحيح ثم النفاد وهو ترتب الأثر عليه كالمالك فيبيع الفضولى منعقد لا نافذ ثم الزوم كونه بحيث لا يمكن رفعه وأما الثاني) أى ما يعتبر فيه المقاصد الأخرى (فاما أن يكون حكما أصليا) أى غير مبنى على أعداء العباد) أولا يكون أما الأول) وهو الحكم الأصلي (فان كان الفعل أولى من الترك مع منعه) أى مع منع الترك (فان كان هذا) أى كون الفعل أولى من الترك مع منع الترك (بدليل قطعى فالفعل فرض ويطفى واجب وبلا منعه فان كان الفعل طريقة مسلوكة في الدين فسنة ولا تفضل و مندوب وان كان على العكس أى ان كان الترك أولى من

فلامعنى للتخصيص بالحكم الاصلى (قوله بالفرض لازم علما) أى يلزم اعتقاد حقيقته والعمل بموجبه لثبوته بدليل قطعى حتى لو أنكره قولا أو اعتقدا كان كافرا والواجب لا يلزم اعتقاد حقيقته لثبوته بدليل ظنى ومبنى الاعتقاد على اليقين لكن يلزم العمل بموجبه للدلائل الدالة على وجوب اتباع الظن بجاحده لا يكفر وتارك العمل به ان كان مؤولا لا يفسق ولا يضل لان التأويل في مظانه من سيرة السلف والافان كان مستخفا يضل لان رد خبر الواحد والقياس بدعة وان لم يكن مؤولا ولا مستخفا يفسق لخروجه عن الطاعة بترك ما وجب عليه والى هذا أشار بقوله ويعاقب تارك الفرض والواجب للآيات والاحاديث الدالة على وعيد العصاة لان يعفو الله تعالى بفضلته وكرمه أو بتوبة العاصي وندمه للتصور الدال على العفو والمغفرة ولانه حق الله تعالى فيعجزه العفو وعند المعتزلة لا عفو ولا غفران بدون التوبة وهى مسئلة وجوب الثواب والعقاب على الله تعالى قوله والشافعى رحمه الله تعالى لم يفرق بين الفرض والواجب بين الكتاب وخبر الواحد) الله تعالى في تفاوت مفهوى الفرض والواجب في اللغة ولا في تفاوت ما ثبت بدليل قطعى كحكم الكتاب وما ثبت بدليل ظنى كحكم خبر الواحد في الشرع فان جاحدا الأول كافر دون الثانى وتارك العمل بالأول مؤولا فاسق دون الثانى ولا يمازى عن الفرض والواجب لفظان مترادفان منقولان من معناهما اللغوى إلى معنى واحد وما يمدح فاعله وبذم تاركة شرعا سواء ثبت ذلك بدليل قطعى أو ظنى وهذا مجرد اصطلاح فلامعنى الاحتجاج بان التفاوت بين الكتاب وخبر الواحد يوجب التفاوت بين مدلوليهما أو بان الفرض في اللغة التقدير والوجوب هو السقوط فالفرض ما لم يقدر عليه نا والواجب ما سقط علينا بطريق الظن فلا يكون المظنون مقدرا ولا معلوم القطعى ساقطا علينا على أن للنخصم أن يقول لو سلم الملاحظة المفهوم اللغوى فلا نسلم امتناع أن يثبت كون الشئ مقدر علينا بدليل ظنى وكونه ساقطا علينا بدليل قطعى الا يرى إلى قولهم الفرض أى المفروض المقدر في المسح هو الربع وأيضا الحق أن الوجوب في اللغة هو الثبوت وأما مصدر الواجب بمعنى الساقط والمضطرب فالتما هو الوجبة والوجيب ثم استعمال الفرض فيما ثبت بدليل ظنى والواجب فيما ثبت بقطعى شائع مستفيض كقولهم الو تر فرض وتعديل الأركان فرض ونحو ذلك ويسمى فرضا عمليا وكقولهم الصلاة واجبة والزكاة واجبة ونحو ذلك وإلى هذا أشار بقوله وقد يطلق الواجب عندنا على المعنى الاعم أيضا) أى الاعم من الفرض والواجب بالتفسير المذكور وهو أن يكون الفعل أولى من الترك مع منع الترك أعم من أن يكون هذا المعنى بالمعنى القطعى أو الظنى (فيصح أن يقال صلاة الفجر واجبة والسنة نوعان سنة الهدى وتركها يوجب اساءة وكرهية كالجماعة والأذان والإقامة ونحوها وسنة الزوائد وتركها لا يوجب ذلك كسنة النبي عليه الصلاة والسلام في لباسه وقيامه وقعوده والسنة المطلقة تطلق على طريقة

الواجب لازم عملا لعلما فلا يكفر جاحده بل يفسق ان استخف باخبار الآحاد الغير المؤولة وأمام مؤولا فلا ويعاقب تاركهما) أى تارك الفرض والواجب (لأن الله يعفو الله والشافعى رحمه الله تعالى لم يفرق بين الفرض والواجب والتفاوت بين الكتاب وخبر الواحد) في أن الكتاب نقل بطريق التواتر وخبر الواحد لم ينقل كذلك (يوجب التفاوت بين مدلوليهما) فيكون الحكم الذى دل عليه حكم الكتاب ثابتا يقينا والحكم الذى دل عليه محكم خبر الواحد ثابتا بقلبة الظن (وقد يطلق الواجب عندنا على المعنى الاعم أيضا) أى اعم من الفرض والواجب بالتفسير المذكور وهو أن يكون الفعل أولى من الترك مع منع الترك أعم من أن يكون هذا المعنى بالمعنى القطعى أو الظنى (فيصح أن يقال صلاة الفجر واجبة والسنة نوعان سنة الهدى وتركها يوجب اساءة وكرهية كالجماعة والأذان والإقامة ونحوها وسنة الزوائد وتركها لا يوجب ذلك كسنة النبي عليه الصلاة والسلام في لباسه وقيامه وقعوده والسنة المطلقة تطلق على طريقة



والنفل ما يثاب فاعله ولا يسيء تاركه وهو دون سنن الزوا and هو) الضمير يرجع إلى النفل (لا يلزم بالشروع عند الشافعي رحمه الله تعالى لأنه  
مخير فيما لم يفعل بعد فله ابطال ما أداه تبعاً وعندنا يلزم) أي النفل بالشروع (١٢٥) لقوله تعالى ولا تبطلوا أعمالكم ولأن ما أداه

صار لله تعالى فوجب صيانه  
ولا سبيل إليها) أي إلى  
صيانه ما أداه (إلا يلزم  
الباقى فالترجيح بالمؤدى  
أولى من العكس لأن  
العبادة مما يحتاط فيها ولما  
وجب صيانه ما صار لله تعالى  
تسمية وهو النذر فصار  
فعلاً أولاً) أي صيانه ما صار  
لله تعالى فعلاً أولاً بالوجوب  
وقوله فعلاً نصب على التمييز  
وكذا قوله تسمية ويجوز  
أن ينصب تسمية وفعلاً  
على الحال تقديره حال  
كونه مسمى وحال كونه  
مفعولاً (والحرام يعاقب  
على فعله وهو اما حرام  
لعينه) أي منشأ الحرمة عين  
ذلك الشيء كشرب الخمر  
وأكل الميتة ونحوهما (واما  
حرام لغيره كأكل مال  
الغير والحرمة هنا ملائمة  
لنفس الفعل لكن المحل  
قابل له وفي الأول) أي في  
الحرام لعينه (قد خرج  
المحل عن قبول الفعل  
فعم الفعل لعدم المحل  
فيكون المحل هناك) أي  
في الحرام لعينه (أصلاً  
والفعل تبعاً فنسب الحرمة  
إلى المحل لتدل على عدم  
صلاحية للفعل لا أنه  
أطلق المحل ويقصد به

نفلاً فانقلب فرضاً بعد التحقق لدخولها تحت قوله تعالى فاقروا ما تيسر كالتأفة بعد الشروع تصير فرضاً  
حتى لو أقصد ما يجب القضاء ويعاقب على تركها ذكره أبو اليسر والنفل دون سنن الزوا and لأنها صارت طريقة  
مسلوكة في الدين وسيرة للنبي عليه السلام بخلاف النفل (قوله وهو) أي النفل لا يلزم بالشروع عند  
الشافعي رحمه الله تعالى حتى لو لم يعض فيه لا يؤخذ بالقضاء ولا يعاقب على تركه لأن حكم النفل التخيير فيه فاذا  
شرع فهو مخير فيما لم يأت بتحقيقه فالمعنى التفضيلية إذ النفل لا يتقلب فرضاً وإتمامه لا يكون إسقاطاً للواجب بل أداء  
النفل ولهذا يباح الإفطار بعذر الضيافة وإذا كان مخيراً فيما لم يأت فله تركه تحقيقاً للمعنى التخيير وحينئذ يلزم  
بطلان المؤدى ضمناً وتبعاً لا قصد فلا يكون إبطالا لخواه عن القصد كمن سقى زرعاً ففسد زرع الغير بالانزفانه  
لا يجعل إلتافاً وجوابه منع التخيير في النفل بعد الشروع فانه عين النزاع وعندنا النفل يلزم بالشروع حتى  
يجب المضى فيه ويعاقب على تركه لوجوه الأول قوله تعالى لا تبطلوا أعمالكم وفي عدم الإتمام لإبطال للمؤدى  
فان قيل لإبطال وإتمامه بطلان أدى إليه أمر مباح له هو ترك النفل قلنا لا معنى للإبطال هنا إلا الفعل يحصل  
به البطلان كشق زق مملوكه فيه ماء لغيره ولا شك ان بطلان ما أتى به من النفل إنما حصل بفعله المناقض  
للعبادة اذ لم يوجد شيء سواه بخلاف فساد زرع الغير فانه يضاف إلى رخاوة الأرض لا إلى فعله الذي هو سقى  
أرضه الثاني ان الجزء الذي أداه صار عبادة لله تعالى حقاله فتجب صيانه له لأن التعرض لحق الغير بالافساد  
حرام ولا طريق إلى صيانه المؤدى سوى لزوم الباقى اذ لا صحته بدون الباقى لأن الكل عبادة واحدة بتامها  
يتحقق استحقاق الثواب لا يقال صحة الأجزاء المتأخرة وكونها عبادة متوقفة على صحة الأجزاء المتقدمة  
وكونها عبادة فلو توقفت هي عليها لزم الدور لا نقول هو دور معينة بمنزلة المتضاميين كالأبوة والبنوة يتوقف  
كل منهما على الآخر وإن كان ذات الأب متقدمة فكذلكها هنا يتوقف صحة كل جزء على صحة الجزء الآخر مع  
تقدم ذات بعض الأجزاء وقد يقال أن الجزء الأول يتعمد عبادة لسكونه فعلاً يقصد به التقرب إلى الله تعالى  
لكن بقاء هذا الوصف يتوقف على انعقاد الجزء الثاني عبادة وانعقاد الجزء الثاني عبادة يتوقف على تحقق  
الجزء الأول لا على وصف كونه عبادة فالوقوف على الأجزاء الباقية هو بقاء صحة المؤدى وكونه عبادة  
لا صيرورة عبادة والموقوف على صحة المؤدى هو صيرورة الأجزاء الباقية عبادة فلا دور فان قيل بعد الشروع  
في الجزء الثاني لم يبق الجزء الأول نفسه فضلاً عن وصف الصحة والعبادة قلنا هذه اعتبارات شرعية حيث ثبت  
بالنص والإجماع الحكم بالبقاء والاحباط ونحو ذلك فان قيل فمن مات في أثناء العبادة ينبغي أن لا يثاب لعدم  
تحقق شرط بقاء المؤدى عبادة قلنا الموت منه لا يبطل فجعل العبادة كأنها هذا القدر بمنزلة تمام عبادة الحى  
للدلائل الدالة على كونه عبادة فان قيل هب أن صيانه المؤدى تقتضى لزوم الباقى لكن كون الباقى نفلاً مخيراً  
فيه يقتضى جواز إبطال المؤدى فتعارض الجواب أن الترجيح بالمؤدى أولى من العكس أي صيانه المؤدى  
أولى من إبطاله احتياطاً في باب العبادات وصورنا لها عن البطلان وأيضا المؤدى قائم حكماً بدليل احتمال البقاء  
والبطلان فيترجح على ما هو منعدم حقيقة وحكماً وهو غير المؤدى الثالث أن المنذر قد صار تعالى تسمية  
بمنزلة الوعد فيكون أدنى حالاً مما صار لله تعالى فعلاً وهو المؤدى ثم ابقاء الشيء وصيانه عن البطلان أسهل من  
ابتداء وجوده وإذا وجب أقوى الأمرين وهو ابتداء الفعل لصيانه أدنى الشئتين وهو ما صار لله تعالى  
تسمية فلان محب أسهل الأمرين وهو ابقاء الفعل لصيانه أقوى الشئتين وهو ما صار لله تعالى فعلاً أولى  
(قوله والحرام) قد يضاف المحل والحرمة إلى الأعيان كحرمة الميتة والخمر والأمهات ونحو ذلك وكثير من

الحال كما في الحرام لغيره) ففي الحرام لغيره إذا قيل هذا الخبر حرام يكون مجازاً باطلاق اسم المحل على الحال أي أكله حرام وإذا قيل الميتة  
حرام فمعناه أنها منشأ الحرمة لأنها ذكر المحل وقصد به الحال فالجواز ثم في المسند إليه وهنا في المسند وهو قوله حرام إذا أريد به منشأ  
الحرمة (والمكروه نوعان مكروه كراهة تنزيه

المحققين غلى أنها مجاز من باب اطلاق اسم الحمل على الحال أو هو مبنى على حذف المضاف أى حرم أكل الميتة وشرب الخمر ونكاح الأمهات لدلالة العقل على الحذف والمقصود أظهر على تعيين المحذوف لأن الحمل والحرمة من الأحكام الشرعية المتعلقة بأفعال العباد والمقصود الأظهر من اللحوم أكلها ومن الأشرية شربها ومن النساء نكاحهن وذهب بعضهم إلى أنها حقيقة لوجهين أحدهما أن معنى الحرمة هو المنع ومنه حرم مكة وحريم البئر فعنى حرمة الفعل كونه ممنوعا بمعنى أن المكلف منع عن اكتسابه وهو تحصيله ومعنى حرمة العين أنها منعت من العبد تصرفاته فيها حرمة الفعل من قبيل منع الرجل عن الشيء كما نقول للغلام لا تشرب هذا الماء ومعنى حرمة العين منع الشيء عن الرجل بأن يصب الماء مثلا وهو أو كدوا نيهما أن معنى حرمة العين خروجها عن أن تكون محلا للفعل شرعا كما أن معنى حرمة الفعل خروج وجهه عن الاعتبار شرعا فالخروج عن الاعتبار شرعا متحقق فيهما فلا يكون مجازا وخروج العين عن أن تكون محلا للفعل يستلزم منع الفعل بطريق أو كدوا الزم بحيث لا يبقى احتمال الفعل أصلا فنفي الفعل فيه وإن كان تبعاً أقوى من نفيه إذا كان مقصودا ولما لاح على هذا الكلام أثر الضعف بناء على أن الحرمة في الشرع قد نقلت عن معناها اللغوي إلى كون الفعل ممنوعا عنه شرعا أو كونه بحيث يعاقب فاعله وكان مع ذلك إضافة الحرمة إلى بعض الأعيان مستحسنة جدا كحرمة الميتة والخردون البعض كحرمة خبز الغير سلك المصنف رحمه الله تعالى في ذلك طريقة متوسطة وهو أن الفعل الحرام نوعان أحدهما ما يكون منشأ حرمة عين ذلك المحل كحرمة أكل الميتة وشرب الخمر ويسمى حراما لعينه والثاني ما يكون منشأ الحرمة غير ذلك المحل كحرمة أكل مال الغير فإنها ليست لنفس ذلك المال بل لسكونه ملك الغير فالأكل محرم ممنوع لكن المحل قابل للأكل في الجملة بأن يأكله مالكه بخلاف الأول فإن المحل قد يخرج عن قابلية الفعل ولزم من ذلك عدم الفعل ضرورة عدم محله ففي الحرام لعينه المحل أصل والفعل تبع بمعنى أن المحل أخرج أو لا من قبول الفعل ومنع ثم صار الفعل ممنوعا ومخرجا عن الاعتبار لحسن نسبة الحرمة وإضافتها إلى المحل دلالة على أنه غير صالح للفعل شرعا حتى كأنه الحرام نفسه ولا يكون ذلك من إطلاق المحل وإرادة الفعل الحال فيه بأن يراد بالميتة أكلها لما في ذلك من فوات الدلالة على خروج المحل عن صلاحية الفعل بخلاف الحرام لغيره فإنه إذا أضيف الحرمة فيه إلى المحل يكون على حذف المضاف أو على إطلاق المحل على الحال فاذا قلنا الميتة حرام فعناه أن الميتة منشأ الحرمة أكلها وإذ قلنا خبز الغير حرام فعناه أن أكله حرام اما مجازا أو على حذف المضاف كما في قوله تعالى واستل القرية يحمل تارة على حذف المضاف أى أهل القرية وتارة على أن القرية مجاز عن الأهل اطلاقا للمحل على الحال وهما متقاربان وذكر في الأسرار أن الحل والحرمة صفتا فعل لاصفا محل الفعل لكن متى ثبت الحل أو الحرمة لمعنى في العين أضيف إليها لأنها سببه كما يقال جرى النهر لأنه سبيل الجريان وطريق يجرى فيه فيقال حرمت الميتة لأنها حرمت لمعنى فيها ولا يقال حرمت شاة الغير لأن الحرمة هناك لاحترام المالك (قوله وهو إلى الحل - أقرب) بمعنى أنه لا يعاقب فاعله أصلا لكن يثاب تاركه أدنى ثواب ومعنى القرب إلى الحرمة أنه يتعلق به محذورون استحقات العقوبة بالثابت كحرمان الشفاعة فترك الواجب حرام يستحق العقوبة بالنار وترك السنة المؤكدة قريب من الحرام يستحق حرمان الشفاعة لقوله عليه السلام من ترك سنتي لم ينل شفاعتي وعن محمد ليس المكروه كراهة التحريم إلى الحرام أقرب بل هو حرام ثبتت حرمة دليل ظني فعنده ما لم تركه ان ثبت ذلك بدليل قطعي يسمى حراما والى يسمى مكروها كراهة التحريم كما أن ما لم تركه الأتيان به ان ثبت ذلك فيه بدليل قطعي يسمى فرضا والى يسمى واجبا (قوله وأما الثاني) من قسمي ما يعتبر فيه أولا المقاصد الاخرية فيسمى رخصة ويقابلها العزيمة محرمة اجراء كلمة الكفر على اللسان عن عزيمة لا نه حكم أصلي وابطاحتها للمكروه رخصة لانه غير أصلي بل مبنى على أضرار العباد فان قيل الرخصة قد تتصف بالاباحة والتدب والوجوب

وهو إلى الحل أقرب ومكروه كراهة تحريم وهو إلى الحرمة أقرب وعند محمد لا بل هذا) الإشارة ترجع إلى المكروه كراهة تحريم (حرام لكن بغير القطعي كالواجب مع الفرض وأما الثاني) المراد بالثاني أن لا يكون حكما أصليا أى يكون مبني على أضرار العباد ( فيسمى رخصة وما وقع من القسم الأول) أى الذى هو حكم أصلي (في مقابلتها) أى في مقابلة الرخصة ( يسمى عزيمة

وهي من أقسام الحكم الأصلي فيلزم كونها حكما أصليا وغير أصلي ولا مجال لتغاير الاعتبار لأن الرخصة ليست حكما أصليا بشيء من الاعتبارات أوجب بأن تخصيص الوجوب والحرمة ونحوهما بما يكون حكما أصليا إنما هو فيما يكون بطريق الرخصة والحق أنه مما انفرد به المصنف رحمه الله تعالى وهو يخالف اصطلاح القوم وإنما وقع فيه اختراع التقسيم المحاصر وأما كون الرخصة بما يتعلق به مقصودا أخرى بمعنى أنه يعتبر ذلك في مفهومه اعتبارا أوليا فيظهر بالتأمل في عبارات القوم في تفسيرها في أصول الشافعية أن الرخصة ما شرع من الأحكام لعذر مع قيام المحرم لولا العذر لثبتت الحرمة والعزيمة بخلافه وحاصله أن دليل الحرمة إذا بقي معمولا به وكان التخلف عنه لما منع طارىء في حق المكلف لولا لثبتت الحرمة في حقه فهو الرخصة فخرج الحكم بمحل الشيء ابتداء أو نسخا التحريم أو تخصيصا من نص محرم وذكركم في الإسلام رحمه الله تعالى أن العزيمة اسم لما هو أصل من الأحكام غير متعلق بالعوارض والرخصة اسم لما يبنى على أعدار العباد وهو ما يستباح مع قيام المحرم وذكرا أبو اليسر أن الرخصة ترك المؤاخذة بالفعل مع قيام المحرم وحرمة الفعل وترك المؤاخذة بترك الفعل مع وجود الموجب والوجوب في الميزان أن الرخصة اسم لما تغير عن الأمر الأصلي إلى تخفيف ويسر ترفها وتوسعة على أصحاب الأعدار وقال العزيمة ما لزم العباد بإيجاب الله تعالى والرخصة ما وسع للمكلف فعله بعذر مع قيام المحرم (قوله وهي اما فرض) حصر العزيمة في الفرض والواجب والسنة والنفل يعني قبل ورود الرخصة وأما بعده فقد تكون العزيمة حراما كصوم المريض إذا خاف الهلاك فإن تركه واجب فعلى هذا لا تكون العزيمة قبل ورود الرخصة مباحا ولا حراما ولا مكروها أما الأول فلأنها لو كانت مباحا لكانت الرخصة أيضا مباحا وحينئذ لا يكون أحدهما حكما أصليا والآخر مبنيا على أعدار العباد وأما الثاني والثالث فلأن الحكم الأصلي لو كان حرمة أو كراهة لكان الطرف المقابل في أصله وجوبا أو ندبا وهو لا يصلح للابتناء على أعدار العباد إذا المناسب للعذر هو الترفيه والتوسعة لا التضيق فلا يكون رخصة فلا يكون الحكم الأصلي الذي هو الحرمة أو الكراهة عزيمة لأنها إنما تكون في مقابلة الرخصة فالحاصل أن الطرف الذي تعلق به العزيمة لا يبدو أن يكون راجعا على الطرف الآخر الذي تعلق به الرخصة لاسمائه باله ليكون مباحا ولا مرجوحا ليكون حراما أو مكروها والراجح اما فرض أو واجب أو سنة أو نفل كذا ذكره المصنف رحمه الله تعالى وفيه نظر أما أول فلأننا نسلم أن العزيمة لو كانت باحة لكانت الرخصة أيضا كذلك لجواز أن يكون وجوبا أو ندبا إذا العذر قد يناسبه الإيجاب كما كل ماله عند خوف تلف نفسه وأما ثانيا فلأننا لا نسلم أن العزيمة لو كانت حرمة أو كراهة لكان الطرف الآخر وجوبا أو ندبا لجواز أن يكون باحة كما في إجراء كفة الكفر على اللسان فإنه حرام ويباح عند الإكراه وكثير من الرخص بهذه المثابة ولو سلم فلا نسلم أن الوجوب أو الندب لا يباحسب الابتناء على الأعدار كوجوب أكل الميتة عند الاضطراب أو ندب إفتار المريض عند بعض الأضرار لا يقال العزيمة في جميع ذلك ترجع الوجوب كوجوب ترك إجراء كفة الكفر ووجوب ترك أكل الميتة ونحو ذلك فإن الفرض قد يكون هو الفعل كالصوم وقد يكون هو الترك كترك إجراء كفة الكفر وأكل الميتة لأننا نقول هذا تأويل لا ضرورة إليه ومع ذلك فهو غير مفيد لأن الكلام في حكم إجراء كفة الكفر وأكل الميتة ولا شك أنه الحرمة لا الوجوب واستزاهه لوجوب الترك لا ينبغي كونه الحرمة ولا لارتفعت الحرمة من بين الأحكام والحق أن العزيمة تشمل الأحكام كلها على ما قال صاحب الميزان بعد تقسيم الأحكام إلى الفرض والواجب والسنة والنفل والمباح والحرام والمكروه وغيرها أن العزيمة اسم للحكم الأصلي في الشرع على الأقسام التي ذكرنا من الفرض والواجب والسنة والنفل ونحوها (قوله أما الأول) فما استبيح مع قيام المحرم والحرمة) كلامه في هذا التقسيم مشعر بانحصار حقيقة الرخصة في الإباحة ويلزمه انحصار العزيمة في الحرمة لأنها تقابلها ويمكن أن يقال المراد بالإباحة هنا مجرد

وهي اما فرض) الضمير يرجع إلى العزيمة (أو واجب أو سنة أو نفل لا غير والرخصة أربعة أنواع نوعان من الحقيقة أحدهما أحق بكونه رخصة من الآخر ونوعان من المجاز أحدهما أتم في المجازية من الآخر) أي نوعان يطلق عليهما الرخصة حقيقة ثم أحدهما أحق بكونه رخصة من الآخر ونوعان يطلق عليهما اسم الرخصة مجازا لكن أحدهما أتم في المجازية أي أبعد من حقيقة الرخصة من الآخر (أما الأول) أي الذي هو رخصة حقيقة وهو أحق بكونه رخصة من الآخر (فما استبيح مع قيام المحرم والحرمة كإجراء كفة الكفر مكرها) أي بالقتل أو القطع (فإن حرمة الكفر قائمة أبدا) لأن المحرم للكفر وهو الدلائل الدالة على وجوب الإيمان قائمة فتكون حرمة الكفر قائمة أبدا أيضا

( لكن حقه ) أى حق العبد يفوت صورته ومعنى وحق الله تعالى لا يفوت معنى لأن قلبه مطمئن بالإيمان فله أن يجرى على لسانه وإن أخذ بالعزيزمة وبذل نفسه حسبة في دينه فأولى ( ١٢٨ ) وكذا الأمر بالمعروف وأكل مال الغير والافطار ونحوه من العبادات

تجوز الفعل أعم من أن يكون بطريق التساوى أو بدونه فيشمل الواجب والمندوب والمباح والمراد بالحرمة والتحریم في الرخصة أعم من أن يكون في جانب الفعل أو في جانب الترك فيشمل الفرض والواجب أيضا كما أن المراد بالفرض والواجب في قوله وهى فرض وواجب سنة ونفل أعم من أن يكون ذلك في طرف الفعل أو في طرف الترك ليشمل الحرام ولا يكون بين الكلامين منافاة نعم يتوجه أن يقال يلزم انحصار العزيمة في الفرض والواجب والحرام وهذا يناهى ما سبق من أنها قد تكون سنة أو نفلا كما إذا كان الحكم الأصلي في صلاة نفل أو سنة كونها مندوبة فاذا عرضت حاله لم تبق تلك الصلاة معها مندوبة كحالة الخوف مثلا فيكون تركها رخصة أو حكما مبنيا على اعدار العباد و يمكن أن يجاب عنه بأن المراد بالحرمة المنع أعم من أن يكون بطريق اللزوم أو الرجحان وحينئذ لا يرد الاشكال فان قيل الاستباحة مع قيام المحرم والحرمة توجب اجتماع الضدين وهما الحرمة والإباحة فى شيء واحد أوجب بأن معنى الاستباحة مع قيام المحرم والحرمة يعامل معاملة المباح بترك المؤاخذه وترك المؤاخذه لا يوجب سقوط الحرمة لكن ارتكبا كبيرة فعني عنه فان قيل المحرم قائم في القسمين جميعا فكيف اقتضى تأييد الحرمة في الأول دون الثاني قلنا العلة الشرعية امارات جاز تراخي الحكم عنها وقد ورد النص بذلك فيحتمله بخلاف أدلة وجوب الإيمان فانها عقلية قطعية لا يتصور فيها التراخي عقلا ولا شرعا فتقوم الحرمة بقيامها وتدوم بدوامها ( قوله لكن حقه أى حق العبد يفوت صورة ) بخراب البنية ومعنى يزوق الروح أى خروجه من البدن ( قوله حسبة ) أى طلبا للثواب وهى اسم من الاحتساب وإنما كان الأخذ بالعزيمة أولى لما فيه من رعاية حق الله صورة ومعنى بتفويت حق نفسه صورة ومعنى لمساروى أى مسيلة الكذاب أخذ رجلين من أصحاب النبي عليه الصلاة والسلام فقال لأحدهما ما تقول فى محمد قال رسول الله قال فاتقول فى قال أنت أيضا غفلاه وقال الآخر ما تقول فى محمد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم قال فاتقول فى قال أنا أصم فأعاد عليه ثلاثا فأعاد جوابه فقتله فبلغ ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال أما الأول فقد أخذ برخصة الله تعالى وأما الثاني فقد صدع بالحق فنهيناه ( قوله وكذا الأمر بالمعروف ) به هذا المثال على أن المراد بقيام المحرم أعم من أن ترجح الحرمة إلى الفعل كاجراء كلبه الكفر أو إلى الترك كما فى الأمر بالمعروف فانه فرض بالدلائل الدالة عليه فيكون تركه حراما ويستباح له الترك إذا خاف على نفسه لأن حق الله تعالى إنما يفوت صورة لا معنى لبقاء اعتقاد الفرضية وفى اكل مال الغير المحرم وهو ملك الغير قائم والجرمة باقية لكن حق الغير لا يفوت الا صورة لانجباره بالضيان فيستباح عند الاكراه فى التمثيل به لإشارة إلى أن النصوص الدالة على أولوية الأخذ بالعزيمة وان وردت فى العبادات وفيما يرجع إلى اعزاز الدين لكن حق العباد أيضا كذلك قياسا عليه لما فى ذلك من إظهار التصلب فى الدين يبذل نفسه فى الاجتناب عن المحرمات ولذا قال محمد رحمه الله تعالى فيه كان مأجورا ان شاء الله تعالى وكذا فى الافطار والحرمة باقية لقيام المحرم وهو شهود الشهر من غير سفر ومرض فتوجه الخطاب أما لو كان مريضا أو مسافرا فأكره على الافطار فامتنع حتى قتل كان آثما لأنه أكره على المباح كالمضطر إذا ترك أكل الميتة حتى مات ( قوله والعزيمة أولى عندنا ) إشارة إلى ما ذكره نفا الإسلام رحمه الله تعالى ان العمل بالرخصة أولى عند الشافعى رحمه الله تعالى وقيد صاحب الكشاف بأحد القولين والحق أن الصوم أفضل عنده قولا واحدا عند عدم الضرر حتى انه وقع فى منهاج الاصول ان الإفطار مباح بمعنى أنه مسأول للصوم فاعترضوا اعياه بأنه لا يظفر برواية تدل على تساويهما بل الإفطار أفضل ان تضرروا الا فالصوم من غير اختلاف ورواية ( قوله بخلاف الفصل الاول ) أى الاكراه على الافطار فان المسكروه إذا لم يفطر حتى قتل لم يكن قاتل نفسه لان القتل

أى إذا أكره على أكل مال الغير أو على الافطار فى رمضان أو أكره على ترك الصلاة ونحوها فى هذه الصور له أن يعمل بالرخصة حقيقة لكن إن أخذ بالعزيمة وبذل نفسه فأولى ( والثانى ) أى الذى هو رخصة حقيقة لكن الاول أحق منه بكونه رخصة ( ما استبيح مع قيام المحرم دون الحرمة كافطار المسافر ) فان المحرم للافطار وهو شهود الشهر قائم لكن حرمة الافطار غير قائمة ( رخص بناء على سبب تراخي حكمه ) فالسبب شهود الشهر والحكم وجوب الصوم وقد تراخي لقوله تعالى فعدة من أيام أخر ( والعزيمة أولى عندنا لقيام السبب ولان فى العزيمة نوع يسر لموافقة المسلمين ) هذا دليل آخر على أن العزيمة أولى وتقريره ان العمل بالرخصة وترك العزيمة انما شرع ليسر والعزيمة حاصل فى العزيمة أيضا فالأخذ بالعزيمة موصل إلى ثواب يختص بالعزيمة ومتضمن ليس يختص بالرخصة فالأخذ بها أولى ( الأنا يضعفه الصوم فليس له بذل نفسه لانه يصير قاتل

نفسه بخلاف الفصل الاول ) أى إلا أن يضعف الصوم الصائم وهو استثناء من قوله والعزيمة أولى وإنما قلنا ان الأول أحق صدر بكونه رخصة من الثاني لأن فى الثاني وجد السبب للصوم لكن حكمه مترخ فصار رمضان فى حقه كشعبان فيكون فى الافطار شبهة كونه

فيه شبهة كون استباحة الكفر حكما أصليا فيكون الأول أحق بكونه رخصة (والثالث) أي الذي هو رخصة مجازا وهو أتم في المجازية وأبعد عن الحقيقة من الآخر (ما وضع عنان من الآخر والاعلال يسمى رخصة مجازا لأن الأصل لم يبق مشروعاً أصلاً والرابع) أي الذي هو رخصة مجازا ولكنه أقرب من حقيقته الرخصة من الثالث (ما سقط مع كونه مشروعاً في الجملة فمن حيث أنه مشروع في الجملة كان مجازاً ومن حيث أنه مشروع في الجملة كان شبيهاً بحقيقة الرخصة بخلاف الفصل الثالث كقول الراوي رخص في السلم فإن الأصل في البيع أن يلاقي عيناً وهذا حكم مشروع ولكنه سقط في السلم حتى لم يبق التعيين عزيمة ولا مشروعاً وكذا أكل الميتة وشرب الخمر ضرورة فإن حرمتها ساقطة هنا) أي في حال الضرورة (مع كونها ثابتة في الجملة لقوله تعالى إلا ما اضطررتم فإنه استثناء من الحرمه) فالفرق بين هذا وبين الثاني أن المحرم قائم وفي الثاني وأما هنا فالمحرم غير قائم حال الضرر لقوله تعالى وقد فصل لكم ما حرم

صدر من المكروه الظالم والمكروه المظلوم في صبره مستديم للعبادة مستقيم على الطاعة فيؤجر (قوله من الاصر) هو الثقل الذي يأصر صاحبه أن يجبسه من الحراك إنما جعل مثلاً لثقل تكليفهم وصعوبته مثل اشتراط قتل النفس في صحة ثوبتهم وكذا الاغلال مثل لما كانت في شرائعهم من الأشياء الشاقة كجزم الحكم بالقصاص عمداً كان القتل أو خطأ وقطع الأعضاء الخاطئة أو قرص موضع النجاسة ونحو ذلك مما كانت في الشرائع السالفة فمن حيث أنها كانت واجبة على غير ناولم تجب علينا توسعة وتخفيفاً شابهت الرخصة فسميت بها لئلا كان السبب معدوماً في حقنا والحكم غير مشروع أصلاً تكن حقيقة بل مجازاً فقوله لأن الأصل لم يبق مشروعاً أصلاً دليل على صحة تسميته رخصة وعلى كونه مجازاً كاملاً لا حقيقة أما الأول فلأنه كان مشروعاً فلم يبق والثاني فلأنه لم يبق مشروعاً بالنسبة إلى أحد بخلاف النوع الآخر فإن العزيمة فيها بقيت مشروعاً في الجملة وبخلاف ما إذا حرم الصوم على المريض الذي يخاف التلف فإنه صار غير مشروع في حقه لا غير (قوله فمن حيث أنه سقط كان مجازاً) فإن قلت في القسم الثاني أيضاً سقط الحكم فينبغي أن يكون مجازاً قلت لا تراخي بعذر فالواجب قائم والحكم مترخ ووهنا الحكم ساقط بسقوط السبب الموجب محل الرخصة لأنه بقي مشروعاً في الجملة بخلاف الفصل الثالث أي النوع الثالث من الأنواع الأربعة فإن الحكم لم يبق مشروعاً أصلاً فكان كاملاً في المجازية بعيداً عن الحقيقة (قوله كقول الراوي) نهى النبي ﷺ عن بيع ما ليس عند الإنسان ورخص في السلم فمن حيث أن العينة غير مشروعة في السلم حتى يفسد السلم في المعين كانت الرخصة مجازاً ومن حيث أن العينة مشروعة في البيع في الجملة كان له شبهة بحقيقة الرخصة (قوله فإن الأصل في البيع أن يلاقي عيناً) لتتحقق القدرة على التسليم ولأنه عليه السلام نهى عن بيع ما ليس عند الإنسان وعن بيع الكليء بالكليء ففي هذا بيان لكونه السلم حكماً غير أصلي ليتحقق كونه رخصة وإتمام يبق التعيين في السلم مشروعاً لأنه إنما يكون للعجز عن التعيين والاباءه مساومة من غير وكس في الثمن (قوله وكذا أكل الميتة وشرب الخمر) حال الاضطرار فإن الاختار عند الجمهور أنه مباح والحرمه ساقطة إلا أنه حرام رخص فيه بمعنى ترك المؤاخذة بقاء للهجة كما في إجراء كفة الكفر وأكل مال الغير على ما ذهب إليه البعض أما في أكل الميتة فلأن النص المحرم لم يتناولها حال الاضطرار لكونها مستثناة فبقيت مباحة بحكم الأصل وبمثل قوله تعالى خلق لكم ما في الأرض جميعاً بل عند القائلين بأن الاستثناء من الإنبات نفي يكون النص الأعلى عدم حرمتها عند الاضطرار وذلك أن قوله تعالى إلا ما اضطررتم استثناء وإخراج عن الحكم الذي هو الحرمه لأن المستثنى منه هو الضمير المستتر في حرم أي قد فصل لكم الأشياء التي حرم أكلها إلا ما اضطررتم إليه فإنه لم يحرم ويحتمل أن يكون مفرغاً على أن ما في ما اضطررتم مصدرية وضمير إليه عائداً إلى ما حرم أي فصل لكم ما حرم عليكم في جميع الأحوال إلا في حال اضطراركم إليه ولا يجوز أن يكون المستثنى منه هو ما حرم ليكون الاستثناء إخراجاً عن حكم التفصيل لا عن حكم التحريم لأن المقصود بيان الأحكام لا الأخبار عن عدم البيان لا يقال ينبغي أن يكون إجراء كفة الكفر أيضاً مباحاً لقوله تعالى إلا من أكره وقله مطمئن بالإيمان لأننا نقول هو الاستثناء من إلزام الغضب لا من التحريم فغايتة أن يفيد نفي الغضب على المكروه لا عدم الحرمه فإن قلت ذكر المغفرة في قوله تعالى فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا إثم عليه إن الله غفور رحيم مشعر بأن الحرمه باقية وأن المنفي هو الإثم والمؤاخذة قلت يجوز أن يكون ذكر المغفرة باعتبار ما يقع من تناول القدر الزائد على ما يحصل به بقاء المهجة إذ يعتبر على المضطر رعاة بقدر الإباحة وأما في شرب الخمر فلأن حرمتها لصيانة العقل أي القوة المميزة بين الأشياء الحسنه والقيحة ولا يبقى ذلك عند فوات النفس أي البنية الإنسانية لفوات القوى القائمة بها عند فواتها وانحلال تركيبها وإن كانت النفس الناطقة التي هي الروح باقية وذكر نفي الإسلام

لصياغة عقل ولاصياغة عند فوت النفس وكذا صلاة المسافر رخصة إسقاط لقوله عليه السلام أن هذه صدقة الحديث) روى عن عمر رضي الله تعالى عنه أنه قال أنقص الصلاة ونحن (١٣٠) آمنون فقال عليه السلام إن هذه صدقة تصدق الله تعالى بها عليكم فاقبلوا

صدقة وإنه سأل عمر رضي الله تعالى عنه لأن القصر متعلق بالخوف قال الله تعالى وإذا ضربتم في الأرض فليس عليكم جناح أن تقصروا من الصلاة إن خفتم وهذه الآية دليل على أن التعليق بالشرط لا يدل على العدم عند عدم الشرط وكذا سؤال عمر دليل عليه أيضا لأنه لو كان دالا على عدم الحكم لما سئل عمر رضي الله عنه ولا كان عالما بهذا لأنه من أهل اللسان وأرباب الفصاحة والبيان (والصدق بما لا يحتمل التعليل إسقاطا لا يحتمل الرد وإن كان) أي التصديق (عن لا يلزم طاعته كولي القصاص فهنا أولى) أي في صورة يكون التصديق ممن يلزم طاعته وهو الله أولى أن يكون إسقاطا لا يحتمل الرد) ولأن الخيار إنما يثبت للعبد إذا تضمن رفقًا كافي الكفارة) هذا دليل آخر على أن صلاة المسافر رخصة إسقاط وهو عطف على قوله لقوله عليه الصلاة والسلام (والرفق هنا متميز في القصر فلا يثبت الخيار) فتكون الرخصة رخصة إسقاط (أم اصوم

رحمة الله تعالى أن حرمة الميتة لصياغة النفس عن تغذي خبث الميتة لقوله تعالى ويحرم عليهم الحباث فإذا خاف بالامتناع فوات النفس لم يستقم صياغة البهمن بفوات الكل إذ في فوات الكل فوات البعض وكأ أنه أراد بالنفس أو بالبدن ونايما المجموع المركب من البدن والروح وبفواتها مفارقة الروح وانحلال تركيب البدن (قوله روى عن عمر رضي الله تعالى عنه) الراوي هو علي بن ربيعة الوالي قال سألت عمر رضي الله تعالى عنه ما بالنا نقصر الصلاة ولا نخاف شيئا وقد قال الله تعالى إن خفتم فقال أشكل على ما أشكل عليك فسألت رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فقال إن هذه صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته فقوله هذه إشارة إلى الصلاة المقصورة أو إلى قصر الصلاة والتأنيث باعتبار كونه صدقة وقوله فاقبلوا معناه اعملوا بها واعتقدوها كما يقال فلان قبل الشرائع وذكر الامام الواحدى بإسناده إلى يعلى بن أمية أنه قال قلت لعمر بن الخطاب رضي الله تعالى عنه فيم إقصار الناس الصلاة اليوم وإنما قال الله تعالى إن خفتم أن يفتنكم الذين كفروا وقد ذهب ذلك اليوم فقال عجبتم بما عجبتم منه فذكرت ذلك لرسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فقال هذه صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقة ثم أن سؤال عمر رضي الله تعالى عنه وتعجبه وإشكال الأمر عليه بما استدلل به على أنه فهم من التعليق بالشرط انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط وأنه إنما سأل ليكون العمل واقعا على خلاف ما فهمه وأجيب بان السؤال يجوز أن يكون بناء على اعتقاده استصحاب وجوب الاتهام لا على أنه مفهوم من التقييد بالشرط ولا يخفى أن سياق القصة مشعر بأنه كان مبنيا على مفهوم الشرط والمصنف رحمه الله تعالى لم يرض رأسا برأس حتى جعل سؤال عمر رضي الله تعالى عنه دليلا على أن التعليق بالشرط لا يدل على عدم الحكم عند عدم الشرط إذ لو كان دالا عليه لفهمه ولم يسألوه ومنع لجواز أن يكون السؤال بناء على وقوع العمل على خلاف ما فهمه كما يشعر به سياق القصة وكذا استدلاله بالآية أيضا ضعيف لما تقدم من أن القول بمفهوم الشرط إنما يكون إذا لم تظهر له فائدة أخرى مثل الخروج مخرج الغالب كافي هذه الآية فإن الغالب من أحوالهم في ذلك الوقت كان الخوف وكذا قوله تعالى فكاتبوهم إن علمتم فيهم خيرا فإن الغالب أن الإنسان إنما يكتب العبد إذا علم فيه خيرا وذهب نثر الإسلام رحمه الله تعالى إلى أن انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط لازم البتة وإن لم يكن مدلول اللفظ إلا لكان التقييد بالشرط لغوا وأن في آية الكتابة المعلق بالشرط هو استحباب الكتابة وهو منتف عند عدم الخير في المكاتب وفي آية القصر المراد قصر الأحوال كالإجازة في القراءة والتخفيف في الركوع والسجود والاكتماء بالاياء ولا يخفى ضعفه كيف والائمة كالمجموعين على أن الآية في قصر اجزاء الصلاة (قوله والتصديق بما لا يحتمل التعليل إسقاطا لا يحتمل الرد) احتراز بقوله ما لا يحتمل التعليل عن التصديق بالعين المحتملة للتعليل وعن التصديق بالدين على من عليه الدين لأن الدين يحتمل التعليل من عليه الدين (قوله ولأن الخيار إنما يثبت للعبد إذا تضمن رفقًا) لا يرد عليه تخيير العبد المأذون بين الجمعة والظهر لأن في كل منهما رفقًا من وجه أما في الجمعة فباعتبار قصر الركعتين وأما في الظهر فباعتبار عدم الخطبة والسعي ولا يرد تخيير من قال إن دخات الدار فعلى صوم سنة فدخل فهو مخير بين صوم السنة وفاء بالندرو بين صوم ثلاثة أيام كفارة لان الصومين مختلفان معنى لان صوم السنة قرينة مقصودة خالية عن معنى الزجر والعقوبة وصوم الثلاثة كفارة متضمنة معنى العقوبة والزجر فيصح التخيير طلبا للارفق ولا يرد التخيير بين الركعتين والاربع قبل العصر وبعد العشاء لان الثلثين أخف عملا والاربع أكثر ثوابا بخلاف القصر والإتمام فانهما متساويان في الثواب الحاصل بإداء الفرض والقصر متعين للرفق

المسافر وإفطاره فكل منهما يتضمن رفقًا ومشقة فان الصوم على سبيل موافقة المسلمين أسهل وفي غير رمضان فلا أشق فالتخيير يفيدان قيل إكمال الصلاة وإن كان أشق فتشوا به أكل يفيد التخيير قلنا الثواب الذي يكون بإداء الفرض مساو فيهما، وأما القسم الثاني من الحكم) وهو الحكم الذي يكون حكما بتملق شيء بشيء آخر (فأشياء المتعلقة إن كان داخلا في الآخر فهو ركن والافان كان

مؤثرا فيه على ما ذكرنا في  
 القياس فعلة والا فان كان  
 موصلا اليه في الجملة فسبب  
 والا فان توقف عليه وجوده  
 فشرط والا فلا أقل من أن  
 يدل على وجوده فعلة  
 وأما الركن فما يقوم به الشيء  
 وقد شنع بعض الناس على  
 أصحابنا فيما قالوا الاقرار  
 ركن زائد والتصديق ركن  
 أصلي فانه ان كان ( أى  
 الاقرار ) ركنا يلزم من  
 انتفائه انتفاء المركب كما  
 تنتفى العشرة بانتفاء الواحد  
 فنقول الركن الزائد شىء  
 اعتبره الشارع في وجود  
 المركب لكن ان عدم بناء  
 على ضرورة جمل الشارع  
 عدمه عفوا واعتبر المركب  
 موجودا حكما وقولهم  
 الاكثر حكم الكل من  
 هذا الباب وهذا نظير  
 أعضاء الانسان فالرأس  
 ركن ينتفى الانسان  
 بانتفائه واليد ركن لا ينتفى  
 بانتفائه ولكن ينقص  
 . وأما العلة فاما علة اسما  
 ومعنى وحكما أى يضاف  
 الحكم اليها ) هذا تفسير  
 العلة اسما ( وهى مؤثرة  
 فيه ) هذا تفسير العلة معنى  
 ( ولا يتراخى الحكم  
 عنها ) هذا تفسير العلة  
 حكما ( كالبيع المطلق  
 للملك والنكاح للحل  
 والقتل للقصاص .

فلا فائدة في التخيير وإنما قيد الثواب بما يكون باءاء الفرض لجواز أن يكون الاتمام أكثر أو بآ باعتبار كثرة  
 القراءة والاذكار كما اذا طول إحدى العجربن وأكثر فيها القراءة والاذكار وكلامنا انما هو في أداء الفرض  
 ( قوله على ما ذكرنا في باب القياس ) إشارة إلى أن المراد بتأثير الشيء هو ما هو اعتبار الشارع إياه بحسب نوعه  
 أو جنسه القريب في الشيء الآخر لا لايجاد كافي الملل العقلية ثم لا يخفى أن العمدة في مثل هذه التسميات هو  
 الاستقراء والمذكور في بيان وجه الانحصار انما هو مجرد الضبط والامتنع وادعى قوله والافلا أقل من أن  
 يدل عليه لجواز التعلق بوجوده آخر مثل المانع كمتعلق النجاسة بصحة الصلاة ثم بعد ما فسر ركن الشيء بما  
 هو داخل فيه لا معنى لتفسيره بما يقوم به الشيء لأنه تفسير بالأخفى مع أنه يصدق على المحل الذي يقوم به الحال  
 كالجوهر للعرض ( قوله وقد شنع بعض الناس ) وجه التشنيع بحسب الظاهر لأن قولنا ركن زائد بمنزلة  
 قولنا ركن ليس بركن لأن معنى الركن ما يدخل في الشيء ومعنى الزائد ما لا يدخل فيه بل يكون خارجا عنه  
 ووجه التفصي انا لا نعنى بالزائد ما يكون خارجا عن الشيء بحيث لا ينتفى الشيء بانتفائه بل نعنى به ما لا ينتفى  
 بانتفائه حكم ذلك الشيء فعنى الركن الزائد الجزء الذى إذا انتفى كان حكم المركب باقيا بحسب اعتبار الشارع  
 وذلك أن الجزء اذا كان من الضعف بحيث لا ينتفى حكم المركب بانتفائه كان شبيها بالامر الخارج عن المركب  
 فسمى زائدا بهذا الاعتبار وهذا قد يكون باعتبار الكيفية كالقرار في الإيمان أو باعتبار الكمية كالأقل في  
 المركب منه ومن الاكثر حيث يقال للاكثر حكم الكل وأما جعل الأعمال داخلية في الإيمان كما نقل عن  
 الشافعى رحمه الله تعالى فليس من هذا القبيل لأنه إنما يجعلها داخلية في الإيمان على وجه الكمال لا في حقيقة  
 الإيمان وأما عند المعتزلة فهى داخلية في حقيقته حتى أن الفاسق لا يكون مؤمنا فان قلت تمثيلة في ذلك بالانسان  
 وأعضائه ليس بسديد لأن المجموع المشخص الذى يكون اليد جزءا منه لا شك لأنه ينتفى بانتفاء اليد غاية  
 أن ذلك الشخص لا يموت ولا يسلب عنه اسم الانسانية وهو غير مضر اذا التحق أن شياً من الأعضاء ليس  
 بجزء من حقيقة الانسان قلت المقصود بالتمثيل أن الرأس مثلا جزء ينتفى بانتهاء حكم المركب من الحياة  
 وتعلق الخطاب ونحو ذلك واليد ركن ليس كذلك لبقاء الحياة وما يتبعها عند فوات اليد مع أن حقيقة  
 المركب المشخص تنتفى بانتفاء كل منهما وقد يقال في توجيه الركن الزائد أن بعض الشرائط والأموال الخارجية  
 قد يكون له زيادة تعلق واعتبار في الشيء بحيث يصير بمنزلة جزء له فيسمى ركنا مجازا فالحاصل أن لفظ الزائد أو  
 لفظ الركن مجاز والأول أوفق بكلام القوم ( قوله وأما العلة ) قد سبق أن العلة هى الخارج المؤثر إلا أن لفظ  
 العلة لما كان يطلق على معان أخر بحسب الاشتراك أو المجاز على ما اختاره غير الإسلام رحمه الله تعالى حاولوا  
 في هذا المقام تقسيم ما يطلق عليه لفظ العلة إلى أقسامه كما قسم العين إلى الجارية والباصرة وغيرهما أو الأسد  
 إلى السبع والشجاع وحاصل الأمر أنهم اعتبروا في حقيقة العلة ثلاثة أمور هى إضافة الحكم اليها وتأثيرها  
 فيه وحصوله معها في الزمان وسموها باعتبار الأول العلة اسما وبالثاني العلة معنى وبالثالث العلة حكما ومعنى  
 إضافة الحكم إلى العلة ما يفهم من قولنا قوله بالرمى وعنى بالشرء وهلك بالجرح وهو ظاهر وتفسير العلة اسما بما  
 تكون موضوعة في الشرع لأجل الحكم ومشروعة له إنما يصح في الملل الشرعية لا في مثل الرمي والجرح  
 وترك المصنف رحمه الله تعالى تقييد الإضافة بكونها بلا واسطة لأنه المفهوم من الاطلاق والإضافة بلا  
 واسطة لا تنافي ثبوت الواسطة في الواقع فانه يقال ذلك بالجرح وقوله بالرمى مع تحقق الواسطة باعتبار  
 حصول الأمور الثلاثة أعنى العلية اسما ومعنى وحكما كلها أو بعضها تصير الأقسام سبعة لأنه إن اجتمع الشكل  
 فواحد وإلا فان اجتمع اثنان فثلاثة لأنهما أما الاسم والمعنى وأما الاسم والحكم وأما المعنى والحكم والافلا ثلاثة  
 أيضا لأن الحاصل أما الاسم أو المعنى أو الحكم وبوجه آخر ان كانت العلة بحسب الأمور الثلاثة بسيطا فثلاثة وإلا  
 فان تركيب من اثنين فثلاثة أيضا وإن تركيب من الثلاثة فواحد وقد حمل غير الإسلام رحمه الله تعالى التصريح

بالعلة معنى فقط وبالعلة حكما فقط وجعل الأقسام السبعة هي العلة اسما وحكا ومعنى والعلة اسما فقط والعلة اسما ومعنى فقط والعلة التي تشبه الأسباب والوصف الذي يشبه العلل والعلة معنى وحكا لا اسما والعلة اسما وحكا لا معنى ولما كانت العلة التي تشبه السبب داخلية في الأقسام الاخر لا مقابلة لها أسقطها المصنف رحمه الله تعالى عن درجة الاعتبار وأورد في الأقسام العلة حكما فقط ونبه في آخر كلامه على أن المراد بالوصف الذي يشبه العلل هو العلة معنى فقط لأنه جزء العلة لتحقق التأثير مع عدم اضافة الحكم اليه ولا ترتبه عليه وإنما لم يتعرض فخر الاسلام ههنا للعلة حكما فقط لأنه ذكرها في باب تقسيم الشروط وهو الشرط الذي يشبه العلل (قوله فعندناهي مقارنة) لانزاع في تقدم العلة على المعلول بمعنى احتياجه اليها ويسمى التقدم بالعلة وبالذات ولا في مقارنة العلة التامة العقلية لمعلولها بالزمان كيلا يلزم التخلف وأما في العلل الشرعية فالجمهور على أنه تجب المقارنة بالزمان اذ لو جاز التخلف لما صح الاستدلال بثبوت العلة على ثبوت الحكم وحينئذ يبطل غرض الشارع من وضع العلل الأحكام وقد يتمسك في ذلك بأن الاصل اتفاق الشرع والعقل ولا يخفى ضعفه ورفق بعض المشايخ كابي بكر محمد بن الفضل وغيره بين الشرعية والعقلية فجوز في الشرعية تأخر الحكم عنها وظاهر عبارة الإمامين أي أبي اليسر وفخر الاسلام رحمهما الله تعالى يدل على أنه يلزم عند القائلين بعدم المقارنة أن يعقب الحكم العلة ويتصل بها فقد ذكر أبو اليسر أنه قال بعض الفقهاء حكم العلة يثبت بعدها بلا فصل وذكر فخر الاسلام رحمه الله تعالى أن من مشايخنا من فرق وقال من صفة العلة تقدمها على الحكم والحكم يعقبها ولا يقارنها بخلاف الاستطاعة مع الفعل ووجه الفرق على ما نقل عن أبي اليسر أن العلة لا توجب الحكم إلا بعد وجودها فبالضرورة يكون ثبوت الحكم عقبيها فيلزم تقدم العلة بزمان واذا جاز بزمان جاز بزمانين بخلاف الاستطاعة فانها عرض لا تبقى زمانين فلو لم يكن الفعل معالما وجود المعلول بلا علة أو خلو العلة عن المعلول ولا يلزم ذلك في العلل الشرعية لأنها في نفسها بمنزلة الأعيان بدليل قبولها الفسخ بعد أزمنة متطاولة كفسخ البيع والإجارة مثلا والجواب أنه أن أراد بقوله العلة لا توجب الحكم الا بعد وجودها بعدية زمانية فهو ممنوع بل عين النزاع وان أراد بعدية ذاتية فهو لا يوجب تأخر المعلول عن العلة تأخرا زمانيا على ما هو المدعى ولو سلم فيجوز اشتراط الاتصال بحكم الشرع حتى لا يجوز التأخر بزمانين وان جاز بزمان ثم لو سلم صحة ما ذكره في مسألة الاستطاعة فدليله متقوض بالعلل العقلية إذا كانت أعيانا لا اغراضا وأما بقاء العلل الشرعية حقيقة كالعقود مثلا فلا يخفاء في بطلانه فانها كلمات لا يتصور حدوث حرف منها حال قيام حرف آخر والنسخ انما يرد على الحكم دون العقد ولو سلم فالحكم يبقاها ضروري ثبت دفعا للحاجة إلى الفسخ فلا يثبت في حق غير الفسخ (قوله كالمعلق بالشرط على ما يأتي) في أقسام الشرط من أن وقوع الطلاق قبل دخول الدار ثابت بالتطبيق السابق ومضاف اليه فيكون علة له اسما لكنه ليس بمؤثر في وقوع الطلاق قبل دخول الدار بل الحكم متراخ عنه فلا يكون علة معنى وحكا (قوله على ما ذكرنا) في آخر فصل مفهوم المخالفة من أن القياس أن لا يجوز شرط الخيار لما فيه من تعليق التملك بالخطر إلا أن الشارع جوزة للضرورة وهي تندفع بدخوله في الحكم دون السبب الذي هو أكثر خطرا فان قيل فيلزم القول بتخصيص العلة أي تأخر الحكم عنها لما منع قلنا الخلاف في تخصيص العلل انما هو في الأوصاف المؤثرة في الأحكام لا في العلل التي هي أحكام شرعية كالعقود والفسوخ وقد يجاب بان الخلاف انما هو في العلة الحقيقية أعني العلة اسما ومعنى وحكا وليس بمستقيم لأنه لا يتصور التراخي فيما هو علة حكما فكيف يقع فيه النزاع (قوله ودلالة كونه علة) لما كانت العلة اسما ومعنى يترأخى عنها حكما كما في السبب احتياج إلى وجه التفرقة بينهما والدلالة على أن البيع الموقوف أو البيع بالخيار علة لا سبب وذلك أنه إذا زال المانع بأن يأذن المالك في بيع الفضولي وبمضى مدة الخيار أو يجبر من له الخيار في بيع الخيار يثبت المالك مستندا

فعندناهي مقارنة للمعلول كالعقلية ورفق بعض مشايخنا بينهما ( أي بين الشرعية والعقلية فقالوا المعلول يقارن العلل العقلية ويتأخر عن الشرعية ) وأما اسما فقط كالمعلق بالشرط على ما يأتي وأما اسما ومعنى كالبيع الموقوف والبيع بالخيار) فن حيث أن المالك يضاف اليه علة اسما ومعنى حيث أنه مؤثر في الملك علة معنى لكن المالك يترأخى عنه فلا يكون علة حكما (على ما ذكرنا أن الخيار يدخل على الحكم فقط) في آخر فصل مفهوم المخالفة ( ودلالة كونه علة لاسباب أن المانع إذا زال وجب الحكم به من حين الإيجاب وكالإجارة حتى صح تعجيل الاجرة ) تفرع على قوله أنه علة معنى حتى لو لم يكن كذلك لما صح التعجيل كالتكفير قبل الحنث عندنا) وليست علة حكما



الى وقت العقد أى يثبت الملك من حين الإيجاب حتى يملك المشتري بزوائده المتصلة والمنفصلة (قوله لان المنفعة معدومة) فان قلت لم لا يجوز أن يكون علة حكما بالنسبة الى ملك الاجرة قلت من ضرورة عدم ملك المنفعة في الحال عدم ملك بدله وهو الاجرة لاستوائهما في الثبوت كالمثلن والمثلن (قوله لكنها أى الاجارة تشبه الاسباب) وهذا استدراك من كونها علة والمصنف رحمه الله تعالى يبي مشابهة العلة للسبب على أن يتخلل بين العلة والحكم زمان ولا يجعل ثبوت الحكم مستندا الى حين وجود العلة كما إذا قال في رجب آجرتك الدار من غرة رمضان فانه لا يثبت الاجارة من حين التسليم بل في غرة رمضان بخلاف البيع الموقوف فان الملك يثبت من حين الإيجاب والقبول حتى يملك المشتري المبيع بزوائده فكأنه ليس هناك تخلل زمان وأما غير الإسلام رحمه الله تعالى فقد بني ذلك على أنه إذا وجد ركن العلة وتراخى عنه وصفه في تراخى الحكم الى وجود الوصف فن حيث وجود الاصل يكون الموجود علة يضاف إليها الحكم إذا الوصف تابع فلا ينعدم الاصل بعدمه ومن حيث أن ايجابه موقوف على الوصف المنتظر كان الاصل قبل الوصف طريقا للوصول الى الحكم ويتوقف الحكم على واسطة هي الوصف فيكون للعلة شبه بالاسباب بهذا الاعتبار لا يقال أن ما ذكره غير الإسلام رحمه الله تعالى في الرمي من أن الحكم لما تراخى عنه أشبه الاسباب يدل على أن مبنى شبه الاسباب على تراخى الحكم لاننا نقول لماذا ذكر في جميع الامثلة السابقة أن الحكم لما تراخى الى وصف كذا وكذا كانت علة تشبه الاسباب اختصر الكلام ههنا مراده بأن حكم الرمي لما تراخى الى الوسائط المفضية الى الهلاك من المضى في الهواء والوصول الى الجرح والنفوذ فيه وغير ذلك كان الرمي علة تشبه الاسباب فصار الحاصل ان ما يفضى الى الحكم ان لم يكن بينهما واسطة فهو علة محضة والا فان كانت الواسطة علة حقيقية مستقلة فهو سبب محض والافهوه علة تشبه الاسباب وذلك بأن تكون الواسطة امرامستقلا غير علة حقيقية أو يكون علة حقيقية غير مستقلة بل حاصلة بالاول كالمعنى في الهواء الحاصل بالرمي ثم ظاهر كلام المصنف رحمه الله تعالى يدل على أن كون الاجارة متضمنة لإضافة الحكم الى المستقبل إنما يكون إذا صرح بذلك كما إذا قال في رجب آجرتك الدار من غرة رمضان وأن الحكم في مثل هذه الصورة يثبت من غرة رمضان حتى لو قال آجرتك الدار من هذه الساعة يثبت الحكم في الحال ولم يكن فيه إضافة الى المستقبل ويلزم أن لا يشبه الاسباب والذي ذهب اليه المحققون هو ان في الاجارة معنى الاضافة الى وقت وجود المنفعة سواء صرح بذلك أو لا وتحقيقه ان الاجارة وإن صححت في الحال باقامة العين مقام المنفعة لأنها في حق ملك المنفعة مضافة الى زمان وجود المنفعة كأنها تتعقد حين وجود المنفعة ليقترن الانعقاد بالاستيفاء وهذا معنى قولهم الاجارة عقود متفرقة تتجدد انعقادها بحسب ما يحدث من المنفعة (قوله وكذا كل إيجاب) أى كل ايجاب يصرح فيه بالاضافة الى المستقبل مثل أنت طالق غدا فانه علة إسماع ومعنى لاضافة الحكم اليه وتأثيره فيه لاحكاما تراخى الحكم عنه الى العند في شبه الاسباب لان الاضافة التقديرية كما في الاجارة توجب شبه السببية فالاضافة الحقيقية أولى فلهاذا يقتصر وقوع الطلاق على مجيء الغد من غير استناد الى زمان الإيجاب (قوله وكذا النصاب) أى النصاب علة لوجوب الزكاة اسماء ومعنى لتحقق الاضافة والتأثير لاحكاما المقارنة فان الحكم يترأخى الى وجود النماء الذى أقيم حولان الحول مقامه مثل اقامة السفر مقام المشقة لقوله عليه الصلاة والسلام لازكاة في مال حتى يحول عليه الحول ثم النصاب علة تشبه الاسباب لأنها ليست بما يقارنها الحكم من غير تراخى حتى تكون علة شبيهة بالاسباب وهذا معنى قوله ولو لم يكن أى الحكم متراخيا اليه أى الى وجود النماء كان النصاب علة من غير مشابهة بالاسباب وليس أيضا سببيا حقيقيا لان ذلك موقوف على أن يكون النماء علة حقيقية مستقلة وليس كذلك ضرورة ان المؤثر هو المال النامى لا مجرد وصف النماء فانه قائم بالمال لا استقلال له أصلا وهذا معنى قوله ولو كان متراخيا الى ما هو علة حقيقية لكان سببيا حقيقيا وليس

لان المنفعة معدومة) فيكون الحكم وهو ملك المنفعة متراخيا عن العقد فلا يكون علة حكما (لكنها) أى الاجارة (تشبه الاسباب لما فيها من الاضافة الى وقت مستقبل) كما إذا قال في رجب آجرت الدار من غرة رمضان يثبت الحكم من غرة رمضان بخلاف البيع الموقوف فانه اذا زال المانع يثبت حكمه من وقت البيع حتى تكون الزوائد الحاصلة في زمان التوقف للمشتري فهو علة غير مشابهة بالاسباب بخلاف الاجارة وانما تشبه الاسباب لأن السبب الحقيقي لا بد أن يتوسط بينه وبين الحكم العلة فاعلة التي يترأخى عنها الحكم لكن اذا ثبت لا يثبت من حين العلة تكون مشابهة للسبب لوقوع تخلل الزمان بينها وبين الحكم والتي اذا ثبت حكمها يثبت من أوله ولم يتخلل الزمان بينها وبين الحكم فلا تكون مشابهة للسبب (وكذا كل ايجاب مضاف نحو أنت طالق غدا) فانه علة اسماء ومعنى لاحكاما لكانه يشبه الاسباب (وكذا النصاب

أيضا علة العلة بمنزلة شراء القريب لأنه إنما يكون كذلك لو كان النماء حاصلًا بنفس النصاب وليس كذلك لأن النماء الحقيقي هو الدر والنسل والثمن في الاسامة وزيادة المال في التجارة والحكمي هو حولان الحول ولا يخفى أن ذلك لا يحصل بنفس النصاب بل بسوم السائمة وعمل التجار وتغير الأسفار ونحو ذلك وهو معنى قوله ولو كان متراخيا إلى شيء يجب حصوله بالنصاب لكان النصاب علة العلة ثبتت أن النماء الذي يتراخي إليه الحكم ليس بعلة مستقلة ولا بعلة حاملة بالنصاب لكنه شبهه بالعلة من جهة ترتب الحكم عليه بمعنى أن النماء الذي هو بالحقيقة فضل على الغنى وهو موجب مواساة الفقير بمنزلة أصل الغنى إلا أنه لما كان وصفا قائما بالمال تابعا له لم يجعل جزءا بل جعل شبهة علة ترجيح الأصل على الوصف حتى جاز تعجيل الزكاة قبل الحول إذا تقرر هذا فقول لوفرضا أن للنماء حقيقة العلة المستقلة لكان للنصاب حقيقة السببية كما إذا دل رجل رجلا على مال الغير فسرقة فان الدلالة بسبب حقيقي لا يشبه العلة أصلا فإذا كان للنماء شبه العلة كان للنصاب شبه السببية لأن توسط حقيقة العلة المستقلة يوجب حقيقة السببية فتوسط شبه العلة يوجب شبه السببية وهذا معنى قوله ولو كان النماء شيئا مستقلا إلخ وإنما قال شيئا مستقلا أي غير حاصل بالنصاب لأنه بمجرد كونه علة حقيقية لا يلزم كون النصاب سببا حقيقيا كما في علة العلة فان حقيقة العلية في الملك لا توجب كون الشراء سببا حقيقيا وبهذا تبين أن ما سبق من أن الحكم لو كان متراخيا إلى ما هو علة حقيقية لكان النصاب سببا حقيقيا إنما يصح إذا أريد بالعلة حقيقة ما تكون مستقلة بنفسها وبهذا يتدفع ما قيل أنه لما انتهى عن النماء حقيقة العلية انتهى عن النصاب كونه علة العلة كما انتهى عنه كونه سببا حقيقيا فلا حاجة إلى نفيه بقوله ولو كان متراخيا إلى شيء يجب حصوله بالمال إلخ وهننا بحث وهو أن كون النصاب علة العلة لا ينافي مشابهته بالأسباب بل يوجبها على ما سيجي. فلا معنى لتنفذ ذلك والإحتراز عنه بالشرطية الثانية أعنى قوله ولو كان متراخيا إلى شيء يجب حصوله بالنصاب لكان النصاب علة العلة والنماء لا يجب حصوله بالمال لا يقال إنما نفي ذلك لأنه على تقدير كونه علة العلة لم يكن مما يتراخي عنه الحكم حتى يكون علة اسما ومعنى لاحكاما على ما هو المقصود لا نانا نقول ليس من ضرورة علة العلة عدم التراخي لجواز أن يكون في الوسائط امتداد كما في الرمي والهلاك وعبارة غير الإسلام رحمه الله تعالى في هذا المقام أنه لما تراخي حكم النصاب أشبه الأسباب ألا يرى أنه إنما تراخي إلى ما ليس بمحدث به وإلى ما هو شبهه بالعلل وهذا بيان لشبه السببية في النصاب بوجوب أحدهما تراخي الحكم عنه إلى ما ليس حاصلًا به وهذا يوجب تأكيد الانفصال بينه وبين الحكم وتحقق الشبه بالسبب وإنما نيهما أن للنماء شبه العلية فيوجب في النصاب شبه السببية على ما مر وغير المصنف رحمه الله تعالى هذا الكلام إلى ما ترى ظننا من أن التراخي إلى ما ليس بمحدث به لا يوجب شبه الأسباب كالبيع بالخيار والبيع الموقوف وجوابه أن المراد أن التراخي إلى وصف لا يحدث به وفي البيع التراخي إنما هو إلى مجرد زوال المانع لا إلى الوصف فان قلت قول المصنف رحمه الله تعالى في الشرطية الثانية والثالثة لكان النماء ليس بعلة حقيقية والنماء لا يجب حصوله بالمال نفي للزوم وهو لا يوجب نفي اللازم لجواز كونه أعم قلت بين الطرفين في الشرطيتين تلازم تساوي ما لا يخفى فنفي كل منهما يوجب نفي الآخر (قوله حتى يوجب صحة الأداء) يعني لكون النصاب هو العلة من غير أن يكون للنماء دخل في العلية صح الأداء قبل تمام الحول ولو كان علة شبهة بالأسباب لم يقين كون المؤدى زكاة إلا بعد تمام الحول لعدم وصف العلة في الحال فإذا تم الحول والنصاب كامل فقد صار المؤدى زكاة لإسناد الوصف إلى أول الحول وهذا ما يقال أن الأداء بعد الأصل قبل تمام الوصف يقع موقوفاً بعد تمام الوصف يستند الوجوب إلى ما قبل الأداء (قوله وكذا مرض الموت) يعني أن الأمور المذكورة علة اسما ومعنى لوجود الإضافة

لأن الغنى يوجب مواساة الفقراء وليس علة حكما لتراخي الحكم عنه لكنه مشابه بالأسباب لأن الحكم مترآخ إلى وجود النماء ولو لم يكن متراخيا إليه وكان النصاب علة من غير مشابهة بالأسباب ولو كان متراخيا إلى ما هو علة حقيقية لكان النصاب سببا حقيقيا لكن النماء ليس بعلة حقيقية لأن النماء لا يستقل بنفسه بل هو وصف قائم بالمال فلا يصح أن يكون النماء تمام المؤثر بل تمام المؤثر المال التام ولو كان متراخيا إلى شيء يجب حصوله بالنصاب لكان النصاب علة العلة والنماء لا يجب حصوله بالمال لكن النماء وصف قائم بالمال له شبه العلية لترتب الحكم عليه ولو كان النماء سببا مستقلا بنفسه وهو علة حقيقية لكان النصاب سببا حقيقيا فإذا كان للنماء شبه العلية كان للنصاب شبه السببية (وكذا مرض الموت والجرح فانه يتراخي حكمه إلى السراية وكذا الرمي والتركية عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى حتى إذا رجح) أي المزكي (ضمن وكذا كل ما هو علة العلة كشراء القريب) فان كل ذلك علة اسما ومعنى

لا حكا لكنه يشبه الأسباب وعلة العلة إنما تشبه السبب من حيث أنه يتخلل بينها وبين الحكم واسطة واعلم أن الامام غفر الإسلام رحمه الله تعالى أورد للعلة اسما ومعنى لاحكاما عدة أمثلة منها البيع الموقوف والبيع بالخيار فهما علتان اسما ومعنى لاحكاما وهما

لا يشابهان الاسباب ومنها الاجارة وكل ايجاب مضاف والنصاب ومرض الموت والجرح وقد صرح في هذه الامور انها علة اسما ومعنى  
لاحكا لكنها تشبه الاسباب ومنها علة كسراء القريب فان الشراء علة (١٣٥) الملك والمالك علة العتق وقد صرح فيها أنها

علة تشبه الاسباب لكن لم  
يصرح انها علة اسما ومعنى  
لاحكا والظاهر أن شراء  
القريب ليس علة استواء ومعنى  
لاحكا لأن الحكم غير  
متراف عنه وإنما يشابه  
الاسباب لتوسط العلة وهو  
الملك وقد جعل الامام نجر  
الاسلام رحمه الله تعالى  
علة المشابهة بالسبب قسما  
آخر لكن لم يجعل كذلك  
لأنها لا تخرج من الاقسام  
السبعة التي تنحصر العلة  
فيها وذلك لأنه إن لم توجد  
الإضافة ولا التأثير ولا  
الترتيب لا توجد العلة أصلا  
وإن وجد أحدها منفردا  
يحصّل ثلاثة أقسام وإن وجد  
الاجتماع بين اثنين منها  
فثلاثة أقسام آخر وإن  
وجد الاجتماع بين الثلاثة  
فقسم آخر فحمل سبعة وقد  
علم من الأمثلة المذكورة أن  
علة اسما ومعنى لاحكا قد  
توجد مع مشابهتها السبب  
كالاجارة ونحوها وقد توجد  
بدونها كالبيع الموقوف  
وقد توجد مشابهة السبب  
بدونها أي بدون العلة اسما  
ومعنى لاحكا كسراء  
القريب علة اسما ومعنى  
القريب المحرم وأظن أن شراء  
القريب يكون حكما لكنه  
يشابه السبب (وأما ماله شبهة

والتأثير لاحكا لتحقق التراخي فرض الموت علة للحجر عن التبرع بما يتعلق به حق الورثة من الهبة والصدقة  
والمحابة ونحو ذلك وبتراخي الحكم إلى وصف اتصاله بالموت والجرح علة للهلاك وبتراخي الحكم إلى  
وصف السراية والرمي علة للموت وبتراخي إلى نفوذ السهم في المرمى وتزكية شهود الزنا علة للحكم بالرجم  
لكن بتوسط شهادة الشهود عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى حتى إذا رجع المزكون وقالوا تعمدنا الكذب  
ضمنوا الدية خلافا لها ولما كانت هذه الأمثلة من قبيل علة العلة على ما لا يخفى عمم الحكم فقال وكذا كل  
ما هو علة العلة كسراء القريب فانه علة للملك وهو للعتق فالعلة في جميع ذلك تشبه الاسباب من جهة تراخي  
الحكم ومن جهة تخلل الواسطة التي ليست بعلة مستقلة بل حاصلة بالأول سوى شراء القريب فانه لا يتحقق  
فيه التراخي فشيبهه بالاسباب من جهة تخلل الواسطة لا غير فلهذا لم يصرح نجر الاسلام رحمه الله تعالى فيه بأنه  
علة اسما ومعنى لاحكا كما صرح بذلك في غيره وذهب المصنف رحمه الله تعالى إلى أن الظاهر أنه ليس من  
هذا القبيل بل من قبيل العلة اسما ومعنى وحكما لوجود الاضافة والتأثير والمتارفة ولم يحزم بذلك لعدم تصریح  
السلف به فعلى هذا يكون بين العلة اسما ومعنى لاحكا وبين العلة التي تشبه الاسباب عموم من وجه لصدقهما  
معاني الأمثلة السابقة وصدق الأول فقط في البيع الموقوف وصدق الثاني فقط في مثل شراء القريب (قوله  
وأما ماله شبهة العلية) بكسر الهمزة لكونه عطفًا على قوله وأما اسما ومعنى وهذا هو العلة معنى لوجود التأثير  
لجزء العلة لا اسما لعدم الاضافة اليه ولا حكما لعدم الترتيب عليه إذ المراد هو الجزء الغير الاخير أو أحد الجزأين  
الغير المرتبين كالقدر والجنس وهو عند الإمام السرخسي رحمه الله تعالى سبب محض لأن أحد الجزأين طريق  
ينفضى إلى المقصود ولا تأثير له ما ينضم اليه الجزء الآخر وذهب نجر الاسلام رحمه الله تعالى إلى أنه وصف  
له شبه العلية لأنه مؤثر والسبب المحض غير مؤثر وهذا يخالف ما نقرر عندهم من أنه لا تأثير لاجزاء العلة في  
أجزاء المملول وإنما المؤثر هو تمام العلة في تمام المملول فعلى ما ذكرهنا لما كان علة الربا هي القدر مع الجنس  
كان لكل من القدر والجنس شبه العلية فيثبت بهر بالنسيئة لأنه يورث شبهة الفضل لما في النقد من المزية فلا  
يجوز أن يسلم حنطة في شعير وهذا بخلاف ربا الفضل فانه أقوى الحرمتين فلا يثبت بشبهة العلة بل يتوقف  
ثبوته على حقيقة العلة أعنى القدر والجنس كيف والنص قائم وهو قوله عليه الصلاة والسلام إذا اختلف  
النوعان فبيعوا كيف شئتم يدا بيد (قوله وأما معنى وحكما) يعني إذا كانت العلة ذات وصفين مؤثرين  
مترتين في الوجود فالمتأخر وجودا علة معنى وحكما لوجود التأثير والانصال لا اسما لعدم الاضافة اليه بدون  
واسطة بل وإنما يضاف إلى المجموع وذلك كالقربة ثم الملك فان لكل منهما نوع تأثير في العتق لأن لكل منهما  
أثر في ايجاب الصلوات ولهذا يجب صلة القرابات ونفقة العبيد إلا أن للاخير ترجيحا بوجود الحكم عنده  
فيجعل وصفا له شبهة العلية في كون الملك علة معنى وحكما وبصير الأول بمنزلة العدم في حق ثبوت الحكم  
فيجعل وصفا له شبهة العلية في كون الملك علة معنى وحكما لا اسما نظر لأن اضافة الحكم إلى الملك وثبوته به  
أمر ظاهر شائع في عبارة القوم ولفظ المصنف رحمه الله تعالى صريح فيه فكيف لا يكون علة اسما وذهب  
المحققون إلى أن الجزء الأول يصير بمنزلة العدم في حق ثبوت الحكم وبصير الحكم مضافا إلى الجزء الاخير  
كل من الاخير في انتقال السفينة والتدح الاخير في السكر وذكر في التقيويم أن الأول إنما يصير موجبا  
بالاخير ثم الحكم يجب بالكل فيصير الجزء الاخير كعلة العلة فيكون له حكم العلة وأنت خير بان علة العلة  
يكون علة اسما لا محالة وقد يجب بان يجب فيما هو علة اسما أن يكون موضوعا للحكم على ما صرح به الامام

العليه كجزء العلة فيثبت به ما يثبت بالشبهة كرابا بالنسيئة يثبت بأحد الوصفين) وهو اما القدر والجنس (واما معنى وحكما كالجزء الاخير من  
علة كالتقربة والملك للعتق فاذا تأخر الملك يثبت الحكم به) أي العتق بالملك فانه الجزء الاخير للعلة فيثبت الحكم به (حق تصحيح

نية الكفارة عند الشراء) فان نية الكفارة تعتبر عند الاعتاق فتعتبر النية عند الشراء (ويضمن إذا كان شريكا عندهما) أي عند أبي يوسف  
ومحمد رحمهما الله تعالى ولا يضمن (١٣٦) عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى والخلاف فيما إذا اشترياه معا أما إذا اشترى

المرحسى رحمه الله تعالى وغيره والملك لم يوضع في الشرع للعتق وإنما الموضوع له ملك القرابة وشراء  
القريب (قوله حتى تصبح نية الكفارة عند الشراء) فان قلت الجزء الأخير هو الملك دون الشراء فكيف  
يصح هذا التفريع قلت علة الشراء علة للملك وعلة العلة بمنزلة العلة والحكم غير مترسخ ههنا فالنية عند الشراء نية  
عند إيجاد العلة التامة للاعتاق إذ لإضافة إلى القرابة التي هي الجزء الأول (قوله ويضمن) أي لو اشترى  
رجلان قريبا محرما لاحدهما فان اشترى الأجنبي شقصا ثم القريب بعده ضمن القريب نصيب الأجنبي  
بالاتفاق موسرا كان القريب أو معسرا لأنه أفسد على الأجنبي نصيبه بما هو علة وهو الشراء وأن  
اشترياه معا فعند أبي يوسف ومحمد رحمهما الله تعالى أيضا يضمن لما مر سواء علم الأجنبي أو لم يعلم وعند أبي  
حنيفة رحمه الله تعالى لا يضمن لأن الأجنبي رضى بفساد نصيبه حيث جعل القريب شريكا له في الشراء سواء  
علم القرابة أو لم يعلم إذ لا عبرة بالجهل لأنه تقصير منه بخلاف ما إذا اشترى الأجنبي نصيبه أو لافاقه لا رضى  
منه بالفساد فان قيل لا نسلم وجود الرضا في صورة الجهل بالقرابة كيف وهو لا يتصور إلا مع العلم بها أجيب  
بأن الرضا أمر باطن فأدير الحكم مع السبب الظاهر الذي هو الاشتراك ومباشرة الشراء وأيضا لما لم يعتبر جهله  
وجعل في حكم العدم صار كأن العلم حاصل وفي قوله ولا يعتبر جهله إشارة إلى هذا (قوله حتى يضمن مدعى  
القرابة) يعني إذا اشترى اثنان عبد مجهول النسب ثم ادعى أحدهما أنه ابنه غرم الشريك قيمة نصيبه لأن  
الجزء الأخير من العلة أعنى القرابة قد حصل بضمنه فيكون هو العلة ولو كانت القرابة معلومة قبل الشراء  
لم يضمن مدعى القرابة لأنها لم تحصل بضمنه وقد رضى الأجنبي بفساد نصيبه فقوله لم يضمن قول أبي حنيفة رحمه  
الله تعالى ويخص بصورة الشراء معا حتى لو اشترى الأجنبي أو لا ضمن القريب حصته لعدم الرضا أما إذا  
ورثا عبد مجهول النسب فادعى أحدهما أنه قريبه يضمن المدعى لأن القرابة بضمنه فلو كانت القرابة معلومة  
لم يضمن بالاتفاق لأن الملك بالارث ليس من صنعه (قوله أو باقامة الدليل) السبب الداعي هو الذي يفضى  
إلى الشيء في الوجود فلا بد من أن يتقدمه والدليل هو الذي يحصل من العلم به العلم بذلك الشيء فربما يكون  
متأخرا في الوجود كالإخبار عن المحبة ويقتصر على المجلس لأن تعليق الطلاق بما لا يطلع عليه إلا بإخبارها  
بمنزلة تخييرها وهو مقتصر على المجلس (قوله والظهر مقام الحاجة) يعني أن الطلاق أمر محظور لما فيه من قطع  
النكاح المستنون إلا أنه شرع ضرورة أنه قد يحتاج إليه عند المعجز عن إقامة حقوق النكاح والحاجة أمر  
باطن لا يوقف عليه فأقيم دليلها وهو زمان تتجدد فيه الرغبة أعنى الظهر الخالي عن الجماع مقام الحاجة تيسيرا  
وقد يقال ان داليل الحاجة هو الإقدام على الطلاق في الظهر لا الظهر نفسه (قوله واستحداث الملك) يعني ان  
المؤثر في وجوب الاستبراء وهو الاحتراز عن الوطء ودواعيه في الأمة عند حدوث الملك فيها إلى انقضاء  
حيضة أو ما يقوم مقامها هو كون الرحم مشغولا بما لا يغير احترازه عن خلط الماء بالماء وسقى المساء زرع  
الغير إلا أنه أمر خفي فأقيم دليله وهو استحداث ملك الواطء بملك اليمين مقامه فان الاستحداث  
يدل على ملك من استحدث منه وتلق من جهته وملكه يمكنه من الوطء المؤدى إلى الشغل فالاستحداث يدل بهذه  
الواسطة على الشغل الذي هو علة الاستبراء وذهب بعضهم إلى أنه من إقامة السبب إذ الشغل إنما هو  
بالوطء والملك يمكن منه مؤد إليه وداع وفيه نظر لأن الشغل إنما هو بوطء البائع والملك يمكن من ووطء

الأجنبي نصفه ثم القريب  
يضمن بالاتفاق والفرق  
لأبي حنيفة رحمه الله تعالى  
ان في الأول رضى الأجنبي  
بفساد نصيبه حيث اشترك  
مع القريب ولا يعتبر جهله  
وفي الثاني لم يرض (وان  
تأخر القرابة يثبت بها) أي  
يثبت العتق بالقرابة حتى  
يضمن مدعى القرابة ولو  
كانت القرابة معلومة لم  
يضمن (كما إذا ورثا عبدا  
ثم ادعى أحدهما أنه  
قريبه بخلاف الشهادة)  
أي إذا شهدوا واحد ثم واحد  
لا يضاف الحكم إلى الشهادة  
الأخيرة بل إلى المجموع  
فأيهما رجع يضمن  
النصف (فان الحكم يثبت  
بالمجموع لأنها إنما تعمل  
بالقضاء وهو يقع بهما واما  
اسما وحكما لا معنى وهي اما  
باقامة السبب الداعي مقام  
المدعى إليه كالسفر والمرض)  
فانهما أقبا مقام المشقة  
(والنوم) أقيم مقام استرخاء  
المفاصل (والمس والنكاح  
مقام الوطء) أي المس  
والنكاح يقوم مقام  
الوطء في ثبوت النسب  
وحرمة المصاهرة أما في الثلاثة  
الأول فلم يذكر في المتن  
المدعى إليه للظهور (أو

باقامة الدليل مقام المدلول كالخبر عن المحبة أقيم مقامها في قوله ان أحببتى فأنت كذا والظهر مقام الحاجة في إباحة الطلاق المشتري  
واستحداث الملك مقام الشغل في الاستبراء والداعي إلى ذلك) أي السبب المقتضى لإقامة الداعي مقام المدعى إليه والدليل مقام المدلول  
أحد الأمور الثلاثة المذكورة في المتن (أما دفع الضرورة كافي ان أحببتى وكفى الاستبراء وأما الاحتياط

كأني تحريم الدواعي في المحرمات والعبادات وأمدف الحرج كالسفر والطهر والتقاء الختانين) والفرق بين دفع الحرج ودفع الضرورة أن دفع الضرورة لا يمكن الوقوف على ذلك الشيء كالحجة فان وقوف الغير عليها محال فالضرورة داعية إلى إقامة الخبر عن المحبة مقام المحبة أما المشقة في السفر والآنزال في التقاء الختانين فان الوقوف عليهما ممكن لكن في إضافة الحكم اليهما حرج لخفائهما (وبالتقسيم العقلي بقى قسمان علة معنى فقط وعلّة حكما فقط ولما جعلوا الجزء الأخير من العلة علة معنى وحكما لا اسما يكون الجزء الأول علة معنى لا اسما ولا حكما) فالقسم الذي ذكرناه وهو ماله شبهة العلية كجزء العلة يكون هذا القسم (١٣٧) بعينه (والعلة اسما وحكما ان كانت مركبة

فأجزاء الأخير علة حكما فقط) كالداعي مثلا وان كان مركبا من جزأين فالجزء الأخير علة حكما لا اسما ومعنى وأيضا لما أرادوا بالعلة حكما ما يقارنه الحكم فالشرط كدخول الدار مثلا علة حكما (وأما السبب فاعلم أنه لا بد أن يتوسط بينه وبين الحكم علة فان كانت مضافة إليه) أي إن كانت العلة مضافة إلى السبب كوطء الدابة شيئا فانه علة لهلاكه وهذه العلة مضافة إلى سوقها وهو السبب (فالسبب في معنى العلة فيضاف الحكم إليه فتجب الدية بسوق الدابة وقودها وبالشهادة بالقصاص إذا رجع لا القصاص عندنا) أي لا يجب القصاص عندنا على الشاهد إذا شهد أن زيدا قتل عمرا فاقصر ثم رجع الشاهد (لأنه جزاء المباشرة وشهادته إنما صارت قتلا بحكم القاضي واختيار الولي وان لم تكن مضافة إليه) أي العلة مضافة إلى السبب (نحو أن

المشترى والاطهر ما في التقويم أن علة الاستبراء صيانة الماء عن الاختلاط بما قد وجدوا استحداث ملك الواطئ بملك البين سبب مؤد إليه فان هذا الاستحداث يصح من غير استبراء يلزم من البائع ومن غير ظهور برائة رجماعن مائه فلو أبجنا الوطء للثاني بنفس الملك لا أدى إلى الخلط فكان الاطلاق بنفس الملك سببا مؤد إليه فظهر أنه دلائل باعتبار سبب ولهذا سماه الامام السرخسي رحمه الله تعالى السبب الظاهر والدليل على العلة (قوله كما في تحريم الدواعي) أي دواعي الجماع من المس والتقبيل والنظر بشهوة حيث أقيمت مقام الزنا في الحرمة على الاطلاق إذا كانت مع الأجنبية وأقيمت مقام الوطء في الحرمة حالي الاعتكاف والاحرام إذا كانت مع الزوجة أو الأمة (قوله ولما جعلوا الجزء الأخير) يعني أن القوم وان لم يصرحوا بالعلة معنى فقط والعلة حكما فقط إلا أن التقسيم العقلي يقتضيها والأحكام تدل على ثبوتها أما الأول فلان الجزء الأول من العلة لا يضاف الحكم اليه ولا يترتب عليه مع تأثيره فيه في الجملة فيكون علة معنى لوجود التأثير لا اسما ولا حكما لعدم الاضافة والمقارنة فإلهة العلية وهو الجزء الغير الأخير من العلة يكون هذا القسم بعينه وأما الثاني فلانه لا معنى للعلة حكما فقط إلا ما يتوقف الحكم عليه ويتصل به من غير اضافة ولا تأثير فالجزء الأخير من السبب الداعي إلى الحكم إذا كان بحيث يتصل به الحكم يكون علة حكما لوجود المقارنة لا اسما لعدم الاضافة اليه ولا معنى لعدم التأثير إذ لا تأثير للسبب الداعي فكيف لجزئه وكذا الشرط الذي علق عليه الحكم كدخول الدار فيما إذا قال ان دخلت الدار فانت طالق يتصل به الحكم من غير اضافة ولا تأثير فيكون علة حكما فقط (قوله وأما السبب) هو لغة ما يتصل به إلى الشيء واصطلاحا ما يكون طريقا إلى الحكم من غير تأثير وقد جرت العادة بان يذكر في هذا المقام أقسام ما يطلق عليه اسم السبب حقيقة أو مجازا ويعتبر تعدد الأقسام اختلاف الجهات والاعتبارات وان اتحدت الأقسام بحسب الذوات ولذا ذهب غير الاسلام رحمه الله تعالى إلى أن أقسام السبب أربعة سبب محض كدلالة السارق وسبب في معنى العلة كسوق الدابة لما يتلف بها وسبب مجازي كاليمين وسبب له شبهة العلة كالطلاق المعلق بالشرط ولما رأى المصنف رحمه الله أن الرابع هو بعينه السبب المجازي كما اعترف به غير الاسلام رحمه الله تعالى وان عدا المجازي من الأقسام ليس بمستحسن قسم السبب إلى ما فيه معنى العلة وإلى ما ليس كذلك ويسمى الثاني سببا حقيقة قائم قال ومن السبب ما هو سبب مجازي أي مما يطلق عليه اسم السبب ولم يتعرض للسبب الذي فيه شبهة العلة (قوله فاعلم أنه) اعتراض بين أما وجوده أو تمهيد لتقسيم السبب إلى ما يضاف إليه العلة وإلى ما لا يضاف يعني أن السبب مفض إلى الحكم وطريق إليه لا مؤثر فيه فلا بد للحكم من علة مؤثرة فيه موضوعة له فالسبب إما أن يضاف إليه العلة أو لا فالأول السبب الذي في معنى العلة كسوق الدابة فانه لم يوضع للتلف ولم يؤثر فيه وإنما هو طريق للوصول اليه والعلة هو وطء الدابة بقوا إنما ذلك الشخص وهو مضاف إلى السوق وحادثه فيكون له حكم العلة فيما يرجع إلى بدل المحل لا فيما يرجع إلى جزاء المباشرة فيجب على السائق الدية لا الحرمان عن الميراث ولا

(١٨ - توضيح ٢)

تكون) أي العلة (فعلا اختياريا فسبب حقيقي) لا يضاف الحكم اليه (فلا يضمن ولا يشترك في الغنيمة الدال على مال السرقة وعلى حصن في دار الحرب) أي لا يضمن الدال على مال يسرقه السارق ولا يشترك في الغنيمة الدال على حصن في دار الحرب لأنه توسط بين السبب والحكم علة هي فعل فاعل مختار وهو السارق في فصل السرقة والغازي في الدلالة على الحصن فتقطع هذه العلة نسبة الحكم إلى السبب (ولا أجنبي) أي ولا يضمن قيمة الولد أجنبي (قال لآخر تزوج هذه المرأة فانها حرة ففعل واستولدها فاذا هي أمة لا يضمن قيمة الولد)

( بخلاف ما اذا زوجها الوكيل أو الولى على هذا الشرط ولا يلزم أن المودع أو المحرم إذا دلا على الوديعة والصيد يضمنان مع انهما سببان لأن المودع إنما يضمن بترك الحفظ الذى التزم والمحرم بازالة الامن إذا تقررت بافضائها إلى القتل) أى إذا تقررت إزالة الامن وإنما قال هذا لأنه لما قال أن المحرم إنما يضمن بازالة الامن ورد عليه أنه ينبغي أن يضمن بمجرد الدلالة لأنه حصل ازالة الامن بمجرد الدلالة فقال إنما يضمن بازالة الامن إذا تقررت بكونها مفضية إلى القتل اذ قبل الافضاء لم يصر سبباً للهلاك فلا يضمن ثم أقام الدليل على أن ازالة الامن سبب للضمان بقوله ( فان الصيد محفوظ بالبعد عن الناس بخلاف مال المسلم ) أى إذا دل رجل سارقاً على مال مسلم لا يضمن فان كونه محفوظاً ليس لأجل البعد عن أيدي الناس فدلالته لا تكون ازالة الامن ( ١٣٨ ) ( وصيد الحرم ) أى إذا دل عليه غير المحرم فانه لا يضمن لأن كونه

الكفارة ولا القصاص والشهادة بوجوب القصاص فانها لم توضع له ولم تؤثر فيه وإنما هي طريق إليه والعلة ما توسط من فعل الفاعل المختار الذى هو المباشرة للقتل إلا أنه سبب في معنى العلة لأن مباشرة القاتل مضافة إلى الشهادة حادثة بها من جهة أنه ليس للولى استيفاء القصاص قبل الشهادة فيصالح لا يجاب ضمان المحل دون جزاء المباشرة فيجب على الشاهد إذا رجع الدية لا القصاص لأنه جزاء المباشرة ولا مباشرة من الشاهد لأن شهادته إنما صارت قتلاً أى مؤدية بواسطة قضاء القاضى واختيار الولى القصاص على العفو وعند الشافعى رحمه الله تعالى يجب على الشهود القصاص إذا قالوا عند الرجوع تعمداً الكذب وعلماً من حالهم انه لا يخفى عليهم انه يقتل بشهادتهم لأنه جعل السبب القوي المؤكد بالقصد الكامل بمنزلة المباشرة في ايجاب القصاص تحقيقاً للزجر وجوابه أن مبنى القصاص على المائثلة ولا مائثلة بين المباشرة والسبب وان قوى وتأكد والثانى السبب الحقيقى بأن يتوسط بينه وبين الحكم علة هي فعل اختياري غير مضاف إلى السبب كفعل السارق بين الدلالة على المالم وبين سرقته ولا يكفي في ذلك مجرد كون العلة فعلاً اختياريًا كما في مسألة الشهادة بالقصاص وقوله في بعض نسخ الشرح فالسبب سبب تحقيق لم يقع موقعه على ما لا يخفى (قوله بخلاف ما إذا زوجها) يعنى لو زوج المرأة أو وكيلها أو وليها على شرط أنها حرة فإذا هي أمة يضمن الوكيل أو الولى للزوج قيمة الولد لأن الزوج يبيع موضوع الاستيلاء وطلب النسل فيكون المزوج صاحب العلة وأيضاً الاستيلاء مبنى على التزوج بالحرية وصفاً لازماً له فيصير وصف الحرية بمنزلة العلة كالزواج فيكون الشارط صاحب علة (قوله ازالة الامن سبب للضمان) أى ازالة المحرم الامن الملتزم بمعد الاحرام إذا تقررت حال كونه محرماً للضمان وموجبه فلولم يكن الدال محرماً حين قتل المدلول الصيد لم يجب للضمان وحقيقة الدلالة الأعلام أى أحداث العلم في الغير فيجب أن لا يكون المدلول عالماً بمكان الصيد وان لا يكذب الدال في ذلك (قوله وصيد الحرم) أى بخلاف صيد الحرم إذا دل عليه غير المحرم رجلاً فقتله فان الدال لا يضمن لأن دلالة سبب محض لأن كون صيد الحرم محفوظاً ليس بالبعد عن الناس حتى تكون الدلالة عليه ازالة للامن وموجبه للضمان بل هو محفوظ بكونه صيد الحرم الذى جعله الله تعالى آمناً ليقب مدته بقاء الدنيا فعرض الصيد فيه بمنزلة ازالة الامن للمملوك والموقوف ولهذا يكون ضمناً ضمان المحل حتى لا يتعدد بتعدد الجاني بخلاف الضمان الواجب بالاحرام فلو دل المحرم على صيد الحرم كان الضمان بالجناية على الاحرام لا بازالة الامن فان قلت السعاية إلى السلطان الظالم سبب محض وقد وجب الضمان على الساعى قلت مسألة اجتهادية أفتوا فيها بغير القياس استحساناً لتغلب السعادة (قوله فوجأ به) هو من الوج وهو الضرب باليد أو السكين (قوله كالطلاق) أى كالصيغ الدالة على تعليق الطلاق أو العتاق أو النذر شئاً فانها

محفوظاً ليس للبعد عن الناس بل لكونه في الحرم ( ومن دفع إلى صبي سكيناً ليسمكه للدافع فوجأ به نفسه لا يضمن ) لأنه تخال بين السبب وهو دفع السكين إلى الصبي وبين الحكم فعل فاعل مختار وهو قصد الصبي قتل نفسه ( وان سقط عن يده فجرحه ضمن ) لان لم يتخلل هناك فعل فاعل مختار فيضاف الحكم إلى السبب وهو الدفع ( ومنه ) أى من السبب ( ما هو سبب مجازاً كالطلاق والاعتاق والنذر المتعلقة ) فالعلقة صفة للتطيق والاعتاق والنذر نحو ان دخلت الدار فأنت طالق وان دخلت فعبه حرو وان دخلت فله على كذا ( للجزاء ) متعلق بقوله ما هو سبب فالجزاء وقوع الطلاق والعتق ولزوم المنذور ( لانها ربما لا توصل إليه لان الشرط

معدوم على خطر الوجود) أى لان هذه الأمور المتعلقة ربما لا توصل إلى الجزاء وهذا دليل على كونها سبباً مجازاً (وكاليمين بالله للكفارة) أى سبب للكفارة مجازاً (لانها) أى اليمين (لأنه فلا توصل إلى الكفارة) إذا الكفارة تجب عند الحنث فلا يكون اليمين موصلة إلى الكفارة فلا تكون سبباً حقيقية بل مجازاً (ثم إذا وجد الشرط) أى في صورة تعليق الطلاق والعتاق والنذر بالشرط (يصير الايجاب السابق علة حقيقية بخلاف اليمين للكفارة فان الحنث علتها وعند الشافعى رحمه الله تعالى هي أسباب في معنى العلة حتى أبطل التعليق بالملك ) أى ان قال لا جنسية إن نكحتك فأنت طالق أو بعدان ملكتك فأنت حر يكون باطلا لعدم الملك عند وجود العلة (وجوز التكفير بالمال قبل الحنث) لجواز التعميل قبل وجود الشرط اذا وجد السبب كالزكاة قبل الحول اذا وجد السبب وهو النصاب

( ثم عندنا لهذا المجاز شبهة الحقيقة ) هذا الكلام متصل بقوله ومنه ما هو سبب مجاز ( وهذا يتبين في أن التنجيز هل يبطل التعليق أم لا فنقد زفر رحمه الله تعالى لأنه لما لم يكن الملك والحل عند وجود الشرط قطعي الوجود ليصح التعليق شرطنا وجودهما في الحال ليرجع جانب الوجود عند وجود الشرط فكما لا يبطله زوال الملك لا يبطله زوال الحل ) صورة المسئلة إذا قال لامرأته ان دخلت الدار فانت طالق ثم قال لها أنت طالق ثلاثا فعندنا يبطل التعليق حتى إذا تزوجها بعد التحليل ثم دخلت الدار لا يقع الطلاق وعند زفر رحمه الله تعالى لا يبطل التعليق فيقع الطلاق هو يقول شرط صحة التعليق وجود الملك عند وجود الشرط لا عند وجود التعليق لأن زمان وجود الشرط هو زمان وقوع الطلاق ووقوع الطلاق يفترق إلى الملك وأما التعليق فلا افتقار له إلى الملك ( ١٣٩ ) حال التعليق فاذا علق بالملك نحو ان تزوجتك فانت طالق فالملك

قبل وقوع المعلق عليه أسباب مجازية لما يترتب عليها من الجزاء وهو وقوع الطلاق أو العتاق أو لزوم المنذور به لإفضائها إليه في الجملة لأسباب حقيقية إذ ربما لا ينفى إليه بأن لا يقع المعلق عليه فقوله للجزاء حال من التلطيق وما عطف عليه أي كالتلطيق ونحوه حال كونها أسبابا للجزاء ولو كان متعاقبا بقوله ما هو سبب على ما زعم المصنف رحمه الله تعالى لكان المعنى ومنه ما هو سبب مجاز للجزاء كاطلاق المعلق ونحوه واليهين للكفارة وفساده واضح ثم تسمية هذه الصيغ سببا مجازيا بانماهي قبل وقوع المعلق عليه كدخول الدار مثلا وأما بعده فتصير تلك الإيقاعات عللا حقيقية لتأثيرها في وقوع الأجزاء مع الإضافة إليها والاتصال بها بمنزلة البيع للملك وذلك أن الشرط كان انما للعنة عن الانعقاد فاذا زال المانع انعقدت علة حقيقية بمنزلة الإيقاعات المنجزة وهذا بخلاف ما إذا قال والله لا أدخل هذه الدار فدخلها فان علة الكفارة لا تصير هي اليهين لأنها موضوعة للبر والبر لا يفيض إلى الكفارة وانما يفيض إليها الخنث الذي هو ضده والبر مانع عنه فكيف يصلح علة لثبوته وانما علة الكفارة هي الخنث لأنه المؤثر فيها وقد سبق ذلك في بحث الشرط فان قلت قد اعتبر في حقيقة السبب الإفضاء وعدم التأثير فكما أن هذا القسم جعل مجاز العدم الإفضاء. ينبغي أن يجعل السبب الذي فيه معنى العلة أيضا مجازا لوجود التأثير قلت نعم إلا أن عدم التأثير لما كان قييدا عدميا وكان حقيقة السبب في اللغة ما يكون طريقا إلى الشيء. وموصلا إليه خصوصا هذا القسم الذي ينتهي فيه إلى إيصال والإفضاء باسم المجاز ونهوا على مجازية ما فيه معنى العلة بان سمي السبب الذي ليس فيه معنى العلة سببا حقيقيا وأيضا هذا القسم مجاز بالنظر إلى الوضع اللغوي أيضا فخصوه باسم المجاز والعلاقة أنه يؤل إلى السببية بأن يصير طريقا للوصول إلى الحكم عند وقوع المعلق عليه وفيه نظر لأنه في المآل لا يصير سببا حقيقيا بل علة على ما سبق اللهم إلا أن يراد السبب بحسب اللغة والأولى أن يقال العلاقة هي مشابهة السبب من جهة أنه نوع إفضاء إلى الحكم في الجملة ولو بعد حين ( قوله ثم عندنا لهذا المجاز ) أي للمعلق بالشرط الذي سميته سببا مجازا يشبه الحقيقة أي جهة كونه علة حقيقية من حيث الحكم وعند زفر رحمه الله تعالى هو مجاز محض وهذا الخلاف يظهر في مسألة إبطال تنجيز الطلاق تعليقه وقد ذكر في الكتاب استدلال زفر رحمه الله تعالى على عدم الإبطال أو لا بد ليلهم على الإبطال ثانيا وجوابهم عن استدلال زفر ثالثا وأما وجه استدلاله فهو أن المعتبر وجود الملك حال وجود الشرط لأن التعليق لا يفترق إلى الملك حاله التعليق بدليل صحة التعليق بالتزوج مثل إن نكحتك فانت طالق بل انما يفترق إليه حال وجود الشرط ليظهر فائدة اليهين اذ المقصود من اليهين تأكيد البر بإيجاب الجزاء في مقابلته فلا بد من أن يكون الجزاء غالب الوجود أو متحققه عند فوات البر ليحمله خوف نزوله على

تزوجتك فانت طالق فالملك قطعي الوجود عند وجود الشرط فيصح التعليق وان علق بغير الملك نحو ان دخلت الدار فانت طالق فشرط صحة التعليق وجود الملك عند وجود الشرط وغير ذلك معلوم فيستدل بالملك حال التعليق على الملك حال وجود الشرط بالاستصحاب فاذا وجد الملك حال التعليق صح التعليق ثم لا يبطله زوال الملك فكما لا يبطله زوال الملك لا يبطله زوال الحل أيضا والمراد بزال الحل وقوع الطلاق الثالث في قوله تعالى فان طلقها فلا تحل له من بعده حتى تنتكح زوجا غيره ( قلنا اليهين شرعت للبر فلا بد من أن يكون البر مضمونا بالجزاء فيكون للجزاء شبهة الثبوت في الحال فلا بد من الحل )

فانه اذا قال ان دخلت الدار فانت طالق فالغرض أن لا تدخل الدار لأنها ان دخلت يترتب عليه هذا الأمر المخوف أي الجزاء فيكون الجزاء وهو وقوع الطلاق ما نعمان تفويت البر كاضمان يكون من الغصب فالمراد بكون البر مضمونا ( هذا فيبطله زوال الحل لازوال الملك ) أي يبطل التعليق زوال الحل وهو أن يقع الثلاث لازوال الملك وهو أن يقع مادون الثلاث لأنه يمكن له الزجوع إليها فالحاصل أن قوله إن دخلت الدار فانت طالق يتوقف صحة هذا التعليل على وجود النكاح فيكون مقتصر على الطلقات التي يملكها بهذا النكاح أما الطلقات التي يملكها بالنكاح بعد الثلاث فالمرأة أجنبية عن الزوج في تلك الطلقات ( فاما التعلق بالتزوج فان البر فيه مضمون بوجود الملك عند وجود الشرط ) فان الشرط فيه بمعنى العلة وليس للجزاء شبهة الثبوت قبلها ( فلا حاجة إلى إثبات تلك الشبهة ليكون البر مضمونا ) المراد بتلك الشبهة ما ذكرنا من شبهة الحقيقة ليسكون للجزاء شبهة الثبوت في الحال ليسكون البر مضمونا

المحافظة على البر وذلك بقيام الملك حال وجود الشرط فان علقه بالملك كافي ان تزوجتك فانت طالق كان الملك متحقق الوجود عند فوات البر فتظهر فائدة اليمين تحميها وان علقه بغيره كدخول الدار مثلا فوجود الملك وعدمه عند وقوع الشرط وفوات البر غير معلوم التحقق فاشترط الملك حال التعليق ايت رجح جانب وجود الملك عند وجود الشرط بحكم الاستصحاب وهو أن الأصل في الثابت بقاءه فيظهر فائدة اليمين بحسب غالب الوجود فيصح التعليق وينعقد الكلام يمينا وبعد ما صح التعليق بناء على نصب دليل وجود الملك عند وقوع الشرط فزوال الملك بأن يطلقها مادون الثلاث لا يبطل التعليق بناء على احتمال حدونه عند وجود الشرط انفا فاكذا لا يبطله زوال الحل بان يطلقها الثلاث بناء على هذا الاحتمال ايضا والحاصل أنه لا يشترط في ابتداء التعليق بقاء الحل كما اذا قال للطلق الثلاث ان تزوجتك فانت طالق حتى لو تزوجها بعد الزوج الثاني يقع الطلاق فلان لا يشترط ذلك في بقاء التعليق أولى لأن البقاء أسهل من الابتداء وأما دليلهم على أن التنجيز يبطل التعليق فتقريره أن اليمين سواء كانت بالله أو بغيره إنما شرعت للبرأى تحقيق المحلوف عليه من الفعل أو الترك وتقريره جانبه على جانب نقيضة فلا بد من أن يكون اليمين بغير الله مضمونا بالجزء أى بلزوم المحلوف به من الطلاق أو العتاق أو نحوه كما أن اليمين بالله يصير مضمونا بالكفارة تحقيقا لما هو المقصود باليمين من الحل أو المنع وإذا كان البر مضمونا بالجزء كان للجزء شبهة الثبوت في الحال أى قبل فوات البر إذ الضمان شبهة الثبوت قبل فوات المضمون كافي للمغصوب فانه مضمون بالقيمة بعد الفوات فيكون للغصب شبهة إيجاب القيمة قبل الفوات حتى يصح الإبراء عن القيمة والدين والعين والكفالة حال قيام العين المغصوبة في يد الغاصب مع أنه لا تصح هذه الأحكام قبل الغصب ولأن البر في التعليق إنما وجب لحوف لزوم الجزاء والواجب لغيره يكون ثابتا من وجه دون وجه فيكون له عرضية الفوات في حق نفسه والجزاء حكم يلزم عند فوات البر فيلزم عند عرضية الفوات للبر عرضية الوجود للجزاء يلزم عرضية الوجود لسببه ليسكون المسبب ثابتا على قدر السبب وهذا معنى شبهة الثبوت في الحال وكالا بد الحقيقة الشيء من المحل كذلك لا بد منه لشبهته وهذا لا تثبت شبهة النكاح في غير النساء وذلك لأن معنى شبهة قيام الدليل مع تخلف المدلول المانع ويمتنع ذلك في غير المحل فيبطل التعليق زوال الحل بان يطلقها ثلاثا فنوات محل الجزاء كما يبطله بطلان محل الشرط بان يجعل الدار بستانا ولا يبطله زوال الملك بان يطلقها مادون الثلاث لقيام المحل من وجه بإمكان الرجوع اليها فان قلت فليعتبر إمكان الرجوع فيما إذا فوات المحل قلت لما فات ما لا بد منه تحقق البطلان والملك لم يبق دليل على أنه لا بد منه في الابتداء ليتحقق بفواته البطلان وإنما لا يكون منه بد عند وقوع الشرط وقد أمكن عوده حينئذ فلا جرم للبطلان وفي الطريقة البرعربة إنما لم يشترط بقاء الملك لبقاء التعليق كما شرط المحل لأن عملية الطلاق تثبت بعملية النكاح وهي تفتقر إلى بقاء المحل لا إلى بقاء الملك فحاصل هذا الطريق هو أن المحلية شرط لليمين انعقادا وبقاء فتبطل بفواتها بالتطبيقات الثلاث وأما ما ذكره المصنف رحمه الله تعالى من أن طلاقات هذا الملك متعين للجزاء فتبطل اليمين بفواتها فانما هو حاصل طريق آخر للأصحاب في هذه المسئلة وهو أن هذه اليمين إنما تصح باعتبار الملك القائم وليس فيه إلا ثلاث تطبيقات فاذا استوفاهما كلها بطل الجزاء فيبطل اليمين كما إذا فوات الشرط بان جعل الدار بستانا أو حماما إذا اليمين لا تنعقد الا بالشرط والجزاء بل افتقارها إلى الجزاء أكثر لأنها به تعرف كيمين الطلاق ويمين العتاق ونوقض هذا الطريق بما إذا علق الثلاث بالشرط ثم طلقها اثنتين ثم عادت اليه بعد زوج آخر ووقع الشرط فانه يقع الثلاث عند أبي حنيفة وأبي يوسف رحمه الله تعالى فلو تعين طلاقات هذا الملك لم يقع الا واحدة فانها الباقية فقط ولذا صرح الإمام السرخسي وغير الإسلام رحمه الله تعالى بأن بطلان التعليق بانعدام المحل لا بان المعلق بالشرط تطبيقات ذلك العقود أما الجواب عن استدلال زفر رحمه الله فهو أنه



لما اشترط في التعليق بغير الملك شبهة الحقيقة في السبب ليلزم منه شبهة الثبوت للجزء في الحال فيلزم اشتراط  
المحل في الحال ليكون دليلا على ثبوته عند وجود الشرط بحكم الاستصحاب فيتحقق كون البرم مضمونا  
بالجزء ولا حاجة إلى ذلك في التعليق بالتزوج لأن وجود الملك عند وجود الشرط متحقق ضرورة أن  
الشرط إنما هو عين تحقق الملك فيكون البرم مضمونا بالجزء من غير حاجة إلى اثبات شبهة ولا يخفى أن هذا  
الجواب مستغن عما ذكره المصنف رحمه الله تعالى من أن الشرط فيه أي في هذا التعليق بمعنى لعله وليس  
للجزء شبهة الثبوت قبلها أي قبل العلة وإنما هو جواب آخر تقريره أن الشرط ههنا أعني في صورة التعليق  
بالتزوج بمعنى العلة لأن ملك الطلاق إنما يستفاد بالنكاح وليس للجزء شبهة الثبوت قبل العلة لأنه يمتنع  
ثبوت حقيقة الشيء قبل علة كالطلاق قبل النكاح فكذا شبهته اعتبارا للشبهة بالحقيقة ولأن شبهة الشيء  
لا تثبت حيث لا تثبت حقيقته كشبهة النكاح في غير النساء وإنما يبطل الطنقات الثلاث تمليق الظهار لأن  
محل حكم الظهار هو الرجل لأن عمله هو المنع عن الوطء وذلك في الرجل وهو قائم لم يتجدد ولأن عمله  
ليس ابطال حل المحلية حتى ينعدم بانعدام المحل بل في منع الزوج عن الوطء الحلال إلى وقت التكفير  
والمنع ثابت بعد التلطيق الثلاث فيثبت الظهار الآن ابتداء الظهار لا يتصور في غير الملك لأن معناه  
تشبيه المحللة بالمحرمة (قوله واعلم أن لكل من الأحكام) قد جرت عادة القوم بأن يوردوا في آخر مباحث  
أقسام النظم بالبيان أسباب الشرائع أي الأحكام المشروعة على وجه الاجمال والمصنف رحمه الله تعالى  
لما ضبط ما تفرق من المباحث المتعلقة بالعلة والسبب والشرط ونحو ذلك أورد هذا البحث بعد ذكر السبب  
وصدره بكلمة اعلم تنبيها على أنه باب جليل القدر في فن الأصول يجب ضبطه وعلمه لا يكابز عم بعضهم من  
أنه لا عبرة بالأسباب أصلا والأحكام إنما تثبت بإيجاب الله تعالى صريحا ودلالة بنصب الأدلة والعلم لنا إنما  
حصل من الأدلة وذلك للقطع بانها مضافة إلى إيجاب الله تعالى لأنه شارح الشرائع اجماعا فلو أضيفت إلى  
أسباب أخر لزم توارد العلل المستقلة على معلول واحد وأيضا لو كانت المذكورات عللا وأسبابا لما انفكت  
الأحكام عنها ولم تتوقف على إيجاب الله تعالى وأتكر بعضهم ذلك في العبادات خاصة إذ المقصود فيها الفعل  
فقط ووجوبه بالخطاب اجماعا بخلاف المعاملات والعقوبات فإنها تترتب على أفعال العباد فيجوز أن  
يضاف وجوب أداء الاموال وتسليم النفس للعقوبات إلى الأسباب ونفس الوجوب إلى الخطاب والجواب  
أنه لا كلام في أن شارح الشرائع هو الله تعالى وحده وأنه المنفرد بإيجاب الأحكام الا أنا نضيف ذلك إلى ما هو  
سبب في الظاهر يجعل الله تعالى الأحكام مترتبة عليها تيسيرا وتسهيلا على العباد ليتوصلوا بذلك إلى  
معرفة الأحكام بمعرفة الأسباب الظاهرة على أنها امارات وعلامات لأموثرات وبعض ذلك قد ثبت بالنص  
والاجماع كالبيع للملك والقتل للقصاص والزنا للحد إلى غير ذلك وإلى ما ذكرنا أشار بقوله سببا ظاهرا  
يترتب عليه الحكم على ما مر في فصل الامر (قوله فسبب وجوب الإيمان بالله تعالى) أي التصديق والاقرار  
بوجوده ووحدايته وسائر صفاته على ما ورد به النقل وشهده به العقل هو حدوث العالم أي كون جميع ما سوى  
الله تعالى من الجواهر والاعراض مسبوقا بالعدم وإنما سمي عالما لأنه علم على وجود الصانع به يعلم ذلك  
ولا يخفاء في أن وجوب الإيمان بإيجاب الله تعالى الأنا أنه نسب إلى سبب ظاهر تيسير اعلى العباد وقطعا لجميع  
المعاندِين والزما لهم لئلا يكون لهم تشبث بعدم ظهور السبب ومعنى سببية حدوث العالم أنه سبب وجوب  
الإيمان بالله تعالى الذي هو فعل العبد لا وجود الصانع أو وحدانيته أو غير ذلك مما هو أزل وذلك أن الحادث  
يدل على أنه له محدثا صانعا قدما غنيا عما سواه واجبا لذاته قطعاً للتسلسل ثم وجوب الوجود بنبى  
عن جميع الكمالات وينبى جميع النقصانات لا يقال لو كان السبب هو الحدوث الزماني على ما فسرتم  
لما كان القائلون بقديم العالم بالزمان وحدوثه بالذات بمعنى المسبوقية بالغير والاحتياج إليه قائلين

(واعلم أن لكل من الأحكام  
سببا ظاهرا يترتب الحكم  
عليه على ما مر في فصل  
الامر فسبب وجوب  
الإيمان بالله تعالى حدوث  
العالم ولما كان هذا  
السبب في الآفاق والأفان  
موجودا دائما يصح إيمان  
الصبي وإن لم يخاطب به

بوجوب الإيمان بالله تعالى لانا نقول من جملة الايمان بالله الإيمان بأنه صانع العالم بارادته واختياره وأثر  
المختار لا يكون إلا حادثا وهم ينفون ذلك ولو سلم فليس المراد أن السبب بالنظر إلى كل واحد هو حدوث  
العالم فقط بل مراتب الناس في ذلك متفاوتة على ما يشير اليه قوله تعالى سترهم آياتنا في الآفاق وفي  
أنفسهم الآية إلا أن الاستدلال بالآفاق والانس هو أشد المراتب وضوحا وأكثرها وقوعا وأثبتها دواما  
إذ كل أحد يشاهد نفسه والسموات والأرضين فكان ملازما لكل أحد من أهل الإيمان فلذا صح إيمان الصبي  
المميز لتحقق سببه وهو الآفاق والانس ووجود ركنه وهو التصديق والإفراد الصادر عن النظر  
والتأمل إذا الكلام في الصبي العاقل وهو أهل لذلك بدليل أن الإيمان قد يتحقق في حقه تبعاً للأبوين فلو امتنع  
صحته لم يكن الإجماع شرعية وذلك في الإيمان محال لأنه لا يحتمل عدم المشروعية أصلاً نعم هو غير مخاطب  
بإيمان لعدم التكليف المتبر في الخطاب فسقط عنه الأداء الذي يحتمل السقوط في بعض الأحوال كما  
إذا أراد الكافر أن يؤمن فأكره على السكوت عن كلمة الإسلام قال أبو اليسر وجوب الأداء مبنى على  
العقل الكامل عند بعضهم وعلى الخطاب عند عامة المشايخ فالصبي إذا بلغ في شأقه الجبل ولم يبلغه الدعوة  
فات ولم يسلم كان معذورا عند عامة المشايخ إذ وجوب الأداء بالخطاب ولم يبلغه وعند الآخرين لا يكون  
معذورا لأن وجوب الأداء إنما يشترط فيه الخطاب إذا كان في حكم يحتمل النسخ والرفع والإيمان ليس  
كذلك بل إنما يبتنى صحة الأداء على كونه مشروعا في حق المؤدى كما في جمعة المسافر (قوله وللصلاة) أى  
سبب الوجوب للصلاة هو الوقت على مامر تحقيق ذلك في الفصل المعقود لبيان أن المأمور به نوعان مطلق  
ومؤقت (قوله وللزكاة) أى سبب الوجوب للزكاة ملك المال الذي هو نصاب وجوب الزكاة في ذلك  
المال لإضافتها إليه مثل قوله عليه الصلاة والسلام ها تواربع عشر أمورك ولنضاعف الوجوب بتضاعف  
النصاب في وقت واحد واعتبر الغنى لأنه لا صدقة الا عن ظهر غنى وأحوال الناس في الغنى مختلفة فقره  
الشارع بالنصاب إلا أن تكامل الغنى يكون بالنماء ليصرف إلى الحاجة المتجددة فيبقى أصل المال فيحصل  
الغنى ويتيسر الأداء فصار النماء شرطا لوجوب الأداء تحقيقا للغنى واليسر إلا أن النماء أمر باطن فاقم  
مقامه السبب المؤدى إليه وهو الحول المستجمع للفصول الأربعة التي لها تأثير في النماء بالدور والنسل وزيادة  
القيمة بتفاوت الرغبات في كل فصل إلى ما يناسبه فصار الحول شرطا وتجدده بتجدد النماء وتجدد النماء بتجدد  
للمال الذي هو السبب لأن السبب هو المال بوصف النماء والمال بهذا النماء غير بذلك (٧) النماء فيكون  
تكرار الوجوب بتكرار الحول وتكرار الحكم بتكرار السبب لا بتكرار الشرط (قوله وللصوم) اتفق المتأخرون  
على أن سبب وجوب صوم رمضان هو الشهر لأنه يضاف إليه ويتكرر بتكرره إلا أن الإمام السرخسي  
رحمه الله تعالى ذهب إلى أن السبب هو مطلق شهود الشهر أعنى الأيام بلياليها لأن الشهر اسم للجموع  
وسببته باعتبار إظهار شرف الوقت وذلك في الأيام والليالي جميعا ولهذا لزم القضاء على من كان أهلا في  
الليل ثم جن وأفاق بعد مضى الشهر ولهذا صح نية الأداء بعد تحقق جزء من الليل ولم يصح قبله وليس من  
حكم السبب جواز الأداء فيه بل في وقت الواجب ووقت الصوم هو النهار لا غير وذهب الآكثرون وهو  
المختار عند المصنف رحمه الله تعالى إلى أن كل يوم سبب لصومه بمعنى أن الجزء الأول الذي لا يتجزى من  
اليوم سبب لصوم ذلك اليوم لأن صوم كل يوم عبادة على حدة مختص بشرائط وجوده منفرد بالاتقاض  
بطريان نواقضه فيتعلق بسبب على حدة وأما جواز النية بالليل ووجوب القضاء على من أفاق في بعض  
الشهر فقد مر بيانه في باب الأمر (قوله وعن المال انزاع الحكم) يعني أن كلمة عن تدل على انزاع الشيء عن  
الشيء وانفصاله عنه لأنها للعبد والمجاوزه فاذا وقعت صلة الأداء فهي بحكم الاستبراء أما أن تكون لا انزاع  
الحكم عن السبب كما يقال أدى الزكاة عن ماله والخارج عن أرضه أو تكون للدلالة على أن ما وجب على

وللصلاة الوقت على مامر  
وللزكاة ملك المال اعلم  
أنه ورد على سببية النصاب  
للزكاة اشكال وهو ان تكرر  
الوجوب بتكرار وصف يدل  
على سببية ذلك الوصف  
وهنا الوجوب يتكرر  
بالحول فيجب أن يكون  
الحول سببا للنصاب فلدفع  
هذا الاشكال قال (إلا أن  
الغنى لا يكمل إلا بمال نام  
والنماء بالزمان فاقم الحول  
مقام النماء فيتجدد المال  
تقديرا بتجدد الحول  
فيتكرر الوجوب بتكرر  
المال تقديرا وللصوم أيام  
شهر رمضان كل يوم لصومه  
ولصدقة الفطر رأس يموه  
ويلى عليه وإنما الفطر شرط  
لقوله عليه الصلاة والسلام  
أدوا عن تمونون وعن أما  
لا نزاع الحكم عن السبب  
أولان يجب عليه فيؤدى  
عنه كما في العاقلة والثاني  
باطل لعدم الوجوب على  
العبد والصبي والفقير  
والكافر فيثبت الأول وأيضا  
بتضاعف الواجب بتضاعف  
الرأس والإضافة إلى  
الفطر تعارضها الإضافة  
إلى الرأس وهي تحتمل  
الاستمارة أيضا

بمخلاف تضاعف الوجوب) هذا جواب اشكال وهو أن الاضافة آية السببية والصدقة (١٤٣) تضاف إلى الفطر فيدل على سببية

الفطر فاجاب بأن الصدقة تضاف إلى الرأس أيضا فإذا تعارضتا تساقطوا ونحن نتمسك على سببية الرأس بالتضاعف فهذا الدليل أقوى من الاضافة لأن الحكم قد يضاف إلى غير السبب مجازا وهذا المجاز لا يجري في التضاعف (وأيا وصف المؤنة) أي في قوله عليه السلام أدوا عن تمونون (يرجع سببية الرأس وللحج البيت وأما الوقت والاستطاعة فشرط وللعرش الأرض النامية بحقيقة الخارج وبهذا الاعتبار مؤنة الأرض وباعتبار الخارج وهو تبع الأرض) قوله وهو تبع حال من الخارج (عبادة) أي العشر عبادة لأن العشر جزء من الخارج فاشبهه الزكاة فانها جزء من النصاب (وكذا الخراج) أي سببية الأرض النامية (الأن النماء يعتبر فيه تقديرا بالتمكن من الزراعة فصار مؤنة باعتبار الأصل) وهو الأرض (عقوبة باعتبار الوصف) وهو التمكن من الزراعة لأن الزراعة عمارة الدنيا واعراض عن الجهاد فصار سببا للمذلة (ولذلك لم يجتمعا عندنا) أي لأجل ثبوت وصف العبادة في العشر وثبوت وصف العقوبة في الخراج لم يجتمعا

محل قد أداه عنه غير كانه نائب عنه كما يقال أدى العاقلة الدية عن القاتل وحمل الحديث عن المعنى الثاني باطل لأنه يقتضي الوجوب على العبد والكافر والفقير الذين يكونون في مؤنة المكلف ضرورة دخولهم فيمن تمونون وهذا باطل لأن العبد لا يملك شيئا فلا يكلف بوجوب مالي والكافر ليس من أهل القرية والفقير ممن يجب له فلا يجب عليه ويصرف إليه فلا يصرف عنه إذ لاخراج على الخراب وذكر في الاسرار ما يصلح جوابا عن هذا وهو أن العبد من حيث أنه إنسان مخاطب وهذه صدقة فالظاهر أنها عليه كالنفقة والمولى يتوب عنه ولا يمكن في الحقيقة لا وجوب عليه لأنه التحق بالبهيمة فيما يملك عليه فعلى أصل الخلفة الوجوب على العبد وعلى اعتبار عارض المملوكية الوجوب على المولى فوكت كلمة عن اشارة إلى المعنى الاصلى وهكذا نقول في الصبي وأما الكافر فخارج عقلا لانه ليس من أهل القرية (قوله بمخلاف تضاعف الوجوب) فانه أمر حتمى لا يتختم الاستعارة التي هي من أوصاف اللفظ كذا قيل وليس بسديد لان مراد السائل بالاستعارة أنه كما جاز الاضافة إلى غير السبب مجازا فليجز تضاعف الوجوب بتضاعف غير السبب بناء على أنه يشبه السبب في احتياج الحكم اليه فالجواب أن الاضافة إلى غير السبب واد في الشرع كحجة الاسلام وصلاة المسافر وتضاعف الوجوب بتضاعف غير السبب ليس بوارد الا أن يجعل تضاعفا للسبب كالحول على ما مر وأما تكرر الواجب بتكرر الوقت فتكرر بتكرر السبب أيضا لان السبب هو الرأس بصفة المؤنة والمؤنة يتكرر وجوبها بتكرر الحاجة والشرع جعل مثل يوم الفطر وقت الحاجة فتجدده متجدد للحاجة (قوله فهذا الدليل أقوى) اشارة إلى دفع ما يتوهم من أن الترجيح بكثرة الأدلة وهو أن دليل سببية الفطر هو الاضافة فقط ودليل سببية الرأس هو الاضافة وغيرها فصرح بانه ترجيح بالقوة (قوله وأيضا وصف المؤنة يرجع سببية الرأس) لان تعليق الحكم بوصف المؤنة في قوله عليه السلام أدوا عن تمونون يشعر بان هذه الصدقة تجب وجوب المؤنة والأصل في وجوب المؤنة رأس يلي عليه كافي العبيد والبهايم فقيه تنبيه أيضا على اعتبار المؤنة والولاية (قوله وللحج) أي سبب الوجوب للحج هو البيت بدليل الاضافة لا الوقت أو الاستطاعة إذ لا اضافة اليه ولا يتكرر بتكرره مع صحة الاداء بدون الاستطاعة كافي الفقير بل الوقت شرط لجواز الاداء والاستطاعة لوجوبه إذ لا جواز بدون الوقت ولا وجوب بدون استطاعة (قوله وللعشر) يعني أن سبب كل من العشر والخراج هو الأرض النامية إلا أنها سبب للعشر بالنماء الحقيقي وللخراج بالنماء التقديري وهو التمكن من الزراعة والانتفاع وذلك لأن العشر مقدر بحسن الخارج فلا بد من حقيقته والخراج مقدر بالدرام فيكنى النماء التقديري فقوله بحقيقة الخارج متعلق بالنامية ثم كل من العشر والخراج مؤنة للأرض حتى لا يعتبر فيه الاهلية الكاملة لان الله تعالى حكم ببقاء العالم إلى الحين الموعود وذلك بالأرض وما يخرج منها فتجب عمارتها والنفقة عليها كالعبيد والدواب فيلزم الخراج للمقاتلة الذابين عن الدار الحاميين لها عن الأعداء والعشر للمحتاجين والضعفاء الذين هم يستنزل والنصر على الأعداء ويستمطر في السنة الشبهاء فتكون النفقة على القرية بنفقة على الأرض تقديرا ثم باعتبار النماء الحقيقي العشر عبادة لان الواجب جزء من النماء أعنى الخارج من الأرض قليلا من كثير بمنزلة الزكاة من المال النامي وباعتبار النماء التقديري الخراج عقوبة لما في الاشتغال بالزراعة من الاعراض عن الجهاد الاضمر والاكبر والاقبال على المبعوض المذموم باسمان الشرع والدون من رأس الخطيئات أو هذا يصلح سببا للمذلة والصغار وضرب ما هو بمنزلة الجزية ولا يخافه في أن الأرض أصل والنماء وصف وتبع فيكون باعتبار الأصل كل منهما مؤنة وباعتبار الوصف العشر عبادة والخراج عقوبة فيتناهيان باعتبار الوصف فلا يجتمعا في سبب واحد وهو الأرض النامية وعند الشافعي رحمه الله تعالى يجب العشر من الأرض الخراجية وإن لم يجب الخراج من الأرض العشرية وذلك لان سبب الخراج عنده الأرض وسبب

العشر والخراج عندنا خلافا للشافعي رحمه الله

المشر الخارج من الأرض (قوله وللطهارة إرادة الصلاة) لترتبها عليها في قوله تعالى إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا أي إذا أردتم القيام إلى الصلاة ومثل هذا مشعر بالسببية وأما إضافتها إلى الصلاة وثبوتها بثبوتها وسقوطها بسقوطها فأنما يصلح دليلا على سببية الصلاة دون إرادتها والحدث شرط لوجوب الطهارة لأن الغرض من الطهارة أن يكون الوقوف بين يدي الرب بصفة الطهارة فلا يجب تحصيلها إلا على تقدير عدمها وذلك بالحدث فيتوقف وجوب الطهارة على الحدث فيكون شرطاً ولهذا الوضوء من غير وجوب كالموضوء قبل الصلاة واستدام إلى الوقت جازت الصلاة بها لأن المعتبر في الشرط هو الوجود قصد أو لم يقصد وليس الحدث بسبب لأن سبب الشيء ما يفضي إليه ويلازمه والحدث يزيل الطهارة وينافيها وقد يجاب بأنه لا يجعل سبباً لنفس الطهارة بل لوجوبها وهو لا ينافيه بل يفضي إليه لا يقال لو كان الحدث شرطاً لوجوب الطهارة وهي شرط للصلاة لكان الحدث شرطاً للصلاة لأن شرط الشرط شرط وأيضاً الصلاة مشروطة بالطهارة فيتأخر عنها ولو كانت سبباً للطهارة لتقدمت عليها وهذا محال لا نأجيب عن الأول بان شرط الصلاة وجود الطهارة لا وجوبها والمشروط بالحدث وجوبها لا وجودها وعن الثاني بان المشروط هو صحة الصلاة ومشروعيتها والشرط وجود الطهارة والسبب هو إرادة الصلاة لانفسها والمسبب هو وجوب الطهارة لا وجودها فالمتقدم غير المتأخر (قوله وللحدود والعقوبات) يريد أن السبب يكون على وفق الحكم فاسباب الحدود والعقوبات المحضة تكون محظورات محضة كالزنا والسرقه والقتل وأسباب الكفارات لما فيها من معنى العبادة والعقوبة تكون أموراً دائرة بين الحظر والإباحة مثلاً الفطر في رمضان من حيث أنه يلاقي فعل نفسه الذي هو مملوك له مباح ومن حيث أنه جنابة على العبادة محظور وكذا الظاهر والقتل الخطأ وصيد الحرم ونحو ذلك فإن فيها كلها جهة من الحظر والإباحة بخلاف مثل الشرب والزنا فإنه يلاقي حراماً محضاً فإن قيل ظاهر هذا الكلام مشعر بان سبب كفارة اليمين هو اليمين وأنها دائرة بين الحظر والإباحة وقد سبق أن السبب الحقيقي هو الحنث واليمين سبب مجازاً قلنا بنى الكلام ههنا على السببية المجازية لأنها أظهر وأشهر حتى ذكر صاحب الكشاف أن سبب الكفارة هي اليمين بلا خلاف لإضافتها إليها لأنها سبب بصفة كونها معقودة لأنها الدائرة بين الحظر والإباحة لا الغموس وشرط وجوبها فوات البر لأن الواجب في اليمين هو البر احتراماً عن هتك حرمة اسم الله تعالى والكفارة خلف عن البر ليصير كأنه لم يفته في شرط فوات البر لئلا يلزم الجمع بين الخلف والأصل واليمين وإن انعدمت بعد الحنث في حق الأصل أعنى البر لكنها قائمة في حق الخلف والسبب في الأصل والخلف واحد (قوله وللشرعية المعاملات) يعني أن إرادة الله تعالى بقاء العالم إلى حين عليه وزمان قدره سبب لشرعية البيع والنكاح ونحو ذلك وتقديره أن الله تعالى قدر لهذا النظام المنوط بنوع الإنسان بقاء إلى قيام الساعة وهو مبني على حفظ الأشخاص إذ بقاء النوع والإنسان لفرط اعتدال مزاجه يفتقر في البقاء إلى أمور صناعية في الغذاء واللباس والمسكن ونحو ذلك وذلك يفتقر إلى معاونة ومشاركة بين أفراد النوع ثم يحتاج للتوالت والناسل إلى ازدواج بين الذكور والإناث وقيام بالمصالح وكل ذلك يفتقر إلى أصول كلية مقدرة من عند الشارع بها يحفظ العدل في النظام بينهم في باب المناكحات المتعلقة ببقاء النوع والمبايعات المتعلقة ببقاء الشخص إذ كل أحد يشتهي ما يلازمه ويغضب على من يراه فيقع الجور ويختل أمر النظام فهذه السبب شرعت المعاملات (قوله وللإختصاصات) قد سبق أن من الأحكام ما هو أثر لأفعال العباد كالملك في البيع والحل في النكاح والحرم في الطلاق وهذه تسمى الإختصاصات الشرعية فسيبها الأفعال التي هي آثارها وهي التصرفات المشروعة كالإيجاب والقبول مثلاً فالعاصم ان الفقه هو العلم بالأحكام الشرعية العملية على ما أمر الله تعالى به من أمور الآخرة وهي العبادات أو بأمر الدنيا وهي أما أن تتعلق ببقاء الشخص وهي المعاملات أو ببقاء النوع باعتبار المنزل وهي المناكحات أو باعتبار

والطهارة إرادة الصلاة والحدث شرط وللحدود والعقوبات ما نسبت إليه من سرقه وقتل وللإكفارات ما نسبت إليه من أمردائر بين الحظر والإباحة وشرعية المعاملات البقاء المقدر (أي للعالم) وللإختصاصات الشرعية التصرفات المشروعة كالبيع والنكاح ونحوهما

(واعلم ان ما يترتب عليه الحكم ان كان شيئاً لا يدرك العقل تأثيره ولا يكون بصنع المكلف كالوقت للصلاة يخص باسم السبب وان كان يصنعه فان كان الغرض من وضعه ذلك الحكم كالبيع للملك فهو علة ويطلق عليه (١٤٥) اسم السبب أيضاً مجازاً وان لم يكن هو

الغرض) كالشراء للملك المنفعة فان العقل لا يدرك تأثير لفظ اشترت في هذا الحكم وهو بصنع المكلف وليس الغرض من الشراء ملك المنفعة بل ملك لرقبة (فوسبب وان أدرك العقل تأثيره كما ذكرنا في القياس يخص باسم العلة، وأما الشرط فهو إما شرط محض وهو حقبى كالشهادة للنكاح والوضوء للصلاة أو جملي وهو بكلمة الشرط أو دلالتها نحو المرأة التي تزوجها طالق وقد مر أن أثر التعاقب عندنا يمنع العلية وعنده منع الحكم وأما شرط في حكم العلة وهو شرط لا يعارضه علة تصلح أن يضاف الحكم إليها فيضاف إليها كما إذا رجع شهود الشرط وحدهم ضمنوا وان رجعوا مع شهود اليمين يضمن الثاني فقط كما إذا اجتمع السبب والعلة كشهود التخيير والاختيار) كما إذا شهد شاهدان على ان الزوج خير امرأته وآخرا بان المرأة اختارت نفسها فقضى القاضي بوقوع الطلاق ثم رجع الفريقان يضمن شهود الاختيار فشهود التخيير سبب وشهود الاختيار علة (فان

المدنية وهي العقوبات وهذا الاعتبار والترتيب جعل أصحاب الشافعي رحمه الله تعالى الفقه أربعة أركان فأسباب كل من ذلك ما يناسبه على التفصيل (قوله واعلم) أنه لما كان المتعارف في العلة والسبب ما يكون له نوع تأثير ولا يوجد ذلك في بعض ما جعل علة وسبباً الأحكام وكان المصطلح فيما سبق ان للعلة تأثير ادون السبب وكان بعض ما سماه ههنا سبباً قد جعله فيما سبق علة ونفي كونه سبباً أشار ههنا إلى اختلاف الاصطلاحات إزالة للاستبعاد ونفي الوجود الاعراض وهذه الاصطلاحات مأخوذة من اطلاقات القوم ولا مشاحة فيها (قوله وأما الشرط فهو) على ما ذكره المصنف رحمه الله تعالى أربعة شرط محض وشرط فيه معنى العلة وشرط فيه معنى السببية وشرط مجاز أي اسما ومعنى لاحكاما ووجه الضبط ان وجود الحكم ان لم يكن مضافاً إليه فهو الرابع كأول الشرطين اللذين علق بهما الحكم وان كان فان تحلل بينه وبين الحكم فعل فاعل مختار غير منسوب إليه وكان غير متصل بالحكم فهو الثالث كحل قيد العبد والافان لم تعارضه علة تصلح لاضافة الحكم اليها فهو الثاني كشق الزق وان عارضته فهو الأول كدخول الدار في أنت طالق ان دخلت الدار وذكر في الإسلام رحمه الله تعالى قسماً خامساً سماه شرطاً في معنى العلامة وهو العلامة نفسها لما ان العلامة عندهم من أقسام الشرط ولذا سمي صاحب الهداية الاحصان شرطاً محضاً بمعنى أنه علامة ليس فيها معنى العلية والسببية وقد يقال ان الشرط ان لم تعارضه علة فهي في معنى العلة وان عارضته فان كان سابقاً كان في معنى العلة وان كان مقارناً أو متراًخياً فهو الشرط المحض وفيه نظر (قوله وهو) أي الشرط المحض إما حقبى يتوقف عليه الشيء في الواقع أو بحكم الشارع حتى لا يصح الحكم بدونه أصلاً كالشهود للنكاح أو يصح إلا عند تعذره كإظهاره للصلاة وإما جملي يعتبره المكلف ويعلق عليه تصرفاته أما بكلمة الشرط مثل ان تزوجتك فانت طالق أو بدلالة كلمة الشرط بأن يدل الكلام على التعليق دلالة كلمة الشرط عليه مثل المرأة التي تزوجها فهي طالق لأنه في معنى ان تزوجت امرأة فهي طالق باعتبار ان ترتب الحكم على الوصف تعليق له به كالشرط (قوله وقد مر) إشارة إلى بيان أثر الشرط الجملي وأنه ليس بمنزلة الشرط الحقيقي بحيث لا يصح الحكم بدونه (قوله فيضاف) أي إذا لم يعارض الشرط علة سالحة لاضافة الحكم إليها فالحكم يضاف إلى الشرط لأنه يشابه العلة في توقف الحكم عليه بخلاف ما إذا وجدت حقيقة العلة الصالحة فانه لا عبرة حينئذ بالشبه والحلف فلو شهد قوم بأن رجلاً علق طلاق امرأته الغير المدخولة بدخول الدار وآخرون بأنها دخلت الدار وقضى القاضي بوقوع الطلاق ولزوم نصف المهر فان رجع شهود دخول الدار وحدهم ضمنوا للزوج ما أدها إلى المرأة من نصف المهر لأنهم شهود الشرط السالم عن معارضة العلة الصالحة لاضافة الحكم إليها وإذا رجع شهود دخول الدار وشهود اليمين أي التعليق جميعاً فالضمان على شهود التعليق لأنهم شهود العلة أما باعتبار ما يؤول إليه أو باعتبار ان العلة أعم من الحقيقة ومما فيه معنى السببية أو باعتبار انه بعد شهادة الفريقين وقضاء القاضي اتصل الحكم بالعلة فأكمل العلية ومع وجود العلة الصالحة لاضافة الحكم إليها لاجهه لاضافة إلى الشرط فان قيل لو شهد قوم بأنه تزوج هذه المرأة بألف وآخرون بأنه دخلها ثم رجع الفريقان فالضمان على شهود الدخول مع أنه شرط والتزوج علة قلنا هذا مبني على ان شهود الدخول ابرؤا شهود النكاح عن الضمان حيث ادخلوا في ملك الزوج عوض ما غرم من المهر وهو استيفاء منافع البضع بخلاف ما نحن فيه (قوله كشهود التخيير) فانه سبب لكونه مفضياً إلى الحكم في الجملة والاختيار علة يحصل بها لزوم المهر فالحكم يضاف إلى العلة دون السبب (قوله فان قال) لما شرط في اضافة الحكم إلى الشرط أن لا يعارضه علة سالحة لاضافة الحكم إليها أو بمثلاً

قال ان كان قيد عبده عشرة أرطال فهو حر ثم قال وان حله آخر فهو حر فشهد شاهدان أنه عشرة أرطال فقضى القاضي بعثقه ثم حله فإذا هو ثمانية يضمنان قيمته عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى لأن القضاء بالعتق

ينفذ ظاهر او باطنا عنده  
 فالعلة لا تصلح لضمان العتق  
 لأن العلة قضاء القاضي  
 وإنما لا تصلح لضمان  
 لكونه غير متعد فانه  
 قضى بناء على شهادة  
 شاهدين بخلاف رجوع  
 الفريقين ( أى شهود  
 الشرط وشهود اليمين فان  
 العلة تصلح لضمان لأنها  
 أثبتت العتق بطريق  
 التعدي ( وعندهما  
 لا يضمنان لأن القضاء  
 لا ينفذ في الباطن فيعتق  
 بجل القيد وكذا حافر  
 البئر) عطف على المثلين  
 المذكورين وهما رجوع  
 شهود الشرط ومسئلة  
 القيد والتشبيه في أن هناك  
 شرطا لا تعارضه علة  
 تصلح لإضافة الحكم اليها  
 والشرط هو الحفر لأن  
 علة السقوط هو الثقل  
 لكن الأرض مانعة عن  
 السقوط فبإزالة المانع  
 صارت شرطا للسقوط ثم  
 بين أن العلة لا تصلح لإضافة  
 الحكم وهو الضمان اليها  
 بقوله ( فان الثقل علة  
 السقوط وهو أمر طبيعي  
 والمشى مباح فلا يصلح أن  
 لإضافة الحكم فيضاف  
 الى الشرط) لأن صاحب  
 الشرط متعد لأن الضمان  
 فيما إذا حفر في غير ملكه

ليس فيه معارضة العلة أصلا وهو ما اذا رجح شهود الشرط فقط وحكمه وجوب الضمان عليهم على ما ذكره  
 نفي الاسلام رحمه الله تعالى وأما المذكور في أصول الإمام السرخسي رحمه الله تعالى وأبي اليسر فهو أنهم  
 لا يضمنون شيئا وهو المنصوص في الجامع الصغير ثم أورد مثالا يوجد فيه معارضة العلة الصالحة لإضافة الحكم  
 اليها وهو ما اذا رجح شهود الشرط واليمين جميعا ثم مثالا يوجد فيه معارضة العلة لكنها لا تصلح لإضافة  
 الحكم اليها وهو ما اذا قال رجل ان كان قيد عبده عشرة أرطال فعبدته حر ثم قال وان حل أحد قيد العبد فهو  
 جر فشهد شاهدان بان القيد عشرة أرطال وقضى القاضي بعتق عبده فحل المولى قيد العبد فاذا هو ثمانية  
 أرطال فعند أبي حنيفة رحمه الله تعالى يضمن الشاهدان قيمة العبد لأن قضاء القاضي نافذ ظاهر او باطنا  
 لا يثبتاه على دليل شرعي واجب العمل به فلا بد من صيغته عن البطلان باثبات التصرف المشهود به مقدما  
 على القضاء بطريق الاقتضاء بخلاف ما اذا بان الشهود عبيدا أو كفار فانه لا عبرة بالقضاء حينئذ لا يمكن  
 الوقوف على حقيقة الرق والكفر وفيما نحن فيه قد سقط حقيقة معرفة وزن القيد لأنه لا يمكن إلا بجل القيد  
 واذا حله يمتق العبد واذا نفذ القضاء ظاهر او باطنا تحقق العتق قبل الحل فلم يمكن إضافته اليه والعلة أعني  
 التعليق غير صالحة للإضافة اليها لأنها انصرف من المالك في ملكه من غير تعد ولا جنابة كما إذا باع مال نفسه  
 أو أكل طعام نفسه فتعين الإضافة الى الشرط وهو كون القيد عشرة أرطال والشهود قد تعدوا بالكذب  
 المحض فيجب الضمان عليهم وعندهما ينفذ القضاء ظاهر الا باطنا لأنه مبني على الحجة الباطلة لأن العدالة  
 الظاهرة دليل الصدق ظاهر افيعتبر حجة في وجوب العمل وإذالم ينفذ باطنا كان العبد رقيقا بعد القضاء  
 ويعتق بجل المولى قيده فلا يضمن الشهود وما ذكرنا من أن العلة هي يمين المالك أعني تعليقه العتق هو المذكور  
 في أصول نفي الاسلام رحمه الله وغيره وهو الموافق لما تقرر عندهم من أن علل الاختصاصات الشرعية هي  
 التصرفات المشروعة حتى لو ادعى شراء الدار وأقام البيئنة وقضى القاضي كانت علة المالك هي الشراء دون  
 القضاء فإذهب اليه المصنف رحمه الله تعالى من أن العلة هي قضاء القاضي بوقوع العتق بجل نظرو العجب أنه  
 صرح في مسئلة رجوع الفريقين أعني شهود التعليق وشهود الشرط بأن العلة هي شهود التعليق وهي صالحة  
 لإضافة الضمان اليها لأنها أثبتت العتق بطريق التعدي حيث ظهر كذبهم بالرجوع فلم كانت العلة في  
 مسئلة حل القيد هي قضاء القاضي دون تعليق المالك والتحقق أنه بان في صورتين أن العتق لم يكن متحققا  
 في الواقع وإنما لزم بقضاء القاضي المبني على الشهادة الباطلة وهو حكم يؤدي الى هلاك المال ففي صورة  
 رجوع الفريقين شهود التعليق علة متعدية صالحة لإضافة الضمان اليها فلا يضاف الى شهود الشرط أعني  
 وقوع المعلق عليه وفي مسئلة حل القيد العلة غير صالحة لإضافة الضمان اليها لخلوها عن معنى التعدي فيضاف  
 الى الشرط وهو شهود كون القيد عشرة أرطال لتعديهم بالكذب المحض إذ لا مسامحة لإضافة الى الحل  
 لتحقق العتق قبله ظاهر او باطنا مع أن شهود الشرط ههنا بمنزلة شهود العلة من وجهين أحدهما أن وزن  
 القيد متحقق الوجود والشرط ما يكون على خطر الوجود وثانيهما ان التعليق لما كان مقدرا يعترف  
 به المالك والشهود قد شهدوا بوجود المعلق عليه كان ذلك في معنى الشهادة بالنتجيز فكانوا شهود العلة  
 لا ثباتهم العتق في الحقيقة فان قيل نحن لا نثبت الضمان حتى يضاف الى العلة أو الشرط بل نثبت العتق بلا شيء  
 أوجب بأن العتق حكم يؤدي الى هلاك المال فلا بد من الضمان والعتق بلا شيء بمنزلة الضمان على السيد فلا بد  
 من الإضافة (قوله والمشى مباح) يعني ان المشى وان كان سببا وهو يشارك العلة في الإفضاء الى الحكم  
 والاتصال به فعند تعذر الإضافة الى العلة كان ينبغي أن يضاف الحكم اليه دون الشرط إلا أن الضمان  
 ضمان عدوان فلا بد فيما يضاف اليه من صفة التعدي ولا تعدي في السبب أعني المشى لأنه مباح محض  
 وهذا مشعر بأنه لو كان المشى أيضا متعديا كما اذا كان الحفر في ملك الغير فسقط المشى بغير إذن

المالك لم يكن الضمان على الحافر ولا رواية في ذلك بل الرواية مطلقة في ضمان الحافر المتعدى لا يقال مراده أن المشي مباح في نفسه وإن حرم بالغير في بعض الصور كما إذا كان في ملك الغير لأننا نقول الحفر أيضا كذلك والظاهر أن تقييد المشي بالاباحة احتراز عن محل الخلاف ففي بعض الوجوه عن أصحاب الشافعي رحمه الله تعالى أنه لا ضمان على الحافر عند تعدى المشي (قوله بخلاف ما إذا وقع نفسه) في بئر العدو وإن فاته لا ضمان على الحافر لأن الإيقاع علة متعددة صالحة للإضافة فلا يضاف إلى الشرط (قوله وأما وضع الحجر) يعنى أن هذه الأمور طرق مفضية إلى التلف فتكون أسبابا لها حكم العلة بخلاف الحفر فإنه إزالة للمانع أعنى إمساك الأرض فيكون شرطا وههنا نظر وهو أنه لا معنى للسببية إلا الإفضاء إلى الحكم والتأدى إليه من غير تأثير وهذا حاصل في الحفر وحل القيد وفتح الباب ونحو ذلك (قوله وهو) أى الشرط الذى فى حكم السبب شرط اعترض عليه أى حصل بعد حصوله فعل فاعل مختار غير منسوب ذلك الفعل إلى الشرط فخرج الشرط المحض مثل إن دخلت الدار فانت طالق إذ التعليق وهو فعل المختار لم يعترض على الشرط بل بالعكس وخرج ما إذا اعترض على الشرط فعل فاعل غير مختار بل طبيعى كما إذا شق زق الغير فسأل المانع فتلف وخرج ما إذا كان فعل المختار منسوباً إلى الشرط كما إذا فتح الباب على وجه يفر الطائر فخرج فإنه ليس فى معنى السبب بل فى معنى العلة ولهذا يضمن وأما وجوب الضمان عند محمد رحمه الله فى صورة فتح باب القفص فليس مبنيًا على أن طيران الطائر منسوب إلى الفتح بل على أن فعل الطائر هدر فيلحق بالأفعال الغير الاختيارية كسيلان المانع (قوله لا يضمن عندنا) مشعر بالخلاف وليس كذلك (قوله فإن الحل) بيان لكون حل القيد فى حكم السبب لا لتعليل لعدم الضمان وتقريره أن الشرط المحض متأخر عن صورة العلة والسبب يتقدمها لأن طريق إلى الحكم ومفوض إليه بان توسط العلة بينهما فيكون متقدما لا محالة وإنما قال صورة العلة لأن الشرط المحض يتقدم على انعقادها علة لما سبق من أن التعليق يمنع العلية إلى وجود الشرط فلا بد من أن يثبت الشرط حتى تنعقد العلة فحل القيد لما كان متقدما على الإباق الذى هو علة التلف كان شرطا فى معنى السبب لافى معنى العلة لأن العلة ههنا مستقلة غير مضافة إلى السبب ولا حادثة به بخلاف سوق الدابة وأما إذا أمر عبد الغير بالإباق فابق فإنما يضمن بناء على أن أمره استعمال للعبد وهو غضب بمنزلة ما إذا استخدمه فخدمه وما يقال فى بيان تقدم السبب على صورة العلة أن ما هو مفوض إلى الشيء ووسيلة إليه فلا بد أن يكون سابقا عليه ليس بمستقيم لأنه مفوض إلى الحكم والمطلوب تقدمه على صورة العلة وههنا نظر وهو أن وجوب تأخر الشرط عن صورة العلة إنما هو فى الشرط التعليقى لا الحقيقى كالشهادة فى النكاح والطهارة فى الصلاة والعقل فى التصرفات على ما سيجىء (قوله له) أى لمحمدان فعل الطير والبهيمة هدر شرعا فلا يصلح لإضافة التلف إليه فيضاف إلى الشرط وأيضا ههنا لا يصبران عن الخروج عادة ففعلهما يلتحق الأفعال الطبيعية بمنزلة سيلان المانع فظهر أن كلامنا من كون فعلهما هدر أو كونه بمنزلة الأفعال الطبيعية مستقل فى الاستدلال على الضمان فسوق كلام المصنف رحمه الله تعالى ليس كما ينبغي ولأبى حنيفة وأبى يوسف رحمهما الله تعالى أنه إن أريد أن فعل الطير والبهيمة هدر فى إضافة الحكم إليه فسلم لكنه لا يتأفى باعتباره فى قطع الحكم عن الشرط وإن أريد أنه هدر مطلقا حتى لا يعتبر فى قطع الحكم عن الغير فممنوع كما إذا أرسل شخص كلبه على صيد قال عن سنن الصيد ثم اتبعه فأخذه لا يحل لأن فعله وهو الميل عن السنن هدر فى إضافة الحكم إليه لكونه بهيمة لكنه معتبر فى منع إضافة الفعل عن المرسل ولا يخفى أن هذا جواب عن الوجه الأول فقط من استدلال محمد بن بناء على مساق كلامه من أنه استدلال واحد فان قيل هب إن فتح الباب شرط لآلة لكن سبق أن الشرط إذا لم يعارضه علة صالحة لإضافة الحكم إليها فالحكم يضاف إلى الشرط وههنا كذلك لأن فعل البهيمة لا يصلح علة للضمان قلنا لا نسلم أنه لا يصلح علة للضمان على المالك

(بخلاف ما إذا أوقع نفسه  
وأما وضع الحجر وشرع  
الجنح والحائط المائل بعد  
الإشهاد فنقسم الأسباب  
وأما شرط فى حكم السبب  
وهو شرط اعترض عليه  
فعل فاعل مختار غير منسوب  
إليه كما إذا حل قيد عبد الغير  
فابق العبد لا يضمن عندنا  
فإن الحل لما سبق الإباق  
الذى هو علة التلف صار  
كالسبب فإنه يتقدم على  
صورة العلة والشرط يتأخر  
عنها وكذا إذا فتح باب قفص  
أو اصطبل خلافا لمحمد رحمه  
الله تعالى له إن فعل الطير  
والبهيمة هدر فاذا خرجا على  
فور الفتح يجب الضمان  
كما فى سيلان ماء الزق فإن  
النفار طبيعى للطير كالسيلان  
للأه والبهيمة هدر فى أليات  
الحكم لافى قطعه عن الغير  
كالكلب يميل عن سنن  
الارسال

وإذا قال الولي سقط وقال الحافر أسقط نفسه فالقول له) أي للحافر (لأنه يدهى صلاحية العلة للاضافة وقطع الاضافة عن الشرط فهو متمسك بالاصل بخلاف الجارح إذا ادعى الموت بسبب آخر لأنه صاحب علة واما شرط اسمها لا حكا كما اذا علق الطلاق بشرطين فاولهما وجودا شرط اسمها لا حكا حتى اذا وجد الاول في الملك لا الثاني لا تطلق وبالعكس تطلق خلافا لفررحه الله تعالى) صورته أن يقول لامرأه ان دخلت هذه الدار وهذه الدار فانت طالق (١٤٨) فاباها فدخلت احدهما ثم تزوجها فدخلت الاخرى يقع الطلاق عندنا (لأن الملك

شرط عند وجود الشرط لصحة الجزاء لا لصحة الشرط فيشترط عند الثاني لا الاول وأما العلامة فقد ذكرها في نظيرها الاحصان للراجح لأن الشرط ما يمنع انعقاد العلة إلى أن يوجد هو ووجوده متأخر عن وجود صورة العلة كدخول الدار مثلا وهنا عليه الزنا لا يتوقف على احصان يحدث متأخرا أقول ما ذكرها وهو ان الشرط أمر متأخر عن وجود صورة العلة وينع انعقاد العلة إلى أن يوجد هو (هو تفسير الشرط التعليقي لا الشرط الحقيقي كالشهادة للنكاح والعقل للتصرفات ونحوهما) كالوضوء للصلاة وطهارة الثوب والبدن والمسكان لها فالشرط التعليقي متأخر عن صورة العلة أما الشرط الحقيقي فلا يجب تأخره عن وجود العلة كالعقل والوضوء وغيرهما فيكون الاحصان متقدما لا يدل على انه ليس بشرط ( وهذا الاشكال اختلف في خاطري والجواب

وقد يقال الحكم هنا هو التلف لا الضمان ولا نزاع في صحة اضافته الى فعل البهيمية قلنا وكذلك الى الفعل الطبيعي فينبغي أن لا يضمن في صورة شق الزق (قوله) وإذا قال الولي) فان عورض بان الظاهر ان الإنسان لا يلقى نفسه في البئر أجيب بان التمسك بالظاهر انما يصلح المدفع والولي محتاج إلى استحقاق الدية على العاقلة فلا بد من إقامة البينة على انه وقع في البئر بغير تعمد منه (قوله) واما شرط اسمها لا حكا كما إذا قال ان دخلت هذه الدار وهذه الدار فانت طالق فاول الشرطين بحسب الوجود شرط اسمها لتوقف الحكم عليه في الجملة لا حكا لعدم تحقق الحكم عنده فان دخلت الدارين وهي في نكاحه طلقت اتفاقا وان أبانها فدخلت الدارين أو دخلت احدهما فابانها فدخلت الاخرى لم تطلق اتفاقا وان أبانها فدخلت احدهما ثم تزوجها فدخلت الاخرى تطلق عندنا لأن اشتراط الملك حال وجود الشرط إنما هو لصحة وجود الجزاء لا لصحة وجود الشرط بدليل أنها لو دخلت الدارين في غير الملك انحلت العين ولا بقاء العين لان محل العين هي الذمة فيبقى بقاءها ولا يشترط الاعند الشرط الثاني لانه حال نزول الجزاء المفترق الى الملك وهذا يخرج الجواب عن وجه قول زفررحه الله تعالى ان الشرطين شيء واحد في وجود الجزاء وفي أحدهما يشترط الملك وكذا في الآخر (قوله) وأما العلامة) هي على مقتضى تفسير المصنف رحمه الله تعالى ما تعلق بالشيء من غير تأثيره ولا توقفه عليه بل من جهة أنه يدل على وجود ذلك الشيء فيبين الشرط والسبب والعلة والمشهور أنها ما يكون علما على الوجود من غير أن يتعلق به وجوب ولا وجود إلا أنهم مثلوا فيه بالاحصان مع أن وجوب الرجم موقوف عليه وسماء بعضهم شرطا فيه معنى العلامة وبعضهم شرطا على الاطلاق لتوقف وجوب الرجم عليه وأما تقدمه على وجود الزنا فلا ينافي ذلك فان تأخر الشرط عن صورة العلة ليس بلازم بل من الشروط ما يتقدمها كشروط الصلاة وشهود النكاح كذا في الكشف وهو حاصل الاشكال الذي ذكره المصنف رحمه الله تعالى وأجاب عنه بان لزوم التأخر عن صورة العلة إنما هو في الشرط التعليقي وأما الحقيقي أعني ما يتوقف عليه الشيء عقلا أو شرعا فقد يتقدم على صورة العلة كشروط الصلاة وشهود النكاح وقد يتأخر كالحفر المتأخر عن وجود ثقل زيد وقطع الحبل المتأخر عن وجود ثقل القنديل والمتأخر لكونه أقوى بواسطة اتصاله بالحكم يسمى شرطا في معنى العلة والمتقدم لعدم مقارنة الحكم يسمى علامة وحاصل هذا الكلام أن الاحصان شرط إلا أنه سمي علامة لمشايمته العلامة في عدم الاتصال بالحكم ثم ظاهر كلام المصنف رحمه الله تعالى محل نظر اما أول فلان الشرط التعليقي قد يكون متقدما وإنما المتأخر ظهوره والعلم به كافي تعليق عتق العبد بكون قيده عشرة أرتال وأما ثانيا فلانه ليس كل شرط متقدم يسمى علامة كاطهارة للصلاة ولا كل شرط متأخر يكون في معنى العلة كشهدوا العين على ماسبق وأما ثالثا فلان الشرط الذي في معنى العلة قد يتقدم على صورة العلة كما إذا كان ولادة من سقط في البئر بعد حفر البئر فان ثقله الذي هو العلة قد حصل بعد الشرط أعني إزالة الامساك عن الأرض (قوله) ولما كان لي نظري كون الاحصان علامة لا شرطا في معنى العلة) لقائل أن يقول كونه علامة وان صلح محلا للنظر إلا أنه

لا عنه أن الشرط اما تعليقي واما حقيقي واما حقيقي قسما أحدهما أن يكون الشرط متأخرا عن العلة كحفر البئر وقطع حبل القنديل والآخر ان يكون متقدما كالوضوء للصلاة) والعقل للتصرفات فاما ما هو متأخر أقوى ما هو متقدم لان الحكم يقارن الشرط الذي هو متأخر عن صورة العلة فيضاف الحكم اليه فهو شرط في معنى العلة بخلاف الشرط الذي هو متقدم فالاحصان هو الشرط الذي يكون متقدما على العلة ويسمى هذا الشرط علامة وإذا لم يكن الحكم مضافا اليه لا يكون في حكم العلة فيمكن أن يثبت بشهادة الرجال مع النساء مع أنه لا يثبت العلة وهي الزنا بهذه الشهادة ولما كان لي نظري كون الاحصان علامة لا شرطا في معنى العلة قلت



( سم ان كان الاحسان علامة لا شرطا ) أى على تقدير كونه علامة لا شرطا فى معنى العلة ( يثبت بشهادة الرجال مع النساء فان قيل فيجب أن يثبت أيضا بشهادة كافر من شهدا على عبد مسلم زنى ومولاه كافر انه أعتقه ) أى لما ذكرنا أن الإحصان يثبت بشهادة الرجال مع النساء مع أن الزنا لا يثبت بها ينبغى أن يثبت الإحصان بشهادة الكافرين أيضا إذا شهدا على عبد مسلم زنى بأن مولاه أعتقه والحال أن مولاه كافر فتكون الشهادة على المولى الكافر فتقبل فيثبت عتقه والحرية من شرائط الإحصان فيثبت إحصانه بشهادة الكافر ( فكذا لشهادة النساء خصوصا بالشهود به دون المشهود عليه ) أى فى عدم القبول فان العقوبات لا تثبت بشهادة الرجال مع النساء ( فانها لا تثبت العقوبة وهنا لا تثبتا لأن الإحصان ليس إلا علامة لكن يتضمن ضررا بالمشهود عليه ) وهو تكذيبه ورفع إنكاره بمنزلة الكافر ( وهى تصلح لذلك ) أى شهادة الرجال مع النساء تصلح للضرر على المشهود عليه وهو المسلم ( وشهادة الكفار بالعكس فانها لا تصلح على المسلم وهى تتضمن ضررا بالمسلم أى شهادة الكفار فى هذه الصورة تتضمن ضررا بالمسلم وهو العبد الذى أثبتوا حرته ليثبت عليه الرجم ( فلا تصلح لذلك ) أى لا تصلح شهادة الكفار للضرر بالمسلم وهو ما ذكر من تكذيبه ورفع ( ١٤٩ ) إنكاره بمنزلة الكافر ( وعلى هذا ) أى

بناء على أن العلامة ليست فى حكم العلة فيجوز أن يثبت بما لا يثبت به العلة ( قالوا ان شهادة القابلة عن الولادة تقبل من غير فراش ) أى فى المتبوتة والمتوفى عنها زوجها ( ولا حبل ظاهر ) عطف على قوله من غير فراش ( ولا اقرار به ) عطف على قوله ولا حبل أى بلا اقرار الزوج بالحبل ( لأنه لم يوجد هنا ) أى فى شهادة القابلة ( الاتمين الولد وهى مقبولة فيه ) أى شهادة القابلة مقبولة فى تعيين الولد ( فأما النسب فانما يثبت بالفراش السابق فيكون انفصاله علامة للعلوق السابق وعند أبى حنيفة رحمه الله تعالى

لا يخفى فى أنه ليس شرطاً فى معنى العلة إذا الشرط إنما يكون فى معنى العلة إذا لم يمارضه علة سالحة لاضافة الحكم إليها كالزنا هنا مع أن الاحسان عبارة عن خصال حميدة بعضها مندوب إليه وبعضها مأمور به فلا يصلح أن يكون فى معنى العلة الموجبة للعقوبة المحض ( قوله فان قيل ) مبنى هذا السؤال على الرواية المذكورة فى الأسرار وهى أن عتق هذا العبد لا يثبت بشهادة الكافرين وإن كانت شهادتهما حجة على هذا العتق لولا الزنا وذلك لأن قبول الشهادة فى الاعتاق قبل الزنا يستلزم لإيجاب الرجم على المسلم ضرورة تحقق الإحصان والمذكور فى الهداية وأكثر الكتب أنه يثبت العتق تضررا على المولى الكافر ولا يثبت سبق تاريخ الإعتاق على الزنا فيه من تضرر المسلم بوجود الرجم عليه والحاصل أن شهادتهما تتضمن ثبوت العتق وتقدمه على الزنا وضرر الأول يرجع إلى الكافر فتقبل والثانى إلى المسلم فلا تقبل ( قوله وهنا لا تثبتا ) أى فى صورة ثبوت الإحصان بشهادة الرجال مع النساء لا تثبت بشهادة النساء العقوبة لأن الإحصان علامة لا علة أو سبب أو شرط فى معنى العلة ليكون اثباته اثبات العقوبة ( قوله وهو ) يصلح الضمير للشهادة تذكيره باعتبار أن المصدر فى معنى أن مع الفعل ( قوله وهو ما ذكر ) أى إضرار المسلم فى هذه الصورة تكذيبه فى ادعائه الرق ودفع إنكاره لاستحقاقه الرجم وحاصل الكلام أن امتناع قبول شهادة النساء لخصوصية فى المشهود به وهو الحد وذلك منتف فى الإحصان لأنه علامة لا موجب وامتناع قبول شهادة الكفار لخصوصية فى المشهود عليه وهو كونه مسلما فلا يقبل فى الصورة المذكورة لتضرر العبد المسلم فان الرق مع الحياة خير من العتق مع الرجم ( قوله وعند أبى حنيفة رحمه الله تعالى لا تقبل ) شهادة القابلة فى الصورة المذكورة لأن الولادة فى حقا ليست بعلامة بل بمنزلة العلة المثبتة للنسب ضرورة اننا لنعلم ثبوت النسب إلا بما يشترط لاثباتها كإلحاق جلا أو رجل وامرأان بخلاف ما إذا وجد الفراش القائم أو الحبل الظاهر أو اقرار الزوج بالحبل فان كلامنا ذلك دليل ظاهر يستدل إليه ثبوت النسب فتكون الولادة علامة معرفة ( قوله وإذا علق بالولادة طلاق ) يعنى فيما إذا لم يكن الحبل ظاهرا أو الزوج مقرا به إذ لو وجد أحدهما فعند

لا تقبل لأنه إذا لم يوجد سبب ظاهر كان النسب مضافا إلى الولادة وشرط لاثباتها كإلحاق جلا أو رجل وامرأان بخلاف ما إذا وجد أحد الثلاثة ( وهو أم الفراه وأما الحبل الظاهر وأما إقرار الزوج بالحبل ) وإذا علق بالولادة طلاق تقبل شهادة امرأة عليها فى حقه ) أى فى حق الطلاق ( عندهما لأنه لما ثبت الولادة بها يثبت ما كان تبعها لا عند أبى حنيفة رحمه الله تعالى لأن الولادة شرط للطلاق فيتعلق بها الوجود فيشترط لاثباته ) أى لاثبات الشرط ( ما يشترط لاثبات حكمه ) وهو الطلاق ( كفى العلة ) فانه يشترط لاثبات العلة ما يشترط لاثبات حكمها ( على أن هذه الحجة ضرورية فلا تنعدي ) أى شهادة المرأة الواحدة حجة ضرورية لا تقبل إلا فيما لا يطلع عليه الرجال وهو الولادة فلا تنعدي عنه إلى ما لا ضرورة فيه وهو الطلاق لأن الطلاق بما يطلع عليه الرجال فلا يقبل فيه شهادة الواحدة ( كفى شهادة المرأة الواحدة على ثبابة أمة بيعت على أنها بكر ) فى حق الرد فان شهادة المرأة لا تقبل فى حق الرد وإن كانت مقبولة فى حق البكارة والثبابة فكذا هنا ( بل يخلف البائع وقال الشافعى رحمه الله تعالى الأصل فى المسلم العفة والقذف كبيرة ثم العجز عن إقامة البيعة يعرف ذلك ) أى كونها كبيرة أى يتبين بالعجز عن إقامة البيعة أن القذف حين وجد كان كبيرة ( لا أنه بصير كبيرة عند العجز فيكون العجز علامة لجناية فيثبت سقوط الشهادة وهو حكم شرعى سابق

عليه) أى على العجز عن إقامة البينة فجر الذنف يستقط الشهادة عند الشافعى رحمه الله تعالى وإن لم يجلد وعندنا لا تستقط شهادته بمجرد  
الذنف بل إنما تستقط إذا تحقق العجز عن إقامة البينة فأقيم عليه الجلد (بخلاف الجلد إذ هو فعل حسى) أى لا يمكن إقامة الجلد سابقا عن  
العجز عن إقامة البينة فإنه فعل حسى لاورد (١٥٠) له فان أقيم الجلد قبل العجز فربما يكون بغير حق أما عدم قبول الشهادة فإنه حكم

شرعى يمكن سبقه فان  
تحقق العجز يظهر أن عدم  
قبول الشهادة كان ثابتا  
حين الذنف وان لم يتحقق  
العجز يظهر أنه كان مقبول  
الشهادة وكان صادقا فى ذلك  
الذنف (قلنا الذنف فى  
نفسه ليس كبيرة فان  
الشهادة عليه مقبولة حسبة)  
أى حسبة لله تعالى (وهو)  
أى الذنف (لا يحل الى أن  
يوجد الشهود فاذا مضى  
زمان يتمكن من احضارهم  
ولم يحضروهم صار كبيرة  
فيكون العجز شرطا) أى  
لرد القاضى شهادة الراى  
(والعفة أصل لكن لا تصلح  
لإثبات رد الشهادة) لما  
عرفت أن الأصل لا يصلح  
حجة للإثبات بل للدفع  
فقط (ثم ان أتى بالبينة)  
على الزنا من غير تقادم  
العهد (بعد ما جلد يبطل  
رد شهادته ويحد الزانى  
وان تقادم العهد) أى ان  
أتى بالبينة على الزنى بعد  
ما جلد الراى لكن بعد  
تقادم العهد (يبطل الرد)  
أى رد شهادة الراى (ولا  
يثبت الحد) أى حد الزنا على  
المقذوف لأن تقادم العهد  
صار شبهة فى دمه الحد

(باب المحكوم به وهو قسمان ما ليس الا وجود حسى وما له وجود آخر شرعى فالأول بعد أن يكون  
متعلق حكم شرعى اما أن يكون سببا لحكم آخر أو لم يكن كالزنا فإنه حرام وهو سبب لوجوب الحد وكذا الثانى كالبغي فإنه  
مباح وهو سبب لحكم آخر وهو الملك وكالصلاة) المحكوم به وهو فعل المكلف قسمان ما ليس له الا وجود حسى كالزنا والأكل ونحوه

وماله وجود شرعي مع الوجود الحسي فالمحكوم به لا بد أن يكون متعلقا بحكم شرعي فبعد أن يكون كذلك لا يخلوا من أن يكون سببا لحكم شرعي آخر أو لم يكن فحصل أربعة أنواع الأول ما ليس له الوجود حسي وهو متعلق بحكم شرعي وسبب الحكم شرعي آخر كالزنا فإنه حرام وسبب الحكم شرعي وهو وجوب الحد والثاني ما ليس له الوجود (151) حسي وهو متعلق بحكم شرعي ولكنه ليس

من وجوده في الواقع بحيث يدرك بالحس أو بالعقل إذا الخطاب لا يتعلق بما لا يكون له وجود أصلا والمراد بالوجود الحسي ما يعم مدركات العقل بطريق التغليب ليدخل فيه مثل تصديق القلب والنية في العبادات ثم مع وجوده الحسي أما أن يكون له وجود شرعي أو لا وكل من القسمين أما أن يكون سببا للحكم شرعي أو لا ومعنى الوجود الشرعي أن يعتبر الشارع أركاناً وشروطاً يحصل من اجتماعها مجموع مسمى باسم خاص يوجد بوجود تلك الأركان والشروط ويتنفي بانتفاؤها كالصلاة والبيع ومعنى سببية الفعل لحكم شرعي أن يجعل الشارع ذلك الفعل بالتعيين سببا لحكم شرعي هو صفة لفعل المكلف كالزنا وجوب الحد أو أثره كالبيع للملك بخلاف الأكل فإن الشارع لم يجعله بالتعيين سببا لبطان الصوم مثلاً بل جعل الامساك من أركان الصوم فيلزم بطلانه بانتفاؤه ثم ماله وجود شرعي أن وجد بجمع أركانه وشروطه مع أو صاف أخر معتبرة في الشرع في ذلك الفعل لكن لا من حيث أنها ذاتية لها فهو صحيح بالأصل والوصف وهو المراد بالصحيح عند الإطلاق وإن وجدت الأركان والشروط دون الأوصاف المعتبرة الغير الذاتية كالبيع بالخمر أو الخنزير يسمى فاسداً من قولهم فسد الجوهر إذا ذهب رونقه وطرأوته وبق أصله وإن اتفق شيء من الأركان والشروط يسمى باطلا كبيع المضامين والملاقيع لا تنفاه الركن وكالكنكاح بلاشهود لا تنفاه الشرط وكثيراً ما يطلق أحدهما على الآخر كما قالوا يبيع أم الولد والمدبر والمكاتب فاسداً أي باطل وأطلقوا على البيع بالميتة والدم تارة لفظ الفاسد وأخرى لفظ الباطل وعند الشافعي رحمه الله تعالى هما لفظان مترادفان ولا مشاحة في الاصطلاح (قوله ثم المحكوم به أما حقوق الله تعالى) المراد بحق الله ما يتعلق به النفع العام من غير اختصاص بأحد فينسب إلى الله تعالى لعظم خطره وشمول نفعه والافعال اعتبار التخليق الكل سواء في الإضافة إلى الله تعالى والله مافي السموات ومافي الأرض وباعتبار الضرر أو الانتفاع هو متعال عن الكل ومعنى حق العبد ما يتعلق به مصلحة خاصة كجرمة مال الغير فظهر بما ذكرنا أنه لا يتصور قسم آخر اجتماع فيه حق الله تعالى وحق العبد على التساوي في اعتبار الشارع (قوله أما حقوق الله تعالى فثمانية عبادات خاصة بالإيمان) وعقوبات خاصة كالحدود وقاصرة كجرمان الميراث وحقوق دائرة بين الأمرين كالكفارات وعبادات فيهما معنى المؤنة كصدقة الفطر ومؤنة فيها معنى العبادة كالعشر ومؤنة فيها شبهة العقوبة كالخراج وحق قائم بنفسه كخمس الغنائم وذلك بحكم الاستقراء (قوله وكل) أي كل واحد من الإيمان وفروعه مشتمل على الأصل والملحق به والزوائد بمعنى أن في جملة الفروع أصلاً وملحقاً به وزوائد لا بمعنى أن كل واحد من الفروع مشتمل على الثلاثة والمراد بالفروع ما سوى الإيمان من العبادات لا بتناها على الإيمان واحتياجها إليه ضرورة أن من لم يصدق بالله لم يتصور منه التقرب إليه وكون الطاعات من فروع الإيمان وزوائده لا ينافي كونها في نفسها ماله أصل وملحق به وزوائد فأصل الإيمان هو التصديق بمعنى إذعان القلب وقبوله لوجود الصانع وحدانيته وسائر صفاته ونبوة محمد عليه السلام وجميع ما علم بحجته به بالضرورة على ما هو معنى الإيمان في اللغة إلا أنه قيد بأشياء مخصوصة ولهذا قال النبي عليه السلام الإيمان أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله الحديث فنه على أن المراد بالإيمان معناه اللغوي وإنما الاختصاص في المؤمن به فعنى التصديق هو الذي يعتبر عنه بالفارسية بكرويدن وراست كوي دأشتن وهو المراد بالتصديق الذي جعله المنطقيون أحد قسمي العلم على ما صرح به رئيسهم ولهذا فسره السلف بالاعتقاد والمعرفة مع اتفاقهم على أن بعض الكفار كانوا

سبباً لحكم شرعي كالأكل أما كونه متعلقاً بحكم شرعي فلأن الأكل تارة واجب وأخرى حرام والثالث ماله وجود شرعي وهو متعلق بحكم شرعي وسبب الحكم شرعي كالبيع فإنه مباح وسبب للملك والرابع ماله وجود شرعي ومتعلق بحكم شرعي وليس سبباً لحكم شرعي كالصلاة (والوجود الشرعي بحسب أركان وشروط اعتبارها الشرع فإن وجدت فإن حصل معها الأوصاف المعتبرة شرعاً الغير الذاتية يسمى صحيحاً والافساد) أي أن لم يحصل معها لأوصاف المذكورة يسمى فاسداً (أن لم توجد) أي الأركان والشروط (يسمى باطلاً والفساد صحيح بأصله دون وصفه فاما الصحيح المطلق فيراد به الأول) أي ما وجدت الأركان والشروط وحصلت الأوصاف المذكورة (ثم المحكوم به أما حقوق الله أو حقوق العباد أو ما اجتماعيه والأول غالب) أما اجتماعيه والثاني غالب أما حقوق الله فثمانية

عبادات خاصة بالإيمان وفروعه وكل مشتمل على الأصل والملحق به والزوائد فالإيمان أصله التصديق والاقرار ملحق به حتى أن من تركه مع القدرة عليه لم يكن مؤمناً عند الله تعالى وعند الناس وهذا عند بعض علماءنا أما عند البعض فالإيمان هو التصديق والاقرار شرط للإجراء الأحكام النبوية وهو أصل في حتمها) أي الاقرار أصل في حق الأحكام النبوية (اتفاقاً حتى صح إيمان المكروه في حق الدنيا ولا يصح رده

فلا يبدأ على المسلم لكنه يبقى لأنه) أي لأن الخراج (لما تردد بين الأمرين) أي بين العقوبة والمؤنة (لا يبطل بالشك على أن الوصف الأول) وهو المؤنة (غالب) على ما سبق أنه مؤنة باعتبار الأصل وهو الأرض عقوبة باعتبار الوصف (ومؤنة فيها عبادة كالعشر فلا يبدأ على الكافر لكن يبقى عند محمد كالخراج على السلم وعند أبي يوسف يضاعف لأن فيه) أي في العشر (معنى العبادة والكفر ينافيها من كل وجه فأما الإسلام فلا ينافي العقوبة من كل وجه فيضاعف) أي العشر (إذ هي) أي المضاعفة (أسهل من الإبطال أصلاً) اعلم أن محمداً قاس إبقاء العشر على الكافر على إبقاء الخراج على المسلم فقال أبو يوسف رحمه الله تعالى إن في العشر معنى العبادة والكفر ينافيها بالسكينة فيجب تغيير العشر أما الخراج فإن فيه معنى العقوبة والإسلام لا ينافي العقوبة من كل وجه فيبقى الخراج على المسلم وقوله فيضاعف كناية التعقيب وهي الفاء ترجع إلى قوله

يعرفون النبي عليه السلام كما يعرفون أبناءهم ويستيقنون أمره لأنهم استكبروا ولم يدعوا فلم يكونوا مصدقين والمحقق بأصل الإيمان هو الإقرار باللسان لكونه ترجمة عماف الضمير ودليلاً على تصديق القلب وليس بأصل لأن معدن التصديق هو القلب ولهذا قد يسقط الإقرار عند تعذره كافي الأخرس أو تعسره كافي المسكره وكون الإقرار ركناً من الإيمان ملحقاً باصله إنما هو عند بعض العلماء كالإمام السرخسي والإمام نجر الإسلام رحمهما الله تعالى وكثير من الفقهاء وعند بعضهم الإيمان هو التصديق وحده والإقرار شرط لأجراء الأحكام في الدنيا حتى لو صدق بالقلب ولم يقر باللسان مع تمكنه منه كان مؤمناً عند الله تعالى وهذا أوفق باللغة والعرف إلا أن في عمل القلب خفاء فيصطت الأحكام بدليله الذي هو الإقرار ولهذا اتفق الفرقان على أنه أصل في أحكام الدنيا لا يتبنأ على الظاهر حتى لو أكره الحربي أو الذمى فأقر صريحاً بيمانه في حق أحكام الدنيا مع قيام القرينة على عدم التصديق ولو أكره المؤمن على الردة أي التكلم بكلمة الكفر فتكلم به لم يصمر تدافى حق أحكام الدنيا لأن التكلم بكلمة الكفر دليل الكفر فلا يثبت حكمه مع قيام المعارض وهو الإكراه وركنه إنما هو تبدل الاعتقاد وزوائد الإيمان هي الأعمال المأورد في الأحاديث من أنه لا إيمان بدون الأعمال نفيها لصفة السكال بناء على أنها من تهتمت الإيمان ومكملاته الزائدة عليه وأما الفروع فالأصل فيها الصلاة لأنها عماد الدين وتالية الإيمان شرعت شكر النعم الظاهرة والباطنة لما فيها من أعمال الجوارح وأفعال القلب والمنحى بالصوم من حيث أنه عبادة بدينية خالصة فيها تطويح النفس الأمارة لخدمة خالقها لا مقصودة بالذات وزوائد مثل الاعتكاف المؤدى إلى تعظيم المسجد وتكثير الصلاة حقيقة أو حكماً بالانتظار على شريطة الاستعداد (قوله وعبادة فيها مؤنة كصدقة الفطر) وسميت بذلك لأن جهة المؤنة فيها هي وجوبها على الإنسان بسبب رأس الغير كالنفقة وجبات العبادة كثيرة مثل تسميتها صدقة وكونها طهرة للصائم واشتراط النية في أدائها ونحو ذلك مما هو من أمارات العبادة ولما فيها من معنى المؤنة لم يشترط لها كمال الأهلية المشروطة في العبادات الخاصة فوجب في مال الصبي والمجنون اعتبار الجانب المؤنة خلافاً لمحمد فإنه اعتبر جانب العبادة لكونها أرجح (قوله ومؤنة فيها عقوبة) لما كانت المؤنة في العشر والخراج باعتبار الأصل وهو الأرض على ما سبق تحقيقه في بحث السبب والعبادة والعقوبة باعتبار الوصف وهو النماء في العشر والتمكن من الزراعة في الخراج سيما مؤنة فيها معنى العبادة والعقوبة ولما كان في الخراج معنى العقوبة والذل والمسلم أهل للكرامة والعزم يصح ابتداء الخراج عليه حتى لو أسلم أهل الدار طوعاً وقسماً الأراضي بين المسلمين لم يصح وضع الخراج عليهم لكن صح إبقاء الخراج على المسلم حتى لو اشترى مسلم من كافر أرض خراج كان عليه الخراج لا العشر لأن الخراج لما تردد بين العقوبة الغير اللاتقة بالمسلم والمؤنة اللاتقة به لم يصح إبطاله بالشك ولأن جهة المؤنة أراجحة فيه لكونها باعتبار الأصل أعنى الأرض والمؤمن من أهل المؤنة فيصح بقاءه وإن لم يصح ابتداءه ولما كان في العشر معنى العبادة لم يصح ابتداءه على الكافر لأن الكفر ينافي القرينة من كل وجه ولأن في العشر ضرب كرامة والكفر مانع عنه مع إمكان الخراج كما أن في الخراج ضرب إهانة والإسلام مانع عنه مع إمكان العشر وأما بقاءه كما إذا ملك ذمى أرضاً عشرية فعند محمد تبقى على العشر لأنه من مؤن الأرض والكافر أهل المؤنة ومعنى القرينة تابع فيسقط في حقه وعند أبي يوسف يضاعف العشر لأن الكفر مناف للقرينة فلا بد من تغيير العشر والتضعيف تغيير للوصف فقط فيسكون أسهل من إبطال العشر ووضع الخراج لما فيه من تغيير الأصل والوصف جميعاً والتضعيف في حق الكافر مشروع في الجملة كصدقات بني تغلب وما يربيه الذمى على العاشر لا يبقا فيه تضييع للقرينة والكفر ينافيها لا نأقول بعد التضييع صار في حكم الخراج الذي

والكفر ينافيها فلا بد من تغيير العشر والمضاعفة أسهل من الإبطال فيضاعف إذ هي في حقه مشروع في الجملة هو (وعند أبي حنيفة رحمه الله تعالى ينقلب خراجاً إذا التضييع أمر ضروري فلا يصار إليه مع إمكان الأصل) وهو الخراج لأن التضييع ثبت

باجماع الصحابة بخلاف القياس في قوم باعياهم لأن تلك الطائفة ( ١٥٣ ) كفاراً لا يؤخذ منهم الجزية وغيرهم

هو من خواص الكفارة وخلا عن وصف القرية وعند أبي حنيفة رحمه الله تعالى ينقلب العشر خراجاً لأن العشر لم يشرع إلا بوصف القرية والكفر ينافيه فيسقط بسقوطه والتضعيف أمر ثبت بالاجماع على خلاف القياس في قوم معينين تعذر إيجاب الجزية أو الخراج عليهم خوفاً من الفتنة لكثرتهم وقربهم من الروم فلا يصار إليه مع إمكان ما هو أصل في الكافر وهو الخراج ( قوله وحق قائم بنفسه ) أي ثابت بذاته من غير أن يتعلق بذمة عبد يؤديه بطريق الطاعة كخمس الغنائم والمعادن فإن الجهاد حق الله تعالى عزازاً لدينه واعلاء لكرامته فالمصاب به كله حق الله تعالى إلا أنه جعل أربعة أخماسه للغنائم امتناناً واستدق الخس حقاله لاحقارنا أداؤه طاعة وكذا المعادن ولهذا جاز صرف خمس المغنم إلى الغنائم وإلى آباءهم وأولادهم وخمس المعدن إلى الواجد عند الحاجة ( قوله وقاصرة كحرمان الميراث ) فإنه حق الله تعالى إذ لا نفع فيه للمقتول ثم انه عقوبة للقائل لكونه غير مالحة بخبايته حيث حرم معلة الاستحقاق وهي القرابة لكنها قاصرة من جهة أن القائل لم يلحقه ألم في بدنه ولا نقصان في ماله بل امتنع ثبوت ملكه في تركه المقتول ولما كان الحرمان عقوبة وجزاء للقتل أي لمباشرة الفعل نفسه بان يتصل فعله بالمقتول ويحصل أثره بناء على أن الشارع رتب الحكم على الفعل حيث قال لاميراث للقائل لم يثبت في حق الصبي إذا قتل مورثه عمداً أو خطأً لأن فعله لا يوصف بالحظر والتقصير لعدم الخطاب والجزاء يستدعي ارتكاب محظور ولا في القتل بالسبب بان حفر بئر في غير ملكه فوقع فيها مورثه وهلك أو شهد على مورثه بالقتل فقتل ثم رجع هو عن شهادته فإن السبب ليس بقتل حقيقة واطلاق السبب على الحفر باعتبار أنه شرط في معنى السبب أي العلة فإن قيل قد ثبت الحرمان بدون التقصير كمن قتل مورثه خطأ فالجواب أن البالغ الخاطيء يوصف بالتقصير لكونه محل الخطاب إلا أن الله تعالى رفع حكم الخطأ في بعض المواضع تفضلاً منه ولم يرفع في القتل لعظم خطر الدم ( قوله لأنها ) أي الكفارات عند الشافعي رحمه الله تعالى ضمان المتلف ولا فرق في التلف بين المباشرة والتسبب واعترض عليه بان ضمان المتلف لا يصح في حقوق الله تعالى لأنه منزه عن أن يلحقه خسران محتاج إلى جبره بل الضمان في حقوقه جزاء للفعل قتل المراد بالتلف هو الحق الثابت لصاحب الشرع الفاتت بفعل يضاذه كالاتعباد الفاتت بالقتل وليس المراد بالتلف هو المحل أما في القتل فلان ضمانه الدية أو القصاص وأما في غيره فظاهر ( قوله وهي ) أي العبادة غالباً في الكفارات لأنها صوم أو اعتاق أو صدقة يؤمر بها بطريق الفتوى دون الجبر واستثنى القوم من هذا الحكم كفارة الفطر فإن جهة العقوبة فيها غالبية متمسكين بقوله عليه الصلاة والسلام من أفطر في رمضان متعمداً فعليه ما على المظاهر فذهب المصنف رحمه الله تعالى إلى أنهم لما جعلوا التشبيه بكفارة الظهار دليل على كون جهة العقوبة غالبية لزم أن تكون كفارة الظهار أيضاً كذلك ثم استدل عليه بأن الظهار منكر من القول وزور فتكون جهة الجنائية غالبية فيلزم أن تكون في جزائها جهة العقوبة غالبية وهذا فاسد نقلًا وحكما واستدلالاً أما الأول فلان السلف قد صرحوا بأن جهة العبادة في كفارة الظهار غالبية وأما الثاني فلان من حكم ما تكون العقوبة فيه غالبية أن يسقط بالشبهة ويتداخل كفارة الصوم حتى لو أفطر في رمضان مراراً لم يلزمه إلا كفارة واحدة وكذا في رمضان عند أكثر المشايخ ولا تدخل في كفارة الظهار حتى لو ظهر من امرأته مرتين أو ثلاثاً في مجلس واحد أو مجالس متفرقة لزمه بكل اظهار كفارة وأما الثالث فلان كون الظهار منكر القول وزور إنما يصلح جهة لكونه جنائية على ما هو مقتضى إيجاب الكفارة على أنه كان في الأصل للطلاق ويحتمل التشبيه للكرامة ولهذا يدخل قصور في الجنائية فيصلح لإيجاب الحقوق الدائرة ولو لا ذلك لكان جزاؤه عقوبة محضة وأيضاً ذكر بعضهم أن السبب هو الظهار الذي هو جنائية محضة والعود الذي هو امساك بمعروف ونقض للقول الزور لأنه تعالى عطف العود على الظهار ثم رتب الحكم عليها إلا أنه جوز أداؤها قبل العود لأنها إنما شرعت لإنهاء للحرمة الثابتة بالظهار فيجوز تقديمها على الفعل لتنتهي الحرمة بها فيقع الفعل بصفة الحل

من الكفار يؤخذ منهم الجزية فلا يكونون في حكمهم ( وحق قائم بنفسه ) أي لا يجب في ذمة أحد ( كخمس الغنائم والمعادن ) وعقوبات كاملة كالحدود وقاصرة كحرمان الميراث بالقتل فلا يثبت في حق الصبي لأنه لا يوصف بالتقصير والبالغ الخاطيء مقصر فلزمه الجزاء القاصر ولا في القتل بسبب ( أي لا يثبت حرمان الميراث في القتل بسبب كحفر البئر ونحوه ) ( والشاهد إذا رجع ) أي شهد على مورثه بالقتل فقتل ثم رجع هو عن شهادته لم يحرم ميراثه ( لأنه ) أي حرمان الإرث ( جزاء المباشرة وحقوق دائرة بين العبادة والعقوبة كالكفارات فلا تجب على المسبب ) كحافر البئر ( لأنها ) أي الكفارات ( جزاء الفعل والصبي ) أي لا تجب الكفارات على الصبي ( لأنه لا يوصف بالتقصير ) خلافاً للشافعي رحمه الله تعالى ( أي في السبب والصبي ) لأنها عنده ضمان المتلف وهذا لا يصح في حقوق الله تعالى ولا تجب الكفارات على الكافر ( أي لا تجب الكفارات على الكافر ( لوصف العبادة وهي ) أي العبادة ( فيها غالبية ) أي في الكفارات ( إلا في كفارة الظهار ) فإن وصف العقوبة فيها غالبية ( لأنه )

فعليه ما على المظاهر ولا جمعهم على أنها لا تنجب على الخاطئ. ولأن الإفطار عمدا ليس فيه شبهة الإباحة) ثم ورد على هذا أن الإفطار عمدا لما لم يكن فيه شبهة الإباحة ينبغى أن يكون كفارة الفطر عقوبة محضنة فلدفع هذا الاشكال قال ( لكن الصوم لما كان حقا ليس مسلم إلى صاحبه مادام فيه فلا يكون الإفطار ابطال حق ثابت بل هو منوع عن تسليمه إلى المستحق فاوجبنا الزاجر بالوصفين) أى العبادة والعقوبة ( وهى ) أى الكفارة ( عقوبة وجوبا وعبادة أداء وقد وجدنا فى الشرع ما هذا شأنه) أى ما يكون عقوبة وجوبا وعبادة أداء ( كإقامة الحدود ولم نجد على العكس ) أى لم تجد فى الشرع ما هو عقوبة أداء وعبادة وجوبا وإنما قال هذا جوابا لمن يقول لم لم يعكس) حتى تسقط بالشبهة (كالحدود) تفريع على أن كفارة الفطر عقوبة ( وبشبهة قضاء القاضى فى المنفرد ) أى المنفرد برؤية هلال رمضان إذ ارد القاضى شهادته وقضى أن اليوم من شعبان فافطر بالوقوع عمدا لا يجب عليه الكفارة

وذكر فى الطريقة المعينية انه لا استحالة فى جمل المعصية سبباً للعبادة التى حكمها تكفير المعصية واذهاب السيئة خصوصا إذا صار معنى الزجر فيها مقصودا وإنما المحال أن تجعل سبباً للعبادة الموصلة إلى الجنة لأنها مع حكمها الذى هو الثواب الموصل إلى الجنة تصير من أحكام المعصية فتصير المعصية بواسطة حكمها سبباً للوصول إلى الجنة وهو محال و ذكر المحققون فى الفرق بين كفارة الفطر وغيرها أن داعية الجناية على الصوم لما كانت قوية باعتبار أن شهوة البطن أمر معود للنفس احتيج فيها إلى زاجر فوق ما فى سائر الجنابات فصار الزجر فيها أصلا والعبادة تبعاً فان دعت نفسه إلى الإفطار طلباً للراحة فتأمل فيما يجب عليه من المشقة أنزجراً لمخالفة وفى باقى الكفارات بالعكس لا يرى أنه لا معنى للزجر عن القتل الخطأ وان كفارة الظهار شرعت فيما يندب إلى تحصيل ما تعلقت الكفارة به تعلق الأحكام بالعلل وهو العود وكفارة العيّن شرعت فيما يجب تحصيل ما تعلقت به الكفارة تعلق الأحكام بالشروط كمن حلف لا يكلم أباه وشرع الزاجر فيما يندب أو يجب تحصيله لا يلىق بالحكمة (قوله وكذا كفارة الفطر) يعنى أن العقوبة غالبية فيها لوجوه الأول قوله عليه الصلاة والسلام من أفطر فى رمضان متعمدا فعليه ما على المظاهر فعلى ما ذهب إليه المصنف رحمه الله من كون العقوبة غالبية فى كفارة الظهار وجه الاستدلال ظاهر وأما على ما هو المذهب فقيل وجهه انه قيد الإفطار بصفة التعمد الذى به تتكامل الجناية ثم ترتب عليه وجوب الكفارة فدل ذلك على غلبة العقوبة كاهو مقتضى كمال الجناية الثانية على أن الكفارة لا تجب على من أفطر خطأ بان سبق الماء حلقة فى المضمضة فلم يعتبر فى سببها كمال الجناية لما سقطت بالخطأ ككفارة الخطأ وفى كمال الجناية كمال العقوبة الثالث انه ليس فى الإفطار عمدا شبهة الإباحة بوجه وهذا يدل على ان جنائته كاملة حتى كان ينبغى أن تكون كفارته عقوبة محضنة الا أنه لما كان مناعاً عن تسليم الحق إلى مستحقه لا ابطالا للحق الثابت إذ لا تصور الجناية بالإفطار بعد التمام تحقق بهذا الاعتبار قصور ما فى الجناية فلم يجعل الزاجر عقوبة محضنة ولا يخفى أن هذه الوجوه الثلاثة متقاربة جداً (قوله وهى أى الكفارات عقوبة وجوبا) بمعنى أنها وجبت أجزبة لأفعال يوجد فيها معنى الحظر كالعقوبات وعبادة أداء بمعنى أنها تأدى بالصوم والاعتاق والصدقة وهى قرب وتودى بطريق الفتوى كالعبادات دون الاستيفاء كالعقوبات وهذا الكلام مما أورده نثر الاسلام فى كفارة الفطر خاصة يعنى أنها وجبت قصد الى العقوبة والزجر بخلاف سائر الكفارات فان العقوبة فيها تبع إذ لا معنى للزجر عن القتل الخطأ مثلاً وقد أشرفنا على ذلك فيما سبق (قوله كإقامة الحدود) فان الحدود واجبة بطريق العقوبة ويؤدها الامام عبادة لأنه ما مور باقمتها وأما عكس ذلك وهو أن يجب الشيء عبادة وقربة ويكون أداءه عقوبة للمكلف وزجر افلا يوجد فى الشرع بل لا يتصور (قوله تسقط) هذه تفريعات على أن العقوبة غالبية فى كفارة الفطر إلا أن توسط قوله وهى عقوبة وجوبا عبادة أداء يخرج للنظم عن نظامه ولو لأن المصنف رحمه الله تعالى جعل الضمير فى قوله وهى عقوبة للكفارات لكننا نجعله لكفارة الفطر فيحسن النظم ويستقيم المعنى التفريع الأول ان كان كفارة الفطر تسقط بشبهة تورث جهة اباحة فيما هو محل الجناية كما إذا جامع على ظن عدم طلوع الفجر أو غروب الشمس وقد بان خلافه بخلاف سائر الكفارات فانه لا يختلف بين محل ومحل وأما جامع زوجته أو أكل طعامه فلا يورث شبهة فى اباحة الإفطار كمن قتل بسيفه أو شرب خمره الثانى انها تسقط بشبهة قضاء القاضى كما إذا رأى هلال رمضان وحده فشهد عند القاضى فرد شهادته لتفرده أو لفسقه فصام لقوله عليه الصلاة والسلام صوموا لرؤيته ثم أفطر فى هذا اليوم ولو بالجماع لم يلزمه الكفارة لأن القضاء ههنا نافذ ظاهر افورث شبهة حل الإفطار اذ لو كان نافذا ظاهرا وباطنا لا ورث حقيقة الحل وزعمه أن قضاء القاضى يرد شهادته خطأ لا يخرج عن كون شبهة كما إذا شهدوا

بالقصاص

عندنا خلافاً للشافعى رحمه الله تعالى (تسقط إذا أفطرت ثم حاضت أو مرضت وكذا إذا أصبح صائماً ثم سافر فافطر وأما حقوق العباد فأكثر من أن يحصى وما اجتماعيه والأول غالب حد القذف

وما اجتماعا فيه والثاني غالب القصاص وأما قاطع الطريق فخالص حق الله تعالى (١٥٥) عندنا وهذه الحقوق تنقسم إلى أصل

وخلف ففي الإيمان أصله التصديق والاقرار ثم صار الاقرار خلفا في احكام الدنيا) أى صار الاقرار مجردا تمام مقام الأصل في احكام الدنيا) ثم صار أداء أحد أبوى الصغير خلفا عن أدائه حتى لا يعتبر التبعية إذا وجد أدائه أى لما كان أدائه أصلا واداء الأبوين خلفا إذا وجد الأصل وهو أداء الصغير العاقل لا تعتبر التبعية فيحكم بإيمانه أصالة لا بكفره تبعية (ثم تبعية أهل الدار والغائبين خلفا عن أداء أحدهما إذا عدا) أى إذا عدم الأبوان (وكذا الطهارة والتيمم لكنه) أى التيمم (خلف مطلق عندنا بالنص) أى إذا عجز عن استعمال الماء يكون التيمم خلفا عن الماء مطلقا فيجوز أداء الفرائض بتيمم واحد كما يجوز بوضوء واحد (وعنده خلف ضرورى) أى التيمم خلف عن الماء عند الشافعى رحمه الله تعالى عند المعجز بقدر ما تندفع به الضرورة (حق لم يجز أداء الفرائض بتيمم واحد وقال) أى الشافعى رحمه الله تعالى عطف على قوله لم يجز (في اناء من نجس وطاهر

بالقصاص على رجل قضى القاضى به فقتله الولى وهو عالم بكذب الشهود ثم جاء المشهود بقتله حيا لا يجب القصاص على الولى وعند الشافعى رحمه الله تعالى تجب الكفارة لأن هذا اليوم من رمضان فى حقه بدليل قطعى وجعل الغير لا يورث شبهة فى حقه كما إذا شرب جماعة على مائدة وعلم به البعض دون البعض الثالث أن المرأة إذا أفطرت عمدا حتى لزمتها الكفارة ثم حاضت فى ذلك اليوم أو مرضت سقطت عنها الكفارة وكذا الرجل إذا أفطر ثم مرض أما الحيض فلا نه بعدم الصوم من أول النهار وأما المرض فلا نه بيزيل استحقات الصوم فيتحقق فى هذا اليوم ما ينافى الصوم أو استحقاته فيكون شبهة الرابع أنه لو أصبح صائما ثم سافر فأفطر لم تلزمه الكفارة وإن لم يبيح له الإفطار فى ذلك اليوم لأن السفر الميسر فى نفسه يورث شبهة وأما إذا انشأ السفر بعد الإفطار فلا تسقط الكفارة لأنها تجب حقا لله تعالى بما هو من فعل العبد اختيارا بخلاف الحيض أو المرض فإنه من قبل من له الحق (قوله وما اجتماعا) أى وما اجتمع فيه الحقان وحق الله تعالى غالب حد الغنم فإنه زاجر يعود نفعه إلى عامة العباد وفيه دفع العار عن المقدوف ولغلبة المعنى الأول يجرى فيه التداخل حتى لو قذف جماعة بكلمة أو بكلمات متفرقة لا يقام عليه إلا حد واحد ولا يجرى فيه الارث ولا يسقط بعفو المقدوف ويتنصف بالرق ويفرض استيفاؤه إلى الامام وما اجتمع فيه الحقان وحق العبد فيه غالب القصاص فان الله تعالى فى نفس العبد حق الاستعباد وللعبد حق الاستمتاع فى شرعية القصاص ابقاء للحقين وإخلاء للعالم عن الفساد إلا أن وجوده بطريق المائلة والمنبثقة عن معنى الجبر وفيه معنى المقابلة بالمحل فكان حق العبد راجحا ولهذا فوض استيفاؤه إلى الولى وجرى فيه الاعتياض بالمال (قوله وأما حد قاطع الطريق فخالص حق الله تعالى) قطعا كان أو قتلا لأن سببه محاربة الله ورسوله وقد سماه الله جزءا والجزء المطلق بما يجب حقا لله تعالى بمقابلة الفعل وعند الشافعى رحمه الله تعالى إذا كان الحد قتلا ففيه حق الله تعالى من جهة أنه حديثه فيه الامام دون الولى ولا يسقط بالعفو وحق العبد من جهة أنه فيه معنى القصاص حيث لا يجب الا بالقتل (قوله ثم تبعية أهل الدار) أى بعدما صار أداء أبوى الصغير خلفا عن أدائه صار تبعية أهل الدار خلفا عن أداء أحدهما أى أحد الأبوين إذ لم يوجد وإذا لم يوجد تبعية أهل الدار صارت تبعية الغائبين خلفا مثلا إذا سبى صبى فان أسلم هو بنفسه مع كونه عاقلا فهو الأصل والافان أسلم أحدا بوجه فهو تبع له ولا فان أخرج إلى دار الإسلام فهو مسلم بتبعية الدار وإن لم يخرج بل قسم أو بيع من مسلم فى دار الحرب فهو تبع لمن سباه فى الإسلام فلو مات صلى عليه ويدفن فى مقابر المسلمين ثم التحق أن عند عدم الأبوين ليست التبعية خلفا عن أداء أحد الأبوين بل عن أداء الصبي نفسه كما بنى الميت خلف عنه فى الميراث وعند عدمه يكون ابن الابن خلفا عن الميت لا عن ابنته مثلا يلزم للخلف خلف فىكون الشئ خلفا وأصلا وقد يقال لا امتناع فى كون الشئ أصلا من وجه وخلفا من وجه (قوله لكنه) أى التيمم خلف مطلق) يرتفع به الحد إلى غاية وجود الماء بالنص وهو قوله تعالى فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا نقل الحكم فى حال العجز عن الماء إلى التيمم مطلقا عند اعادة الصلاة فيكون حكمه حكم الماء فى نأدية الفرائض به وتحقق ذلك أنه ان جعل التراب خلفا عن الماء فحكم الأصل افادة الطهارة وإزالة الحد فكذا حكم الخلف إذ لو كان له حكم برأسه لما كان خلفا بل أصلا وإن جعل التيمم خلفا عن التوضى فحكم التوضى اباحة الدخول فى الصلاة بواسطة رفع الحد بطهارة حصلت به لامع الحد فكذا التيمم إذ لو كان خلفا فى حق اباحة مع الحد لكان له حكم برأسه هو اباحة مع قيام الحد فلم يكن خلفا وعند الشافعى رحمه الله تعالى هو خلف ضرورى بمعنى أنه نبت خلفيته ضرورة الحاجة إلى اسقاط الفرض عن الذمة مع قيام الحد كطهارة المستحاضة حتى لم يجز تقديمه على الوقت ولا أداء فرضين بتيمم واحدا ما قبل الوقت فلان الضرورة لم تنب وأما بعد أداء

يتحرى ولا يتيمم) فيتوضأ بما يغلب على ظنه طهارته ولا يتيمم بناء على أن التيمم خلف ضرورى ولا ضرورة هنا (وعندنا يتيمم إذا ثبت العجز بالتعارض) أى بين النجس والطاهر ولا احتياج إلى الضرورة فإنه خلف مطلق لا ضرورى

ثم عندنا التراب خلف عن الماء) فبعد حصول الطهارة كان شرط الصلاة موجودا في كل واحد منهما بكامله (فيجوز امامة المتيمم للتوضي).  
 كامامة الماسح للغاسل (وعند محمد (١٥٦) وزفر رحمهما الله تعالى التيمم خلف عن التوضي فلا يجوز) لأن المتوضي صاحب

أصل والتيمم صاحب  
 خلف فلا يبنى صاحب  
 الأصل القوي صلته  
 على صاحب الخلف  
 الضعيف كما لا يبنى المصلي  
 بركوع وسجود على المومي  
 (وشرط الخلفية إمكان  
 الأصل ليصير السبب منعقدا  
 له ثم عدمه بعارض كما في  
 مسألة مس السماء بخلاف  
 الغموس  
 باب المحكوم عليه  
 ولا بد من أهليته للحكم  
 وهي لا تثبت إلا بالعقل  
 قالوا هو نور يضيء به طريق  
 يبدأ به من حيث ينتهي  
 إليه درك الحواس فيبتدى  
 المطلوب للقلب أي نور  
 يحصل بإشراق العقل الذي  
 أخبر النبي عليه السلام أنه  
 من أوائل المخلوقات فكما  
 أن العين مدركة بالقوة  
 فاذا وجد النور الحسي  
 يخرج إدراكها إلى الفعل  
 فكذا القلب) أي النفس  
 الانسانية مع هذا النور  
 العقلي وقوله (طريق  
 يبدأ به فابتداء درك  
 الحواس ارتسام المحسوس  
 في الحاسة الظاهرة ونهايته  
 ارتسامه في الحواس الباطنة  
 وحينئذ بداية تصرف  
 القلب فيه بواسطة العقل

فرض واحد فلان الضرورة قد انعدمت وحتى قال فيمن له إنا أن من الماء أحدهما طاهر والآخر نجس  
 وقد اشتبها عليه أنه يجب عليه التحري والاجتهاد ولا يجوز له التيمم اذ معهما طاهر بيقين بقدر على  
 استعماله بدليل معتبر في الشرع وهو التحري فلا ضرورة حينئذ وعندنا لا يجوز التحري لأن التراب طهور  
 مطلق عند العجز عن الماء وقد تحقق العجز بالتعارض الموجب للتساقط حتى كان الإنا أن في حكم العدم واعلم  
 أن وجود التحري عند الشافعي رحمه الله تعالى إنما هو إذا لم يوجد ماء آخر طاهر بيقين وأما إذا وجد فالتحري  
 جائز فهذا عدل المصنف رحمه الله تعالى عن عبارة فخر الإسلام رحمه الله تعالى حيث قيد جواز التحري  
 في مسألة الإنا بين بحالة السفر أي حالة عدم القدرة على ماء طاهر بيقين ثم لا يخفى أن عدم صحة  
 التيمم قبل التحري عند الشافعي رحمه الله تعالى مبني على أنه لا صحة للتيمم بدون العجز عن الماء سواء كان  
 خلفا ضروريا أو خلفا مطلقا ولا عجز مع إمكان التحري ولذا جاز التيمم فيما إذا تحير ففرغ هذه المسئلة  
 على كون التيمم خلفا ضروريا بمعنى أنه إنما يكون بقدر ما يتدفع به ضرورة إسقاط الفرض ليس كما ينبغي  
 وإن أريد بكونه ضروريا أنه لا يكون إلا عند ضرورة العجز عن استعمال الماء فهذا مما لا يتصور فيه  
 نزاع (قوله ثم عندنا) أي بعد ما انفق أصحابنا على كون الخلف خلفا مطلقا اختلفوا في تعيين الخلف  
 فقال أبو حنيفة وأبو يوسف رحمهما الله تعالى الخلفية في الآلة بمعنى أن التراب خلف عن الماء لأنه  
 تعالى نص عند النقل إلى التيمم على عدم الماء وكون التراب ملوثا في نفسه لا يوجب العدول عن ظاهر النص  
 لأن نجاسة المحل حكمية فيجوز أن يكون تطهير الآلة أيضا كذلك وقوله عليه الصلاة والسلام التراب طهور  
 المسلم ولو إلى عشر حجج مالم يجد الماء يؤيد ذلك فإن قيل لو كانت الخلفية في الآلة لاقتضت إلى الإصا به كالماء  
 اذ من شرط الخلف أن لا يزيد على الأصل فلم يجز التيمم بالحجر الملساء قلنا ليس هذا من الزيادة في شيء  
 لأن معناها الزيادة في الحكم وترتب الآثار الأيرى أن استغناء التيمم عن مسح الرأس والرجل  
 لا يوجب زيادته على الوضوء فعندهما يجوز امامة التيمم للتوضي. إذا لم يجد المتوضي ماء لأن شرط  
 الصلاة في حق كل منهما موجود بكامله فيجوز بناء أحدهما على الآخر كالغسل على الماسح مع أن الخلف  
 بدل من الرجل في قبول الحدث ورفعها وأما إذا وجد المتوضي ماء فإن كان في زعمه أن شرط الصلاة لم  
 يوجد في حق الإمام وإن صلواته فاسدة فلا يصح اقتداؤه به كما إذا اعتقد أن امامه مخفي في جهة القبلة وقال  
 محمد وزفر رحمهما الله تعالى الخلفية في الفعل بمعنى أن التيمم خلف عن التوضي لأن الله تعالى أمر بالوضوء  
 أولا ثم بالتيمم عند العجز فلا يجوز اقتداء المتوضي بالتيمم كإقتداء غير المومي بالمومي وما ذكر أن زفر  
 مع محمد في هذه المسئلة يوافق ما ذكره الأسيدي في شرح المبسوط إلا أن المذكور في عامة الكتب أنه يجوز  
 اقتداء المتوضي بالتيمم عند زفر رحمه الله تعالى وإن وجد المتوضي ماء (قوله وشرط الخلفية) أي لا بد في  
 ثبوت الخلف عن إمكان الأصل ليصير السبب منعقدا للأصل ثم من عدم الأصل في الحال لعارض إذا لمعنى  
 للبصير إلى الخلف مع وجود الأصل مثلا رادة الصلاة انعقدت سببا للوضوء لا مكان حصول الماء بطريق  
 الكرامة ثم لظهور العجز ينتقل الحكم إلى التيمم وهذا كما إذا حلف ليمسن السماء فإن اليمين قد انعقدت موجبة  
 للبر لا مكان مس السماء في الجملة إلا أنه معدوم عرفا وعادة فانتقل الحكم إلى الخلف وهو الكفارة بخلاف ما إذا  
 حلف على نفي ما كان أو ثبوت ما لم يكن في الزمان الماضي فإنه لا يثبت الكفارة لعدم إمكان البر على ما سبق  
 تحقيق ذلك (قوله باب المحكوم عليه) وهو المكلف أي الذي تعلق الخطاب بفعله وأهليته لذلك توقف

بان يدرك الغائب من الشاهد أو ينتزع الكليات من تلك الجزئيات المحسوسة ولهذا التصرف مراتب استعداده على  
 لهذا الانتزاع ثم علم البديهيات على وجه يوصل إلى النظريات ثم علم النظريات منها ثم استحضارها بحيث لا تنفب وهذا نهايته ويسمى العقل  
 المستفاد والمرتبة الثانية هي مناط التكليف اعلم أن ما ذكرنا من تعريف العقل أورده مشايخنا في كتبهم ومثله بالشمس كاذر نافي المتن



وهذا مناسب لما قاله الحكماء والتشبيح بعينه مسطور في كتب الحكمة واعلم (١٥٧) أنهم أطلقوا العقل على جوهر مجرد غير

متعلق بالبدن تعلق التدبير والتصرف وقد ادعوا أن أول شيء خلقه الله تعالى هذا الجوهر وقد قال عليه السلام أول ما خلق الله تعالى العقل فيمكن أن يراد بهذا التعريف هذا الجوهر الذي أخبر النبي عليه الصلاة والسلام أنه من أوائل المخلوقات فيكون المراد بالنور المنور كما فسره في قوله تعالى الله نور السموات والأرض وأيضا قد يطلق العقل على الأثر القاطض من هذا الجوهر في الإنسان فيمكن أن يراد بهذا التعريف هذا المعنى ويبين أنه النفس الإنسانية مدركة بالقوة فإذا أشرق عليها الجوهر المذكور خرج إدراكها من القوة إلى الفعل بمنزلة الشمس إذا أشرقت خرج إدراك العين من القوة إلى الفعل فالمراد بالعقل هذا النور المعنوي الذي حصل بأشراق ذلك الجوهر وقد يطلق العقل على قوة النفس بها تكسب العلوم وهي قابلية النفس لأشراق ذلك الجوهر ولها أربع مراتب كما ذكرت في المتن ويسمى الأول العقل الهولاني والثاني العقل بالملكة والثالث العقل بالفعل والرابع العقل المستفاد وأيضا يطلق على بعض

على العقل إذ لا تكليف على الصبي وقد أطلق الحكماء وغيرهم لفظ العقل على معان كثيرة منها الجوهر المجرد في ذاته وفعله بمعنى أنه لا يكون جسما ولا جساميا ولا تتوقف أفعاله على تعلقه بجسم وهذا معنى الجوهر المجرد الغير المتعلق بالبدن تعلق التدبير والتصرف ولو قال غير المتعلق بالجسم لكان أنسب ليخرج النفوس الفلسفية إذ البدن إنما يطلق على بنية الحيوان وادعى الحكماء أن العقل بهذا المعنى أول ما صدر عن الواجب سبحانه وإليه الإشارة بقوله عليه الصلاة والسلام أول ما خلق الله تعالى العقل وإنما قال ادعوا لأنهم استدلووا على ذلك بدلائل واهية مبينة على مقدمات فاسدة مثل أن الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد ونحو ذلك ومنها قوة للنفس الإنسانية بها يتمكن من ادراك الحقائق وهذا معنى الأثر القاطض عليها من العقل بالمعنى الأول ومنها مراتب قوى النفس على ما سنبينها ومنها الغريزة التي يلزمها العلم بالضروريات ونفس العلم بذلك وهذا معنى العلم بوجوب الواجبات واستحالة المستحيلات وجواز الجائزات ومنها ملكة حاصلة بالتجارب يستنبط بها المصالح والأغراض وهذا معنى ما يحصل به الوقوف على العواقب ومنها قوة بميزة بين الأمور الحسنة والقيحة ومنها هيئة محمودة للإنسان في حركاته وسكناته وكلامه إلى غير ذلك من المعاني المتفاوتة والمقاربات فاحتج في هذا المقام إلى تفسير العقل فقالوا هو نور بضيء به طريق يبدأ به من حيث ينتهي إليه درك الحواس فتبتدى المطلوب للقلب فيدركه القلب بتأمله وتوفيق الله تعالى ومعنى ذلك أنها قوة للنفس بها ينتقل من الضروريات إلى النظريات إلا أنه لما كان ظاهر هذا التفسير أخفى من العقل احتياج المصنف رحمه الله تعالى إلى توضيحه وتبيين المراد منه فزعم أنه يحتمل أن يراد بالعقل ههنا ذلك الجوهر المجرد الذي هو أول المخلوقات على أن يكون النور بمعنى المنور ولا يخفى بعد هذا الاحتمال عن الصواب فانهم جعلوا العقل من صفات الراوي والمسكف ثم فسروه بهذا التفسير ويحتمل أن يراد به الأثر القاطض من هذا الجوهر على نفس الإنسان كما ذكره الحكماء من أن العقل الفعال هو الذي يؤثر في النفس ويعدها للادراك وحال نفوسنا بالاضافة إليه حال ابصارنا بالنسبة إلى الشمس فكما أن بافاضة نور الشمس تدرك المحسوسات كذلك بافاضة نوره تدرك المعقولات فقوله نور أي قوة شبيهة بالنور في أنها يحصل الإدراك بضيء أي يصير ذا ضوء به أي بذلك النور طريق يبدأ به أي بذلك الطريق والمراد به الأفكار وترتيب المبادئ الموصلة إلى المطالب ومعنى اضاءتها صيرورتها بحيث يبتدى القلب اليها ويتمكن من ترتيبها وسلوكها توصيلا إلى المطالب وقوله من حيث ينتهي إليه متعلق بابتداء الضمير في إليه عائد إلى حيث أي من محل ينتهي إليه إدراك الحواس فتبتدى أي يظهر المطلوب للقلب أي الروح المسمى بالقوة العاقلة والنفس الناطقة فيدركه القلب بتأمله أي التفاته إليه والتوجه نحوه بتوفيق الله تعالى وإلهامه لا بتأثير النفس أو توليدها فان الأفكار معدت للنفس وفيضان المطلوب إنما هو بإلهام الله تعالى واعلم أن العقل الذي يحصل الإدراك بأشراقه وإفاضة نوره ويكون نسبه إلى النفوس نسبة الشمس إلى الابصار على ما ذكره الحكماء هو العقل العاشر المسمى بالعقل الفعال لا العقل الذي هو أول المخلوقات ففي كلام المصنف رحمه الله تعالى تسامح (قوله) وقد يطلق العقل على قوة للنفس بها تكسب العلوم) إشارة إلى معنى آخر للعقل باعتبار حصول النفس مراتبها الأربع فعلى ما سبق كان حاصل معناه حصول شرائط الوصول إلى المطالب وانكشاف الحجب عنه بينه وبين المطالب والتهدى إلى طريق التوصل إلى المقاصد وأما على هذا فمعناه قابلية النفس بهذه المعاني فان قيل من شأن القوة التأثير والفعل ومعنى القابلية التأثر والانفعال فكيف يفسر بها قلت هي قوة باعتبار ترتيب المبادئ وتهيئة المعدت والتصرفات فيها وقابلية من حيث أن حصول المطالب إنما هو بالإلهام وتوفيق الملك العلام فان قلت القوة التي بها تكسب النفس العلوم تشمل مراتبها الأربع فكيف نفس بقابلية الأشراق التي هي المرتبة الأولى أعني العقل الهولاني قلت المراد قابلية الأشراق إلى أن يكمل جميع الآثار ويحصل غاية

العلوم فقيل علم بوجوب الواجبات واستحالة المستحيلات وجواز الجائزات وقوله يبدأ به يلزم من هذا الكلام أن يكون لدرك الحواس

المطلوب وهذا يتناول المراتب الأربع فان قلت كيف جعل المراتب الأربع في الشرح مراتب قوة النفس وقابليتها للاشراق وفي المتن مراتب تصرف القلب بواسطة العقل فيما ارتسم في الحواس قلت حاصلهما واحد فان هذه المراتب مراتب للنفس باعتبار قوتها في اكتساب العلوم وتصرفها في المبادئ لحصول المطالب فيجعل تارة مراتب النفس وتارة مراتب قوتها النظرية أي التي بها يتمكن من اكتساب العلوم وتارة مراتب تصرفها في المبادئ ومعنى تصرف القلب فيما ارتسم في الحواس ان يدرك الغائب من الشاهد أي يستدل من الآثار واللوازم على المؤثرات والملزومات مثل استدلاله من العالم وتغيراته على أنه صانعها قديما غنيا عما سواه بريئا عن النقائص وأن ينتزع الكليات من الجزئيات أن ينتزع من الاحساس بحرارة هذه النار ان كل نار حارة وكذا في جانب التصورات مثلا ينتزع من الجزئيات المكتشفة بالعوارض المشخصة والواحق الخارجية حقاقتها الكلية واما تحقيق المراتب الأربع فهم أن للنفس الانسانية قوتين احدهما مبدأ الإدراك وهي باعتبار تأثرها عما فوقها مستكملة في ذاتها وتسمى عقلا نظريا والثانية مبدأ الفعل وهي باعتبار تأثيرها في البدن الموضوع مكملتها تأثرا اختياريا وتسمى عقلا عمليا والقوة النظرية في تصرفاتها في الضروريات وترتيبها لاكتساب الكمالات أربع مراتب وذلك ان النفس في مبدأ الفطرة خالية عن العلوم مستعدة لها وتسمى حينئذ عقلا هيولانيا تشبها لها بالهيولى الأولى الخالية في نفسها عن جميع الصور القابلة لها وذلك بمنزلة استعداد الطفل للكتابة به ثم إذا أدركت الضروريات واستعدت لحصول النظريات سميت عقلا بالملكة لحصول ملكة الانتقال كاستعداد الأعمى لتعلم الكتابة به ثم إذا أدركت النظريات وحصل لها القدرة على استحضارها متى شاءت من غير تجسم كسب جديد سميت عقلا بالفعل لشدة قربها من الفعل وذلك بمنزلة استعداد القادر على الكتابة الذي لا يكتب وله أن يكتب متى شاء وإذا كانت النظريات حاضرة عندها مشاهدة لها سميت عقلا مستفادا الاستفادة هذه القوة والحالة من العقل الفعال وذلك بمنزلة الشخص حينما يكتب بالفعل وعبرة المحققين ان العقل المستفاد هو حضور اليقينيات وحصول صور المعقولات للنفس وهو الظاهر من التسمية بالمستفاد وأن العقل الهيولاني يكون قبل استعمال الحواس وادراك الضروريات والعقل بالملكة بعده والمصنف رحمه الله تعالى جعل الهيولاني استعداد النفس للانتزاع بعد حصول المحسوسات والعقل بالملكة علم البديهيات على وجه يوصل إلى النظريات أي مرتبة للتأدي إلى المجهولات النظرية وأما جعل المستفاد نهاية ومرتبة رابعة فانما هو باعتبار الغاية وكونه الرئس المطلق الذي يخدمه سائر القوى والافعال مستفاد مقدم بحسب الوجود على العقل بالفعل لأنه انما يكون بعد التحصيل والاحضار مرة أو مرات ثم هذه المراتب استعدادات للنفس مختلفة بالشدّة والضعف كالثلث الأول أو كمالها كالأربعة وتطلق على النفس بحسب ما لها من هذه الأحوال ولا شك أن للنفس في كل حال من تلك الأحوال قوة لم تكن قبل فيطلق على نفس القوى أيضا ونعني بالقوة المعنى الذي به يصير الشيء فاعلا أو منفعلا وجعلوا المرتبة الثانية وهي أن تدرك البديهيات مرتبة على وجه يوصل إلى النظريات مناط التكليف إذ بها يرتفع الإنسان عن درجة البهائم ويشرق عليها نور العقل بحيث يتجاوز ادراك المحسوسات (قوله فاعلم أن بداية درك الحواس) يعني لما ذكر في تعريف العقل لدرك الحواس نهاية لزم أن يكون له بداية ولما ذكر لطريق ادراك العقل بداية لزم أن يكون له نهاية لأن إدراكها كاتنا أمور حادثة منقطعة ولما جعل قوله من حيث متعلقا يبتدأ والضمير في إليه عائد إلى حيث أي طريق يبتدأ به من المقام الذي ينتهي إليه إدراك الحواس لزم أن يكون نهاية درك الحواس بداية درك العقل فذكر أن بداية درك الحواس هو ارتسام المحسوس في إحدي الحواس الخمس الظاهرة وهي اللبس أعني قوة سارية في البدن كلها يدرك الحار والبارد والرطب واليابس ونحو ذلك والذوق وهي قوة منبثة في العصب المفروش على جرم اللسان يدرك بها الطعوم والشم

الخمسة بداية ونهاية وكذا  
للاذراك العقلية بداية  
ونهاية فنهاية درك الحواس  
هي بداية الإدراك العقلي  
فاعلم أن بداية درك الحواس  
ارتسام المحسوسات في  
إحدى الحواس الخمس  
ونهاية ارتسامها في الحواس  
الباطنة والمشهور أن  
الحواس الباطنة خمس  
الحس المشترك في مقدم  
الدماغ وهو الذي يرتسم  
فيه صور المحسوسات ثم  
الخيال وهو خزانة الحس  
المشترك ثم الوهم في مؤخر  
الدماغ يرتسم فيه المعاني  
الجزئية ثم بعده الحافظة  
وهي خزانة الوهم ثم المفكرة  
في وسط الدماغ تأخذ  
المدركات من الطرفين  
وتتصرف فيها وتركب  
بينها تركيبا وتسمى مخيلة  
أيضا فهذا نهاية إدراك  
الحواس

وهو قوة مرتبة في ذاتها مقدم الدماغ الشبيهتين بحلقى الشدى يدرك بها الروائح والذات مع وجود قوة مرتبة في العصب المفروش على سطح باطن الصباغ يدرك بها الأصوات والبصر هو قوة مرتبة في العصبين الجوفين اللتين تتلاقيان في مقدم الدماغ فيترقان إلى العينين يدرك بها الألوان والأضواء ولاخفاء في أن المرسم فيها هو صورة المحسوس لانفسه فان المحسوس هو هذا اللون الموجود في الخارج مثلا وهو ليس برسم في الباصرة بل صورته كما أن المعلوم هو ذلك الموجود والحاصل في النفس صورته ومعنى معلوميته حصول صورته لاحصول نفسه ونهاية ذلك الحواس ارتسام المحسوس في الحواس الباطنة والمشهور أنها أيضا خمس الحس المشترك وهي قوة مرتبة في التجويف الأول من الدماغ ومبادئ عصب الحس يجتمع فيها صور جميع المحسوسات فيدركها والخيال هو قوة مرتبة في آخر التجويف المقدم يجتمع فيها مثل المحسوسات وتبقى فيها بعد الغيبة عن الحس المشترك فهي خزائنه والوهم وهي قوة مرتبة في آخر التجويف الاوسط من الدماغ لافي مؤخره على ما ذكره المصنف رحمه الله تعالى بها يدرك المعاني الجزئية الغير المحسوسة أعنى التي لم يتأد إليها من طرق الحواس وان كانت موجودة في المحسوسات كعداوة وزيدو صداقة وعمر و الحافظة وهي قوة مرتبة في التجويف الأخير من الدماغ تحفظ المعاني الجزئية التي أدركها الوهم فهي خزانه للوهم بمنزلة الخيال للحس المشترك والمفكرة وهي قوة مرتبة في الجزء الأول من التجويف الاوسط من الدماغ بها يقع التركيب والتفصيل بين الصور المحسوسة المأخوذة عن الحس المشترك والمعاني المدركة بالوهم كإنسان له رأسان وإنسان عديم الرأس وهذا معنى أخذ المدرجات عن الطرفين وهذه القوة تستعملها النفس على أى نظام تريد فان استعملتها بواسطة القوة الوهمية وحدها سميت متخيلة وان استعملتها بواسطة القوة العقلية وحدها أومع الوهمية سميت مفكرة وما ذكرنا من محال القوى هو الموافق لما ذكره المحققون من علماء التشريع واستدلوا عليه بأن الآفة في ذلك المحل توجب الآفة في فعل تلك القوة لفظ ثم في كلام المصنف رحمه الله تعالى ليس ترتيب هذه القوى في الوجود والمحل بل لترتيب تصرفاتها وأفعالها فان ترسم أو لاصورة المحسوس ثم تخزن ثم ترسم منه المعاني ثم تحفظ ثم يقع بينهما التركيب والتفصيل فلذا قال ثم بعده الحافظة فأشار بلفظ بعد إلى أن محلها بعد محل الوهم (قوله فاذا تم هذا) أى ارتسام الصور والمعاني وأخذ المفكرة لإيهام من الطرفين تتزع النفس الناطقة من المفكرة علوما أى صور أو معاني كلية لأنها بالتصرف والتفكير في الاشخاص الجزئية تكسب استعدادا نحو قبول صورة الانسانية مثلا وصورة الصداقة الكليتين المجردتين عن العوارض المادية قبولاً عن العقل الفعال المنتقش بهما لمناسبة ما بين كل كلى وجزئياته وهذا هو تمام التقرير يجب أن نهاية تدرك الحواس هو بداية ادراك العقل على ما يشعر به التعريف المذكور للعقل وأما تحقيق هذه المباحث فما لا يليق بهذا الكتاب ثم الظاهر أن معنى التعريف المذكور ليس ما ذكره المصنف رحمه الله تعالى وغيره من الشارحين وأنه لا يحتاج إلى هذا التطويل وأن عود الضمير إلى حيث هو لازم الظرفية مالم يهدى العربية بل المراد أن العقل نور يضىء به الطريق الذى يبدأ به في الادراكات من جهة انتهاء إدراك الحواس إلى ذلك الطريق بمعنى أنه لا مجال فيه لدرك الحواس وهو طريق ادراك الكليات من الجزئيات والمغيبات من المشاهدات فان طريق إدراك المحسوسات بما يسلكه العقلاء والصبيان والمجانين بل البهائم فلا يحتاج إلى العقل الذى نحن بصدده ثم إذا انتهى ذلك الطريق وأريد سلوك طريق إدراك الكليات واكتساب النظريات والاستدلال على المغيبات لم يكن بدمن قوة بها يتمكن من سلوك ذلك الطريق فهي نور للنفس به تهتدى إلى سلوكه بمنزلة نور الشمس في ادراك المبصرات فاذا ابتدأ الإنسان بذلك الطريق وشرع فيه ورتب المقدمات على ما ينبغي يتبدى المطلوب للقلب بفيض الملك العلام (قوله ثم معلومات النفس) يريد بهذا السلام الاشارة إلى طريق معرفة

وهو قوة مرتبة في ذاتها مقدم الدماغ الشبيهتين بحلقى الشدى يدرك بها الروائح والذات مع وجود قوة مرتبة في العصب المفروش على سطح باطن الصباغ يدرك بها الأصوات والبصر هو قوة مرتبة في العصبين الجوفين اللتين تتلاقيان في مقدم الدماغ فيترقان إلى العينين يدرك بها الألوان والأضواء ولاخفاء في أن المرسم فيها هو صورة المحسوس لانفسه فان المحسوس هو هذا اللون الموجود في الخارج مثلا وهو ليس برسم في الباصرة بل صورته كما أن المعلوم هو ذلك الموجود والحاصل في النفس صورته ومعنى معلوميته حصول صورته لاحصول نفسه ونهاية ذلك الحواس ارتسام المحسوس في الحواس الباطنة والمشهور أنها أيضا خمس الحس المشترك وهي قوة مرتبة في التجويف الأول من الدماغ ومبادئ عصب الحس يجتمع فيها صور جميع المحسوسات فيدركها والخيال هو قوة مرتبة في آخر التجويف المقدم يجتمع فيها مثل المحسوسات وتبقى فيها بعد الغيبة عن الحس المشترك فهي خزائنه والوهم وهي قوة مرتبة في آخر التجويف الاوسط من الدماغ لافي مؤخره على ما ذكره المصنف رحمه الله تعالى بها يدرك المعاني الجزئية الغير المحسوسة أعنى التي لم يتأد إليها من طرق الحواس وان كانت موجودة في المحسوسات كعداوة وزيدو صداقة وعمر و الحافظة وهي قوة مرتبة في التجويف الأخير من الدماغ تحفظ المعاني الجزئية التي أدركها الوهم فهي خزانه للوهم بمنزلة الخيال للحس المشترك والمفكرة وهي قوة مرتبة في الجزء الأول من التجويف الاوسط من الدماغ بها يقع التركيب والتفصيل بين الصور المحسوسة المأخوذة عن الحس المشترك والمعاني المدركة بالوهم كإنسان له رأسان وإنسان عديم الرأس وهذا معنى أخذ المدرجات عن الطرفين وهذه القوة تستعملها النفس على أى نظام تريد فان استعملتها بواسطة القوة الوهمية وحدها سميت متخيلة وان استعملتها بواسطة القوة العقلية وحدها أومع الوهمية سميت مفكرة وما ذكرنا من محال القوى هو الموافق لما ذكره المحققون من علماء التشريع واستدلوا عليه بأن الآفة في ذلك المحل توجب الآفة في فعل تلك القوة لفظ ثم في كلام المصنف رحمه الله تعالى ليس ترتيب هذه القوى في الوجود والمحل بل لترتيب تصرفاتها وأفعالها فان ترسم أو لاصورة المحسوس ثم تخزن ثم ترسم منه المعاني ثم تحفظ ثم يقع بينهما التركيب والتفصيل فلذا قال ثم بعده الحافظة فأشار بلفظ بعد إلى أن محلها بعد محل الوهم (قوله فاذا تم هذا) أى ارتسام الصور والمعاني وأخذ المفكرة لإيهام من الطرفين تتزع النفس الناطقة من المفكرة علوما أى صور أو معاني كلية لأنها بالتصرف والتفكير في الاشخاص الجزئية تكسب استعدادا نحو قبول صورة الانسانية مثلا وصورة الصداقة الكليتين المجردتين عن العوارض المادية قبولاً عن العقل الفعال المنتقش بهما لمناسبة ما بين كل كلى وجزئياته وهذا هو تمام التقرير يجب أن نهاية تدرك الحواس هو بداية ادراك العقل على ما يشعر به التعريف المذكور للعقل وأما تحقيق هذه المباحث فما لا يليق بهذا الكتاب ثم الظاهر أن معنى التعريف المذكور ليس ما ذكره المصنف رحمه الله تعالى وغيره من الشارحين وأنه لا يحتاج إلى هذا التطويل وأن عود الضمير إلى حيث هو لازم الظرفية مالم يهدى العربية بل المراد أن العقل نور يضىء به الطريق الذى يبدأ به في الادراكات من جهة انتهاء إدراك الحواس إلى ذلك الطريق بمعنى أنه لا مجال فيه لدرك الحواس وهو طريق ادراك الكليات من الجزئيات والمغيبات من المشاهدات فان طريق إدراك المحسوسات بما يسلكه العقلاء والصبيان والمجانين بل البهائم فلا يحتاج إلى العقل الذى نحن بصدده ثم إذا انتهى ذلك الطريق وأريد سلوك طريق إدراك الكليات واكتساب النظريات والاستدلال على المغيبات لم يكن بدمن قوة بها يتمكن من سلوك ذلك الطريق فهي نور للنفس به تهتدى إلى سلوكه بمنزلة نور الشمس في ادراك المبصرات فاذا ابتدأ الإنسان بذلك الطريق وشرع فيه ورتب المقدمات على ما ينبغي يتبدى المطلوب للقلب بفيض الملك العلام (قوله ثم معلومات النفس) يريد بهذا السلام الاشارة إلى طريق معرفة

يعرفان بالأفعال ( ثم لما كان العقل متفاوتا في أفراد الناس ) وذلك التفاوت إنما يكون لزيادة قابلية بعض النفوس ذلك الفيض والاشراق لشدة صفاتها ولطافتها في مبدأ (١٦٠) الفطرة ونقصان قابلية بعضها لكثورتها وكثافتها في أصل الخلقة

حصول ذلك النور في الإنسان وذلك أن الموجود إذا لم يكن باختيار ناثر في وجوده يسمى العلم به نظريا وإلا فعليا لا بمعنى أنه عمل بل بمعنى أنه علم بأشياء تتعلق بالعمل وبهذا الاعتبار تسمى الحكمة إلى النظرية والعملية ويحصل للنفس القوة النظرية والقوة العملية والأولى مكتملة للنفس والثانية مكتملة للنفس والبدن بتحريك البدن عن الشرور إلى الخيرات وهذا التحريك يستلزم المعرفة بالخير والشر من حيث أنها خير وشر وبالعكس أما الأول فلأن الشرور مستلذات البدن وملايمات الشهوة والغضب والخيرات مشاق وتكاليف ومخالفات للهوى فلا يتصور الميل عن الملامم إلى المناقر إلا بعد معرفة أن الأول شر والثاني خير وأما الثاني فلأن الخير والكمال محبوب بالذات والنفس مائلة إلى الكمالات مهيأة لتطويع القوى وأمرها بالخيرات فإذا اكتسبت العلم بالخير والشر وعرفتها من حيث أنها خير وشر حركت البدن نحو الخير لا محالة ثم معرفة الخيرات والشرور تستلزم قابلية النفس لاشراق نور العقل عليها بمعنى حصول شرائطها وتفاع الموانع من جانبها وهذا ظاهر والقابلية تستلزم المعرفة لأن ذلك الجوهر المفيض دائم الاشراق لا انقطاع لفيضه ولا ضئفه من جانبه بمنزلة الشمس في الاضاءة فيكون بين فعل الخيرات وترك الشرور بين القابلية المسماة بالعقل تلازم فيستدل من فعل الخيرات على وجود العقل استدلالا بوجود الملزوم على وجود اللازم ويستدل من ترك الخيرات على عدم العقل استدلالا من عدم اللازم على عدم الملزوم (قوله ثم لما كان) يعني أن العقل متفاوت في أفراد الانسان حدوثا وبقاء اما حدوثا فلأن النفوس متفاوتة بحسب الفطرة في الكمال والنقصان باعتبار زيادة اعتدال البدن ونقصانه فكما كان البدن أعدل وبالواحد الحقيقي أشبه كانت النفس الفاضلة عليه أكمل وإلى الخيرات أميل وللكمالات أقبل وهذا معنى صفاتها ولطافتها بمنزلة المرآة في قبول النور وإن كانت بالعكس فبالعكس وهذا معنى كدورتها وكثافتها بمنزلة الحجر في قبول النور ولا خفاء في أن النفس كلما كانت أكمل وأقبل كان النور الفاضل عليه من ذلك الجوهر المسمى بالعقل الفعال أكثر واما بقاء واليه الإشارة بقوله متدرجا من النقصان إلى الكمال فلأن النفس كلما ازدادت في اكتساب العلوم بتكميل القوة النظرية وفي تحصيل المسكات المحمودة بتكميل القوة العملية ازدادت تناسبها بالعقل الفعال الكامل من كل وجه فازدادت افاضة نوره عليها لزيادة الاستفاضة بزيادة المناسبة ولما تفاوتت العقول في الأشخاص تعذر العلم بأن عقل كل شخص هل بلغ المرتبة التي هي مناط التكليف فقددر الشارع تلك المرتبة بوقت البلوغ اقامة للسبب الظاهر مقام حكمه كافي السفر والمشقة وذلك لحصول شرائط كمال العقل وأسبابه في ذلك الوقت بناء على تمام التجارب الحاصلة بالإحساسات الجزئية والادراكات الضرورية وتكامل القوى الجسمية من المدركة والحركة التي هي مراتب القوة العقلية بمعنى أنها بواسطتها تستفيد العلوم ابتداء وتصل إلى المقاصد وبمعاونتها يظهر آثار الادراك وهي مسخرة ومطبعة للقوة العقلية باذن الله تعالى فهي تأمرها بالأخذ والاعطاء واستيفاء اللذات والتحرك للادراكات قدر ما ترى من المصلحة فتحصل الكمالات (قوله وقد سبق في باب الامر) اعلم أن المهم في هذا المقام تحوير المبحث وتلخيص محل النزاع ليتأتى النظر في أدلة الجاهلين ويظهر صحة المطوب ولا نزاع المعتزلة في أن العقل لا يستقل بدرك كثير من الأحكام على تفاصيلها مثل وجوب الصوم في آخر رمضان وحرمة في أول شوال ولا نزاع للاشاعرة في أن الشرع محتاج إلى العقل وأن للعقل مدخلا في معرفة الأحكام حتى صرحوا بأن الدليل إما عقلي صرفه واما مركب من عقلي وسمعي ويمتنع كونه سمعيا صرفا لأن صدق الشارع بل وجوده وكلامه إنما يثبت بالعقل وإنما النزاع في

(متدرجا من النقصان إلى الكمال) بواسطة كثرة العلوم ورسوخ المسكات المحمودة فيها فتصير أشد تناسبا بذلك الجوهر ويزداد استضاءتها بأنواره واستفادتها مغايرتها آثاره فالقابلية المذكورة سبب لحصول العلم والعمل ثم حصول العلم والعمل سبب لزيادة تلك القابلية (والاطلاع على حصول ما ذكرنا أنه مناط التكليف متعذر قدره الشرع بالبلوغ إذ عنده يتم التجارب بتكامل القوى الجسمية التي هي مراتب للقوى العقلية ومسخرة لها باذن الله تعالى وقد سبق في باب الامر الخلاف في إيجابه الحسن والقبح فعند المعتزلة الخطاب متوجه بنفس العقل) هذا فرع مسألة الحسن والقبح المذكورة في باب الامر (فالصبي العاقل وشاهق الجبل مكلفان بالإيمان حتى إن لم يعتقدا كفرا ولا إيمانا يعذبان عند المعتزلة وعند الأشعرى يعذبان فلم يعتبر كفر شاهق الجبل فيضمن قاتله ولا إيمان الصبي والمذهب عندنا

التوسط بينهما إذ لا يمكن ابطال العقل بالعقل ولا بالشرع وهو مبني عليه) أي الشرع مبني على العقل لانه مبني ان على معرفة الله تعالى والعلم بوحدايته والعلم بأن المعجزة دالة على النبوة وهذه الامور لا تعرف شرعا بل عقلا

قطعا للدور (لكن قد يتطرق الخطأ في العقليات) فان مبادئ الادراكات العقلية الحواس فيقع الالتباس بين القضايا الوهمية والعقلية فيتطرق الغلط في مقتضيات الافكار كما ترى من اختلافات العقلاء بل اختلاف الانسان نفسه في زمانين فصار دليلنا على التوسط بين مذهب الاشعرية والمعتزلة أمرين أحدهما التوسط المذكور في مسألة الجبر والقدر (١٦١) وفي مسألة الحسن والقبح وثانيهما

معارضة الوهم العقل في بعض الأمور العقلية وتطرق الخطأ فيها (فهو وحده غير كاف) أي العقل وحدة غير كاف فيما يحتاج الانسان إلى معرفته بناء على ما ذكرنا من الأمرين بل لا بد من انضمام شيء آخر اما ارشاد أو تنبيه ليتوجه العقل إلى الاستدلال أو إدراك زمان يحصل له التجربة فيه فتعينه على الاستدلال فلهذا اخترنا التوسط في المسائل المتفرعة المذكورة في المتن وهي قوله (فالصبي العاقل لا يكلف بالإيمان) لعدم استيفاء مدة جعلها الله تعالى علما لحصول التجارب وكال العقل (ولكن يصح منه) اعتبارا لأصل العقل ورعاية للتوسط لجعلنا مجرد العقل كافيا للصحة وشرطنا الانضمام المذكور للوجوب (والمراهقة ان غفلت عن الاعتقادين لا تبين من زوجها خلافا للمعتزلة وان كفرت تبين) فانها ان لم تدرك المدة المذكورة لم يجعل مجرد عقلها كافيا في التوجه إلى

أن العاقل إذا لم يبلغه الدعوة وخطاب الشارع اما لعدم وروده وإما لعدم وصوله اليه فهل يجب عليه بعض الافعال ويحرم بعضها بمعنى استحقاق الثواب والعقاب في الآخرة أم لا فنعند المعتزلة نعم بناء على مسألة الحسن والقبح وعند الاشاعرة لا إذ لا حكم للعقل ولا تعذيب قبل البهيمه وقد سبق تحقيق ذلك (قوله قطعا للدور) يعني أن ثبوت الشرع موقوف على معرفة الله تعالى وكلامه وبعثة الانبياء بدلالة المعجزات فلو توقفت معرفة هذه الأمور على الشرع لزم الدور (قوله) وثانيهما معارضة الوهم العقل) فان قيل الوهم لا يدرك إلا المعاني الجزئية والعقل لا يدرك إلا الكليات فكيف المعارضة بينهما أوجب بان مدرك الكل هو النفس لكنهما تدر كالكليات بالقوة العاقلة والجزئيات بالحواس ومعنى المعارضة تجذب النفس إلى آلة الوهم دون العقل فيما من حقه أن يستعمل فيه العقل وذلك لأن الفها بالحس والوهم ومدركاتهما أكثر (قوله فهو) أي العقل وحده غير كاف في جميع ما يحصل به كمال النفس وورد به أمر الشارع لما ذكرنا من تطرق الخطأ وليس المراد أن العقل لا يستقل في إدراك شيء واكتساب حكم البتة على ما هو رأى الاسماعيلية في إثبات الحاجة إلى المعلم (قوله) فالصبي العاقل لا يكلف بالإيمان) وهو الصحيح ذهب كثير من المشايخ حتى الشيخ أبو منصور إلى أن الصبي العاقل يجب عليه معرفة الله تعالى لأنها بكمال العقل والبالغ والصبي سواء في ذلك وإنما عذر في عمل الجوارح لضعف البنية بخلاف عمل القلب ومعنى ذلك أن كمال العقل معرف للوجوب والموجب هو الله تعالى بخلاف مذهب المعتزلة فان العقل عندهم موجب بذاته كأن العبد موجود لأفعاله كذا في الكفاية (قوله وإن كفرت) أي المراهقة تبين عن الزوج لانا وإنما وضعنا البلوغ موضع كمال العقل والتمكن من الاستدلال إذا لم تعرف ذلك حقيقة اما إذا تحقق التوجه إلى الاستدلال والكفر فلا عذر فان قيل إذا نيط الحكم بالسبب الظاهر دارمه وجودا وعدما ولم يعتد بحقيقة السبب فينبغي ان تعذر المراهقة التي كفرت كالمسافر سفرا علم أنه لا مشقة فيه أصلا فانه تبقى الرخصة بحالها قلنا ذلك في الفروع وأما في الأصول لا سيما في الإيمان فيجب إذا وجد السبب الحقيقي أو دليله لعظم خطره (قوله وكذا) أي مثل الصبي العاقل البالغ الشاهق في الجبل إذا لم يبلغه الدعوة فانه لا يكلف بالإيمان بمجرد عقده حتى لو لم يصف وإنما ناولا كفرا ولم يعتقه لم يكن من أهل النار ولو آمن صح إيمانه ولو وصف الكفر كان من أهل النار للدلالة على أنه وجد زمان التجربة والتمكن من الاستدلال وأما إذا لم يعتقد شيئا فان وجد زمان التجربة والتمكن فليس بمعذور وإلا فعذور وليس في تقدير الزمان دلالة عقلية أو سمعية بل ذلك في علم الله تعالى فان تحقق يعذبه وإلا فلا وهذا مراد أبي حنيفة رحمه الله تعالى حيث قال لا عذر لاحد في الجهل بما افهم لما يرى في الآفاق والانفس وأما في الشرائع فيعذر إلى قيام الحججة فان قيل الشاهق لما لم يكلف بالإيمان كان ينبغي أن لا يهدر دمه بل يضمن قاتله فالجواب أن العصمة لا تثبت بدون الاحراز بدار الإسلام حتى لو أسلم في دار الحرب ولم يهاجر اليها فقتل لم يضمن قاتله وكذا الصبي والمجنون إذا قتل في دار الحرب (قوله) فصل ثم الأهلية) يعني بعد ما ثبت أنه لا بد في المحكوم عليه من أهلية للحكم وانها لا تثبت إلا بالعقل فان الأهلية ضربان أحدهما أهلية الوجوب أي صلاحيته لوجوب الحقوق المشروعة له وعليه والثانية أهلية الأداء أي صلاحيته لصدور الفعل منه على وجه

(٢١ - توضيح ٢)

الاستدلال لكن ان توجهت علم حينئذ أنها أدركت مدة افادتها التوجه لجعلنا مجرد عقلها كافيا إذا حصل التوجه وشرطنا الانضمام إذا لم يحصل التوجه (وكذا الشاهق) أي لا يكلف (قبل مضي زمان يحصل فيه التجربة وبعده يكلف فلا يضمن قاتل الشاهق ولو قبل مدة التجربة فانه لم يستوجب عصمة بدون دار الإسلام) (فصل) ثم الأهلية ضربان أهلية وجوب وأهلية أداء أما الأولى فبناء على الذمة وهي في اللغة العهد وفي الشرع وصف يصير به الانسان أهلا لله وعليه

يعتد به شرعا والأولى بالذمة ولما وقع في كلام البعض أن الذمة أمر لا معنى له ولا حاجة إليه في الشرع وأنه من مخترعات الفقهاء يعبرون عن وجوب الحكم على المكلف بثبوتها في ذمته حاول المصنف رحمه الله تعالى الرد عليهم بتحقيق الذمة لغة وشرعا واثباتها بالنصوص وتحقيق ذلك أن الذمة في اللغة العهد فاذا خلق الله تعالى الإنسان محل أمانته أكرمه بالعقل والذمة حتى صار أهلا لوجوب الحقوق له وعليه وثبت له حقوق العصمة والحرية والمالكية كما إذا عاهدنا الكفار وأعطيناهم الذمة ثبتت لهم وعليهم حقوق المسلمين في الدنيا وهذا هو العهد الذي جرى بين الله تعالى وعباده يوم الميثاق المشار إليه بقوله تعالى وإذ أخذ ربك من بنى آدم من ظهورهم ذريتهم وأشهدهم على أنفسهم ألست بربكم على ما ذهب إليه جمع من المفسرين أن الله تعالى أخرج ذرية آدم بعضهم من بعض على حسب ما يتوعدون إلى يوم القيامة في أذن مدة كوت الكل بالنفخ في الصور وحياء الكل بالنفخ الثانية فصورهم واستنطقهم وأخذ ميثاقهم ثم أعادهم جميعا في صلب آدم ثم أنسانا تلك الحالة ابتلاء لنؤمن بالغيب وحاصل كلام المصنف رحمه الله تعالى من الاستدلال بالآيات أن الإنسان قد خص من بين سائر الحيوانات بوجوب أشياء له وعليه وتكاليف يؤخذها فلا بد فيه من خصوصية بها يصير أهلا لذلك وهو المراد بالذمة فهي وصف يصير به الإنسان أهلا له وما عليه واعتراض بأن هذا صادق على العقل بالمعنى المذكور فيما سبق وإن الأدلة لا تدل على ثبوت وصف مغاير للعقل وأجيب بأننا لا نسلم أن العقل بهذه الحيثية بل العقل بدون ذلك الوصف كما لو ركب العقل في حيوان غير الآدمي لم يثبت الوجوب له وعليه والحاصل أن هذا الوصف بمنزلة السبب لكون الإنسان أهلا للوجوب له وعليه والعقل بمنزلة الشرط فان قلت فامعنى قولهم وجب أو ثبت في ذمته كذا قلت معناه الوجوب على نفسه باعتبار ذلك الوصف فلما كان الوجوب متعلقا به جعلوه بمنزلة ظرف يستقر فيه الوجوب دلالة على كمال التعلق وإشارة إلى أن هذا الوجوب إنما هو باعتبار العهد والميثاق الماضي كما يقال وجب في العهد والمرود أن يكون كذا وكذا وأما على ما ذكره غير الإسلام رحمه الله تعالى من أن المراد بالذمة في الشرع نفس ورقة لها ذمة وعهد معناه أنه وجب على نفسه باعتبار كونها محل لذلك العهد فالرقبة تفسير للنفس والعهد تفسير للذمة وهذا عند التحقيق من تسمية المحل باسم الحال والمقصود واضح (قوله قال الله تعالى وإذ أخذ ربك من بنى آدم) ذهب كثير من المفسرين إلى أنه تمثيل والمراد نصب الأدلة الدال على الربوبية والوحدانية المميزة بين الضلال والهدى وكذا قوله تعالى وكل إنسان أزمانه طائر الآية تمثيل للزوم العمل له لزوم العقادة للعنق من غير اعتبار استعارة في العنق على انفراد كما يقال جعل القضاء في عنقه لا يراد وصف به صار أهلا لذلك وإنما المراد مجرد الالتزام والالتزام وتحقيق ذلك إلى علماء البيان وأما قوله تعالى وحملها الإنسان فالمراد بالأمانة الطاعة الواجبة الأداء والمعنى أنها لعظمها بحيث لو عرضت على هذه الأجرام العظام وكانت ذات شعور وادراك لا بين أن يحملنها وحملها الإنسان مع ضعف بنيته ورخاوة قوته لا جرم فاذا الراعي لها والقائم بمحقوقها بخير الدارين أنه كان ظلوما حيث لم يف بها ولم يراع حقوقها جهولا بكنهه عاقبتها وهذا وصف للجنس باعتبار الأغلب وقيل لما خلق الله تعالى هذه الأجرام خلق فيها نفوسا وقال لها اني فرضت فریضة وخلقت جنة لمن أطاعني و نار لمن عصاني فقلن نحن مستخرات على ما خلقنا لا نحمل فریضة ولا نبغى ثوابا ولا عقابا ولما خلق آدم عرض عليه مثل ذلك فحمله وكان ظلوما لنفسه بتحمل ما يشق عليها جهولا بوخامة عاقبته وقيل الأمانة العقل والتكليف وعرضها عليهم اعتبارها بالإضافة إلى استعدادهن وابتاؤهن عدم اللياقة والاستعداد وحمل الإنسان قابليته واستعداده وكونه ظلوما جهولا لما غلب عليه من القوة الغضبية والشهوية وعلى هذا يحسن أن يكون علة للحمل عليه فان من فوائد العقل أن يكون مهيمنا على القوتين حافظا لهما عن

قال الله تعالى وإذ أخذ ربك من بنى آدم من ظهورهم ذريتهم وأشهدهم على أنفسهم ألست بربكم قالوا بلى هذه الآية إخبار عن عهد جرى بين الله وبين بنى آدم وعن اقرارهم بوحدانية الله تعالى وبربوبيته والإشهاد عليهم دليل على أنهم يؤخذون بموجب اقرارهم من أداء حقوق تجب للرب تعالى على عباده فلا بد لهم من وصف يكونون به أهلا للوجوب عليهم فيثبت لهم الذمة بالمعنى اللغوي والشرعي (وقال وكل إنسان أزمانه طائر في عنقه) العرب كانوا ينسبون الخير والشر إلى الطائر

فان مرسانحا يتيمينون به وإن مر بارحا يتشاهمون به فاستعبر الطائر لما هو في الحقيقة سبب للخير والشر وهو قضاء الله تعالى وقدره وأعمال  
العباد فانها وسيلة لهم إلى الخير والشر فالمعنى الزمناه ما قضى له من خير أو شر والزمناه عمله لزوم القلادة أو الغل العنق أى لا ينفك عنه أبدا فذات  
الآية على لزوم العمل للانسان فحمل ذلك اللزوم وهو الذمة فقوله في عنقه استعمار العنق لذلك الوصف المعنوى الذى به يلزم التكليف لزوم القلادة  
أو الغل العنق (وقال وحملها الانسان) فهذه الآية تدل على خصوصية الانسان (١٦٣) بحمل أعباء التكليف أى وجوبها

عليه فيثبت هذه الآيات  
الثلاثة ان للانسان وصفا  
هو به بصير أهلا لما عليه  
وقد فسر الذمة بوصف بصير  
هو به أهلا له وما عليه  
ولادليل في هذه الآيات على  
وصف بصير به أهلا له  
ولكن المقصود هنا إثبات  
أهلية الوجوب عليه فيكون  
هذا كافيا في إثبات المقصود  
وأما الدلائل الدالة على  
الوصف الذى بصير به أهلا  
لله فكثيرة منها قوله تعالى وما  
من دابة فى الأرض إلا على  
الله رزقها وقوله تعالى خلق  
لكم مافى الأرض جميعا  
ونحوها (فقيل الولادة له  
ذمة من وجه يصلح ليجب  
له الحق لا ليجب عليه فاذا  
ولد تصير ذمته مطلقة لكن  
الوجوب غير مقصود  
بنفسه بل المقصود حكمه  
وهو الاداء فكل ما يمكن  
ادائه يجب وما لا يمكن فلا  
لحقوق العباد ما كان  
منها غرما وعرضا يجب  
أى على الصبي وهذا فهم  
من قوله فاذا ولد (لأن  
المقصود هو المال وادائه  
يحتمل النيابة وكذا ما

التدى ومجازة الحدو والعظم مقاصد التكليف تعديلهما وكسر سورتهما فظهر أنه لا دليل في هذه الآيات  
على أن للانسان وصفا به بصير أهلا لما عليه وليت شعرى أى دلالة للعنق على ذلك وأى حاجة إلى اعتبار  
الاستمارة فى كل فرد من مفردات الكلام وأيضا لما كان مبنى هذه الاستدلالات على أن الانسان  
يلزمه ويجب عليه شئ فلا بد فيه من وصف به بصير أهلا لذلك لم يكن حاجة إلى هذه التكليف بل دلالة قوله  
تعالى أقيموا الصلاة وآتوا الزكاة على هذا المعنى أظهر وكذا ثبوت الحقوق له لا يدل على أن فيه وصفا هو  
الذمة لجواز أن يكون ذلك لذات الانسان على أن استحقاق الرزق غير مخصص بالانسان فيلزم ثبوت الذمة  
لكل دابة (قوله فان مرسانحا) الساخ ما ولاك ميامنه أى يمر من مياسر ك إلى ميامنك والبارح بالعكس  
والعرب تتطير بالبارح وتقال بالساخ لأنه لا يمكنك أن ترميه حتى ينحرف فهذا الاعتبار استعير الطائر لما  
هو سبب الخير والشر من قضاء الله تعالى وقدره وعمل العبد فان ما قدر للعبد بمنزلة طائر يطير اليه من عش  
الغيب ووكر القدر ولا يخفى مافى كلام المصنف رحمه الله تعالى من التسامح حيث جعل الطائر استمارة  
لسبب الخير والشر أى قضاء الله تعالى وقدره وأعمال العباد ثم قال فالمعنى الزمناه ما قضى له من خير وشر  
لجعل الطائر عبارة عن نفس الخير والشر المقضى به ثم القضاء هو الحكم من الله تعالى والأمر أو لا والقدر هو  
التقدير والتفصيل بالإظهار والإيجاد ثانيا وفى كلام الحكماء أن القضاء عبارة عن وجود جميع المخلوقات  
فى الكتاب المبين واللوح المحفوظ مجتمعة محملة على سبيل الابداع والقدر عبارة عن وجودها مفصلة منزلة  
فى الأعيان بعد حصول شرائط كما قال عز وجل وإن من شئ إلا عندنا خزائنه وما ننزله إلا بقدر معلوم  
وقريب منه ما يقال ان القضاء مافى العلم والقدر مافى الإرادة وقد يقال ان الله تعالى إذا أراد شيئا قال له كن  
فيكون فهناك شيان الإرادة والقول فالإرادة قضاء والقول قدر (قوله فقيل الولادة) يعنى أن الجنين قبل  
الانفصال عن الأم جزء منها من جهة أنه ينتقل بان تقالها ويقر بقرارها ومستقل بنفسه من جهة التفرد  
بالحياة والتهيؤ للانفصال فيكون له ذمة من وجهه حتى يصل لوجوب الحقوق له كالارث والوصية والنسب  
لا لوجوبها عليه حتى لو اشترى الولي له شيئا لا يجب عليه الثمن وأما بعد الانفصال عن الأم فيصير ذمته مطلقة  
لصيرورته نفسا مستقلة من كل وجه فيصير أهلا للوجوب له وعليه حتى كان ينبغي أن يجب عليه كل حق يجب  
على البالغ إلا أنه لما لم يكن أهلا للاداء لضعف بنيته والمقصود من الوجوب هو الاداء اختص واجباته بما  
يمكن ادائه عنه فلهذا احتيج إلى تفصيل الواجبات وتميز ما يجب عليه عما لا يجب وهو ظاهر من الكتاب  
(قوله كنفقة القرب) فانها صلة تشبه المؤمن من جهة أنها تجب على الغنى كفاية لما يحتاج إليه أثاره بمنزلة  
النفقة على نفسه بخلاف نفقة الزوج فانها تشبه الأعراض من جهة أنها واجب جزاء للاحتباس الواجب  
عليها عند الرجل وإنما جعلت صلة لأعراضها لأنها لم تجب بعقد المعاوضة بطريق التسمية على ما هو المعتبر  
فى الأعراض فلكونها صلة تسقط بمعنى المدية إذ لم يوجد التزام كنفقة الأقارب ولشبهها بالأعراض تصير  
دينيا بالالتزام (قوله وإن كان عاقلا) أى الصبي لا يتحمل الدية وإن كان ذاعقل وتميز لأن الدية وإن كانت  
صلة إلا أنها تشبه جزاء التقصير فى حفظ القاتل عن فعله والصبي لا يوصف بذلك ولهذا لا تجب على النساء ثم فى

كان صلة تشبه المؤمن أو الأعراض كنفقة القرب) نظير الصلة التى تشبه المؤمن (والزوجة) نظير الصلة التى تشبه الأعراض (لاصلة تشبه  
الاجزية) أى لا يجب (فلا يتحمل العقل) أى لا يتحمل الصبي الدية (وإن كان عاقلا) فى هذا الكلام إيهام (لأنه يشبه أن يكون جزاء أنه لم  
يحفظه عما فعل ولا العقوبة) أى لا يجب على الصبي العقوبة (كالتفصيص ولا الاجزية كحرمان الميراث على مامر) فى باب المحكوم به وهو  
قوله كحرمان الميراث بالقتل فى حق الصبي لأنه لا يوصف بالتصير (وأما حقوق الله تعالى

فالعبادات لا تجب عليه أما البدنية فظاهرة) لأن الصباسب المعجز (وأما المالية فلأن المقصود هو الأداء لا المال فلا يحتمل النيابة) فصارت كالبدنية (ولا العقوبات كالحدود ولا عبادة فيها مؤنة كصدقة الفطر عند محمد رحمه الله تعالى لرجحان معنى العبادة ويجب عندهما اجترار) أي اكتفاء (بالأهلية الفاصرة وما كان (١٦٤) مؤنة محضة كالعشر والخراج يجب وعلى الأصل المذكور) وهو أن ما

يمكن أدائه يجب وما لا فلا (قلنا لو وجب أداء الصلاة على الحائض والحیض ينافيها لظهور ذلك في حق القضاء وفي قضائها حرج فيسقط أصل الوجوب بخلاف الصوم إذ ليس في القضاء حرج والأداء محتمل) أي يحتمل أن يكون أداء الصوم من الحائض واجبا (لأن الحدث لا ينافي الصوم وعدم جوازها منها) أي عدم جواز الصوم من الحائض (خلاف القياس فينتقل إلى الخلف) أي ينتقل الوجوب إلى الخلف وهو القضاء (والجنون الممتد بوجوب الحرج في الصلاة والصوم وكذا الإغماء الممتد في الصلاة دون الصوم لأنه) أي الإغماء (يندر مستوعبا شهر رمضان وأما الثانية) أي أهلية الأداء (ففاصرة وكاملة وكل تثبت بقدره كذلك) أي أهلية الأداء الفاصرة تثبت بقدره قاصرة وأهلية الأداء الكاملة تثبت بقدره كاملة (والقدرة الفاصرة تثبت بالعقل القاصر وهو عقل

قوله وإن كان عاقلا إياهم أن المراد وإن كان من العاقلة لكنه ليس بمراد لأن تحمل البدنية لا يتصور إلا من العاقلة فلا معنى للتأكيد بقوله وإن كان من العاقلة (قوله) فالعبادات لا تجب عليه (أي على الصبي) فإن قلت من جملة العبادات الإيمان وهو ليس بيدني ولا مالي لكونه عمل القلب قلت جعله من البدنية تغليبا أو باعتبار اشتباهه على الإقرار الذي هو عمل اللسان وذهب غير الإسلام رحمه الله تعالى إلى أن الصبي إذا عقل يجب عليه نفس الإيمان وإن لم يجب عليه أدائه لأن نفس الوجوب يثبت بأسبابه على طريق الجبر إذ الميخل عن فائدة وحدث العالم وهو السبب متقرر في حقه وأما الخطاب فأنما هو لوجوب الأداء وهو ليس بأهل له فلو أدى الإيمان بالإقرار مع التصديق وقع فرضا لأن الإيمان لا يحتمل النفل أصلا ولهذا لا يلزمه تجديد الإيمان بعد البلوغ فإن الصبي يصلح عند إف سقوط وجوب الأداء لأنه بما يحتمل السقوط بعد البلوغ بمنزلة النوم والإغماء بخلاف نفس الوجوب فإنه لا يحتمل السقوط بحال والصبي لا ينافيه فيبقى نفس الوجوب ولهذا وأسست امرأة الصبي وهو يأباه بعد ما عرضه القاضي عليه بفرق بينها وذهب الإمام السرخسي رحمه الله تعالى إلى أنه لا وجوب عليه ما لم يبلغ وإن عقل لأن الوجوب لا يثبت بدون حكمه وهو الأداء لكن إذا أدى يكون الإيمان المؤدى فرضا لأن عدم الوجوب إنما كان بسبب عدم الحكم فقط والافالسبب والمحل قائم فاذا وجد وجد كالمسافر إذا صلى الجمعة تقع فرضا (قوله) وأما المالية فلأن المقصود هو الأداء) يعني أن الغرض من شرعية العبادات المالية كالزكاة مثلا هو الأداء ليظهر المطيع عن العاصي لا المال لأن الله تعالى غنى عن العالمين وليس المعنى أن الله تعالى أراد الأداء من كل مكلف حتى يلزم من عدم أداء البعض خلاف مراد الله تعالى وهو محال الأيرى أنه لم يخلق الجن والإنس إلا لمعرفة ولا يلزم من عدم معرفة البعض خلاف مراد الله تعالى فعل هذه الأجابة إلى ما قيل إن المعنى المقصود هو الأداء في حق من علم الله تعالى منه الاتيان وأما في حق غيره فالمقصود الابتلاء والزمام المحجة فإن قيل قد تجرى النيابة في المالية كما إذا وكل غيره بأداء زكاته فينبغي أن يجب على الصبي ويؤدي عنه وليه أوجب بأن فعل النائب في النيابة الاختيارية ينتقل إلى المتوب عنه فيصلح عبادة بخلاف النيابة الجبرية كنيابة الولي (قوله) مؤنة محضة كالعشر والخراج) يعني بالحض أنه بحسب الأصل والقصد لا يخالفه شيء من معنى العبادات والعقوبات وقد سبق أن معنى العبادة في العشر والعقوبة في الخراج إنما هو بحسب الوصف وليس بمقصود (قوله) والكاملة) أي القدرة الكاملة تكون بالعقل الكامل أي المقرون بقوة البدن وذلك لأن المعتبر في وجوب الأداء ليس بمجرد فهم الخطاب بل مع قدرة العمل به وهو بالبدن فاذا كانت كلتا القدرتين منقطعة عن درجة السكالم كما في الصبي الغير العاقل أو أحدهما كما في الصبي العاقل أو المعتوه البالغ كانت الأهلية ناقصة (قوله) فما يثبت) بالقدرة الناقصة أقسام لأنها ما حقوق الله تعالى أو حقوق العباد الأول ما حسن لا يحتمل التقيح وما قبيح لا يحتمل الحسن وأما متردد بينهما والثاني ما نفع محض أو ضرر محض أو متردد بينهما صارت سنقوا أحكامها المذكورة في المان (قوله) وهو باطل فيما هو حسن وفيه نفع محض) يعني أن الإيمان وفروعه حسن وفيه نفع محض فلا يليق بالشارع الحكيم المحجر عنه فإن قيل هو يحتمل الضرر بالالتزام والعهد حيث يأثم بتركه فالجواب أنه لا ضرر فيه إلا من جهة لزوم الأداء ولزوم الأداء هو موضوع عن الصبي لأنه بما يحتمل السقوط بعد البلوغ

الصبي والمعتوه والكاملة بالعقل الكامل وهو عقل البالغ غير المعتوه فما يثبت بالفاصرة أقسام حقوق الله تعالى كالإيمان وفروعه تصح من الصبي لقوله عليه الصلاة والسلام مروا صبيانكم) بالصلاة إذا بلغوا سبعا واضربوهم إذا بلغوا عسرا (وإنما الضرب للتأديب) جواب إشكال وهو أن يقال كيف يضرب والضرب عقوبة والصبي ليس من أهلها فأجاب بأن هذا الضرب للتأديب والصبي أهل للتأديب (ولأنه) عطف على قوله لقوله عليه الصلاة والسلام (أهل للتأديب ولأن الشيء إذا وجد لا ينعدم شرعا إلا بالبحر) (هـ)



أى بحجر الشرع (وهو باطل فيما هو حسن وفيه نفع محض ولا ضرر إلا في لزوم اداته وهو عنه موضوع وأما حرمان الميراث والفرقة فيضافان إلى كفر الآخر) جواب إشكال وهو أن لزوم اداء الإسلام لما كان موضوعا عن الصبي لكونه ضررا يلزم أن لا يثبت باسلامه حرمان الميراث عن مورثه الكافر والفرقة بينه وبين زوجته الوثنية لأن كلا منهما ضرر فأجاب بأنهما يضافان إلى كفر الآخر لا إلى اسلامه (وأبضا هما من ثمرات الايمان وإنما يعرف صحة الشيء بحكمه الذى وضع له وهو سعادة الدارين ألا ترى أنهما يثبتان تبعاً ولم بعدا ضررا) حتى لو كانا ضررا لا يلزم بتبعية الأب إذ تصرفات الأب لا تلزم الصغير فيها وهو ضرر محض (وأما الكفر فيعتبر منه أيضا لأن الجهل لا يعد علة فتصح رده فيلزم أحكام الآخرة) لأنها تتبع الاعتقادات والاعتقادات أمور موجودة حقيقة لا مرد لها بخلاف الأمور الشرعية (وكذا أحكام الدنيا لأنها ثبتت ضمنا) أى لأن أحكام الدنيا ثبتت بالكفر ضمنا (١٦٥) والأحكام القصدية في الإسلام والكفر هي الأحكام الأخروية ولما

النوم والإغماء والإكراه وأما نفس الأداء وصحته فنفع محض لا ضرر فيه فإن قيل نفس الأداء أيضا محتمل الضرر في حق أحكام الدنيا كحرمان الميراث عن مورثه الكافر والفرقة بينه وبين زوجته المشتركة فالجواب أنا لا نسلم أنهما مضافان إلى اسلام الصبي بل إلى كفر المورث والزوجة ولو سلم فهما من ثمرات اسلامه وأحكامه اللازمة منه ضمنا لا من أحكامه الأصلية الموضوع عنها لظهور أن الايمان إنما وضع لسعادة الدارين وصحة الشيء إنما تعرف من حكمه الأصلي الذى وضعه له لا بما يلزمه من حيث أنه من ثمراته وهذا كما أن الصبي لو ورث قريبه أو هب منه قريبه فقبله يعق عليه مع أنه ضرر محض لأن الحكم الأصلي للارث والهبة هو الملك بلا عوض لا العتق الذى ترتب عليهما في هذه الصورة (قوله ألا ترى أنهما) أى حرمان الارث عن المورث الكافر والفرقة عن الزوجة الوثنية يثبتان فيما إذا ثبت إيمان الصبي تبعاً بأمر أحد الأبوين ولم بعدا ضررا يمنع صحة ثبوت الايمان لكونهما من الثرات واللوازم لا من المقاصد والأحكام الأصلية للايمان (قوله وأما الكفر فيعتبر) من الصبي أيضا كما يعتبر منه الايمان إذ لو عني عنه الكفر وجعل مؤننا صار الجهل بالله تعالى علما به لأن الكفر جهلا بالله تعالى وصفاته وأحكامه على ما هي عليه والجهل لا يجعل علما في حق العباد فكيف في حق رب الأرباب فيصح ارتداد الصبي في حق أحكام الآخرة اتفاقا لأن العفو عن الكفر ودخول الجنة مع الشرك الممرد به شرع ولا حكم به عقل كذا في حق أحكام الدنيا عند أبي حنيفة ومحمد رحمهما الله تعالى حتى تبين منه امرأته المسلمة ويحرم الميراث من مورثه المسلم لأنه في حق الردة بمنزلة البالغ لأن الكفر محذور لا يحتمل المشروعية بحال ولا يسقط بعذر وإنما يقتل لأن وجوب القتل ليس بمجرد الارتداد بل بالمحاربة وهو ليس من أهلها كالمراة وإنما يقتل بعد البلوغ لأن اختلاف العلماء في صحة اسلامه حال الصبا صار شبهة في إسقاط النفل (قوله بلا عهدة) أى لا يلزم الصبي والعبد بتصرفاتهما بطريق الوكالة عهدة لأن ما فيه احتمال الضرر لا يملكه الصبي إلا أن يأذن الولي فيندفع قصور رأيه بانضمام رأى الولي فيلزمه العهدة (قوله ولا مباشرة) لأن ولاية الولي نظرية وليس من النظر لإثبات الولاية فيما هو ضرر محض وقال الامام السرخسى رحمه الله تعالى الحق أنه لا ضرر في إثبات أصل الحكم حتى يملك ايقاع الطلاق عند الحاجة ولو أسلمت الزوجة وأبى الزوج فرق بينهما وكذا إذا ارتد الزوج وحده (قوله إلا القرض) أى الاقراض إذا استقرض مال الصبي يجوز للأب دون القاضى وأما الاقراض فانما

كانت ثابتة ضمنا تثبت وإن كانت ضررا مع أنه لا يصح منه قصدا ما هو ضرر دنيوى (على أنها تلزم تبعاً أيضا) أى الأحكام الدنيوية بسبب الكفر تلزم الصبي تبعاً للأبوين وإن كان لا يلزمه تصرفاتهما الضارة قصدا (وأما حقوق العباد فانما كان نفعاً محضاً كقبول الهبة ونحوه يصح وإن لم يأذن وليه فان أجر المأجور) أى الصبي المحجور أو العبد المحجور (نفسه وعمله يجب الأجر استحساناً) وفي القياس لا يجب الأجر لبطان العقد وجه الاستحسان أن عدم الصحة كان لحق المحجور حتى لا يلزمه ضرر فاذا عمل فوجب الاجرة نفع محض وإنما الضرر في

عدم الوجوب لكن في العبد يشترط السلامة حتى ان تلف فيه يضمن) أى إن تلف العبد المحجور في ذلك العمل يضمن المستأجر (بخلاف الصبي لأن الغصب لا يتحقق في الحر وإذا قاتل يستحقان الرضخ) الضمير يرجع إلى الصبي والعبد المحجورين والرضخ عطاء لا يكون كثيراً أى لا يبلغ سهم الغنيمة (ويصح تصرفهما وكيلين بلا عهدة وإن لم يأذن الولي إذ في الصحة اعتبار الآدمية وتوسل إلى ادراك المضار والمنافع واهتداء في التجارة بالتجربة قال الله تعالى وابتلوا اليتامى وما كان ضرراً محضاً) عطف على قوله فما كان نفعاً (كالطلاق والهبة والقرض ونحوها لا يصح منه وان أذن وليه ولا مباشرة) أى لا يصح مباشرة الولي الطلاق والهبة والقرض من قبل الصبي (إلا القرض للقاضى) وإنما يصح اقراض مال الصبي للقاضى دون غيره من الأولياء لأن القاضى أقدر على استيفائه (فان عليه صيانة الحقوق والعين لا يؤمن هلاكها) جملة حاله أى لما كان صيانته الحقوق على القاضى والحال أن العين بما تملك فيقرضها القاضى لتلزم في ذمة المستقرض ويأمن هلاكها

(وما كان مترددا بينهما) أي بين النفع والضرر كالبيع والشراء ونحوهما فمن حيث أنه يدخل المشتري في ملك المشتري نفع ومن حيث أنه يخرج البديل عن ملكه ضرر (يصح شرط رأي الولي لأنه) أي الصبي (أهل لحكمه إذا باشر وليه فكذا إذا باشر بنفسه برأي الولي ويحصل بهذا) أي بمباشرة الصبي برأي الولي (ما يحصل بذلك) أي بمباشرة الولي (مع فضل تصحيح عبارته) وتوسيع طريق حصول المقصود ثم هذا) أي تصرف الصبي برأي الولي فيما يتردد بين النفع والضرر (عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى بطريق أن احتمال الضرر في تصرفه يزول برأي الولي فيصير كالبالغ حتى يصح بغبن فاحش (١٦٦) من الأجانب ولا يملكه الولي فاما من الولي) أي بيع الصبي من الولي مع

غبن فاحش (ففي رواية يصح لما قلنا) أنه يصير كالبالغ (وفي رواية لا لأنه) أي الصبي (في الملك أصيل وفي الرأي أصيل من وجه دون وجه لأن له أصل الرأي باعتبار أصل العقل دون وصفه إذ ليس له كال العقل فثبت شبهة النيابة) أي شبهة أنه نائب الولي إذا كان كذلك صار كان الولي يبيع من نفسه مال الصبي بالغبن (فاعتبرت) أي شبهة النيابة (في موضع التهمة) وهو أن يبيع الصبي من الولي (وسقطت في غير موضع موضعها) أي في غير موضع التهمة وهو ما إذا باع من الأجانب (وعندهما) متعلق بقوله ثم هذا عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى (بطريق أنه) أي تصرف الصبي (يصير برأيه) أي برأي الولي (كباشرته) أي الولي (فلا يصح بالغبن الفاحش أصلا) أي لا من الولي ولا من الأجانب (وأما

يجوز للقاضي لأن الاقراض قطع الملك عن العين يبده في ذمة من هو غير ملي في الغالب فيشبه التبرع فلا يملكه الولي وأما القاضي فيمكنه أن يطلب مليا وبقرضه مال اليتيم ويكون البديل مأمون التلف باعتبار الملاة وعلم القاضي والقدرة على التحصيل من غير دعوى وبينه وهذا معنى كون القاضي أندر على استيفائه وفي رواية يجوز الاب أيضا (قوله وما كان مترددا بينهما) أي محتملا للنفع والضرر كالبيع ويحتمل الربح والخسران وكذا الشراء والإجارة والتكاح والمصنف رحمه الله تعالى جعل احتمال الضرر باعتبار خروج البديل عن الملك حتى لو باع الشيء بأضعاف قيمته كان ضررا أو نفعاً ويلزمه أن لا يندفع الضرر بحال قطو قد ذكر أن احتمال الضرر يندفع بانضمام رأي الولي (قوله لأنه أي الصبي أهل لحكمه) أي حكم ما هو متردد بين النفع والضرر إذا باشره الولي بنفسه وذلك أنه يملك الثمن إذا باع الولي ماله ويملك العين إذا اشتراها له ويملك الاجرة إذا أجر عينه (قوله وتوسيع طريق حصول المقصود) حيث يثبت بمباشرة الولي ومباشرة الصبي (قوله وعندهما) أي تصرف الصبي باذن الولي فيما يحتمل النفع والضرر وعند أبي يوسف ومحمد جميعاً الله تعالى إنما هو بطريق أنه يجعل بمنزلة مباشرة الولي العمل بنفسه حتى كان الصبي آفة يقتصر على ما يقتصر عليه تصرف الولي وعبارة نثر الإسلام رحمه الله تعالى أن رأي الولي شرط للجواز وعموم رأيه كخصومه فيجعل كان الولي باشره بنفسه يعني أن رأي الولي شرط لجواز التصرف أما بنفسه أو بالصبي ورأيه فيما إذا تصرف الصبي عام حيث جاوز تصرفه إلى تصرف الغير وفيما إذا باشر بنفسه خاص لا يتجاوز فيه جعل عموم رأيه بان عمل بيد الغير كخصومه بأن يعمل بنفسه فيصير كان الولي باشر بنفسه (قوله وأما وصيته فباطلة) جواب سؤال يمكن تقريره بوجهين أحدهما أن الوصية نفع محض لأنه يحصل بها الثواب في الآخرة بعد الاستغناء عن المال بالموت بخلاف الهبة والصدقة فإن فيهما تضرر زوال الملك في الحياة فعلى هذا التقرير كان ينبغي أن يذكر هذا عقيب الحكم بأن ما فيه نفع محض يملكه الصبي وثانتهما أن الوصية مما يتردد بين النفع والضرر لا سيما إذا كانت في جهة الخير لحصول الثواب في الآخرة مع تضرر ابطال الارث الذي هو نفع للورث وعلى هذا لا يتم جواب المصنف رحمه الله تعالى لأن غايته بيان التضرر في الوصية ويلزم منه محتمل باذن الولي ولا رواية في ذلك بل طريق الجواب اننا لانسلم انها تتضمن نفعاً يعتد به بل هي ضرر محض والنفع الذي تضمنته إنما وقع باتفاق الحال وهو انه حالة الموت فلا يعتد به بمنزلة ما لو باع ماله بأضعاف قيمته لم يجوز وكما لو طلق امرأته المعسرة الشوهاه ليتزوج أختها الموسرة الحسناء ولا يخفى ضعفه ويمكن تطبيق جواب المصنف رحمه الله تعالى على التقرير الثاني بأن يقال مراده أن ضررها أكثر لأن نقل الملك إلى الأقارب أفضل عقلاً وشرعاً لما فيه من صلة الرحم ولأن ترك الورثة أغنياء خيراً من تركهم فقراء بالنص وترك الأفاضل في حكم الضرر المحض وبهذا يشعر قوله إلا أنها شرعت في حق البالغ كالطلاق يعني أن الضرر المحض قد يشرع للبالغ لجمال أهليته كالطلاق

وصيته) أي وصية الصبي (فباطلة لأن الإرث شرع نفعاً للورث) قال عليه الصلاة والسلام لأن تدع ورثتك أغنياء خيراً من أن تدعهم فقراء عالة يتكففون الناس أي يمدون أكفهم سائلين وإنما ذكر الوصية لأنها تراد اشكالا وهو ان الوصية نفع لأنها سبب اثواب الآخرة مع أنه لا يزول الموصى به مادام حي مان ملكه فينبغي أن يصح وصيته فأجاب بأن الإرث شرع نفعاً للورث وفي الوصية ابطال الارث (حتى شرع في حق الصبي) فرع على أن الارث شرع نفعاً للورث حتى لو كان ضرر الماشرع في حق الصبي (الا أنها شرعت في حق البالغ كالطلاق) جواب اشكال وهو أن الوصية كما كانت ضرراً لكونها ابطالا للارث فينبغي أن لا تصح من البالغ فأجاب بأنها شرعت من البالغ وان كان ضرراً كالطلاق

وفي كونه ضررا محضا نظر ( قوله فصل ) لما ذكر الأهلية بنوعها شرع فيما يعترض عليهما فيزيلهما أو أحدهما أو يوجب تغييرا في بعض أحكامهما ويسمى العوارض جمع عارض على أنه جعل اسما بمنزلة كاتب وكاهل من عرض له كذا أى ظهر وتبدى ومعنى كونها عوارض أنها ليست من الصفات الذاتية كما يقال البياض من عوارض الثلج ولو أريد بالعروض الطريان والحدوث بعد العدم لم يصح في الصغر الاعلى سبيل التغليب ثم العوارض نوعان سماوية وإن لم يكن للعبد فيها اختيار واكتساب ومكتسبة إن كان له فيها دخل باكتسابها أو ترك إزالتها والسماوية أكثر تغييرا وأشد تأثيرا فقدت وهي أحد عشر الجنون والصغر والعمه والنسيان والنوم والاعغام والرق والمرض والحيض والنفاس والموت فالجنون اختلال القوة المميزة بين الأمور الحسنة والقيحة المدركة للعواقب بأن لا يظهر آثارها ويتعطل أفعالها ما نقصان جبل عليه دماغه في أصل الخنقة وأما الخروج مزاج الدماغ عن الاعتدال بسبب خلط أو آفة أو املاستيلاء الشيطان عليه وإلقاء الخيالات الفاسدة اليه بحيث يفرح ويفزع من غير ما يصلح سببا ( قوله لمنافاته ) أى لمنافاة الجنون القدرة التي بها يتمكن من انشاء العبادات على النهج الذي اعتبره الشرع وبانتفاء القدرة تنفى الأهلية فينتفى وجوب الأداء فينتفى نفس الوجوب ( قوله لسكنهم ) قالوا الجنون إما ممتدأ وغير ممتد وكل منهما إما أصلى بأن يبلغ مجنونا أو طاريا بعد البلوغ فالممتدأ مطلقا مسقط للعبادات وغير الممتدان كان طارنا فليس بمسقط استحسانا لوجوه الأول الإلحاق بالنوم والاعغام بجامع كونه عذرا عارضا زال قبل الامتداد مع عدم الحرج في إيجاب القضاء الثاني أنه لا ينافى أهلية نفس الوجوب لبقاء الذمة بدليل أنه يرث ويملك والأرث والملك من باب الولاية ولا ولاية بدون الذمة إلا أنه إذا انتفى الأداء بتحقيقا وتقديرا بلزوم الحرج في القضاء ينعدم الوجوب الثالث أن المجنون أهل للثواب لأنه يبقى مسلما بعد الجنون والمسلم يثاب والثواب من أحكام الوجوب فيكون أهلا للوجوب في الجملة ولا حرج في إيجاب القضاء فيكون الأداء ثابتا تقديرا بتوهمه في الوقت ورجائه بعد الوقت هذا إذا كان الجنون الغير الممتد طارنا وأما إذا كان أصليا فعند أبي يوسف رحمه الله تعالى مسقط بناء للإسقاط على الإصالة أو الامتداد وعند محمد رحمه الله تعالى ليس بمسقط بناء للإسقاط على الامتداد فقط والاختلاف في أكثر الكتب مذكور على عكس ذلك وجه التسوية بين الأصل والطارى. أمران أحدهما أن الأصل في الجنون الحدوث والطران إذا السلامة عن الآفات هي الأصل في الجبلية فيكون إصالة الجنون أمرا عارضا فيلحق بالأصل وهو الجنون الطارى. وثانيهما أن زوال الجنون بعد البلوغ دل على أن حصوله كان لأمر عارض على أصل الخنقة لانقصان جبل عليه دماغه فكان مثل الطارى. وجه التفرقة أيضا أمران أحدهما أن الطريان بعد البلوغ رجع جانب العروض فجعل عفوا عند عدم الامتداد الحاقا بسائر العوارض بخلاف ما إذا بلغ مجنونا فزال فإن حكمه حكم الصغر فلا يوجب قضاء ماضى وثانيهما أن الأصلى يكون لآفة في الدماغ مانعة عن قبول السكال فيكون أمرا أصليا لا يقبل الإلحاق بالعدم والطارى قد اعترض على محل كامل للحقوق آفة فيلحق بالعدم ( قوله ثم الامتداد في الصلاة ) يعنى أن الامتداد عبارة عن تعاقب الأزمنة وليس له حده معين فقدروه بالأذى وهو أن يستوعب الجنون وظيفة الوقت وهو اليوم والليلة في الصلاة لأنه وقت جنس الصلاة وجميع الشهر في الصوم حتى لو أفاق بعض ليلة يجب القضاء وقيل الصحيح أنه لا يجب إذ الليل ليس بمحل للصوم فالجنون والافاقة فيه سواء ثم اشترطوا في الصلاة التكرار أيضا كدالكثرة فيتحقق الحرج إلا أن محمدا اعتبر نفس الواجب أعنى جنس الصلاة فاشترط تكررهما وذلك بأن تصير الصلوات ستاوهما اعتبرا نفس الوقت إقامة للسبب الظاهر أعنى الوقت مقام الحكم تيسيرا على العباد في سقوط القضاء فلو جن بعد الطلوع وأفاق في اليوم الثاني قبل الظهر يجب القضاء عند محمد رحمه الله تعالى لعدم تكرر جنس الصلوات حيث لم تصر الصلوات ستاوهما

الأفعال والأقوال على نهج العقل الاندرا ( وهو فى القياس مسقط لكل العبادات لمنافاته القدرة ولهذا عصم الأنبياء عليهم الصلاة والسلام عنه وحيث لم يمكن الأداء يسقط الوجوب لسكنهم استحسنا أو أنه إذا لم يمتد لا يسقط الوجوب لعدم الحرج على أنه لا ينافى أهلية الوجوب فإنه يرث ويملك لبقاء ذمته وهو أهل للثواب ثم عند أبي يوسف رحمه الله تعالى هذا إشارة إلى أنه لا يسقط الوجوب إذا لم يمتد الجنون ( إذا اعترض بعد البلوغ أما إذا بلغ مجنونا فإنه يسقط مطلقا ومحمد يفرق بين ما عرض بعد البلوغ وبين ما إذا بلغ مجنونا فالممتد مسقط وغير الممتد غير مسقط ففي كل واحد من الصور تين الممتد مسقط وغير الممتد غير مسقط عنده ( ثم الامتداد فى الصلاة بأن يزيد على يوم وإيلة بساعة وعند محمد بصلاة فصير الصلاة ستاوى فى الصوم بأن يستمرق شهر رمضان وبالزكاة بأن يستغرق الحول عند محمد رحمه الله تعالى وعند أبي يوسف رحمه الله تعالى أكثره كاف) أى الجنون فى أكثر الحول كاف لسقوط الزكاة ( وأما إيمان فلا يصح لعدم ركنه لعدم العقل

وذلك لا يكون حجرا) وانما قال هذا جوا بالسؤال وهو ان عدم صحة الاسلام من المجنون اذا تكلم بكلمة التوحيد انما يكون بطريق الحجر والحجر انما شرع بطريق النظر ولا نظر في الحجر عن الإسلام لأنه نفع محض فلا يصح الحجر عنه فأجاب عنه بأن عدم صحته ليس بطريق الحجر (ويصح تبعا) عطف على قوله فلا يصح (وإذا أسلبت أمره عرض الإسلام على وليه ويصير مرتدًا تبعا لأبويه وأما المعاملات فانه يؤخذ بضمان الأفعال في الأموال لما قلنا في الصبي) في أول فصل الاهلية وهو قوله لحقوق العباد ما كان منها غرما وعوضا يجب (ولما بينا أنه أهل لكن هذا العارض من أسباب الحجر (١٦٨) وانما هو عن الأقوال فتفسد عباراته ، ومنها الصغر ) انما جعل الصغر من

العوارض مع أنه حالة أصلية للانسان في مبدأ الفطرة لأن الصغر ليس لازما لماهية الانسان اذا ماهية الانسان لا تقتضى الصغر فتعنى بالعوارض على الاهلية هذا المعنى أى حالة لا تكون لازمة للانسان وتكون منافية للاهلية ولأن الله تعالى خلق الانسان لحل اعباء التكليف ولعرفة الله تعالى فالأصل أن يخلق على صفة تكون وسيلة الى حصول ما قصده من خلقه وهو أن يكون من مبدأ الفطرة وافر العقل تام القدرة كامل القوى والصغر حالة منافية لهذه الأمور فتكون من العوارض ( فقبيل أن يعقل للمجنون أما بعده فيحدث له ضرب من أهلية الأداء لكن الصبا عذر مع ذلك فيسقط عنه ما يحتمل السقوط عن البالغ فلا يسقط نفس الوجوب في الإيمان حتى

لا يجب لتكرار الوقت بزياته على اليوم والليله بحسب الساعات وان لم يزد بحسب الواجبات ولم يشترطوا في الصوم التكرار لأن من شرط المصير الى التكرار ان لا يزيد على الأصل ووظيفة الصوم لا تدخل الا بمضى أحد عشر شهرا فيصير تتبع أضعاف الأصل ولا يلزمنا زيادة المرتين في غسل أعضاء الوضوء تأكيد المفروض لأن السنة وان كثرت لا تماثل الفريضة وان قلت فضلا على أن تزيد عليها والامتداد في الزكاة باستيعاب الحول لأنه كثير في نفسه وعند أبي يوسف رحمه الله تعالى في رواية هشام عنه يقام الأثر مقام الكل تيسيرا وتخفيفا في سقوط الواجب (قوله وذلك لا يكون حجرا) لان الحجر هو أن يتم الفعل بركنه ويقع في عمله ويصدر عن أهله ثم لا يعتبر حكمه نظر الصبي أو الولي وإيمان المجنون استقلالاً ان لم يعتبر لعدم ركنه وهو الاعتقاد بخلاف ايمانه تبعا لأحد أبويه فانه يصح لأن الاعتقاد ليس ركنه ولا شرطاً وبهذا يظهر الجواب عما يقال أن غاية أمر التبوع أن يجعل بمنزلة الأصل فاذا لم يصح بفعل نفسه لعدم صلوحه لذلك بفعل غيره أو (قوله واذا أسلبت أمره) لو ذكر بالفناء على أنه تفرغ على صحة ايمانه تبعا للسكان أنسب يعني لو أسلبت كتابية تحت مجنون كتابي له وولي كتابي يعرض الإسلام على الولي فان أسلم صار المجنون مسلماً تبعا له وبقى النكاح والافرق بينهما وكان القياس التأخير الى الافاقة كما في الصغر الا أن هذا استحسان لأن للصغر حدا معلوما بخلاف المجنون ففي التأخير ضرر للزوجة مع ما فيه من الفساد لقدرة المجنون على الوطء (قوله ويصير مرتدًا تبعا لأبويه) فيما اذا بلغ مجنونا وأبواه مسلمان فارتدوا لحقا معه بدار الحرب وذلك لأن الكفر بالله تعالى قبيح لا يحتمل العفو بعد تحققه بواسطة تبعية الابوين بخلاف ما اذا تركاه في دار الإسلام فانه مسلم تبعا للدار وكذا اذا بلغ مسلماً من جن أو أسلم عاقلاً من قبل البلوغ فانه صار أهلاً للإيمان بتقرر ركنه فلا ينعدم بالتبعية أو عروض المجنون (قوله فانه) أى المجنون يؤخذ بضمان الأفعال في الأموال كما اذا تلف مال انسان لتحقق الفعل حسامع أن المقصود هو المال وأدائه يحتمل النيابة بخلاف أقواله فانه لا يمتد بها شرعا لان نفاء تعقل المعاني فلا تصح أقاربه وعقوده وان أجازها الولي (قوله ولا يلزم على هذا الحرمان بالكفر والرق) كما اذا ارتد الصبي العاقل أو سرق فانه لا يستحق الارث أما الكافر فلانه لا ولاية له وهى السبب للارث على ما يشير اليه قوله تعالى حكاية عن حال زكريا عليه الصلاة والسلام فهب لي من لدنك وليا يرثني وأما الرقيق فلانه ليس أهلاً لذلك (قوله وحكمه) أى حكم العتة حكم الصبا مع العقل وذلك لان الصبي في أول حاله عديم العقل فالحق به المجنون وفي الآخر ناقص العقل فالحق به المعتوه فلا يمنع صحة القول والفعل حتى يصبح اسلامه وتوكيله في بيع مال الغير والشراء له وفي طلاق امرأته واعتاق عبده ويمنع ما يوجب الزام شيء يحتمل السقوط فلا يصح طلاق امرأته واعتاق عبده ولو باذن الولي ولا يبيعه ولا يشرؤه لنفسه بدون اذن الولي ويطالب بالحقوق الواجبة بالانكشاف لا بالعقود كضمن المشتري

اذا أداه كان فرضا لا نفلا حتى اذا بلغ لا يجب عليه الاعادة لكن التكليف والعهدة

وتسلم عنه ساقطان فلا يحرم الميراث بالقتل) تعقيب لقوله لكن التكليف والعهدة عنه ساقطان بالقتل ( ولا يلزم على هذا الحرمان بالكفر والرق لانهما ينافيان الارث فعدم الحق لعدم سببه أو لعدم الأهلية لا يعد جزءا) انما قال هذا لان الحرمان بسبب القتل انما هو بطريق الجزاء فان القاتل تعجل باخذ الميراث فجوزى بحرمانه لكن الصبي ليس من أهل الجزاء بالشر فلم يحرم ولا يشكل على هذا الحرمان بالكفر والرق لان الحرمان بهما ليس بطريق الجزاء بل لعدم سببه في الكفر وعدم الاهلية في الرق ( ومنها العتة ) وهو اختلال في العقل بحيث يختلط كلامه فيشبه مرة كلام العقلاء ومرة كلام المجانين ( وحكمه حكم الصبي مع العقل فيما ذكرنا

أنهما أي المجنون والعتوه  
غير مقدرين والصبا مقدر  
ومنهما النسيان وهو لا ينافي  
الوجوب لكنه لما كان  
من جهة صاحب الشرع  
يكون عذراً في حقه أي في  
حق صاحب الشرع (فيما  
يقع فيه غالباً لا في حق  
العباد وهو إما أن يقع فيه  
المرة بتقصيره كالأكل في  
الصلاة مثلاً فان حالها  
مذكورة وإما لا بتقصيره أما  
بأن يدعو إليه الطبع كالأكل  
في الصوم أو بمجرد أنه  
مركوز في الإنسان كما هو في  
تسمية الذبيحة والأول  
ليس بعذر بخلاف الآخرين  
فسلام الناسي يكون عذراً  
لأنه غالب الوجود ومنها  
النوم وهو لما كان عجزاً  
عن الإدراكات والحركات  
الإرادية أوجب تأخير  
الخطاب لا الوجوب أي  
نفس الوجوب (لاحتمال  
الأداء بعده بلا حرج لعدم  
امتداده قال عليه الصلاة  
والسلام من نام عن صلاة  
الحديث وأبطل عباراته)  
أي أبطل النوم عبارات  
النائم وهو عطف على قوله  
أوجب تأخير الخطاب  
(لعدم الاختيار فاذا قرأ في  
صلاته نائماً لا تصح القراءة  
وإذا تكلم لا يفسد وإذا  
قهمه لا يبطل الوضوء

وتسليم المبيع ولا يجب عليه العقوبات ولا العبادات وفي التوقيم أنه يجب عليه العبادات احتياطاً (قوله)  
إلا أن امرأة المعتوه إذا أسلمت لا يؤخر عرض الإسلام) على المعتوه إلى كمال العقل هذا الاستدراك  
ليس كما ينبغي لأنه لا فرق بين المعتوه والصبي العاقل في عدم تأخير عرض الإسلام لأن إسلامهما  
صحيح فصح خطابهما والزمام لأن ذلك الحق العبد وهو الزوجة وإنما سقط عنهما خطاب الأداء  
فيما يرجع إلى حق الله تعالى خاصة وإنما التأخير في حق الصغير خاصة كذا في شرح الجامع وغيره  
(قوله ومنها النسيان) وهو عدم مافي الصورة الحاصلة عند العقل عما من شأنه الملاحظة في الجملة أعم  
من أن يكون بحيث يتمكن من ملاحظتها أي وقت شاء ويسمى هذا ذهولاً وسهواً أو يكون بحيث  
لا يتمكن من ملاحظتها إلا بعد تجشم كسب جديد وهذا هو النسيان في عرف الحكماء والنسيان لا ينافي  
الوجوب لبقاء القدرة بكامل العقل ويكون عذراً في حقوق العباد لأنها محترمة لحاجتهم لا الابتلاء. وبالنسيان  
لا يفوت هذا الإحترام فلوا تلف مال إنسان ناسياً يجب عليه الضمان وأما في حقوق الله تعالى فإما أن يقع  
المرة في النسيان بتقصير منه كالأكل في الصلاة حيث لم يتذكر مع وجود المذكر وهو هيئة الصلاة فلا  
يكون عذراً وإما لا بتقصير منه فيكون عذراً سواء كان معه ما يكون داعياً إلى النسيان ومنافياً للتذكر  
كالأكل في الصوم لما في الطبيعة من النزوع إلى الأكل أو لم يكن كترك التسمية عند الذبح فإنه لا داعي  
إلى تركها لكن ليس هناك ما يذكر إخطارها بالبال وأجراها على اللسان فسلام الناسي في القعدة  
يكون عذراً حتى لا يبطل صلاته إذ لا تقصير من جهته والنسيان غالب في تلك الحالة لكثرة تسليم  
المصل في القعدة فهي داعية إلى السلام (قوله وهو) أي النوم لما كان عجزاً عن الإدراكات أي  
الاحساسات الظاهرة إذا لحواش الباطنة لا تسكن في النوم وعن الحركات الإرادية أي الصادرة عن قصد  
واختيار بخلاف الحركات الطبيعية كالتنفس ونحوها أوجب تأخير الخطاب بالأداء إلى وقت الانتباه  
لا متناع الفهم وإيجاد الفعل حالة النوم ولم يوجب تأخير نفس الوجوب واسقطها حال النوم لعدم إخلال  
النوم بالذمة والإسلام ولا مكان الأداء حقيقة بالانتباه أو خلفاً بالقضاء والعجز عن الأداء إنما يسقط  
الوجوب حيث يتحقق الحرج بتكثير الواجبات وامتداد الزمان والنوم ليس كذلك عادة واستدل على بقاء  
نفس الوجوب بقوله عليه الصلاة والسلام من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها إذا ذكرها فإنه لو لم تكن الصلاة  
واجبة لما أمر بقضائها قيل وفي لفظ عن إشارة إلى وجوبها حال النوم وإلا لما كان نائماً عن الصلاة (قوله)  
وأبطل) أي النوم عبارات النائم فيما يعتبر فيه الاختيار كالبيع والشراء والإسلام والردة والطلاق والعتاق  
لانقضاء الإرادة والاختيار في النوم حتى أن كلامه بمنزلة ألحان الطيور ولهذا ذهب المحققون إلى أنه ليس  
بمخبر ولا إنشاء ولا يتصف بصدق ولا كذب (قوله فاذا قرأ في صلاته نائماً لا تصح) هذا هو مختار فخر الإسلام  
رحمه الله تعالى وذكر في النوادر أن قراءة النائم تنوب عن الفرض وفي النوازل أن تكلم النائم يفسد صلاته  
وذلك لأن الشرع جعل النائم كالمتيقظ في حق الصلاة وذكر في المعنى أن عامة المتأخرين على أن قهقهة النائم  
في الصلاة تبطل الوضوء والصلاة جميعاً أما الوضوء فبالنص الغير الفارق بين النوم واليقظة وأما الصلاة فلأن  
النائم فيها بمنزلة المستيقظ وعند أبي حنيفة رحمه الله تعالى تفسد الوضوء دون الصلاة حتى كان له أن يتوضأ  
ويبنى على صلاته لأن فساد الصلاة بالقهقهة مبني على أن فيها معنى الكلام وقد زال ذلك بزوال الاختيار في  
النوم بخلاف الحدث فإنه لا يقتصر إلى الاختيار وقيل على العكس ولما كان في القهقهة من معنى  
الكلام حتى كأنها من جنس العبارات صح تفريع مسألة القهقهة على إبطال النوم عبارات النائم  
(قوله ومنها الأغماء) اعلم أنه ينبعث عن القلب بخار لطيف يتكون من أطفأ أجزاء الأغذية يسمى

النوم حالة طبيعية تعطل معها القوى المدركة بسبب ترقى البخارات إلى الدماغ ولما كان النوم حالة طبيعية كثيرة الوقوع وسببه شيء لطيف سريع الزوال والاعتماد على خلافه في جميع هذه الأمور كان الاعتماد فوق النوم الأبرى أن التنبيه والانتباه من النوم في غاية الشدة أما التنبيه من الاعتماد فغير ممكن (فيبطل العبادات ١٧٠) ويوجب الحدث في كل حال) أى سواء كان قائما أو راكعا أو ساجدا أو

متكئا أو مستندا بخلاف النوم وإنما جعلناه كذلك لما ذكرنا من قوة سبب الاعتماد وكثافته وطاقته سبب النوم فنفاة الاعتماد تماسك اليقظة اشد من منفاة النوم اياه لجعل الاعتماد حدثا في كل حال لا النوم وأيضا كثرة وقوع النوم وقلة الاعتماد توجب ذلك دفعا للحرص (ولما كان نادرا في الصلاة يمنع البناء وهو في القياس لا يسقطه شيئا من الواجبات كالنوم وفي الاستحسان يسقط ما فيه حرج وهو في الصلاة بان يمتد حتى يزيد على يوم وليلة وفي الصوم والزكاة لا يعتبر لأنه يندر وجوده شهرا أو سنة، ومنها الرق وهو عجز حكيم شرع في الأصل جزاء عن الكفر فيكون حق الله تعالى لكنه في البقاء أمر حكيم به بصير المرء عرضة للملك فينتد يكون حق العبد وهو لا يحتمل التجزى حتى أن أقر مجبول النسب أن نصفه ملك فلان يجعل عبدا في شهادته وجميع أحكامه وكذا العتق الذي هو ضده) أى لا يحتمل التجزى

روحانيا ويا وقد أفيضت عليه قوة تسرى بسريانه في الأعصاب السارية في أعضاء الانسان فينتشر في كل عضو قوة تليق به ويتم بها منافعه وهي تنقسم إلى مدركة ومحركة أما المدركة فهي الحواس الظاهرة والباطنة على ما مر وأما المحركة فهي التي تحرك الاعضاء بتمديد الاعصاب أو أرواحها التي ينسبط إلى المطلوب أو ينقبض عن المناق فينها ما هي مبدأ الحركة إلى جلب المنافع ويسمى قوة شهوانية ومنها ما هي مبدأ الحركة إلى دفع المضار ويسمى قوة غضبية وأكثر تعلق المدركة بالدماغ والمحرك بالقلب فاذا وقعت في القلب أو الدماغ آفة بحيث تعطل تلك القوى عن أفعالها أو أظهار آثارها كان ذلك اعتمادا فهو مرض وليس زوالا للعقل كالجنون والاعصم منه الانبياء عليهم الصلاة والسلام ثم الاعتماد فوق النوم في إيجاب تأثير الخطاب وإبطال العبادات لأن النوم حالة طبيعية كثيرة الوقوع حتى عده الأطباء من ضروريات الحيوان استراحة لقواه والاعتماد ليس كذلك فيكون أشد في العارضية ولأن تعطل القوى وسلب الاختيار في الاعتماد أشد لأن مواده غليظة بطيئة التحلل ولهذا يمتنع فيه التنبيه ويبطؤ الانتباه بخلاف النوم فان سببه تصاعدا بحجرة لطيفة سريعة التحلل إلى الدماغ فلذا ينتبه بنفسه أو بآدنى تنبيهه ولقلة وقوع الاعتماد وندرته لاسيما في الصلاة كان مانعا للبناء حتى لو انتقض الوضوء بالاعتماد في الصلاة لم يجز البناء عليها قليلا كان أو كثيرا بخلاف ما إذا انتقض الوضوء بالنوم مضطجعا من غير تهدد فانه يجوز له أن يبني على صلواته لأن النص بجواز البناء إنما ورد في الحدث الغالب الوقوع (قوله ومنها الرق) هو في اللغة الضعف ومنه رقة القلب وثوب الرقيق ضعيف النسيج وفي الشرع عجز حكيم بمعنى أن الشارع لم يجعله أهلا للكثير مما يملكه الحر مثل الشهادة والقضاء والولاية ونحو ذلك وهو حق الله تعالى ابتداء بمعنى أنه ثبت جزاء للكفر فان الكفار لما استنكفوا عن عبادة الله تعالى وألحقوا أنفسهم بالبهائم في عدم النظر والتأمل في آيات التوحيد جازاهم الله تعالى بحملهم عبئ عبده متمسكين بتدليل بمنزلة البهائم ولهذا لا يثبت الرق على المسلم ابتداء ثم صار حقا للعبد بقاء بمعنى أن الشارع جعل الرقيق مملوكا من غير نظر إلى معنى الجزاء وجهة العقوبة حتى أنه يبقى رقيقا وإن أسلم واتق (قوله وهو) أى الرق لا يحتمل التجزى بأن يصير المرء بعرضه رقيقا ويبقى البعض حر الان آثار الكفر ونتيجة القهر ولا يتصور فيهما التجزى وكذا لا يتصور إيجاب العقوبة على البعض مشاعا وكذا العتق الذي هو ضد الرق لا يحتمل التجزى بان يعتق بعض العبد ويبقى بعضه رقيقا لأن فيه تجزى الرق ضرورة وقد يقال سلطنا امتناع تجزى الرق ابتداء لكن لا نسلم امتناعه بقاء لأن وصف الملك يقبل التجزى فيجوز أن يثبت الشرع للبدن حق الخدمة في البعض ويعمل العبد لنفسه في البعض الآخر مشاعا ولا يثبت الشهادة والولاية ونحو ذلك لأنها لا تقبل التجزى ولأنها مبنية على كمال الأهلية فتعدم برق البعض فان قيل الرق والحريية متضادان فلا يجتمعان أوجب بأنه لا يدل على امتناع أن يكون الموصوف بالحريية بعينه موصوفا بالرق ولا قائل بذلك بل المحل متصف بهما مشاعا كإذا ملك زيد نصف العبد مشاعا فانه قد اجتمع فيه مملوكية وبدون مملوكية باعتبار النصفين (قوله وكذا الاعتاق) اختلف القائلون بعدم تجزى العتق في تجزى الاعتاق فذهب أبو يوسف ومحمد رحمهما الله تعالى إلى عدم تجزيه بمعنى أن اعتاق البعض اعتاق للكل لأن العتق لازم الاعتاق لأنه مطاوعه يقال اعتقته فعتق مثل كسرته فانكسرو المطاوعة هي حصول الأثر من تعلق الفعل المتعدى بمفعوله واثم الشيء لازم له والعتق ليس بمنجز اتفاقا

(لأنه يلزم من تجزيه تجزى الرق وكذا الاعتاق عندهما لعدم تجزى لازمه اتفاقا فعتق البعض معتق الكل) بين عندهما وعند أبو حنيفة رحمه الله تعالى متجزى. إذا الاعتاق إزالة الملك لأن العبد إنما يتصرف في حقه ثم يلزم من إزالة كله زوال الرق وهو العتق فاعتاق البعض ایجاد شرط العلة في الابتداء ثبوت حق العبد يتبع ثبوت حق الله تعالى وفي البقاء على العكس حتى أن زواله يتبع

بين علمائنا فكذا الاعتاق إذ لو تجزأ الاعتاق بان يقع من المحل على جزء دون جزء لم تجزى العتق ضرورة  
والحاصل أن عمل الاعتاق والعتق هو العبد وتجزئتهما إنما هو باعتبار المحل فتجزى أحدهما تجزى الآخر  
وذهب أبو حنيفة رحمه الله تعالى إلى أن الاعتاق متجزى وأنه لا يستلزم العتق حتى لو اعتق البعض  
لا يثبت للعبد الحرية في البعض ولا في الكل بل يكون رقيقاً في الشهادة وسائر الأحكام إذ لو ثبت العتق  
لثبت في الكل لعدم التجزى ولا سبب لذلك مع تضرر المالك به فيتموقف في الحكم بالعتق إلى أن يؤدي  
السماوية ويسقط المملك بالسكينة فيعتق وذلك لأن الاعتاق إزالة المملك إذ لا تصرف الدولى إلا في حقه وحقه  
في الرقيق هو المالية والمملك وهو متجزى فكذا إزالته كما إذا باع نصف العبد ثم زوال المملك بالسكينة  
يستلزم زوال الرق لأن المملك لازم له إذ الرق إنما يثبت جزاء للكفر وإنما بقي بعد الإسلام لقيام مملك  
المولى وانتفاء اللازم يوجب انتفاء الملزوم وزوال بعض المملك لا يستلزم العتق لبقاء المملوكية في الجملة بل  
زوال بعض المملك من غير نقله إلى مالك آخر يكون إنجازاً للبعض من علة ثبوت العتق وهو لا يوجب العتق  
كالقنديل لا يسقط ما بقي شيء من المسكة فإن قيل ففي إزالة كل المالك عن الرقيق إزالة حق الله تعالى وليس  
للعبد ذلك أوجب بأن المنتفع للعبد إزالة حق الله تعالى قصدوا أصلاً لا ضمناً وتبعوا حق الله تعالى وإن كان  
أصلاً في ابتداء الرق جزاء على الكفر لسكنته تبع بقاء فان الأصل هو المملوكية والمالية ولهذا لا يزول الرق  
بالإسلام في الاعتاق إزالة حق العبد قصدوا أصلاً ولزم منه زوال حق الله تعالى ضمناً وتبعوا حكم من شيء يثبت  
ضمناً ولا يثبت قصدوا إلى هذا أشار بقوله في الابتداء ثبوت حق العبد يتبع ثبوت حق الله تعالى وفي البقاء  
بالعكس فإن قيل فأي أثر الاعتاق عند إزالة بعض المملك أوجب بأن أثره فساد المملك في الباقي حتى لا يملك المولى  
بيع معتق البعض ولا بقاء في مسكته ويصير هو أحق بمكاسبه ويخرج إلى الحرية بالسماوية وبالجملة يصير  
كالكتاب إلا أن المكاتب يرد إلى الرق بالعجز عن المال لأن السبب فيه عقد محتمل الفسخ وهذا لا يرد لأن  
سببه إزالة المملك لا إلى أحدهما ولا محتمل الفسخ والى هذا أشار بقوله فعتق البعض مكاتب عنده أي عند  
أبي حنيفة رحمه الله تعالى إلا في الرد إلى الرق (قوله) والرق يبطل مال السكينة (المال) لأن الرقيق يملك ما لا فلا  
يكون مالاً لأن المملوكية والمالية تنبئ عن العجز والابتدال والمال السكينة عن القدرة والكرامة فينتهيان  
وليس المراد أنه يملك من حيث أنه مال فلا يصير مالاً حتى يرد عليه أنه لم لا يجوز أن يكون يملك من جهة أنه  
مال مبتذل ومالك من جهة أنه آدمي مكرم وقيد المملوكية والمالية لأنه لا تنافي بين المملوكية متعة  
وبين المملوكية مالا وبالعكس فالرقيق وإن كان مدبراً أو مكاتباً لا يملك شيئاً من أحكام مملك المال ولو باذن  
المولى فلا يملك المكاتب التسرى لا يتناهي على ملك الرقبة دون المتعة وخص المكاتب والتسرى بالذكر ليعلم  
الحكم في غير ذلك بطريق الأولى لأن في المكاتب الرق ناقص حتى أنه أحق بمكاسبه وفي التسرى مظنة ملك  
المتعة كالنكاح ولهذا صح عندما لك (قوله) ولا يبطل أي الرق مال السكينة النكاح والحياة والدم لأن الرقيق  
ليس بمملوك في حكم هذه الأشياء بل بمنزلة المبتقى على أصل الحرية إلا أنه يحتاج في النكاح إلى إذن المولى  
لما فيه من نقصان المالية بوجوب المهر المتعلق برقبة العبد ويصح منه الإقرار بالحدود والقصاص والسرقة  
المستهلكة لأن الحياة والدم حقه لا حاجة اليهما في البقاء ولهذا لا يملك المولى اتلافهما وأما الإقرار بالسرقة  
القائمة الموجبة للقطع دون المال فيصح إن كان العبد مأذوناً فيقطع لأن الدم مملكه ويرد المال لوجود الإذن  
وإن كان محجوراً فعند أبي حنيفة يصح في حق القطع ورد المال جميعاً وعند محمد رحمه الله تعالى لا يصح في شيء  
منهما وعند أبي يوسف رحمه الله تعالى يصح في حق القطع دون المال لأبي يوسف رحمه الله تعالى أنه أقر  
بشئتين القطع وهو على نفسه لأنه مال كدمه فيثبت والمال وهو على المولى فلا يصح ولمحمد رحمه الله تعالى أن  
إقراره بالمال باطل لكونه على المولى فيبقى المال للمولى ولا يقطع على العبد في سرقة مال مولاه وأيضاً المال

زوال حق العبد) أي زوال  
حق الله تعالى يتبع زوال  
حق العبد ( فعتق البعض  
مكاتب عنده إلا في الرد إلى  
الرق والرق يبطل مال السكينة  
المال لأنه يملك ما لا فلا  
يملك المكاتب التسرى  
ولا يصح منهما الحج) أي  
من الرقيق والمكاتب  
حتى إذا اعتقا ووجب الحج  
عليهما لا يقع المؤدى  
قبل العتق من الواجب  
بخلاف الفقير (لأن منافع  
بذمتها ملك المولى إلا  
ما استثنى من الصلوة والصوم  
ويصح من الفقير لأن أصل  
القدرة ثابت له وإنما الزاد  
والراحلة لنفي الحرج ولا  
يبطل مال السكينة غير المال  
كالنكاح والدم والحياة فيصح  
إقراره بالحدود والقصاص  
وبالسرقة المستهلكة )  
سواء كان أقربها المأذون  
أو المحجور إذ ليس فيها إلا  
القطع (وبالقائمة من المأذون  
وأما من المحجور فيصح  
عند أبي حنيفة رحمه الله  
تعالى مطلقاً أي في القطع  
ورد المال (وعند محمد رحمه  
الله تعالى لا يصح مطلقاً  
وعند أبي يوسف رحمه الله  
تعالى يصح في حق القطع  
دون المال

وأصل والقطع تبع فاذا بطل الأصل لم تثبت التبعية ولأن حنيفه رحمه الله تعالى أن إقراره بالقطع صحيح لأنه مالك ذمه فيصح في حق المالك بناء عليه لأن إقراره بالقطع قد لا في حالة البقاء والمال في حالة البقاء تابع للقطع حتى يسقط عصمة المال باعتباره ويستوفى القطع بعد استهلاكه هذا كله إذا كذبه المولى وقال المال مالى وأن صدقه يقطع في الفصول كلها (قوله وينافى) يعنى أن الرق يبنى عن العجز والمذلة فينافى كإل أهلية الكرامات البشرية الدنيوية من الذمة والحل والولاية أما الذمة فلأنها صفة بها صار الإنسان أهلاً للإيجاب الاستيجاب دون سائر الحيوانات وأما الحل فلأن استغرائه الحر أو السكن والازدواج والمحبة وتحسين النفس والتوسعة في تكثير النسل على وجهه لا يلحقه ثم من باب الكرامة ولهذا زاد النبي عليه الصلاة والسلام إلى التسع وجاهل ما فوقها وأما الولاية فلأن تنفيذ القول على الغير شاء أو لم يشأ غاية الكرامة ونهاية السلطنة وإذا اتفق كإل الأمور المذكورة ضعفت ذمة الرقيق عن احتمال الدين حتى لا يطالب به إلا إذا انضم إلى الذمة مالية الرقبة والسكسب جميعاً حينئذ يتعلق الدين بها فيستوفى من الرقبة والسكسب بأن يصرف أو لا إلى الدين السكسب الموجود في يده فإن لم يكن أو لم يف يصرف إليه مالية الرقبة بأن يباع إن أمكن وإلا فيستسعى كالمذبر والمكاتب هذا إذا لم يكن في ثبوت الدين تهمة وأما إذا كان كالدين الذي أقربه المحجور والعقر الذي لزمه بالدخول بالعقد الفاسد فما إذا تزوج بغير إذن المولى فلا يباع فيه الرقيق ولا يصرف إليه كسبه بل يؤخر أدائه إلى أن يموت ويحصل له مال أما الدين فلا نهتهم في حق المولى لافي حق نفسه وأما العقر فلأنه قيمة البضع بشبهة العقد ولا شبهة في حق المولى لعدم رضاه فلا يظهر ثبوت العقر في حقه فلا يستوفى من مالية الرقبة ولا من السكسب لأنهما حق المولى (قوله وينصف الحد) لأن تغليظ العقوبة بتغليظ الجناية على حق المنعم وذلك بتوافر النعم وإل الكرامة وهى ناقصة في حق العبد بالإضافة إلى الحر فينصف حده القابل للتصنيف كالجلب بخلاف القطع في السرقة وكذا العدة تعظيم للملك النكاح في حق النساء فتتصرف وتكون عدة الأمة حيضتين لأن الواحدة لا تنصف فلا بد من التكمال احتياطاً وكذا في القسم يكون للأمة نصف الحرية وفي الطلاق يكون طلاق الأمة ننتين لأنه لم يمكن تصريف الثلاثة على السواء لجعل نصف الثلاثة ننتين اعتباراً لجانب الوجود وذهاباً إلى ما هو الأصل من بقاء الحل والمعتبر عند الشافعي رحمه الله تعالى في تصريف الطلاق رق الزوج حتى كان طلاق العبد ننتين سواء كانت الزوجة أمة أو حرة لقوله عليه الصلاة والسلام الطلاق بالرجال والعدة بالنساء ولأنه المالك للطلاق كالنكاح فيعتبر حاله واحتج المصنف رحمه الله تعالى على كون المعتبر رق الزوجة بأن عدد الطلاق عبارة عن اتساع المملوكية يعنى أن الطلاق مشروع لتفويت الحل الذي صارت المرأة به محللاً للنكاح فحل التصرف حل المحلي فتي كان حل المرأة أزيد كان عملية الطلاق في حقها أوسع وظاهر أن حل الأمة ناقص من حل الحرية كما أن حل العبد ناقص من حل الحر على التناصف فيفوت حل عملية الأمة بنصف ما يفوت به حل عملية الحرية ثم لا يخفى أن ليس عدد الطلاق عبارة عن اتساع المملوكية بل معناه أن تعدد الطلاق إنما يتحقق عند اتساع المملوكية حتى ينقص بطلاق واحد شيء من المملوكية المتسعة وبالتالي أكثر وبالثلث الكل والمعتبر في عدده رعاية جانب المملوكية لا المالكية ومعنى المملوكية هنا حل المرأة التي هو من باب الكرامة والأمة ناقصة في المملوكية المالية التي هي في الأمة أقوى فان قيل المملوكية لا تتحقق بدون المالكية فكما زادت المملوكية زادت المالكية فيكون اتساع المملوكية مستلزماً لاتساع المالكية فان مالكية ثلاثة عبيد أوسع من مالكية عبيد فيجب أن يعتبر بالرجال أيضاً لأن مالكية الحر أوسع من مالكية الرقيق فيلزم تصريف الطلاق برق الرجل أيضاً لنقصان مالكيته فيكون طلاق الحرية تحت العبد ننتين كطلاق الأمة تحت الحر فالجواب أن حال الزوج في اتساع والتصنيف قد اعتبرت مرة حيث تنصف عدد زوجات الرقيق من الأربع إلى الثلثين بالإجماع فلو اعتبرت في حق

وينافى كإل أهلية الكرامات البشرية كالذمة والحل والولاية فيضعف الذمة حتى لا يحتمل الدين إلا إذا ضمنت إليها مالية الرقبة والسكسب فيباع في دين لانهمة في ثبوت كدين الاستهلاك) أى استهلاك مال الإنسان (والتجارة لا فيما كان في ثبوت تهمة كما إذا أقر المحجور أو تزوج بغير إذن مولاه ودخل بل يؤخر إلى عتقه وينصف الحل بتصنيف الحل في حق الرجال) أى محل للحر أربع وللرقيق ننتان (وباعتبار الأحوال في حق النساء كما سبق) أى في فصل الجميع أى تحمل الأمة إذا كانت مقدمة على الحرية ولا تحمل إذا كانت مؤخر عنها أو مقارة (وينصف الحد والعدة والقسم والطلاق لكن الوحدة لا تقبله) أى التصنيف (فيتكامل وعدد الطلاق عبارة عن اتساع المملوكية فاعتبر بالنساء فان قيل يلزم من اتساع المملوكية اتساع المالكية أيضاً فكما يعتبر بالنساء يجب أن يعتبر بالرجال أيضاً فلنا قد اعتبر مالكية الزوج مرة حتى انتقص عدد الزوجات فان انتقص مالكيته في هذا العدد الناقص يلزم النقصان من المنصف



ولما كان أحد المالكين وهو ملك النكاح والطلاق ثابتا له على السكّان والملك الآخر وهو ملك المال ناقصا غير متنفذ بالسكّانية لأنه يملك اليد لا الرقبة أو يجب ذلك نقصا نافي قيمته فانقصت دية عن دية الحر بشيء (١٧٣) هو معتبر شرعا في المهر والسرقة وهو

الطلاق أيضا لزم النقصان من النصف لأن الحر يملك اثنتي عشرة طلقة بحسب أربع زوجات فيجب أن يملك العبد ست طلقات يوقها على زوجتين تحقيقا للتصنيف ولو تنصف الطلاق في حقه أيضا يلزم أن لا يملك الأربع تطليقات وهذا أقل من الست التي هي نصف اثني عشر (قوله ولما كان أحد المالكين) يريد أنه يتفرغ على منافاة الرقبة السكّانات نقصان دية الرقيق حتى لو قتل خطأ يجب على عاقلة الجاني قيمته للمولى بشرط أن تنقص عن دية الحر وإن كانت قيمته أضما فذلك وعند الشافعي رحمه الله تعالى تجب القيمة بالغة ما بلغت وذلك لأن في الرقيق جهة المالية وجهة النفسية فاعتبر الشافعي رحمه الله تعالى جهة المالية لأن المال يجب للمولى وملكوته في العبد ملك مال ولأن الواجب فيه النقود دون الأبل ولأنه يختلف باختلاف الصفات من الحسن والأخلاق وغيرهما والصفات إنما تعتبر في ضمان الأموال دون النفوس واعتبر أبو حنيفة رحمه الله تعالى جهة النفسية لأنها أصل والمالية تبع يزول بزوال النفسية كما إذا مات العبد دون العكس كما إذا أعتق وضمان النفسية إنما هو باعتبار خطرهما وذلك بالمالكية فإنها كحال الإنسان والمالكية نوعان مالكية المال وكالها بالحرية ومالكية النكاح وثبوتها بالذكرورة فالمرأة قد انفقت فيها إحدى المالكتين وثبتت الأخرى بكالها فانقصت ديتها بالتصنيف وأما العبد فقد ثبت له مالكية النكاح بكالها وإنما توقفت على إذن المولى دفعا للضرر في ماله لا لنقصان في مالكية العبد ولم ينتف فيه مالكية المال بالسكّانية حتى يناسب تصنيف دية بل وإنما يمكن فيها نقصان لأنها بشيئين ملك الرقبة وهو متنفذ للعبد وملك اليد أعنى التصرف وهو ثابت له فلزم بواسطة نقصان ملك اليد نقصان شيء من قيمته فقدرناه بعشرة دراهم لأنه قد اعتبره الشرع في أقل ما يستولى به على الحرية استمتاعا وهو المهر وفي أقل ما يقطع به اليد التي هي بمنزلة نصف البدن وقد نقل عن ابن مسعود رضي الله تعالى عنه أنه لا يبلغ بقيمة العبد دية الحر وينقص منها عشرة دراهم فإن قيل المنتفي في العبد هو أحد شقي مالكية المال فكان ينبغي أن ينقص من قيمته الربع توزيعا على ما به خطر المحل أعنى مالكية النكاح ومالكية المال الرقبة ويداننا مالكية اليد أقوى من مالكية الرقبة إذ الانتفاع والتصرف هو المقصود وملك الرقبة وسيلة إليه بخلاف ملك المال وملك النكاح فإن كلا منهما أمر مستقل فكانا على التناصف هذا تقرير كلامهم واعتراض عليه المصنف رحمه الله تعالى بوجهين أحدهما أنه لو صح ما ذكرتم لزم أن لا يجري التصنيف في شيء من أحكام العبد إذ لم يتمكن في كاله الانتقصان ما أقل من النصف بل من الربع على ما مر فيجب أن يكون نقصانه في النكاح والطلاق وغير ذلك بأقل من النصف واللازم باطل إجماعا وثانيهما أن مالكية النكاح لو كانت ثابتة للرقيق بكالها لزم أن لا يجري النقصان في شيء مما يتعلق بالنكاح والازدواج كعدد الزوجات والعدة والقسم والطلاق لأنها مبنية على مالكية النكاح وهي كاملة واللازم باطل والجواب عن الأول أن تصنيف عدد الزوجات ليس باعتبار نقصان خطر النفس أعنى المالكية حتى يلزم أن يكون النقصان بأقل من النصف كما في الدية بل باعتبار الحل المبني على الكرامة والرقيق ناقص فيه نقصا لا يتعين قدره فقدره الشرع بالنصف إجماعا بخلاف الدية فإنها باعتبار خطر النفس المبني على المالكية ونقصان الرقيق في ذلك أقل من النصف والحاصل أن النقصان في الشيء يوجب النقصان في الحكم المرتب عليه لا في حكمه لا يلائمه فالنقصان في المالكية يوجب النقصان في الدية لا في عدد المنكوحات والنقصان في الحل بالعكس وعن الثاني أن تصنيف عدد الزوجات ليس لنقصان المالكية بل لنقصان الحل وكال مالكية النكاح وإن لم يوجب نقصان عدد الزوجات لكنه لا ينافي أن يوجبه أمر آخره ونقصان الحل ثم ما ذكره من أن ثبوت كمال مالكية النكاح في الرقيق يوجب أن يكون كل ما

عشرة دراهم وأما المرأة فهي مالكة لأحدهما وهو المال دون الآخر فتصنف ديتها) اعلم أن الملك نوعان ملك المال وملك ما ليس بمال وهو ملك المتعة كالنكاح والثاني ثابت للعبد والأول ناقص لأنه يملك ملك اليد لا مالك الرقبة فتكون قيمته ناقصة عن قيمة الحر أي عن دية لانقصها أي إذا بلغ قيمة العبد المقتول خطأ عشرة آلاف درهم فإنه ينقص عن قيمته عشرة دراهم وأما المرأة الحرة فإن ملك المال ثابت لها دون ملك النكاح فديتها نصف دية الرجل هذا ما ذكرنا وقد وقع على هذا التقرير في خاطري اعتراض فقلت (لكن هذه العلة لا تختص بالدية وأيضاً توجب الأكال فيما هو من باب الازدواج) أي لو كانت العلة لنقصان دية العبد عن دية الحر هذا الأمر وجب أن لا يختص هذا الحكم بالدية بل يكون مطردا في جميع الصور ولا يكون الرقبة منقسما لشيء من الأحكام بل يوجب نقصانا والواقع خلاف هذا وأيضا لما ذكرنا أن أحد المالكين ثابت للرقيق وهو

الازدواج ينبغي أن يكون كل ما هو من باب الازدواج كاملا في الأرقاء وليس كذلك ثم لما ثبت أن العلة لنقصان دية عن دية الحر ليست ما ذكرنا أردت أن أبين ما هو العلة لثبوت هذا الحكم فقلت

( وإنما انتقص دية لأن المعتبر فيه ) أى فى العبد ( المالىة فلا تنصف لكن فى الاكالم شبهة المساواة بالحرف فينتقص وهو أهل للتصرف فى المالىة حق ان المأذون يتصرف لنفسه بأهليته عندنا وعند الشافعى رحمه الله تعالى لا بل هو كالوكيل ) وثمره الخلاف تظهر فيما إذا أذن العبد فى نوع من التجارة فعندنا يعم اذنه لسائر الأنواع وعنده لا بل يختص الاذن بما أذن فيه كإفى الوكالة ( لأنه لما لم يكن أهلا للملك لم يكن أهلا لسببه وقلنا هو أهل للتكلم والذمة فيحتاج الى قضاء ما يجب فى ذمته وأذى طريقه اليد على أنها ) أى اليد ( ليست بمال ) فلا يكون الرق منافيا للملك اليد لكنه مناف للملك المالى لكونه مملوكا حال كونه مالا ( وهى الحكم الاصلى فى التصرفات ) أى اليد هى الفرض الاصلى فى التصرفات فان الانسان محتاج الى الانتفاع بما يكون سببا لبقائه ولا يمكن الانتفاع الا بكونه فى يده فشرح التصرفات كالشراء ونحوه لحصول ملك اليد ثم ملك الرقبة انما ثبت ليكون وسيلة الى ملك اليد فان ملك الرقبة هو اختصاص المالك بالشيء فيقطع طمع الطامعين والافضاء الى التنازع والتقاتل ونحوهما ثبت ان المقصود فى التصرفات ملك اليد فاما ملك الرقبة فانما ثبت ضرورة اكمال ملك اليد فيبطل ما قاله المالم يكن أهلا للملك لم يكن أهلا لسببه لأن مباشرة سبب الملك لا تكون خالية عن المقصود الاصلى ( ١٧٤ ) لأن المقصود الاصلى وهو ملك اليد حاصل للعبد ( فاما الملك ) أى ملك

الرقبة ( فانما هو حكم ضرورى ) أى ليس مقصودا أصليا أى مقصودا لذاته وانما ثبت ضرورة ان يثبت شيء آخر واذا كان كذلك فعدم أهليته لما هو المقصود بالذات يوجب عدم أهليته لما شرع لأجله أما عدم أهليته لما هو المقصود بالغير فلا يوجب عدم أهليته لما يكون وسيلة اليه لاسيما اذا كان أهلا لذلك الغير المقصود لذاته كملك اليد فى مستلثنا ( فاليد تثبت له والمملك للمولى خلافة عنه ) أى يكون المولى قائما مقام العبد فان الأصل ان يثبت الملك للباشرة ( وهو كالوكيل فى الملك ) أى العبد المأذون فى الملك بمنزلة الوكيل أى

هو من باب الازدواج كاملا فى الارقاء ليس بمستقيم لأن كثيرا من ذلك كالطلاق والعدة والقسم انما يكون باعتبار الزوجية والامة لا تملك الكاح أصلا فضلا عن كمال المالىة ( قوله ) وإنما انتقص ( يريد ان العلة فى نقصان دية العبدان المعتبر فيه جانب المالىة فلا يلزم التنصيف بل القيمة لكونها اذا بلغت دية الحر أزدادت عليها ينتقص منها شيء اعتبرها الشرع فى صورة أخرى كعشرة دراهم احترازا عن شبهة مساواة العبد بالحر أو زيادته عليه فانه شبهة الشيء معتبرة بحقيقته وكما أن حقيقة المساواة متفية فكذلك شبهتها وإنما جعل ذلك شبهة المساواة لا حقيقتها لأن قيمة العبد انما تكون باعتبار الملوكية والابتدال ودية الحر باعتبار المالىة والكرامة والأول دون الثانى حقيقة وان زاد عليه صورة فلا مساواة حقيقة وينبغى أن يحمل كلام المصنف رحمه الله تعالى على ما ذكره الشيخ أبو الفضل الكرماني رحمه الله تعالى من أن الواجب فى نفسه ضمان النفس ولكن فى جانب المستحق هو ضمان مال فيظهر حكم المالىة فى حق السيد والافئس العبد معصومة مصونة عن الهدر معتبرة فى ايجاب الضمان بالقصاص والكفارة حق الله تعالى والمالىة قائمة بما تبايعها تزول بزوالها كما فى الموت دون العكس كما فى العتق وأيضا المقصود فى الاتلاف فى القتل هو النفسية عادة لا المالىة والضمان للتلف وأيضا الضمان يجب على العاقلة دون المجانى وكل ذلك يدل على أن المعتبر هو النفسية وكون الدية للمولى لا ينافى ذلك كالمقصود يستوفيه المولى والمال يجب للعبد ولهذا تقضى ديونه منه الا أن المولى أحق الناس به فهو يستوفيه ( قوله ) وهو أهل للتصرف ( يعنى أن الرق لا ينافى مالىة اليد والتصرف حق ان المأذون يتصرف لنفسه بطريق الاصاله وتثبت له اليد على اكتسابه ببناء على أن الاذن فك الحجر الثابت بالرق ورفع المانع من التصرف حكما واثبات اليد للعبد فى كسبه بمنزلة الكتابة حتى أن الاذن فى نوع من التجارة يكون إذنا فى الكل ولا يصح الحجر فى البعض بعد الاذن العام أو الخاص ولا يقبل الاذن التأقيت لانه اسقاط وقال الشافعى رحمه الله تعالى ليس تصرفه لنفسه بأهليته بل بطريق الاستفادة عن المولى كالوكيل ويده فى الاكتساب يد نيابة كالمودع واحتج بأنه لو كان أهلا للتصرف لكان أهلا للملك لان التصرف وسيلة الى الملك وسبب له

والسبب

اذا اشترى شيئا يقع الملك للمولى كما يقع الملك للمولى فى شراء الوكيل ( وفى بقاء الاذن فى مسائل مرض المولى

وعامة مسائل المأذون ) أى المأذون فى حال بقاء الاذن بمنزلة الوكيل فى هاتين الصورتين وهما مرض المولى وعامة مسائل المأذون أما مرض المولى فصورته ان المأذون ان تصرف فى حال مرض المولى وحاجى محاباة فاحشة وعلى المولى دين لا يصح تصرفه أصلا واذا لم يكن على المولى دين والمستئلة بحالها يعتبر من الثلث لا من جميع المالىة فهو فى حال مرض المولى كالوكيل ولو كان هذا التصرف فى حال الصحة يصح ويعتبر من جميع المالىة فى حال صحة المولى ليس كالوكيل وأما عامة مسائل المأذون فكما اذا أذن المولى عبده والعبد المأذون عبدا اشتراه من كسبه فى التجارة ثم حجر المولى المأذون الأول لا ينحجر الثانى بمنزلة الوكيل اذا وكل غيره وعزل الموكل الوكيل الأول لم ينحجر الثانى وكذا اذا مات المأذون الأول لا ينحجر الثانى كالوكيل اذا مات وانما قال فى بقاء الاذن لأنه فى حال ابتداء الاذن ليس كالوكيل عندنا فان الوكيل لا يثبت له التصرف الا فيما وكل به بخلاف المأذون لكن فى بقاء الاذن هو كالوكيل

والسبب لم يشرع الاحكامه واللازم باطل اجماعا فكذا الملزوم وإذا لم يكن أهلا للتصرف لم يكن أهلا لاستحقاق اليد إذ اليد إنما تستفاد بملك الرقبة أو التصرف وتحقيق ذلك أن التصرف تملك وتملك ومعنى التملك الصيرور وما لكو معنى التملك الاخراج عن ملكه إلى ملك الغير ولا ملك الا البولي وحاصل الجواب أن المقصود الأصلي من التصرفات ملك اليد وهو حاصل للعبد وملك الرقبة وسيلة اليه وعدم أهلية الوسيلة لا يوجب عدم أهليته بالمقصود وإنما يلزم ذلك لو لم يكن إلى المقصود طريق الا بملك الوسيلة وهو ممنوع والدليل على أن الرقيق أهل للتصرف وملك اليد أنه أهل للتكلم والذمة أما الأول فلأنه عاقل تقبل رواياته في الاخبار والديانات وشهادته في هلال رمضان ويجوز توكيله وأما الثاني فلأنه أهل للايجاب والاستيجاب ولذا يخاطب بحقوق الله تعالى ويصح اقراره بالحدود والقصاص والدين ولا يملك المولى ذمته حتى لا يجوز أن يشتري شيئا على أن الثمن في ذمته وأما اقراره على العبد بدين فانما يصح من جهة أن مالية العبد مملوكة له كالوارث يقر على مورثه بالدين وإذا كان أهلا للتكلم والذمة صح أن يلتزم شيئا في ذمته فيجب أن يكون له طريق إلى قضاءه دفعا للحرج. اللازم من أهلية الايجاب في الذمة بدون أهلية القضاء وأدى طرق القضاء ملك اليد فيلزم ثبوته للعبد وهو المطلوب فان قيل الرقيق مملوك فلا يكون مالكه الا يدا ولا رقبة أوجب بأنه مملوك مالا فلا يكون مالكه الا باليد ليست بمال بدليل ان الحيوان يثبت دينه في الذمة بمقابلة اليد كما في عقد الكتابة ومثله في النكاح والطلاق فلا يثبت بمقابلة المال كما في البيع فان قيل ملك الرقبة حكم للتصرف ومسبب عنه فاذا كان تصرف العبد يقع لنفسه فكيف يقع ملك الرقبة للبولى أوجب بأن التصرف ينعمد للعبد فيكون حكمه له لأنه نتيجة تصرفه الا أنه لما لم يبق أهلا للملك بعدما وقع الملك له استحققه المولى بطريق الخلافة عن العبد لأنه اقرب الناس اليه لكونه مالك رقبته فالمولى إنما يتلقى الملك من جهة العبد كالوارث مع المورث فلذا قال أبو حنيفة رحمه الله تعالى ان دين العبد يمنح ملك المولى في كسبه وهذا معنى ما ذكره في الهداية أن الاذن فك الحجر واسقاط الحق وعند ذلك يظهر ما السكية العبد بخلاف الوكيل لأنه يتصرف في مال غيره فيثبت له الولاية من جهة تصرف وهو الملك واقع للعبد حتى كان له ان يصرفه الى قضاء الدين والنفقة وما استغنى عنه يخلفه المالك فيه وعلى هذا يجب أن يحمل ما ذكره المصنف رحمه الله تعالى من أن المأذون كالوكيل في أنه اذا اشترى شيئا يقع الملك للبولى كما يقع للموكل يعني أن الملك يقع للبولى مالا كما يقع للموكل ابتداء وأما قوله في بقاء الاذن فعنائه على ما ذكره المصنف رحمه الله تعالى ان المأذون كالوكيل في حال بقاء الاذن في مسائل مرض المولى وعامة مسائل المأذون حتى يكون تصرفه كتصرفه يصح فيما يصح ويبطل فيما يبطل وإنما قال في حال بقاء الاذن لأنه في حال ابتداء الاذن ليس كالوكيل اذ الوكالة لا تثبت الا فيما وكل به والاذن يعم وإنما قال في حال مرض المولى لأنه في حال صحة المولى ليس كالوكيل اذ يصبح منه المحايأة الفاحشة ولا تصح من الوكيل وإنما قال عامة مسائل المأذون لأنه ليس كالوكيل في مسألة التوكيل بالاشتراء اذا اشترى بعين فاحش فانه يصح من المأذون ولا يصح من الوكيل وقال غير الإسلام رحمه الله تعالى ولذلك أي ولأن المولى خلف عن العبد في ملك الرقبة جعلنا العبد في حكم الملك وفي حكم بقاء الاذن كالوكيل في مسائل مرض المولى وعامة مسائل المأذون يعني يكون للبولى حجر المأذون بدون رضاه كما أن له عزل الوكيل بدون رضاه بخلاف المسكاتب فانه ليس كالوكيل في حكم بقاء السكاتب إذ ليس للبولى عزل بدون تعجيزه نفسه (قوله وهو) أي الرقيق معصوم الدم بمعنى أنه يحرم التعرض له بالاتلاف حقه واصحاب الشرع لان العصمة نوعان مؤنثة توجب الأثم فقط على تقدير التعرض للدم وهي بالاسلام ومقومة توجب مع الأثم الضمان أي القصاص او الدية وهي بالاحراز بدار الاسلام والعبد يساوى الحر في الامرين فيساويه في العصمتين فيقتل الحر بالعبد قصاصا لان مبنى الضمان

(وهو معصوم الدم بالحر لأنها) أي العصمة وقد فهمت من قوله وهو معصوم الدم (بناء على الاسلام وداره فيقتل الحر بالعبد

والرق يوجب نقصاناً في الجهاد على ما قلنا في الحج) أن منافعه ملك المولى الإمام استثنى فلا يستحق السهم الكامل (وينافي الولايات كلها فلا يصح أمان المحجور لأنه تصرف (١٧٦) على الناس ابتداء وأما أمان المأذون فليس من باب الولاية لأنه لا يصح أولاف

حقه إذ هو شريك في  
الغنيمة ثم يتعدى كما في  
شهادته بهلال رمضان) فإن  
صوم رمضان ثبتت أولاف  
حقه ثم يتعدى إلى كافة  
الناس ولا تشترط الولاية لمثل  
هذا (وينافي ضمان ما ليس  
بمال فلا تجب الدية في  
جناية العبد بل يجب دفعه  
جزاء) أي لا يجب على العبد  
ضمان ما ليس بمال لأن  
الضمان ما ليس بمال صلة  
والعبد ليس بأهل لها حتى  
لا يجب عليه نفقة المحارم فلا  
يجب الدية في جناية العبد  
خطأ لأن الدية صلة في حق  
الجانى كأنه يهب ابتداء  
وعوض في حق المجنى عليه  
فكون المثلث غير مال ينافي  
الوجوب على العبد وكون  
الدم مما لا ينبغي أن يهدر  
يوجب الحق للتلف عليه  
فصارت رقبته جزاء (الا  
أن يختار المولى الفداء  
فيصير الوجوب عائداً إلى  
الأصل فإن الارش أصل في  
الباب حتى لا يبطل بالافلاس  
وعندها يصير كالحوالة) أي  
الارش أصل في باب الجنائيات  
خطأ لكن العبد ليس أهلاً  
لأن يجب عليه الارش لما  
قلنا أنه صلة ولما لم يجب عليه

على العصمتين والمالية لا تخل بهما وقال الشافعي رحمه الله تعالى القصاص منى عن المائثة والمساواة ومنى  
على السرقات البشرية والمالية تخل بذلك على مامر (قوله والرق يوجب نقصاناً في الجهاد) لأنه  
ينافي مالكية منافع البدن الإمام استثنى من الصوم والصلاة فلا يحل له القتال بدون إذن المولى وإذا قاتل  
بإذنه أو بغيره لم يستحق السهم الكامل بل يرضخ له لأن استحقاق الغنيمة إنما هو باعتبار معنى الكرامة  
وفي الحديث أنه كان عليه الصلاة والسلام يرضخ للمالك ولا يسهم لهم وهذا بخلاف تفصيل الإمام  
فإن استحقاق السلب إنما هو بالقتل أو بالإيجاب من الإمام والعبد يساوى الحرفي ذلك (قوله وينافي  
الولايات كلها) بمنزلة التفسير لما سبق من أنه ينافي كمال أهلية الولاية لثلاث يوم منه أن له ولاية بضميفة كالذمة  
وذلك لأنه لا ولاية له على نفسه فكيف يتعدى إلى غيره فعلى هذا لا يصح أمان العبد المحجور لأن أمانه  
تصرف على الناس ابتداء باسقاط حقوقهم في أموال الكفار أو أنفسهم اغتناماً واسترقاقاً والتصرف على  
الغير ولاية بخلاف أمان المأذون فإنه ليس من باب الولاية بل باعتبار أنه بواسطة الأذن صار شريكاً في الغزاة في  
الغنيمة بمعنى أنه من حيث أنه إنسان مخاطب يستحق الرضخ إلا أن المولى يخلفه في الملك المستحق كما في سائر  
اكتسابه فإذا أمن الكافر فقد أسقط حق نفسه في الغنيمة أعنى الرضخ فصح في حقه أولاً ثم تعدى إلى الغير  
ولزم سقوط حقوقهم لأن الغنيمة لا تنجز في حق الثبوت والسقوط وهذا كما تصح شهادته بهلال رمضان  
لأنه ثبت في حقه ابتداء ثم يتعدى إلى الغير ضرورة وليس هذا من ضرورة الولاية فإن قيل فالمحجور أيضاً  
يستحق الرضخ فينبغي أن يصح أمانه أن يجيب بان المحجور يستحق الرضخ استحساناً لأنه غير محجور عن  
الاكتساب وعماهو نفع محض فاذا فرغ من القتال لا حال القتال أو قبله حتى يكون الأمان اسقاطاً لحقه ابتداء  
المولى دلالة فصار شريكاً بعد الفراغ عن القتال لا حال القتال أو قبله حتى يكون الأمان اسقاطاً لحقه ابتداء  
ثم يتعدى إلى غيره فالحاصل أنه لا شركة له في الغنيمة حال الأمان لعدم الأذن وإنما يستحق بعده (قوله فلا  
تجب الدية في جناية العبد) يعني إذا كانت خطأ وأما في العمد فيجب القصاص ويكون هذا ضمناً على المولى بان  
يقال عليك تسليم العبد بالجناية إلى ولها صلة في جانب المولى وعوضاً في جانب المثلث عليه أعنى المجنى عليه  
إذا كانت الجناية غير القتل والورثة إذا كانت القتل فتكون رقبة العبد بمنزلة الارش فإن قيل المهر يجب في  
ذمة العبد بمقابلة ما ليس بمال وهو ملك النكاح أو منافع البضع أجيب بأنه ليس بضمان إذ لا تلف ولا صلة لأنه  
إنما وجب عوضاً عما استوفاه من الملك أو المنافع (قوله إلا أن يختار المولى الفداء) فإنه لا يجب عليه دفع  
العبد وإن أفسد وعجز عن الفداء وذلك لأن الارش أصل في الجناية الخطأ لأنه الثابت بالنص وإنما يصير إلى  
الدفع ضرورة أن العبد ليس بأهل للصلة وقد ارتفعت الضرورة باختيار المولى الفداء فعاد الأمر إلى الأصل  
ولم يبطل بالافلاس وعند أبي يوسف ومحمد رحمهما الله يصير اختيار المولى الفداء بمنزلة الحوالة كان العبد  
أحال بالواجب على المولى لأن الأصل في الجناية أن يصرف الجاني إليها كافي العمد وقد عدل عن ذلك في  
الخطأ من الحر لتعذر الصرف فصار اختيار الفداء نقلاً عن الأصل إلى العارض كافي الحوالة فإذا لم يسلم الحق  
لصاحبه عاد إلى الأصل (قوله ومنها الحيض والنفس) جعلها معاً أحد العوارض لاتحادهما صورة  
وحكما وهما لا يسقطان أهلية الوجوب ولا أهلية الأداء لبقاء الذمة والعقل وقدرة البدن إلا أنه ثبت بالنص  
أن الطهارة عنهما شرط للصلاة على وفق القياس لكونهما من الاحداث والانجاس وللصوم على خلاف  
القياس لتأديبه مع الحدث والنجاسة ثم في قضاء الصلاة خرج لدخولها في حد الكثرة فسقط وجوبها حتى لم

الارش لا يمكن تحمل العاقلة عنه فصارت رقبته جزاء لكن لما اختار المولى الارش

فداء عن العبد لثلاثي الفه العبد صار وجوب الفداء عائداً إلى الأصل لا كالحوالة حتى إذا أفسد المولى بعد اختيار الفداء لا يجب الدفع عند أبي

حنيفة رحمه الله تعالى وعندهما يكون كالحوالة حتى يعود حق ولي الجناية في الدفع ( ومنها الحيض والنفس

يجب

وهما لا يعدمان الأهلية إلا أن الطهارة عندهما شرط للصلاة والصوم على ما مره ومنها المرض وهو لا ينافي الأهلية لكنه لما فيه من العجز شرعت العبادات فيه للقدر الممكنة ولما كان سبب الموت وهو علة للخلافة كان سبب تعلق الوارث والغريم فيوجب الحجر إذا اتصل بالموت) الضمير في وهو يرجع إلى الموت والضمير في كان وفي يوجب وثق اتصل يعود إلى المرض والمعنى إن الموت علة لأن يقوم الغير مقامه (مستندا إلى أوله) أي أول المرض وهو حال عن قوله فيوجب الحجر فإن مرض الموت يوجب الحجر ولا يظهر أنه مرض الموت إلا باتصاله بالموت فإذا اتصل به ثبت الحجر مستندا إلى أول المرض (في قدر ما يصاب به حقهما فقط) أي حق الغريم والوارث وقوله في قدر متعلق بالحجر (فيجوز النكاح بمهر المثل) ففي مقدار مهر المثل لم يتعلق به حق الوارث والغريم لأن المريض محتاج إلى النكاح لبقاء نسله وفي كل ما يحتاج هو إليه لا يتعلق به حق الغير وإذا لم يتعلق حقهما بمهر المثل لم يكن في الحجر عن النكاح بمهر المثل صيانة حقهما إذا لا حق لها فيه (وكل تصرف يحتمل الفسخ يصح في الحال ثم ينقض إن احتيج إليه وما لا يحتمله) أي الفسخ كالاتاق (يصير كالتعلق بالموت) إذا لا يقبل النقص فإن كان على الميت دين مستغرق ينفذ على وجه لا يبطل حق الدائن فيجب السعاية في الكل وإن لم يكن دين مستغرق ينفذ على وجه لا يبطل حق الوارث في الثلثين (والقياس في الوصية البطلان لكن (١٧٧) الشرع جوزها نظرا له) أي للمريض

ليتدارك بتقصيرات أيام حياته (في القليل ليعلم أن الحجر وترك ايثار الاجنبي على الوارث أصل ولما أبطل الشرع الوصية للوارث إذا تولى بنفسه) اعلم أنه تعالى فرض أولا الوصية للوارث بقوله تعالى كتب عليكم إذا حضر أحدكم الموت إن ترك خيرا الوصية للوالدين والأقربين بالمعروف ثم تولى بنفسه حيث قال يوصيكم الله ففسخ الأول (بطلت) أي الوصية للوارث (صورة) بأن يبيع المريض عينا من التركة من الوارث بمثل القيمة لأنه وصية بصورة العزل بمعناه

يجب قضاءها ولا حرج في قضاء الصوم لأن الحيض لا يستوعب الشهر والنفاس ينذر فيه فلم يسقط الا وجوب ادائه ولزوم القضاء وقد سبق ذلك في بحث الوقت (قوله ومنها المرض) يعني غير ما سبق من الجنون والاعماء (قوله مستندا إلى أوله) أي حال كون الحجر مستندا إلى أول المرض لأن سبب الحجر مرض عميت وسبب الموت هو المرض عن أصله لأنه يحصل بضعف القوى وترادف الآلام (قوله وما لا يحتمله) أي الفسخ كالاتاق الواقع على حق الغريم بأن يعتق المريض عبدا من ماله المستغرق بالدين أو على حق الوارث بأن يعتق عبدا تزيد قيمته على ثلث ماله (قوله نظرا له وليعلم كلاهما) متعلق بقوله جوزها إلا أن الأول لتعليل لتجوز الوصية والثاني لتقيده بالقليل وهذا ما قاله في الإسلام رحمه الله تعالى لكن الشرع جوز ذلك نظر له بقدر الثلث استخلاصا على الورثة بالقليل ليعلم أن الحجر والتهمة فيه أصل فقوله نظر له علة للتجوز وقوله استخلاصا أي استيثار من الوصي لنفسه على الورثة بالقليل علة لتقييد التجوز بقدر الثلث وقوله ليعلم أن الحجر والتهمة أي تهمة ايثار الاجنبي على الأقارب باعتبار ضعيفته له أصل في باب الإيصال علة لتقييد الاستخلاص بالقليل (قوله بأن يبيع) يعني لو باع من أحد الورثة عينا من اعيان التركة بمثل القيمة كان وصية بصورة حيث أثر الوارث بعين من اعيان ماله بمقابله لا معنى الاسترداد العوض منه فلا يجوز عند أي حنيفة رحمه الله تعالى لأن حق الورثة كما يتعلق بالمالية يتعلق بالعينية فيما بينهم وعندهما يجوز لعدم الاخلال بثلثي المال وأما بيعه من الاجنبي فيجوز اتفاقا إذا لاجر للمريض من التصرف مع الاجنبي فيما لا يخل بالثلثين (قوله ولا يجوز للمريض البيع من أحد الورثة أو الغرماء بمثل القيمة) هذا مما لا يوجد له رواية بل الروايات متفقة على أنه يجوز للمريض أن يبيع العين من بعض الغرماء بمثل القيمة وعدم الجواز مختص بالورثة وذلك لأن حق الغريم إنما يتعلق بالمعنى وهو المالية لا بالصورة حتى أنه يجوز للوارث أن يستخلص

(٢٣ - توضيح ٢) (ومعنى) بأن يقر لاحد من الورثة فإنه وصية معنى (وحقيقة) بأن أوصى لأحد الورثة (وشبهة) بأن باع الجيد من الأموال الربوية برديء منها (وتقومت الجودة) عطف على قوله بطلت (في حقه) أي في حق الوارث (كإف الصغار) أي إن باع الولي مال الصبي من نفسه تقومت الجودة حتى لا يجوز الا باعتبار القيمة (ولما تعلق حق الورثة والغرماء بماله صورة ومعنى في حقه) أي في حق الورثة والغرماء حتى لا يكون لأحد الورثة أن يأخذ التركة ويعطى باقي الورثة القيمة ولو قضى المريض حق بعض الغرماء بمثل القيمة شاركهم البقية ولا يجوز للمريض البيع من أحد الورثة أو الغرماء بمثل القيمة (ومعنى فقط في حق غيرهم) حتى يصح بيع المريض من الأجانب بمثل القيمة (لا ينفذ اعتاق المريض) هذا تفريع على قوله ومعنى فقط في حق غيرهم فإن حق الغرماء والورثة لما تعلق بالتركة من حيث المعنى فقط بالنسبة إلى غيرهم وبالنسبة إلى العبد تعلق حقه بماله لا بصورته فيصح اعتاق المريض من حيث الصورة فيصير العبد مستحقا للحرية ولا يمكن نقض الاعتاق لكن لا ينفذ من حيث المعنى وهي المالية حتى يجب السعاية في الكل إذا استغرق الدين وفيما وراء ثلث المال إذا لم يستغرق فيكون بمنزلة المكاتب إلا أنه لا يمكن رده إلى الرق (بخلاف اعتاق الراهن لأن حق المرتهن في ملك اليد فقط) فإن اعتاق الراهن ينفذ فإن كان الراهن غنيا فلا سعاية على المدون كان فقيرا يسمى في الأقل من

العين لنفسه ويقضى الدين من مال آخر بخلاف الورثة فان حقهم يتعلق فيما بينهم بالمالية والعينية جميعا حتى لا يجوز لبعضهم أن يجعل شيئا لنفسه بنصيبه من الميراث ولأن يأخذ التركة ويعطى الباقي القيمة وأما إذا قضى المريض حق بعض الغرماء فانما يشاركه الباقيون من جهة أن المريض ممنوع عن إبطال البعض بقضاء دينه لا من جهة أن حقهم يتعلق بعين المال فيما بينهم (قوله ومنها الموت) هو آخر العوارض الساهرة فقبيل هو صفة وجودية خلقت ضد الحياة لقوله تعالى خلق الموت والحياة وقيل هو عديم الحياة عما من شأنه الحياة أو زوال الحياة ومعنى الخلق في الآية التقدير والأحكام في حق الموت أمادنيوية أو أخرى وهو الدينوية أما تكليفات وحكمها السقوط إلا في حق الائتم أو غير هار هو اما أن يكون مشروعا لحاجة غيره أو لا والأول اما أن يتعلق بالعين وحكمه أن يبقى ببقاء العين أو بالذمة وجوده اما بطريق الصلة وحكمه السقوط إلا أن يوصى به أو لا بطريق الصلة وحكمه البقاء بشرط انضمام المال أو الكفيل إلى الذمة والثاني اما أن يصلح لحاجة نفسه وحكمه أن يبقى ما تنقضى به الحاجة أو لا وحكمه أن يثبت للورثة والأخرى بحكمها البقاء سواء يجب له على الغير أو للغير عليه من الحقوق المالية والمظالم أو يستحقه من ثواب الآخرة بواسطة الطاعات أو عقاب أو بواسطة المعاصي وهذه جملة ما فصله في الكتاب (قوله وإن كان ديننا لا يبقى بمجرد الذمة) لأن الذمة قد ضعف الموت فوق ما تضعف بالرق برجي زواله بخلاف الموت ولأن أثر الدين في توجه المطالبة ويستحيل مطالبة الميت فاذا انضم إلى الذمة مال أو كفيل تقوى الذمة لأن المال محل للاستيفاء الذي هو المقصود من الوجوب وذمة الكفيل مقوية لذمة الأصل ومتبينة لتوجه المطالبة وإذا لم يكن مال ولا كفيل لم تصح الكفالة عن الميت عند أبي حنيفة لأن الكفالة التزام المطالبة ولا مطالبة فلا التزام وعندهما تصح لأن الموت لا يبرئ الذمة عن الحقوق ولهذا يطالب بها في الآخرة اجماعا وفي الدنيا أيضا إذا ظهر له المال ويثبت حق الاستيفاء لو تبرع أحد عن الميت وأما العجز عن المطالبة لعدم قدرة الميت فلا يمنع صحة الكفالة كما إذا كان المديون حيا مفلسا ويؤيده ما روي أن النبي عليه الصلاة والسلام أتى بمنزلة رجل من الانصار فقال لأصحابه هل على صاحبكم دين فقالوا نعم درهمان أو ديناران فامتنع عن الصلاة عليه فقال على أو أبو قتادة رضي الله تعالى عنهما على يارسول الله فصلى عليه والجواب أن المطالبة الدينوية ساقطة هنا لضعف المحل بخلاف المفلس والحديث يحتمل العدة احتمالا ظاهرا إذ لا تصح الكفالة للغائب المحبوس على أنه لا دلالة لقيه على أنه لم يكن للميت مال ومعنى المطالبة في الآخرة ارجع إلى الائتم فلا يفترق إلى بقاء الذمة فضلا عن قوتها وإذا ظهر له مال فالذمة تقوى به لكونه محل الاستيفاء والتبرع إنما يصح من جهة أن الدين باق في حق من له الحق وإن كان ساقطا في حق من عليه الحق لأن السقوط بالموت إنما هو لضرورة فوت المحل فيتقدر بقدر الضرورة فيظهر في حق من عليه دون من له (قوله حتى يترتب منها) أي من التركة حقوق الميت تكون تحبزه ثم قضاء ديونه ثم تنفيذ وصاياهم من تلك الباقي وإنما يقدم التجميز على الدين إذ لم يتعلق بالعين كالمهرن والمستأجر والمشتري قبل القبض والعبد الجاني ونحو ذلك ففي هذه الصور صاحب الحق أحق بالعين (قوله حاجته) أي الحاجة المولى إلى الثواب الحاصل بالاعتاق وإنما أقصر على ذلك لأن الحاجة التي هي باعتبار المالية حاصلة في عود المكاتب إلى الرق ثم لا يخفى أن حاجة المكاتب فوق حاجة المولى لأنه يحتاج إلى صيروره معتقا منقطعا عنه أثر الكفر باقيا عليه أثر الحياة لحرية أولاده إذ الرق أثر الكفر الذي هو موت حكمي فتبقى الكتابة بعدموت المكاتب كما تبقى بعدموت المولى بل بالطريق الأولى (قوله وأما المملوكية فتابعة) يعني أن مملوكية الميت وإن لم يكن محتاجا إليها إلا أنه حكم ببقائها في المكاتب ضمنا وتبعاً لبقاء المالكية بدا ضرورة أن عقد الكتابة لا يمكن بقاؤه بدون بقاء المملوكية رقة إذا مكاتب عند ما بقي عليه درهمها بحث وهو أن حرية

المريض قبل السعاية بمنزلة المكاتب فلا تقبل شهادته (ومنها الموت وهو عجز ظاهر كله والأحكام هندانيوية وأخرى أما الأولى فكل ما هو من باب التكليف يسقطه إلا في حق الائتم وما شرع عليه لحاجة غيره إن كان متعلقا بالعين يبقى ببقائها كالوديعة لأنها أي العين (هي المقصودة وإن كان ديننا لا يبقى بمجرد الذمة إلا أن يضم إليها) أي إلى الذمة (مال أو كفيل فلا تجوز الكفالة عن ميت إلا عند وجود أحدهما) أي الكفالة لا تجوز إلا أن يبقى عنه مال أو كفيل (ويلزمه الدين مضافا إلى سبب صحف خيانه كما إذا حفر برفوق فيها حيوان بعد موته لا ما شرع صلة كنفقة المحارم إلا أن يوصى فيصح من الثلث وأما ما شرع له حاجته فتبقى ما تنقضى به الحاجة فتبقى التركة على حكم ملكه حتى يترتب منها حقه ولهذا تبقى الكتابة بعد موت المولى لحاجته إلى الثواب وكذا بعد موت المكاتب عن وفاة حاجته إلى انقطاع أثر الكفر وإلى حرية أولاده وأما المملوكية فتابعة هنا فان الأصل في هذا العقد ثبوت اليد) أي تابعة في باب الكتابة وهو جواب عن سؤال مقدر وهو أنه لما ذكر أن كل ما يحتاج إليه الميت يبقى بعد موته ضرورة قضاء المكاتب حاجته وكل ما يحتاج إليه لا يبقى لقيام الدليل على عدم بقائه والضرورة الموجبة للبقاء غير ثابتة وعقد الكتابة إنما يمكن بقاؤه إذا بقي

ملوكية الميت ولا حاجة له الى بقاء المملوكية فلا يبقى فعقد الكتابة لا يبقى فاجاب بان المملوكية تابعة والمقصود من بقاء عقد الكتابة به المالكية يدا والمملوكية رتبة تبقى ضمنا لا قصدا (ويثبت الارث نظرا له (179) خلافة والخلافة إذا ثبت سببها وهو مرض

الموت يحجر الميت عن ابطاها فكذا إذا ثبتت (أي الخلافة) نصافيا لا يحتمل الفسخ كتعليق العتق به (أي بالموت وإنما ثبت به الخلافة لأن التعليق بالموت وصية والموصى له خليفة للميت في الموصى به (فيكون سببا) أي التعليق بالموت سببا (في الحال للمتق بختلاف سائر التعليقات لأنه) أي الموت (كأن ييقين) فان قيل فعلى هذا ينبغي أن لا يجوز بيع عبد علق عتقه بامر كأن يقينا قلنا بيع العبد المعلق عتقه بالموت إنما لا يجوز لأمرين أحدهما لاستخلاف كما ذكرنا والثاني التعليق بامر كأن لا يحال فصار مجموع الأمرين علة لعدم جواز بيعه فكل منهما على الانفراد جزء العلة (فلا يجوز بيع المدبر ويصير كام الولد في استحقاق الحرية دون سقوط التقوم لأن تقومها إنما يسهط لأنه لما استفرشها صار التمتع فيها أصلا والمال تبعاعا على عكس ما كان قبل وعلى هذا الأصل) وهو أن ما يحتاج اليه الميت يبقى دون ما لا يحتاج اليه (فقلنا المرأة تغسل

المكاتب الميت لا بد من أن يستند إلى زمان فان حكم ببقاء الكتابة والمملوكية بعد الموت لزم استناد العتق إلى ما بعد الموت ولا معنى لذلك وان جعل الحرية مستندة إلى آخر أجزائها الحياة على ما قيل ان بالموت يتحول بدل الكتابة من الذمة إلى التركة فيحصل فراغ ذمة المكاتب وهو يوجب الحرية إلا أنه لا يجوز الحكم بها ما لم يصل المال إلى المولى فاذا وصل حكم بحر يفتى في آخر جزء من حياته فقد استندت المالكية والمملوكية وتقرر العتق إلى وقت الموت فلا تكون المملوكية باقية بعد الموت فلا يكون عقد الكتابة باقيا والجواب أن معنى بقاء الكتابة بحرية الاو لا بد وسلامة الاكتساب عند تسليم الورثة المال إلى المولى ونفوذ العتق في المكاتب شرط لذلك فيثبت ضمنا وان لم يكن المحل قابلا كالمالك في المغصوب لما ثبت شرط الملك البدل ثبت عند أداء البدل مستندا إلى وقت الغصب وان كان المغصوب حال أداء البدل ها الكا (قوله) ويثبت الارث (أي ولأنه ببقاء ما تنقضى به حاجة الميت يثبت الارث بطريق الخلافة عنه نظرا له لأنه يحتاج إلى من يخلفه في أمواله ففوض الشرع ذلك إلى أقرب الناس إليه نظرا له من جهة أن ارتفاع أثاره بأمواله بمنزلة ارتفاعه نفسه ها (قوله) والخلافة إذا ثبت سببها وهو مرض الموت) فانه مفض إلى الموت الذي هو السبب حقيقة يصير أميت أي المريض في مرض الموت محجورا عن التصرفات التي تبطل تلك الخلافة فكذلك إذا ثبتت الخلافة بتنصيب الأصل بان قال أو وصيت لفلان بكذا أو قال عبده أنت حر بعد موتي أو إذا مت فانت حر فان كلامنا الايصاء وتعليق العتق بالموت استخلاف أما الاول فلان الايصاء اثبات عقد الخلافة في ملكة للموصى له مقدما على الوارث فاعتبر للحال سببا لا ثبات الخلافة وأما الثاني فلان التعليق بالموت لا يمنع السبب عن الانعقاد لأنه تعليق بمحال زوال الملك وهو غير صحيح فلا بد من أن ينعقد السبب حال بقاء الملك ويثبت الحق على سبيل التأجيل وبهذا يتبين أن التعليق بغير الموت من الأمور التي على خطر الوجود كدخول الدار أو من الأمور الكائنة بيقين كحجى الغد مثلا ليس استخلاف إذ لا يلزم منه انعقاد السبب في الحال في صورتين أعنى الوصية والتعليق بالموت تثبتت الخلافة إلا أن الحق إن كان مما لا يحتمل الفسخ كاعتق يحجر الأصل عن ابطال الخلافة وإن كان مما يحتمله كالوصية بالمال كان له ابطال الخلافة بالبيع والهبة والرجوع ونحو ذلك لأن الحق غير لازم فلم يلزم سببه ويدخل في ذلك الوصية برتبة العبد قائم وان كانت استخلاف إلا أنه تملك ووصية بالمال وهو مما يحتمل الفسخ والابطال (قوله) دون سقوط التقوم) أي المدبر لا يصير كام الولد في سقوط التقوم لأن الأحرار بالبالية أصل في الأمة والتمتع تبع ولم يوجد في المدبر ما يوجب بطلان هذا الأصل بخلاف أم الولد فانها لما استفرشت واستولدت صارت محرزة للثمة وصارت المالية تبعافسقطت تقومها حتى لا تضمن بالغصب وبعثاق أحد الشريكين نصيبه منها (قوله) وأما ما لا يصلح لحاجته) أي حاجة الميت كالقصاص فان الجنائية وقعت على حق أو لياء الميت لا تنفعهم بحياته فيثبت لهم القصاص ابتداء تشفيا للصدور ودر كالتار لا انتقالا من الميت فان قبل المتلف نفس الميت وقد كان ارتفاعه بحياته أكثر من ارتفاع غيره فينبغي أن يثبت القصاص حقا له قلنا نعم إلا أنه خرج عند ثبوت الحق عن أهلية الوجوب فيثبت ابتداء للمولى القائم مقامه على سبيل الخلافة كما ثبتت الملك للوكيل ابتداء عند تصرف الوكيل بالشراء خلافة عن الوكيل فالسبب انعقد في حق المورث والحق وجب للمورث فصح عفو المورث رعاية لجانب السبب وصح عفو الوارث قبل موت المورث رعاية لجانب الواجب مع أن العفو مندوب فيجب تصحيحه بقدر الامكان وهذا استحسان والقياس أن لا يصح لما فيه من اسقاط الحق قبل ثبوته سيما اسقاط المورث فانه اسقاط الحق الغير

الزوج في عدتها بخلاف العكس لأن ما لكتبه حق له فتبقى بخلاف مملوكيتها لأنها حق عليها وأما ما لا يصلح لحاجته كالقصاص) لأن القصاص عقوبة وجبت لدرك الثار عند انقضاء الحياة والميت لا يحتاج إلى هذا بل الورثة محتاجون اليه (فانه يجب حقا للورثة ابتداء حتى يصح عفوهم قبل موت المجرور) اسكن السبب انعقد في حق الميت حتى يصح عفوها أيضا ولهذا) أي ولاجل أن القصاص يجب ابتداء للورثة قال ابو حنيفة

رحمه الله تعالى القصاص غير مورث حتى لا ينتصب بعض الورثة خصما عن البقية لكن إذا انقلب) أى القصاص (مالا وهو يصلح لحوائج الميت  
 يصرف إلى حوائجه ويورث منه وأما أحكام الآخرة فكلها ثابتة في حقه وأما العوارض المكتسبة ففى إمامن نفسه وإمامن غيره أما الأول  
 فيها الجهل وهو أجهل لا يصلح عذرا كجهل الكافر لأنه مكابرة بعدما وضح الدليل فديانة الكافر) أى اعتقاده (فى حكم لا يحتمل التبديل)  
 كعبادة الصنم مثلا (باطلة فلا يكون للكفر حكم الصحة أصلا بخلاف الأحكام القابلة للتبديل كبيع الخمر مثلا فإنه يصح منه بيم وأما فى حكم يحتمله  
 فدافعة للتعرض لم فقط عند الشافعى رحمه الله تعالى) أى ديانته دافعة للتعرض لم لقوله عليه الصلاة والسلام أتركوهم وما يدينون (فلا يجد  
 الذى يشرب الخمر وعند أبى حنيفة رحمه الله (١٨٠) تعالى هى دافعة له) أى للتعرض (وللدليل الشرع فى أحكام الدنيا استدراجا

ومكرا وزيادة لأثمهم  
 وعذابهم كأن الخطاب لم  
 يتناولهم فيها) أى فى أحكام  
 الدنيا اعلم ان الاستدراج  
 تقرب الله تعالى العبد إلى  
 العقوبة بالتدريج فتكون  
 ديانته دافعة لدليل الشرع  
 فى أحكام الدنيا فيؤم  
 تخفيفا لكنه تغليظ فى  
 الحقيقة كما بينا فى فصل  
 خطاب الكفار بالشرائع  
 أن الطبيب يعرض عن  
 مداواة العليل عند اليأس  
 وصورة التخفيف والإمهال  
 توقعهم فى زيادة ارتكاب  
 المعاصى وفى نوم الإمهال  
 كما نطق به الحديث وهو  
 قوله عليه الصلاة والسلام  
 أمهلناهم فظنوا أننا  
 أمهلناهم وكما قال الله تعالى  
 سنستدرجهم من حيث  
 لا يعلمون وأملى لهم أن  
 كيدى متين وقال إنما على  
 لهم ليزدادوا إنما لهم عذاب  
 مهين وقال نوله ما تولى

قبل أن يجب (قوله حتى لا ينتصب بعض الورثة خصما عن البقية) يعنى لو أقام الوارث الحاضر بينة على  
 القصاص فحبس المال ثم حضر الغائب كلف أن يعيد البينة ولا يقضى لها بالقصاص قبل إعادة البينة لأنه ثبت  
 لها ابتداء فكل واحد منهما فى حق القصاص كأنه منفرد وليس الثبوت فى حق أحدهما ثبوت فى حق الآخر  
 بخلاف ما يكون موروثا كاملا وعند أبى يوسف ومحمد رحمهما الله تعالى القصاص موروث لأن خلفه هو  
 المال موروث إجماعا والخلف لا يخاف حكم الأصل والجواب ان ثبوت القصاص حقا للورثة ابتداء إنما هو  
 لضرورة عدم صلوحه لحاجة الميت فإذا انقلب مالا بالصلح أو بالعفو والمال يصلح لحوائج الميت من التجهيز  
 وقضاء الديون وتنفيذ الوصايا ارتفعت الضرورة وصار الواجب كأنه هو المال إذ الخلف إنما يجب بالسبب  
 الذى يجب به الأصل فيثبت الفاضل من حوائج الميت لورثته خلافة لا أصالة (قوله وأما العوارض المكتسبة)  
 أى التى يكون لكسب العباد مدخل فيها بمباشرة الآسياب كالكسب أو بالتقاعد عن المزيل كالجهل وهى إما أن  
 تكون من ذلك المكاف الذى يبحث عن تعلق الحكم به كالسكر والجهل وأما أن تكون من غيره عليه  
 كالأكره فن الأولى أى التى تكون من المكاف الجهل وهو عدم العلم عما من شأنه فإن قارن اعتقاد  
 النقيض فركب هو المراد بالشعور بالشىء على خلاف ما هو به والافسيط وهو المراد بعدم الشعور وأقسامه  
 فيما يتعلق بهذا المقام أربعة جهل لا يصلح عذرا ولا شبهة وهى فى الغاية وجهل هو ذو وجهل لا يصح شبهة وجهل  
 يصلح عذرا فالأول جهل الكافر بالله تعالى ووحدايته وصفات كماله ونبوة محمد عليه الصلاة والسلام فإنه  
 مكابرة أى ترفع عن انقياد الحق وانباع الحججة إنكارا باللسان وإباء بالقلب بعد وضوح الحججة وقيام الدليل  
 فإن قلت الكافر المكابر قد يعرف الحق وإنما ينكره جحودا واستكبارا قال الله تعالى وجمدوا بها واستيقنتها  
 أنفسهم ظلما وعلوا مثل هذا لا يكون جهلا قلت من الكفار من لا يعرف الحق ومكابرة ترك النظر فى  
 الأدلة والتأمل فى الآيات ومنهم من يعرف الحق وينكره مكابرة وعندنا قال الله تعالى الذين آتيناهم الكتاب  
 يعرفونه كما يعرفون أبناءهم الآيات ومعنى الجهل فيهم عدم التصديق المفسر بالإذعان والقبول (قوله ونحوها)  
 أى مثل المذكورات كهبة الخمر والوصية بها والتصدق بها وأخذ العشر من قيمتها وكذا الخنزير (قوله)  
 فيجد قاذفه) أى قاذف المسلم الذى وطئ فى نكاح المحارم حال الكفر وهذا تفريع على ثبوت الإحصان  
 وقوله وتجب به النفقة تفريع على صحة النكاح لاعلى ثبوت الإحصان فلا يكون عطفًا على قوله فيجد قاذفه  
 بل على ما قبله وكذا قوله ولا يفسخ أى نكاح المحارم برفع أحد الزوجين الكافرين الأمر إلى القاضى وطلب  
 حكم الإسلام الآن يجتمع الزوجان على الترافع حينئذ يفسخ وإذا لم تكن هذه الفروع الثلاثة متعلقة بثبوت

الآية (فيثبت عنده) أى عند أبى حنيفة رحمه الله تعالى (تقوم الخمر والضمان باتلافها وجواز البيع ونحوها الإحصان  
 وصحة نكاح المحارم حتى ان وطئ فيه) أى فى نكاح المحارم (ثم أسلم يكون محصنا فان العفة عن الزنا شرط لإحصان القذف فعند أبى حنيفة  
 رحمه الله تعالى ان وطأه فى هذا النكاح لا يكون زنا فيجد قاذفه وتجب به النفقة) أى بنكاح المحارم (ولا يفسخ) أى نكاح المحارم مادام  
 الزوجان كافرين (إلا أن يترافعا) ثم أقام الدليل على ثبوت تقوم الخمر فى حقهم وثبوت الإحصان بنكاح المحارم بقوله (لأن تقوم المال  
 وإحصان النفس من باب العصمة وهى الحفظ فيكون فى ثبوتها الحفظ عن التعرض) تقريره أن ديانته تصلح دافعة للتعرض اتفاقا ودافعة لدليل  
 الشرع فى أحكام الدنيا أى فى الأحكام التى تصلح ديانته دافعة لها لا يتناولها دليل الشرع فى تلك الأحكام عندنا فإذا عرفت هذا فتقوم الخمر وإحصان  
 النفس من باب دفع التعرض لا من باب التعدي إلى الغير فيثبتان (ولا يلزم الربا لأنهم قد نهوا عنه) هذا جواب اشكال على أن ديانته معتبرة فى



تترك التعرض فانه يجب أن يتركوا على دياتهم في باب الربا أيضا فأجاب بان معتقدهم في الربا ليس هو الحل لقوله تعالى وأكلهم الربا وقد نهوا عنه وقد خطر بيالي على هذا الجواب نظر وهو أن قوله دياتهم دافعة للتعرض اتفاقا ودليل الشرع لا يراده أن دياتهم الصحيحة دافعة لها فان ديانة الكافر لا تكون صحيحة بل المراد أن معتقدهم وإن كان باطلا دافع ككنكاح المحارم مثلا فانه لا يحل في شريعة من الشرائع لأن حله كان في شريعة آدم عليه الصلاة والسلام للضرورة ثم نسخ في شريعة نوح عليه الصلاة والسلام فارتكاب الجوس ذلك وارتكاب أهل الكتاب الرباسيان والفرق بينهما صعب جدا ويمكن أن يقال حرمة الربا المذكورة في التوراة فارتكابهم ذلك يكون بطريق الفسق وحرمة نكاح المحارم غير المذكورة في كتب الجوس ولا يمكن لنا الزامهم بما في كتبنا فافترقا (فان قيل دياتهم ليست حجة متعديتها اجماعا فلا توجب ضمان الخمر وخذ القذف والنفقة كما في مجوسى خلف بنين لإحداهما لا تراث بالزوجية) اعلم أن الحكم في المقيس عدم وجوب الضمان وعدم وجوب حد القذف وعدم وجوب النفقة والحكم في المقيس عليه عدم الإرث فالحكمان مختلفان في الأصل والفرع لكنهما مندرجان تحت حكم واحد هو بمنزلة الجنس لها وهو أن دياتهم غير متعديتها (فلنا ثبت بدياتهم بقاء تقوم الخمر على ما كان فليس فيه إلا دفع دليل الشرع ثم هو) أي التقوم (شرط للضمان لاعلته وكذا لا احصان) أي احصان (١٨١) المقذوف شرط لوجوب الحد على القاذف

(فلا يكون في اثباتها) أي في اثبات التقوم والاحصان (اثبات الضمان والحد) بل الضمان والحد إنما يشدان بانثاف الخمر والقذف وإنما يلزم القول بتعدي دياتهم لو أثبتنا الضمان والحد باعتقادهم التقوم والاحصان ولم نفعّل كذلك (وأما النفقة فانما تجب دفعا للهلاك فتسكون دافعة لامتعديتها ولائها لانتا كما دانا بصحته فيؤخذ الزوج بدياته ولا كذلك من ليس في نكاحها كالوارث (الآخر) جواب عن القياس المذكور وهو قوله كما في مجوسى وتقريره أن

الإحصان كان في تأخيرها عنه ثم إيراد الدليل على ثبوت الإحصان منضاه إلى الدليل على تقوم الخمر نوع تعقيد وسوء ترتيب وإنما وقع في ذلك لتغييره أسلوب كلام غير الإسلام رحمه الله تعالى حيث أورد هذا الكلام جوا ابعما قال الشافعي رحمه الله تعالى ان دياتهم تعتبر دافعة للتعرض للخطاب لأن مجرد الجهل لا يصلح عندها فكيف المكابرة والعداوة لكن أمرنا بتركهم ما يدنون وعدم التعرض لهذا بسبب عقد الزمة فلا يجد شاربهم لكن لا يثبت إيجاب الضمان على متلف الخمر ولا صحة بيعها ولا إيجاب النفقة على ناكح المحارم ولا الحد على قاذفه فأجاب بان تقوم المال وإحصان النفس أيضا من باب العصمة وهي الحفظ على التعرض فكانت الأحكام المذكورة من ضروريات ذلك (قوله وأكلهم الربا وقد نهوا عنه) من سهو القلم والصواب وأخذهم الربا (قوله فان ديانة الكافر) يعني ما يكون مختصا به مخالف الإسلام لا تكون صحيحة بخلاف ما يوافق الإسلام كحرمة الزنا وحرمة القتل بغير حق (قوله بل المراد أن معتقدهم) أي ما كان شائعا من دينهم متفقا عليه فيما بينهم سواء ورد به شريعة منهم أو لم ترد وسواء كان حقا أو باطلا دافع ككنكاح المحارم في دين المجوسى فانه وإن كان باطلا غير ثابت في كتابهم إلا أنه شائع فيما بينهم لم تثبت حرمة عندهم فيكون ديانة لهم بخلاف الربا عند اليهود فان حرمة ثابته في التوراة فارتكابه فسق منهم لاديانة اعتقدوا حله وليس المراد بمعتقدهم ما يعتقده بعض منهم كما إذا اعتقدوا احد جواز السرقة أو القتل بغير حق فانه لا يكون دافعا أصلا فالحاصل أن المراد بالديانة الدافعة هو المعتقد الشائع الذي يعتمد على شرع في الجملة قال شيخ الإسلام رحمه الله تعالى في المبسوط أن نكاح المحارم وإن حكم بصحته لا يثبت به الإرث لأنه ثبت بالدليل جواز نكاح المحارم في شريعة آدم عليه الصلاة والسلام ولم يثبت كونه سببا لليراث في دينه فلا يثبت سببا لليراث باعتقادهم ودياتهم لأنه لا عبرة لديانة الذمى في حكم إذا لم يعتمد على شرع (قوله ولا كذلك من ليس في نكاحها) إشارة إلى الجواب عن

في إرث البنت التي هي زوجته ضررا بالوارث الآخر أي البنت التي هي ليست زوجته فتكون متعديتها هنا (وأما عندهما فكذلك) اعلم أن ما ذكر هو مذهب أبي حنيفة رحمه الله تعالى وأما على قولهما فكذلك (أي دياتهم دافعة للتعرض ولدليل الشرع في أحكام الدنيا) (الا) أن نكاح المحارم ليس حكما أصليا بخلاف تقوم الخمر بل كان ضروريا إذ في شريعة آدم عليه الصلاة والسلام لم يحل نكاح الأخت من بطن واحد أي نكاح المحارم كان في شريعة آدم عليه الصلاة والسلام حكما ضروريا إذ لو جاز في ذلك العهد لا يحصل الذل أصلا والدليل على هذا ان نكاح الأخت من بطن واحد لم يكن جائزا في شريعة آدم عليه الصلاة والسلام وكانت السنة الآلهية في ذلك الزمان ولادة ذكر مع أنثى من بطن واحد والمشروع أن يتزوج كل أنثى ذكر من بطن آخر فكان النكاح بين التوأمين حرام ولا شك ان التوأمين مخلوقان من ماء اندفق دفعة واحدة والولدان من بطنين مخلوقان من ماءين اندفق دفعتين فالأخت من بطن واحد أقرب من أخت لا تكون كذلك ولما كانت الضرورة تقتضى بالبعلم تحمل القرين فعلم أن الأصل في نكاح المحارم الحرمة وقد ثبت الحل بالضرورة فلما ارتفعت الضرورة بكمرة النسل نسخ حل الأخوات فعلى تقدير كون دياتهم دافعة لدليل الشرع لا يثبت لهم حل نكاح المحارم إذ بعد قصر دليل الشرع عنهم يبقى الحكم على ما كان وهو الحرمة في نكاح المحارم بخلاف الخمر إذ بعد قصر دليلنا عنهم يبقى الحكم على ما كان وهو الحل وإذا ثبت هذا فنكاح

المحرم لا يكون مثبتا للاحصان ولا يحد قاذف من نكح المحارم ووطئ ثم اسلم (وأيضا حد القذف يندرى. بالاشبهة) أي سلنا ان هذا النكاح صحيح في حقهم لكن شبهة عدم الصحة ثابتة في حقهم فيندرى. حد القذف بما فقوله وأيضا عطف على قوله أن نكاح المحارم الخ وكل واحد من المعطوف والمعطوف عليه دليل على عدم وجوب الحد على قاذف من نكح المحارم ووطئ ثم اسلم فلذا المعنى قال وأيضا (ولا يجب النفقة أيضا) عطف على الحكم المفهوم من الدليلين المذكورين ونعني بالحكم المفهوم عدم وجوب حد القذف (أما على الدليل الأول فظاهر) وهو ان حل نكاح المحارم ليس (١٨٢) حكما أصليا وذلك لأن الدليل الأول يوجب بطلان النكاح فلا يجب النفقة

(وأما على الثاني) وهو ان حد القذف يندرى. بالاشبهة (فالنكاح وان صح لكن النفقة صالة مبتدأة فلا تجب كالميراث إذ لو وجبت تصير الديانة متعدية) فالحاصل ان المراد بالاشبهة لدرء حد القذف شبهة عدم صحة النكاح فهذا الدليل مشعر بتسليم صحة نكاح المحارم وكونها حكما أصليا في حقهم (والجواب) أي جواب أبي حنيفة رحمه الله تعالى في النفقة (أنها لدفع الهلاك فيأجيب النفقة بناء على دياتهم لا يكون قولاً بان دياتهم متعدية بل دياتهم دافعة وذلك لأن الزوج حابس للزوجة فان حبسها بلانفقة يكون متعرضا لها بالهلاك فيأجيب النفقة دفع لهذا التعرض ثم ورد على هذا أن يوجب النفقة ليس لدفع الهلاك بدليل وجوبها مع غنى المرأة فأجاب بقوله (وغناها لا

القياس على مجوسى خلف بنتين احداهما زوجته وتقريره ان من ليس في نكاح المتنا كحين بمعنى البنت التي ليست بزوجة وهو المراد بالوارث الآخر ليس بمنزلة زوج المحرم حتى يؤخذ بديانته لأن الضرر يلحقه من غير التزام منه فيكون تعدية بخلاف تضرر الزوج بالنفقة فانه بالترامه فان قيل ينبغي أن تؤخذ البنت الغير المنكوحه بديانتهما واعتقادها لانهما مجوسية ولا يلتفت إلى نزاعها في زيادة الميراث لانه بمنزلة نزاع الزوج في النفقة أجييب بانه لا يصح نزاع الزوج لانه التزم هذه الديانة حيث نكح المحرم بخلاف البنت الغير المنكوحه (قوله وغناها) يعني أن المال في نفسه ان قل وان كثر والحاجة دائمة لا يمكن الحياة إلى يوم القيامة (قوله كجهل صاحب الهوى) مثل جهل المعتزلة بزيادة صفات الله تعالى على الذات وكونه تعالى مرتيافا في الجنة بالأبصار وكونه خالقا للشرور والقبايح ووجوب الشفاعة لحط الكبائر وجواز العفو عمادون الكفرو عدم خلود الفساق في النار وإنما يمكن هذا الجهل عذرا الكون مخالفا للدليل الواضح من الكتاب والسنة والمعقول وإنما كان دون جهل الكافر لأن صاحب الهوى مؤول للقرآن أي يصرفه عن ظواهره الدالة على تقيض معتقده ومحملة على وفق معتقده لأن ينبذه وراء ظهره مثل الكافر وفي عبادة نجر الإسلام رحمه الله تعالى أنه متأول بالقرآن أي متمسك به صارف اياه إلى ما يوافق اعتقاده وإنما لمناظرته والزامه لانه مسلم ملتزم لأحكام الشرع معترف بحقية القرآن ونبوة محمد عليه الصلاة والسلام (قوله وكجهل الباغي) هو الخارج عن طاعة الإمام الحق بتأويل فاسد وشبهة طارئة فان كان له منعة قد سقطت ولانه لا الزام لتعذره حسا وحقيقة فيعمل بتأويله الفاسد فلا يؤخذ بضمان ما أتلف من مال أو نفس لكن يسترد منه ما كان في يده لانه لا يملكه والمراد أنه يبقى بوجوب اداء الضمان فيما بينهم لكنهم لا يلزمون ذلك في الحكم لأن تبليغ الحججة الشرعية قد انقطعت بمنعة قائمة حسا فيما يحتمل السقوط بخلاف الاثم فان المنعة لا تظهر في حق الشارع ولا تسقط حقوقه وان لم يكن له منعة فلا مانع من تبليغ الحججة والزام الحكم فيؤخذ بالضمان ويجب علينا محاربة الباغي لقوله تعالى فقاتلوا التي تبغى حتى تقى إلى أمر الله ولأن البغي معصية ومنكر ونهى المنكر فرض وذلك بالقتال وقيل انما تجب محاربتهم إذا اجتمعوا وعزموا على القتال لأنها انما تجب بطريق الدفع (قوله ولم يحرم الميراث بقتله) أي قتل الباغي لوجود السبب مع عدم المانع إذ القتل انما يكون مانعا إذا كان محظورا ليكون الحرمان جزاء وعقوبة عليه لا إذا كان مأمورا به كقتل الباغي والقتل رجما أو قصاصا وكذا لا يحرم الباغي الميراث بقتل مورثه العادل لأن قتله حق في زعم الباغي بناء على تأويله وتمسكه بما عرضت له من الشبهة ولا يتنا منقطعة عنه لكان المنعة فكان قتلهم أهل الحق في حق الأحكام لافي حق الآثام بمنزلة الجهاد لأن انضمام المنعة وانقطاع ولاية الزام إلى التأويل الفاسد يجعله بمنزلة الجهاد الصحيح في حق التوريت كما في حق الضمان وهذا اذا قال الوارث كنت على الحق وأنا الآن على

يدفع الحاجة الدائمة بدوام الحبس وأما جهل كما ذكرنا) أي لا يصلح عذرا وهو عطف على قوله وأما جهل لا يصلح عذرا (لكنه دونه) أي دون الجهل الأول (كجهل صاحب الهوى في صفات الله تعالى وأحكام الآخرة لانه مخالف للدليل الواضح لكننه لما كان مؤولا للقرآن كان دون الأول ولما كان مسلما لمناظرته والزامه فلا يترك على ديانته فلزمه جميع أحكام الشرع وكجهل الباغي فيضمن باتلاف مال العادل أو نفسه الا أن يكون له منعة قد سقطت ولاية الزام وتجب علينا محاربتهم ولم يحرم الميراث بقتله لأن الإسلام جامع) أي بيننا وبين الباغي فيكون سبب الارث موجودا (والقتل حق) فلا يكون مانعا من الارث (وكذا ان قتل عادلا) أي لا يحرم الباغي الارث ان قتل عادلا (لانه حق في زعمه ولا يتنا منقطعة عنه

ولما كان الدار واحدة والديانة مختلفة تثبت العصمة من وجه فلا تملك ماله لكن لا تضمن بالانحلاف) كافي غصب مال غير متقوم فان الغاصب لا يملكه حتى يجب عليه رده وأما إذا أنلف لا يجب عليه الضمان وإنما لم (١٨٢) بعكس لأن القول بأنه يملك ماله مع

القول بأنه يملك ماله مع التناقض ( وكجهل من مخالف في اجتهاده الكتاب كترك القسمية عمدا ) فان فيه مخالفة قوله تعالى ولانأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه (والقضاء بالشاهد واليمين) أي يمين المدعى فان فيه مخالفة قوله تعالى فان لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان ( أو السنة المشهورة كالتحليل بدون الوطء ) على مذهب سعيد ابن المسيب فان فيه مخالفة حديث العسيلة (والقصاص في مسألة القسامة) فانه ان وجد لوث أي علافة القتل استحلف الأولياء خمسين يميناً عمدا كانت الدعوى أو خطأ وهذا عند الشافعي رحمه الله تعالى وأما عند مالك رحمه الله يقضى بالقود ان كانت الدعوى في العمد وهو أحد قولي الشافعي رحمه الله تعالى وفيه خلاف قوله عليه الصلاة والسلام البيعة على المدعى واليمين على من أنكر وهذا وحديث العسيلة من المشاهير ( أو الإجماع كبيع أم الولد ) فان إجماع الصحابة انعقد على بطلانه ( حتى لا ينفذ قضاء القاضي

الحق وإلا فيجزم انفاقا (قوله ولما كان الدار واحدة) يعني أن تملك المال بطريق الاستيلاء يتوقف على كمال اختلاف الدار ووجوب الضمان بالانحلاف يبنى عن كمال العصمة وذلك عند اتحاد الدار من كل وجه فنحن لا نملك مال الباغي حتى إذا انكسرت شوكة البغاة نرد عليهم أموالهم لانحلاف الدار لأنهم في دار الإسلام لكن لا تضمن أموالهم بالانحلاف لأن اختلاف الديانة مع وجود المنفعة يوجب شبهة اختلاف الدار فيوجب سقوط العصمة من وجه فلو قلنا بعدم الملك ووجوب الضمان جعلنا العصمة من وجه بمنزلة العصمة الكاملة ولو قلنا بالملك وعدم الضمان جعلنا اتحاد الدار بمنزلة اختلافها ولو قلنا بالملك والضمان كان متناقضا لأن إثبات الملك معناه عدم الضمان فتعين القول بعدم الملك مع عدم الضمان كافي غصب غير المتقوم فان قيل لا تناقض بين الملك وضمان البديل كافي المغضوب قلنا لو ملكه لم يجب رده العينة والملك بالضمان إنما يصح استنادا لا ابتداء (قوله وكجهل من مخالف في اجتهاده الكتاب) يريدان الجهل إما أن يكون في نفس الدين وأصوله وهو الغاية أو لا وهو دونه وذلك إما أن تكون في أصول المذهب كما مر أو في فروعه وذلك إما أن يكون مخالفا للقياس وخبر الواحد فيصالح عن ذرا أو للكتاب والسنة المشهورة والاجماع فيكون مثل جهل صاحب الهوى وقيد السنة بالمشهورة لأن مخالفة المتواتر تكون كفر الكونه قطعيا وفيه بحث لأن الكتاب أيضا كذلك في مخالفته إنما لا تكون كفرًا إذ لم يكن المتن قطعي الدلالة ولا يفرق في هذا بين الكتاب والسنة وأما عند قطعية المتن والدلالة فالمخالفة كافر لا محالة فلا بد ههنا من تقييد الكتاب بأن لا يكون قطعي الدلالة وتقييد السنة بأن تكون مشهورة أو تكون متواترة غير قطعية الدلالة فمن مخالفة الكتاب القول بحل متروك التسمية عمدا عند ذبحه تمسكا بقوله عليه الصلاة والسلام ذبيحة المسلم حلال وان لم يذكر اسم الله عليه وبأن المؤمن ذاكر بقلبه التسمية وان تركها عمدا لقوله عليه الصلاة والسلام تسمية الله في قلب كل مؤمن ومنها القول بجواز القضاء بشاهد يمين تمسكا بما روى أن رسول الله عليه الصلاة والسلام قضى بشاهد ويمين والعمل بخبر الواحد مع قيام نص الكتاب خطأ في الاجتهاد إلا أن نص الكتاب ليس بقطعي لأن قوله تعالى وانه لقسق يحتمل أن يكون حالا فيكون قيد الانتهى عن أكل ما لم يذكر اسم الله عليه ويحتمل أن يراد بما لم يذكر اسم الله عليه الميتة أو ما ذكر عليه غير اسم الله لقوله تعالى وانه لفسق فان الفسق هو ما أهل لغير الله به وقوله تعالى فان لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان يحتمل أن يكون بياننا لحصر البيعة التي هي الشهادة المحضة في رجلين ورجل وامرأتين وهذا لا ينافي ثبوت نوع آخر من البيعة هي شهادة الواحد مع اليمين ومن مخالفة السنة المشهورة أعني قوله عليه الصلاة والسلام البيعة على المدعى واليمين على من أنكر ما ذهب اليه الشافعي رحمه الله تعالى في أحد قولي في مسألة القسامة وهي أن يوجد قتيل لا يدري قاتله وادعى الولي قتله على واحد أو جماعة من أنه إن ظهر لوث أي علامة يغلب على الظن صدق دعواه استحلف الولي خمسين يميناً يقضى له بالدية على عاقلة القاتل في صورة الخطأ وأما في صورة العمد ففي القول الجديد يقضى بالدية على القاتل وفي القديم بالقصاص وهو مذهب مالك وأحمد تمسكا بقوله عليه الصلاة والسلام لأولياء مقتول وجد في خير أحلفون وتستحقون دم صاحبكم أي دم قاتل صاحبكم إلى آخر الحديث فظهر أن كلام المصنف رحمه الله تعالى في تقرير القولين ليس على ما ينبغي وأنه لاجبة لتخصيص القصاص فانه مخالف بقوله عليه الصلاة والسلام البيعة للمدعى واليمين على من أنكر وهو مشهور ومن مخالفة الإجماع القول بجواز بيع أم الولد تمسكا بما روى عن جابر بن عبد الله قال كنا نبيع أمهات الأولاد على عهد رسول الله وبأن المالية ثبتت يقين وارتفاعها بالولادة مشكوك فان الآثار الدالة على منع بيعها قد اشتهرت وتلقاها

فيه) متعلق بأول البحث وهو أن الجهل ليس بمذرح حتى ان قضى القاضي في هذه المسائل لا ينفذ قضاؤه لكونه مخالفا للكتاب أو السنة المشهورة أو الإجماع (وأما جهل يصلح شبهة) عطف على النوعين المذكورين في الجهل (كالجهل في موضع الاجتهاد الصحيح) أي غير مخالف للكتاب أو السنة المشهورة أو الإجماع (أو في موضع شبهة

كمن صلى الظهر بلا وضوء ثم العصر به) أي بالوضوء زاعما صحة ظهره (ثم تذكر أنه صلى الظهر بلا وضوء) ثم قضى الظهر (بناء على هذا التذكر) ثم صلى المغرب على ظن أن العصر جائز بناء على جهله بفرضية الترتيب (يصح المغرب لأن الترتيب مجتهد فيه) فلا يضر جهله فلا تجب عليه إعادة المغرب كما يجب قضاء العصر عند نالانه أداءه زاعما صحة ظهره وهذا زعم بخلاف الإجماع وعند الشافعي رحمه الله تعالى لا يجب قضاء العصر لعدم فرضية الترتيب عنده هذا إذا كان يزعم وقت أداء المغرب أن عصره جائز أما لو علم وقت أداء المغرب أن عصره لم يجوز كان عليه إعادة المغرب كما يجب قضاء العصر (وإن لم يقض الظهر وصلى العصر بناء على ظن أن الظهر جائز) أي صلى الظهر بلا وضوء ثم العصر بوضوء زاعما صحة الظهر ولم يقض الظهر بناء على أنه غير عالم بعدم الوضوء فان من صلى صلاة بغير وضوء جاهلا أن لا وضوء له ثم توضأ وصلى فرضا آخر ثم تذكر أنه كان على غير وضوء فالفرض (١٨٤) الثاني غير صحيح في ظاهر الرواية خلافا لحسن بن زياد فان عنده إنما يجب

رعاية الترتيب على من يعلمه وأيضاً فيه خلاف فرحمه الله فإنه يقول إذا كان عنده أن الفرض الأول يجزيه فهو في معنى الناسي للفاتحة فيجزيه الفرض الثاني (لم يصح العصر) أي صلى الظهر بلا وضوء ثم العصر بوضوء زاعما صحة الظهر ولم يقض الظهر لم يصح العصر لأن زعمه مخالف للإجماع والمسئلة المستشهد بها هي الأولى والثانية (وإذا عفا أحد الوليين ثم اقتصر الآخر على ظن أن القصاص لكل واحد على الكمال فلا قصاص عليه لأنه موضع الإجماع) فان عند البعض لا يسقط القصاص فصار هذا شبهة في دره القصاص عن قابل القاتل (وكذا المحتجم إذا ظن أنه أظفر فأكل عمداً فلا كفارة

القرن الثاني بالقبول فصار مجعاً عليه (قوله كمن صلى الظهر) أورد مسئلتين أو لاهما مثال للجهل في موضع الاجتهاد الصحيح والثانية تتمم وتكمل الأولى لا مثال آخر لأن فيها مخالفة الإجماع فلا يكون الاجتهاد صحيحاً (قوله ولم يقض الظهر بناء) أي بني عدم قضاء الظهر على أنه لم يكن عالماً بعدم الوضوء حين صلى وأن الصلاة المؤداة بغير وضوء من غير علم بذلك لا يجب قضاءها وهذا مخالف للإجماع (قوله وإذا عفا أحد الوليين واقتصر الآخر) بجهله بالعمو أو بأن عفا أحد الأولياء يسقط القود فعليه الدية لا القصاص لأن هذا جهل في موضع الاجتهاد ولما ذهب إليه بعض أهل المدينة من أن القصاص إذا ثبت لوليين كان لكل منهم التفرّد بالقتل حتى لو عفا أحدهما كان للآخر القتل إلا أن الظاهر أن هذا مخالف للإجماع فلا يكون اجتهاداً صحيحاً بل هو جهل في موضع الاشتباه لأنه غير موجب للقصاص وما ثبت فالظاهر بقاءه وأيضاً الظاهر عدم نفاذ التصرف في حق الغير فيكون محل الاشتباه ويصير شبهة في دره الحد (قوله إذ هذه الكفارة) بمعنى كفارة الصوم تندرىء بالشبهة لترجيح جانب العقوبة فيها وهذا إذا استفتى فقيهاً فأنه بفساد الصوم فحصل له الظن بذلك أو بلغه الحديث أعنى قوله عليه السلام أظفر الحاجم والمحجوم ولم يعرف نسخته ولا تأويله وإلا فعليه الكفارة اتفاقاً وعند أبي يوسف تجب الكفارة وإن كان ظنه مستنداً إلى الحديث لأنه ليس للعامة الأخذ بظواهر الاخبار وإنما التمسك بها للفقهاء والقول بفساد الصوم بالحجامة وإن كان قد ذهب إليه الأوزاعي إلا أنه ليس اجتهاداً صحيحاً مخالفته للإجماع (قوله ومن زنى بجارية أمر أنه أو والده بظن أنها تحل له) بناء على أن مال الزوجة مال الزوج من وجه لفرط الاختلاط وحل الزوجة يوجب حل مملوكتها وإن ملك الأصل ملك الجزء أو حلال له فهذا شبهة اشتباه أعنى الشبهة في الفعل وهي أن يظن ما ليس بدليل الحل دليلاً فيظن الحل فيسقط الحد للشبهة لكن لا يثبت النسب ولا تجب العدة لأن الفعل قد تمحض زناً بخلاف شبهة المحل وتسمى شبهة الدليل وهي أن يوجد الدليل الشرعي النافي للحرمة لكن تخلف الحكم عنه لما نزع كما إذا وطئ جارية الابن فإنه يسقط الحد ويثبت النسب والعدة لأن الفعل لم يتمحض زناً نظراً إلى الدليل أعنى قوله عليه السلام أنت ومالك لبيك وأما شبهة جارية الأخ أو الأخت فليست محللاً للاشتباه لاشبهة فعل ولا شبهة محل فلا يسقط الحد (قوله وأما جهل يصلح عن ذرا) كمن أسلم في دار الحرب ولم يهاجر إلى دار الإسلام فجهله بالأحكام من الصلاة والصوم ونحو ذلك يكون عن ذرا في الترك حتى لا يجب بعد المهاجرة قضاء

عليه) لأن قوله عليه الصلاة والسلام أظفر الحاجم والمحجوم صار شبهة في دره الكفارة إذ هذه الكفارة مدة

بما يتندرىء بالشبهة وكذا القصاص في المسئلة السابقة (ومن زنى بجارية أمر أنه أو والده بظن أنها تحل له لا يحد لأنه موضع الاشتباه فتصير شبهة في دره الحد) حتى يتندرىء الحد بهذه الشبهة (لا في النسب والعدة) أي لا يثبت النسب والعدة بهذه الشبهة وإن كانا يشبان بالوطء بشبهة (وكذا حربي أسلم فدخل دار ناقشرب خراجاً جاهلاً بالحرمة) أي لا يحد لأن جهله يكون شبهة (لا إن زنى هو) أي زنى حربي أسلم حيث يحد لأن جهله في حرمة الزنا لا يكون شبهة لأن الزنا حرام في جميع الأديان (أو شرب ذمي أسلم) أي يجب الحد لأن حرمة الخمر شائعة في دار الإسلام والذمي ساكن فيها فلا يحد بالجهل بحرمة الخمر فلا يصير شبهة في دره الحد (وأما جهل يصلح عن ذرا) هذا هو النوع الرابع من الجهل (كجهل مسلم لم يهاجر بالشرايع وكذا إذا نزل خطاب ولم ينتشر بعد في دارنا كافي قصة أهل قبا) فانهم إذ بانهم تحويل القبلة وكانوا في الصلاة استداروا إلى الكعبة فاستحسن رسول الله عليه الصلاة والسلام وكانوا يقولون كيف صلواتنا إلى بيت المقدس قبل علمنا بالتحويل

فأنزل الله تعالى وما كان الله ليضيع إيمانكم أي صلاتكم إلى بيت المقدس (وقصة تحريم الخمر) لما نزل تحريم الخمر قال الصحابة يا رسول الله فكيف يا خواتنا الذين ماؤهم يشربون الخمر وبأكلون مال الميسر أي بعد التحريم قبل بلوغ الخطاب إليهم فنزل قوله تعالى ليس على الذين آمنوا و عملوا الصالحات جناح فيما طعموا إذا ما اتقوا و آمنوا (فأما إذا انتشر التبليغ في ديارنا فقد تم التبليغ فمن جهل هنا يكون لتقصيره كمن لم يطلب الماء في العمرانات فتيمم وكان الماء موجودا ليصبح وكذا الجهل بأنه وكيل أو مأذون أي يكون عذرا (حتى أن تصرفه لا يصح) أي من الموكل فإن شراء الوكيل قبل العلم بالوكالة يقع عن الوكيل ولو باع مال الموكل قبل العلم بالوكالة يتوقف كييع الفضولي (وكذا جهل الوكيل بالعزل والمأذون بالحجر والمولى بجنابة العبد الجاني والشفيع بالبيع والأمة المنكوحة بالإعتاق أو بالخيار والبكر بالنكاح بالخيار) أي جهل الوكيل بالعزل و جهل المأذون بالحجر عذر حتى أن تصرفه قبل العلم بالعزل والحجر يصح (١٨٥) تصرفها وكذا جهل المولى بجنابة العبد الجاني عذر حتى لو باع

العبد الجاني قبل العلم بالجنابة لا يكون مختارا للعداء وكذا جهل الشفيع بالبيع حتى لو باع الشفيع الدار المشفوع بها بعدما بيعت دار بجنابها لكن قبل علمه ببيعها لا يكون مسلما للشفعة والأمة المنكوحة إذا جهلت أن المولى اعتقها فسكتت عن فسخ النكاح فجعلها عذر حتى لا يبطل خيارها وكذا إذا علمت بالإعتاق ولكن جهلت أن لها خيار العتق فجعلها عذر حتى لا يبطل خيارها وإذا بلغت البكر التي زوجها غير الأب والجد جاهلة بالنكاح فسكتت فجعلها عذر فلا يكون سكوتها رضيا أما إذا علمت بالنكاح وجعلت بأن لها الخيار لا يكون جعلها عذرا حتى يبطل خيارها إذ جعلها بالأحكام

مدة اللبث في دار الكفر لأنه لا بد من سماع الخطاب حقيقة أو تقديره بشهرته في محله (قوله) فأنزل الله تعالى وما كان الله ليضيع إيمانكم المذكور في عامة التفاسير أنها نزلت حين نزول آية التوجه إلى الكعبة فقالوا كيف من مات قبل التحويل من اخواننا (قوله) وقصة تحريم الخمر هي أن بعض الصحابة كانوا في سفر فشرّبوا الخمر بعد التحريم لعدم علمهم بحرمتها فنزل ليس على الذين آمنوا و عملوا الصالحات جناح فيما طعموا إذا ما اتقوا و آمنوا وعن ابن كيسان أنه لما نزل تحريم الخمر والميسر قال أبو بكر رضي الله تعالى عنه يا رسول الله كيف يا خواتنا الذين ماؤنا وقد شرّبوا الخمر وأكلوا الميسر وكيف بالغايبين عتقنا في البلدان لا يشعرون بتحريمها وهم يطعمونها فنزلت (قوله) والبكر أي وكجهل البكر بالنكاح فيما إذا زوجها ولى غير الأب أو الجد من الكفء بمهر المثل أو زوجها الأب أو الجد من غير الكفء أو بغين فاحش فإنه يكون عذرا حتى يكون لها الفسخ بعد العلم بالنكاح وأما إذا زوجها الأب أو الجد من الكفء بمهر المثل لم يكن لها الفسخ لسكمال النظر وفور الشفقة ولو زوجها غير الأب والجد من غير كفؤ أو بغين فاحش لم يصح النكاح أصلا وإنما صرح بذلك لأنه قد اشتهر في بعض البلاد نقلا عن المصنف رحمه الله تعالى أنه يصح النكاح في هذه الصورة لكن يكون لها الفسخ وهذا كذا أورده في شرحه للوقاية ولا يوجد له رواية أصلا (قوله) لأن طلب العلم واجب عليها أي على البكر وتقرير القوم أن جهل البكر بالخيار ليس بعذر لاشتهار العلم في دار الإسلام وعدم المانع من التعلم في جانيها بخلاف الأمة فإن اشتغالها بخدمة السيد ما منع وعلى هذا الإيراد الاعتراض بأن البكر قبل البلوغ لم تكلف بالشرائع لاسيما بالمسائل الخفية (قوله) حتى يشترط القضاء ثمة أي في فسخ البكر بعد البلوغ لأنها أي لا في فسخ المعتقة لأن فسخ البكر للالزام على الغير وتوهم ترك النظر من الولى وهو غير متيقن فلا يتم إلا بالقضاء حتى لو مات أحدهما بعد الفسخ قبل القضاء يرته الآخر وفسخ المعتقة يثبت بنفس الخيار لأنه يدفع زيادة الملك ولا سبيل إليه إلا بدفع أصل الملك فلا يفتقر إلى القضاء وتحقيق ذلك أن المرأة تبطل حقا مشتركا لدفع زيادة حق عليها والزواج يثبت زيادة حق عليها لاستيفاء حق مشترك فلماذا جعلنا الدفع في حق المرأة قصدا وإبطال الملك ضمنا وفي حق الزوج زيادة الملك أصلا واستيفاءه ضمنا (قوله) ومنها أي ومن العوارض المكتسبة السكر وهي حالة تعرض للانسان من امتلاء دماغه من الابخرة المتصاعدة إليه فيتمتعل معه عقله المميز بين الأمور الحسنه والقيحة والسكر حرام إجماعا إلا أن الطريق المفضى إليه قد يكون مباحا كسكر المضطر إلى شرب الخمر والسكر الحاصل

(٢٤ - توضيح ٢) الشرعية ليس بعذر (لأن الدليل مشهور في حقها) لأن طلب العلم واجب عليها فدلائل الشرع يجب أن تكون مشهورة في حقها فبالجهل لا تعذر (وفي حق الأمة مخفي) لأن خدمة المولى تشغلها عن التعلم فالدليل مخفي في حقها فتعذر بالجهل (ولأن البكر تريد الزام الفسخ والأمة تريد دفع زيادة الملك) هذا فرق آخر بين البكر والأمة في أن الأمة تعذر بالجهل لا البكر وتقريره أن البكر تريد الزام الفسخ على الزوج والمعتقة تريد بالفسخ دفع زيادة الملك فان طلاق الأمة ثنتان وطلاق الحرة ثلاثة والجهل عدم أصلي يصلح للدفع للالزام وهذا الفرق أحسن من الأول لأن البكر قبل البلوغ لم تكلف بالشرائع لاسيما في المسائل التي لا يعرفها الاحذاق الفقهاء (حتى يشترط القضاء ثمة لأنها) تفريع على أن فسخ النكاح بخيار البلوغ الزام ضرورة وبخيار العتق دفع ضرر (ومنها السكر هو اما بطريق مباح كسكر المضطر والسكر بدوا) كالبنج والأيون (وبما يتخذ من الحنطة أو الشعير أو العسل وهو كالانغماء يمنع صحة

من الأدوية والأغذية المتخذة من غير العنب والغذاء ما يتفعل عن الطبيعة فتصرف فيه وتحيله إلى مشابهة المتغذى فيصير جزءاً منه وبدلاً عما يتحلل والدواء ما يكون فيه كيفية خارقة عن الاعتدال بها تتفعل الطبيعة عنه وتعجز عن التصرف فيه وقد يكون محظوراً كالسكر الحاصل من الخمر التي يحرم قليلها كثيراً أو من المثلث وهو عصير العنب إذا طبخ حتى ذهب نثاء ثم رقق بالماء وترك حتى اشتد يحل شربه عند أبي حنيفة وأبي يوسف لاستمرار الطعام والتقوى على قيام الليالي وصيام الأيام وأما على قصد السكر فلا حتى لو سكر منه يوماً اتفاقاً وأما قبيح الذيب وهو الماء الذي ألقى فيه الذيب ليخرج منه حلاوته فإن لم يطبخ حتى اشتد وغلا وقذف بالزبد فهو حرام وإن طبخ أذق طبخ يحل شرب القليل منه في ظاهر الرواية (قوله حتى الطلاق والعناق) صرح بذلك نفي الماروي عن أبي حنيفة رحمه الله تعالى أن الرجل إذا كان عالماً بفعل البسج فأكله يصح طلاقه وعتاقه (قوله فهذا خطاب متعلق بحالة السكر) ليس المراد أن قوله تعالى وأتم سكارى قيد للخطاب أعني لا تقر بوا حتى يلزم أن يكون الخطاب في حالة سكرهم بل هو قيد لما تعلق به خطاب المنع وتحقيق ذلك أن الحال في مثل صل وأنت صاح أو لا تصل وأنت سكران ليس قيد الأمر والنهي بل للمأمور به والمنهي عنه بمعنى اطلب منك صلاة مقرونة بالصحو وكف النفس عن الصلاة المقرونة بالسكر وذلك لأن العامل في الحال هو فعل المذكور لا فعل الطلب فقوله تعالى غير محلي الصيد فيمن جملة حال من قوله أو فوا يكون قيداً للإيفاء لا لطلبه حتى يلزم عدم وجوب الإيفاء عند كونهم محلين للصيد أي معترضين له في الإحرام فالمعنى أنهم خوطبوا في حالة الصحو بان لا يقر بوا الصلاة حالة السكر فيلزم كونهم مخاطبين أي مكلفين بذلك حال السكر فلا يكون السكر منافيًا لتعلق الخطاب ووجوب الانتهاء فالسكر من الشراب المحرم أو المثلث لا يبطل أهلية الخطاب أصلاً لتحقق العقل والبلوغ إلا أنه يمنع استعمال العقل بواسطة غلبة السرور فيلزمه جميع التكليف من الصلاة والصوم وغيرهما وإن كان لا يقدر على الأداء ولا يصح منه الأداء وتصح عباراته في الطلاق والعناق والبيع والإقرار وتزويج الصغار والتزوج والاقراض والاستقراض وسائر التصرفات سواء شرب مكرهاً أو طائفاً وذلك لأن مبنى الخطاب على اعتدال الحال وقد أقيم البلوغ عن العقل مقامه تيسيراً وبالسكر لا يفوت القدرة فهم الخطاب بسبب هو معصية فيجمل في حكم الموجود ذجر الله ويبقى التكليف متوجهاً في حق الأثم ووجوب القضاء بخلاف ما إذا كان بأفقه سماوية كالنوم فإنه يصلح عند أدفعا للخرج (قوله وإذا أسلم) أي السكران أن أسلم يصبح ترجيحاً لجانب الإيمان وكون الأصل هو الاعتقاد فلو تكلم بكلمة الكفر لا يرتد لأن الاعتقاد لا يرتفع إلا بالقصد إلى تبديله أو بما يدل عليه ظاهره وهو التكلم في حالة يعتبر فيها القصد وهي حالة الصحو وهذا كالسكره يصبح إسلامه ولا يصح ارتداده (قوله لأن السكر دليل الرجوع) إذا السكران لا يستقر على أمر في مقام الرجوع لأن حقوق الله تعالى مبنية على المساهلة بخلاف ما إذا أقر بما لا يحتمل الرجوع كالتقصير والقذف أو باسبب الحد بان زنى أو قذف في حالة السكر فإنه لا يسقط عنه الحد. أما في الإقرار بما لا يحتمل الرجوع فإنه لا يسقط بصرح الرجوع فكيف بدليله وأما في المباشرة فلا نه ما ينفلت من الأدلة الرجوع لكن يتوقف في إقامة الحد على الصحو ليحصل الانزجار فان قلت السكر موجب للحد فإذا تحقق أنه سكران فامعنى إقراره بالشرب ثم توقف وجوب الحد على إقراره في الصحو قلت السكر قد يكون من غير الشراب المحرم أو المثلث والسكر منهما قد يكون بالشرب كرهاً أو اضطراراً فيتوقف الحد على إقامة البيئة أو الإقرار بأنه شرب الشراب المحرم أو المثلث طوعاً أو فطرته شرط الإقرار حال الصحو (قوله وزاد أبو حنيفة رحمه الله تعالى) يعني اعتبر في حق وجوب الحد السكر بمعنى زوال العقل بحيث لا يميز بين الأشياء ولا يعرف الأرض من السماء إذ لو ميز ففي السكر نقصان وفي النقصان شبهة العدم فيندرى به الحد وأما في غير وجوب الحد من الأحكام فالمعتبر عنده أيضاً اختلاط الكلام حتى لا يرتد بكلمة

والعناق وأما بطريق محظور كالسكر من شراب محرم أو مثلث لأنه إنما يحل أي المثلث (بشرط أن لا يسكر فالسكر به يصير كالسكر بالمحرم فيجده) أي بالسكر من المثلث (وهو) أي القسم الثاني من السكر وهو السكر بشراب محرم أو بالمثلث (لا ينافي الخطاب لقوله تعالى ولا تقر بوا الصلاة وأتم سكارى فهذا خطاب متعلق بحال السكر فهو لا يبطل الأهلية أصلاً فيلزمه كل الأحكام وتصح عباراته وإنما يتقدم به القصد حتى إن تكلم بكلمة الكفر لا يرتد استحساناً لعدم ركنه وهو القصد كما إذا أراد أن يقول اللهم أنت ربي وأنا عبدك فجرى على لسانه عكسه لا يرتد وإذا أسلم يصبح كالسكره وإذا أقر بما يحتمل الرجوع كالزنا وشرب الخمر لا يحد حتى يصحو فيقر لأن السكر دليل الرجوع وإذا أقر بما لا يحتمل كالتقصير والقذف وغيرهما أو باسبب الحد يلزمه لكن إنما يحد إذا صح وأحد اختلاط الكلام) أي حد السكر والمراد به الحالة المميزة بين السكر والصحو (وزاد أبو حنيفة رحمه الله تعالى أن لا يعرف الأرض من السماء لوجوب

الحد فقط ومنها الهزل وهو أن لا يراد باللفظ معناه لا الحقيقي ولا المجازي وهو ضد الجدد وهو أن يراد به أحدهما بشرطه أن يشترط باللسان لا يعتبر دلالة (أي دلالة الهزل أي شرط الهزل أن تجرى المواضعة قبل العقد بأن يقال نحن نتكلم بلفظ العقد هازلا (ولا يشترط كونه) أي كون الشرط وهو المواضعة (في نفس العقد) بل يكفي أن تكون المواضعة سابقة على العقد (وهو) أي الهزل (لا ينافي الأهلية أصلا ولا اختيار المباشرة والرضى بها بل اختيار الحكم والرضى به فوجب النظر بالتصرفات كيف تنقسم فيهما) أي في الاختيار والرضى (وهي إما من الإنشاءات أو الإخبارات أو الاعتقادات أما الإنشاءات (١٨٧) فاما أن تحتل النقض أو لا فإحتمله كالبيع

والإجارة فاما أن يتواضعا في أصل العقد (أي تجرى المواضعة قبل العقد باننا نتكلم بلفظ البيع عند الناس ولا نريد البيع) فان اتفقا على الاعراض (أي فالأبعد البيع انأقد أعرضنا وقت البيع عن الهزل وبعنا بطريق الجدد (صح البيع وبطل الهزل لأعراضهما وان اتفقا على بناء العقد على المواضعة صار كخيار الشرط لها مؤبدا) أي للمتعاقدين (لوجود الرضى بالمباشرة لا بالحكم) هذا دليل على كونه بمنزلة خيار الشرط فانه اذا بيع بالخيار فالرضى بالمباشرة حاصل لا بالحكم وهو الملك (يفسد العقد) كافي الخيار المؤبد (لكن لا يملك بالقبض فيه لعدم الرضى بالحكم) هذا استدراك عن قوله فيفسد العقد فان الملك بالقبض ثبت في البيع الفاسد (فان نقضه أحدهما انتقض وان أجزاه في الثلاث جاز) أي إن أجزاه

الكفر ولا يلزمه الحد بالإقرار بما يوجب الحد (قوله ومنها الهزل) فسرته غير الإسلام رحمه الله تعالى باللعب وهو أن يراد بالشئ ما لم يوضع له لفظ فهو من بعضهم من ظاهره انه يشمل المجاز لا أنه أراد بالوضع ما هو أعم من وضع اللفظ للمعنى ومن وضع التصرفات الشرعية لاحكامها وأراد بوضع اللفظ ما هو أعم من الوضع الشخصي كوضع الألفاظ لمعانيها الحقيقية أو النوعي كوضعها لمعانيها المجازية وهذا معنى ما يقال أن الوضع أعم من العقلي والشرعي فان العقل يحكم بأن الألفاظ لمعانيها حقيقة أو مجازا وأن التصرفات الشرعية لاحكامها والمصنف رحمه الله تعالى أوضح المقصود ففسر الهزل بعدم إرادة المعنى الحقيقي والمجازي باللفظ ودخل في ذلك التصرفات الشرعية لأنها صيغ والفاظ موضوعة لاحكام تترتب عليها ويلزم معانيها بحسب الشرع (قوله ولا يشترط كونه) يعني لا يجب أن تجرى المواضعة في نفس العقد لأنه يقوت المقصود من المواضعة وهو أن يعتقد الناس لزوم العقد بخلاف خيار الشرط فانه لدفع الغبن ومنع الحكم عن الثبوت بعد انعقاد السبب فلا بد من اتصاله بالعقد (قوله ولا اختيار المباشرة والرضى بها) يعني أن الهزل يتكلم بصيغة العقد مثلا بختياره ورضاه لكنه لا يختار ثبوت الحكم ولا يرضاه الاختيار هو القصد إلى الشئ وإرادته والرضى هو إثارة واستحسانه فالمكروه على الشئ مثلا يختار ذلك ولا يرضاه ومن هنا قالوا ان المعاصي والقبائح بإرادة الله تعالى لا يرضاه لقوله تعالى ان الله لا يرضى لعباده الكفر (قوله وهي) أي التصرفات إما لإنشاءات أو إخبارات أو اعتقادات لأن التصرف إن كان لإحداث حكم شرعي فإنشائه وإلغائه كان القصد منها إلى بيان الواقع فإخبارات وإلغائه اعتقادات وإنشاءات إما أن تحتل الفسخ أو لا والاول إما أن يتواضع المتعاقدان على أصل العقد أو الثمن بحسب قدره أو جنسه وعلى التقادير الثلاثة إما أن يتفقا على الاعراض عن الهزل والمواضعة أو على بناء العقد عليها أو على أن لا يحضرهما شئ وإما أن لا يتفقا على شئ من ذلك وحينئذ إما أن يدعى أحدهما الاعراض والآخر البناء أو عدم حضور شئ أو يدعى أحدهما البناء والآخر عدم حضور شئ وأحكام الأقسام بعضها مشروح في الكتاب وبعضها متروك لانسباق الذهن إليه (قوله لعدم الرضى بالحكم) لو قال لعدم اختيار الحكم لكان أولى لأنه المانع عن الملك لا عدم الرضا كالمشترى من المكروه فانه يملك بالقبض لوجود الاختيار وإن لم يوجد الرضا (قوله فان نقضه) أي العقد الذي اتفقا على أنه مبني على المواضعة أحدهما أي أحد المتعاقدين انتقض لأن لكل واحد ولاية النقض لكن الصحة تتوقف على اختيارهما جميعا لأنه بمنزلة شرط الخيار للمتعاقدين فإجازة أحدهما لا تبطل خيار الآخر وقد رأوا حنيفة رحمه الله تعالى مدة الخيار بثلاثة أيام اعتبارا بالخيار المؤبد حتى يتقرر الفساد بمضى المدة وعندهما يجوز الاختيار ما لم يتحقق النقض وإنما قال في الثلاث دون الثلاثة اعتبارا بالليالي (قوله عملا بالعقد) يعني أن الأصل في العقد الشرعي الزوم والصحة حتى يقوم المعارض لانه انما شرع للملك والجهد والظاهر فيه

في ثلاثة أيام جاز عند أبي حنيفة رحمه الله أي ينقلب جائزا لارتفاع الفساد كافي الخيار المؤبد (الان أجاز أحدهما) لأنه كخيار الشرط للمتعاقدين فيتوقف على إجازتهما (وعندهما لا يشترط في الثلاث) أي عندهما لا تنتهي الإجازة بالثلاثة فكليهما أجازاه جاز البيع كافي الخيار المؤبد (وإن اتفقا على أن لا يحضرهما شئ) أي لم يقع في خاطرهما وقت العقدانها بني على المواضعة أو أعرضوا (أو اختلفا في الاعراض والبناء يصح العقد عند أبي حنيفة رحمه الله عملا بالعقد وهو أولى بالاعتبار من المواضعة التي لم تتصل به) أي بالعقد (لا عندهما) أي لا يصح العقد عندهما (فاعتبر العادة) تحقيق المواضعة ما أمكن (على أن المواضعة أسبق قلنا الأخير ناسخ) أي الأخير وهو العقد ناسخ للمواضعة السابقة لأن أحدهما لم يصح على المواضعة واعلم أنه بقي بالتقسيم العقلي قسما لم يذكرهما وإذا أعرض أحدهما وقال الآخر

لم يحضر في شيء أو بنى أحدهما وقال الآخر لم يحضر في شيء فعلى أصل أبي حنيفة رحمه الله تعالى يجب أن يكون عدم الحضور كالاعراض  
وعلى أصلهما كالبناء (وإما أن يتواضعا (١٨٨) على البيع بألفين على أن الثمن ألف فهما يعملان بالمواضعة إلا في صورة

أعراضهما وأبو حنيفة رحمه الله تعالى يعمل بظاهر العقد في الكل والفرق بين البناء هنا وثمة أن العمل بالمواضعة هنا يجعل قبول أحدهما الألفين شرطاً لوقوع البيع بالآخر فيفسد العقد وقد جدد في أصل العقد فهو أولى بالترجيح من الوصف) أي أصل العقد أولى بالترجيح من الوصف فإن اعتبار أصل العقد وجب الصحة لأن المتعاقدين جدد في أصل العقد وإنما الهزل في مقدار الثمن وهو المراد بالوصف فإن اعتبر المواضعة والهزل في الوصف حتى يصح العقد بالألف يلزم فساد العقد كما بينا في المتن (وإما أن يتواضعا على أن الثمن جنس آخر فالعمل بالعقد اتفاقاً والفرق لهما بين هذا والمواضعة في القدر أن العمل بهما مع صحة العقد يمكن ثمة لانهما الهزل بأحد الألفين ثمة شرط لا طالب له فلا يفسد) وإنما قال هذا جواً عما ذكر أنه يجعل قبول أحد الألفين شرطاً لوقوع البيع بالآخر وإنما قال أنه لا طالب له لاتفاق المتعاقدين على أن الثمن ألف لا ألفان وإذا لم يكن للشرط طالب لا يفسد كما إذا اشترى حمرا

فاعتبار العقد أولى من اعتبار المواضعة وعندهما لا يصح العقد في صورتين أعني صورة الاتفاق على أن لم يحضرها شيء والاختلاف في الأعراض والبناء لأن العادة جارية بأن يبنيها على المواضعة كيلا يكون الاشتغال بها عبثاً فانهما إنما تواضعا للبناء عليه صونا للبال عن يد المتغلب والقول بأن الأصل في العقد الصحة وال لزوم والمعارض بأن المواضعة سابقة والسبق من أسباب الترجيح والجواب أن العقد متأخر والمتأخر يصلح ناسخاً للقديم إذ لم يعارضه ما يغيره كما إذا انفق على البناء وهنالم بتحقيق المغير لأن أحدهما يدعى عدم المضي فالعقد باعتبار أن أصله الجدد وال لزوم من غير تحقق معارض يكون ناسخاً للمواضعة السابقة (قوله فعلى أصل أبي حنيفة رحمه الله تعالى يجب أن يكون عدم الحضور كالاعراض) عملاً بالعقد فيصح في صورتين وعلى أصلهما عدم الحضور كالبناء ترجيحاً للمواضعة بالمادة والسبق فلا يصح العقد في شيء من صورتين وهذا مأخوذ من صورة اتفاقهما على أن لم يحضرها شيء فإنه عند أبي حنيفة رحمه الله بمنزلة الأعراض وعندهما بمنزلة البناء وهنابحث وهو أن تحصر الأقسام في الستة تماماً وهو على تقدير اعتبار الاتفاق والاختلاف في نفس الأعراض والبناء والذهول أي عدم الحضور وأما على تقدير اعتبارهما في ادعاء المتعاقدين على ما يشعر به كلام غير الإسلام رحمه الله تعالى فالأقسام ثمانية وسبعون لأن المتعاقدين إما أن يتفقا ويختلفا فإن اتفقا فلا اتفاقاً على أعراضهما وإما على بنائهما وإما على ذهولهما وإما على بناء أحدهما وإما على الآخر أو ذهولهما وإما على أعراض أحدهما وذهول الآخر فتصور الاتفاق ستة وإن اختلفا فدعوى أحد المتعاقدين يكون إما أعراضهما وإما بناءهما وإما ذهولهما وإما بناء مع أعراض الآخر أو ذهولهما وإما أعراض مع بناء الآخر أو ذهولهما وإما ذهول مع بناء الآخر أو أعراض بصير تسعة وعلى كل تقدير من التقادير التسعة يكون اختلاف الخصم بأن يدعى الصور الثمانية الباقية فتصير أقسام الاختلاف اثنين وسبعين حاصلة من ضرب التسعة في الثمانية ولا يخفاء في أن تمسك أبي حنيفة رحمه الله تعالى بأن الأصل في العقد الصحة وتمسكهما بأن العادة جارية بتحقيق المواضعة السابقة يدل على أن الكلام فيما إذا اختلفا في دعوى الأعراض والبناء مثلاً وإما إذا اتفقا على الاختلاف في الأعراض والبناء بأن يقر كلاهما بأعراض أحدهما وبناء الآخر فلا قائل بالصحة وال لزوم وهذا ظاهر (قوله والفرق بين البناء هنا وثمة) يعني إذا وقعت المواضعة في قدر اثنين وبنيا عليهما فأبو حنيفة رحمه الله تعالى لا يعتبر المواضعة السابقة ويحكم بلزوم الألفين لا الألف المتواضع عليه وقد كان يعتبر البناء على المواضعة في نفس العقد ويحكم بفساد العقد وثبوت الخيار فيحتاج إلى الفرق بين البناء هنا أي في صورة المواضعة في قدر الثمن والبناء ثمة أي في صورة المواضعة في نفس العقد وجه الفرق أن المواضعة السابقة إنما تعتبر إذا لم يوجد ما يعارضها ويدفعها وهناتقد وجد ذلك لأنها لو اعتبرت يلزم فساد العقد لتوقف انعقاده على شرط ليس من مقتضيات العقد وفيه نفع لأحد المتعاقدين وهو قبول العقد فيما ليس بداخل في العقد كما حد الألفين في صورة البيع بألفين والمواضعة على أن يكون الثمن ألفاً ولو قلنا بفساد العقد يلزم ترجيح الوصف على الأصل لأن المتعاقدين قد جدد في أصل العقد فيلزم صحته (وإنما هو لافي الثمن الذي هو وصف لكونه وسيلة لا مقصوداً فلو اعتبرناه وحكنا بفساد العقد لزم إهدار الأصل لاعتبار الوصف وهو باطل فلا بد من القول بصحة العقد ولزوم الألفين اعتباراً للتسمية والحاصل أن اعتبار المواضعة في الثمن وتصحيح أصل العقد متناهيان وقد ثبت الثاني ترجيحاً للأصل فينتفي الأول وهذا يخرج الجواب عما يقال أنهما قصدتا بذكر الألف الآخر السمعة من غير أن يحتاج إلى اعتباره في تصحيح العقد فكان ذكره والسكوت عنه سواء كما في الذكاح (قوله والفرق لهما) يعني إذا وقعت

على أن يجعله حملاً خفيفاً أو نحو ذلك لا يفسد العقد لعدم الطالب لكن الجواب لأبي حنيفة رحمه الله تعالى أن المواضعة الشرط في مستلثنا وقع لأحد المتعاقدين وهو الطالب لكن لا يطالب هنا للمواضعة وعدم الطلب بواسطة الرضا لا يفيد الصحة كالرضى بالرأب ثم



عطف على قوله وإما أن يحتمل النقص قوله (وإما أن لا يحتمل النقص فنه ما لا مال فيه وهو الطلاق والعتاق والغفوع عن القصاص والعين والغدر وكله صحيح والهزل باطل لقوله عليه الصلاة والسلام ثلاث جدهن (١٨٩) جدوهن جد النكاح والطلاق والعين

المواضعة في جنس الثمن إن باع بمائة دينار وقد تواضعا على أن يكون الثمن ألف درهم فالبيع صحيح واللازم مائة دينار سواء بني على المواضعة أو عرضاً ولم يحضرهما شيء. أما أبو حنيفة رحمه الله تعالى فقد مر على أصله من عدم اعتبار المواضعة ترجيحاً للأصل وتصحيحاً للعقد بما سمي من البدل ضرورة افتقاره إلى تسمية البدل وأما أبو يوسف ومحمد رحمهما الله تعالى فقد احتجوا إلى الفرق بين المواضعة في جنس الثمن والمواضعة في قدره ووجه أن العمل بالمواضعة مع صحة البيع يمكن في الأولى دون الثانية لأن البيع يمكن في صورة البناء لا يصح بدون تسمية البدل فإذا اعتبرت المواضعة كان البدل ألف درهم وهو غير مذكور في العقد والمذكور في العقد يكون مائة دينار وهي غير البدل بخلاف المواضعة في القدر فإنه يمكن تصحيح البيع مع اعتبارها بان يتعقد بالألف الموجود في الألفين (قوله) وإما أن يحتمل النقص عطف على قوله إما أن يحتمل النقص وفي الكلام خلل وذلك لأنه قال إما الانشآت فإما أن يحتمل النقص أو لا فذكر المعطوف والمعطوف عليه جميعاً ثم قال فما يحتمله كالبيع فكان الصواب أن يقول ههنا وما لا يحتمله أي النقص بمعنى أنه لا يجري فيه الفسخ والإقالة فتلاثة أقسام لأنه إما أن يكون فيه مال بان يثبت بدون شرط وذكر أو لا والأول إما أن يكون المال تبعاً أو مقصوداً (قوله) وكله صحيح استدل على صحة الكل وبطلان الهزل بالحديث والمعقول أما الحديث فيحتمل أن يكون لإثبات صحة الثلاثة المذكورة فقط ويحتمل أن يكون لإثبات صحتها عبارة وصحة غير هاد لالة وأما المعقول فيفيد صحة الكل وحاصله أن الهزل لا يمنع انعقاد السبب وعند انعقاد السبب يوجب حكمه ضرورة عدم التراخي والرد في حكم هذه الأسباب بخلاف البيع واعتراض بالطلاق المضاف مثل أنت طالق غداً أو أوجب بان المراد بالأسباب العلة والطلاق المضاف ليس بعلته بل سبب مفوض والاستناد إلى وقت الإيجاب كالبيع بشرط الخيار (قوله) وفي قدر البدل) يعني إذا وقعت المواضعة في قدر المهر بان يذكر في العقد ألفان ويكون المهر ألفاً فإن اتفق المتعاقدان على الاعراض عن المواضعة فاللازم هو المسمى في العقد أعنى الألفين وإن اتفقا على بناء النكاح على المواضعة فاللازم ألفاً أما عندهما فظاهر كما في البيع وأما عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى فيحتاج إلى الفرق بين النكاح والبيع حيث يعتبر في النكاح المواضعة دون التسمية وفي البيع بالعكس ووجه أن البدل في البيع وإن كان وصفاً تبعاً بالنسبة إلى البيع إلا أنه مقصود بالإيجاب لكونه أحد ركني البيع ولهذا يفسد البيع بفساده أو جهالته وبدون ذكره فيترجح البيع بالثمن بمعنى أنه يجب تصحيح البيع لتصحيح الثمن بخلاف البدل في النكاح فإنه إنما شرع إظهار الخطر المحل لا مقصوداً وإنما المقصود ثبوت الحل في الجانبين للتواد والتنازل (قوله) وعلى البناء) يعني أن وقت المواضعة في جنس البدل بان يذكر في العقد مائة دينار على أن يكون المهر ألف درهم وقد اتفقا على البناء على المواضعة فاللازم مهر المثل إجماعاً لأنه بمنزلة التزوج بدون المهر إذ لا سبيل إلى ثبوت المسمى لأن المال لا يثبت بالهزل ولا إلى ثبوت المتواضع عليه لأنه لم يذكر في العقد بخلاف المواضعة في القدر فإن المتواضع عليه قد يسمى في العقد مع الزيادة بخلاف البيع فإن فيه ضرورة إلى اعتبار التسمية لأنه لا يصح بدون تسمية الثمن والنكاح يصح بدون تسمية المهر وإن اتفقا على أن لم يحضرهما شيء أو اختلفا في الاعراض والبناء فاللازم عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى في رواية محمد رحمه الله تعالى هو مهر المثل لأن الأصل بطلان المسمى عملاً بالهزل لتلاصير المهر مقصوداً بالصحة بمنزلة الثمن في البيع ولما بطل المسمى لزوم مهر المثل وفي رواية أبي يوسف رحمه الله تعالى هو المسمى قياساً على البيع وعندهما اللازم مهر المثل بناء على أصلهما من ترجيح المواضعة بالسبق والعادة فلا يثبت المسمى لرجحان المواضعة

ولأن الهزل راض بالسبب لا الحكم وحكم هذه الأسباب لا يحتمل التراخي والرد حتى لا يحتمل خيار الشرط ومنه ما يكون المال فيه تبعاً كالنكاح فإن كان الهزل في الأصل فالعقد لازم أو في قدر البدل فإن اتفقا على الاعراض فالمهر ألفان أو على البناء فالف والفرق لابي حنيفة رحمه الله تعالى بين هذا وبين البيع أن البيع يفسد بالشرط لكن النكاح لا يفسد بالشرط (أو على أنه لم يحضرهما شيء أو اختلفا في رواية محمد عن أبي حنيفة رحمه الله تعالى المهر ألف بخلاف البيع لان الثمن مقصوداً بالإيجاب فترجح به) أي بالثمن فيترجح الثمن بالإيجاب (وفي رواية أبي يوسف رحمه الله تعالى الفان قياساً على البيع وفي جنس البدل فإن اتفقا على الاعراض فالمسمى وعلى البناء فمهر المثل إجماعاً وعلى أنه لم يحضرهما أو اختلفا في رواية محمد رحمه الله تعالى مهر المثل) لان الأصل في المواضعة في قدر المهر على

ما ذكره وكذا في المواضعة في جنس في المهر لكن المواضعة في قدر المهر العمل بالمواضعة يمكن لأن ما تواضعا عليه وهو الألف داخل في المسمى وهو الألفان أما في المواضعة في الجنس فهذا غير ممكن فلما بطل المسمى وجب مهر المثل (وفي رواية أبي يوسف رحمه الله المسمى وعندهما

مهر المثل ومنه ما يكون المال فيه مقصودا كالخلع والعق على مال والصلح عن دم عمد سواء هل لافي الأصل أو القدر أو الجنس في الاعراض يلزم الطلاق والمال وكذا (١٩٠) في الاختلاف وعدم الحضور أما عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى فترجيح

الإيجاب) أي ترجيح العقد على المواضعة (وأما عندها فلم يدم تأثير الخيار) فانه إذا شرط في الخلع الخيار لها فعندها الطلاق واقع والمال واجب والخيار باطل وعند أبي حنيفة رحمه الله لا يقع الطلاق ولا يجب المال حتى تشاء المرأة فكذا في مسئلتنا على كلا المذهبين (وكذا في البناء عندها على أن المال يلزم تبعا) اعلم أن المال في الخلع والعق على مال والصلح عن دم عمد يجب عندها بطريق التبعية والمقصود هو الطلاق والعق وسقوط التصاص والهزل لا يؤثر في هذه الأمور فيثبت ثم يجب المال ضمنا لا قصدا فلا يؤثر الهزل في وجوب المال (وعند أبي حنيفة رحمه الله تعالى يتوقف على مشيئتها وأما تسليم الشفعة قبل طلب الموائبة يكون كالسكوت لأنه لما اشتغل بالهزل عن طلب الشفعة فقد سكنت عن الطلب فنطلب الشفعة وبعده التسليم باطل لأنه من جنس ما يبطل بالخيار) حق لوقال سلمت الشفعة على أني بالخيار ثلاثة أيام يبطل التسليم ويكون طلب الشفعة باقيا (وكذا الإبراء) أي يبطل إبراء الغريم هازلا كما يبطل الإبراء بشرط الخيار (وأما الاخبارات فالهزل يبطلها سواء كان فيما يحتمل الفسخ أولا ونحوها لأنه يعتمد صحة الخبر به الا يرى بالطلاق والعناق مكرها باطل فكذا هازلا وأما الاعتقادات فالهزل بالردة كفر لأنه استخفاف

وعدم ثبوت المال بالهزل ولا المتواضع عليه لعدم التسمية فيلزم مهر المثل (قوله ومنه) أي بما لا يحتمل النقض ما يكون المال فيه مقصودا حق لا يثبت بدون الذكر كما إذا طلق امرأته على مال بطريق الهزل أو طلقها على ألفين مع المواضعة على أن المال ألف درهم وكذا في العقق على مال والصلح عن دم عمد في ضرورة الاعتاق على الاعراض أو على أن لم يحضرها شيء والاختلاف في الاعراض والبناء يقع الطلاق ويجب المال أما عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى فترجيح العقد على المواضعة وأما عندها فلان الهزل بمنزلة خيار الشرط والخيار باطل عندها لأن قبول المرأة شرط لليمين فلا يحتمل الخيار كسائر الشروط وذلك كما إذا قال الرجل لامرأته أنت طالق ثلاثا على ألف درهم على أنك بالخيار ثلاثة أيام فقالت قبلت فعندها يقع الطلاق ويلزم المال وعنده ان ردت الطلاق في الثلاثة الايام بطل الطلاق وإن أجازت أو لم ترد حتى مضت المدة فالطلاق واقع والألف لازم وهذا معنى قوله وعند أبي حنيفة رحمه الله لا يقع الطلاق ولا يجب المال حتى تشاء المرأة فمسئلة الهزل في الخلع على كلا المذهبين بمنزلة مسئلة الخلع بشرط الخيار على مذهبهما وهذا معنى قوله فكذا في مسئلتنا على كلا المذهبين وأما في صورة الاتفاق على البناء فعندها يقع الطلاق ويلزم المال لأنه لا أثر للهزل في ذلك فان قلت الهزل وإن لم يؤثر في التصرف كالطلاق ونحوه إلا أنه مؤثر في المال حتى لم يثبت بالهزل أوجب بان المال ههنا يجب بطريق التبعية في ضمن الطلاق لأنه بمنزلة الشرط فيه والشروط اتباع وكمن شيء يثبت ضمنا ولا يثبت قصدا والتبعية بهذا المعنى لا تنافي كونه مقصودا بالنظر إلى العاقد بمعنى أنه لا يثبت إلا بالذكر فان قلت المال في النكاح أيضا تبع وقد أثر الهزل فيه قلت تبعية في النكاح ليست في حق الثبوت لأنه يثبت وإن لم يذكر بل بمعنى أن المقصود هو الحل والتناسل لا المال وهذا لا ينافي الاصاله بمعنى الثبوت بدون الذكر وعند أبي حنيفة رحمه الله تعالى يتوقف الطلاق على مشيئة المرأة لا مكان العمل بالمواضعة بناء على أن الخلع لا يفسد بالشروط الفاسدة بخلاف البيع والعمل بالمواضعة أن يتعلق الطلاق بجميع البدل ولا يقع في الحال بل يتوقف على اختيارها (قوله وأما تسليم الشفعة) أي طلب الشفعة لا يخلو أما أن يكون طلب موائبة بأن يطلبها كما عليها حتى تبطل بالتأخير أو طلب تقرير بأن ينتهز بعد الطلب ويشهدو يقول إنني طلبت الشفعة وأطلبها الآن أو طلب خصومة بأن يقوم بالأخذ والتكليف لتسليم الشفعة بطريق الهزل قبل الموائبة يبطل الشفعة بمنزلة السكوت وبعده يبطل التسليم فتكون الشفعة باقية لأن التسليم من جنس ما يبطل بالخيار لأنه في معنى التجارة لسكونه استبقاء أحد العوضين على الملك فيتوقف على الرضا بالحكم وكل من الخيار والهزل يمنع الرضا بالحكم فيبطل به التسليم (قوله وكذا الإبراء) أي إبراء الغريم أو الكفيل يبطل بالهزل لأن فيه معنى التمليك ويرتد بالردي فيؤثر فيه الهزل كخيار الشرط (قوله وأما الاخبارات فيبطلها الهزل) سواء كانت اخبارا عما يحتمل الفسخ كالبيع والنكاح أو لا يحتمله كالطلاق والعناق وسواء كانت اخبارا شرعا ولغة كما إذا تواضعا على أن يقرأ بان بينهما نكاحا أو بأنهما تبايعا في هذا الشيء بكذا أو لغة فقط كما إذا قرأ بان يزيد عليه كذا وذلك لأن الاخبار يعتمد صحة الخبر به أي تحقق الحكم الذي صار الخبر عبارة عنه واعلاما بثبوته أو نفيه والهزل ينافي ذلك ويدل على عدمه فكأنه يبطل الاقرار بالطلاق والعناق مكرها كذلك يبطل الاقرار بهما هازلا لأن الهزل دليل الكذب كما لا يراه حتى لو أجاز ذلك لم يجز لأن الإجازة إنما تلحق شيئا منه قدما يحتمل الصحة والبطلان وبالإجازة لا يصير الكذب صدقا وهذا بخلاف إنشاء الطلاق والعناق

إبراء الغريم هازلا كما يبطل الإبراء بشرط الخيار (وأما الاخبارات فالهزل يبطلها سواء كان فيما يحتمل الفسخ أولا ونحوها لأنه يعتمد صحة الخبر به الا يرى بالطلاق والعناق مكرها باطل فكذا هازلا وأما الاعتقادات فالهزل بالردة كفر لأنه استخفاف

فيكون مرتدا بعين الهزل لا بماهزل به) أي ليس كفره بسبب ماهزل به وهو اعتقاد معنى كلمة الكفر التي تكلم بها هازلا فإنه غير معتقد  
معناها بل كفره بعين الهزل فإنه استخفاف بالدين وهو كفر نعوذ بالله تعالى منه قال الله تعالى إنما كنا نخوض ونلعب قل أبالله وآياته ورسوله  
كنتم تستهزءون لا تعتذروا قد كفرتم بعد إيمانكم وأما الإسلام هازلا فيصح لأنه إنشاء لا يحتمل حكمه الرد والتراخي) ترجيحاً لجانب  
الإيمان كما في الإكراه (ومنها السفة) وهو خفة تعترى الإنسان فتبعته (١٩١) على العمل بخلاف موجب العقل وقال

الإمام نضر الإسلام رحمه  
الله تعالى هو العمل بخلاف  
موجب الشرع من وجه  
واتباع الهوى وخلاف  
دلالة العقل وإنما قال من وجه  
لأن التبذير أصله مشروع  
وهو البر والإحسان إلا أن  
الإسراف حرام والفرق  
ظاهر بين السفة والعته فإن  
المعتوه يشابه المجنون في  
بعض أفعاله وأوله بخلاف  
السفة فإنه لا يشابه المجنون  
لكن تعتره خفة أما  
فرحاً وأما غضباً فيتابع  
مقتضاها في الأمور من غير  
نظروية في عواقبها ليوقف  
على أن عواقبها محودة أو  
وخيمة أي مذمومة (وهو  
لا يتناقض الأهلية ولا شيئاً من  
الأحكام وأجمعوا على منع  
ماله عنه في أول البلوغ لقوله  
تعالى ولا تؤتوا السفهاء أموالكم  
ثم علق الإيتاء بایناس رشد  
منكر لا ينفك سن الجدية  
عن مثله إلا نادراً فيسقط  
حينئذ المنع) وهي خمس  
وعشرون سنة لأن أقل  
مدة البلوغ اثنا عشرة سنة  
وأقل مدة الحمل نصف سنة

ونحوهما مما لا يحتمل الفسخ فإنه لا أثر فيه للهزل على ما سبق (قوله فيكون) أي الهزل بالردة مرتداً  
بنفس الهزل لا بماهزل به لمفاهيم الاستخفاف بالدين وهو من إمارات تبدل الاعتقاد بدليل قوله  
تعالى حكاية لنا كنا نخوض ونلعب الآية وفي هذا جواب عما يقال إن الإرتداد إنما يكون بتبديل الاعتقاد  
والهزل ينافية لعدم الرضا بالحكم (قوله ترجيحاً لجانب الإيمان) يعني أن الأصل في الإنسان هو التصديق  
والاعتقاد (قوله ومنها) أي من العوارض المكتسبة السفة فإن السفة باختياره يعمل على خلاف موجب  
العقل مع بقاء العقل فلا يكون سماوياً وعلى ظاهر تفسير نضر الإسلام رحمه الله تعالى يكون كل فاسق سفيهاً  
لأن موجب العقل أن لا يخالف الشرع للدلالة القائمة على وجوب اتباعه وقره المصنف رحمه الله تعالى بالخفة  
الباعثة على العمل بخلاف موجب العقل تنبيهاً على المناسبة بين المعنى الشرعي واللغوي فإن السفة في اللغة  
هو الخفة والحركة ومنه زمام سفيهه وتخصيصه بما هو مصطلح الفقهاء من السفة الذي يثبت عليه منع المال  
ووجوب الحجر ونحو ذلك (قوله لأن التبذير أصله مشروع) التبذير هو تفريق المال على وجه الإسراف  
أي مجاوزة الحد والمراد بأصل التبذير نفس تفريق المال (قوله وأجمعوا على منع ماله) يعني إذا بلغ الصبي  
سفيهياً يمنع عنه ماله لقوله تعالى ولا تؤتوا السفهاء أموالكم التي جعل الله لكم قياماً أي لا تؤتوا المبتدئين  
أموالهم الذين ينفقونها فيما لا ينبغي وإضافة الأموال إلى الأولياء على معنى أنها من جنس ما يقيم به الناس  
معاً يشبه كما قال الله تعالى ولا تقتلوا أنفسكم أولئك المتصرفون فيها القوامون عليها ثم علق إيتاء الأموال  
أيام بایناس رشد وصلاح منهم على وجه التنكير المفيد للتقليل حيث قال الله تعالى فإن آستم منهم رشداً  
أي إن عرفتم ورأيتم فيهم صلاحاً في العقل وحفظاً للمال فادفعوا إليهم أموالهم فإقام أبو حنيفة رحمه الله تعالى  
السبب الظاهر للرشد وهو أن يبلغ سن الجدودة فإنه لا ينفك عن الرشد إلا نادراً مقام الرشد على ما هو  
المتعارف في الشرع من تعلق الأحكام بالغالب فقال يدفع إليه المال بعد خمس وعشرين سنة أو نس منه  
الرشد ولم يؤنس وهما تمسكاً بظاهر الآية فقال لا يدفع إليه المال مالم يؤنس منه الرشد ثم بعد الإجماع  
على منع مال من بلغ سفيهياً اختلفوا في حجر من صار سفيهياً بعد البلوغ فجوزه أبو يوسف ومحمد رحمهما الله  
تعالى تمسكاً بوجوه الأول هذا الحجر بطريق النظر دون العقوبة والرجز والسفيه وإن لم يستحق النظر له  
من جهه أنه فاسق لكنه يستحق النظر من جهه دينه ومن جهه أنه مسلم ولهذا جاز عفو الله تعالى في الآخرة  
عن صاحب الكبيرة وإن لم يتب وحسن عفو الولي والمجنى عليه في الدنيا عن القصاص والجنايات ولا شك  
أن المسلم حال السفة يفتقر إلى النظر له فيحجر الثاني القياس على منع المال فإنه ممنوع عنه لبقية ملكه ولا  
يزول بالإتلاف فلا بد من منع نفاذ التصرفات والالابطل ملكه بالتلافه بالتصرفات ولم يكن المولى في الحفظ  
إلا الكلفة والمؤنة الثالث أنه إنما صحح عبارات العاقل وجوز تصرفاته ليكون نفعه بتحصيل المطالب فإذا  
صار ذلك ضرراً عليه كان نفعه في الحجر فيجب الرابع أن في الحجر دفع الضرر عن أهل الإسلام فإن السفيه  
بالتلافه وأسرافه يصير مطية لديون الناس ومظنة لوجوب النفقة عليه من بيت المال فيصير على المسلمين وبالاً

فيكون أقل سن يمكن أن يصير المرء فيه جداً خمساً وعشرين سنة (واختلفوا في السفيه فعندهما يحجر) الحجر هو منع نفاذ  
التصرفات القولية (لأن النظر واجب حقه لدينه فإن العفو عن صاحب الكبيرة حسن وإن أصر عليها) كالقتل عمداً فإن العفو عن  
القصاص فيه حسن فعناية فعل السفيه ارتكاب الكبيرة ومرتكب الكبيرة إذا كان مؤمناً يستحق النظر إليه (وقياساً) عطف على  
قوله حقه (على منع المال وإيضاح صحة العبارة لأجل النفع فإذا صارت ضرراً يجب دفعها وإيضاحاً للمسلمين) فإن السفهاء إذا لم يحجروا  
أسرفوا فتركب عليهم الديون فتضيع أموال المسلمين في ذمتهم مثل أن يشتري جارية بألف دينار ولا فلس له فيعتقها في الحال كما فعله واحد

من ظرفاء طلبية العلم في بخارى وقصته أنه دخل ذات يوم في سوق النخاسين فمشق جارية بلغت في الحسن غاية فعبجز عن مكابدة شدائد هجرها وكان في الفقر والمترية بحيث لم يملك قوت يومه فضلا عن أن يملك ما لا يجمله ذريعة إلى مواصلتها فاستعار من بعض خلائه ثيابا نفيسة وبغلة لا يركبها إلا أعظم الملوك فلبس لباس التلبيس وركب البغلة وشركاءه درسه يمشون في ركابه مطرفين حتى دخل السوق فظن التجار أنه حاكم بخارى الملقب بصدرجهان فجلس على نمرقة ودعا صاحب الجارية وسأواها فاشترتها بألف دينار وأعتقها وتزوجها في المجلس بمحضرة العدول فرجع إلى منزله متملئا بهجة (١٩٢) وسرورا ورد العواري إلى أهلها فلما جاء البائع لتقاضى الثمن لقي المشتري

وعلى بيت ما لهم عيالاً كحكاة المصنف رحمه الله تعالى فانه وإن كان حذافة واحتيافا في الوصول إلى المقصود لسكنه سفه من جهة أن من لا يملك فلسا قد أعتق جارية بألف دينار (قوله دخل في سوق النخاسين) لفظه في زائدة والمكابدة المقاساة والتلبيس التخليط واخفاء الأمر على الغير والتطريق أن يمشى أمام الرجل ويقال طرقوا وذلك عادة الكبار والنمرقة وسادة صغيرة والعشون شعيرات طولها تحت حنك البعير يعبر به عن اللحية وفي قوله عرف فنو نه أي فتنون الحيل والتزوير أو العلوم التي من جملتها الفقه الذي يعرف بهذا الحكم وكذا في قوله ينتف عشون نه يحتمل عود الضمير إلى البائع والمشتري ولما كان ههنا مظنة الاعتراض بأنه لا وجه للحجر الإنسان عن التصرف في ملكه بناء على ضرر غيره أوجب بأنه جائز عند أبي يوسف رحمه الله تعالى كما في استحداث الطاحون للاجرة ونصب المنوال لاستخراج الأبرسيم من الفليق وأمثال ذلك مما يكون للجيران ضرر بين فلهم المنع والأظهر أنه ليس من هذا القبيل بل من قبيل الحجر لدفع ضرر العامة فانه مشروع بالإجماع كحجر المفتي الماجن والطبيب الجاهل والمكارى المفلس وعند أبي حنيفة رحمه الله تعالى لا يجوز حجر السفه لأنه حر مخاطب إذا الخطاب بالأهلية وهي بالتمييز والسفه لا يوجب نقصا نافية بل عدم عمل به مكابرة وترك الواجب ولهذا يخاطب بحقوق الشرع ويحبس في ديون العباد وتصح عباراته في الطلاق والعناق ويحب عليه العقوبات التي تندري بالشبهات مع أن ضرر النفس أشد من ضرر المال فتصرفه يكون صادرا عن أهله في محله فلا يمنع واماما تمسكها فالجواب عن الأول أن عدم فعله بموجب العقل لما كان مكابرة لم يستحق النظر له كمن قصر في حقوق الله تعالى مجانة أو سفهها لا يستحق وضع الخطاب عنه نظر الله ولو سلم فالنظر له لدينه جائز لا واجب كالعفو عن القصاص فلا يدل على وجوب الحجر فان قيل في ترك الحجر ضرر بالمسلم من غير نفع لا حد فيجب الحجر بخلاف العفو عن القصاص فان في القصاص حياة أوجب بأن في حجر السفه أيضا ضرر أهله وإبطال أهليته وإلحاقه بالبهائم بخلاف منع المال بالنسب وعن الثاني بأن لا نسلم كون الحكم في منع المال معقول المعنى ولو سلم فلا يجوز أن يكون الحجر عن المال عقوبة ووجز اعلى ما ذهب إليه بعض المشايخ فان سببه وهو مكابرة العقل ومخالفة الشرع جنائية والحكم وهو منع المال صالح للعقوبة وجاز تفويضه إلى الأولياء دون الأئمة لكونه عقوبة تعزير وتأديب ولا مدخل للقياس في العقوبات ولو سلم أن الحكم معقول وأن الحجر نظر لعقوبة فلا نسلم صحة القياس فان منع اليد عن المال إبطال نعمة زائدة وإلحاق للسفه بالفقراء بخلاف الحجر فانه إبطال نعمة أصلية هي العبارة والأهلية إذ بها يمتاز الإنسان عن سائر أنواع الحيوان ففيه ضرر عظيم وتفويت لنعمة عظيمة وإلحاق له بالبهائم وفي ترك الجواب عن الوجهين الأخيرين ميل إلى اختيار ما ذهب إليه أبو يوسف ومحمد رحمهما الله تعالى (قوله ثم إذا كان الحجر) يعني حجر السفه عندهما لما كان بطريق النظر له وهذا يختلف

وعرف فنونه فأخذ ينتف عشون نه (وهذا بناء على أن الإنسان يمنع عن التصرف في ملكه بما يضر جاره عند أبي يوسف رحمه الله تعالى وعند أبي حنيفة رحمه الله تعالى لا يحجر لأن السفه لما كان مكابرة وترك الواجب عن علم) أي صادرا عن علم ومعرفة (لم يكن سببا للنظر وما ذكر من النظر حقا له فذلك جائز لا واجب كما في صاحب الكبيرة وإنما يحسن) أي حجر السفه بطريق النظر (إذا لم يتضمن ضررا فوجه وهو إهدار الأهلية والعبارة والأهلية نعمة أهلية واليد زائدة فيبطل قياس الحجر على منع المال ثم إذا كان الحجر بطريق النظر) أي عند أبي يوسف ومحمد رحمهما الله تعالى (يلحق في كل حكم إلى من كان في إلحاقه إليه نظر من الصبي والمريض والمكره) أي المحجور

بسبب السفه عندهما ان ولدت جاريته فادعاه يثبت نسبه منه وكان الولد حرا لا سيبل عليه والجارية أم ولد له بحسب وان مات كانت حرة لان توفير النظر كان في إلحاقه بالمصاح في حكم الاستيلاء فانه يحتاج إلى ذلك لابقاء نسله وصيانة ثمة انه ويلحق في هذا الحكم بالمريض فان المريض المديون إذا ادعى نسب ولد جاريته يكون في ذلك كالمصحيح حتى يعتق من جميع ماله بموته ولا تسعى هي ولا ولدها لأن حاجته متقدمة على حق غرما تهلوا اشترى هذا المحجور عليه ابنه وهو معروف وقبضه كان شراؤه فاسد ويعتق الغلام حين قبضه ويجعل في هذا الحكم بمنزلة شراء المكره فيثبت له الملك بالقبض فاذا ما كره بالقبض فالترام الثمن أو القيمة بالعقد منه غير صحيح لما في ذلك من الضرر عليه وهو في هذا الحكم ملحق بالصبي وإذا لم يجب على هذا المحجور عليه شيء لا يسلم له أيضا شيء من سعائته فتكون السعاية الواجبة على العبد

للبائع ( وهذا الحجر عندهما ) أى الحجر المختلف فيه الذى هو بطريق النظر ( أنواع ) أما بسبب السفة فينحجر بنفسه ( أى بنفس السفة بلا احتياج إلى أن يحجر القاضى له ) عند محمد ويحجر القاضى عند أبى يوسف ( ١٩٣ ) رحمه الله تعالى وأما بسبب الدين

بان يخاف أن يلحقه أمواله التلجئة هى المواضعة المذكورة مفصلة ببيع أو لإقرار ( فيحجر ) على أن لا يصبح تصرفه ( لإمع الغرماء وإن لم يكن سفيها ) متصل بما قبله وهو قوله فيحجر ( وأما بأن يمتنع عن بيع ماله لقضاء الديون فيبيع القاضى فهذا ضرب حجر ، ومنها السفر وهو خروج مديد لا ينافى الأهلية ولا شيئا من الأحكام لكنه من أسباب التخفيف بنفسه لأنه من أسباب المشقة بخلاف المرض لأن بعضه يضر الصوم وبعضه لا بل ينفعه واختافوا فى الصلاة فعند الشافعى رحمه الله تعالى القصر رخصة وعندنا إسقاط لقول عائشة فرضت الصلاة ركعتين ركعتين فأقرت فى السفر وزيدت فى الحضر ولأن حد النافذة يصدق على الركعتين الساقطين ولتسميته بالصدقة وعدم إفادة التخيير على ما مر ( أى فى فصل العزيمة والرخصة ) وإنما ثبت هذا الحكم ( أى القصر ) بالسفر إذا اتصل بسبب الوجوب أى اتصل السفر بسبب الوجوب وهو الوقت فيثبت القصر

بحسب الأحكام لزم أن يلحق فى كل صورة بمن يكون الإلحاق به أنظر له وأيق بحاله فى الاستيلاء يجعل كالأرض حتى يثبت نسب الولد منه وفى ملك ابته بالشراء والقبض يجعل كالمكره حتى يعق الابن وفى لزوم الثمن أو القيمة فى مال المحجور فى هذه الصورة يجعل كالصبي حتى لا يلزمه ذلك فان قيل فى هذه الصورة يجب أن تكون سعاية العبد للمحجور نظر اله أجيب بان الغرم بالغرم كما أن الغرم بالغرم فإذ لم يجب على المحجور شئ لم يسلم له شئ . وكانت سعاية الغلام فى قيمته للبائع ( قوله وهذا الحجر ) يعنى الحجر المختلف فيه الذى يكون للمكلف عن التصرفات فى ماله نظر اله قد يكون بسبب فى ذا كالسفة وقد يكون بسبب خارج كالدين وذلك بان يخاف زوال قابلية المال للصرف إلى الديون أو يمنع المديون عن التصرف فالأول أى الحجر بسبب السفة يحصل عند محمد بنفس السفة ولا يتوقف على قضاء القاضى لأنه بمنزلة الضبا والجنون والعتة فى ثبوت الحجر به نظرا للسفة وعند أبى يوسف رحمه الله تعالى يتوقف على أن يحجره القاضى لأنه متردد بين النظر بابقاء الملك والضرر باهدار عبارته فلا بد فى ترجيح أحدا الجانبين من القضاء والثانى أن حجر المديون خوفا من تلجئة يتوقف على قضاء القاضى اتفاقا بينهما لأنه لأجل النظر للغرماء فيتوقف على طلبهم ويتم بالقضاء والثالث وهو حجر المديون لامتناعه عن صرف المال إلى الدين يكون بان يبيع القاضى أمواله عروضا كانت أو عقارا لما روى أن معاذا رضى الله تعالى عنه ركبته الديون فباع رسول الله صلى الله عليه وسلم ماله وقسم ثمنه بين الغرماء بالحصص ولأن بيع ماله لقضاء دينه مستحق عليه وهو بما يجرى فيه النيابة فى ثبوت القاضى منابه كما إذا أسلم عبد الذمى وأبى الذمى أن يبيعه فان القاضى يبيعه ولما كان هذا الحجر فى أمر خاص قال فهذا ضرب حجر ( قوله التلجئة هى المواضعة المذكورة ) أى فى أصل التصرف وفى قدر البدل أو جنسه على ما سبق فى باب الهزل إلا أنها لا تكون إلا سابقا للهزل قد يكون مقارنا فهذا الإعتبار هو أخص قال فى المغرب التلجئة هى أن يلجئك إلى أن تأتى أمر أباطنا خلاف ظاهره وفى المبسوط أن معنى الحجى إليك دارى أجعلك ظهر الأتمكن بجاهك من صيانه ملكي يقال التجأ فلان إلى فلان والجأ ظهره إلى كذا وقيل معناه أناملجا مضطرا إلى ما أبشره من البيع منك ولست بقاصد حقيقة ( قوله على أن لا يصبح تصرفه لإمع الغرماء ) يعنى فى المال الذى يكون فى يده وقت الحجر وأما فيما يكتسب بعده فينفذ تصرفه مع كل أحد ( قوله ومنها السفر وهو خروج مديد ) فان قلت الخروج بما لا يمتد قلت المراد أنه خروج عن عمرات الوطن على قصد مسير يمتد ثلاثة أيام وليا لها فافوقها بسير الإبل ومشى الأقدام ( قوله واختلفو فى الصلاة ) يعنى فى التخفيف الحاصل بالسفر فى الصلاة فعند الشافعى رحمه الله تعالى هو رخصة حتى يكون إلا كمال مشروعا وعندنا أنه فى إسقاط الشطر حتى يكون ظهر المسافر وجره سواه واستدل على ذلك باربعة أوجه الأول الأثر كما روى عن عائشة رضى الله تعالى عنها وقال مقاتل كان النى عليه الصلاة والسلام يصلى بمسكركمعتين بالغداة وركعتين بالعشاء فلما عرج به إلى السماء أمر بالصلوات الخمس فصارت الركعتان للمسافر وللمقيم أربع إلا أن قول الصحابي ليس بحجة عند الشافعى رحمه الله تعالى الثانى أن حد النافذة هو ما يمدح فاعله ولا يذم تاركه شرعا أو ما هو فى هذا المعنى يصادق على الركعتين الأخيرتين من ظهر المسافر مثلا وللختم أن يقول أن الركعتين إنما يكونان فرضا إذا نوى الإتمام وحينئذ لا نسلم أنه لا يذم تاركهما الثالث أن النى عليه الصلاة والسلام سماها صدقة حيث قال أنها صدقة تصدق الله تعالى بها عليكم فاقبلوا صدقة الله والصدقة فيما لا يحتمل التملك إسقاط لا غير الرابع أن التخيير إنما شرع فيما يكون للعبد فيه يسر كتحصيل الكفارة وصوم رمضان وههنا لا يسر فى إلا كمال فلا فائدة فى التخيير وقد سبق ذلك فى بحث الرخصة ( قوله ولما كان السفر بالإختيار ) يعنى فرق بين

( ٢٥ - توضيح ٢ ) فى الأداء أما إذا لم يتصل بسبب الوجوب بل اتصل بحال القضاء لا يجوز القصر ( وهما كان السفر بالإختيار قيل إذا شرع المسافر فى صوم رمضان لا يحل له الفطر بخلاف المريض لئلا يفطر بصير السفر شعبة فى

الكفارة فإذا سافر الصائم لا يفطر بخلاف ما إذا مرض لكن أن أفطر لا كفارة عليه) أي الصائم المقيم إذا سافر وأفطر لا يجب عليه الكفارة (وإذا أفطر ثم سافر لم تسقط) أي الكفارة (بخلاف ما إذا مرض) والفرق بينهما أن الصحيح إذا أفطر حكنا عليه بوجوب الكفارة لكن إذا مرض في هذا اليوم تسقط الكفارة (١٩٤) لأنه تبين بعروض المرض أن الصوم لم يكن واجبا عليه في هذا اليوم

المسافر والمريض بان المسافر إن نوى صوم رمضان شرع فيه أي لم يفسخه قبل انفجار الصبح لا يجوز له الإفطار بخلاف المريض وذلك لأن الضرر في المريض بما لا مدفع له فربما يتوهم قبل الشروع أنه لا يلحقه الضرر وبعد الشروع علم لحوق الضرر من حيث لا مدفع له بخلاف المسافر فإنه يتمكن من دفع الضرر الداعي إلى الإفطار بأن لا يسافر ولفظ قيل يوم أن هذا قول البعض وليس كذلك بل المراد أنه حكم بذلك وكذا لفظ غفر الإسلام رحمه الله تعالى قيل له معناه حكم للمسافر وأقنى في حقه وضبط المسائل في هذا المقام أن العذر إما أن يكون قائما في أول اليوم أو لافان كان قائما فان ترك الصوم فله ذلك فان صام فان كان العذر هو المرض يجوز الإفطار وإن كان السفر لم يجز لكن لو أفطر لم تجب الكفارة وإن لم يكن قائما بل إنما طرأ في أثناء النهار فلا بد من نية الصرم والشروع فيه فان مضى عليه فذاك وإلا فاما أن يطرأ العذر ثم الإفطار أو بالعكس فعلى الأول أن كان العذر هو المرض جاز الإفطار وإن كان السفر لم يجز لكن لو أفطر لم تجب عليه الكفارة وعلى الثاني لم يجز الإفطار أصلا لكن لو أفطر في المرض تسقط الكفارة وفي السفر لا تسقط لأن المرض سماوي يتبين به أن الصوم لم يجب عليه والسفر اختياري يجب الصوم مع طريانه لكنه بسبب المبيح في الجملة فان قارن الإفطار كان شبهة في سقوط الكفارة وإن كان متأخرا لم يؤثر لأن الكفارة قد وجبت بالإفطار عن صوم واجب من غير اقتران شبهة (قوله على أن المعصية منفصلة) لما استدلل الشافعي رحمه الله تعالى على عدم كون سفر المعصية من أسباب الرخص بوجوب أحدهما أن الرخصة نعمة فلا تنال بالمعصية ويجعل السفر معدوما في حقها كالسكر يجعل معدوما في حق الرخص المتعلقة بزوال العقل لكونه معصية وثانيهما قوله تعالى فن اضطر غير باغ ولا عاد فإنه جعل رخصة أكل الميتة منوطا بالاضطرار حال كون المضطر غير باغ أي خارج على الإمام ولا عاد أي ظالم على المسلمين بقطع الطريق فيبقى في غير هذه الحالة على أصل الحرمة ويكون الحكم كذلك في سائر الرخص بالقياس أو بدلالة النص أو بالاجماع على عدم الفصل أجيب عن الأول بأن المعصية هي البغي والتمرد والابق مثلا لنفس السفر بل المعصية منفصلة عن السفر من كل وجه إذ قد يوجد منه كالباغى أو الأبق المقيم وقد يكون السفر مندوبا فتقطع المعصية كما إذا خرج غازيا فاستقبله الغير فقطع عليهم الطريق والنهي لمعنى منفصل عنه من كل وجه لا يتنافى مشروعيته كالصلاة في الأرض المغصوبة مع أن المشروع أصل فلان لا يتنافى سببته لحكم مع أن السبب وسيلة أولى وأيضا صفة القرية في المشروع مقصوده بخلاف صفة الحل في السبب لأنه وسيلة ومنافاة النهي لصفة القرية المبيته على الطلب والأمر أشد من منافاته لصفة الحل الثابت بمجرد الإباحة للنهي لمعنى منفصل إذ لم يمنع صفة القرية عن المشروع فلان لا يمنع صفة الحل عن السبب أولى وهذا بخلاف السكر فإنه حدث من شرب المسكر وهو حرام وعن الثاني بأن الأثم وعدمه لا يتعلق بنفس الاضطرار بل بالأكل فلا بد في الآية من تقدير فعل أي فن اضطر فأكل ويكون ذلك الفعل هو العامل في الحال أي فاكل حال كونه غير باغ ولا عاد فيجب أن يعتبر البغي والعداء في الأكل الذي سبقت الآية لبيان حرمة وحله أي غير متجاوز في الأكل قدر الحاجة على أن عاد مكرر للتأكيد أي غير طالب المحرم وهو يجد غيره ولا متجاوز قدر ما يسد الرمق ويدفع الهلاك أو غير متلذذ ولا متزود

بخلاف عروض السفر فإنه أمر اختياري والمرض ضروري (وأحكام السفر تثبت بالخروج بالسنة المشهورة وإن لم يتم السفر علة) والسنة المشهورة ما روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وأصحابه أنهم تروخصوا برخص المافر بمجاوزتهم العمران والقياس أن لا يثبت القصر إلا بعد مضى مدة السفر لأن حكم العلة لا يثبت قبلها لكن ترك القياس بما روي (ثم إذا نوى الإقامة قبل الثلاثة تصح وإن كان في غير موضع الإقامة قبل ثلاثة أيام منع الثلاثة بشرط موضع الإقامة لأن الأول منع) أي نية الإقامة وإن نواها بعد للسفر (وهذا رفع) أي نية الإقامة بعد ثلاثة أيام رفع للسفر والمنع أسهل من الرفع (وسفر المعصية يوجب الرخصة وقد مر) أي في فصل النهي (على أن المعصية منفصلة عنه فان البغي وقطع الطريق والتمرد معصية وإن كانت في المصر والرجل قد يخرج غازيا ثم يستقبله غير فيقطع عليهم فصار النهي عن هذا السفر

لمعنى في غيره من كل وجه بخلاف السكر لأنه عصيان بعينه) فلا يثبت بالسكر الحرام الرخص المنوط بزوال أو العقل (وقوله تعالى غير باغ ولا عاد أي فاكل غير طالب ولا متجاوز حد سد الرمق) قد تمسك به الشافعي رحمه الله تعالى على عدم الرخصة لمن يسافر سفر المعصية فحمل قوله تعالى غير باغ حالاً من قوله فن اضطر ونحن نقول لا بد من تقدير قوله فاكل ثم نجعل قوله غير باغ حالاً من أكل فمعناه غير طالب للميتة قصد اليها ولا أكل الميتة. ولذلك اقتضاء المشهور بل يأكلها إذا فعل للضرورة ولا عاد حتما يسد جوعه ولا ينبغي

أن يتجاوز حدسد الرق ولا يعدو أي لا يرفها الجوعه أخرى (ومنها الخطأ) وهو أن يفعل فعلا من غير أن يقصده قصدا تاما كما إذا رمى صيدا فأصاب إنسانا فإنه قصد الرمي لكن لم يقصد به الإنسان فوجد قصد غير تام ( وهو يصلح عذرا في سقوط حق الله تعالى إذا حصل عن اجتهاد ويصلح شبهة في العقوبة حتى لا يأمم اثم القتل ولا يؤخذ بمحوه لاوقاص لأن جزءه كامل فلا يجب على المعذور وليس بعذر في حقوق العباد حتى يجب ضمان العدوان لأنه ضمان مال لاجزاء فعله ويصلح) أي الخطأ (مخففا لما هو صلة تقابل مالا ووجبت بالفعل كالدية) إنما قال هذا لأن ما يجب بسبب المحل لا يكون الخطأ مخففا فيه كما ذكرنا في المتن لأنه ضمان (١٩٥) مال لاجزاء فعله (ويوجب الكفارة

إذا لا ينفك عن ضرب تقصير  
 فيصلح سببا لما هو دائر  
 بين العبادة والعقوبة إذ هو  
 جزء قاصر (الضمير يرجع  
 إلى ما هو دائر والمراد به  
 الكفارة) ويقع طلاقه  
 عندنا لا عند الشافعي  
 رحمه الله تعالى لعدم  
 الاختيار فصار كالتائم  
 ولأن دوام العمل بالعقل  
 بلا سهو وغفلة أمر لا يوقف  
 عليه إلا بخرج فاقم البلوغ  
 مقامه لا مقام اليقظة والرضى  
 فيما يبتنى عليهما كالبيع  
 إذ لا حرج في دركهما)  
 تقريره أن الأصل أن لا تعتبر  
 الأعمال الا وأن تكون  
 صادرة عن العقل بلا سهو  
 وغفلة وأما إذا كانت صادرة  
 عن سهو وغفلة يجب أن  
 لا تعتبر ولا يؤخذ الإنسان  
 بها لقوله تعالى ربنا لا تؤاخذنا  
 إن نسينا أو أخطأنا ولأن  
 السهو والغفلة مركزان  
 في الإنسان فيكونان عذرا  
 لكن هذا أمر لا يوقف  
 عليه إلا بالخرج فاقمنا البلوغ

أو غيره باغ على مضطر آخر ولا متجاوز سد الجوعه (قوله ومنها الخطأ وهو أن يفعل فعلا من غير أن يقصده  
 قصدا تاما) وذلك أن تمام قصد الفعل بقصد محله وفي الخطأ يوجد قصد الفعل دون قصد المحل وهذا مراد  
 من قال إنه فعل يصدر بلا قصد إليه عند مباشرة أمر مقصود سواء ويجوز المؤاخذة بالخطأ لقوله تعالى ربنا  
 لا تؤاخذنا إن نسينا أو أخطأنا فإنه لو لم يجر لم يكن للدعاء فائدة وعند المعتزلة لا يجوز لأن المؤاخذة إنما هي  
 على الجنابة وهي بالقصد والجواب أن ترك التثبت منه جنابة وقصده هذا الاعتبار جعل الخطأ من العوارض  
 المكتسبة (قوله ويصلح) مخففا أي سببا للتخفيف فيما هو صلة واجبة بالفعل دون المحل كالدية في  
 القتل الخطأ فإنها صلة لأنهم تقابل بمال كالضمان ووجبت على الفعل دون المحل فوجبت على العاقبة في  
 ثلاث سنين تخفيفا على الخطي. وقد صرح غير الإسلام رحمه الله تعالى في بحث الاكراه بأن الدية ضمان  
 المتلف والكفارة جزء الفعل وصرح كثير من المحققين بأن الدية جزء المحل دون الفعل بدليل أنه يتحد  
 باتحاد المحل وقدم تحقيق ذلك في بحث الصبي وعبارة غير الإسلام رحمه الله تعالى ههنا أن الخطأ لما كان  
 عذرا يصلح سببا للتخفيف بالفعل فيما هو صلة لا تقابل مالا (قوله إذا لا ينفك) أي الخطأ عن ضرب تقصير  
 وهو ترك التثبت والاحتياط فهو بأصل الفعل مباح وبترك التثبت محذور فيكون جنابة قاصرة يصلح سببا  
 لجزاء قاصر (قوله ويقع طلاقه) أي طلاق المخطئ. كما إذا أراد أن يقول أنت جالس فقال أنت طائى وعند  
 الشافعي رحمه الله تعالى لا يقع لأن الاعتبار بالكلام وإنما هو بالقصد الصحيح وهو لا يوجد في المخطئ.  
 كالتائم وجوابه مذکور في الكتاب وفي قوله لا مقام اليقظة والرضى جواب عما يقال لو كان البلوغ من  
 عقل قائما مقام القصد في الطلاق لوجب أن يصح طلاق التائم إقامة للبلوغ مقام القصد أن يقوم البلوغ مقام  
 الرضى في التصرفات المفترقة إلى الرضى كالبيع والاجارة لأن الرضى أمر باطن كالقصد وحاصل الجواب أن  
 السبب الظاهر انما يقوم مقام الشيء إذا كان ذلك الشيء خفيا يعسر الوقوف عليه وعدم القصد وأهلية  
 استعمال العقل في التائم معلوم بلا حرج وكذا وجود الرضى وعدمه لأن الرضا نهاية الاختيار بحيث يفرض  
 أمره إلى الظاهر من ظهور البشاشة في الوجه ونحو ذلك ولما كان عدم القصد في التائم ووجود الرضى في غيره  
 عمالا يعسر الوقوف عليه لم يحتج إلى إقامة الشيء مقامهما بل جعل الحكم متعلقا بجهة يقيهما وهذا ظاهر لكن في  
 قوله لا مقام اليقظة تسامح لأن المعترض يقول بإقامة البلوغ مقام القصد لا مقام اليقظة فان انتفاء يقظة التائم  
 أمر ظاهر ولأن الذي يحتاج إلى اثباته في أهلية الأحكام واعتبار الكلام هو العمل عن قصد وهو الأمر  
 الباطن الذي يحتاج إلى إقامة شيء مقامه لاحقيقة اليقظة وكانه عبر باليقظة عن القصد واستعمال العقل لما  
 بينهما من الملازمة والمراد أن السبب الظاهر إنما يقيم مقام الشيء عند خفاء وجوده وعدمه وعدم القصد في  
 التائم مدرك بلا حرج وكذا عدم الرضى في المكروه (قوله كالبيع) فإنه يعتمد القصد تصحيحا للكلام

مقام دوام العقل من غير سهو وغفلة إقامة للدليل مقام المدلول فان السهو والغفلة إنما يعرضان لتقصان العقل فإذا كمل العقل بكثرة التجارب  
 عند البلوغ لا يقع السهو والغفلة إلا نادرا وكل عمل صدر عن العاقل البالغ اعتبر في جميع الأوقات صادرا عن العقل بلا سهو وغفلة ولم يعتبر  
 انه بما يسهو في وقت ما وهذا معنى قوله أن دوام العمل بالعقل التحول تمام نغم البلوغ مقام اليقظة حتى أبطلنا عبارات التائم وكذا لم نغم البلوغ  
 مقام الرضى في التصرفات المبينة على الرضى كالبيع ونحوه إذ لا حرج في درك اليقظة والرضا ولا يحتاج إلى إقامة الدليل مقامه فان الأصل  
 ان الأمور الخفية التي يعتذر الوقوف عليها تقيم ما هو دليل عليها مقامها كالسفر مقام المشقة أما الأمور الظاهرة فلا وإنما ذكر اليقظة والرضى  
 دفعا للشبهة الشافعي رحمه الله تعالى فإنه قال لو قام البلوغ مقام اعتدال العقل لوقع طلاق التائم ولقام البلوغ مقام الرضا فيما يعتمد على الرضا ثم عطف

على قوله ويقع طلاقه قوله (وإذا جرى البيع على لسانه) أى لسان الخاطىء (خطأ وصدقه خصمه يكون كبيع المكروه وأما الذى من غيره فالأكره) هذا هو القسم الثانى من العوارض المكتسبة (وهو ما ملجىء بان يكون بفوت النفس أو العضو وهذا معدم للرضا ومفسد للاختيار وأما غير ملجىء بان يكون بحبس أو قيد أو ضرب وهذا معدم للرضا غير مفسد للاختيار والأكره لهما لا ينافى الأهلية ولا الخطاب لأن المكروه عليه ما فرض) كما إذا أكره على شرب (١٩٦) الخمر بالقتل (أو مباح) كما إذا أكره على الإفطار في شهر رمضان (أو مرخص)

ويعتمد الرضى الكو نه بما يحتمل الفسخ بخلاف الطلاق فإنه يبتنى على القصد دون الرضى فلو أراد أن يقول سبحان الله فجرى على لسانه بعث هذا الشيء منك بكذا وقبله المخاطب وصدقه فى أن البيع إنما جرى على لسانه خطأ فهو كبيع المكروه. ينعقد نظر إلى أصل الاختيار لأن الكلام صدر عنه باختياره أو باقائه البلوغ مقام القصد لكن يكون فاسداً غير نافذ لعدم الرضى حقيقة (قوله وأما الذى من غيره) أى القسم الثانى من العوارض المكتسبة وهو الذى يكون من غير المكلف هو الأكره وهو حمل الغير على أن يفعل مالا يرضاه ولا يختار مباشرة تلو خلى ونفسه فيكون معدماً للرضى لا للاختيار إذ الفعل يصدر عنه باختياره لكنه قد يفسد الاختيار بأن يجعله مستنداً إلى اختيار آخر وقد لا يفسده بان يبق الفاعل مستقلاً فى قصده وحقبة الاختيار هو القصد إلى مقدور متردد بين الوجود والعدم بترجيح أحد جانبيه على الآخر فان استقل الفاعل فى قصده فصحيح والافساد وهذا الاعتبار يكون الأكره اما ملجئاً بان يضطر الفاعل إلى مباشرة الفعل خوفاً من فوات النفس أو ما هو فى معناها كالعضو وأما غير ملجىء بان يتمكن الفاعل من الصبر من غير فوات النفس أو العضو وهو سواء كان ملجئاً أو غير ملجىء لا ينافى أهلية الوجوب ولا الخطاب بالاداء لبقاء الذمة والعقل والبلوغ ولان ما أكره عليه اما فرض أو مباح أو رخصة أو حرام وكل ذلك من آثار الخطاب حتى أنه يؤخر على ذلك الفعل المكروه عليه مرة كما إذا كان فرضاً كالأكره بالقتل على شرب الخمر وبأثم مرة أخرى كما إذا كان حراماً كالأكره على قتل مسلم بغير حق أو يؤجر على الترك فى الحرام والرخصة وبأثم فى الفرض والمباح وكل من الأجر والاثم إنما يكون بعد تعلق الخطاب والمراد بالاباحة أنه يجوز له الفعل ولو تركه وصبر حتى قتل لم يأثم ولم يؤجر وبالرخصة أنه يجوز له الفعل لكن لو صبر حتى قتل يؤجر عملاً بالرخصة وبهذا يسقط الاعتراض بأنه ان اريد بالاباحة أنه يجوز له الفعل ولو تركه وصبر حتى قتل لا يأثم فهو معنى الرخصة وان اريد أنه لو تركه يأثم وهو معنى الفرض وقال الامام البرغرى رحمه الله تعالى أن فعل المكروه مباح كالقتل والزنا وفرض كشر الخمر وكل الميتة ومرخص له كإجراء كلمة الكفر والإفطار واتلاف مال الغير ولعل غير الإسلام رحمه الله تعالى إنما فرق بين كلمة الكفر والإفطار لفرق بينهما قبل الأكره حيث تسقط حرمة الإفطار بالعدو كالسفر والمرضى بخلاف حرمة كلمة الكفر فانها لا تسقط قبل الأكره مجال (قوله ولا الاختيار) أى الأكره لا ينافى الاختيار لأنه حمل للفاعل على أن يختار ما هو أهون عند الحامل وأرفق له ويحتمل أن يريد ما هو أسير على الفاعل من القتل والضرب ونحو ذلك مما أكره به (قوله وأصل الشافعى) أى القاعدة التى قررها الشافعى رحمه الله تعالى فى باب الأكره هو أن الأكره اما أن يحرم الأقدام عليه وهو الأكره بغير حق أو لا وهو الأكره بحق والثانى لا يقطع الحكم عن فعل الفاعل كما كراه الحرفى على الإسلام فصيح - إلا أنه بخلاف الأكره الذى فانه ليس بحق لقوله عليه السلام اتركوهم وما يدنبون والأول اما أن يكون عن عذر شرعى أو لافان كان عن عذر شرعى بان يحل للفاعل على الأقدام على الفعل فهو يقطع الحكم عن فعل الفاعل سواء أكره على قول أو عمل لأن صحة القول بقصد المعنى وصحة

كما إذا أكره على إجراء كلمة الكفر (أو حرام) كما إذا أكره على قتل مسلم بغير الحق (حتى يؤجر مرة وبأثم أخرى ولا الاختيار) أى لا ينافى الاختيار (لأنه حمل على اختيار الأهلون وأصل الشافعى فى ذلك أن الأكره بغير حق ان كان عذراً شرعاً يقطع الحكم عن فعل الفاعل لعدم اختياره) الأكره عند الشافعى اما ان يكون بحق كالأكره على الإسلام واما بغير حق ثم هذا اما أن يكون عذراً واما ان لا يكون واعلم انى أقت لفظ الفاعل مقام المكروه بالفتح ولفظ الحامل مقام المكروه بالكسر لثلاثه الفتح بالكسر (والعصمة تقتضى دفع الضرر بدون رضاه) أى رضا الفاعل (ثم ان أمكن نسبة الفعل إلى الحامل ينسب والإيطل فتبطل الأقوال كلها) لأن نسبة الأقوال إلى غير المتكلم باطل لأن الانسان لا يتكلم بلسان غيره (ويضمن

الحامل الإهوال) أى إذا أكره على اتلاف مال الغير لأن نسبة الاتلاف إلى الحامل ممكن فيجمل الفاعل آله الحامل العمل (وان لم يكن عذراً لا يقطع) أى الحكم عن فعل الفاعل (فيحد الزانى ويقتصم القاتل مكرهين وانما يقتصم الحامل بالتسبيب) جواب اشكال وهو انه لما لم تقطع نسبة الحكم عن فعل الفاعل يكون الفاعل هو القاتل فيجب أن يقتصم هو ولا يقتصم الحامل لكن القصاص يجب عليهما عند الشافعى رحمه الله تعالى فاجاب بان الحامل إنما يقتصم بالتسبيب (وأن كان الأكره حقاً لا يقطع أيضاً) أى الحكم عن فعل الفاعل (فيصح اسلام الحرفى ويبيع المديون ماله لقضاء الديون وطلاق المولى بعد المدة بالأكره) متعلق بما ذكره وهو اسلام الحرفى



وطلاق المولى وبيع المديون ماله وهو مذهب الشافعي رحمه الله تعالى أن الزوج يجبر على الطلاق بعمدة الإيلاء (لاسلام الذي به أى) بالإكراه لأن إكراه الذى على الإسلام ليس بحق فيبطل لماذا كرهناه أنه يبطل الأقوال كلها (والإكراه بالقتل والحبس عنده سواء وأصلنا إن الإكراه الملجئ مما أفسد الإختيار فان عارض هذا الإختيار اختيار صحيح وهو (197) اختيار الحامل يصير اختيار الفاعل كالمعدوم وهذا) أى

الحكم باختياره والإكراه يفسد القصد والإختيار وأيضا نسبة الحكم الى الفاعل بلارضاء الحاق الضرر به وهو غير جائز لأنه معصوم محترم الحقوق والعصمة تقتضى أن يدفع عنه الضرر بدون رضاه لثلاث يفوت حقوقه بدون اختياره ثم إذا قطع الحكم عن الفاعل فان أمكن نسبة الفعل الى الحامل أى المكروه كالاكراه على إتلاف مال الغير نسب إليه وإن لم يمكن بطل الفعل كالاكراه على الإقرار وسائر الأقوال وإن لم يكن عذرا شرعيا بأن لا يحل له إقدام على الفعل كما إذا أكرهه على القتل أو الزنا لا يقطع الحكم عن الفاعل حتى يجب القصاص والحد على القاتل والزاني مكروهين (قوله وطلاق المولى) بالضم اسم الفاعل من الإيلاء يعنى لو أكره المولى على التطبيق بعد مضي مدة الإيلاء فطلق وقع الطلاق لأنه يستحق التفريق بعد مضي المدة كما مرأة العينين بعد الحول فاذا امتنع عن ذلك كان الإكراه حقا وأما قبل مضي المدة فالإكراه باطل فلا يقع الطلاق (قوله والاكراه بالقتل والحبس عنده) أى عند الشافعي رحمه الله تعالى سواء لأن في الحبس ضررا كالقتل والعصمة تقتضى دفع الضرر قال الامام محي السنة الاكراه أن يخوفه بعقوبة تنال من بدنه لا طاقه لها وكان الخوف ممن يمكن تحقيق ما يخوف بها فيدخل فيه القتل والضرب المبرح وقطع العضو وتخليد السجن لإذهاب الجاه وإتلاف المال ونحو ذلك (قوله وصلنا) يعنى أن الأصل المقرر عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى وأصحابه أن الاكراه ان كان ملجئا وعارض اختيار الفاعل اختيار صحيح من الحامل فاما أن يكون المكروه عليه من قبيل الأقوال أو من قبيل الأفعال فان كان من قبيل الأقوال فان كان مما لا يفسخ كالطلاق كان نافذا والا كان فاسدا كالبيع والأقارير وان كان من قبيل الأفعال فان لم يحتمل كون الفاعل آلة للحامل كازنا كان مقتصرا على الفاعل وان احتمل فان ازم من جعله آلة تبديل محل الجناية كان مقتصرا على الفاعل كاكراه المحرم على قتل الصيد وان لم يلزم نسب الى الحامل ابتداء كالاكراه على إتلاف المال أو النفس والمراد بالاكراه الملجئ ما يكون التخويف بالقتل دون الحبس أو الضرب ومعنى افساده الاختيار ان الانسان مجبول على حب حيا تهو ذلك يجعله على الإقدام على ما أكره عليه فيفسد اختياره من هذا الوجه ومعنى كون الفاعل آلة أن الحامل يمكنه ايجاد الفعل المطلوب بنفسه فاذا حمل عليه غيره بوعيد التلف صار كأنه فعل بنفسه وان لم يمكنه مباشرة ذلك الفعل بنفسه يبقى مقصورا على الفاعل (قوله فالأقوال كلها لا تحتمل ذلك) يعنى أن شيئا من الأقوال لا يحتمل كون الفاعل آلة للحامل عليه لامتناع التكلم بلسان الغير وأما يقال من أن كلام الرسول كلام المرسل فهو مجازاذا العبارة بالتبليغ وهو قد يكون مشافهة وقد يكون بواسطة وذكر في الطريقة البرغرية أنه لا نظر الى التكلم بلسان الغير لأنه ممنوع غير متصور وانما النظر الى المقصود من الكلام والى الحكم فتى كان في وسعه تحصيل ذلك الحكم بنفسه يجعل ذلك الغير آلة له ومتى لم يكن في وسعه ذلك لم يجعل غيره آلة فالرجل قادر على تطبيق امرأته واعتاق عبده فاذا وكل غيره يجعله فاعلا تقديرا واعتبارا بخلاف الحامل فانه لا يقدر بنفسه على تطبيق امرأته الغير واعتاق عبده الغير فلا يصح أن يجعل الفاعل آلة (قوله فلأن تنفذ بالإكراه وهو يفسد الاختيار أولى) يعنى ان الاكراه دون الهزل وخيار الشرط في منع نفاذ التصرفات لأن كمال النفاذ

المباشرة والرضاها ثابتن لكن اختيار الحكم والرضا به متفیان أما الاكراه فالرضا بالسبب والحكم منتف فيه أما اختيار السبب فاصل في الاكراه مع الفساد فان كان الطلاق والعتاق واقعين في الهزل من غير اختيار الحكم والرضا به فوقعهما في الاكراه مع فساد الاختيار أولى هذا ما قالوا ولكن يرد عليه أن اختيار السبب والرضا به حاصل في الهزل بدون الفساد وأما في الاكراه فلارضا بالسبب أصلا واختيار السبب موجود مع الفساد فلا يلزم من الوقوع في الهزل الوقوع في الاكراه

بصحة اختيار السبب والحكم والرضى بهما جميعا في كل من الهزل وخيار الشرط قد اتفق الاختيار والرضى في جانب الحكم وإن وجد في جانب السبب وفي الإكراه لم ينتف الاختيار في السبب ولا في الحكم لكنه فسد والفساد ثابت من وجه بخلاف المدوم من كل وجه فانتهاء شرائط كإل النفاذ في الإكراه أقل فهو بالقبول أجدر والنفاذ فيه أظهر واعترض المصنف رحمه الله تعالى بأن ههنا أمور أربعة هي اختيار السبب والحكم والرضى بهما ففي الهزل يوجد اختيار السبب والرضى به مع الصحة وينتفي اختيار الحكم والرضى به وفي الإكراه يوجد اختيار السبب والحكم مع الفساد وينتفي الرضى بهما ففي كل من الهزل والإكراه يوجد الإثنان من الأمور الأربعة لكن مع الصحة في الهزل ومع الفساد في الإكراه فلا يكون الإكراه أولى بالقبول والنفاذ والمصنف رحمه الله تعالى لم يتعرض لوجود اختيار الحكم في الإكراه ليتوهم غاية رجوحيته فيظهر قوة الاعتراض وعلى ما ذكرنا يمكن الجواب بأن في كل من الإكراه والهزل أمرين من الأمور الأربعة إلا أن الأمرين اللذين في الإكراه أقوى من جهة أن الحكم هو المقصود والسبب وسيلة إليه وأن الاختيار هو المعترف في عامة الأحكام ونفاذ التصرفات والرضى قد يكون وقد لا يكون وفساد اختيار لا يوجب المرجوحية لأن الفساد بمنزلة الصحيح فيما لا يحتمل الفسخ لأنه إذا انعقد ينفذ ولا يحتمل تخلف الحكم (قوله وإذا اتصل) أي الإكراه بقبول المال بأن أكرهت امرأة أو عيادتف أو حبس على أن تقبل من زوجها الخلع على ألف درهم فقبلت ذلك منه وهي مدخول بها يقع الطلاق لأنه لم يتوقف إلا على القبول وقد وجد ولا يلزمها المال لأنه توقف على الرضا ولم يوجد كإل إذا طلق الصغيرة فقبلت يقع الطلاق لوجود القبول ولا يلزمها المال لبطلان التزامها وإنما اشترط اتصال الإكراه بقبول المال أي أن يتحد محلها بأن تسكره المرأة لأنه لو أكرهت على تطليق امرأته على مال يقع الطلاق لأن الإكراه لا يمنع الطلاق ويلزمها المال لأنها التزمت المال طاعة بأزاء ما سلم لها من البيئونة أما إذا اتصل الهزل بقبول المال فيصح التطليق لكن يتوقف وقوع الطلاق على التزام المرأة والمال وعلى الرضا به فإن التزمته وقع الطلاق ولزم المال وإلا فلا طلاق ولا مال وعند أبي يوسف ومحمد رحمهما الله تعالى يقع الطلاق ويلزمها المال من غير توقف على الرضا وجه قول أبي حنيفة رحمه الله أنه قد تحقق في الهزل الرضا بالسبب دون الحكم فيصح التزام المال موقوفاً على تمام الرضا بمنزلة خيار الشرط في جانب الزوجة فإنه ما دخل على الحكم فقط لم يمنع وجود الرضا بالسبب بل بالحكم فيتوقف وجود الحكم أعني وقوع الطلاق ولزوم المال على الرضا بالحكم فإن وجد ثبت وإلا فلا وإنما قال في جانبها لأن الخلع من جانب الزوج يمين فلا يقبل خيار الشرط ووجه قولهما أن الهزل بعدم الرضا والاختيار في الحكم دون السبب فيصح إيجاب المال بوجود الرضا في السبب وتحقيقه أن ما يدخل على الحكم دون السبب فهو لا يؤثر في الخلع بالمنع كشرط الخيار لأن أثره في المنع ولم يؤثر في أحد الحكمين وهو الطلاق بالمنع فلا يؤثر في الآخر وهو لزوم المال لأنه تابع فيتبع الطلاق ويلزم لزومه وما يدخل على السبب كالأكراه يؤثر بالمنع في المال دون الطلاق لأن المال في الخلع لا يجب إلا بالذكريه كالثمن في البيع فلا بد منه من صحة الإيجاب لثبوت الثمن والداخل على السبب كالأكراه يمنع الإيجاب في البيع فكذا في الخلع والداخل على الحكم لا ينعىه في البيع لكن يمنع اللزوم وهنالا يمنع اللزوم لأن الطلاق مقصود والمال تبع فحيث لم يمنع لزوم المتبوع لم يمنع لزوم التابع لأن حكم التابع يؤخذ من المتبوع أبداً (قوله وإن كانت) أي الأقوال بما يفسخ ويتوقف على الرضا تعقد فاسدة أما إلا تعقد فصدورها عن أهلها في محلها وأما الفساد فلان الرضا شرط النفاذ فلو أجاز التصرف بعد زوال الإكراه صريحاً أو دلالة لفسخ لزوم المعنى المفسد ثم الإكراه الملجئ كالأكراه بالقتل وغير الملجئ كالأكراه بالضرب سواء فمما يفسخ ويتوقف على الرضا لان الرضا منتف في النوعين فينتفي النفاذ والنظر في حد الإكراه من الضرب أو الحبس مفروض إلى رأى الحاكم (قوله وكذا) أي مثل

(وإذا اتصل بقبول المال) أي إذا اتصل الإكراه بقبول المال في الطلاق (يقع الطلاق بلا مال لأنه) أي الإكراه (بعدم الرضا بالسبب والحكم فكأن المال لم يوجد فلم يتوقف الطلاق عليه) أي على المال (كأن في خلع الصغيرة) فإنه يقع الطلاق فيه بلا مال (بخلاف الهزل أما عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى فلان الرضا بالسبب ثابت) أي في الهزل (دون الحكم فيصح إيجاب المال فيتوقف الطلاق عليه) أي على المال في الخلع بطريق الهزل (كأن خيار الشرط في جانبها) أي إذا خالها بشروط الخيار لها فيتوقف الطلاق على قبولها المال وإنما قال في جانبها لأن شرط الخيار في جانب الزوج لا يصح في الخلع للماعرف أن الخلع يمين في حقه معاوضته في حقه (وأما عندهما فالهزل لا يؤثر في بدل الخلع فيجب وإن كانت مما يفسخ ويتوقف على الرضا كالبيع والإجارة تفسد والملجئ وغيره هنا سواء لعدم الرضا وكذا الأقاير كلها القيام الدليل على عدم الخبر به

التصرفات التي لا تنفسخ الاقارير كلها من الماليات وغيرها في أنها نفسد بالا كراه الملجى وغير الملجى لأن  
 الاقارير خبر يتمثل بين الصدق والكذب وإنما يوجب الحقوق باعتبار رجحان جانب الصدق أى وجود الخبر به  
 فاذا تحقق الاكراه وعدم الرضى وهو دليل على الكذب أى عدم وجود الخبر به لم تثبت الحقوق فان قيل  
 الاكراه يعارضه أن الصدق هو الأصل في المؤمن ووجود الخبر به هو المفهوم من الكلام فلا يقوم دليل على  
 عدم الخبر به قلنا المعارضة انما تنفي المدلول لا الدليل فغاية ما في الباب أنه لا يبقى رجحان لجانب الصدق أو  
 الكذب فلا تثبت الحقوق بالشك (قوله) والأفعال منها ما لا يحتتمل ذلك أى كون الفاعل آلة للحامل) ومنها  
 ما يحتتمل فالأول يقتصر على الفاعل وذلك مثل الاكل والشرب حتى لا يرجع إلى الحامل شىء من أحكامهما  
 المتعلقة بهما من حيث أنهما أكل أو شرب كما إذا أكره صائم صائما على الإفطار فانه يبطل صوم الفاعل  
 لا الحامل وأما ما يتعلق بذلك من حيث أنه اتلاف كما إذا أكرهه على أكل مال الغير فقد اختلفت الروايات في  
 ان الضمان على الفاعل أو على الحامل وكذا في الزنا لو أكرهه عليه كان المقر على الزانى لكن لو اتلفت  
 الجارية بذلك ينبغي أن يكون الضمان على الحامل أى المسكره والثاني وهو ما يحتتمل كون الفاعل آلة للحامل  
 فسيان لأنه انما أن يلزم من جملة آلة تبديل محل الجناية أو لا أما القسم الأول فيقتصر على الفاعل ولا يتعلق  
 بالحامل إذ لو نسب إلى الحامل وجعل الفاعل بمنزلة الآلة عاد على موضعه بالنقص لأن تبديل محل الجناية  
 يستلزم مخالفة الحامل لأنه انما حمله بالإكراه على الجناية في ذلك المحل ومخالفة الحامل تستلزم بطلان  
 الإكراه لأنه عبارة عن حمل الغير على ما يريد الحامل ويرضاه على خلاف رضا الفاعل وهو فعل معين في  
 محل معين فإذا فعل غير ما كان طائعا بالضرورة لا مكرها أو ردغفر الإسلام رحمه الله لذلك مثالين لأن تبديل  
 محل الجناية قد لا يستلزم تبديل ذات الفعل وقد يستلزمه فالأول كما إذا أكره محرما محرما على قتل صيد فقتله  
 يقتصر على الفاعل لأن الحامل انما أكرهه على الجناية على احرام نفسه فلو جعل الفاعل آلة للحامل لزم  
 الجناية على احرام الحامل لا احرام الفاعل فلم يكن آتيا بما أكرهه عليه فلا يتحقق الاكراه فان قيل الاقتصار  
 على الفاعل ينبغي أن يكون في حق الأثم فقط دون الجزاء إذ الكفارة تجب في الصورة المذكورة على كل من  
 الفاعل والحامل قلنا الفعل هنا هو قتل الصيد باليد والكفارة المترتبة على ذلك مقتصرة على الفاعل وأما  
 الكفارة الواجبة على الحامل فانما هي مترتبة على قتل الصيد باكره الغير عليه كافي الدلالة عليه أو الإشارة  
 إليه وتحقيق ذلك ان موجب الكفارة هو الجناية على الاحرام وكل من الفاعل والحامل جان على احرام  
 نفسه أما الفاعل فبقتل الصيد بيده وأما الحامل فباكره الغير عليه فالفعل الذى هو القتل باليد يتجاوز الفاعل  
 في حق ما يوجب به من الجزاء والثاني وهو ما يكون تبديل محل الجناية مستلزما لتبديل ذات الفعل كما إذا أكره  
 الغير على بيع الشىء وتسليمه فيقتصر التسليم على الفاعل إذ لو نسب إلى الحامل وجعل الفاعل آلة لتبديل  
 في محل التسليم بان يصير مغسوبا لأن التسليم من جهة الحامل يكون تصرفا في ملك الغير على سبيل  
 الاستيلاء فيصير البيع والتسليم غصبا أما إذا نسب التسليم إلى الفاعل وجعل متما للمعد حتى ان  
 المشتري يملك المبيع ملكا فاسدا لا انعقاد البيع وعدم نفاذه فلا يلزم ذلك وقد يقال أن الفعل في المثالين  
 المذكورين ليس بما يحتتمل كون الفاعل آلة إذ لا يصح ان يجعل الشخص آلة للغير في القتل من حيث أنه جناية  
 ولا في التسليم من حيث أنه انما لا يعقد لأنه لا يقدر أحد على الجناية على احرام الغير ولا على تملك مال  
 الغير وانما تصرفه وما ذكره مخر الإسلام رحمه الله تعالى من أنه لو جعل آلة لتبديل محل الجناية معناه  
 أنه وان لم يحتتمل ذلك لكن لو فرض لبطل الإكراه والجواب ان المراد باحتمال الفعل كون الفاعل آلة أنه  
 يحتتمل ذلك في نفسه وبالنظر إلى صورته ولاخفاء في ان الفاعل في القتل والتسليم يصلح أن يكون آلة بمنزلة  
 السيف والطرف وإنما يمتنع ذلك من حيث اعتبار الجناية وانما التصرف وهو أمر زائد على نفس الفعل

والافعال منها ما لا يحتتمل ذلك) أى كون الفاعل آلة للحامل (كالاكل والشرب والزنا فيقتصر على الفاعل منها ما يحتتمل فان لزم من جعله آلة تبديل محل الجناية فيقتصر عليه أيضا لأن في تبديل محل مخالفة الحامل وفيها بطلان الاكراه كما كراه المحرم على قتل الصيد لأنه انما حمله على الجناية على احرامه ولو جعل آلة يصير المحل احرام الحامل وكما أكره على البيع والتسليم فالتسليم يقتصر عليه لأنه أكرهه على تسليم المبيع ولو جعل آلة يصير المفضوب ويتبدل ذات الفعل أيضا) فان البيع حينئذ يصير غصبا

(قوله والاعتاق وإن كان لا يحتمل ذلك) يعني أن من التصرفات ما يتضمن معنيين يمكن نسبة أحدهما إلى الغير وكون الفاعل آلة ولا يمكن ذلك في الآخر كما إذا أكره الغير على اعتاق عبده من حيث أنه قول وتكلم بالصيغة ينسب إلى الفاعل إذ لا يحتمل كون الفاعل آلة فيصبح العتق لكونه صادرا عن المالك ومن حيث أنه إلتافا للمال ينسب إلى الحامل ويجعل الفاعل آلة لأن الإلتاف يحتمل ذلك بخلاف الأقوال فيجب للفاعل على الحامل قيمة العبد موسرا كان أو معسرا ويكون الولاء للفاعل لأنه بالاعتاق وهو مقتصر على الفاعل ولا يمنع ثبوت الولاء لغيره من وجوب عليه الضمان كإثبات الرجوع عن الشهادة على العتق ثم لا يخفى أن إيراد هذا الكلام من غير هذا المقام أنسب (قوله وإن لم يلزم منه) هذا هو القسم الثاني وهو الذي لا يلزم من جعل الفاعل آلة لتبديل محل الجنائية كائتلاف المال والنفس وحكمه أن يضاف الحكم إلى الحامل ابتداء لا نقلا من الفاعل إليه على ما ذهب إليه بعض المشايخ فوجب الجنائية من ضمان المال والقصاص والدية والكفارة يجب على الحامل ابتداء فلوأكرهه على رمي صيد فاصاب انسا نافا لدية على عاقلة الحامل والكفارة عليه ولو أكرهه على قتل الغير عمدا فعند زفر رحمة الله تعالى القصاص على الفاعل لأنه قتل لأحياء نفسه عمدا وعند أبي يوسف رحمه الله تعالى لا قصاص على أحد بل الواجب الدية على الحامل في ماله في ثلاث سنين لأن القصاص إنما هو بمباشرة جناية تامة وقد عدت في كل من الحامل والفاعل لبقاء الأثم في حق الآخر وعند أبي حنيفة ومحمد رحمهما الله تعالى القصاص على الحامل فقط لأن الإنسان مجبول على حب الحياة فيقدم على ما يتوصل به إلى بقاء الحياة بقضية الطبع بمنزلة آلة اختيارها كالسيوف في يد القاتل فيضاف الفعل إلى الحامل وأما في حق الأثم فالفاعل لا يصلح آلة لأنه لا يمكن لأحد أن يجني على دين غيره ويكتسب الأثم لغيره لأنه قصد القلب ولا يتصور القصد بقلب الغير كما لا يتصور التكلم بلسان الغير ولو فرضناه آلة يلزم تبديل محل الجنائية حينئذ تكون على دين الحامل وهو لم يأمر الفاعل بذلك فينتفى الإكراه وإذا لم يمكن جعله آلة لتلزم نسبة الأثم إلى كل من الحامل والفاعل أما الحامل فلقصده قتل نفس محرمة وأما الفاعل فلا طاعته المخلوق في معصية الخالق وإيثاره نفسه على من هو مثله وتحقيقه موت المقتول بما في وسعه وفي هذا الكلام تصريح بأن لزوم تبديل محل الجنائية على تقدير جعل الفاعل آلة مفروض فيما لا يحتمل كون الفاعل آلة ولو ذهبنا إلى أن نفس القتل يحتمل ذلك لم يكن لقوله لكن في الأثم لا يمكن جعله آلة بمعنى لأن المعبر في الاحتمال وعدمه هو نفس الفعل (قوله والحرمت أنواع) ما مر كان حكم الأفعال المكروه عليها في أنها بمن تتعلق وإلى من تنسب وهذا بيان الأقدام عند الإكراه على الأفعال التي لا يجوز الأقدام عليها عند الاختيار في أنه يكون حراما أو مباحا أو مخصصا بالحرمت أما أن تحتل السقوط أو لا والثاني أما أن تحتل الرخصة أو لا فهي بهذا الاعتبار ثلاثة أنواع نوع لا يحتمل السقوط ولا الرخصة ونوع يحتمل السقوط ونوع يحتمل الرخصة فقط والثالث إما أن يكون في حقوق الله تعالى أو في حقوق العباد وحقوق الله تعالى أما أن تحتل السقوط أو لا ولكل من هذه الأقسام حكم مبين في الكتاب (قوله والزنا) يعني زنا الرجل بالمرأة لأنه الزاني حقيقة وإنما المرأة ممكنة من الزنا فمنها من قبيل ما يحتمل الرخصة (قوله) لأن حرمة نفسه فوق حرمة يده) إذ في فوات النفس فوات اليد من غير عكس هذا بالنسبة إلى صاحبها وأما بالنسبة إلى الغير فليس حرمة النفس فوق حرمة اليد لكن ليس حرمة يده غير فوق حرمة ذلك الغير حتى لو أكرهه بالقتل على قطع يده الغير لم يجعل ذلك للفاعل ولو فعل كان آثما كإثبات الإكراه على القتل لأن طرف المؤمن في الحرمة بمنزلة نفسه في حق الغير حتى لا يجعل للمضطر قطع طرف الغير ليأكله وأما إلحاق الأطراف بالأموال فالأموال في حق صاحبها لا في حق الغير فان الناس يبذلون أموالهم صيانة لنفس الغير ولا يبذلون أطرافهم لذلك (قوله)

يحتمل) فالحاصل أن الاعتاق تصرف قولي لكنه إلتاف في المعنى الأول لم يجعل آلة فيعتق على الفاعل وفي المعنى الثاني فهو الإلتاف يجعل آلة فيضمن الحامل فهذا معنى قوله (لكن الإلتاف فعل يحتمل فينتقل إلى الحامل فيضمن ويكون الولاء للفاعل) لأنه من حيث أنه اعتاق يقتصر على الفاعل (وإن لم يلزم منه التبديل) أي وإن لم يلزم من جعله آلة تبديل محل الجنائية (يجعل آلة كائتلاف المال والنفس فصير كأنه ضربه عليه وأتلفه فيخرج الفاعل من البين فيضاف إلى الحامل ابتداء فوجب الجنائية عليه فقط) أي على الحامل فان كان عمدا يقتص هو فقط (لكن في الأثم لا يمكن جعله آلة لأنه أكرهه بالجنائية على دينه ولو جعل آلة لتبديل محل الجنائية فيأثم كل منهما والحرمت أنواع حرمة لا تسقط بالإكراه ولا تدخلها الرخصة كالقتل والجرح والزنا لأن دليل الرخصة خوف الهلاك وهما في ذلك سواء) أي القاتل والمقتول وإذا كان سواء لا يجعل للفاعل قتل غيره ليخلص

والزنا

نفسه (وكذا جرح الغير) أي إذا أكرهه على جرح الغير بالقتل لا يجعل له الجرح (لا جرح نفسه حتى لو أكرهه على قطع يده بالقتل حل له لأن حرمة نفسه فوق حرمة يده ولا كذلك بالنسبة إلى الغير

والزنا قتل معني) فان ولد الزنا بمنزلة المالك فان انقطاع نسبه من الغير هلاك (٢٠١) فان اكره على الزنا لا يحل له الزنا (وحرمة

تسقط كالميتة والخمر  
والخنزير فالا كراه الملجى  
يبيحها لان الاستثناء من  
الحرمة حل ) وهو قوله  
تعالى وقد فصل لكم حرم  
عليكم الا ما اضطرتم اليه  
(حتى ان امتنع اثم لا غير  
الملجى) أى لا يبيحها غير  
الملجى لعدم الضرورة  
(وحرمة لا تسقط لكن  
تحتل الرخصة وهى امامن  
حقوق الله التى لا تحتل  
السقوط أبدا كاجراء كلمة  
الكفر فان الايمان لا يحتل  
السقوط أبدا وأما فى حقوقه  
تعالى التى تحتل السقوط  
فى الجملة كالعبادات فيرخص  
بالملجى. وإن صبر صار  
شهيدا وقد مر فى فصل  
الرخصة وزنا المرأة من هذا  
القسم إذ ليس فيه معنى  
قطع النسب بخلاف زناه)  
أى إذا أكرهت المرأة  
على الزنا بالملجى. رخص  
لها فان حرمة الزنا عليها حق  
الله تعالى وليس من باب  
الا كراه على قتل النفس  
إذ فى زنا المرأة ليس قطع  
النسب إذ لا نسب من المرأة  
فلا يكون بمنزلة قتل النفس  
بخلاف زنا الرجل فانه بمنزلة  
القتل لأنه قطع النسب  
(ولما رخص زناها بالملجى.  
لا تحدد بغير الملجى. الشبهة  
ويحدها) أى إذا أكرهت  
المرأة على الزنا بالملجى.

والزنا قتل) أما من جهة أن من لا نسب له بمنزلة الميت وأما من جهة أنه لا تجب النفقة على الزانى لعدم النسب  
ولا على المرأة لعجزها عن ذلك فيملك الولد والولد فى صورة كون المرأة متزوجة وإن كان ينسب إلى  
الفراس وتجب نفقته على الزوج إلا أن الزوج ربما ينفي مثل هذا النسب فيملك الولد (قوله) والا كراه  
الملجى. يبيحها) أى يبيح المحرمات حرمة تحتل السقوط لأنه قد استثنى عن تحريم الميتة ونحوها حالة  
الاضطرار بمعنى أنه لا تثبت الحرمة فيها فتبقى الاباحة الأصلية ضرورة والا كراه الملجى. بخوف تلف  
النفس أو العضو ونوع من الاضطرار وان اختص الاضطرار بالمحصنة ثابت بالا كراه بدلالة النص لما فيه  
من خوف فوات النفس أو العضو فلو امتنع المكروه عن أكل الميتة ونحوها حتى قتل كان آثما إن كان عالما  
بسقوط الحرمة وإن لم يعلم فيرجى أن لا يكون آثما كذا فى المبسوط وأما الا كراه الغير الملجى. فلا يبيح  
المحرمات لعدم الاضطرار لكنه يورث الشبهة حتى لو شرب الخمر بالا كراه الغير الملجى. لا يحدد (قوله) وحرمة  
لا تسقط) هذا هو النوع الثالث من أنواع الحرمة وهى حرمة لا تحتل السقوط بمعنى أنه لا يحل متعلقها قط  
لكن قد يرخص للعبد فى فعله مع بقاء الحرمة وهى إما فى حقوق الله تعالى أو فى حقوق العباد بمعنى أن الحرام  
قد يكون بترك حق من حقوق الله تعالى غير محتل للسقوط كالإيمان أو محتل له كالصلاة وقد يكون بترك  
حق من حقوق العباد كعدم التعرض لمال المسلم فالأ كراه على اجراء كلمة الكفر على اللسان ا كراه على حرام  
لا تسقط حرمة وهو ترك الإيمان الذى هو حق من حقوق الله تعالى غير محتل للسقوط بحال وذلك لأن  
الكفر حرام صورة ومعنى حرمة مؤبدة واجراء كلمة الكفر كفر ضرورة إذا لا حكام متعلقة بالظاهر  
فيكون حراما أبدا إلا أن الشارع رخص فيه بشرط اطمئنان القلب بالإيمان بقوله تعالى الامن أكره وقلبه  
مطمئن بالإيمان والا كراه على ترك الصلاة ا كراه على حرام لا تحتل السقوط لأن حرمة ترك الصلاة بمن  
هو أهل للوجوب مؤبدة لا تسقط بحال لكن الصلاة حق من حقوق الله تعالى تحتل للسقوط فى الجملة  
بالاعتذار وكذا الصوم والحج ونحو ذلك من العبادات (قوله) وزنا المرأة من هذا القسم) يعنى إذا أكرهت  
المرأة على الزنا فتمكنها من الزنا حرام حرمة مؤبدة وهى من حقوق الله تعالى المحتملة للسقوط فان حرمة  
الزنا حق الله فرخص للمرأة مع بقاء الحرمة فى الإكراه الملجى. ولا يرخص فى غير الملجى. لكن يسقط  
الحدد للشبهة وفى كون حرمة الزنا ما تحتل السقوط نظر فالأولى أن يراد بقوله وزنا المرأة من هذا القسم أن  
حرمة من قبيل الحرمة التى لا تسقط لكن تحتل الرخصة ثم لا يخفى أن قوله وهى أى تلك الحرمة إما فى  
حقوق الله تعالى الخ مشعر بأن تلك الحقوق تغاير تلك الحرمة ومتعلقا فان الحرام هو اجراء كلمة الكفر  
وحق الله تعالى هو الإيمان وفى العبادات الحرام هو ترك الصلاة مثلا وحق الله تعالى هى الصلاة فيكون فى  
قوله فان حرمة الزنا عليها حق الله تعالى تسامح والتحقيق أن العصمة من الزنا حق الله تعالى وتركتها حرام  
حرمة لا تسقط أبدا لكن تحتل الرخصة (قوله) ويحدد هو) أى يحدد الرجل المكروه على الزنا  
ا كراهها غير ملجى. لأن الإكراه الملجى. لا يكون رخصة فى حقه كفى حق المرأة حتى يكون غير الملجى.  
شبهة رخصة نعم لا يحدد الرجل فى الإكراه الملجى. استحسانا لأن الحد للزجر ولا حاجة اليه عند الإكراه  
لأنه كان منزجرا إلى حين خوف فوات النفس أو العضو فالإقدام عليه رفع لذلك لا قضاء للشهوة وانتشار  
الآلة لا يدل على الطواعية لأنه قد يكون طبعيا بالفحولة المركبة فى الرجال (قوله) وأما فى حقوق العباد  
عطف على قوله أما فى حقوق الله تعالى فان تلاف مال المسلم حرام حرمة وهى من حقوق العباد لأن عصمة  
المال ووجوب عدم تلافه حق للعباد والحرمة متعلقة بترك العصمة كما ذكر فى حرمة اجراء كلمة الكفر  
ان الإيمان حق الله تعالى ومعنى كون الحرمة فيها أنها متعلقة بتركها وتلك الحرمة أعنى حرمة اتلاف

(٢٦ - توضيح ٢) يكون زناها مرخصا فينبغى أنها ان زنت بالا كراه بغير الملجى. يكون فى زناها شبهة الرخصة  
فلا تحدد وأما الرجل فزناه لا يرخص بالملجى. فان زنى بغير الملجى. يحدد لعدم شبهة الرخصة (وأما فى حقوق العباد كاتلاف مال المسلم وحكمه

مال المسلم لا تسقط بحال لأنه ظلم وحرمة الظلم مؤبدة لكنها تختمل الرخصة حتى لو أكرهه على اتلاف مال المسلم  
 أكرها ما لجئنا رخص فيه لأن حرمة النفس فوق حرمة المال لأنه مهان مبتذل ربما يجعله صاحبه صيانة  
 لنفس الغير أو طرفه لكنه اتلاف مال المسلم في نفسه ظلم وبالأكره لا تزول عصمة المال في حق صاحبه  
 إتياء حاجته إليه فيكون اتلافه وان رخص فيه باقيا على الحرمة فان صبر على القتل كان شهيدا لأنه بذل  
 نفسه لدفع الظلم كما إذا امتنع عن ترك الفرائض من العبادات حتى قتل إلا أنه لما لم يكن في معنى العبادات  
 من كل وجه بناء على أن الامتناع عن الترك فيها من باب اعزاز الدين قيدوا الحكم بالاستثناء فقالوا كان  
 شهيدا إن شاء الله تعالى ولما كانت الحرمة التي لا تسقط لكنها تختمل الرخصة في حقوق العباد مثلها في  
 حقوق الله تعالى المحتملة للسقوط وحقوقه الغير المحتملة له قال وحكمه حكم أخويه بمعنى أن حكم هذا القسم  
 حكم القسمين السابقين اللذين هما قسيان لهذا القسم وبهذا يظهر أن قوله المراد بأخويه حرمة لا تختمل  
 السقوط وحرمة تختمله لكن لم تسقط وهما حق الله تعالى تسامحا لأن احتمال السقوط وعدمه في القسمين  
 السابقين إنما هو صفة الحقوق لا صفة الحرمة نفسها وذلك كالإيمان والصلاة فان حرمة تركهما لا تسقط  
 أصلا لكن نفس الصلاة تختمل السقوط في الجملة بالأعذار بخلاف الإيمان (قوله ويجب الضمان) أي يجب  
 على من أكرهه غير على اتلاف مال المسلم ضمان ما أتلف لأن المال معصوم حقا لصاحبه فلا يسقط بحال  
 وهذا الحكم معلوم مما سبق أن في صورة الأكره على اتلاف مال المسلم أو نفسه ينسب الفعل إلى نفس الحامل  
 ويجعل الفاعل آلة إلا أن في ذكره ههنا تصریحا بالمقصود وختما للكتاب على لفظ وجود العصمة  
 عصمنا الله تعالى بعونه الكريم عن اتباع الهوى ووقفنا الله تعالى بلطفه العميم لسلك طريق الهدى انه  
 ولي العصمة والتوفيق ومنه الهداية إلى سواء الطريق وقد اتفق صديحة يوم الاثنين التاسع والعشرين من  
 ذي القعدة سنة ثمان وخمسين وسبع مائة أحسن الله تعالى العقبى في اختتامها وأجرى الخيرات فيما بقي من  
 شهورها وأيامها فراغ بنان البيان وأسنان الأقلام عن نظم ما جمعت من الفرائد ورقم ما سمعت من القوائد  
 وضبط ما ركبته مطايا الفكر في ظم الهواجر واقتحمت له موارد السهر في ظم الدياجر وودعت  
 في بغيته حبيب الدعوة ولذيذ الكرى وعند الصباح يحمد القوم السرى والحمد لله على نعمه العظام ومنحه  
 الجسام والصلاة والسلام على نبيه محمد وآله وأصحابه البررة السكرام .

حكم أخويه ) أي في أنه  
 يرخص بالمعنى وان صبر  
 صار شهيدا والمراد بأخويه  
 حرمة لا تختمل السقوط  
 وحرمة تختمل السقوط  
 لكنها لم تسقط وهما  
 حق الله تعالى ( ويجب  
 الضمان لوجود العصمة )  
 والله ولي العصمة والتوفيق  
 ويده أزمة التحقيق  
 ( تم )

تم بحمد الله تعالى طبع شرح التلويح للعلامة سعد الدين التفتازاني على شرح التوضيح  
 لمن التنقيح للإمام صدر الشريعة عبيد الله بن مسعود البخاري في أصول الفقه وقد جعل  
 التوضيح مع التنقيح بالهامش .

وقد بذلنا غاية الجهد في تصحيحه وقابلناه على عدة نسخ

مطبعة محمد علي صبيح وأولاده بالأزهر

١٣٧٧ هـ - ١٩٥٧ م

## فهرست الجزء الثاني من التوضيح مع التلويح

صحيفة	صحيفة	صحيفة
العلة وصفا لازما	نسخ أم لا	٢ الركن الثاني في السنة
٦٦ مسألة لا يجوز التعليل بالعلة	٣٩ فصل الانواع الأربعة لبيان	فصل في اتصال الخبر
القاصرة عندنا	الضرورة	٣ التواتر يوجب علم اليقين
٦٧ مسألة لا يجوز التعليل بعلة	٤١ الركن الثالث في الإجماع وفيه	المشهور يوجب علم طمأنينة
اختلف في وجودها	خمسة أمور	خبر الواحد يوجب غلبة الظن
٦٨ مسألة لا يجوز التعليل بوصف	الأمر الأول في ركن الإجماع	٤ فصل في الراوي
يقع به الفرق	٤٢ إذا اختلفت الصحابة في قولين	٦ فصل شرائط الراوي أربعة
البحث الثالث تعرف العلة بامور	الاختلاف في عدة حامل توفى	٧ فصل في انقطاع الحديث
الأمر الأول النص اما صريح	عنها زوجها	٨ انقطاع الباطن
٦٩ الأمر الثاني في الإجماع	٤٥ الاختلاف في نسخ النكاح	١٠ فصل في محل الخبر
الأمر الثالث المناسبة	بالعيوب الخمسة	١٢ فصل في كيفية السماع والضبط
٧٤ المناسب ينقسم إلى مؤثر	الأمر الثاني في أهلية من ينعقد	والتبليغ والعزيمة والرخصة
وملائم وغريب ومرسل	الإجماع به	١٣ فصل في الطعن
٧٩ فصل لا يجوز التعليل لاثبات العلة	٤٦ الإجماع على نوعين	١٤ فصل في أفعاله عليه الصلاة والسلام
فصل القياس جلي وخفي	خص بعض الناس بالإجماع بالصحابة	١٥ فصل في الوحي
الاستحسان	الأمر الثالث في شرط الإجماع	١٦ فصل في شرائع من قبلنا
٨٢ القياس الجلي قسما	مسألة شرط الاجماع عند البعض	١٧ فصل في تقليد الصحابي
كل واحد من القياس	الضلال اما أن يكون بالنظر	باب البيان
والاستحسان ينقسمان إلى ضعيف	إلى الدليل واما ان يكون	بيان تبديل بيان تغيير بيان
الأثر وقويه	بالنظر إلى الحكم	تفسير بيان تقرير
٨٥ فصل في دفع العلل المؤثرة	٤٧ الامر الرابع في حكم الاجماع	٢٠ فصل في الاستثناء
منه النقض	٤٨ الحكمة والعفة والشجاعة	٢٨ مسألة شرط الاستثناء
رفع النقض بأربع طرق	والعدالة	مسألة الاستثناء متصل ومنقطع
الأول منع وجود العلة	٥١ الأمر الخامس سند الاجماع	٢٩ مسألة الاستثناء المستغرق باطل
الثاني منع معنى العلة	الركن الرابع في القياس	٣٠ مسألة إذا تعقيب الاستثناء
الثالث هو الدفع بالحكم	القياس يفيد غلبة الظن	الجل المعطوفة
الرابع الدفع بالفرض	٥٦ فصل في شرائطه الرابع	٣١ فصل في بيان التبديل وهو الفسخ
٨٧ من دفع العلل المؤثرة فساد الوضع	٦٢ فصل في العلة	٣٤ بيان الناسخ
منه عدم العلة	الاختلاف في تعريف العلة	٣٦ مسألة يجوز أن يكون الناسخ
٨٩ منه الفرق بين الأصل والفرع	٦٤ البحث الأول الأصل في النصوص	أشق عندنا
منه الممانعة	عدم التعليل	مسألة لا ينسخ المتواتر بالآحاد
٩٠ منه المعارضة	٦٥ البحث الثاني يجوز أن تكون	اختلفوا أن الزيادة على النص

صحيفة	صحيفة	صحيفة
١٥٩	١٢٦	٩٤
معلومات النفس اما لا يتعلق بها العمل	القسم الثاني من الحكم الحرام لعينه والحرام لغيره	فصل في الاعتراضات التي تورده على القياسات
١٦٠	١٢٨	٩٥
الصبي العاقل وشاهق الجبل مكلفان بالإيمان	المسمى بالرخصة والعزيمة	الأول القول بموجب العلة الثاني الممانعة
١٦١	١٣٠	٩٦
فصل الأهلية ضربان الأول أهلية وجوب الثاني أهلية أداء	الركن العلة	الثالث فساد الوضع
١٦٧	١٣٥	١٠٠
فصل في الأمور المعترضة على الأهلية	ماله شبه العلة	فصل في الانتقال من كلام الخ
منها الجنون	١٣٧	١٠١
منها الصغر	العلة معنى فقط	فصل في الحجج الفاسدة
١٦٨	العلة حكما	١٠٢
منها العته وحكمه	السبب	باب المعارضة والترجيح
١٦٩	١٤١	١١٠
منها النسيان	الكل من الأحكام سبيبا ظاهرا	فصل ما يقع به الترجيح
منها للنوم	١٤٥	الأمور التي ذكرت في ترجيح القياس
١٧٠	الشرط المحض	الأول قوة الأثر
منها الإغماء	١٤٧	الثاني قوة ثباته
منها ارق	الشرط في حكم العلة	١١٣
١٧٦	١٤٧	الثالث كثرة الأصول
منها الحيض والنفاس	الشرط في حكم السبب	١١٤
١٧٧	١٤٨	الرابع العكس
منها المرض	الشرط اسما لاحكاما	مسئلة إذا تعارض وجوه الترجيح
١٧٨	العلامة	١١٥
منها الموت	باب المحكوم به	فصل ومن التراجيح الفاسدة
١٨٠	١٥١	مسئلة الترجيح بكثرة الدليل
القياس في الوصية البطلان	المحكوم به اما حقوق الله أو حقوق العباد أو ما اجتماعيه	١١٧
العوارض المكتسبة اما في نفسه واما من غيره	أما حقوق الله فثمانية	باب الإجتهد
١٨٥	عبادات خالصة كالإيمان وفروعه	١٢١
منها السكر	١٥٢	القسم الثاني من الكتاب في الحكم
١٨٧	عبادات فيها مؤنة مؤنة فيها عقوبة مؤنة فيها عبادة	١٢٢
منها الهزل	١٥٣	باب في الحكم وهو قسمان القسم الأول اما أن يكون صفة الفعل المكلف أو أثره
١٩٠	حق قائم بنفسه	الفعل المسمى بالصحة والفساد
منها السفه	عقوبات كاملة	١٢٣
١٩٣	عقوبات قاصرة	الفعل الذي هو فرض واجب ونقل ومنسذوب ومكروه وحرام ومباح
منها السفر	١٥٤	١٢٤
١٩٤	حقوق دائرة بين العبادات والعقوبة	إطلاق الواجب على المعنى
١٩٥	١٥٥	الأعم السنة نوعان سنة الهدى وسنة الزوائد
منها الخطأ	١٥٦	١٢٥
١٩٧	ما اجتماعيه	المكروه نوعان كراهة تنزيه وكراهة تحريم
الإكراه اما ملجئ واما غير ملجئ	باب المحكوم عليه	
٢٠٠	تعريف العقل	
الحرمان على أنواع		