

الجلد الاول من حاشية مرآة الاصول للفاضل محمد الازميري *

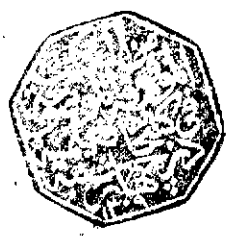
* * * بسم الله الرحمن الرحيم * * *

يا ربك الحمد كما ينبغي لجلال وجهك وعظيم سلطتك * وصل وسلم على محمد وآله
كما يليق بكمال فضلك وتمام احسانك وجزيل نعمتك (امابعد) فيقول المقتدر
الى الله تعالى محمد بن ولي بن رسول القرشيري ثم الازميري ان علم اصول الفقه
قد حاز من مراتب جهات شرف العلم اسماها * فصار عند ائمة الدين من ذوى
التحقيق والتدقيق من اعلى المطالب واسماها * وان مختصر الفاضل الشهير
بملا خسرو قد احتوى من قواعد على اهمها واولها * ومن فرائد فوائده
على الطنفها واحسنها كما انطوى شرحه من دلائله العقلية على اوثقها واتمها *
ومن الثقلية على اوضحها واجلاها * وقد الجأتى طلبتنا الكرام حين اردت
الاشتغال بتدريسه ان اكتب ما يزيد معلقاته وبكشاف معضلاته واعتذرت
عن ذلك لقله البضاعة واشتغالى بما هو اهم منه اعنى الفتوى ولم يقبل * فعزمت
عليه مستعيناً بالله تعالى لاجل منى بقصر الباع ولازعى كونه عجب العجائب *
ولا ادعائى ان ما اورده اصابه منى وخطأ من بناقشنى من ذوى الفضل
الانجباب * معاذ الله تعالى بل ليكون عوناً على عند العود والحساب * ولئلى من
الاخلاء والاحباب * فالأمول من جنابهم الجليل ان لا ينسونى من الدعاء

ولا *

والا يبادروا الى الرد والانتكار ويقلوا على اعمال الروية والافكار * وهانا اشرع
 بما وردت بحججه مستوفية بالملك الوهاب * واليه المرجع والمآب (قوله النساء
 الملائسة) اختلفوا في هذه الباء ذهب فرقة من انها الاستعانة ومما صاحب
 الكشف الى انها للملائسة والمصاحبة واختره المصنف واستدلوا عليه بوجوه
 الاولى ان باء المصاحبة كقولها محملا من باء الاستعانة لا سواها في المعاني وما يجوز
 محراها من الاقوال الثاني ان التبرك باسم الله تعالى بقاى حب معه وتعميم له
 بخلاف جعله آله طائفا مبتدلة وتخصير مقصودا عينا فهنا الثالث ان ابتداء
 الشركين باسمه الكهنتم كان على وجه التبرك بها فينبغي ان يرد عليهم في ذلك
 الرابع ان الباء اذا خرجت على المصاحبة والملائسة كانت ادل على ان الباء
 الجزاء الفعل المبتدأ به باسم الله تعالى من باء الاستعانة التي تدخل على الالة
 الخلق ان التبرك باسم الله تعالى معنى مكشوف يفهمه كل احد من مبتدئ به
 في اموره بخلاف جعله آله فانه يحتاج الى تاويل لا يهتدى اليه الا بنظر دقيق
 وهو ان المؤمن لما اعتقد ان فعله لا يجزيه معتد به في الشرع حتى يصدر بذكر
 اسم الله تعالى جعل فعله حفعولا باسم الله كما يفعل الكسب بالقلم والا كان
 فعله كان لم يكن في الضريح كما انه لو لم يكن القلم لم يحصل الكسب في الخارج
 السادس ان كون اسم الله آله للفعل ليس الا باعتبار انه يتوسل اليه ببركته فقد
 رجع بالآخرة الى التبرك وليس في اعتبار الالة زيادة معنى يعتد به اجيب عن
 الاوله باننا لانسم ان باء الملائسة اكثر من باء الاستعانة من ادعى فعلية البيان
 والاخرى لا يصلح دليلا في امثاله وعن الثاني بان كونه مبتدلا وغير مقصود
 غير ملحوظ ههنا بل الملحوظ كون الفعل غير معتد به شرعا بدون التصدير به وهذا
 ارجح من جهة التبرك وعن الثالث باننا لانسم ان ابتداء الشركين باسم الله
 كان على وجه التبرك به لجواز جكون من ادعوا الاستعانة وعن الرابع ان باء
 الاستعانة تدل على الاستعانة باسمه في جميع اجزاء الفعل اذ ليس التصدير ابتداء
 القراءة بل اقرارا باستعانة اسم الله تعالى في باء الاستعانة دلالة على تلك
 الملائسة مع زيادته وعن الخامس ان العبرة بالخواص لا بالعموم فالذقة من اسباب
 الرجوع لا الرد وعن السادس اننا لانسم انه ليس في اعتبار الالة زيادة معنى
 معتد به فان جعله آله يشعر بان له زيادة مدخل في الفعل ويشتمل على جعل
 الوجوه لغوات كما في منزلة المدوم ومثله يعد من محضات الكلام اقول
 كروا فان كان لا يخلو من التكلف الا ان المعتد عندي ترجيح الاستعانة لان

بسم الله الرحمن الرحيم
 الباء للملائسة



المقام مقام الاستعانة باسم الله تعالى لشروعه في فعل لا بد له فيه من الاستعانة
 من الله تعالى لا الاخبار بان فعله ملتبس باسم الله تعالى وبه يتدفع ما قيل انه
 للتعبية على معنى اجعل اسم الله مبتداً به اولا كما في ذهبت يزيد اي جعلته ذاهبا
 لان المقام ليس مقام الاخبار بانه جعل اسم الله تعالى اولا ومبتداً به (قوله
 والظرف حال من ضمير ابتدئ) اشارة الى ان اللزوم ثبت متعلقة بابتدئ لانها
 لو كانت متعلقة به يكون الظرف لغوا منه لاحالا من محتمل فيكون صله له
 واقعا موقع المفعول اول الاستعانة كما في كتبت بالقلم وكلاهما ليس بمراد ههنا
 اما كونها صلة فلا نه يفيد ابتداء اسم الله تعالى لكونه واقعا
 موقع المفعول وهو ليس بمقصود بل المقصود ابتداء على الكتاب ولانه
 صرح فيما بعد ان مفعول ابتدئ هو الكتاب فلا يكون اسم الله تعالى مفعولا له
 اذ لا يكون له المفعول واحد واما كونها الاستعانة فتصريحه من قبل بانها
 للملابسة فاذا لم يكن ظرفا لغوا متعلقا بابتدئ يكون ظرفا مستقرا متعلقا
 بمحذوف نسيا منسيا اعني متلبسا حالاً من ضمير ابتدئ على ما صرح في التلويح
 وفي تعليقاته وههنا بحث وهو انهم صرحوا بان المقدر في مقام الشروع في امر
 بالسمية لفظ ما جعلت التسمية مبتداً له كما قرأ القاري واذبح للذابح واشرب
 للشارب الى غير ذلك من خصوصيات الافعال وقالوا ان من ابتداء تعيين المحذوف
 الشروع في فعل بالسمية فانه يفيد ان المحذوف لفظ ذلك الفعل الذي شرع فيه
 فعلى هذا ينبغي ان يقدر ههنا اصنف او اؤلف لان المقام مقام الشروع
 في التصنيف فتقدر بابتدئ عمالا دليل عليه فان قيل ان تقدير الابتداء اولي لانه
 اعم من خصوصيات تلك الافعال فانه يقال بسم الله ابتدئ التصنيف والقراءة
 والشرب والاكل الى غير ذلك فكان بالتقدير اولي ولهذا كان النحاة يقدرون
 متعلق الظرف المستقرا اما كالحصول والكون ولان فعل الابتداء مستقل بما قصد
 بالسمية من وقوعها مبتداً بها فتقدره اوقع في المعنى قلنا ان الابتداء وان كان
 عاماً لخصوصيات الافعال الا ان تقدير تلك الخصوصيات اتم بالمقام واو في
 تأدية المرام فانك اذا قدرت اصنف في مقام التصنيف يدل على تلبس التصنيف
 كله بالسمية على وجه التبرك والاستعانة واذا قدرت ابتدئ التصنيف يفيد تلبس
 ابتداء التصنيف بها لا غير والاستشهاد بقول النحاة لا يجديه نفعاً فان ما ذكره
 تمثيل وتقريب لا طراده لاني للخصوصيات فانك اذا قلت زيد على الفرس او من
 العلماء او في البصرة كان المقدر راكب او معدود او مقيم واما قوله ان الابتداء مستقل

والظرف حال من ضمير ابتدئ

في المقصود بالسمية فسم لكن هذا المقصود حاصل بان يتدأ بها في اوائل الافعال
 مفوآ قدر لفظ الابداء والفاظ خصوصيات تلك الافعال والتحقيق ان
 الظرف المستقر ما حذف عامله واستقر معناه فيمنه وفهم منه واهر العموم
 والخصوص فيه مفروض الى القرينة فان كان المقام مقام العموم بان لم يفهم
 منه سوى الافعال العامة كان المقدر منها وان كان المقام مقام الخصوص
 بان فهم منه مع العلة شي من الخصوصيات بحسب القرينة كان المقدر تلك
 الخصوصيات بحسب المقام كما في الامثلة السابقة من يجوز يمد على الفرس او من
 العلة وذلك لا يخرجها عن كونها ظرفا مستقرا لان معنى ذلك الفعل الخاص
 استقر فيها ايضا وجاز تقدير الفعل العام ايضا لتوجيه الاعراب فقط ولما كان
 تقدير الافعال العامة ضابطا مظهرا اعتبره النحاة وفسروا المستقر بما عامله
 محذوف وعام كذا حقيقة الشر يف العلامة وقد يقال ان الدليل على تقدير
 ابتدئ اقتران التسمية بالابداء كما ان الشروع في الفعل قرينة دالة على تقدير
 تلك الفعل فتعارضا فيرجح دليل تقدير الابداء بعمومه (قوله اوضيرها) اي
 ضمير الحال الاولى المنقل من عامله المحذوف الى الظرف فانه لما حذف مثلثا
 انقل ضميره الى المظرف (قوله على الترادف او التداخل) على وتيب الف
 والتشر (قوله والاول اوفق) اي جعل حامدا حالامن ضمير ابتدئ اوفق للمقام
 من جملة حالامن ضمير الحال الاولى لان المقام مقام جعل كل منهما قيد
 للابداء حالمنه نسوية وزهابة للتاسب بينهما وذلك يحصل بحمله حالامن
 ضمير ابتدئ وانما كان المقام هكذا لان مقصوده من اختيار طريقة الحال
 التوفيق بين حذبي الابداء على ما سياتي وذلك لا يكون الا بجعله ما قيدا
 للابداء هذا وههنا بحث وهو ان قوله اوفق يشعر بان جملة حالامن ضمير الحال
 الاولى موافق للمقام وليس كذلك من وجوه اما اولفانه صرح في حاشيته على
 التلويح ان جعل حامدا حالمتداخلة من ضمير الحال الاولى لا يجوز لكونه محلا
 بالنسوية بينه وبين التسمية اكثر من اخلاص العطف واما تانيا فلان التوفيق بين
 الحذيين لا ياتي الا بجعله حالامن ضمير ابتدئ لان ضمير الحال الاولى لانه جتي
 على جعل الابداء عرفيا متدا وذلك لا يكون الا بجعله حالامن ابتدئ واما
 تالثا فلما سياتي من قوله فلما قيده بالاحوال فان ضمير قيده راجع الى الابداء
 المطلق واما رابعا فلما سياتي ايضا من قوله وترك العاطف لانه عن التسمية الخلة
 بالنسوية فان اخلاص جعله حالامن ضمير الحال الاولى بالنسوية اكثر من اخلاص

وحامدا حال اخري اما من ذي الحال
 الاول اوضيرها على الترادف او
 التداخل والاول اوفق

هذا العطف على ما صرح به نفسه في حاشيته على التلويح (قوله والمعنى) اى
 المعنى على تقدير كون الباء للملابسة وكون كل من الظرف وحامدا حاملا من ضمير
 ابتدئ متبركا باسم الله ابتدئ الكتاب حامدا فان قيل فعلى هذا ينبغي ان يقال
 متلبسا باسم الله لان التبرك غير الملازمة فلتساغم الا انه قصد تصوير المعنى وبيان
 ان المراد بالملازمة ههنا هي الملازمة بطريق التبرك لا مطلقا فقال متبركا وورد
 ان الباء متعلق بالتبرك حتى يرد عليه لزوم كون الظرف على مذهب من خصص
 المستقر بالافعال العامة ولا ان التبرك من معاني الباء حتى يرد عليه ان الباء
 ههنا للملابسة لا للتبرك وان التبرك لم يقصد من معاني الباء اصلا فكيف يجعل
 ههنا من معناه وامامنا قال من ان الباء موضوعة لجويزات الملابس ومنها
 التبرك فحملت ههنا على بعض معانيها بقرينة المقام فيكون المراد بالملازمة
 السابقة هي الملازمة الصادقة على هذا الخبر من جزئيا نهيا فليس بشي لانها
 لا يلزم من اوصاف بعض جزئيا نهيا بالتبرك كون التبرك معنى موضوعا له لانه
 انما وضع لذوات الجزئيات لا لصفاتهما فان قيل لم اخر ابتدئ مع كونه عاملا اجيب
 بان الهم ذكر اسم الله تعالى لا الفعل نفسه لان الشكر كين يتدوّن باسم الهتهم
 فيقولون باسم اللات باسم العزى (قوله آخر هذه الطريقة) اى طريقة الحال
 في التمجيد والتصلية من ضمير ابتدئ لان المشعر بوجه التوفيق الاتى بيان جعله
 حالاً من ضمير ابتدئ لاجله حالاً من ضمير الظرف على ما سيظهر لك (قوله على
 الطريقة المتعارفة) اى فى مقام الحمد وهى اراد جعله بكون عنوان الحمد والصلاة
 فيها عمدة لا قيدها سواء كانت جملة قطعية او اسمية (قوله اشتمالها بالتوفيق)
 يعنى ان المصنف لما رأى ان حديثى الابتداء متعارضيان بناء على ان المتبادر
 من الابتداء هو الاتى ومن العلوم انه لا يمكن الابتداء بامرين فى آن واحد
 فله عمل باحد الحديثين نفوت العمل بالآخر فتعارضوا وكلام الشارح عليه
 السلام حار عن امثاله وان ما ذكره القوم فى وجه التوفيق لا يخلو عن شوب ضعف
 اراد ان يوفق بينهما باذق وجه واجسنة بحيث تكون عبارته مشعرة بذلك الوجه
 وهو حل الابتداء فى الحديثين على العرفى المتدفاختار فى الحمد طريقة كونه
 حالاً من ضمير ابتدئ على الطريقة المتعارفة اشتمالاً بذلك الوجه وتسمية منه وبين
 السجدة ورعاية للتناسب بينهما فى جعلها قيدا من الابتداء وحالاً منه فلو كانت
 حالاً منه يدل على انه اراد بالابتداء عرفيا يمتد من حين الاخذ فى التصنيف
 الى الشروع فى البحث وهو المعنى فى العرف فى ابتداء الكتاب لان الاحوال فيوجد

والمعنى متبركا باسم الله ابتدئ الكتاب
 حامدا آخر هذه الطريقة على الطريقة
 المتعارفة اشتمالا بالتوفيق بين ما خرجه
 ابو عوانه وابن حبان كل امر ذى بال
 لا يبدأ فيه بيسم الله الرحمن الرحيم
 فهو اجزم وما اخرجه التسانى
 وابدود اود كل كلام لا يبدأ فيه
 بحمد الله فهو اجزم

وشروط والمقيد لا يوجد بدون المقيد والشروط بدون الشرط فالأجتهاد
 لا يوجد بدون السجدة والمجدلة بل يفان كلا منهما على السواء والطريقة الشارفة
 وإن أمكن جعلها على هذا الوجه من التوفيق إلا أنها خالية عن الإشعار به
 والتسوية المذكورة فالابتداء على هذا التوجه معنى يحيط بتدقيق حين
 الشروع في التصنيف إلى الشروع في المقصود وتبين مقصود كونه من السجدة
 والمجدلة والتصديق بالابتداء بالسجدة لا يفوت الابتداء بالمجدلة على هذا المعنى لأنه
 زمني لا أنيوي كون البناء للعبادة لولا الاستعانة غير إلا حظ في البناء يصلح على كل
 منهما لكن الشارح لما جعل على الملائمة صور المعنى على الملائمة أيضا ومضى
 الحد يثنى على هذا التقدير بأن كل أمر تنبأ بالابتداء بذكر قبيل الشروع
 في المقصود منه السجدة والمجدلة من حين الشروع في التصنيف إلى الشروع
 في المقصود والقوم ذكروا في التوفيق وجوها منها جعل الابتداء في أحد الجانبين
 على الابتداء الحقيقي وفي الآخر على الإضافي ثم جعلوا الابتداء بالسجدة حقيقيا
 والمجدلة إضافيا عملا بالكاتب والإجماع على قبض القصص الحقيقي والإضافي
 فالابتداء الحقيقي بالنسبة إلى جميع ما عداه والإضافي بالنسبة إلى بعض ما عداه اعني
 ما عداه فلا مرد أن الابتداء الحقيقي إنما يكون بأجلها جزء التسمية لا بالتسمية
 نفسها لأن الابتداء الحقيقي بالمعنى الذي كونه لا يتحقق لأن بعض أجزاء القدم
 مقدما على بعض آخر منها فحصل هذا التوجه صليبا إن الزاد من الابتداء
 في الحديثين هو الأني لكن التعارض مندفع بحمل أحدهما على الحقيقي والآخر
 على الإضافي لا يمكن اجتماعهما في آن واحد فان يكون نهاية السجدة بداية
 المجدلة فكان الابتداء بهما في آن واحد ومنها جعل البناء على الاستعانة يعنى
 سلبا إن الزاد بالابتداء فيهما هو الابتداء الأني الحقيقي لكن التعارض
 مندفع أيضا بحمل البناء فيهما على الاستعانة لا على الصلح وهن المعلوم أنه يمكن
 الاستعانة في أمر يلموز متعددة في آن واحد فيجوز أن يستعان في الابتداء أيضا
 بالتسمية والتوحيد بل يلموز آخر أيضا في آن واحد لأن الاستعانة بأمر لا يتحقق
 الاستعانة بأمر آخر في آن واحد كالأستعانة بالقلم والقرطاس وغير باقي آن واحد
 واعتراض عليه بوجهين أحدهما لزوم كون كل من السجدة والمجدلة خارجا
 عن التركيب إذ لا يجوز الاستعانة في الشيء بمجرد عدمه جواز كون جزء الشيء آلة له
 والثاني أنه الكلام في أن الابتداء مستعينا بأمرينا في الابتداء مستعينا بأمر آخر
 وإن لم يكن بينهما استعانتين تنافيهما كذلك لأن الابتداء مستعينا بالتسمية



يوجد في أن التلغظ بالبسملة دون الابتدء مستعينا بالحمد لله وبالعكس واجب
عن الاول بالتزام خروجهما ومنع بطلان اللازم ومن ادعى الجزئية فعليها
البيان وقد يجاب عنه يمنع الملازمة وقوله اذ لا يجوز الاستعانة في الشيء بجزئه
ممنوع بجواز ان يكون بعض اجزاء الشيء مقصودا اصلها وبعض اجزائه غير
مقصود بل جعله آلة للمقصود منه فان قيل فعلي هذا يلزم كون اسم الله تعالى
آلة ووسيلة وفيه ترك التأديب قلنا قال الشريف العلامة في حاشية الكشاف ان
كون اسم الله تعالى التبرك ليس الا باعتبار انه يتوصل اليه ببركة فقد رجع الى معنى
التبرك وعن الثاني باننا لانسلم ان ابتداء شيء باستعانة التسمية يوجد في أن التلغظ
بها فقط ظن الاستعانة بهاتين وتستر الى تمام الامر المشروع فيه وكذا الحال
في الحمد اذ ليس الاستعانة بهما الا الاستعانة بالتبرك الحاصل بذكرهما وهو باق
من اول المشروع فيه الى اخره ولو كانت الاستعانة في أن التلغظ بها فقط يلزم
ان لا يكون الامر الذي شرع فيه متصلا بذكر التسمية مستعانا بها لعدم وجود
التلغظ بالتسمية في وقت المشروع في ذلك الامر ولعل منشأ الاعتراض توهم
ان الاستعانة بهما مثل الاستعانة بالآلات الصناعية حيث تنقطع الاستعانة بهما
عند تركها اقول معنى الابتدء مستعينا بالتسمية والحمد الابتدء بالشيء حال
كون المبتدئ بحيث كان قد وقع منه الاستعانة بهما ولا شك في أن الابتدء بهما
المعنى يكون في آن واحد وان كانت الاستعانة بهما في زمان مستمر ولا شافى بين
كون الابتدء بالشيء آتيا وبين كون الاستعانة بهما زمانيا بل لا تنافي بين كون
الاستعانة بهما والابتداء بالشيء آتيا بان تكون نهاية الاستعانة بداية الابتدء ومنها
حل الباء على الملايسة في الحديثين والابتداء فيهما على الابتدء الآتي الحقيقي
ايضا ومن المعلوم انه يمكن الملايسة بامرين في آن واحد وذلك لان معنى الملايسة
الملاصقة والاتصال وهو اعم من الملاصقة بالشيء على وجه الجزئية بان يكون
ذلك الشيء جزءا لذلك الامر ومن الملاصقة بالشيء على وجه المجاورة بان يذكر الشيء
قبيل ذلك الامر بلا توسط زمان بينهما فيكون أن الابتدء أن تلبس المبتدئ
او المبتدأ بهما اما التلبس بالحمد فظاهر لان أن الابتدء بالكتاب ان التلبس بالحمد
بغية لكونه جزءا منه واما التلبس بالبسملة فلكونها مذكورة قبله بلا توسط زمان
بينهما فلا وجه لما يتوهم من ان التلبس بهما أن الابتدء محال لان التلبس بهما
لا تصور الا بذكرهما وذكرهما معا محال فلما ابتدأ بالتلبس بالبسملة
لا يكون متلبسا بالحمد ولو عكس لا يكون متلبسا بالبسملة فان قيل سلنا ان معنى

الملايسة ما ذكرت وانه لانها بين الملايستين بهنذا المعنى لكن الكلام ليس
 في الملايستين بل في ان الابتداء ملايسيا اخر بنا في الابتداء ملايسيا اخر
 في آن واحد وههنا ابتداء الكتاب ملايسيا بالسمية بنا في الابتداء ملايسيا
 بالحيميد في آن واحد اجيب عنه بمثل ما مر في الاستعانة وهو ان يقال معنى
 الابتداء ملايسيا بهما الابتداء حال كون المتدى بحيث كان وقع منه الملايسة
 بهما وان كان قبل الابتداء (قوله ووجهه) اي ووجه الاسعار او وجه التوفيق
 (قوله فيقارنه) اي يقارن ابتداء الكتاب بالمعنى العرفي المتمد فيتمتع بعمل
 المقارنة على معنى المصاحبة والمجاورة واما لو كان المراد بالابتداء هو الابتداء
 الا تي فحصل المقارنة على المعنى الاعم من المصاحبة ومن مقارنه الجزء للكل
 على ما ذكره (قوله والحمد) الظاهر انه بالرفع عطفا على قوله التبركة
 التي عطفت لفظ الصلاة عليه مع انها لم تذكر في الحديث لا لعطف في المتن لفظه
 مصليا على حامدا وان قضية العدول عن الظرفية التعارفة الى طرفية الحال
 قد كانت فيهما تأمل (قوله فلما قيله بالأحوال) هذا او ما قبله بناء على ان الحمد
 حال من ضمير ابتدئ كالسمية تنسوبة بينهما لمن ضمير الظرفي تأمل تعرفه (قوله
 ابتداء متمد الا يوجد بدون شيء منها) نقل عنه في الحاشية اي لا يتحقق ولا يتم
 بحيث ينقطع وينتهي وهو لا بنا في ان يحصل الابتداء بكل واحد من السمية
 والحيميد فيأتي التوفيق ونظيره الحركة من مبدأ معين الى منتهى معين
 فانها لا توجد ولا تتم قبل الوصول الى المنتهى مع ثبوت الحركة للجسم في كل جزء
 من اجزاء المسافة فتأمل المنتهى وبهذا يتدفع ما شوهم من ان الظاهر من قوله
 ابتداء متمد الا يوجد بدون شيء منها ان المراد ههنا هو الابتداء الحاصل بمجموع
 الاحوال المذكورة فلا يكون عاما بواحد من الحديثين فان مقتضاه هو
 الابتداء بواحد من السمية والحيميد لا الابتداء المحقق بمجموع الاحوال ووجه
 الانتفاع ان الابتداء المحقق بواحد منهما حاصل قبل الابتداء المحقق بمجموع
 الاحوال الثلاثة فيكون عاما بكل من الحديثين فان قيل نعم الا انه يلزم حصول
 الابتداء المحقق بواحد منهما ضمنا لا اصالة والمطلوب هو الثاني لا الاول قلنا ممنوع
 الا ترى ان الحركة الحاصلة في اي جزء من اجزاء المسافة حركة مستقلة مع
 انها حاصلة قبل حصول مجموع الحركة (قوله لكنه قدم) وجه الاستدراك
 على ما ذكره في حاشية التلويح بيان وجه تقديم السمية على الحيميد مشيرا الى
 جواب سؤاله ورد على التوفيق السابق حيث قال فيها ولما ورد ان التوفيق

ووجهه ان ابتداء الكتاب يعتبر في العرف
 متمد من حين الاخذ في التصنيف الى
 الشروع في البحث فيقارنه التبركة
 والتلبس بالسمية والحمد والصلاة فلما
 قيده بالاحوال علم انه اراد ابتداء متمد
 لا يوجد بدون شيء منها اذلا وجود
 للحميد بدون القيد لكنه قدم
 السمية صورة

المدكور أعني الثاني إما قبل الابتداء في الحديثين على العرفي المبتد وهو بخلاف
الظاهر إذ لا يطعم عليه إلا أحاد من المدققين وإنما إذا دخل على الظاهر التباد
إلى الأذهان وهو كونه أيضا لا يتلوا ذلك التوفيق بين وجه تقديم التسمية مشغرا
المصايراد وجوابه بقوله لكنه قدم التسمية صورة لأن التعارض الظاهري آه
وقال في تعليقه على تلك الحاشية وإنما قال مشغرا في الإراد وجوابه لأن هذا
القول إنما يقيد هذا الإراد مع جوابه بطريق الأشارتين بل يمكن سوقه بل
ليبدأ وجه تقديم التسمية على التسمية صورة فالعلة لما كان موقفا على ذلك
أورده بالاستنباع فيكون عبارة في ذلك وإشارة في هذا فليأمل من التمهني
فحق المصايراد على هذا أن يقال لكنه قدم التسمية صورة تاسيا بالكاتب آه لكنه
أدرج بينهما الإراد المدكور مع جوابه لما ذكره من التوفيق وهذه إشارة إلى
أنه ووفق بين الحديثين بتوفيق أحدهما بعبارته والآخر بإشارته (قوله يطيق
بعد) ظله في حاشيته على التلويح بقوله إذا لا ابتداء بأحد الأمرين على تقدير
حاله على الآتي مقوت للابتداء بالآخر بلا ضرورة وإنما إذا دخل على العرفي المبتد
فلا يتصور التعدد فيه والحال أن الجمع والتوفيق بينهما يمكن حينئذ الإضاحي
لأنه يمكن ممكن الكان من الجمار الأكتفاء بالتوفيق السابق لكنه يمكن بحمل أحدهما
على الحقيقي والآخر على الإضافي فمكتشف بالتوفيق السابق بل مشغرا إلى هذا
التوفيق. فقدمنا التسمية تاسيا بالكاتب ومثلا بالاجتماع (قوله وترك العاطف)
دفع لما توهم أن الترتيب لما اعتبر بين التسمية والمجدلة كان الظاهر عطف
الثاني على الأول وجه الدفع أن العطف لما كان مجتلا بالتسوية المقصودة فهنا
لم يعطف فان قيل من أين علم أن التسوية مقصودة ههنا فلتعلم من الحديثين
المدكورين ولهذا ذكر مصليا بالعطف لعدم قصد التسوية فيه إذ لا حديث فيه
(قوله أثر الموصول للتخيم) فان في هذا الإبهام من التخيم ما لا يخفى كانه
لفحاشية صار بحيث لا يدرك أوصار كانه العلم المتعين بهذا الوصف المستغنى
عن التعيين ونقل عنه في الحاشية أولان ذاته تعالى مهم لا يدرك كنهه وأثر
الموصول المهم ليس سبب اللفظ معناه انتهى تأمل (قوله أي أحكم من الشيد
وهو الجص) قال في المصباح الشيد بالكسر الجص يقال شيدت للباب أشيده من
باب باع بنية بالشيد فهو مشيد وشيدته تشييدا بالتشديد اطلته ورفعته انتهى
قيل في هذا الأثر أن يقول في المتن من شاد من الثلاث بمعنى بني على وجه الأحكام
وهو المناسب لقوله من الشيد وهو الجص فيكون قوله أي أحكم تفسيره بالانز

لأن التعارض الظاهري بين النصين
بناء على حمل الابتداء على الآتي باق
يعلى والجمع يمكن بل يحمل أحدهما على
الحقيقي والآخر على الإضافي فتأسي
بالكاتب الوارد بتقديم التسمية وعمل
بالاجتماع للتقدم عليه وترك العاطف
لإنياه عن التبعية المحللة بالتسوية
(لأن كنه الله تعالى أثر الموصول للتخيم
شيد) أي أحكم من الشيد وهو الجص
وفي الأساس شاد القصر وأشاده
وشيده رفعه (أصول الدين) الأصل
كما سأتى ما يتنى عليه غيره

معناه لان الاحكام من لوازم البناء بالجص وقوله من الشئ ليس بيان
الاشتقاق لان الفعل لا يشق من الجاء بل بيان للمعنى المراد به تأمل ونقل
عنه من الاساس شادوا ايجاد وشيد بمعنى رفع فالاولى حيث ان يصير رفع (قوله
لغة الطائفة) وله معان اخرد كره في القاموس (قوله وعرفنا وضع الهى سابق
اه) خرج بقوله الهى الاوضاع البشرية نحو الرسوم للسنانية والتدبيرات
المعاشية والاوزاع الصناعية وبقوله سابق خرج الاوضاع الالهية الغير
السائفة كانبات الارض وامطار السماء وبقوله الهى العقول خرج الاوضاع
الالهية الطبيعية التي لا تخضع بدوى العقول كالطباع التي تهتمت بها الحيوانات
لخصائص مما فيها وقضائرها وبقوله باختيارهم خرج الاوضاع الاتفاقيه
والتسريه كالوجدانيات (قوله المحمود) مفعول الاختيار خرج به الكفر
وقوله بالذات متعلق بيسألني يعني ان الوضع الالهى سابق به انه الى الخير لانه
ما وضع الا لذلك كذا قاله بعض المحققين لكنه قال العبادي في حاشية جمع الجوامع
وقوله الى ما هو خير بالذات احتراز عن مخصوصات الطب والملاحة فانهما وان
تعلمتا بالوضع الالهى اعني تأثير الاجرام العلوية والسفلية وانما ساقطين لذوى
الالاب باختيارهم المحمود الى صنف من الخيرات فليست توجب بانهم الى الخير
الطلقى الذاتي اعني ما يكون خيرا بالقياس الى كل شئ وهم السعاده الا بده
والقرب الى خالق البرية انتهى فانظروا منه ان المحمود صفة الاختيار وان قوله
بالذات متعلق بالخير (قوله العقائد الكلامية) والمراد بالعقائد هي المسائل
المعتقدات والكلامية هي التسوية الى علم الكلام وهو علم بامور يقتدر معه
على اثبات العقائد الدينية بايراد الحجج ودفع الشك عنها فتكون العقائد منسوبة
الى الكلام من حيث الاثبات (قوله من الاحكام القرعية العملية) فيه رد على
من قال ان المراد بالفروع اصول الفقه (قوله متعلق باليد يجوز تعلقه بشئ
ايضا فليأمل ثم لا يخفى عليك ان الكتاب مثبت للاحكام لا موقد (قوله المبين)
من ابان يستعمل لانها منسوبة بافا لتفسير الاول على انه متعد والثاني على
انه لازم (قوله او الواضح الاعجاز) انما وصفه بالاعجاز لانه ما لم يكن معجزا
لا يكون مؤيدا (قوله عطف على حامدا) يريد انه حال من صير اندي
مثل حامدا كما صرح به فيما سبق فاذا كان حاله فلاولى ان يترك العاطف
كما في حامدا لان العطف محل بالتسوية التصوذه ههنا ويمكن ان يقال التسوية
انما قصدت بين التسمية والحمد لان حدث الاستدعاء انما ورد في حقهما

والدين لغة الطاعة وعرفنا وضع الهى
سابق لذوى العقول باختيارهم المحمود
الى ما هو خير بالذات والمراد باصول الدين
العقائدية الكلامية (وايد) اى قوى
(فروعه) اى الدين والمراد بها ما ينبنى
على تلك العقائد من الاحكام القرعية
العملية (بالكتاب) متعلق باليد (المبين) اى
الكاشف لما يخفى على الناس من الحق
او الواضح الاعجاز (ومصليا) عطف
على حامدا (على مقوم) اى مسنده
(سنن اليقين) بضم السين جمع سنة
يعنى الطريقة والمراد بالمقوم سيدنا محمد
صلى الله تعالى عليه وسلم

لا في حق التصلية تأمل (قوله اجمعه للتعظيم) اى كانه العلم المتعين بهذا الوصف المستغنى عن التعيين (قوله قال الله تعالى ورفع بعضهم فوق بعض درجات) قالوا المراد بالمعنى المرفوع في هذا النظم الكريم هو محمد عليه السلام فانه خص بالدعوة العامة والحجج المتكاثرة والمجزات المسترة والآيات المتعاقبة بتعاقب الدهر والفضائل العلية والعملية الفاتمة للحضرة وانما انبهم لتعظيم شأنه كانه العلم المتعين بهذا الوصف فعلى هذا يكون تأكيد الما قبله (قوله حال من مجموع المعطوف اه) انما جعله حالا دون تأكيد مع انه مرفوع لفظا ط التأكيد لان اجمعين لا يؤكد به المثنى بل يختص بالجمع على ما صرح به في الكافية والتعاطفات ههنا ليس بالجمع فلا يصح التأكيدها بجمعين فان قيل قد صرح اهل التفسير بان اجمعين في قوله تعالى لا ملان جهنم من الجنة والناس اجمعين تأكيد مع ان التعاطفين تشبه قلنا نعم الا ان كلا من التعاطفين ههنا ذوا افراد كثيرة كالجمع فيكون اجمعين تأكيد في الحقيقة للجمع لا للتشبه وقاعدتهم المذكورة مختصة بما اذا لم يكن طرف التشبه جمعا لفظا ومعنى على ما صرح به الشيخ شهاب الدين في تفسير سورة هود وما نحن فيه ليس كذلك لان المعطوف ههنا وان كان جمعا والمعطوف عليه مفردا لفظا ومعنى فلا يصح التأكيد بجمعين والاجماع الحاصل من العطف بالواو لا يفيد صحة التأكيد والا يخرج الكلام من التأكيد الى التأسيس يعرف بالتأمل فان قيل يجوز ان يكون لفظ اجمعين على صيغة التشبه كما نقل عن الكوفيين والاعفسي انه يقال في المثنى المذكور لا جمع اجمعان رفعا و اجمعين نصباً وجرا فعلى هذا يجوز ان يكون تأكيداً للتعاطفين قلنا نعم الا ان الشيخ الرضى قال ان هذا غير مجموع فلم يلتفت الشارح اليه ثم مراده بالحال ههنا الحال المؤكدة لصاحبها كما في قوله تعالى ولو شاء ربك لآمن من في الارض كلهم جميعا على ما ذكره في المعنى لا المؤكدة لتعاملها كما في قوله تعالى ولي مدبر او لا المضعون الجملة كما في قوله زيد ابوك عطوفا (قوله واصول مطلقة) اى مستقلة في اثبات الاحكام بخلاف القياس فانه ليس بمستقل بل مستند الى الكتاب او الى السنة او الاجماع ولانه اصل من حيث استناد الحكم اليه وفرع من حيث استناده الى الكتاب والسنة بخلاف الثلاثة الاولى فانها اصل من كل وجه (قوله لانه مظهر لامثب) يعنى ان القياس يبنى على علة مشتركة بين المقيس والمقيس عليه وتلك العلة مستنبطة من الكتاب والسنة والاجماع والحكم في الحقيقة مستند الى هذه الثلاثة واثبات القياس

اهممة للتعظيم قال الله تعالى ورفع بعضهم فوق بعض درجات (والمجمعين) اى المتفقين (على استحسان استحبابه) اى عدا اشار صحبه حسنا (اجمعين) حال من مجموع المعطوف والمعطوف عليه قد ذكر الاصول والفروع والكتاب والسنة والاجماع والاستحسان والاستحباب على الترتيب لبراعة الاستهلال وذكر ثلاثة من الادلة التفوق عليها صريحا لانها مثبتة للاحكام واصول مطلقة وواحد منها اعنى القياس في ضمن الاستحسان الذى هو قياس حنى لانه مظهر لامثب

في اظهار الحكم في الفرع وتغيير وصفه من الخصوص الى العموم بذكر الصلة
 فيه ومن هنا قيل ان اصول الفقه ثلاثة الكتاب والسنة والاجماع والاصل الرابع
 هو القياس المستنبط من هذه الاصول الثلاثة واعترض عليه بوجوه الاول انه
 لا معنى للاصل المطلق الا ما يتنى عليه غيره سواء كان فرعا لشيء آخر او لم يكن
 والقياس كذلك فلا يضر كونه فرعا لشيء آخر في كونه اصلا مطلقا الثاني ان
 السبب القريب للشيء مع انه مسبب عن البعد اولي باطلاق اسم السبب عليه
 من البعد وان لم يكن سببا من شيء آخر فالقياس اولي بالاصل من تلك الثلاثة
 بالنسبة الى ذلك لكونه سببا قريبا له الثالث ان اولوية بعض الاقسام في معنى
 المقسم لازمة في كل قسمه فيلزم ان يفرد القسم الضعيف فيقال مثلا الكلمة
 قسمان اسم وقمل والقسم الثالث الحرف الرابع ان تغيير الحكم من الخصوص
 الى العموم لا يمكن الا بتقرره في صورة الفرع وهو معنى الاصل المطلق
 فيكون القياس اصلا مطلقا ايضا الخامس ان الاجماع ايضا يقتضي ان السند
 فينبغي ان لا يكون اصلا مطلقا واجيب عن الاول باننا لا ندعي ان عدم الفرعية
 معتبر في مفهوم الاصل حتى يرد عليه ان كونه فرعا لشيء لا ينافي كونه اصلا
 مطلقا بعد ابتداء الفرع عليه بل نقول ان الاصل مقول بالتشكيك والاصل الذي
 يستقل في معنى الاصل وابتداء الفرع عليه كالكتاب مثلا اقوى من الاصل
 الذي يتنى في ذلك المعنى على شيء آخر بحيث يكون فرع ذلك الاصل في الحقيقة
 مبتنى على ذلك الشيء الآخر كالقياس والاضعف غير داخل في الاصل المطلق
 بمعنى التكامل في الاصل وعن الثاني بان السبب القريب هو المؤثر في فرعه
 والمنفص الى واثر البعد انما هو في الواسطة التي هي السبب القريب لاني فرعه
 فبالضرورة يكون اولي واقوى من البعيد في معنى السببية والاصالة كذلك
 الفرع وفيما نحن فيه ليس كذلك لان القياس ليس سببا لحكم الفرع فضلا عن ان
 يكون قريبا ليكون اولي بالاصل له بل هو مظهر لاستناد حكم الفرع النص
 والاجماع في الحقيقة وعن الثالث باننا لا نسلم لزوم اولوية بعض الاقسام في كل
 تقسيم وكيف يتصور ذلك في تقسيم المناهيات الحقيقية الى اواعدها وافرادها
 كتقسيم الحيوان الى الانسان وغيره ولو سلم ذلك في كل قسمه فلا نسلم لزوم
 الاشكال الى ذلك والتنبيه عليه غاية ما في الباب انه يجوز وعن الرابع بانه ان اريد
 بالتقريب بحسب الواقع حتى يكون القياس هو الذي يقرر الحكم وينتسبه
 في صورة الفرع مثل النص فلا نسلم عدم امكان التغيير بدون التفرير وان اريد

بحسب علمنا فهو لا يقتضي استناد الحكم حقيقة الى القيلس ليكون اصطلاحه كاملا وعن الخامس انه بعد تسليم اقتضار الاجماع الى السند انما يحتاج الى السند في تحقيقه لا في نفس الدلالة على الحكم فان الاستدلال به لا يقتضي ملاحظة السند والاتفات اليه بخلاف القياس فان الاستدلال به لا يمكن بدون اقتضار احد الاصول الثلاثة والعلية المستبقة منها وقد اوجب عنه بان الاجماع يثبت امر ازيد الالبته السند وهو قطعة الحكم بخلاف القياس فإنه لا يفيد زيادة بل ربما يورث نقصا بان يكون حكم الأصل قطعا وحكمه محليا (قوله ولانه فرع للثلاثة الاول) الاول ان يقول ولانه اصل بالنسبة الى الحكم المستند اليه وجميع للثلاثة الاول فلم يكن اصلا من كل وجه حتى يضمن مما تقدم سابق من قوله واصول مطلقة (قوله لان التي اماننا او منهم) في الاستصحابان منهم وفي الاستصحاب منا (قوله فلا بد من امرين) اجمعا للتي التي كان منا والاخر للتي الذي كان منهم فالاستصحابان لنا منهم والاستصحاب لماننا (قوله كما تحقق في موضعه) من ان الإرادة ليست بشرط في دلالة اللفظ على مضاة بل الوضع كافي فيها وفيه خلاف مذكور في محله (قوله فهذه) اظهارة الى المرتب الحاضر في الذهن سواء كان وضعه الذي بحاجة قبل التصديق او بعده اذ لا حضور للالفاظ ولا لعابها في حسن البصر حتى يشاز اليها باسم الاشارة بل هي موجودة في الذهن والنقوش الكلية وان كانت موجودة في الخارج الان الاشارة اليها لا تناسب الاخبار عنها بقوله محله اني آخره ولان الحاضر في الحس عن النقوش لا يكون الا شخصا معينا وهو ما كتبه المصنف وليس المقصود وصف ذلك الشخص من النقوش ولا تسميته بالاسم المذكور بل المقصود وصف نوعه وتسميته بذلك الاسم وهو النفس الكابي الدال على الالفاظ المخصوصة الموضوعات بازاء المعاني المخصوصة سواء كانت ما كتبه المصنف او غيره مما يشاركه في ذلك الكلي ولا شك انه لا حضور للكلي الطبيعي في الحس فالاشارة الى الحاضر في الذهن على جميع التقادير لكنه لا باعتبار تعيين المجلة والالورد عليه ما ذكر ليضا من ان المقصود وصف نوعه لا شخصه وانما اخبار الاسم الاشارة الى ان الحاضر في ذهنه مثل المحسوس في التعيين لا يقال حل المجلة على هذه باطل لاتحادهما لانا نقول ان لراد انهما متحدان ذاتا ففصل ولا ضرر فيه وان ازيد متحدان مفهوما فموضوع لان عنوان الموضوع مفهوما هو الهدي وعنوان المحمول هو المجلة فتقاربا مفهوما وشروطا حل هو الاتحاد

ولانه قرع للثلاثة الاول وذكر اثنين من المختلف فيها بيننا وبين الشافعية اعني الاستحسان والاستصحاب لان التي اماننا او منهم فلا بد من امرين وقدم الاستحسان لثبوته عندنا واتضمنه القياس المتفق عليه لا يقال ما ذكرته مني على ان يكون المراد بما ذكر معانيها العرفية وليس كذلك لانا نقول يكفي ذكر الالفاظ المستعطفة في الاصطلاح ولو يعنى آخر كما تحقق في موضعه (ويعد) اي بعد الحمد لله تعالى والصلاة على النبي عليه السلام واله (فهذه) الفاء اما على نوهم اما وعلى تقديره في نظم الكلام والتأنيث باعتبار الخبر (مجملة) بفتح الميم والجيم وتشديد اللام صحيفة فيها الحكمة (مشملة على غرر مسائل الاصول) الفرر جمع غرة يقال فلان غرة قومه اي سيدهم وغرة كل شئ اوله واكرمه (ودرر بحار المعقول والمنقول) الدرر جمع درة والمعقول القياس والمنقول باقي الادلة فالمراد بالدرر خيار المسائل المتعلقة بالتوعين (خالية عن العبارات المدخولة) اي المعنية والدخل العيب (حالية) اي مرتبسة (بالاشارات) الى الدقائق والاسرار (المقبولة) عند اول الابصار (تقوم) اي مقوم ومعدل (بميزان برهان الاصول نافع) صفة تقويم ولهذا ذكره (في الوصول الى مستصحي حقائق المحصول) المراد بالمحصول

خارجا

خازن جأ والنار مفهوم ما وقد وجد ذلك فيما نحن فيه وكذا في قوله الاتي وهذه
 مقدمه (قوله اما على توهم اما او على تقدير هيا نظم الكلام) والفرق بينهما
 ان معنى التوهم حكم العقل بواسطة الوهم انها مذكورة في النظم بسبب انه كثيرا ما
 اذ ركها في امثال هذا المقام فيكون حكما كاذبا غير مطابق ومعنى التقدير
 حكم العقل انها مقدره في نظم الكلام ومراة في المعنى فتكون في حكم المذكورة
 فهو حكم مطابق هكذا ذكر السيد الشيرازي في تصنيفه ولكنه صرح الشيخ
 الرضي في شرحه ان تقديرها فشرط يكون ما بعد الفصل من الوهم بل وما قبلها
 متصوفا حيث قال وقد يخفف اما الكثرة الاستعمال نحن قولنا على ورك حكيم
 وثيبك فطهر وال جز فاجر وهذا فليدق قوله بذلك ظفر حولها على ما يظن
 ذلك اذا كان ما بعده الفاء امر او نهيا وما قبلها متصوفا او مضمرا به فلا
 يقال زيدا فضررت ولا زيدا فظننته بتقدير اما واما قولك زيد فوجدت الفاء
 فيه زائدة انتهى فلي هذا لا يصح تقديرها ما هيها فالاول ان يجعل المقادير كما
 في قوله زيد فوجدت او يحتمل الظرف جار يا مجرى الشرط كما ذكره في ادبهم
 به فسيقولون ويمكن ان يقال ان ما ذكر في الرضي من الشرط في تقديرها ما هو
 شرط الاطراد حيث قال واما يظن بذلك انه لا يشترط في صحة الاستعمال فيجوز
 في صحة الاستعمال بدون ذلك الشرط تأمل فان قيل ما معنى الولى على التقديرين
 قالوا انها للعوض من اما على تقصير كونها مقدره حتى لا يجوز جعلها والضعيف
 على تقدير كونها موهومة امدتاً وبل عطف القصة على القصة او يجعل هذه
 الجملة لانشاء مدح العلم والمختم من كون عطفها على جعلها الحمد والصلوة
 الاخبار فيكون عطف اخبار على اخبار (قوله صحيحة فيها الحكمة) ففيه
 اشارة الى تشبه الحاضر في الذهن بهذه الصحيحة في كل ان الشاغل اجزاء
 بعضها مع بعض وحسن انضمامها كالصحيحة الواحدة (قوله اي سيدهم)
 ففيه تشبه الحاضر في الذهن بسيد القوم في كونه مرجعا للكل واشرفهم
 (قوله بحار العقول) من قبيل اضافة المشبه به الى المشبه (قوله نظمها اه)
 النظم جمع اللواتق في سلك شبه الحجة للواتق استعارة بالكفاية واصطلاح النظم اليها
 استعارة تخيلية لانه من لوازم المشبه به (قوله رتبها اه) الترتيب في اللغة جعل
 الشيء على ما في الاصطلاح جعل الاشياء المتعددة بحيث يطلع عليها اسم الواحد
 ويكون بعضها نسبة الى بعض بالتقدم والتأخر والمراد ههنا اصطلاح
 يقرب منه قوله ومبنيها (قوله من يبع اسباب العلى) اي يظليها (قوله فتلك) مستدرا

علم الاصول وبالخصافى مسائله
 وبالاشغافى المسائل الصافية عن شوائب
 الشكوك والواو هام وكان هذا الكتاب
 وسيلة الى تلخيص البراهين والدلائل
 وتحقيق القواعد والمسائل (نظمها)
 اى الجملة (تهذيبه) اى بسبب كون
 ذلك النظم مهذبا متجافا (مع الاخكام)
 اى مع كونه بحكامتها (مقن عن التفتيح
 والاختصار) حتى لو اقدم احد على
 التفتيح والاختصار لادى الى تعبد والعار
 (وقوله هل يجاب تبيينه) اى بسبب كمال
 توضيحه (المرام) اى الخطب (شان) وهو
 علم الطريق (لتوضيح منهاج) اى طريق
 (كشف الاسرار) اى ان فوائدها
 بسبب كمال توضيحه للمطالب والمقاصد
 علاوة من صوبه في طريق كشفه
 اسرار الاصول واما زمر فوجه لارتداد
 سلكي صراطه الى النبل والوصول
 (رتبتها) اى الجملة (محوها) اى معتدا
 (في تقدير الكلام) وتحقيقه (على عتبة
 الملك العلام) وتوفيقه (العناية) تلخيص
 الشخص من محبة توجهت اليه
 والتوفيق نهية اسباب الخير وتوجيه
 اسباب الشر (وسميتها فرقة الوصول
 الى علم الاصول) لكونها وسيلة اليه
 شعر بين يبع اسباب العلى قليصل بها
 فتلك الى نبل العلى خير سلام

(سأل الله تعالى) حال من فاعل ربنا
 (كفاية من كثر الهداية) حتى
 استغنى في تقرير الكلام ولا احتاج الى
 احد من الانام (و) (سأل الله تع (وقاية)
 اى حفظا لاقدام العقل والفهم (من
 انزل) العارض بمعارضة من الوهم حتى
 اثبت في تحقيق المراد ولا ازيغ عن منهج
 الرشد (في البداية والنهاية) متعلق
 بالازل او الوقاية على اللغو والاستقرار
 (انه) اى الله تعالى (قريب) تمثيل
 لا تحقيق (موجب) اى سميع كذا نقل عن
 ابن الابارى في تفسير قوله تعالى واذا
 سألك عبادى عني فاني قريب اجيب
 دعوة الداع اذا دعانى فلا يراد السؤال
 المشهور (عليه) لاعلى غيره (توكلت)
 وهو تفويض الامر الى الغير (واليه)
 لالى غيره (انيب) ارجع اذ غيره لا يصلح
 لهذين الامرين حقيقة وقد اورد في هذه
 الخطبة اربعة عشر اسما من اسماء كتب
 الاصول وهى التفويج والميزان والبرهان
 والمحصول والاحكام والمغنى والتفج
 والتبيين والنار والتوضيح والتهاج
 وكشف الاسرار والتقرير والتحقيق
 واربعة عشر من كتب الفروع وهى
 الدرر والبحار والنافع والمستصفي
 والحقائق والتهذيب والغاية والغاية
 والكفاية والكنز والهداية والوقاية
 والبداية والنهاية بحيث لا يشوبها شائبة
 التكلف ولا يحوم حولها وصحة التعسف
 (مقدمة) اى هذه مقدمة في تبين حد

وقوله خير سيم خبره (قوله كفاية من كثر الهداية) كلمة من ليست صلة للكفاية
 على ان يكون ظرفا لظواهرها هي طرف مستقر متعلق بمقدر تقديره كفاية خاضعة
 من كثر الهداية واصافة الكثر الى الهداية من قبيل اضافة المشبهة الى المشبه الى
 هدايته التي كالكثر (قوله لاقدام) جمع قدم (قوله بمعارضة من الوهم) فان
 قيل ان ما يسأل فيه الوقاية هو القواعد الكلية التي هي مسائل الغن والوهم
 لا يدركها لان مدر كانه هي المعاني الجزئية لا غير فكيف يعارض الوهم
 العقل في الكليات فالجواب عنه على فاني حواشي المطالع ان الوهم وان كان
 لا يدرك الا المعاني الجزئية الا ان النفس هي المدركة في الحقيقة فيتميز
 المعاني الجزئية بالآلة الوهم والمعاني الكلية بالقوة العقلية ولسا كانت مألوفة
 بالآلة الوهم صارت قد تحكم على العقولات الصرفة باستعمال آلة الوهم باحكام
 المعاني الجزئية المأخوذة من الحواس فيقع الغلط في احكامها وهذا هو معنى
 معارضة العقل والوهم واستيلائه على العقل لا كونها متعارضين في مدرك
 واحد واستيلائه فيه (قوله حتى اثبت) اى اكون ثابتا ومستقرا (قوله
 على اللغو والاستقرار) على طريق اللغ والنشر (قوله تمثيل لا تحقيق)
 يعنى انه تمثيل لكمال علمه تعالى بافعال العباد واقوالهم واطلاعه على احوالهم
 بحال من قرب مكانه منهم (قوله اى سميع) قال القاضى ان المراد بالاجابة
 في قوله تعالى فاني قريب اجب دعوة الداع تقرير القرب ووعده للداعى بالاجابة
 والسؤال المشهور كما يندفع بالتفسير بالسمع كذلك يندفع بما ذكرناه والمراد
 بالسؤال المشهور ان الله عاه قد لا يجاب (قوله لاعلى غيره) يريد ان التقدم
 للاختصاص على معنى قصر القلب لا قصر التعيين او الافراد (قوله واربعة
 عشر من كتب الفروع) بل خمسة عشر لان الفروع اسم كتاب المصنف وهو
 المشهور (قوله بحيث لا يشوبها شائبة) متعلق باورد (قوله اى هذه مقدمة
 في تبين حد العلم) اعلم انه قد وقع في اوائل الكتب في هذا المقام هكذا مقدمة
 في تعريف العلم وموضوعه وغايته وفي بعضها المقدمة في كذا وكذا مع قابلا للم
 واعترض عليه بان هذه الامور المذكورة عين المقدمة فاذا جعلت ظرفا للمقدمة
 يلزم كون الشيء ظرفا لنفسه واجاب عنه العلامة التفزازاني في شرح النخيض
 بما حاصله ان الاعتراض انما يريد ان لو انحصرت المقدمة في مقدمة العلم
 لكنها على نوعين مقدمة العلم وهى ما يتوقف عليه مسائل كعرفة حجة وغايته
 وموضوعه ومقدمة الكتاب وهى طائفة مخصوصة من الامه قدمت

امام المقصود لا ارتباط له بها وانتفاع بها فيه سواء توقفت عليها ام لا فلا جعل
 ظر فاهو مقدمة العلم وما جعل مظهروفا هو مقدمة الكتاب وهكذا ذكره في شرح
 الرسالة الشهابية فانه جعل فيه معرفة الحد والموضوع والغاية مقدمة العلم
 وجعل الالفاظ الدالة على هذه الامور الثلاثة مقدمة للكتاب حيث عرف في
 مقدمة الكتاب بما عرفه في شرح التلخيص ثم قال وهي ههنا امور ثلاثة الاول
 بيان الحاجة الى المنطق والثاني بيان ماهية المنطق والثالث بيان موضوعه
 ابي ميبين هذه الثلاثة وهو الالفاظ الدالة عليها على ما حققه بعض المحققين ورده
 المنطق العلامة بانه اصطلاح جديد لا نقل عليه في كلامهم ولا هو مفهوم
 من اطلاقهم ثم اصاب عن الاعتراض المذكور بان اسماء العلوم المدونة كالنحو
 والصرف وغيرهما قد تطلق على معلومات مخصوصة وقد تطلق على ادراكاتها
 وان كل علم منها بالمعنى الاول عبارة عن معان مخصوصة تصديقية وانسورية
 والشروع في محصيل تلك المعاني وادراكها على بصيرة يتوقف على احد المعاني
 اخرى تصورية وتصديقية فاذا اريد ان يعبر بالالفاظ عن المعاني الاول والثانية
 فليما وجهه مما وجب تفديها الالفاظ الدالة على المعاني الثانية الموقوفة عليها
 على الالفاظ الدالة على المعاني الاول المقصود في تفديهم الموقوفة عليها ولا يشترع
 في تدليس المقاصد ثانيا وكذا اذا اريد الدلالة عليها بالتفويض الدالة على المعاني
 بتوسط العبارات اعني الكتابة كان تقديم ما ياراه التوقف عليها واجبا اذا عهد
 ههنا فاعلم ان الكتاب للؤلؤ كالمفتاح مثلا وما يذكر فيه من المقدمة والمقصود
 والاقصول والابواب اما ان يصحكون عبارة عن الالفاظ المعينة الدالة على
 تلك المعاني المختصة وهو الظاهر واما عن التفويض الدالة عليها بواسطة تلك
 الالفاظ واما عن المعاني المختصة من حيث انها مدلولات تلك العبارات
 والتفويض واما عن المركب من الثلاثة او اثنين منها فان كان عبارة عن الالفاظ
 او التفويض او المركب منهما فلا اشكال في قولهم المقدمة في حد العلم وموضوعه
 وغايته ولا في قولهم الفصل في كذا لان معناه حينئذ هذه العبارات المختصة
 في بيان هذه المعاني لان المقدمة التي هي جزو الكتاب عبارة عن الالفاظ ايضا على
 هذا التقدير واما استخفاف تلك الالفاظ التقديم والسمعة المقدمة لكونها في بيان
 ما هو مقدمة العلم تسمية للشيء باسم مدلوله من غير حاجة الى اصطلاح جديد وان
 كان عبارة عن المعاني المختصة فقد يوجد قولهم المقدمة في كذا بيان المقدمة
 ما يتوقف على الشروع في العلم على البصيرة وهذا المفهوم كلي منحصرا فيما ذكر

من الامور المذكورة فكأنه قبل هذا الكلي في هذا الجزئي وقد بوجه ايضا بان
 مقدمة العلم هي تصويره بحده والتصديق بموضوعه وغايته والمذكور في المقدمة
 ليس هذه الادراكات بل معان يتوصل بها الى تلك الادراكات فكأنه قيل هذه
 المعاني في تحصيل تلك الادراكات وان كان عبارة عما يتركب من المعاني
 والالفاظ والقوس فالجواب هو التوجيه الثاني من التوجيهين المذكورين
 انما هذا اما ذكره الشريف العلامة والفرق بين المسلكين ظاهر فالشارح اشار بلفظ
 التبيين الى دفع الاعتراض المذكور وهو يصلح للحمل على كل من المسلكين اما
 على مسلك التفاضل في فظاهر واما على مسلك الشريف العلامة فيجعل الكتاب
 واجزائه من المقدمة والمقصود عبارة عن الالفاظ فيكون تبين المعاني المذكورة
 طرفا للالفاظ المخصوصة السماع بالمقدمة حقيقة اصطلاحية على مسلك
 التفاضل او مجازا على مسلك الشريف فان بيان المعاني قد يكون بالالفاظ
 وقد يكون بغيرها من القوس والاشارة فصار بيان المعاني كطرف يحيط
 بالالفاظ كما ان الالفاظ نفسها كطرف يحيط بالمعاني نفسها الكنه لو قال اى
 المقدمة في بيان حد العلم اه بحذف اسم الاشارة وجعل المقدمة مبتدأ محذوف
 الخبر لكان اولى لان اسم الاشارة انما يشار به حقيقة الى المحسوس بحس البصير
 والالفاظ محسوس بحس السمع ولان المقصود الاخبار عن ان ههنا المقدمة
 في بيان اى شئ وكلام الشارح وان افاد هذا المعنى ايضا الا انه انما افاده بطريق
 التقييد لا بطريق كونه خبرا ثم المراد بحد العلم تعريفه الجامع المانع لاحده
 الحقيقي وذلك لان حقيقة كل علم مسائله او التصديق بمسائله وعلى التقديرين
 لا يمكن تحديده الا ببيان تلك المسائل او التصديقات بها وتصورها باسرها
 اذ لا معنى لتحديد الشئ الا بصورة بجميع اجزائه ولما كان تصور تلك المسائل
 والتصديقات المتعلقة بها باسرها متعذرا كان تحديد العلم ايضا متعذرا فليس
 تلك المسائل والتصديق بها امورا اعتبارية محضة حتى يتيسر التحديد بها فلي هذا
 تكون المفهومات التي تذكر في تعريفات العلوم رسوما لاحدودا (قوله وتعيين
 موضوعه) اى التصديق بموضوعية موضوعه اعنى التصديق بان الشئ الفلاني
 موضوعه بمعنى الهئية المركبة لان ما يجعل من مقدمات الشروع هو هذا
 التصديق ولهذا اتى بلفظ التعيين واما التصديق بوجود الموضوع بمعنى الهئية
 البسيطة فن المبادئ التصديقية على ما اختاره الشيخ وتبعه الشريف العلامة
 ومن اجزاء العلوم على حدة على ما اختاره التفاضل ان كان تصور موضوع كل علم

وتعيين موضوعه

بتعريفه كصورة الكلمة مثلا بلفظ موضوع من المبادئ التصورية واما تصور
 مفهوم الموضوع بما يبحث عن اعراضه الذاتية فلگونه اعتبارا في التصديق
 بموضوعية الموضوع فان قيل فلي هذا يكون من مقدمات الشروع وليس كذلك
 قلنا ممنوع لانه انما يكون كذلك ان لو توقف ذلك التصديق عليه ولكنه لا يتوقف
 عليه لانه يمكن في التصديق تصورا الطرفين بوجه ما غير الكيفية فيجوز ان تصور
 مفهوم الموضوع بوجه ما ويحكم به على الشيء الغائبي (قوله وغايبته) أي غايته
 المتخصصة باعتبارها المترتبة عليه لا مطلق الغاية ولا غير المتخصص بها لانه على الاول
 يلزم الترجيح بالامر جمع اذ لا يرجح شي مما يؤدي الى فائدة ما على غيره لحصول
 مطلق الفائدة من كل شي وعلى الثاني بعد سعيه عنها عرفا والمقصود من تعيين
 الفائدة ان لا يبعد عنها في سعيه على ما يصرح به واعلم انه جعل الاشياء الثلاثة
 المذكورة مقدمة العلم وقد عرفوها بما يتوقف عليه الشروع في العلم من العلوم
 ان الشروع في العلم لا يتوقف على هذه الاشياء بل انما يتوقف على تصور العلم بوجه ما
 والتصديق بان له فائدة ما مطلوبة للشارع لان هذين العلمين يمكن له الشروع
 فيه بلا حاجة الى امر آخر ولهذا زاد بعضهم قيد البصيرة وقالوا ما يتوقف عليه
 الشروع على وجه البصيرة والاشياء المذكورة مما يتوقف عليه الشروع
 على وجه البصيرة فيصدق عليها التعريف وليس مقصودهم حصر ما يتوقف
 عليه الشروع على بصيرة في الاشياء الثلاثة بل مقصودهم توجيه ما صدروا به
 الكتب والا فالبصيرة ليس امر مضبوطا حتى ينحصر في الاشياء الثلاثة (قوله)
 فان طالب كل كثره أه) يعني ان الامور المذكورة مقدمة الاصول لانه علم من
 العلوم المدونة وكل علم من العلوم المدونة كثره مضبوطة بجهة واحدة فالاصول
 كثره مضبوطة بجهة واحدة وكل كثره مضبوطة بجهة واحدة من حق طالبها
 ان يعرفها بتلك الجهة فالاصول من حق طالبها ان يعرفها بجهة واحدة وجهة
 واحدة حده وتعيين موضوعه فلا بد ان يعرفها بما واما تعيين غايبته فلان لا يكون
 سعيه عنها (قوله كثره) بيان الواقع لا للاحتراز عن الوحدة اذ لا علم من العلوم
 المدونة الا كثره اذ لم يدنو امسئلة واحدة ولم يسموها اسما واحدة (قوله حقه)
 ان يعرفها بها) اي بتلك الجهة احترازه عن معرفة تلك الكثرة بوجه عام وعن
 معرفتها بوجه خاص لكن لا بتلك الجهة بل بتصور كل واحد منها بخصوصه
 فان في هاتين صورتين لا يحصل للطالب وقوف اجالي على جميع المسائل
 بحيث يعلم ان ما يورد عليه من العلم المطلوب له او من غيره فإما من فوات شي

وغايبته فان طالب كل كثره مضبوطة
 بجهة واحدة حقه ان يعرفها بها
 ليا من من فوات ما يعني وضياح
 وقته فيما لا يعني

مما يعنيه وصرف الهمزة الى ما لا يعنيه وهو المقصود من معرفة المطلوب قبل
 الشروع فيه بجهة وحدته بل في الصورة الاولى لا يمكن الطلب لانه فعل
 اختياري يتوقف على ارادة جزئية للمطلوب وذا لا يكون الاتيم جزئي متعلق بذلك
 للمطلوب ويجزئه عن غيره والعلم الكلي الشامل له ولغيره لا يكفي حتى ذلك التجزؤن
 يمكن الشروع بذلك العلم الكلي والارادة الكلية وذهب الى طلبه فحسب ان
 يؤدي الطلب الى غيره فيفوت ما يعنيه واما في الصورة الثانية فيتمسك بل بتعدد
 لكثرتها فلا تصور الفراغ منه الى تحصيل المطلوب فيفوت ما يعنيه ايضا فدار
 الامن من فوات ما يعنيه هو العلم بتلك الجهة ولهذا قال لي امن من فوات ما يعنيه
 وضياح وقته فيما لا يعنيه بانه ان من تصور اصول الفقه مثلا بانه علم يعرف به
 احوال الادلة والاحكام الشرعية يتبين حصل عنده مقدمة كلية من عكسه
 وهي ان كل مسألة من الاصول لها دخل في تلك المعرفة ومقدمة كلية اخرى
 من طرده وهي ان شكل مسألة لها دخل في تلك المعرفة فهي من الاصول
 وتظهر ان المقدمة الاولى لا دخل لها في الوقوف الاجمال والمقدمة الثانية
 تجعلها كبرى لصغرى سهلة الحصول هكذا هذه مسألة لها دخل في تلك المعرفة
 وكل مسألة كذلك فهي من الاصول فهذه المسئلة من الاصول ولا تخفى عليك
 ان تلك المقدمة الكلية التي تجعلها كبرى لصغرى سهلة الحصول تحصل من
 التصديق بموضوعية الموضوع ايضا فحصل الوقوف الاجمالي بها ايضا على
 جميع مسائله فلا حاجة له في حصول الوقوف الاجمالي والامن من فوات شيء
 مما يعنيه الى تعريفه الجامع للمانع فلوقال ليكون في شروعه على بصيرة وليامن
 فوات ما يعنيه وضياح وقته فيما لا يعنيه لكان اول (قوله يحصل تعريفه الذي
 آه) اشار به الى ان المراد بالحد المضاعف الى السلم فيما سبق بمعنى التعريف
 الجامع للمانع وانما قال عند الطالب مع انه يحصل الامتاز به في نفس الامر
 ايضا وقال فيما بعد في نفسه مع انه يحصل الامتاز به عند الطالب ايضا اظهارا
 لما خفي واحفاء لما ظهر في الموضوعين او المقصود هو التعيين في الموضوعين بناء على
 ظهور الامر عند الطالب او الاشارة الى الاحتياك (قوله وموضوعه) مجرور
 معطوف على تعريفه (قوله عتاز به في نفسه عن سائر المطالب) يعني ان امتياز
 العلوم بعضها عن بعض مما يراذ انيا يحصل بامتياز موضوعاتها على الهيئة المركبة
 اعني ان الشيء الفلاني موضوعه بيان ذلك ان كمال النفوس البشرية في قوتها
 النظرية انما هو معرفة حقائق الاشياء واحوالها على ما هو عليه في نفس الامر

ولاشك ان انضباط مسائل العلم يحصل
 تعريفه الذي يمتاز به عند الطالب
 وموضوعه الذي يمتاز به في نفسه
 عن سائر المطالب والعوارض الذاتية
 وان جاز اسناد التمييز اليها ايضا
 لكنه اختير عليها ههنا لان المشهور
 عند الجمهور

بقدر الطاقة البشرية ولما كانت تلك الحقائق والاحوال متكثرة ومتنوعة جدا
 وكانت معرفتها على الاختلاط متعسرة وغير مستحسنة فحصلت الاوائل
 لضبطها وتسهيل تعليمها فافردوا الاحول الذاتية المتعلقة بشئ واحد مطلق
 كالعدد والحساب الموقيد بجهة واحدة كالجسم من حيث انه قابل للتغير والعلم
 الطبيعي او باشياء متعددة متشابهة في ذاتي كالخط والسطح والجسم التعاملي
 المتشارك في المقياس في الهندسة او في عرضي كالكتاب والسنة والاجام
 والقياس المتشاركة في الاتصال الى الاحكام الشرعية لعلم الاصول ودونوها
 على حدة وعددها على واحد او سوا ذلك الشئ او تلك الاشياء موضوعا لذلك
 العلم لان موضوعات مسانله راجعة اليه على ما سياتي بيانه فصارت كل طائفة
 من الاحوال بسبب مشاركتها في الموضوع علم منفردا ممتازا في نفسه عن طائفة
 اخرى مشاركة في موضوع آخر فتمازرت العلوم في نفسها بموضوعاتها
 فصارت هذا التمازيم لا بد منه وسلكت الاواخر ايضا هذه الطريقة في علومهم
 وهو امر استحسان لا وجوب اذ يجوز تمازرها بتمايز المحمولات ايضا الا انهم
 يستحسنونه لامرين احدهما ان الموضوع هو الذي يقصد في الفن اثبات
 المحمول له والمحمول انما يطلب لاجله فلذا لم يعتبروه والثاني انما لا يغتبر بالاختلاف
 المحمولات وتمايزها بجهة التمايز لاختلافها في كل علم بل كان كل علم علوما جمة
 بحسب تعدد محمولاته ضرورة اشتغالها على انواع جمة من الاعراض الذاتية مثلا
 يكون الفوق قلو ما تعدد بتعدد محمولات مسانله من المرفوع والمصبوب
 والمجرور والمغرب والبنى وكذا سائر العلوم كالخساب يكون علوما متحدة
 بتعدد محمولاته من الزوج والفره وزوج الزوج والتمييز بين علم وعلم باعتبار
 المحمول انما تصور في العلم معنى حصول التصورية لافي العلوم البدوية فان العلم
 بان العالم حليث ممتاز عن العلم بان الله تعالى قديم باعتبار المحمول والى عالمي كوننا
 من جواز التمايز بالمحمولات اشار رحمه الله تعالى بقوله والعوارض الذاتية يجوز
 اسناد التميز اليها ايضا ثم علل وجه اختيار الموضوع عليها بان من كان يرى (قوله
 ولانه اختلف في تعيينه) اي تعيين موضوعه كاسياتي مصرحها (قوله ولما اقتضى
 المقام تقديم الاول) لانه من مطلب ما الحقيقية والثاني اعني تعيين موضوعه
 من مطلب هل المركبة ومطلب ما الحقيقية مقدم على مطلب هل المركبة
 (قوله وهو لقب لهذا العلم) يعني انهم لما احتاجوا الى نقل لفظ اصول الفقه عن
 مقاهه الاضا في لانه لو لم ينقل عنه لم يشمل جميع مماثل علم الاصول لان معنى

ولانه اختلف في تعيينه فاريد بيان ماهو
 الحق واما تعيين الفائدة فليجزم بان
 سعيه ليس عبثا ولما اقتضى المقام
 تقديم الاول قدمه فقال (اصول
 الفقه) وهو لقب لهذا العلم

لفظ الاصول الادلة وعلم اصول الفقه عبارة عن مجموع القواعد المتعلقة بالادلة
 الشرعية والترجيح والاجتهاد والاحكام فلواريد به معناه الاضافي الذي هو
 عبارة عن بحث الادلة فقط لخرج مباحث الترجيح والاجتهاد والاحكام عنه
 مع انها داخلة فيه جعلوه علما لهذا العلم رعاية لما عهد في اللغة من ان المركب
 الاضافي اذا نقل عن معناه الاضافي ينبغي ان ينقل الى المعنى العلي ليعق
 عهدته التي يدل عليها قبل النقل وذلك لان الاعلام محفوفة عن التصرف
 فتبقى دلالة على ما كان قبله وقالوا انه علم جنسي لا مخصصي لان علم اصول الفقه
 كلي يتناول افرادا متعددة اذا لقائم يزيد منه غير ما قام منه بعمر وشخصا
 ولو كان معلوماهما متحدين والفرق بين علم الجنس واسم الجنس ذكرناه في حاشيتنا
 على حاشية شرح المختصر الحاجي وجعلوا القيا لاسميا لان القلب هو الذي
 يلاحظ فيه المعنى الاصلى قال الفاضل الابهري ان الالقاب يلاحظ فيها المعنى
 الاصلى وبهذا يمتاز عن الاسم فان الاسم انما قصد بدلالته الذات المعينة
 واللقب قصد بدلالته الذات المعينة مع الوصف ولذلك يختار اللقب عند ارادة
 التعظيم او الالهانة واما التركيب الاضافي الذي لم يجعل علما في يقصد به ذات
 معينة هذا ما ذكره اقول جعل مسمايات اسماء العلوم كلبا باعتبار ان القائم يزيد
 غير ما قام بعمر ويجعلها علما جنسيا معني على ما ذكره ان شخص الاعراض جعلها
 لانداتها ولانما يحل فيها ولا ينفصل عنها واستدلوا عليه بوجوده ذكره في المقصد
 الخامس من المواقف فان تم هذا فيها والا فلا يتم ما ذكره وقد تقرر في ذلك المقصد
 ان الوجوه المذكورة غير تامة فعلى هذا تكون اسماء العلوم اعلاما ما شخصية
 لاجتسية على ان الاعلام الجنسية اعلام ضرورية التزامها النجاة ضرورة انهم
 لما وجدوها لا تصرف ولا تدخل عليها اللام ويجي منها الحال وتوصف
 بمعارف قدروا انها اعلام وهذه الضرورة مفقودة في اسماء الكتب لدخول اللام
 عليها كقولهم تبين في الفقه والنحو والصرف كذا ولاضافتها ايضا كقولهم
 نحو الصبر بين ادق من نحو الكوفيين وحكمة الاشراف بين ادق من حكمة
 المشائين فالحق اما جعلها اعلام اشخاص او اسماء اجناس على ما ذهب الى
 كل منها بعض العلماء (قوله مشر بكونه معنى الفقه) اي باعتبار معناه
 الاضافي فان ذلك قد يقصد تبعا في الاعلام النقولية عن الاضافي على ما ذكرنا
 (قوله متقول عن مركب اضافي) قد ذكرنا وجه احتياجهم الى هذا النقل
 (قوله فله بكل اعتبار تعريف) الفرق بين الاعتبارين انه باعتبار القية لفظ

مشر بكونه معنى الفقه الذي به تنال
 السعادة الدينية والدنيوية متقول
 عن مركب اضافي فله بكل اعتبار تعريف

مفرد لا يلاحظ فيه حال الاجزاء كما في لفظ زيد وباعتبار الاضافة مركب يعتبر
 فيه حال الاجزاء وايضا ان معناه لقب معلوم مخصوص ومعناه مضافا معلوم
 آخر اعني مباحث الادلة فقط ثم المقصود تعريف لفظ اصول الفقه لبيان تعريف
 ذات العلم المسمى بهذا اللفظ فعلى هذا يكون الضمير المجرور في قوله راجعا الى
 لفظ اصول الفقه بلا حاجة الي تكلف الاستخدام على ما ظن بان براد من المرجع
 اللفظ ومن الضمير المدلول (قوله قدم ابن الحاجب اللقي) كراهه بيان سبب
 اختيار طريقة ابن الحاجب في تعريف هذا اللفظ وبيان سبب تغير تعريفه
 وبعده عنه يعني انه لما كان لفظ اصول الفقه تعريف بكل اعتبار قدم ابن
 الحاجب ومن تبعه تعريفه باعتبار اللقب نظرا الى ان المعنى العلي هو المقصود
 في الاعلام وانه من الاضافي بمنزلة البسيط من المركب في ملاحظة الخوال
 الاجزاء وعدم ملاحظتها وقدم صاحب التنقيح ومن بعده تعريفه باعتبار
 الاضافة نظرا الى ان المنقول عنه مقدم وجودا واولى ان تعريفه اللقي الذي ذكره
 ابن الحاجب وهو العلم بالقواعد التي يتوصل بها الى استنباط الاحكام الشرعية
 الفرعية من ادلتها التفصيلية يشتمل على تعريف الفقه من حيث الذات لا من
 حيث كونه مدلول لفظ الفقه فلو قدم التعريف اللقي يحتاج الى اعاده تعريف
 الفقه في مقام تعريف الاضافي ايضا ليعرف من حيث انه مدلول لفظ الفقه اذ
 لم يعرف في التعريف اللقي ان هذا المعنى اعني استنباط الاحكام الشرعية
 الفرعية من ادلتها التفصيلية معنى لفظ الفقه وان كان لفظ الفقه جزءا من العرف
 اعني لفظ اصول الفقه لان غايته ما يعلم منه ان مجموع هذا اللفظ في ازاء مجموع هذا
 المعنى اما ان هذا الجزء من اللفظ في ازاء هذا الجزء من المعنى فلا قسمت الحاجة
 بالضرورة في مقام التعريف باعتبار معناه الاضافي الى ذكر تعريف لفظ الفقه
 مرة اخرى ليعلم انه مدلوله ومعناه كما فعله ابن الحاجب حيث قال بعد ما عرّف
 اصول الفقه باعتبار اللقب بالتعريف المذكور والفقه هو العلم بالاحكام الشرعية
 الفرعية من ادلتها التفصيلية فيلزم منه التكرار في تعريف الفقه حيث ذكر مرة
 في التعريف اللقي ولو تبعنا ومرة اخرى في مقام التعريف الاضافي بخلاف
 ما اذا قدم الاضافي كما فعله صاحب التنقيح فان تعريف الفقه حينئذ يعرف بكل
 الحيتين حيثية الذات وحيثية كونه مدلول لفظ الفقه فلا حاجة الى اعاده ذكره
 مرة بعد اخرى والمصنف رحمه الله تعالى لما نظر المقصود بالذات في الاعلام اختار
 طريقة ابن الحاجب في التقديم لكونه غير تعريفه الى ما تولى بحيث لا يلزم

قدم ابن الحاجب اللقي على وجه لم منه
 التكرار في تعريف الفقه وقدم صاحب
 التنقيح الاضافي فلزم تقديم غير المقصود
 بالذات وقدم ههنا المقصود على وجه
 لم يلزم منه التكرار باختيار تعريف راجح
 على المشهور حيث قيل (علم)

منه التكرار الوارد على ابن الحاجب (قوله أي ملكة) اعلم ان لفظ العلم وكذا
 أسماء العلوم المدونة كالخو والصرف قد يطلق ويراد به الملكة الخاصة من
 ادراك القواعد عن دليل مرة بعد أخرى وقد يطلق ويراد به نفس القواعد
 المعلومة عن دليل وقد يطلق ويراد به ادراك القواعد عن دليل فإذا اقترنت
 المتعلق نحو علم بالاصول على ما وقع في عبارة التفتيح في تعريف اصول الفقه
 لقبا وكان للمقام مقام تقدير المتعلق تعيين المعنى الاخير والابحور ارادة كل من
 المعاني الثلاثة على ما حققه الشارح في حاشية التلويح في كلامه ههنا للمعتبرين
 بذكر المتعلق وليس المقام مقام تقدير يجوز ان يراد كلي من المعاني الثلاثة على
 ما صرح به ههنا وقدم الملكة لحصول الاستغناء به عن تكلف اخراج علم الله
 تعالى وعلمى الرسول وجبريل بعد الدخول فان قيل قد صرح الشرح العلامة
 في حاشية المظول انه اذا اراد العالم الملكة أو القواعد لم يحتاج الى تقدير المتعلق
 وان اراد به الادراك لا بد من تقديره انتهى وللمعتبر ههنا بذكر المتعلق ولم يكن
 المقام مقام تقديره فكيف تصح ارادة معنى الادراك ههنا فالجواب عنه
 ان المراد بالادراك الذي يحتاج الى تقدير المتعلق هو مطلق الادراك بالمعنى
 المصدرى والمراد بالادراك ههنا وفي حاشية التلويح هو الادراك عن دليل بالمعنى
 الحاصل بالمصدر وهو لا يحتاج الى تقدير المتعلق كالملكة والقواعد وبمثل معنى
 هذا قول الشرح العلامة في تلك الحاشية ان المعنى الحقيقي لفظ العلم هو
 الادراك ولهذا المعنى متعلق وهو المعلوم أي القواعد وله تابع في الحصول يكون
 ذلك التابع وسيلة اليه في البقاء وهو الملكة وقد اطلق لفظ العلم على كل منهما ما
 حقيقة عرفية او اصطلاحية او مجازا مشهورا انتهى فانه انما يكون حقيقة
 في مطلق الادراك لا الادراك الحاصل عن دليل ثم اختلف عباراتهم في تعيين
 المراد بالملكة ههنا هل هي ملكة الاستحصال بمعنى ان يكون عنده من المأخذ
 والشرايط ما يكفي في استحصال القواعد والاصول أو ملكة الاستحضار التي
 يسمونها العقل بالفعل والذي ظهر من شرح التخصيران المراد بهما ملكة
 الاستحصال حيث قال للمراد بالعلم بجميع الاحكام النبي اه وهو ان يكون عنده
 ما يكفي في استعلامه بان يرجع اليه والذي ظهر من كلام التلويح ان المراد بها
 ملكة الاستحضار حيث قال ان اطلاق العلم على الملكة شائع ذائع في العرف
 وقد قالوا ان الملكة التي كان اطلاق لفظ العلم عليها شائعا هو ملكة الاستحضار
 لا ملكة الاستحصال قلت الحق ان يحمل ههنا على ملكة الاستحصال وان كان

أي ملكة يقدر بها على ادراكات جزئية

المشهور اطلاقه على ملكة الاستحضار لان الاحكام العلية لا تكاد يخصص في علوم
 فبلغ من تعلوها هو التهيؤ التام لها بالمعنى الذي ذكره بعض الذين والذي ظهر من
 قول الشارح بقدر ان يجعل على ملكة الاستحضار ومن حل الباء على السببية
 فانه ان يجعل على ملكة الاستحضار انما هو السبب هو السبب القريب كالانحرف
 (قوله حاصلة من ادراك القواعد) صفة ملكة اى حاصلة من ادراك القواعد
 عن دليل (قوله فلا يدخل علم الله تعالى آه) اى اذا كان المراد بالعلم معنى الملكة
 المذكورة لم يدخل الثلاثة بل العلم المقادير ايضا في العلم الله تعالى فظاهر
 لان المراد بحصول الملكة من ادراك القواعد حصولها من ادراكها عن دليل
 على ما ذكرناه وبه صرح المحققون ومعنى حصولها من ادراكها عن دليل ان
 ينظر في الدليل فيعلم الحكم بحسب اكتساب الله تعالى يعلم الحكم والدليل
 مع العلم بحسب اكتساب ولا استفادة احدهما من الاخر قطعا فان قيل فالله تعالى
 يعلم الاشياء على ما هي عليه في نفس الامر وكون الحكم مستفادا عن الدليل بما
 كان عليه الحكم والدليل في نفس الامر فالواجب ان يعلم الله تعالى كذلك قلنا
 ذلك بالنظر اليه لا بالنظر الى الله تعالى واما علم الرسول وجبرائيل فانه وان كان
 مستفادا من ادراك القواعد عن دليل لكنه بطريقين الخدين وجب لا بطريق
 بحسب اكتساب واما علم القائل فلا يكتسب بحاصل عن ادراك القواعد عن دليل هذا
 ويجوز استفادته عن هذه العلوم الاربعة الى قوله بقدر جماع على ادراكات جزئية
 لان الاعتماد افعال النبي هي اكتساب الجزئيات ولا اكتساب في تلك العلوم
 (قوله وان شمل الملكات كلها) اى الملكة الحاصلة من ادراك القواعد الاجولية
 والكلامية والمنطقية والعربية وغيرها (قوله فتدخل العلوم المذكورة)
 اقول قد مر ان لفظ العلم واسماء العلوم المدونة قد يراد بهما القواعد لكن لا مطلقا
 بل اذا علمت عن دليل وكذا يراد بهما ادراك القواعد عن دليل وبه صرح الفاضل
 عصام الدين في الفن الاول من شرح التلخيص فعلى هذا لا يصح القول بدخول
 العلوم المذكورة في العلم المذكور ان لا يصدق على علم الله تعالى انه اصل معلوم
 عن دليل او ادراك عن دليل وعلم الرسول وجبرائيل وان كان عن دليل لكن
 لا بحسب اكتساب والمتبادر من حصول العلم عن دليل ان يكون بحسب اكتساب
 فلا يدخل هو ايضا وكذا علم القائل والشارح حل الاصول والادراك على
 المطلق لانها يكون عن دليل فيحكم بدخول العلوم المذكورة ولكنه ليس كذلك
 (قوله لان العلم السببية) لا يخفى عليك ان المتبادر من الباء هو السببية الحقيقية

حاصلة من ادراك القواعد مرة بعد
 اخرى فلا يدخل علم الله تعالى وعلم
 الرسول وجبرائيل عليهما السلام
 وان شمل الملكات كلها او اصول
 وقواعد او ادراكها فتدخل
 العلوم المذكورة وتخرج بقوله
 (يعرف به) لان الباء السببية (لحوال
 لا دالة والاحكام الشرعية عين)
 اى التسويتين الى شريعة محمد
 عليه السلام

على ما صرح به في شرح المواقف في تعريف علم الكلام فيجب الحمل عليه
 في التعريف فيرد عليه ان علم الفقه سواء كان بمعنى الملكة او الاصول او ادراكها
 الاصول ليس سببا حقيقيا لحصول المعرفة باحوال الادلة والاحكام وانما هو
 سبب عادي على ما هو المذهب عندنا معاشر اهل السنة لكن العلوم المذكورة
 تخرج به سواء كان للسببية الحقيقية او العادية ولو حمل الباء على الاستعانة لخرج
 العلوم المذكورة ايضا ولم يرد ذلك المحذور (قوله ابهر المعجزات التي يتوقف عليها
 الشرع) يسانه ان تحقق الشرع يتوقف على صدق المبلغ وصدق المبلغ
 يتوقف على دلالة المعجزة ودلالة المعجزة على نفس المعجزة ومن اقواها القرآن في قوله
 توقف القرآن على الشرع لزم الدور اقول فيه بحث لان صدق المبلغ انما يتوقف
 على تطلق المعجزة لاعلى القرآن فيجوز تصديقه بمعجزة غير القرآن ولو سلم انه
 يتوقف على القرآن لكن المعجزة هو مقدار سورة وما دون ذلك ليس بمعجزة
 حينئذ فالاحتجاج بما دونها يتوقف على صدق المبلغ وصدق المبلغ يتوقف على
 مقدار المعجزة فلا دور ويمكن ان يقال ان القرآن لما كان ابهر المعجزات فالائق
 ان ثبت صدقها لا يغيرها ولهذا قال فلا يلبق وحينئذ يلزم الدور (قوله
 فبمعنى استفادتها من تلك الادلة) فيه انه قد صرح آنفا ان المراد بتلك الادلة
 ما لا يتوقف على الشرع فلو كان انساب الاحكام الى الشرع بمعنى قابلية
 من تلك الادلة لزم ان لا يتوقف الاحكام على الشرع ايضا لكن المراد بالاحكام
 ههنا ما يتوقف على الشرع كوجوب الصلوة والزكاة فالاولى ان يجعل انساب
 الاحكام الى الشرع بمعنى ما يتوقف على الشرع (قوله من حيث ان لها)
 ولا يخفى عليك ان هذه الحثية قيد للموضوع على ما سببه ان شاء الله تعالى
 (قوله علم كالجنس والباقي كالفصل) يباه ان متعلق العلم اما حكم او غيره من
 الذوات والصفات والحكم اما شرعي او لاو الشرعي اما ان يتعلق بكيفية العمل
 او بالاعتقاد والمتعلق بكيفية العمل اما ان يكون العلم به حاصل من دليله
 التفصيلي الذي ينط به الحكم او لا والاول علم الفقه والشافعي يشمل علم الله
 تعالى وعلم الرسول وجبرائيل وعلم المقلد فلفظ العلم شامل لكل فبقوله يعرف به
 يخرج علم الله تعالى وعلم الرسول وجبرائيل وعلم المقلد فلفظ العلم شامل لكل فبقوله يعرف به
 ويخرج به ايضا علم المقلد والاحوال يخرج العلم المتعلق بالذات والصفات
 وبالادلة والاحكام يخرج العلم المتعلق باحوال الذات والصفات والمتعلق
 بالاعتقاد وكيفية العمل ايضا وبالشرعية يخرج العلم بالاحكام المعجزات الشرعية

اما انساب الادلة فبمعنى كونها منصوبة
 فيها للدلالة على الاحكام لا الموقوفة
 على الشرع لان القرآن الذي هو
 بعضها ابهر المعجزات التي يتوقف عليها
 الشرع فلا يلبق جعله موقوفا على
 الشرع واما انساب الاحكام فبمعنى
 استفادتها من تلك الادلة (من حيث
 ان لها) اي لتلك الاحوال (دخلا
 في اثبات الثانية) اي الاحكام (بالاولى)
 اي الادلة قوله علم كالجنس والسبا في
 كالفصل والمعرفة تطلق على التصور

وإدراك الجزئى والبسيط تصورا
 أو تصديقا والإدراك المسبوق بالعدم
 والآخر من الإدراكين إذا تخلل بينهما
 عدم والمراد بها ههنا إدراك الأحوال
 الجزئية على وجه التصديق والدليل
 ما يمكن التوصل بصحح النظر فيه إلى
 مطلوب خبري

كما حكم الأخوة من العقل كالعالم بحدوث العالم أو من أخص كالعالم بالأحراق
 النار أو من الوضع والاصطلاح كالعالم بأن الفاعل من فروع والمفعول منصوب
 وهذه الخيبة تخرج العلم المتعلق بأحوال الأدلة والأحكام الشرعية من تلك
 الخيبة كما ذكرتها قديمة وأما قال كالجس اتباعا للعشهور من أن الجنس
 والنصل في الحقيقة يختصان بالماهية الحقيقية الموجودة في الخارج (قوله)
 وإدراك الجزئى والبسيط) ولهذا يقال عرفت الله دون علمه (قوله) والترادفها
 ههنا آه) فكانه قال أصول التصحيح يستبطن منه إدراكات جزئية هي معرفة
 كل فرد فرد من جزئيات أحوال الأدلة والأحكام الشرعية من الخيبة
 المذكورة لكنه معنى أن أى فرد يوجد من تلك الأحوال أمكن أن يعرفه بذلك
 العلم لأنها جلة تحصل بالفعل بذلك العلم لأن تلك الأحوال غير متناهية ووجود
 غير المتناهى جلة محال وبه يدفع ما قيل أنه ان اريد معرفة جميع الاحوال
 المتعلقة بهما فهو محال لأنها غير متناهية وان اريد معرفة البعض الغير المعين
 فهو تعريف بالمجهول وان اريد البعض المعين فلا دلالة عليه وكذا يدفع ما قيل
 ان اريد كل الاحوال فلا يكون هذا العلم حاصلًا لاجدوا البعض فيكون حاصلًا
 لكل من عرف مسألة منه فليزم أن يكون قبها لكن بقى ههنا تقي وهو ان اطلاق
 اللفظ المحتمل للمعاني المتعددة مع عدم القرينة المعينة للمراد غير مستحسن
 في التعريفات ولا قرينة هنا ولا يرد هذا على لفظ العلم المحتمل بين المعاني الثلاثة
 المذكورة لانه يصلح ان يراد به كل من المعاني الثلاثة فلا حاجة الى تعيين
 واحد منها بخلاف المعرفة فان المراد بها واحد معين فلا بد من قرينة فيعينه
 (قوله) والدليل ما يمكن التوصل آه) قال الشريف العلامة إنما قال ما يمكن
 التوصل دون ما يتوصل ثنيها على ان الدليل من حيث هو دليل لا يعتبر فيه
 التوصل بالفعل بل يكفي امكانه فيثبت لا يخرج عن التعريف ما لا ينظر فيه اصلا
 ولكن لو نظر فيه لكان موصلا ولو اعتبر التوصل بالفعل خرج منه معناه من افراد
 المعرفة وإنما قال من حيث هو دليل لان الدليل من حيث انه نظريه نظر اصحبا
 يعتبر فيه التوصل بالفعل اما بطريق الدوام او بطريق الضرورة بالنظر الى ذلك
 النظر الصحيح لا بالنظر الى ذات الدليل ولا بالنظر الى التوصل في نفسه لكن الحق
 عن اصحاب التعريف معاشرا هل السنة انه بطريق الدوام لان العلم بمحصل
 النتيجة عقيب النظر إنما هو بطريق جرى العادة عندهم لا بطريق الزوم على
 ما هو كذلك عند الحكماء ولا بطريق التوليد كما هو كذلك عند المعتزلة فيجوز

خلقته تعالى العلم بالنتيجة عقيب النظر الصحيح وان لا يخلفه وان لم يوجد عدم خلقه
اصلا والاصل ان حصول العلم عقيب النظر الصحيح دوام لا ضروري عندهم
ولو بالنسبة الى النظر الصحيح واما بالنسبة الى ذات الدليل لا يوازم ولا ضرورة
اصلا ومن ههنا يندفع ما يقال ان النظر الصحيح يقتضي التوصل بالفعل ضرورة
او دواما والامكان يقتضي تساوي طرفي التوصل فلا يصح ذكرهما في التعريف
وجه الاندفاع ظاهر وجل الشريف الامكان المذكور على الامكان العام
الجامع للوجوب وفيه نظر وسند ذكره ان شاء الله تعالى (قوله وهو مقتضى النظر
فيه نفسه اه) توضيحه ان الدليل عندهم يخص المفرد على المشهور وبع المفرد
والمركب على الحقيقي فان اريد بالنظر فيه في التعريف المذكور النظر في نفسه
على ما هو الظاهر منه فلا ينطبق التعريف على المشهور ولا على الحقيقي بل يخص
المركب لان ما يقع النظر في نفسه هو المركب اعني المقدمات المتفرقة
او المقدمات المتأخوذة مع الهيئة التركيبية على ان تكون الهيئة خارجة عنها
وان اريد به النظر في احواله ينطبق على المشهور لا على الحقيقي الذي اعتمدوا عليه
لان ما يقع النظر في احواله هو المفرد نحو العالم بالنسبة الى الصانع من جدوته
وامكانه ونحوه وان اريد ما هو اعم منهما على ما ذكره الشارح ينطبق على المذهبين
معاً فعمله عليه فان قيل سلمنا ان النظر في احوال المفرد وفي نفس المتكاملات
المتفرقة واقع واما في المقدمات المعروضة للهيئة فمنوع لان معنى النظر فيها
ترتيبها ترتيبا صحيحا والمقدمات المعروضة للهيئة قد رتب وترتيب المرتب محال
قلنا ان تلك المقدمات وان كانت معروضة للهيئة لكن العارض خارج فيصح
وقوع النظر فيه بخلاف ما لو كانت الهيئة داخلية فيها على ما هو كذلك
عند المنطقيين فانه لا يصح وقوع النظر فيه اصلا ولذلك لم يعرفه بمن عرف به
الاصوليون او نقول ان المراد بالهيئة العارضة لها هي الهيئة العارضة بهذا
النظر لا بالنظر المقدم عليه فعني التعريف مما يمكن التوصل الصحيح النظر فيه اي
في المقدمات التي رتب بهذا النظر كما قالوا الماهية موجودة اي للماهية من حيث
هي ينضم اليها الوجود فصارت موجودة بهذا الوجود لا بوجوده ومن ههنا
ظهران الدليل على اصطلاح الاصول مبين صدق الدليل على اصطلاح المنطق
على ما صرح به الشريف العلامة في حاشية شرح المختصر وقال في تلك الحاشية
انضا المراد بالامكان الامكان العام الجامع للفعل والوجوب ليتدرج
في الحد المقدمات المعروضة للهيئة انتهى يعني ان تلك المقدمات لكونها معروضة

وهو اعم من النظر فيه نفسه والنظر
في احواله وصفاته

الهيئة ومقارنتها لما يجب للتوصل بالفضل والامكان الخاص بما فيه فيقول
 على الامكان العام الجامع للوجوب فيصدق التعريف على تلك المقدمات
 بقول حمل الامكان على الامكان العام للوجوب بخلاف المذهب
 اهل السنة فمن حصول العلم عقيب النظر الصحيح ليس بضروري عندهم اصلا
 بالنسبة الى ذات الدليل ولا بالنسبة الى النظر الصحيح ولا بالنسبة الى حصوله
 في نفس الامر بل يجري العادة فانه الدوام بالنسبة الى النظر الصحيح وحمل
 الوجوب المتعبر في الامكان العام على الوجوب العادي للجامع للدوام بعيد
 فان قيل كيف يصح الامكان الخاص الذي يقتضي تساوي الطرفين في تلك
 المقدمات التعرؤية للهيئة قلنا يصح بالنسبة الى ذات الدليل مع قطع النظر عن
 الهيئة (قوله فيتناول المقدمات التي هي بحيث انما يوجد) اي اذا كان النظر
 اعم يتناول التعريف المقدمات المتفرقة الغير المتأخوفة مع الهيئة لاصلا فان هذه
 المقدمات اذا ثبت ترتيبا صحيحا توصل الى المطلوب ولا يخفى عليك ان هذا هو
 هذا المهوم المقدمات التعرؤية للهيئة على ما ذكرناه فمضرة على المقدمات
 المتفرقة على ما ظهر من قوله اذا ثبت فاصتر (قوله والثاني هو المراد ههنا)
 اي المفرد هو المراد في تعريف اصول الفقه فيكون كل من الأدلة التي لا يفيد بها نظر
 في احوالها الذاتية (قوله مطلقا) اي مع قطع النظر عن التعارض والاجتهاد
 (قوله او عند التعارض) اي تعارض الأدلة وهي مباحث الترجيح (قوله
 او باعتبار استنباط الاحكام منها) بحيث لمن يكون صطفا على هذه التعارض
 فيهنه يكون اشارة الى ما قاله الشريف العلامة في مناقشة شرح المنخصات
 احوال الاجتهاد والترجيح راجعة في الحقيقة الى الأدلة السمعية فالقصد بالذات
 من العلم احوالها من حيث دلالتها على الاحكام اما مطلقا واما باعتبار تعارضها
 واستنباطها عنهما فتكون موضوع هذا العلم انتهى لكن ما ذكره الشيخ في
 العلامة بناء على ان موضوع العلم هو الأدلة السمعية فقط وراق الاجتهاد من بحث
 الاحكام والاجتهاد والترجيح راجعة اليها ومخازن الشارح ان موضوعه هو الأدلة
 السمعية والاحكام كما ترى فيلزم منه ارجاع احوال الاجتهاد والترجيح الى بحث
 الأدلة والاحكام معا والظاهر ان يكون عطف على قوله باعتبار دلالة الأدلة
 فيتنفس كون اشارة الى احوال الاحكام فان قيل لمن الاستنباط ليس احوال الاحكام
 لان احوالها هو التسويت والاستنباط احوال الاجتهاد قلنا انه قد يكون من احوال
 الاحكام بمعنى كونها مستنبطة من الأدلة على كون المصدر بمعنى المفعول

فيتناول المقدمات التي هي بحيث
 اذا ثبت أدبت الى المطلوب الخبري
 والمفرد الذي من شأنه انه اذا نظر في
 احواله اوصل اليه كالعالم للصانع والثاني
 هو المراد ههنا اذا المراد بالأدلة الشرعية
 الكتاب والسنة والاجماع والقياس والمراد
 باحوالها اعراضهما الذاتية اللاحقة
 بهما باعتبار دلالة الأدلة على الاحكام
 مطلقا او عند التعارض او باعتبار
 استنباط الاحكام منها

على ما قالوا ان المصدر التعدى بحرف الجر يكون صفة للمجرور فيكون
الاستنباط صفة للضمير المجرور (قوله والمراد باحوالهما) اي احوال الادلة والاحكام
(قوله اعراضهما الذاتية) اعلم ان العوارض الذاتية للادلة ثلاثة اقسام
منها ما يبحث عنه في الفن وهي كونها مثبتة للاحكام وذاتها عليها ومنها
ما لا يبحث عنه في الفن بالفعل ولكن له مدخل في حقوق ما يبحث عنه في الفن
بالادلة ككونها عامة او مشتركة او خبر واحد او مشهور بالخفاء او محكمة الى
غير ذلك ومنها ما ليس كذلك ككونها قديمة او حادثة مفردها او مركبا
جملة فعلية او اسمية ثلاثية او رباعية الى غير ذلك فالقسم الاول يقع مجمولا
في القضايا التي هي مسائل هذا العلم كقولنا الكتاب ثبت الحكم القطعي مثلا
والقسم الثاني يقع او صافا وقبول الموضوع تلك القضايا كقولنا الكتاب الذي
يكون عاما يفيد الحكم القطعي والكتاب الذي خص منه البعض يفيد غلبة الظن
وخبر الواحد يفيد غلبة الظن وقد يقع موضوعا لتلك القضايا كقولنا العام
يوجب الحكم القطعي وقد يقع مجمولا فيها كقولنا التكررة في موضع النفي عامة
وكذلك الاعراض الذاتية للحكم ثلاثة اقسام الاول ما يكون مبحوثا عنه وهو
كون الحكم ثابتا بالادلة المذكورة والثاني ما يكون له مدخل في حقوق ما هو مبحوث
عنه ككونه متعلقا بفعل البالغ او بفعل الصبي ونحوه والثالث ما لا يكون كذلك
فالاول منها يقع مجمولا في القضايا كقولنا الحكم ثابت بالكتاب والثاني يقع
او صافا وقبول الموضوع تلك القضايا كقولنا الحكم المتعلق بالعبادة
يثبت خبر الواحد وقد يقع موضوعا كقولنا العقوبة لا تثبت بالقياس وقد يقع
مجمولا كقولنا زكاة الصبي عبادة واما القسم الثالث من كل من القسمين فلا يبحث
في هذا العلم عنها ولا هي من مسئلة على ما صرح به في التوضيح وتحقيقه
ما ذكره من ان المراد بالبحث عن الاعراض الذاتية للموضوع حلها على
موضوع العلم او على نوعه او على اعراضه الذاتية او على نوع اعراضه الذاتية
والحاصل ان جميع مجمولات مسائل هذا الفن هو الاثبات والثبوت وطاله نفع
ودخل فيهما فيكون موضوعه هو الادلة والاحكام من حيث الاثبات والثبوت
الا انهم كانوا يذكرون اثبات الاجماع والقياس للاحكام من مسائل الفن ولم يذكروا
اثبات الكتاب والسنة لها من مسائل الفن في اكثر كتبهم لمساروا وان المقصود
بالنظر في الفن هي الكسبيات المنقولة الى الدليل وكون الكتاب والسنة حجة
عزلة البديهي في نظر الاصولي لقرره وشهرته بخلاف الاجماع والقياس

ولهذا تعرضوا لما ليس اثباته بالحكم يتناظرهما لما تخفى واخفاء لما ظهر فان
 قيل فخصر حوا ان كون الاجماع حجة من مسائل الكلام فكيف يحطونه
 من مسائل الاصول قلنا كون الاجماع حجة ليس عين اثباته حكما فرعا
 فلا ينافي كون الاول من مسألة الكلام كون الثاني من مسألة الاصول ومرادهم
 يكون القياس مثبتا كونه مثبتا لظنة الظن بالحكم والافهوه مظهر للحكم في الحقيقة
 على ما صرح حوايه (قوله) وبالحكم ما ثبت بخطاب الشارع اهـ الحكم ان
 الحكم يطلق في اصطلاح الفقهاء على ما ثبت بخطاب الشارع من الفرض
 والوجوب والنذير وغيرها وفي اصطلاح الاصوليين على خطاب الله تعالى
 المتعلق بافعال المكلفين بالانقضاء والتخيير وفي تعريف العام على نسبة امر الى
 آخر ايجابا او طبا وفي اصطلاح المنطق على التصديق اعني ادراك ان النسبة
 واقعة او ليست بواقعة فالشارح رحمه الله اخار الاول لانه يختار الحفية على
 ما صرح به في بحث الاحكام ولان المراد بالحكم في التعريف المذكور ما كلفه موضوعا
 للفرض وليس شئ من المعاني الثلاثة الباقية موضوعا للفرض اذ لا يبحث في هذا الفن
 عن احوال هذه المعاني من حيث الثبوت بالادلة الشرعية بل انما يبحث عن احوال
 ما ثبت بخطاب الشارع على ما سيظهر في باب الاحكام فلا يصح حمله على
 واحد من هذه المعاني لانه سلم عما ورد على اصطلاح الاصول الذي اختاره
 اكثر الاشاعرة على ما صيأت بيانه فان قيل يرد على هذا التعريف ايضا ما ثبت
 بالسنة والاجماع والقياس لعدم كونه ثابتا بخطاب الشارع لان الشارع هو الله
 تعالى قلنا لا شك في كون النبي صلى الله عليه وسلم شارا وطوا خطابا اعم من الوحي
 المتلو وغير المتلو والاجماع كاشف عن خطاب الشارع ومعرفة له وهو معنى
 كون الاجماع دليلا وكذا القياس كاشف ومعرفة له في ضبطه من الكتاب
 والسنة والاجماع وهو معنى كونه دليلا فما ثبت بكل منها فهو ثابت بخطاب
 الشارع ولكنه يرد عليه استدراك قيد الشرعية بعد حل الحكم على المعنى
 المذكور ثم الخطاب في اللغة توجيه الكلام نحو التبريل للفهم ثم نقل الى ما يقع به
 الخطاب او الى الكلام المقصود منه افهام من هو معنى لفهجة وليس شئ
 منها امر اداهنا بل المراد به ههنا هو الكلام الموجه نحو الفير الافهام لان الاحكام
 المذكورة انما ثبتت به لا بالخطاب بالمعنى المذكورة لانها اولية ولا مخاطب
 في الازل حتى يخاطب الا ان يحمل الكلام على مذهب القائلين بجواز
 الخطاب للمسيوم ومعنى تعلقه بافعال العباد تعلقه بفعل من افعال

وبالحكم ما ثبت بخطاب الشارع المتعلق
 بافعال العباد

المكلف حتى ان تكون الاضافة واللام الجنس لاجمع افعالهم والا لم يوجد حكم
اصلا اذا لا خطاب يتعلق بجميع الافعال فيشمل الخطاب المتعلق بفعل واحد
لبعد واحد فلا دخل في الخلق خرافات التي عليه السلام صكا باحدة ما عرفني
الاربع من النساء وخرج خطاب الله المتعلق باحوال ذاته وصفاته وتنبيهاته
وغير ذلك مما ليس بفعل المكلف فان قيل اضافة الخطاب الى الشارع عدل
على ان الاحكام الا خطاب الشارع وقد وجب كفاية لولي الامر كما
والسيد فخطابهم ايضا بحكم اجيب باله انما وجبت طلعتهم بالخطاب الله تعالى
اما هذا الاحكام الاحكام الشارع فان قيل انه غير مانع لانه يدخل فيه التخصيص
المبني لاحوال العباد وافعالهم والاختصاص بالصفة بانعالمهم كقوله تعالى
والله خلقكم وما تعملون مع انها ليست احكاما اجيب بان قيد الحلية
معتبر في امثال هذه التعريفات ذكرت او لم تذكر فالمعنى ما نسبت بخطاب الشارع
المتعلق بافعال العباد عن حيث هي افعالهم وليس تعلق الخطاب بالافعال
في مادة النقص من حيث انها افعالهم وهو ظاهر واجاب بعضهم بزيادة
قيد بالاقضاء او التخيير فان تعلق الخطاب في التخصيص والاخبار عن الاعمال
ليس تعلق الاقضاء او التخيير لان معنى الاقضاء طلب الفعل منه مع الترخ
عن الترك وهو الايجاب او يدونه وهو التذنب او طلب الترك مع الترخ عن الفعل
وهو الترخيم او يدونه وهو الكراهة ومعنى التخيير اباحة الفعل والترك لكن هذا
الجواب غير مرضي للشارح لانه جعل الحكم التكليفي شاملا للصحة والفساد
والبطالان والانقضاء وما بعده الى المائدة مع ان الاقضاء والتخيير لا يصدقان
عليها لما ترى من معنيهما ولهذا لم يذكرهما في التعريف بل تركهما ليشتمل
بالتعريف على تلك الاستحكام ولهذا قال فيما بعد من تعريف بعض الشافعية
ولا يجعلون غير الوجوب آه وانما قال افعال العباد دون افعال المكلفين وهو
المشهور فلا يخرج عنه الاحكام المتعلقة بافعال الضماني كعقابي الحكم بما له
او ذمته (قوله كالفرضية الى قوله والزرور وعدمه) بيان لا انواع الحكم
التكليفي وقوله وانواع الخطاب الوضعي حذف على الفرضية وبيان لا انواع الحكم
الوضعي وبيان تعريف كل نوع واقامة سياتي في المقصد الثاني من الكتاب
ان شاء الله تعالى والمراد بلفظ الخطاب في قوله وانواع الخطاب بمعنى ما يوجب
به فيكون بمعنى الحكم فالمعنى وانواع الحكم الوضعي لكن في صدق بالتعريف
المنذور على انواع الخطاب الوضعي نظرا لان الحكم الوضعي يضارة عما يشتمل

كالفرضية والوجوب والتذنب والاباحة
والكراهة والحرمة والصحة
والفساد والبطالان والانقضاء والتفاد
وعدمه والزرور وعدمه وانواع الخطاب
الوضعي كالركنية والشرطية والعلية
والسبية والمائنية

في الخطاب

بالخطاب يتعلق شيء بالحكم التكليفي وحصول صفة له لئلا يشي باعتقال الحكم
التكليفي على ما سرح به في المقصد الثاني كركنية القيام في الكيفية فانها ثبتت
بالخطاب بتعلقه بفرضية الصلاة وكشروطه حضور الشهود والنكاح فانها ثبتت
بالخطاب بتعلقه بحجة النكاح لتعلق الشرط بالشروط وكيفية السج للعاك فانها
ثبتت بالخطاب بتعلقه بالملك لتعلق التأخير وكسببية الوقت للصلاة فانها ثبتت
بالخطاب بتعلقه بفرضيتها لتعلق السبب بالسبب وكما نعمة وجود الجماعة
للصلاة فانها ثبتت بالخطاب بتعلقه بحجتها لتعلق الشاق بالخطاب في كل ما
لم يتعلق بأفعال العباد بل لما يتعلق بكون الشيء سبباً للشيء أو ركناً أو شرطاً له
أو مانعاً منه وهذا ليس بأفعال العباد اللهم إلا ان يتكلف في التعريف ويضاهى
المراد بالأفعال التي منها وما يتعلق بها ويكون الشيء ركناً للشيء مما يتعلق بأفعال
العباد وإن لم يكن اجزئاً لهم (قوله) وبعض الشافعية يعرف الحكم بخطاب
الله (آه) المراد بالخطاب ههنا معنى ما يقع به الخطاب وهو الكلام الضمني
الازل لان الحكم المقدر بالخطاب قد يم عندهم فيكون الخطاب ايضاً قدما
واجب ان الشافعية هم قوا الحكم التعريف المذكور واعتراضوا عليه بوجوه
الاولى انه غير جامع للاحكام الوضعية وانما احاطت بنسبة بعضهم التولية فلا يضر
خروجها والله اعلم المصنف بقوله ولا يجعلون آه وبعضهم زاد في التعريف
قيداً في الوضعية فادرج الحكم الوضعية فيه بهذا القيد وبعضهم قال بل لا يقتضاه
والتعريف من الضمير والضمنى وخطاب الوضعية من قبيل الضمى اللفظي
سنية الطولية وجوب الصلاة عنده ومعنى شرطية الطولية وجوبها في الصلاة
ومعنى شرطية الشاهد في النكاح ومعنى مانعة الجماعة حرمة الصلاة
معها او وجوب ازالها حالة الصلاة وكذا في سائر الاسباب والظروف والحوادث
والشراح اشار الى هذه الاحوية كلها كما ترى والثاني ان الخطاب عندكم قد يم
والحكم حادث فلا يصح تعريف احدهما بالآخر ايجب عنه بل انما يشي بان الحكم
حادث وانما الحادث تعلقه لانفسه والثالث ان المقصود بتعريف الحكم المصطلح
من الفقهاء هو ما ثبت بالخطاب من الوجوب وغيره من صفات فعل المكلف
لانفس الخطاب الذي هو من صفات الله تعالى فيكون تعريفها بالبيان واجزاؤها
عند توجوه الاول لانفس انه تعريف بالبيان بل وان يراد بالخطاب ما يحوط
بالقرينة العقلية على ان الوجوب الذي هو المراد بالخطاب المصطلح المعروف ليس
من الكلام كما يراد بالحكم ما حكم به وهو وصف له من قبل جمل

وبعض الشافعية يعرف الحكم بخطاب
الله تعالى التعلق بأفعال المكلفين
بالاقتضاء او التعريف

المعرف قرينة للتعريف الثاني لأن اسم المراد بالحكم المعرف هو الوجوب والحرمة
 وتخيرهما من صفات فعل المكلف بل المراد به الإيجاب والتحریم الذي هو من
 صفات الله تعالى وإنما اطلق على الوجوب مسامحة الثالث أن الحكم الذي
 هو خطاب الله تعالى أمر له تعلق بجائين لأن الخطاب توجيه الكلام نحو الغير
 لغة وما يقع به الخطاب اصطلاحاً فإن اعتبر منه جانب الفاعل يقال له
 الإيجاب وإن اعتبر منه جانب المفعول وهو فعل المكلف يقال له الوجوب والحكم
 شيء واحد في نفسه يعرض له تعلقان بوصف بهذا الاعتبار ثلاثة وبذلك أخرى
 فالإيجاب والوجوب متحدان في الموصوف الذي يقومان به فصارتا متحدتين ذاتاً
 مختلفتين اعتباراً فلذلك يجعلون ثارة أقسام الحكم الوجوب والحرمة وثارة
 الإيجاب والتحریم فان قيل الإيجاب من مقولة الفعل والوجوب من مقولة
 الانفعال والمقولتان متباينتان ذاتاً واعتباراً قلنا ذلك في الامور الحقيقية والكلام
 في الاعتبارية فان قيل اذا كان الحكم المذكور عبارة عن الأمر وهو فاعل
 يلزم ان يكون الحكم متحداً مع دليله لأن دليله هو نفس قوله فاعل اجيب بان
 الحكم عبارة عن القول النفسي المناسب لمعناه المصدرى والدليل عبارة
 عن القول اللفظي المناسب لمعنى المفعول والرابع انه يلزم خروج الاحكام المتعلقة
 بأفعال الصبيان لعدم كونهم مكلفين اجيب عنه بان الاحكام التي يتوهم تعلقها
 بفعل الضبي إنما هي متعلقة بفعل الولي مثلاً يجب عليه اداء الحقوق المالية
 من مال الضبي ورد بانه لا يصح في جواز بيعه وصحة اسلامه وصلاته وكونها
 مندوبة وبان تعلق الحق بمال الضبي او ذمته حكم شرعي واداء الولي حكم آخر
 مرتب عليه والخامس انه لا يصدق على الحكم الثابت بالقياس والاجماع
 بل بالسنة والجماع عنه ما قدمناه في التعريف الذي اختاره الشارح والسادس
 انه لا يصدق على الاحكام المتعلقة بأفعال القلب مثل وجوب الايمان اى
 التصديق ووجوب الاعتبار اى القياس لأن المتبادر من الأفعال أفعال الجوارح
 اجيب بتعميم الأفعال العقلية السابع انه غير مانع لانه يدخل فيه القصص السنية
 لأحوال العباد والإخبار المتعلقة بأعمالهم واجيب ثارة باعتبار قيد الحنية
 وأخرى بزيادة قيد الاقضاء والتخير كما ذكرناه من قبل (قوله ولا يجعلون
 غير الوجوب آه) اى من الصحة وما بعدها مما ذكر الى المانعة لعدم صدق الاقضاء
 والتخير على هذه الاحكام على ما ذكرناه (قوله من الحكم) اى من الحكم
 الشرعي بل جعلوها من الاحكام العقلية لما صرحوا بان الصحة عبارة عن كون

ولا يجعلون غير الوجوب والتسبب
 والاباحة والكراهة والحرمة من الحكم

الفعل الآتي به موافقا لما ورد به خطاب الشارع والفساد عبارة هي كونه مخالفا له
 وظاهر انهما بما بالعقل ككون الشخص مصليا او ثارا كالصلاة واذا لم تكن
 الصحة من الاحكام الشرعية لم يكن انعقاد البيع منها ايضا لان معنى انعقاده
 صحته وكذا معنى نفاذه صحته على وجه يترتب عليه الاثرو بطلانه عبارة عن عدم
 انعقاده والكل من الاحكام العقلية وكذا الحال في انواع الحكم الوضعي
 الركبية والشروطية وغيرهما بل يدرك بالعقل واعلم انهم اختلفوا في خبر الوجوب
 والندب والاباحة والكرهية والحرمه من الاحكام المذكورة من الصحة والفساد
 الى قوله والممانعة في انها من الاحكام الشرعية التكليفية او من الاحكام
 الشرعية الوضعية او من الاحكام العقلية فالشارح رحمه الله تعالى جعلها
 كلها من الاحكام الشرعية التكليفية وترك في التعريف المذكور قصد الانقضاء
 او التغير وبعض الشافعية جعلها من الاحكام العقلية واختارون بان الخاطب
 من المالكية وذكر في التعريف قيدا للانقضاء والتغير بخرجها وبعضهم جعلها
 من الاحكام الشرعية الوضعية وزياد في التعريف قيدا للوضع وبعضهم جعلها
 من الاحكام التكليفية وادرجها في التعريف بجميع الانقضاء من الصريح
 والضمني بلا حاجة الى قيد الوضع (قوله في كبرى الاقتراني) اي اذا استدل
 على المطلوب الفقهي بالاقتراني والاستثناء هكذا وقع في التوضيح حيث قال
 ونعني بالتضية الكلية المذكورة هاتكون اخدي مقدمتي الدليل على مسائل
 الفقه اي اذا استدلت على مسائل الفقه بالشكل الاول فكبرى الشكل الاول
 تلك القضايا الكلية كقولنا هذا الحكم ثابت لانه حكم يدل على ثبوته القياس
 وكل حكم يدل على ثبوته القياس فهو ثابت واذا استدلت عليها بالاقتران
 الكلية مع وجود الملزوم فاللازمات الكلية هي تلك القضايا كقولنا هذا الحكم
 ثابت لانه كمدل القياس على ثبوته هذا الحكم بكون هذا الحكم ثابتا لكن
 القياس دال على ثبوت هذا الحكم فيكون ثابتا انتهى اقول فيه نظر لان الاقيسة
 المنجزة للمطلوب الفقهي ليست مجولات كبراهها وتوالي ملازماتها تلك الاحوال
 اعني احوال الادلة والاحكام التي لها دخل في الاثبات ولا موضوعات كبراهها
 ومقدمات ملازماتها تلك الادلة والاحكام بل مجولات كبراهها وتوالي ملازماتها
 حكم من الاحكام المذكورة من الوجوب والحرمه وغيرهما وموضوعات
 كبراهها ومقدمات ملازماتها فعدل من افعال العباد لان محمول مسئلة
 كل فن هو بعينه محمول جن ثبات موضوع تلك المسئلة نحو هذا هو فوج

وبعضهم زاد في التعريف قيد او الوضع
 فادرج الخطبات الوضعية في الحكم
 وبعضهم جعل الانقضاء اعم من الصريح
 فادرجه بهذا الاعتبار ويخلف الاحوال
 في الاثبات كونها معتبرة في كبرى الاقتراني
 او ملازمة الاستثناء المنجزة للمطلوب
 الفقهي

لانه فاعل وكل فاعل مر فروع فهذا من فروع وهذا لان مسئلة كل فن قضية كلية
تستنبط منها احكام جزئيات موضوعاتها المنج للمطلوب الفقهي هكذا هذا
الفعل واجب لانه متعلق بامر مطلق عن قرآن التدب والسبح والمعارض الى
غير ذلك من القيود والاوصاف المعتبرة وكل فعل متعلق بامر هذا شاه واجب
فهذا واجب وقس عليه حال القياس الاستثنائي المنج للمطلوب الفقهي
والاقيسة التي جعلت محمولات كبراهها وتوالي ملازماتها تلك الاحوال
وموضوعات كبراهها ومقدمات ملازماتها تلك الادلة ليست بمنجحة للمطلوب
الفقهي بل هي منجحة لاحوال جزئيات موضوعاتها هكذا اقيموا الصلاة ثبت
الوجوب لانه امر مطلق عن قرآن التدب والسبح والمعارض وكل امر هذا
شاه ثبت الوجوب فهذا ثبت الوجوب او نقول كما كان اقيموا الصلاة امرها
شاه كذا فهو ثبت الوجوب لتعلقه لكنه كذلك فهو ثبت الوجوب في القياسين
موضوع الكبرى ومقدم الملازمة هي الادلة ومحمولها وتاليها هي احوال الادلة
ونفس الكبرى والملازمة مسئلة الفن فتبينهما ليست بمطلوب فقهي بل قضية
شخصية تستنبط من تلك القضية الكلية الاصولية خذ هذا فانه من خواص
هذا الكتاب (قوله سواء كانت محمولات) بيان لكون تلك الاحوال معتبرة
في الكبرى والملازمة المنجحين للمطلوب وذلك بان جعل محمولا او واصفا
لموضوعات الكبرى وتاليا او قيودا في الشرطيات فقوله محمولات او اجز بقية ان على
ترتيب اللفظ والتشرو الام في قوله لهما وفي قوله فيهما متعلقان بما قبلهما
على وجه التنازع اقول ههنا بحث وهو انه قد تقدم ان المراد بالاحوال المذكورة
في التعريف هي الاحوال الجزئية للادلة والاحكام الجزئيتين وما يقع محمولا
في الكبرى وواوصافها ليس تلك الاحوال الجزئية لان الكبرى هي هذه كل امر شاه
كذا وكذا يفيد الوجوب والمراد بما في التعريف هو اقيموا الصلاة يفيد الوجوب
وهو غير الاول (قوله وسواء نشأت) اي تلك الاحوال الواقعة محمولات او واصفا
في كبرى اقتزاني وتوالي او قيودا في ملازمة الاستثنائي نشأت من الادلة والمراد
اعراضها الذاتية اللاحقة منها ما يبحث عنها في الفن بالفعل كونهما مثبتة
للحكام فان اثبات الاحكام يبحث عنه في الفن ويقع محمولات للادلة الاربعة
لكن في القياس بمعنى اثبات غلبة الظن ومنها ما يبحث عنه في الفن ولكن له
دخل في حقوق البحوث عنه لموضوعه ككونها ساقطة وظنية آه فان كون
الدليل قطعي الثبوت والدلالة كافي الكتاب والسنة التواترية والاجماع التواتر

سواء كانت محمولات واجزئة لهما
واوصافا وقيودا فيهما وسواء نشأت
من الادلة ككونها مثبتة للاحكام
وقطعية وظنية وخاصة وعامة ومشتركة
وراجحة عند التعارض الى غير ذلك

يتوقف عليه اثبات الحكم القطعي بحيث يكفر منكره وكونه ظني الدلالة
او الشكوت يتوقف عليه اثبات الحكم الظني الذي لا يكفر منكره وكونه خاصا
يتوقف عليه اثبات الحكم في مدلوله الخصوص مقصورا عليه قطعا بمعنى عدم
الاحتمال الناشئ عن دليل لغير ذلك المدلول وكونه عاما يتوقف عليه اثبات
الحكم في كل فرد قطعا بذلك المعنى وكونه مشتركا يتوقف عليه اثبات الحكم
بعد ترجيح احد معانيه بالتمام لاقبله وكونه راجحا عند التعارض يتوقف
عليه اثبات الحكم على وجه الظن ايضا وقد تقدم ان القسم الثاني قد يكون
او صافا وقيودا لموضوع القضية الكلية وقد يكون موضوعا لها وقد يكون
محمولا لها (قوله او نشأت له) اي سواء كانت تلك الاحوال الواقعة محمولات
با جزية او اوصافا وقيودا نشأت من الاحكام المذكورة تكليفيا او وضعيا
والمراد اعراضها الذاتية ايضا منها ما يبحث عنها في الفن كشيئها بالادلة واليه
اشار بقوله ان اي نوع من الاحكام يثبت بأي نوع من الادلة ومنها ما لا يبحث
عنها في الفن ولكن لها مدخل في عروض المحث عنها كاحوال المحكوم به
وعليه فان احوالها احوال الاحكام ايضا لكن لا باعتبار نفسها بل باعتبار
متعلقها والاولى ان يكون كل من المحكوم به وعليه موضوعا للفن والله اشار
بقوله وكاحوال المحكوم به وعليه فان عروض الشكوت بالادلة للاحكام يتوقف
على احوالها على ما سينه واذ كان احوالها احوال الاحكام كما ثبت تلك
الاحوال معتبرة في كلية الكبرى والملازمة المذكورتين فيكون تركيب الدليل
على المطلوب هكذا هذا الحكم ثبت لانه حكم شانه هذا متعلق بفعل هذا شانه
وهذا الفعل صادر عن مكلف هذا شانه ولم توجد العوارض المانعة من ثبوت هذا
الحكم ويدل على ثبوته دليل هذا شانه وهذا هو صغرى الدليل ثم الكبرى قولنا
وكل حكم موصوف بالصفات المذكورة يدل على ثبوته دليل موصوف بكذا
ثابت فهذا الحكم ثابت وبطريق الملازمة هكذا كليا وجد دليل موصوف
بالصفات المذكورة دال على حكم موصوف بهذه الصفات يثبت هذا الحكم لكنه
وجد دليل موصوف بها فيثبت هذا الحكم فكل من كبرى الافتراض وملازمة
الاستثنائي مسئلة الفن (قوله فان القياس مثلا لا يثبت الفرضية والعلمية) الاول
مثال لعدم اثباته بعض الحكم التكليفي والثاني لبعض الحكم الوضعي فان عليه
القدر والجنس بالاثبات بالقياس وانما لم يثبت الاول لكونه ظني الدلالة
وانما لم يثبت الثاني للملازمة الى نصب الشرع بالأي على ما بين في باب القياس

اوشأت من الاحكام كاحوال الحكم
فانه يجب ان يعلم ان اي نوع من الاحكام
يثبت بلئى نوع من الادلة فلن القياس
مثلا لا يثبت الفرضية والعلمية

(قوله وكأحوال المحكوم به) والمراد بالمحكوم به هو فعل المكلف وبأحواله ما يتوقف عليه ثبوت الحكم بالأدلة مثلا ضرب الامام مائة جلدة لزانوا ثمانين سوطا للشرب اوله قدف هو المحكوم به وثبوت وجوب هذا المقدار من الضرب يتوقف على كونه حدا وعقوبة وكونه حدا لا يثبت الا بالنص لا بالقياس حتى لم يجب على من لا يطأ امرأة بقياس اللواطة على الزنا لان الحدود تندري بالشبهات والقياس دليل فيه شبهة كخبر الواحد ولان الحدود عقوبة مقدرة ولا مدخل للرأى في المقدرات الشرعية واما كونه تعزيرا فيجوز ثبوته بالقياس لان التعزير ليس عقوبة وحدا بل هو حق العهد حتى يجوز فيه الشهادة على الشهادة وشهادة النساء مع الرجال كسائر حقوق العباد فيجوز ثبوته بتدليل فيه شبهة وعلى تقدير كونه عقوبة ليس بعقوبة مقدرة اذ لا تعزير في الشرع التعزير نفسه فلأرى فيه مدخل روى ان النبي عليه السلام عزير رجلا قال لغيره ياخذت ففاسوا عليه من قال لغيره يا فاسق او يا خبيث او نحوهما لا شترآك في العلة وهي الاذى والحاق الشين ثم ثبوت وجوب ثلاث ضربات او تسع وثلاثين على الامام يتوقف على كون الضرب تعزيرا فكان بعض احوال المحكوم به ثابتا بالقياس وبعضها لم يثبت وكلاهما مما يتوقف عليه ثبوت الوجوب وهو الحكم (قوله وكأحوال المحكوم عليه) والمراد بها كون من حكم عليه بالوجوب ونحوه مستجمعا لشرائط الاهلية سالما من العوارض وهو من احوال الحكم باعتبار متعلقه ويتوقف عليه ثبوت الحكم بالأدلة وقوله فانها تختلف باختلافه كوجوب الزكاة فانها تجب على العاقل لاعلى المجنون (قوله وهو المعنى بكونه مغرقا للاحوال) اى كون تلك الكبريات والملازمات والمباحات مستأثرا بالاصول هو المقصود بكونه مغرقا للاحوال في التعريف المذكور وذلك لان كل علم من العلوم المدونة لا يعرف به الامسائله ولهذا عرفه في التفتيح بانه العلم بالقواعد التي يتوصل بها الى الفقه ولما كانت تلك الاحوال معتبرة في تلك الكبرى والملازمة بان تكون محمولات وتوالى واوصافا وقيودا على ما مر كان العلم بها علما بالقضية المشتملة عليها فعنى التعريف المذكور علم يعرف به القضية الكلية التي اعتبرت فيها احوال الادلة والاحكام من حيث لها دخل في اثبات الاول للشأن فيرجع الى ما في التفتيح (قوله وتخصيص التعريف المذكور بعد شرح قيوده على ما ينبغي ان المسائل الفقهية مستندة الى ادلة معينة كوجوب الصلاة بالنسبة الى اقيموا الصلاة محتاج في استنباطها

وكأحوال المحكوم به فان بعض الافعال كالعقوبة مثلا لا يثبت بالقياس وكأحوال المحكوم عليه فانها تختلف باختلافه وبالنظر الى وجود العوارض على الاهلية وعد مهيا فالكبريات والملازمات والمباحات المتعلقة بما فيهما من القيود والصفات مسائل الاصول وهو المعنى بكونه مغرقا للاحوال وتخصيصه ان المسائل الفقهية مستندة الى ادلة معينة تحتاج في استنباطها منها الى معرفة احوال الادلة والاحكام التي لا تنحصر في عدد يمكن من ضبط تفاصيله فاحتج الى معرفتها على وجه كلى اجالى يرجع اليه عند قصد الاستنباط ويسمى العلم المتكفل يعرفها على ذلك الوجه اصول الفقه هذا

منها الى معرفة احوال الادلة والاحكام التي لا تخصص في عدد يمكن من
ضبط تفاصيله فاحيخ الى معرفتها على وجه كلي اجمالي يرجع اليه عند قصد
الاستنباط لان كثرتها على محوجة الى المعرفة بوجه اجمالي والابتعاد عن تحصيلها
ويسمى العلم المتكفل بها اصول الفقه والتحقيق ههنا ان الانسان لم يخلق عبثا
ولم يترك سدى بل تعلق بكل من اجماله حكم من قبل الشارع منوط به دليل
يخصه لكنه نص على بعضه ليستنبط منه عند الحاجة ويقاس على ذلك الحكم
ما يناسبه لتعذر الاحاطة بجميع جزئيات الاحكام لعدم تاهبها تعلقها
بالحوادث الفعلية التي لا تكاد تخصص في عدد حصلت هناك قضايا موضوعاتها
افعال المكلفين ومحمولاتها احكام الشارع فالعلم بتلك القضايا الحاصل من
تلك الادلة يسمى فقها ثم تدعوا جزئيات الادلة والاحكام وكلها فيها
ونظروا فيها فوجدوا الادلة راجعة الى الكتاب والسنة والاجماع والقياس
والاحكام راجعة الى الوجوب والتدب والحكمة والكراهة والاباحة وتاملوا
في كيفية الاستدلال بتلك الادلة على تلك الاحكام اجمالا من غير نظر الى
تفاصيلها وجزئياتها الاعلى طريق ضرب المثال فحصل لهم قضايا كلية
متعلقة بكيفية الاستدلال بتلك الادلة على تلك الاحكام اجمالا وبما نطقه
وشرائطه ليتوصل بكل من تلك القضايا الى استنباط كثير من تلك الاحكام
الجزئية من ادلتها التفصيلية فضبطوها وديونوها وادفوا اليها من اللوائح
والمتممات وبين الاختلافات ما يليق بها وسموا العلم بها اصول الفقه فصار
عبارة عن العلم بالقواعد التي يتوصل بها الى الفقه (قوله والمشهور في تعريفه
العلم اه) هكذا عرفه في اصول ابن الحاجب ومراده بيان وجه عدوله عنه
وذكره وجهين وله وجوه آخر على ما سيأتي بيانه (قوله ان اسم العلم) كلفظ
اصول الفقه مثلا (قوله انما هو قواعد العلم على الاطلاق) اي سواء كانت
واقعة كبرى او متعلقة بالقيود والشرايط كما هو الظاهر او يقال سواء كانت مجملات
تلك القواعد هي الاعراض الذاتية المبحوث عنها في الفن كالانبيات والشهوات
في الاصول والابصار الى المجهول في المنطق او الاعراض الغائبة التي يتوقف
عليها الاثبات والشهوات ككون الادلة قطعية او ظنية وغيرهما على ما تقدم
وكالحديث والسمية في المنطق (قوله الى ما ذكر) اي الى الاحكام الشرعية
الشرعية (قوله مهلة الحصول) وصف الصغرى بكونها سهلة الحصول
لانه من قبيل حل الكلي على ما هو جزئي له فان معرفة قولنا زيد فاعل اسهل من

والمشهور في تعريفه العلم بالقواعد التي
يتوصل بها الى استنباط الاحكام الشرعية
الشرعية من ادلتها التفصيلية وعدل
عنه ههنا الوجهين الاول ان المتبادر
من القواعد بناء على ما نقرر عند هم
ان اسم العلم لا يطلق حقيقة الاعلى
القواعد او ادراكها او الملكة الحاصلة
من ادراكها مرة بعد اخرى انما هو
قواعد العلم على الاطلاق لكنه ليس
بمستقيم ههنا اذ لا يتوصل بها مطلقا
الى ما ذكر لان المراد بالتوصل كما صرحوا
به ضم القاعدة الكلية الى صغرى سهلة
الحصول عند الاستدلال على المطلوب
الفقهى بالشكل الاول ليخرج ذلك
المطلوب من القوة الى الفعل

معرفة قولنا كل فاعل مر فوع كذا ذكره الشريف العلامة في كتيبه ورد بان
 حل الكلي على جزئياته قد لا يكون سهلا بل نظريا عريضا فيه واجيب عنه
 بان جميع قضيا جمع العلوم المدونة جزئيات موضوعاتها ظاهر كونها جزئيات
 لهذا لا يحتاج الى نظر خارج عن ذلك العلم فان موضوع كل علم متصور بمحده
 في المبادي التصورية ومعالم الوجود مفرغ عنه في ضمن الاشخاص المعروفة
 ولو في علم آخر وفان علم الاو يقسم فيه موضوعه الى اقسامها بحيث لا يشتملها
 واحد فنصور جزئيات موضوعه بمحدوداتها فيكون كونها جزئيات له امر
 معلوما فالمراد حل الكلي على جزئيات علم كونها جزئيات له فقوله ضم القاعدة
 الكلية الى صغرى سهلة الحصول معناه ضمها الى صغرى علم انطباق عنوان
 موضوع تلك القاعدة على جزئيات موضوعها فكانت بذلك سهلة الحصول
 (قوله ضم القاعدة الكلية اه) ليس مرادهم ان التوصل المذكور في التعريف
 مجاز عن الضم على ما يدل عليه قوله الى استنباطها بل المراد بيان طريق التوصل
 يعني يتوصل بها الى الاستنباط المذكور ولو ضمت الى صغرى سهلة الحصول
 فيشذ بخرج الجواب عن القواعد المتعلقة بالقيود والشرايط فانها يتوصل بها
 الى الاستنباط المذكور على تقدير انضمامها الى صغرى سهلة الحصول وان لم يمكن
 انضمامها بالفعل كما يقال في صدق تعريف الدليل بما يمكن التوصل بصحيح
 النظر فيه على ما يقع النظر فيه اصلاته دليل لانها لو نظرت في نظر صحيح يتوصل به
 الى مطلوب خبري قيل يمكن ان يجاب عنه بان مرادهم بالتوصل بالقواعد
 بضم نفسها او ضم مآلها دخل في ثبوتها والقواعد المتعلقة بالقيود والشرايط
 وان لم يتوصل بها بضم نفسها الى الصغرى لكن يتوصل بها بضم مآلها دخل
 في ثبوتها من القضايا المشتملة على ما يرجع الى نفس الاثبات او الثبوت (قوله
 لا يمكن وقوعها كبرى) قد ذكرنا عند بيان المعنى الذي يدخل الاحوال في الاثبات
 ان القواعد التي تكون محمولاتها الاثبات والثبوت لا تكون كبرى لما يتبع المطلوب
 الفقهي لمبضا (قوله ما يصح ان يقع كبرى خاصة) اعنى القاعدة التي تكون
 محمولاتها الاثبات والثبوت (قوله واطلاق التوصل) عطف على البناء السببية
 (قوله اذ في البعيد يتوصل الى الوساطة) كالم في قواعد العربية والكلام فانها
 من مبادئ اصول الفقه والتوصل بها الى الفقه ليس بقريب اذ يتوصل بقواعد
 العربية الى معرفة كيفية دلالة الالفاظ على مدلولاتها بواسطة ذلك فيقدر على
 استنباط الاحكام من الكتاب والسنة وكذا يتوصل بقواعد الكلام الى ثبوت الكتاب

وكثير من قواعد الاصول كالتقواعد المتعلقة بالقيود والشرايط لا يمكن وقوعها كبرى لما يتبع ذلك المطلوب وان اريد بالقواعد ما يصح ان يقع كبرى خاصة ويرد على سائر الاحوال تحت العلم بالقواعد بناء على ان تحصيل القاعدة الكلية يتوقف على البحث عن احوال الادلة والاحكام وبيان شرايطها وجودها المعبرة في كلية القاعدة فتتلافى المعهود والتعارف وكفى بهذا سببا للعدول الثاني ان مفسرى التوصل بما ذكرنا صرحوا بان المراد به التوصل القريب بقريضة البناء السببية الظاهرة في السبب القريب واطلاق التوصل الى الفقه اذ في البعيد يتوصل الى الوساطة ومنها الى الفقه وليس بمستقيم لما تقرر في الكتب البرانية ان التوصل القريب مجموع القدمين

والسنة ووجوب صدقها ثم يتوصل الى الفقه (قوله لا الكبرى وحدها) يمكن
ان يقال انه لما كان المراد التوصل بطريق الضم الى صغرى سهلة الحصول كان
معنى التعريف يتوصل بضمها الى الصغرى الى الاستنباط التذكيك كقولهم فصار
للموصل القريب هو المجموع ايضا لان الضم لا يكون الا بالمصنوع والمصنوع اليه
هذا وجهها وجوه اخر يصلح وجهها للعدول عن المشهور منها انه قد تقدم وتقدم
في محله ان اسماء العلوم المدونة ولفظ العلم عبارة عن القواعد او عن ادراكها
عن دليل او عن الملكة الحاصلة عن ادراكها مرة بعد اخرى عن دليل فان اريد
بلفظ العلم المذكور في التعريف المشهور القواعد او الملكة فلا يصح تعلق الباء به
لانه اسم جامد لا يصح تعلقا الجار ولا به يلزم تعلق الشيء بنفسه على تقدير ارادة
القواعد وارتكاب حذف المضاف على تقدير الملكة اي الملكة المتعلقة بأدراك
القواعد وان اريد به ادراك القواعد فعلى تقدير صحة تعلق الباء به يلزم ارتكاب
الحذف في التعريف اي العلم بالقواعد عن دليل ومنها لزوم الدور لان تلك
القواعد نفسها وادراكها وملكتها يتوقف على هذا العلم الذي يعرف في غير هذا
العلم وقد كان حقيقة هذا العلم تلك القواعد وادراكها وملكتها فيوقف معرفته
وتحصيها على معرفة هذه الاشياء لان معرفة الشيء لا يمكن الا بمعرفة حقيقة
وقد توقف معرفة هذه الاشياء على هذا العلم فيلزم الدور وانما يتوصل به
الى الاحكام الشرعية الشرعية ليس القواعد المذكورة التي هي عبارة عن
مسئلة الفن بل القضية الجزئية المستمدة على احكام موضوع تلك القواعد نحو
اقبوا الصلاة عند الوجوب (قوله وتعريف المركب موقوف على تعريف
مفرداته الغير البينة) هكذا اطلقه ايضا في التلويح ولا بد من تقييد تعريف
المفردات بقوله من حيث يصح تركيبها على ما وقع في شرح المختصر الحاجبي
لان معرفة المركب من حيث انه مركب يتوقف على معرفة مفرداته لا مطلقا
بل من حيث يصح التركيب منها تلك المعرفة فيخرج منه معرفة تلك المفردات
بمجرد لا يكون مصححا للتركيب منها كعرفة الاصل بانه القائم بذاته او شيء يمكن
ان يعلم ويخبر عنه وكعرفة الفقه بانه علم من العلوم المدونة بل هذه المعرفة لا يصح
التركيب وانما المصحح معرفة الاصل بانه ما يتبين عليه الشيء ومعرفة الفقه بانه علم
بالاحكام الشرعية الفرعية من ادلتها التفصيلية وهنا احتمالات اخرى ذكرناها
في حاشيتنا على حاشية شرح المختصر الحاجبي فارجع اليه (قوله بمنزلة الجزء
الصوري) انما قال كذلك اعلم لان الجزء الصوري انما يستعمل في الاجسام

لا الكبرى وحدها (والفقه) لما فرغ
من التعريف اللقي شرع في الاضافي
ولما كان اصول الفقه باعتبار الاضافة
مركبا وتعريف المركب موقوف
على تعريف مفرداته الغير البينة عرف
كلاما من الفقه والاصول وترك تعريف
الاضافة وان كانت بمنزلة الجزء
الصوري

حقيقة على ما صرح به الشريف العلامة في بعض كتبه اولاً انه مشترك بين ما
 في الاجسام وبين الهيئة الحاصلة من التيام الآحاد والمفردات كما في العسكر
 والمجنون والاضافة القائمة بالمضاف المتعلقة بالمضاف اليه كما فيما نحن فيه
 ليست بواحدة من هاتين الهيئتين حقيقة بل يميز لهما حصول المركب بهما بالفعل
 على ما ذكره بعض الافاضل وتحقيقه ان الاضافة يلغى المصدرى ليست جزءاً
 من الكلام لانه امر اعتبارى لا وجود له في الخارج اصلاً والاضافة
 بمعنى الحاصل بالمصدران كانت صفة المضيف اعني المتكلم فكونها جزءاً من اللفظ
 المركب مسلم لكن افادتها اختصاص المضاف بالمضاف اليه باعتبار معناه ممنوع
 فلا تكون مراداً ههنا وان كانت صفة المضاف على ما هو المراد ههنا فكونها
 مفيدة لاختصاص المضاف بالمضاف اليه مسلم ولكن كونها جزءاً من الكلام
 ممنوع لانها صفة للمضاف عرضت له بعد اضافة التكلم ما كان مضافاً الى ما كان
 مضافاً اليه فلا يكون جزءاً له لكنه بمنزلة الجزء الصورى المركب عند
 حصوله لابه (قوله لاشتهار آه) وقيل انما تركه لانه اريد بها معناها القوى
 وقد علم ذلك في اللغة وليس لهما معنى اصطلاحى يحتاج الى بيانه بخلاف المضاف
 والمضاف اليه اعني الاصول والفقه فان لهما معنى اصطلاحياً يحتاج الى بيانه
 واعلم انه قال في التلويح للعلم بدل الاشتهار وانما عدل عنه للاشعار بان العلم
 بدون الاشتهار لا يعنى عن تعريف الاضافة وهو ما ذل على شئ باعتبار
 معنى هو المقصود واعلم انهم اختلفوا في تفسير اسم المعنى والعين ففسره
 الشريف العلامة في حاشية المختصر بما فسره الشارح ثم فسر المعنى بالصفة
 القائمة بذلك الشئ وفسر الشئ بما كان قائماً بنفسه كالمكتوب او بغيره كالمصنوع
 وقال وحاصله المشتق وما فى معناه والمراد باسم المعنى ما ليس كذلك كالدار والعلم
 لا المصطلح الخوى من ان المعنى ما قام بغيره والعين ما يقابله انتهى يعنى ان المراد
 بالمعنى ما يستقل بالفهومية سواء كان قائماً بنفسه او قائماً بغيره لا ما يقوم بغيره
 ولا ما يقوم بنفسه فعلى هذا يكون المراد بالوصف في قول النجاة الوصف كون
 الاسم ذا الاعلى ذات مبهمة باعتبار معنى معين هو المقصود ما يستقل بالفهومية
 لا ما يقوم بذاته وقال الفاضل الامهرى في حاشية المختصر اسم المعنى ما دل على
 معنى لا يقوم بنفسه وهو معنى العرض و اضافته تفيد اختصاص المعنى الذى هو
 مدلوله لاختصاص ما يقوم به سواء كان غير مشتق كدق الثوب فان المختص
 هو الدق لا القصار او مشتقاً كما في كاتب زيد اذ يفيد اختصاص الكتابة لا

لاشتهار ان الاضافة ان كان مضافها
 مشتقاً او فى معناه تفيد الاختصاص

من قامت هي به ولا سائر معانيه واعراضه والمستحق اذا كان موضوعا لتشي يقوم
 بنفسه باعتبار معني يقوم به صحيح لغة اطلاق كل من اسم العين والمعنى عليه بشرط
 انضمام الآخر اليه او بالتجوز واما اسم العين وهو ما دل على ما يقوم بنفسه
 فاذا فيه تفيد اختصاص المضاف مطلقا اي بحسب الذات والمعاني القائمة به
 وان لم يدل عليها اللفظة لانها تابعة له فاذا قيل دار زيد اطلاقا معها مع جميع منافعها
 مختصة به ولهذا ثبت الخيار لمن اشترى دارا موحدة من غيره اذا لم يعلم ذلك واما
 اذا علم كان في حكم المستثنى انتهى ورده الشرح في العلاقة بوجهين احدهما ان
 اضافة اسم المعنى تفيد اختصاص المعنى الذي هو مدلوله باعتبار الامر الدخول
 في مفهوم المضاف ودق الثوب ليس كذلك لان اختصاص الدق بالثوب انما
 هو باعتبار تعلقه به وهذا التعلق امر خارج عن مفهوم الدق وثانيهما ان اضافة
 الفرس الى زيد مثلا لا تفيد اختصاصا باعتبار لونه وحر كته وطوله الى غير ذلك
 من صفاته بل باعتبار ملكيته او ركوبه واذا قيل دار زيد فان فهم اختصاصها
 بحسب السكنى فذلك وان فهم الملكية فهم اختصاص منافعها لا سائر اعراضها
 تبعها الا لاضافتها يعني ان ما ذكره في اضافة اسم العين من انها تفيد اختصاص
 المضاف بحسب الذات وجمع المعاني القائمة به لا يجري في اضافة الفرس
 والدار الى زيد فان اضافة الفرس لا تفيد الاختصاص في اكثر صفاته واطرافه
 الدار اليه تفيد اختصاصها بحسب السكنى فقط او بحسب الملكية وحينئذ يفهم
 منه اختصاص منافعها بتبعية الملكية ولا يفهم اختصاص ما بر اعراضها
 واما مسألة الشراء فلان الشراء يفيد ملك العين المستتبع لها فمقتضى اطلاقها
 بالاضافة اضلا وتدعر فها على الاضافة (قوله باعتبار ذلك المعنى) اي الصفة
 الداخلة في مفهوم المضاف اي تفيد اختصاص ذات المضاف باعتبار صفة
 (قوله تفيد مطلقا) اي غير مفيد بصفة داخلة في مفهوم المضاف فاذا قيل دار
 زيد او علم فان اختصاصها في الملكية او السكنى وفي القيام والتعلق فان قيل هذا
 مخالف لما ذكره ابن الحاجب والرضي في شرح الكافية من ان الاضافة المعنوية
 تفيد تعريفا لان وضعها على ان تفيد ان بين المضاف والمضاف اليه خصوصية
 في مدلول المضاف ليست تلك الخصوصية لغيره مما دل عليه لفظ المضاف فقد
 ظهر منه ان اضافة اسم العين تفيد اختصاص باعتبار معني قائم بمدلوله لا مطلقا
 اجيب عنه بان مراد ابن الحاجب بالخصوصية هي الخصوصية الخارجية عن
 مدلول المضاف لاما هو داخل فيه فلا مخالفة بينه وبين ما ذكرناه من الاطلاق

باعتبار ذلك المعنى والافتيده مطلقا

لان تعييد دلالتها بامر خارج عن مفهوم المضاف لانتافي اطلاقه عن امر داخل
 في مفهومه ثم تفسير الاطلاق بما ذكرناه بناء على ما اختاره الشارح في تفسير اسم
 المعنى والعين وانما على ما اختاره الابري فيفسر الاطلاق بغير هذا على ما تقدم
 انما (قوله ادلة تخص دلالتها بالفقه) فيه ان التخص بالفقه ليس دلالتها بل
 الادلة نفسها ولما الدلالة هي جهة الاختصاص كما لم يفرق بين التخص وجهة
 الاختصاص فالاولى ان يقال ما يخص به من حيث انه مبني له ومسنده اليه
 على ما هو المعبر في معنى الاصل (قوله معرفة المضاف من حيث هو مضاف
 اه) فيه ان توقف معرفة المضاف على معرفة المضاف اليه من هذه الحية
 لا يقتضي تقديم تعريف المضاف اليه لان الحفاء المخرج الى تعريفها ههنا
 ليس باعتبار كونها مضافا ومضافا اليه بل باعتبار عدم معلومته ذاتها من
 حيث يصح منهما التركيب على ما تقدم وهذا الاعتبار غير اعتبار كونها مضافا
 ومضافا اليه فلا يقتضي تقديم تعريف المضاف اليه على انه قد يقال كما ان
 المضاف يتوقف على المضاف اليه من هذه الحية كذلك يتوقف المضاف
 اليه على المضاف فلا تكون تلك الحية من جملة التقديم احدهما (قوله سوى
 القيد الاخير) وفي التوضيح معرفة ما لها وما عليها من العمليات هي الفقه
 المصطلح فان اردت بالفقه هذا المصطلح زدت عملا على قوله ما لها وما عليها لان
 اردت ما يشمل الاقسام الثلاثة من الاعتقاد بات والوجدان بال والعمليات
 لم تردده و ابو حنيفة رحمه الله الملم بزدلانه اراد الشمول على الثلاثة (قوله وكانه
 اراد بالمعرفة سبب المعرفة الخاصة) شروع في دفع ما ورد على هذا التعريف
 من الاعتراض من وجهين احدهما انهم فسروا المعرفة بأدراك الجزئيات عن
 دليل واعترض عليه بان قيد عن دليل مما لا دليل عليه ولا اصطلاح والثاني
 ان المراد بمالها وما عليها اما الكل بمعنى مجموع الاحكام الماضية والآتية او كل
 واحد بمعنى ما يدخل في الوجود على التفصيل ويلتفت اليه ذهن المجتهد او بعض له
 نسبة معينة الى الكل كالنصف او الاكثر او الاقل مثلا او بعض مطلق وان قل
 والاقسام بأسرها باطله اما الاول فلان الخواص وان كانت متشابهة في نفسها
 بانقضاء دار التكليف الا انها اكثر منها وعدم انقطاعها اما دامت الدنيا غير داخله
 تحت الحصر وضبط المجتهدين فلا يعلم احكامها اصلا لاجزئيا جزئيا لعدم احاطة
 البشر بذلك ولا كفاية تفصيلها بان يعلم ان كل فرد من افراد هذا النوع من الجواهر
 حكمه الوجوب وكل فرد من افراد ذلك النوع حكمه الندب وهكذا لانه لا ضابط

فالمراد باصول الفقه ادلة تخص دلالتها
 بالفقه ولما توقف معرفة المضاف
 من حيث هو مضاف على معرفة
 المضاف اليه قدم تعريف الفقه وان اخره
 القوم نظرا الى الظاهر فقال (معرفة
 النفس ما لها وما عليها عملا) هذا
 التعريف سوى القيد الاخير منقول عن
 الامام ابى حنيفة رحمه الله وكانه اراد
 بالمعرفة سبب المعرفة الخاصة وهي
 ادراك الجزئيات عن دليل اعنى الملكة
 الحاصلة من تتبع القواعد بقرينة
 تعلقها بما بين بعدها اعنى ما لها
 وما عليها فان العادة قاضية بامتناع
 معرفة كل مالها وما عليها لاعتدال
 وقوة استنباط ولا ينافي ذلك عدم
 معرفة من هو فقيه بالا جماع بعض
 الاحكام كالحكمه الله سئل عن اربعين
 مسألة فقال في ست وثلاثين لا ادري
 لجواز ان يكون ذلك لعدم التمكن
 من الاجتهاد في الحال لا استدعائه
 زمانا او لامر آخر

مجموعها

جميعها لا اختلاف الحوادث اختلافا لا يدخل تحت التصيط فليزم ان لا يكون
 احد قسمها واما الثاني فلان بعض من هو فقيه بالا جاع قد لا يعرف بعض الاحكام
 كمالك رحمه الله عليه سئل عن اربعين مسألة فقال في ست وثلاثين لا ادري وثبت
 توقف ابي حنيفة رحمه الله عليه في مسائل كثيرة واما الثالث فلان الكل مجهول
 الكمية والجهل بكلمة اليك يستلزم الجهل بكلمة اليكسور للمضافة اليه من
 التصف وغيره من غيره واما الرابع فلانه يستلزم ان يكون العالم بمسئلة او مستلزم
 من دليل فقهاء وليس كذلك فاجاب رحمه الله عنهما بما حاصله ان المراد عمالها
 وما عليها كل مالها وما عليها معنى كل واحد وما لا يمنع معرفته بدون ملكة
 الاستبطان وبلا دليل اعتبر كل من الاستبطان والدليل في التعريف فليكن قيد
 عن دليل مما لا دليل عليه وكذا لارادة الملكة لان العادة قاضية على اعتبارها
 في التعريف لكن على طريقة الاقضاء لا على طريقة المحازم اللغوي على ما شعر به
 قوله اراد بالعرفه يجب للعرفه لانه لو اراد المحازم اللغوي ظاهرا ان يراد ان لفظ
 المعرفة فقط بدون تعلق مالها وما عليها بمحازم عن الملكة فيكون تعلق مالها
 وما عليها بالملكة مشكلا واما ان يراد ان مجموع معرفة النفس مالها وما عليها
 محازم عن الملكة فيلزم كون اللفظ المركب محازم سيل ولا يتعارف ذلك
 في المركب واما التعارف في المركب في الاستعمارة التسمية ومع هذا لم ينظم
 الكلام ايضا فيكون ارادة الملكة في نظم الكلام بالاقتضاء ويدل عليه
 قوله الا في مكانه قال الفقه ملكة آه فان قيل ان كان المراد بالملكة ملكة
 الاستحضار على ما هو المشهور فيلزم ان لا يكون احد قسمها ايضا اذ لم يتسر
 لاحد استحضار جميع مالها وما عليها عن دليل وان كان المراد ملكة الاستحصال
 بمعنى التهي التحصيل الجمع فيرد عليه ان التهي التهي حاصل لغير الفقيه ايضا
 والتهي القريب غير مضبوط اذ لا يعرف ان اي قدر من الاستعداد يقال له
 بالتهي القريب واجيب عنه باختيار الشق الثالث بان المراد بها التهي بمعنى
 كون الشخص بحيث يعلم باجتهاده حكم كل واحد من الحوادث لاستجماعة
 المأخذ والاسباب والشرايط التي بها يتمكن من محضتها ويكفي الرجوع
 اليها في معرفة الاحكام على ما يدل عليه قوله الحاصلة من تتبع القواعد
 الاصولية وقوله وقوة استنباط ورد هذا باربعة اوجه بان المتبديين لم يتسر لهم
 علم ببعض الاحكام مدة حياتهم كمالك وابي حنيفة رحمه الله في مسائل كثيرة
 وابه اشار بقوله ولا نفي ذلك آه وبان الخطأ في الاجتهاد ثابت وبان حكم بعض

الحوادث ربما يكون مما ليس للاجتهاد فيه مساع وبان لفظ المعرفة لادلالته
 على ذلك التهمى فلا يليق في التعريف واجيب عن الاول والثاني بان الانسليم ان
 عدم يسر معرفة بعض الاحكام لبعض المجتهدين او الخطأ في الاجتهاد ينافي
 التهمى بالمعنى المذكور لجواز ان يكون ذلك لتعارض الأدلة او وجود المانع
 او لعدم شرط او معارضة الوهم العقل او مشاكلة الخلق الباطل وعن الثالث
 بان الانسليم ان شياً من الاحكام التي لم يرد بها نص ولا اجماع يكون بحيث لا مساع فيه
 للاجتهاد الا يرى ان معاذاً اعتمد الاجتهاد برأيه فيما لا يجد فيه النص من الآية
 والسنة وعن الرابع بان الانسليم عدم دلالة لفظ المعرفة على التهمى المخصوص فانها
 تدل عليه بقرينة تعلقها بالعام كما فيمينا نحن فيه و اشار للشارح الى بعض
 ما ذكرناه وسكت عن بعض وقوله فان العادة آهلة صححة لكون اضافة المعرفة
 الى عامين قرينة للارادة المذكورة (قوله النفس الانسانية مطلقاً) قيدها
 بالانسانية احترازاً عن المجردة عند مثبتتها اذ المجردات لم تثبت عند المتكلمين
 وقوله مطلقاً اي مع قطع النظر عن تعلقها بالبدن لان اكثر الاحكام وان كانت
 متعلقة باعمال البدن الا ان منها ما يتعلق بنفس الاعتقاد فاطلق ليرجع ضمير ما لها
 وما عليها الى النفس باطلاقه فيشمل التعريف الاحكام العملية والاعتقادية
 معاًم اخرجت الاعتقادية بقيد العمل كذا قيل لكنه يرد عليه ان النفس انما تكلف
 وتخطب بالاحكام مطلقاً باعتبار تعلقها بالبدن فلا يصح اعتبار تجردها
 عن البدن نعم يصح ان يقال يجوز ان يراد بالنفس العبد نفسه وان يراد النفس
 الانسانية لكونها سبباً للحصول الاعمال ومجلاً للخطاب وانما البدن آله على
 ما وقع في التلويح لان هذا ليس اعتبار النفس مجرداً عن تعلقها بالبدن (قوله)
 احكام ما ينتفع به او يتضرر) اي في الآخرة على ما صرح به في التوضيح والقرينة
 عليه كون علم الفقه من العلوم الدينية على ما في التلويح فخرج به ما ينتفع به
 ويتضرر في الدنيا من اللذات والالام النفسانية وقوله ذنبوية او اخروية
 بيان للاحكام لافاً ينتفع به ويتضرر والصحة والفساد مثال للاحكام الذنبوية
 والوجوب والحرمة ونحوهما مثال للاحكام الاخروية اعلم ان مالها وما عليها
 يحتمل على ثلاثة اوجه منها ما ينتفع به او يتضرر في الآخرة اخذاً من قولهم ان
 اللام للاتفاع وعلى للضرر وهذا الوجه يحتمل ثلاثة اوجه احدها معنى
 ما يثاب عليه ويعاقب عليه في الآخرة والثاني ان يراه بما ينتفع به بالانعاقب
 عليه وبما يتضرر ما يعاقب عليه والثالث ان يراد بما ينتفع ما يثاب عليه

واراد بالنفس النفس الانسانية مطلقاً
 وما لها وما عليها احكام ما ينتفع به
 او يتضرر ذنبوية كانت او اخروية
 كالصحة والفساد والوجوب والحرمة
 ونحوها

وما يضرر ما لا يثاب عليه اذا عرفت هذا فاعلم ان ما يأتي به المكلف اما واجب
 او مندوب او مباح او مكروه كراهة تنزيه او مكروه كراهة مجرم او حرام
 ولكل واحد منها طرفان طرف الفعل وطرف الترك فصارت الاقسام التي عشر
 والفرض داخل في الواجب والسنة والتفعل في المندوب على ما هو المشهور
 ففعل الواجب والمندوب مما يثاب عليه وفعل الحرام والمكروه محرم وترك
 الواجب مما يعاقب عليه والسبعة الباقية من الاثني عشر لا يثاب ولا يعاقب
 عليها فلا يدخل في القسمين فالوجه الاول من الوجوه الثلاثة لا يصدق الا على
 الخمسة المذكورة فلا ينبغي ان يراد في التعريف والوجه الثاني يصدق على
 كل من الاثني عشر فان فعل الحرام والمكروه محرم وترك الواجب يدخل
 فيما يعاقب والسبعة الباقية تدخل فيما لا يعاقب وكذلك الوجه الثالث يصدق
 على كل منها فان فعل الواجب والمندوب يدخل فيما يثاب عليه والعشرة الباقية
 تدخل فيما لا يثاب عليه فيجوز ان يراد كل من هذين الوجهين في التعريف مع
 ما فيه من التكلف المذكور ومنها ان يكون مالهها معنى ما يجوز لها وما عليها
 ما يجب عليها ففعل مباح الحرام والمكروه محرم وترك ما سوى الواجب
 مما يجوز لها وفعل الواجب وترك الحرام والمكروه محرم مما يجب عليها ففي
 الثلاثة من الاثني عشر اعني فعل الحرام والمكروه محرم وترك الواجب خارجة
 عن القسمين فلا ينبغي ان يراد هذا المعنى في التعريف ومنها ان يراد بما لها
 ما يجوز لها وما عليها ما يحرم عليها وهذا المعنى وان كان صادقا على الاثني عشر
 جميعا الا انه لم يرد في التعريف عملا بالشهور من ان اللام للتعرف وعلى الضرر ومن
 هنا ظهر وجه من عدل عن التعريف المذكور الى تعريف آخر مع انه منقول
 عن ابي حنيفة رحمه الله تعالى صاحب المذهب وههنا بحث وهو ان ترك الحرام
 والمكروه محرم بما لا كان واجبا على ما صرح حوايه في المعنى السابق فكيف
 يصح قولهم في المعنى الاول ان السبعة الباقية لا يثاب ولا يعاقب لان الواجب
 ما يثاب عليه واجيب عنه بان الميثاب عليه هو فعل الواجب لا ترك الحرام
 والمكروه والا لكان لكل احد في كل لحظة ثوابات كثيرة بحصته كل حرام
 لا يصدر عنه قلت وهذا على اطلاقه ليس بمحقق لان ترك الحرام والمكروه لكونه
 حراما لومته من الله تعالى مما يثاب عليه على ما صرح حوايه وانما لا يثاب
 عليه ان لو تركه لعدم وجدانه او لكون الحرام خلاف مقتضى طبعه وهذا ان ترك
 الحرام لكونه حراما كلف النفس عنه فيثاب عليه لانه من قبيل الفعل ولهذا قال

لظهور ان الفقه ليس عبارة عن تصور الصلاة ونحوها ولا عن التصديق بثبوتها في الواقع فكأنه قال الفقه ملكة تصدق بها النفس الانسانية بحكم كل ما ينفع به او تضرر تصديقا ناشئا عن الدليل فخرج بقيد النفس علم الله تعالى ومعرفة جبرائيل وبارادة الملكة علم الرسول والمقلد ومن يأخذ الحكم من النص بمجرد العلم باللغة بلا ملكة الاستنباط ثم لما كان هذا التعريف متناولا للاعتقادات والوجدانيات وكان المقصود ههنا تعريف الفقه المأخوذ في اصول الفقه زيد قيد عملا (فخرج بعلم الكلام والتصوف) اي علم الكلام وعلم الاخلاق (ومن لم يزده) اي ذلك القيد كالامام ابي خنيفة رحمه الله (اراد الشمول لهما) لكونهما من الفقه عنده حتى سمي الكلام فقها اكبر فان قيل لم يخرج الوجدانيات بتحديد المعرفة يكونها عن دليل قلنا لان المراد بالوجدانيات كما اشرنا اليه احكامها من الوجوب ونحوه وهي تدرك بالدليل لاثبوتها في الواقع حتى نحصل بالوجدان ان وتستغنى عن البرهان فان قيل لا يبحث في الكلام عن الاحكام الاعلى النادرة مثل ان معرفة الله تعالى واجبة والنظر فيها واجب فكيف يشملها التعريف قلنا المراد من معرفة الله تعالى بمعرفة ذاته من حيث وجوده ووحدانيته ومعرفة صفاته وافعاله فالواجب معرفته تعالى هكذا

الله تعالى واما من خاف مقام ربه ونهى النفس عن الهوى فان الجنة هي المأوى (قوله لظهور ان الفقه ليس عبارة اه) بيان لوجه ذكر الاحكام مضافا الى ما ينفع به يعني لو لم تقدر الاحكام يكون المعنى معرفة النفس مالها وما عليها فان اريد معرفة ذات مالها وما عليها يكون تصور او ان اريد معرفة وجود مالها وما عليها بمعنى التصديق بوجودها يكون تصديقا بثبوتها في الواقع وكلاهما ليس عمرا في تعريف الفقه وهو ظاهر فقدر الاحكام (قوله فخرج بقيد النفس اه) هذه الباء للسمية وفي قوله بحكم صفة التصديق (قوله فخرج بقيد النفس اه) كانه ذهل عما ذكره في تعريف اصول الفقه من ان علم الله تعالى وعلم جبرائيل والرسول عليهما السلام لا يدخل في التعريف على تقدير ارادة الملكة بالعلم فبعد ارادة الملكة في تعريف الفقه ايضا لوجه لاخراج علم الله وعلم جبرائيل بقيد النفس وعلم الرسول بارادة الملكة (قوله ثم لما كان هذا التعريف متناولا للاعتقادات اه) فان اعتقاد وحدانية تعالى واعتقاد عدم شريكه تعالى عنه وتزوجه مما ينفع به وتضرره في الآخرة وكذا ارادة البحر للغير و ارادة الشر للغير وهو الحمد مما ينفع به وتضرره في الآخرة فيصدق التعريف المذكور على ملكة تصديق احكامها عن دليل فخرجنا بقيد الفعل اقول فيه بحث لانهم ضرحوا ان المراد بالملكة في تعريف علم الكلام ملكة الاستحضار والمراد ههنا ملكة الاستحصال على ما تقدم فكيف يصدق على علم الكلام وكذا على التصوف وهذا المختصر يد على قوله لان المراد بالوجدانيات احكامها ايضا (قوله قلنا لان المراد اه) حاصله ان احكام الوجدانيات اي الاخلاق الباطنة من الوجوب وغيره تدرك بالدليل ونفس الوجدانيات بالوجدان كما ان احكام العبادات تدرك بالدليل ونفس الاعمال بالحسن لان ثبوت الجود والتواضع والحلم يعرف بالوجدان وكذا ثبوت اضدادها واما احكامها من الوجوب والتندب والحرمية والحسن والقيح فانما يعرف بالدليل (قوله فالواجب معرفته تعالى هكذا) اي من الحثية المذكورة فيه اشارة الى ان معرفته تعالى كمال ليس بواجب لان كونه اما مستعذر او مستعسر على الاختلاف فلا يتبين التجدد ووجوب معرفته تعالى من هذه الحثية بالشرح عند الاشاعة لعدم حكم العقل عندهم وعندنا وعند المعتزلة بالعقل لانها دافعة الضرر المظنون وهو خوف العقاب في الآخرة حيث يخبر جمع كثير بظنك وخوف ما يترتب في الدنيا على اختلاف الفرق في معرفة الضائع من المحاربات وهلاك النفوس وتلف الاموال وكلها يقع الضرر

المظنون

الظنون واجب عقلا الا ان معنى وجوبه بالعمل عندنا كونه مدر كاله وهو عرفا
وعند المعتزلة كونه حاكما بوجوبه والحق معنا ان احاكم سوى الله تعالى (قوله)
وهذا الواجب مطلق الواجب المطلق ما لا يتوقف وجوبه على وجود
مقدمه من حيث هو كذلك وانما قيدنا بالحيثية لجواز ان يكون واجبا مطلقا
بالقياس الى مقدمه ومقيد بالقياس الى اخرى فان وجوب الصلاة والحيثية كونه
مقيد بالعقل والبلوغ والاستطاعة والنصاب يقال ان يبلغ عاقلا وقد رعى الزاد
والراحلة والنصاب يجب عليه الصلاة والحج والركاة ومطلق القياس الى الطهارة
فلا يقال ان اوجدت الطهارة يجب الصلاة وكذا معرفة الله تعالى لا يتقيد وجوبها
بوجود النظر فلا يقال اذا تحقق النظر يجب المعرفة وتقيد بعدمها فيقال اذا
تحقق عدم المعرفة يجب المعرفة والا فلا فكان معنى قوله مطلق ان لا يقيد بتحقيق
النظر لان لا يقيد اصلا والا فالمعرفة مقيدة بعدمها (قوله) وما يتوقف عليه
الواجب المطلق فهو واجب اعترض عليه بان لا ينسب ان مقدمه الواجب المطلق
يترجم ان تكون واجبة لجواز ايجاب الشيء مع الذهول عن مقدمته بل مع التصريح
بعدم وجوبها لان الوجوب الشرعي اما خطاب الله تعالى او خطاب الله على ما
تقدم ويجوز ان يتعلق الخطاب بشئ ولا يتعلق بمقدمته ولا يوجب عنه بان ايجاب
الشيء بدون مقدمته تكليف بالمحال ضرورة استحالة الشيء بدون ما يتوقف عليه
لان المستحيل وجود الشيء بدون وجود مقدمته ولا تكليف به وانما التكليف
بوجود الشيء بدون وجوب مقدمته ولا استحالة فيه فان قيل لو لم يجب مقدمه
الواجب المطلق لجاز تركها شرعا مع بقاء التكليف بالاصل لكونه واجبا مطلقا
اي على تقدير وجود المقدمة وعدمها ولا خفاء في انه مع عدم المقدمة محال
فيكون التكليف به تكليفا بالمحال اجيب عنه بان عدم جواز ترك الشيء شرعا
قد يكون لكونه لازما للواجب الشرعي فيكون واجبا بمعنى انه لا بد منه وهذا
لا يقتضى كونه واجبا بايجاب الشرع وما موراه بخطاب الشرع على
ما هو المتنازع فيه بل يجب عنه تخصيص الدعوى بان المأمور به اذا كان شيا
ليس في وسع المبدء الاماشرة اسباب حصوله كلفن ايجابها بل بالضرورة
النهي قطعا كالامر بالقتل فانه امر باستعمال الآلة وقطع الرقبة مثلا لان
القتل وهو ازاله الروح غير مقدوره وههنا المعرفة نفسها ليس فعلا مقدوراه
بل كيفية حاصله من تحصيل المقدمات فلا معنى لايجابها الا ايجاب سببها
الذي هو النظر (قوله) يتوقف على معرفة احوال العالم لان معرفتها ليست

وهذا الواجب مطلق يتوقف على
معرفة احوال العالم من الجواهر
والاعراض والامور المشتركة بينهما
على القانون الاسلامي وما يتوقف
عليه الواجب المطلق فهو واجب

بضرورة بل نظرية فلا بد من النظر في افعاله ليتقل منه اليها وذلك بالنظر
 في احوال تلك الاشياء (قوله فيجب في جميع مسائل آه) فيه انه ان اراد بكون
 وجوب الاعتقاد معتبرا في جميع هذه المسائل كون الوجوب محمولا فيها فيثبت
 يكون موضوعاتها هو الاعتقاد فيكون معنى قولنا الله واحد اعتقاد وحدانيته
 تعالى واجب وكذا سائر المسائل الكلامية فيلزم ان يكون موضوع الكلام
 افعال العباد لان الاعتقاد من الافعال القلبية ولم يقل به احد من اختلف
 في موضوع الكلام من انه ذات الله تعالى او المعلوم من حيث يتعلق به اثبات
 العقائد الدينية او الموجود بما هو موجود على ما بين في محله وان اراد به مجرد
 ملاحظته في جميع تلك المسائل لا بحيث كونه محمولا فيها بل بمعنى ان التكلم يريد
 بكل مسألة منها افادة السامع بان هذا اعتقاد واجب فهذا القدر لا يثبت
 كون البحث في الكلام عن الاحكام الشرعية كثيرا غير نادروا كذا ان اراد
 ان موضوع الكلام ذات الله تعالى على المخارفات مسائل الكلام كلها راجعة
 الى ان الله تعالى اوجب اعتقاد مضمون هذه المسائل ولا يثبت ايضا كثرة
 البحث في الكلام عن الاحكام على اننا نقول ان الاعراض الذاتية المبحوث عنها
 في الكلام على القول بان موضوعه ذات الله تعالى على ثلاثة اقسام صفاته
 تعالى وافعاله في الدنيا والآخرة واحكامه فيها على ما بين في المواقف
 والمقاصد وعلى هذا التقدير يلزم ان تكون الاعراض المبحوث عنها شيا واحدا
 (قوله وهذا هو السراء) قال في شرح المواقف لا بد للتكلم من تحقيق ماهية العلم
 اولا ومن بيان اقسامه الى ضروري ومكتسب ثانيا ومن الاشارة الى ثبوت
 العلوم الضرورية التي اليها المنتهى ثالثا ومن بيان احوال النظر واقايد العلم
 رابعا ومن بيان الطريق الذي يقع فيه النظر وبوصل الى المطلوب خامسا اذ هذه
 المباحث تتوصل الى اثبات العقائد واثبات مباحث اخرى تتوقف عليها العقائد
 وقد عرفت انه قد جعل جميع ما يتوقف عليه اثبات العقائد من القضايا المكتسبة
 مقاصد في علم الكلام كيلا يحتاج الى علم آخر فالمباحث المذكورة في هذه المراد
 الخمسة مسائل كلامية انتهى والذي ظهر منه ان كون مباحث العلم والنظر
 من مسائل الكلام ليس من حيث ان وجوب الاعتقاد معتبر فيها بل من حيث
 توقف العقائد عليها (قوله العلم كالجنس) اختلفوا في منسب لفظ الفقه سواء كان
 المسائل لو التصديق بها او الملكة فقال بعضهم قطعي كله بمعنى عدم الاحتمال
 الناشئ عن دليل وقال بعضهم ظني كله بذلك المعنى وقال بعضهم قطعي بعضه

فيعتبر في جميع مسائل الاهليات
 والنبويات والاعراض والجواهر والامور
 العامة وجوب الاعتقاد وان لم يصرح به
 وهذا هو السر في جعل مباحث العلم
 والنظر من مسائل الكلام هكذا يجب
 ان يعلم هذا المقام (وقيل) قال الشافعية
 في تعريف الفقه (العلم) كالجنس
 (بالاحكام) خرج به التصورات

ظني بعضه بذلك المعنى بناء على الاختلاف في ان الأدلة التلقية هل تفيد القطع
 في الكل او الظن في الكل او القطع في البعض والظن في البعض ولفظ العلم
 قد يطلق ويراد به اليقيني سواء كان عبارة عن المسائل والتصديقي بها او الملكة
 بمعنى عدم احتمال النقيض اصلا وقد يطلق ويراد به مطلق المسائل او الملكة
 او التصديقي وقد يطلق ويراد به مطلق الادراك الشامل للتصور والتصديقي
 فلا يجوز ان يراد به ههنا اليقيني على كل من الاقوال الثلاثة في لفظ الفقه اما على
 الثاني والثالث فظاهر واما على الاول فلان الفقه وان كان عبارة عن القطعي
 على هذا القول لكن المراد بالقطعي بمعنى عدم الاحتمال الناقص عن دليل لا بمعنى
 عدم الاحتمال اصلا كما هو المراد باليقيني المعبر في العلم والقطعي بالمعنى الاول يصدق
 على مدلول الظاهر والنص والمفسر مع ان فيها احتمال النقيض على ما سياتي
 في محله فلا يكون يقينيا بمعنى عدم الاحتمال اصلا فاذا لم يجوز ان يراد به اليقيني فاما
 ان يراد به مطلق التصديقي او مطلق الادراك على طريق ذكر العام واردة الخاص
 الذي اريد بلفظ الفقه سواء حل لفظ الفقه على القول الاول او الثاني او الثالث
 لان مطلق التصديقي يعنى الاقوال الثلاثة لكنه بناء على القول الثاني يرد عليه لزوم
 اطلاق لفظ العلم حقيقة على خصوص الظن ولم يثبت ذلك ولهذا اعترضوا
 على التعريف المذكور بان الفقه من باب الظنون فلا يجوز ذكر العلم في تعريفه
 واجاب عنه بعض المحققين في شرح المختصر بان قال اما استعمال لفظ العلم
 في تعريف الفقه مع كون الفقه من باب الظنون لان الظن واقع في طريقه واما
 نفس الفقه فمجزوم به لحصوله للمجتهد من مقدمتين قطعيتين احدهما ان
 هذا الحكم مظنون للمجتهد وهي ضرورة والثانية ان كل مظنون للمجتهد يجب
 العمل به في حقه بالاجماع ينبج من الشكل الاول ان هذا الحكم يجب العمل به
 قطعاً عنده الا ان الظن وقع في طريق لانه وقع محمولا في الصغرى موضوعا
 في الكبرى ولا يلزم من كون المحمول ظنيا كون القضية ظنية وورد هذا الجواب
 بان المقدمة الثانية اجماعية ولا نسلم ان الاجماع يفيد القطع لانه مبني على الأدلة
 الظنية ولو سلم ان ادلته قطعية لكنه انما يفيد القطع اذا كان ضوئاً وهو ممنوع
 ومنه ظهر ضعف القول بان الفقه كله ظني ويلزم على القول بان كله قطعي
 خروج الحكم الذي يحتمل نقيضه احتمالاً ناشئاً من دليل من جوع بالنسبة الى دليل
 الحكم على ما يظهر من باب الترتيب جميع من الفقه مع انه من افراد فعل منه قوة القول
 الثالث من ان بعضه قطعي وبعضه ظني ولهذا حل الشارح لفظ العلم في تعريفه

لان المراد بالحكم ههنا النسبة الحكمية

على الاعتقاد الراجح الشامل للظن والتقليد لا على اليقين خاصة لبشمل قطعيات
 الفقه وظنياته اخذ القول الثالث لان الاعتقاد الراجح اعم من الظن والتقليد
 واليقين على ما صرح الشيخ اكل الدين في شرح المختصر المنتهى لا يختص
 بالظن على ما ظن وحمل مراد الشارح على القول الثاني (قوله لان المراد
 بالحكم ههنا النسبة الحكمية) انما قال ههنا لان الحكم قد يراد به ادراك ان النسبة
 واقعة او ليست بواقعة اعني التصديق عند المنطقيين وقد يراد به خطاب الله تعالى
 بلواثر خطابه عند الاصوليين والفقهاء على ما سبق ولما يمكن القصد بانه عن العلم
 بالتصديق المذكور ولا بخطاب الله تعالى ولا بآثار خطابه اعني الاحكام الخمسة بل
 هو في الحقيقة العلم بالنسبة بين الاحكام الخمسة وافعال التكليفين حمله على هذه
 النسبة اعني الوقوع واللا وقوع ولكن هذه النسبة تتعلق بها علوم ثلاثة الاول
 تصورها في نفسها من غير اعتبار حصولها او لا حصولها في نفس الامر بل
 باعتباراتها تتعلق بين الطرفين تعلق الثبوت والانتفاء وهذا العلم تصور لا يحتمل
 النقيض والثاني تصورها باعتبار حصولها او لا حصولها في نفس الامر فان تردد
 فيه فهو الشك وهذا ايضا تصور لا يحتمل النقيض والثالث ادراك ان هذه النسبة
 واقعة او ليست بواقعة وهذا تصديق وهو المراد ههنا بالمعنى الذي تقدم بيانه
 فان اراد ان العلم بتلك النسبة مطلق تصديق فمتنوع والسند ظاهر على ما ذكرناه
 وان اراد ان العلم بها بمعنى الادراك بوقوعها او لا وقوعها تصديق فسلم لكنه لا يد
 من القرينة ومجرد تعلق العلم بها لا يصلح قرينة كما ترى اللهم الا ان يقال تعلقها
 من حيث وقوعها في تعريف الفقه قرينة ثم العلوم التصورية اعم مما يتعلق
 بما لا نسبة فيه اصلا من الذات والصفات من اي مقولة كانت من مقولات
 الاعراض كالانسان والقيام او فيه نسبة تقييدية كالطيوان الناطق او انشائية
 كقولك اضرب او نسبة خبرية مشكوكه كما اذا شككت في زيد قائم فان
 العلم المتعلق بهذه الاشياء ليس بتصديق ثم اعترض على هذا التعريف بان المراد
 بالاحكام امل جميعها لو كل واحد منها او بعض معين او بعض مطلق والكل باطل
 على ما ذكرناه في التعريف الذي قبله واجيب باختيار الجميع وحمل العلم على التمهيم
 ويؤيد بان البعيد بوجسفي غير الفقه ايضا والقريب غير مضبوط واجيب عنه
 بان المراد بالتمهيم كون الشخص بحيث يعلم بالاجتهاد حكم كل واحد من
 الاحكام لاستجماعه المأخذ والاسباب والشرايط ورده صاحبه التوضيح
 باربعة وجوه ثبوت لا ادري والخطأ في الاجتهاد وبان حكم بعض الحوادث

ربما يكون مما ليس للاجتهاد فيه مساع وبيان لادلالة لفظ العلم على ذلك انتهى
 واجاب عنه في التلويح فارجع اليه (قوله او غيرهما) اي غير الاشياء الخمسة
 وافعال المكلفين مما يرجع اليهما كقولنا الوقت سبب لوجوب الصلاة فانه في قوة
 الصلاة يجب بسبب الوقت وكذا قولنا النية في الوضوء مندوبة في قوة الوضوء
 يندب فيه النية (قوله بمعنى الاعتقاد الراجح آه) قيل هذا القول من الشارح
 دليل على ان جل مسمى لفظ الفقه على الظني كله اشهر قلت هذا ممنوع لما ذكره
 الشيخ اكل الدين في شرح المختصر حيث قال والمراد بالعلم في هذا التعريف
 القدر المشترك من اللظن والتقليد واليقين وهو الاعتقاد الراجح للثبوتين خاصة
 لانه لو كان كذلك لم يتناول العلم اعتقاد المستفتي فيلحق الى قيد يخرج عنه وكان
 قيد الاستدلال ضائعا ولورددت الشبهة المشهورة وهي ان الفقه من باب الظنون
 لانه مستفاد من الادلة الظنية والمستفاد من الظني ظني فكيف يصحكون علما
 انتهى (قوله اي الموقوفة آه) للمجعل للحكم المذكور عبارة عن النسبة الحكمية
 بين الاشياء الخمسة وافعال المكلفين ولم تعرف تلك النسبة عند اصحاب هذا
 التعريف الا ببيان الشارع وخطابها صليبة وفرعية اعتقادية وعملية فصر الشرعية
 هنا بما يتوقف على خطاب الشارع ولو فسر الحكم المذكور بخطاب الله
 تعالى كما جوزوه صاحب التوضيح لفسر الشرعية بذلك التفسير ايضا كما
 في التوضيح والتلويح حيث قال اي خطاب الله تعالى بما يتوقف على الشرع
 لكن المراد بما يتوقف على الشرع حيث عد على ما فسر في التلويح هو وجوب
 الصلاة والاكاة والصوم وغيرهما من الاحكام لان النسبة الحكمية المذكورة
 في الشرع (قوله كالحكم بالتماثل والاختلاف) اي التماثل بين زيد وعمرو
 والاختلاف بين زيد وفرس (قوله اي المتلقة بكيفية العمل) والمراد بكيفية
 العمل هي الصفة المتأقفة به من الاحكام الخمسة من الوجوب والحرمه وغيرهما
 وانما جعل النسبة الحكمية المذكورة متعلقة بكيفية العمل مع انها متعلقة بالعمل
 ايضا لكونها نسبة بينهما الوجه منها ان تعاقبها بالعمل ليس من حيث ذات العمل
 بل من حيث كيفية فلذا جعلها متعلقة بالكيفية ومنها ان النسبة وان كانت
 متعلقة بالطرفين معا لكن تعلقها بالمحكوم به اقوى لانه مقتضى ومستلزم
 لها دون المحكوم عليه لانها معتبرة في مفهوم المحكوم به لكونه فعلا او معناه
 دون المحكوم عليه فان قيل ان ما يقتضيه المحكوم به هو النسبة المعتبرة
 في مفهوم الفعل وما نحن فيه هي النسبة الحكمية بين طرفي القضية فلناهما

سواء كانت بين الاشياء الخمسة وافعال
 المكلفين او غيرهما والعلم بها تصديق
 بمعنى الاعتقاد الراجح الشامل للظن
 والتقليد (الشرعية) اي الموقوفة
 على خطاب الشارع خرج به الاحكام
 العقلية كالحكم بالتماثل والاختلاف
 والحسية كالحكم بحرارة النار
 والاصطلاحية كالحكم برفع الفاعل
 (العلمية) اي المتعلقة بكيفية العمل

متخذان بالذات ومنها ان تعلقها بالمحكوم به بنفسه وبالمحكوم عليه بالاداء ولهذا
 يقال للمحكوم به النسوب وللمحكوم عليه المنسوب اليه ومنها ان النسبة التي
 هي الثبوت وصف المحكوم به دون المحكوم عليه وكيفية العمل هو المحكوم به
 فاعتبار التعلق به كان اولي (قوله خرج به النظرية آه) اي خرج بهذا
 القيد النسبة النظرية اعني الغير المتعلقة بكيفية العمل (قوله غير المتعلقة بها)
 تفسير للنظرية ثلاثي توهم ان النظرية بمعنى ما يقابل الضرورية والارام
 منه كون الفقه ضروريا وليس كذلك وانما وصف هذه النسبة بالنظرية
 ولم يقل خرج به النسبة الغير المتعلقة بها اشارة الى ما قالوا من ان علم الشريعة
 لاهل الاسلام في مقابلة علم الحكمة لاهل الفلسفة فكما ان علمهم منقسم الى
 حكمة عملية يقصد بها استكمال النفس الانسانية باعتبار كونها مؤثرة
 فيما تحتها من الابدان بحسب قوتها العملية وذلك بارتكاب الاعمال السنية
 واكتساب الاخلاق المرضية والاجتناب عما هو مذموم منها شرعا ووعقلا
 والى حكمة نظرية يقصد بها استكمال النفس الناطقة باعتبار كونها متأثرة
 عما فوقها من المبادئ العالية من العقل الفعال بحسب قوتها النظرية التي تنظر
 وتفكر وتكتسب بها المعقولات ولها باعتبار هذه المرتبة اربع مراتب الاولى
 مرتبة العقل الهولاني وهي استعدادها للضروريات حالة الطولية القالسية
 مرتبة العقل بالملكة وهي استعدادها بعد حصول الضروريات لها للانتقال الى
 النظرية الثالثة مرتبة العقل بالفعل وهي استعدادها بعد حصول النظرية
 وتكررها لاستحضارها متى شاء الرابعة مرتبة العقل المستفاد وهي مطالعة
 المعقولات المكتسبة بالفعل وهذه المرتبة هي كمال النفس بحسب قوتها النظرية
 والثلاث الاولى مراتب الاستعداد كما ترى فكذلك علم الشريعة منقسم الى عملية
 يقصد بها تكميل النفس بالاعمال الشاقة والى نظرية يقصد بها تكميل النفس
 باعتبار النظر المؤدى الى الادراكات الحقة وهي العلم بالنسبة الشرعية المتعلقة
 بنفس الاعتقاد كوجود الواجب ووحدته وغيرها من المسائل الاعتقادية فان
 قيل ان الاعتقادات منها ما يدرك بالعقل بلا توقف على الشرع كسئلة الايمان
 بالله فيخرج بقيد الشرعية قلنا نعم الا ان الاعتقادات وان استقل العقل بانباتها
 يجب اخذها من الشرع ليعتد بها فتكون كلها موقوفة على الشرع فيخرج
 بالعملية وقوله كوجوب الايمان فيه بحث من وجهين احدهما انه فسر
 الشرعية بما يتوقف على خطاب الشارع ووجوب الايمان بالله تعالى

خرج به النظرية غير المتعلقة بها
 كوجوب الايمان ونحوه

ورسوله لا يتوقف على خطاب الشارع بل يدرك عقلا على ما بين في محله اللهم
 الا ان يقال انه مبني على مذهب اصحاب هذا التعريف من ان حسن الاشياء
 وقبحها بالشروع لا بالعقل بناء على ابطال قاعدة الحسن والقبح العقليين عندهم
 وثانيهما ان الايمان من قبيل العمل لانه عقد قلبي والوجوب كيفية فكيف يخرج
 بالعملية اللهم الا ان يراد بالعمل عمل الجوارح (قوله والوجدانيات) اي خرج به
 الوجدانيات لان احكامها اي النسبة الحكمية الموقوفة على بيان الشارع
 وان كانت مقصودة للعمل بها بمعنى تحلية النفس بفضائلها وتخليتها عن رذائلها
 لا ينظر فيها ليؤدي الى الاعتقادات الحقبة الا انها ملكات نفسانية لا تتعلق
 بالباشرة فخرجت بقيد العملية بهذا الاعتبار اي بالباشرة (قوله متعلق
 بالعلم دون الاحكام) دفع لما توهم ان قوله من ادلتها متعلق بالاحكام فينبذ
 لانخرج العلوم المذكورة بهذا القيد لانها علوم بالاحكام الحاصلة من ادلتها
 التفصيلية وحصول الاحكام من الادلة لا يستلزم حصول العلم بها من الادلة
 ايضا حتى يقال ان العلوم المذكورة حاصلة من الادلة كلاحكام فخرج بهذا
 القيد وان كان متعلقا بالاحكام فدفع ذلك بانه متعلق بالعلم بالاحكام ووجه
 الدفع ان معنى حصول العلم من الادلة ان ينظر فيها نظرا صحيحا فيعلم منها
 الحكم والعلوم المذكورة ليست كذلك واقائل ان يقول ان هذا في علم المقلد ظاهر
 واما في علم الله وعلمي الرسول وجبرائيل فلا حاجة في اخراجها الى تعلقها بالعلم
 بل يخرج عنه وان تعلق بالاحكام لان معنى حصول الاحكام من الادلة احتسابها
 من الدليل بان ينظر فيه نظرا صحيحا ويسخر منه بطريق الاجتهاد فتكفي ان
 علم الله تعالى وعلمي الرسول وجبرائيل لم يكن حاصلا من الدليل كذلك الاحكام
 الشرعية لم تحصل من الدليل بالنسبة اليهم بطريق الاجتهاد لان الله تعالى
 يعلم الحكم والدليل معابدون حصول احدهما من الآخر والرسول وجبرائيل
 يعلمان بطريق الحدس والوحي لا بطريق الاجتهاد اذ لا اجتهاد في حقهما
 على الاصح اللهم الا ان يقال ان الحاصل من الدليل هو العلم بالاحكام لا يقين
 الاحكام فلان معنى تعلقه بالاحكام فيعلم بالعلم فخرج للعلوم المذكورة عنه
 ثم ههنا بحث وهو انه لما كان المراد بالعلم المذكور القدر المشترك الاعم من اليقين
 والظن اعني الاعتقاد ارجح لم يدخل علم الله تعالى والرسول وجبرائيل في التعريف
 حتى يحتاج الى اخراجها بهذا القيد (قوله وما علم آه) يعني ان المصطلح
 بين الشافعية ان العلم بالاحكام الشرعية العملية انما يسمى فقها اذا كان

والوجدانيات كالاخلاق فانها ملكات
 نفسانية لا تتعلق بالباشرة (من ادلتها)
 متعلق بالعلم دون الاحكام بمعنى انه ينظر
 في الادلة فيعلم منها الاحكام فخرج
 علم الله تعالى وعلم الرسول وجبرائيل
 علم السلام وعلم المقلد وما علم ضرورة
 من الدين فانه ليس من الفقه
 عندهم (التفصيلية)



حصوله بظري النظر والاستدلال حتى ان العلم بوجود الصلاة والصوم والزكاة مما اشهر كونه من الدين ضرورة بحيث يعلمه المتدين وغيره لا يعدم من الفقه اصطلاحا حتى ان الامام الرازي قيد في المحصول الاحكام بالتي لا يعلم كونها من الدين ضرورة وقال هذا القيد احتراز عن العلم بوجود الصلاة والصوم فانه لا ينبغي فقها اي لا يدخل في معناه وهذا بناء على ان الفقه ظني كله واما عند من قال ظني بعضه قطعي بعضه فيكون داخلا في معناه (قوله خرج به الاصول آه) فيه انه ان اراد بالاصول المسائل المتخصصة او الملكة فلم يدخل في التعريف حتى يخرج بهذا القيد وهو ظاهر وكذا لا يدخل فيه ان اراد به التصديق لان المراد هو التصديق بالمسائل الاصولية اعني المسائل التي تكون موضوعاتها الادلة والاحكام ومجولاتها الاثبات والثبوت على مامر ولا يخفى عليك انه لا يصدق عليه العلم بالاحكام الشرعية الفرعية لان متعلق هذا العلم هو التسمية الحكمية التي طرفاها افعال المكلفين والاحكام الخمسة او ما يرجع اليهما كما عرفت في قوله او غيرهما بخلاف المسائل الاصولية كما ترى (قوله كالعالم بوجود آه) فيه ان قولنا المأمور به واجب ليس من مسائل الاصول حتى يكون العلم به من علم الاصول لان مسائل الاصول موضوعاتها الادلة والاحكام ومجولاتها الاثبات والثبوت وهذه المسئلة ليست كذلك بل هي من مسئلة الفقه الا ترى انها تقع كبرى لصغرى مسئلة الحصول اذا استدلت على المطلوب الفقهي كقولنا هذا الفعل واجب لانه مأمور به وكل مأمور به واجب فهذا واجب (قوله كالعالم من مقتضى والثاني مثلا) اي كالعالم بحكم فعل من مقتضى او الثاني كوجوب صلاة الوتر ووجوب الزكاة في حلي النساء من مقتضى وعدم وجوبها في مال الدينون لوجود الثاني وفيه ايضا نظر لان قولنا الوتر بوجه مقتضى والزكاة في الحلي بوجوبها المقتضى او ينفيها ليس من مسائل علم الخلاف حتى يكون العلم به من علم الخلاف لان علم الخلاف علم ينسب احد طرفيها الدليل الاجمالي من حيث الابرام او النقص وطرفها الاخر ما يرجح الى الابرام او النقص كأن يقول الخلاف في مقتضى الحكم السالم عن المعارض ثبت بالحكم والثاني للحكم ينفي به فيقول الخلق مثلا زكاة الحلي لها مقتضى سالم عن المعارض وكل ما كان كذلك فهو ثابت وعلم منه ان علم الخلاف لم يدخل في تعريف المذكور كالاصول (قوله ابناء حسيا وعقليا) فان قيل ان البناء من مقولة الاضافة وكل اضافة معدوم في الخارج اما الصغرى فظاهر واما الكبرى

خرج به الاصول كالعالم بوجوب المأمور به مثلا والخلاف كالعالم من مقتضى والثاني مثلا لما فرغ من بيان الفقه شرعا في بيان الاصول فقال (الاصل) ههنا (ما ينبغي) على بنه المجهول يقال ان ثبت الدار بمعنى بنيتها (عليه غيره) ابناء حسيا كبناء البناء على اساس او عقليا كبناء العلول على العلة والمردول على الدليل ونحو ذلك (قيل) ما ذكر انما هو معناه اللغوي (ونقل) في الاصطلاح (الى الدليل) كما نقل الى الراجح والقاعدة الكلية والمستحب

فلما ذكره جمهور التكلمين واكثر الحكماء في بحث الاعراض النسبية حتى انكروا
 علي من استدل على وجود الاعراض النسبية بانها تقطع بقوى عند السماء وتحببها
 الارض وابوة زيد وبنوة عمرو ومخوذك سواء وجد اعتبار العقل اولم يوجد
 فيكون كل من ذلك موجودا عينيا لا اعتباريا عقليا بان القطع انما هو بصدق
 قولنا السماء فوقنا والارض تحتنا وزيد ابوعمر ولا يستدعي ذلك القطع
 وجود نفس الفوقية والحبية والابوة والبنوة في الخارج وانما يستدعي
 وجودها في انفسها فاذا كان الاتناء معدوما في الخارج فكيف يصح تسمية
 الي الحسي والعقلي والحسي بقضي وجوده في الخارج اجيب عنه بان توصيفه
 بالحسي لا يستلزم وجوده في الخارج وانما يستلزمه اذا اقتضى نسبة شيء
 الي الحسي كون ذلك الشيء محسوسا وليس كذلك لجواز ان تكون نسبه
 اليه لكون طرفه محسوسين فتسبب الاتناء الي الحسي يجوز لكون طرفه
 اعني البني والبنني عليه محسوسين بالبرص كما يتناء اعلى البناء على
 الاساس وابتناء السقف على الجدار او بالسمع كما يتناء المشتق على المشتق منه اي
 الفعل والمصدر ولو سلم ان نسبة الشيء الي الحسي تقتضي وجوده في الخارج
 في التحقيق لكانه يجوز ان لا يراد بالحسي ههنا التحقيق البني على اعتبار العقل بل
 يراد به ما هو المتبرق في العرف من ان ابتناء السقف على الجدار بمعنى كونه
 مبنا عليه وموضوعا فوقه مما يدرك بالحس عرفا وان كان مقتضى العقل انه
 معقول محض فيجئذ يخرج عنه ابتناء الفعل على المصدر اذ لا يعد ذلك محسوسا
 في العرف ويدخل في الاتناء العقلي وكذلك يدخل فيه ابتناء الجمل على الحقيقة
 والاحكام الجزئية على القواعد الكلية لانه مثل الاتناء العقلي بمثلين ثم قال
 ونحو ذلك ولم يخصه بابتناء المدلول على دليله كما خصه صاحب التوضيح ولقابل
 ان يقول انه لا حاجة الي المثال الاول لان العلة قد يستدل بها على معلولها التي
 هي الاحكام البنية عليها فيكون من ابتناء المدلول على الدليل ويجاب عنه
 باعتبار الحينية (قوله والمختار عدمه) رد على السائل الذي كثر به خلاف
 المختار ويحمل ان يراد ان المختار عند المحققين عدم نقل لفظ الاصل مطلقا
 لاني هذه المادة اعني اضافته الي الفقه ولا في غيرها على ما هو الظاهر من الوجه
 الاول حيث علل بان النقل خلاف الاصل ولا يعدل اليه الا عند الضرورة وهذا
 التعليل يقتضي عدم نقله مطلقا ثم دفع ما توهم من ان النقل في هذه المادة
 ضرورة اعني دفع محذور التمول الغير المقصود وهو الاتناء الحسي بان هذا المحذور

(والمختار) عند المحققين (عدمه) اي
 النقل لوجهين الاول انه خلاف الاصل
 ولا ضرورة في العدم اليه لان الاتناء كما
 يشمل الحسي يشمل العقلي فيحمل على
 المعنى الغوي الشامل ويقيد بالعقلي
 بالاضافة الي الفقه

مدفع بالاضافة الى الفقه ويحتمل ان يراد ان المختار عندهم عدم نقله في هذه
 المادة على ما هو الظاهر من الوجه الثاني قلت هذا الاحتمال هو الظاهر من
 المقام ومن قوله قيل ونقل الى الدليل و اشار بعنوان المختار الى ان ما ذهب اليه
 البعض من انه في هذه المادة نقل الى الدليل على ما في التلويح غير مختار فان قيل
 لوجه للاحتمال الاول اصلا لان نقله الى الدليل مما لا شبهة فيه على ما في عامة
 الكتب فلما عني لانكاره مطلقا قلنا الذي تحقق ثبوته بلا شبهة هو ثبوت نقله
 واما كون النقل مطلقا مختارا عند المحققين على ما هو النزاع فلا (قوله الذي
 هو معنى عقلي) هذا هو مناط اخراج الاضافة لابتداء الحسنى يعني ان الاضافة
 الى امر عقلي قرينة تعين المراد من لفظ الاصول اعني الدليل فلا حاجة الى
 العدول الى خلاف الاصل وهو النقل الى الدليل مع ما فيه من المجاز اللغوي
 (قوله او ما يتوقف عليه دليله) قال في الحاشية كباحث الاستثناء والنسخ
 والخصيص والمعارضة والترجيح ونحو ذلك فانها من مبنيات الفقه ومسائله
 وفيه رد على صاحب التوضيح حيث ذهب الى ان الاصول ههنا بمعنى الادلة
 فقط انتهى وفيه بحث اما اول فلان قوله ومسائله مما لا وجه له لان مبنى الشيء
 لا يكون مسائله واما ثانيا فلان قوله ما يتوقف عليه شامل لاجزاء الدليل
 وشرائطه ومرادهم بالاصول في قولهم اصول الفقه الكتاب والسنة
 والاجماع والقياس (قوله على الاول) وهو ما يتنى عليه غيره (قوله
 على الثاني) وهو الدليل (قوله من تعريفي اصول الفقه) اي تعريف هذا
 اللفظ باعتبار كونه لقبيا وباعتبار كونه مضافا فتكون الثانية بالاعتبارين
 ويحتمل ان تكون باعتبار تعريفي لفظ الاصول ولفظ الفقه اي من تعريف هذين
 اللفظين والاول اظهر ووافق للمقام (قوله في تعيين موضوعه) لم نقل
 في معرفة موضوعه او تعريف موضوعه او تعيين وجود موضوعه اشارة الى
 ان المقصود بيان ما هو مقدمة الشروع فالعلم اعني التصديق بموضوعية
 الموضوع وذلك بان يجعل عنوان الموضوع موضوع المسئلة وما صدق عليه
 عنوان الموضوع محمول المسئلة او بالعكس ولما كان الاول اشهر اختاره المصنف
 فقال وموضوعه الادلة والاحكام ولان المقصود هو الاخبار عن موضوع هذا
 الفن بانه الشيء الفلاني لا الاخبار عن الادلة والاحكام بكونهما موضوع هذا
 الفن لان المقام مقام ما هو موضوع هذا الفن بمعنى الهلية المركبة بعد التصديق
 بوجوده بمعنى الهلية البسيطة لامقام هل الكتاب والاحكام موضوع هذا

الذي هو معنى عقلي فيكون اصول الفقه
 ما يتنى هو عليه ولا معنى لبني العلم الادليله
 او ما يتوقف عليه دليله الثاني ان اصول
 الفقه اذا جعل لقبيا يكون منقولاً فاذا حمل
 على الاول لا يكون فيه النقل واحد وهو
 النقل الى العلم واما اذا حمل على الثاني
 يكون فيه نقلان نقل الى الادلة ونقل الى
 العلم وتقليل خلاف الاصل بقدر الامكان
 هو الاصل ثم لما فرغ من تعريف اصول
 الفقه شرع في تعيين موضوعه فقال

الغنى فعملان تعيين وجود الموضوع اى التصديق بوجوده بمعنى الهلية الهسرة
ليس من مقدمات الشروع بل من المبادئ التصديقية او من اجزاء العلوم على
الاختلاف واما تعريف مفهوم الموضوع بما يبحث عنه في العلم فلكونه مقبلاً
في التصديق المذكور اعنى ما يكون مقدمة الشروع ولكنه موضوع لتلك القضية
واما تعريف ما صدق عليه هذا العنوان اعنى الادلة والاحكام في هذا العلم
فلكونه من المبادئ التصورية لامن مقدمات الشروع هو لهذا العلم بقى في تعيين
وجود موضوعه ولا في تعريف موضوعه (قوله اعلم ان موضوع كل علم ما يبحث
فيه عن اعراضه الذاتية) فيه بحث وهو ان المقصود من هذا الكلام بيان تعريف
لفظ الموضوع المضاف الى الاصول لكونه جزءاً من هذه القضية التي جعلت
مقدمة الشروع في العلم على ما ذكرناه آنفاً ولكنه لما كان هذا اللفظ مقيداً
بالاضافة الى الاصول والعلم بالمقيد مسبوفاً بالعلم بالمطلق اعنى موضوع العلم اى
هذا اللفظ اذ ان يبين تعريف المطلق حتى يعلم منه تعريف المقيد فالاولى ان
يحدد كل ضمير فيه ويقال ان موضوع العلم اى تعريف هذا اللفظ ما يبحث
في العلم عن اعراضه الذاتية اللهم الا ان يقال انه اراذ في موضوع كل علم امر اصدق
على موضوع كل علم ومع هذا لا يحسن ذكر ضمير فيه وانما يوجه به ذكر لفظه كل
فقط انه لا يرجع لضمير فيه في هذا الكلام واما ما اعترض عليه بأنه لا يرجع لضمير
فيه غير لفظ كل وعلم فيكون المعنى موضوع كل علم ما يبحث في كل علم اوفى علم وهو
ظاهر البطلان وبيان هذا التعريف لا يطرد لصدقه على كل واحد من اشياء
متعددة عدت شيئاً واحداً جعلت موضوع علم كالكتاب والسنة والاجماع
والقياس في هذا الفن بل يصدق على انواع كل منها واعراضها واجيب عن
الاول بان ضمير فيه راجع الى العلم المستفاد من كل علم على التوزيع وعن الثاني
بمفهوم اضافة العوارض الى الضمير اى يبحث فيه عن اعراضه لاعراض
غيره وانواع الموضوع وما ذكر معهما ليس كذلك انتهى فكل من الاعتراض
وجوابه ناشئ عن عدم فهم المقام فان المقام ليس مقلم تعريف ما صدق عليه
الموضوع بل مقام تعريف نفس الموضوع على ما ترى وهذا الاعتراض وجوابه
حتى على الاول ثم جوابه عن الثاني ليس على ما ينبغي لان معنى التعريف
الذي ذكره على تقدير كونه تعريفاً لما صدق عليه الموضوع لو كان ما ذكره
لزم ان لا يصدق هذا التعريف على شيء من موضوعات العلوم فلا يتعكس لانه
يبحث فيها عن الاعراض الذاتية لانواع موضوعه وعن الاعراض الذاتية

(وموضوعه) اعلم ان موضوع كل
علم ما يبحث فيه عن اعراضه الذاتية

لعرضه الذاتي ولو عرضته الذاتي بل ما من علم الا وهو كذلك بل معناه ما يرجع
 اليه في العلم الى الاعراض الذاتية لموضوعه على ما حققه العلامة الدواني
 في شرح التهذيب حيث قال معنى قولهم موضوع العلم ما يبحث فيه عن اعراضه
 الذاتية انه يرجع البحث في العلم اليها وذلك لثبوتها بجعل موضوع الفن بعينه
 موضوع المسائل ويثبت له ما هو عرض ذاتي له كالجسم الطبيعي في قولهم كل
 جسم طبيعي فله حيز طبيعي في الحكمة الطبيعية او بان يجعل نوعه موضوع
 المسئلة ويثبت له ما هو عرض ذاتي لذلك النوع كالجوان في قولهم كل حيوان
 فله قوة الهمس فان الحيوان نوع للجسم الطبيعي او يثبت لذلك النوع ما يرضى
 لامر اعم بشرط ان لا يتجاوز في العموم عن موضوع العلم كقولنا كل اكل مسكر
 حرام فان موضوع العلم افعال المكلفين واكل المسكر نوع منها اثبت له الحرمة
 اللاحقة له لامر اعم منه وهو كونه منهيا عنه وهو لا يتجاوز عن افعال المكلفين
 او بان يجعل عرض ذاته ذاتي او نوع عرضته الذاتي موضوع المسئلة ويثبت له العرض
 الذاتي او ما يلحقه لامر اعم بشرط ان لا يتجاوز في العموم عن موضوع العلم
 كقولهم كل متحرك فله جهة وكقولهم كل متحرك بحر كتين مستقيمتين ساكن
 بينهما فقولهم ما يبحث في العلم عن اعراضه الذاتية مجمل تفصيله ما ذكرناه
 اذ لا ريب في انه يبحث في العلوم عن الاحوال المختصة بانواع موضوع العلم على
 ما مر بل ما من علم الا وقد يوجد فيه ذلك كما يظهر ان تتبع ويؤيد هذا التأويل
 ما ذكره الشيخ في الشفاء فانه عرف فيه موضوع العلم بما يبحث فيه عن الاحوال
 المنسوبة اليه والعوارض الذاتية له ثم قال لمن مسائل العلم هي القضايا التي
 محمولاتها عوارض ذاتية لهذا الموضوع او لانواعه او اعراضه وقال الشارحون
 ان قوله في تعريف الموضوع عن الاحوال المنسوبة اشارة الى المحمولات التي
 ليست اعراضا ذاتية لنفس موضوع العلم على ما مر تفصيله فاذا كان معنى
 التعريف ما ذكرناه ظهر الجواب عن الاعتراض الثاني باعتبار قيد الحيثية اي
 يبحث فيه عن اعراضه الذاتية من حيث انها اعراض ذاتية له لان اثبات الاعراض
 الذاتية لتلك الامور اعني انواع الموضوع وانواع اولئك واعراضه وان كان بحثا
 عن الاعراض الذاتية لها لكنه ليس بحثا عنها من حيث انها اعراض ذاتية لها
 بل من حيث انها راجعة الى الاعراض الذاتية لموضوع العلم على التحقيق
 ثم صدق التعريف المذكور على ما ذكره ذلك المعترض انما هو على التأويل الذي
 ذكرناه لان كلامها يصدق عليه ان البحث عن اعراضه يرجع الى الاعراض

الذاتية لموضوع العلم واما على ظاهر التعريف من انه لا يبحث فيه العلم عن
 اعراضه الذاتية للموضوع فقط على ما حله عليه ذلك المعترض فلا يصدق على
 الاشياء المذكورة حتى يحتاج الى الجواب لان عرض الموضوع لا يكون
 عرضا لتوجهه ولا نوع نوعه ولا عرض نوعه بل انما يصدق على هذا التقدير
 على العرض الذاتي لموضوع العلم فقط لان عرض الموضوع عرض لعرضه ايضا
 فيحتاج في الجواب عنه الى اعتبار الحثية المذكورة في التعريف والحاصل
 ان تعريفهم المذكور لو حمل على الظاهر لا تنقض عكسه وطرده ولو حمل على
 التأويل الذي ذكرناه لاستقام عكسه وينقض طرده بما ذكره المعترض ويحتاج
 بالحثية المذكورة فان قيل فاما يتخص تعريفهم هذا طردا وعكسا بناء على
 الظاهر بنا وجه هذا التعريف بحيث عنه بوجهين احدهما انه محمول على
 المتطرفة اعتماده على التفصيل الذي ذكرناه الثاني انه مبني على الفرق بين محمول
 العلم ومحمول المسئلة كما فرق بين موضوعهما لا يكون محمول العلم محمول اليه
 محمولات المسائل على طريق التزديد مثلا الاحراب مع المحمولات الى قابلية
 في العموم والشيء وغيره اذا اخذ على وجه التزديد كان عرضا ذاتيا للكلمة فانها
 لا تلحق من احد هما وكذا المضاع اضيق اذا اختنع ما يقابلها من المحمولات
 على وجه التزديد كان عرضا ذاتيا للجمع الطبيعي وهو كذلكا فعني البحث عن
 الاعراض الذاتية للموضوع في التعريف المذكور جعلها محمولات العلم سواء
 كانت عين محمولات المسائل او غيرها والقضايا المذكورة في النقص عكسا وان
 كان محمول المسئلة فيها عرضا ذاتيا لتوابع موضوع العلم لكن محمول العلم فيها
 اعني المفهوم المراد عرض ذاتي لنفس موضوع العلم (فوقه اي احواله التي تلحقه
 لذاته) معرفة الحقوق لذاته يحتاج الى معرفة الواسطة في العرض والواسطة
 في الشئوت فهي الاولى هي التي يعرض لها العارض لولا بالذات ولا يعرض
 لغيرها الا بواسطة بمعنى ان للعرض عروضاً واحداً منسوبة الى الواسطة اولا
 وبالذات والى غيرها بواسطة كالمشي للحيوان والانسان فانه عارض لهما
 عروضاً واحداً الا انه للحيوان لذاته وللانسان بتوسطه فكان الحيوان واسطة
 واسطة في عرض المشي للانسان ومعنى الشامة اعم من الاولى اي سواء عرض
 لها العرض اولا وبالذات اول يعرض كالسطح الجسم فان عروضا له لذاته مع ان
 شوته له بواسطة انتهائه وانقطاعه وكذلك الخط للسطح والنقطة للخط بواسطة
 انتهائهما كاللون فانها تعرض للسطح لذاته مع ان فيضها على محالها من

اي احواله التي تلحقه لذاته او لجزءه
 المساوي له او الخارج المساوي له
 في الصديق او في الوجود

البدأ للفيض كذا حقه في حاشية المطالع وقال فيها ايضا لان المعبر في العرض
 الذاتي هو انتفاء الواسطة في العروض دون الواسطة في الثبوت والمعتبر فيما يقابل
 العرض الاولي اعني سائر الاقسام ثبوت الواسطة في العروض اذا عرفت هذا
 فمعي قوله تلحقه لذاته ليس كون الذات علة للعروض لما عرفت من ان السطح
 للجسم والنقطة للخط والخط للسطح والالوان للسطوح اعراض ذاتية مع ان
 العلة في عروضها لها ليس ذوات معرضاتها بل الانتفاء والبدأ الفيض
 ولا انتفاء الواسطة بالكلية بل انتفاء الواسطة في العروض لما عرفت ايضا
 ومعنى قوله او جزئه المساوي او للخارج المساوي ان يكون ذلك المساوي
 واسطة في عروضه فيعرض العارض له اولوا بالذات وبواسطته للكل والمزوم
 واعلم انهم اختلفوا في الاعراض الذاتية المبحوث عنها في العلم فذهب المتأخرون
 الى ان اللاحق للشيء بواسطة جزئه الاعم من اعراضه الذاتية المبحوث عنها
 في العلم وعرفوا العرض الذاتي بالخارج المحمول الذي يلحقه الشيء لذاته او جزئه
 او لخارج يساويه وذهب المتقدمون الى ان اللاحق للشيء بواسطة جزئه الاعم
 ليس منها وعرفوا العرض الذاتي بالخارج المحمول الذي يلحق الشيء لذاته
 او يساويه فالشارح رحمه الله تع اختار مذهب المتقدمين كما ترى لما قالوا ان الحق
 تعريف المتقدمين لوجهين احدهما ان المبحوث عنه في العلوم هو الأثار المطلوبة
 لموضوعاتها استحصانا وهي الاحوال التي تطلبها الاستعدادات المختصة بتلك
 الموضوعات ولا شك ان مطلوب الاستعدادات المختصة بالشيء لابد ان يكون
 مختصا به لا مشتركا بينه وبين غيره واللاحق للشيء بواسطة جزئه الاعم لا يكون
 مختصا به بل مشتركا بينه وبين غيره فلا يحسن جعله من الاعراض الذاتية المبحوث
 عنها كالحركة بالارادة للانسان فان عروضها بواسطة استعدادها لا اختصاص
 له به وهو كونه حيوانا فانه لا يختص بالانسان بل يوجد في الفرس ايضا لكن
 لتلك الحيوانية اختصاص بالحيوان الذي هو الامر الاعم فهو بالحقيقة عرض
 ذاتي للحيوان الاعم لا للانسان فان دون علم له يبحث فيه عن ذلك العرض
 لا في العلم المدون للانسان لا الاحوال التي تطلبها الاستعدادات التي لا تحصل
 لذلك الموضوع مالم يصرنوا مقينا فان هذه الاحوال في الحقيقة احوال للنوع
 الاخص الذي كان ذلك الاستعداد مختصا به كالتكلم فانه يعرض للحيوان بسبب
 استعداد لا اختصاص له به وهو الناطقية فانها لو اخصت به لعمق في جميع
 افراده من زيد وفرس وحمار وليس كذلك لكنه غارض للانسان الذي هو النوع

الاخص منه مخصصا به فهو في الحقيقة عرض ذاتي للانسان دون الحيوان
وثانيهما ان اللاحق للشيء بواسطة جزئه الاعم اعم منه فلو جعل من الاعراض
الذاتية له المبحوث عنها في العلم يلزم خلط مسائل العلم الادنى الذي موضوعه
اخص بمسائل العلم الاعلى الذي موضوعه اعم وكل من الوجهين متفوض
بوجوده على ما بين في محله (قوله فان المبين للشيء) اي في الصدق (قوله
اذا قام به) اي اذا قام ذلك المبين بذلك الشيء (قوله في الوجود آه) لما كان
الخارج المساوي للشيء في الوجود اعم من ان يكون متعلقا بالشيء تعلقا يصلح
ذلك المساوي بذلك التعلق ان يكون واسطة في العروض لذلك الشيء ومن
ان لا يكون كذلك كالتعلق الاعظم المساوي في الوجود لسائر الافلاك لكنه لا يكون
واسطة في عروض الحركة للافلاك لعدم التعلق بينه وبين سائر الافلاك بحيث
يعرض له الحركة اولاً وبالذات وبواسطته لسائر الافلاك اذ ان يقيد الخارج
المساوي في الوجود بالشق الاول فقال فان المبين للشيء اذا قام بذلك الشيء
كقيام السطح بالجسم مساوية في الوجود وجد لذلك المبين عارض كاللون
العارض حقيقة لذلك السطح امكن الجسم بوصف بذلك اللون ايضا كان
ذلك اللون من الاحوال المطلوبة في العلم الذي كان الجسم موضوعا فيه (قوله
الاول) اي ما يلحقه لذاته (قوله فان لكل من جزأيه دخلا فيه) فيه انه ان اراد
بالكلم ما قابل الحرس لا يكون من الاعراض الذاتية للانسان لعدم وجوده
في الأخرس والطفل ولوجوده في بعض الطيور وان اراد به قوة التكلم فلا دخل
في عرضه له للعبوان بل منشا عرضه له هو الناطق فالاولى في التمثيل ما قالوا
الاستعداد للتحلي بصور الكليات المنتزعة من المحسوسات عرض اولي للانسان
تاعتبار جزئه لانه لا بد لانتزاع الصور من المحسوسات من الحيوانية لانه حساس
ولا يصح فيه الناطق ولا بد لفرض تلك الصور المنتزعة كليات من الناطق لانه
مناطق الادراك ولا يصح فيه الحيوان (قوله كادراك الامور الغريبة) فيه ان
المراد بالامور الغريبة هي الامور الغير المألوفة وذلك بان لا يكون صور
المحسوسات وادراكها بفيضان الصور من المبدأ القياض وهذا الادراك انما
يعرض للانسان بالاستعداد العارض له لجزئه المساوي اعني الناطق فتفحص
الادراك لا يكون مثالا للعارض للجزء المساوي بل المثال له هو ذلك الاستعداد
(قوله والمراد بالبحث آه) فيه اشارة الى ما قالوا ان مسئله الفن حلية موجبة
لكلية فخرجت الشرطيات الكلية اذ لا حل فيها على الموضوع والسالبة الكلية

فان المبين للشيء اذا قام به مساوية له
في الوجود ووجد له فارض قد عرض له
حقيقة لكن الموضوع بوصف به ايضا
كان ذلك العارض من الاحوال المطلوبة
في ذلك العلم الاول كالتكلم للانسان فان
لكل من جزأيه دخلا فيه والثاني كادراك
الامور الغريبة له بجزئه الناطق والثالث
كالضحك له بالتعجب والرابع كاللون
الجسم بالسطح المبين له في الصدق
والمساوي في الوجود وما سوى ذلك
اعراض غريبة لا يبحث عنها في العلم
والمراد بالبحث عنها كلها على
موضوع العلم

ايضا اتلاجل فيها ايضا بل سلب الجمل فان قيل لاشك في تحقق كل منهما في العلم فكيف يخرج ان اجيب عنه بان الشرطية راجعة الى الجمالية الموجبة والسالبة الى الموجبة السالبة المحمول بناء على استلزام صدق السالبة صدق الموجبة السالبة المحمول لكن في استلزامه بحث لان السالبة لا تستلزم وجود الموضوع والموجبة السالبة المحمول تستلزمه (قوله نحو الدليل السمي آه) اقوله الانسب لما سأتى من قوله وعلى هذا القياس في السنة والاجماع والقياس ان يقول ههنا الكتاب مثبت الحكم الشرعي وان يقول والكتاب الأول حتى يقال هنالك السنة تثبت الحكم ويقال والسنة للأولى ويقال في نوع السنة اما مطلقا نحو التواتر ويوجب العلم او مقيدا نحو خبر الآحاد المستجمع لشرائطه تذكر في محله ويوجب غلبة الظن (قوله فقبل انه الأدلة آه) وعلى هذا القول مباحث الأحكام ترجع الى مباحث الأدلة لان معنى قولنا هذا الحكم ثابت بدليل كذا هذا الدليل يثبت هذا الحكم (قوله موضوعه الأحكام) وعلى هذا القول يرجع بحث الأدلة الى بحث الأحكام باعتبار ان معنى قولنا الأدلة تثبت الأحكام ان هذا الحكم يثبت بدليل كذا وهكذا يثبت للترجيح والاجتهاد (قوله انه الأدلة من حيث تستنبط آه) وعلى هذا القول يرجع باقي البحوث الى بحث الأدلة بان البحث عن الترجيح بحث عن اعراض الأدلة باعتبار ترجيح بعضها على بعض عند التعارض او مسا قطبها به عند عدم المرجح وعن الاجتهاد باعتبار ان الأدلة ههنا تستنبط منها الأحكام المجتهدة لغيره وعلى ما ذكرنا في الأقوال الثلاثة لا تراخ بينهم في الحقيقة بل هو لفظي قال التفارقي في حواشي التلويح وظنى انه لاخلاف في المعنى لان من جعل الموضوع الأدلة جعل مباحث الأحكام من حيث الثبوت راجعة الى احوال الأدلة من حيث الإثبات تقريبا لكنه للموضوع ومن جعل الموضوع الأحكام من حيث الثبوت جعل مباحث الأدلة من حيث الإثبات راجعة الى احوال الأحكام من حيث الثبوت ومن جعل الموضوع كلا الأمرين حاول التوضيح والتفصيل انتهى (قوله لان الأدلة هي السابقة في الاعتبار) فيه انه ان اراد ان ذات الأدلة من حيث هي سابقة على المدلول في الاعتبار فنقض بالصانع والعالم فان ذات الصانع وهو المدلول مقدم في الاعتبار على ذات العالم وهو الدليل وان اراد ان الأدلة من حيث العلم أي من حيث ان العلم يستلزم العلم بالمدلول سابقة في الاعتبار فنقض وانما المقدم عليه هو العلم بخدمات

اما مطلقا نحو الدليل السمي يثبت الحكم الشرعي او مقيدا بعرض ذاتي نحو الدليل الأول يفيد الظن او على نوع الموضوع اما مطلقا نحو الأمر يفيد الوجوب او مقيدا نحو الأمر المقارن بقرينة الاباحة يفيد الاباحة او على عرض ذاتي له اما مطلقا نحو الخاص يوجب الحكم قطعا او مقيدا نحو الخاص الأول يفيد الظن او على نوعه اما مطلقا نحو المطلق يوجب الحكم مطلقا او مقيدا نحو المطلق المقارن بما يوجب جملة على المقيد يوجب الحكم مقيدا وعلى هذا القياس في السنة والاجماع والقياس اذا عرفت هذا فاعلم انه اختلف في موضوع الأصول فقيل انه الأدلة والاجتهاد والترجيح وقال الامام محمد الاسلام في معيار العلوم موضوعه الأحكام من حيث ثبوتها بالأدلة وقال صاحب الأحكام انه الأدلة من حيث يستنبط منها الأحكام واختاره المتأخرون لان تعدد الموضوع منه بعض الأئمة وعند المجوزين الاصل عدمه وتقليل خلاف الاصل بقدر الامكان هو الاصل كما سبق وقد امكن لان احوال الأحكام من حيث الثبوت راجعة الى احوال الأدلة من حيث الإثبات ولم يعكس لان الأدلة هي السابقة في الاعتبار

الدليل لا العلم بنفسه لان العلم بالدلول مقارن بالعلم بالدليل من حيث هو دليل
 زمانا لانهما احصلنا مقدمات الدليل ورتبته ترتيبا صحيحا ينتقل بالذهن دفعة
 الى المطلوب فزمان الترتيب وجصول العلم بالدلول واحد اللهم الا ان يقال ان
 المراد بالسبق هو السابق الذاتي لا الزماني (قوله الادلة السمعية لا مطلقا) اعلم
 انهم ذكروا ان الخئية المذكورة في موضوعات العلوم قد لا تكون من
 الاعراض المحيثة عنها في العلم بل تكون جزءا من الموضوع كقولهم موضوع
 العلم الاصطناعي هي الوجود من حيث هو موجود بمعنى انه يبحث فيه عن العوارض
 التي تلحق الوجود من حيث هو موجود كالعلمية والعلوية والوجوب والقدم
 والحدوث لان حيث انه جوهر او عرض او جسم او مجرد فلا يبحث فيه عن
 حيث الوجود لان موضوع الفن لا بد وان يكون مسلم الثبوت في الفن والا
 فلو كان الوجود من الاعراض المحيثة عنها في ذلك الفن لم يتقدمه على نفسه
 وقد يكون من الاعراض المحيثة عنها في العلم كقولهم موضوع الطب بدن
 الانسان من حيث يصح ومرض وموضوع الطبيعي الجسم من حيث انه يحرك
 ويسكن والصحة والمرض من الاعراض المحيثة عنها في الطب وكذا
 الحركة والسكون في الطبيعي وحيث لا يكون قيد الخئية جزءا عن الموضوع
 بل يكون بيانا للاعراض الذاتية المحيثة عنها في العلم ولو كان جزءا من
 الموضوع كما في القسم الاول لما صح ان يبحث عنه في العلم ويجعل من محولات
 مسائله لاذ لا يبحث في العلم عن اجزاء الموضوع كما لا يبحث عن وجوده بل عن
 امر اصلي ذاتي وقولهم موضوع الاصول الادلة والاحكام من حيث الاتبات
 والثبوت ينبغي ان يكون من الثاني لان الاتبات والثبوت من الاعراض المحيثة
 عنها في الفن واعتراض عليه التفتازاني بان لا تسمى ان الخئية في القسم الاول جزء
 من الموضوع بل قيد لموضوعه بمعنى ان البحث يكون عن الاعراض التي
 تلحقه من تلك الخئية وذلك الاعتبار وعلى هذا لو جعلنا الخئية في القسم الثاني
 ايضا قيدا للموضوع على ما هو الظاهر من كلام القوم لا يباين الاطراف من الخئية
 بل يلزم ان يكون البحث عنها في العلم بحثا عن اجزاء الموضوع ولا تشارك العلمين
 في موضوع واحد بالذات والاعتبار ورد بان الخئية المذكورة اعني القسم الثاني
 منها لو جعلت قيدا للموضوع بالمعنى المذكور لوجب ان لا يبحث عنها في العلم
 بضرورة انها ليست ما يعرض للموضوع من جهة نفسها والازم تقديم الشيء
 على نفسه ضرورة ان ما به يعرض الشيء لا بد وان يتقدم على العارض

واشق انه (الادلة) السمعية لا مطلقا
 بل من حيث ثبت بها الاحكام الشرعية
 (والاحكام) الشرعية لا مطلقا بل من
 حيث ثبت بالادلة السمعية (لاما اختاره
 صاحب الاحكام) خصه بال دلوكونه
 اقوى الوجوه المذكورة وانما قلنا ان
 الحق ذلك لان موضوع العلم انما يجوز
 تعدده اذا كان المحيثة عنه

ليس الصحة والمرض مما يعرض لبدن الانسان من حيث يصح ويمرض ولا الحركة
والسكون مما يعرض للجسم من حيث يتحرك ويسكن فلا يجوز ان يكون قيداً
للموضوع بل يكون بياناً للاعراض الذاتية واجيب تارة بان المراد بكونها قيداً
ليس كون انفس تلك الحثيات قيداً للموضوع حتى يرد عليه ما ذكر بل امكان
تلك الحثية قيداً له وانفسها اعراض مجتوح عنها في العلم مثلاً امكان الصحة
والمرض والحركة والسكون والاستعداد لذلك قيد للموضوع وانفس هذه
الاعراض مجتوح عنها في العلم وضعف هذا بعدم تمثيته في مثل قولهم موضوع
علم السماء من الطبيعي اجسام العالم من حيث الطبيعة اذ لا يصح تفسيرها
بامكان الطبيعة واستعدادها واذا يستلزم ان لا يبحث في الطبيعي عن استعداد
الحركة مع انه يبحث فيه عن كون الفلك قابلاً للحركة المستديرة واخرى بانها
يجب ان لا يبحث عنها في العلم اذا جعلت قيداً للموضوع ان لو كان يلزم من كونها
قيداً للموضوع لحوق العوارض بالبحث عنها في العلم بواسطة تلك الحثية البتة
لكن الملازمة ممنوعة وانما يلزم ان لو كانت قيداً للعروض امكنها قيد البحث
للعروض يعني ان لفظ الموضوع في قولهم موضوع علم الطب بدن الانسان
من حيث الصحة والمرض مثلاً يتضمن امرين البحث والعروض والحثية المذكورة
قيد للبحث للعروض فلا يكون للحثية مدخل في عروض العوارض بالبحث
عنها في العلم وهذا هو الذي سماه التفازاتي في التلويح بحجة ما حاصله ان البحث
في الفن عن العوارض انما هو باعتبار هذه الحثية وبالنظر اليها لان جميع
العوارض بالبحث عنها في الفن يكون لحوقها للموضوع بواسطة هذه
الحثية واخرى بان حثية الصحة مثلاً اعتبارها واعتبارها غيرها وليست علة
لحوقها بل لجلها يعني ان الابراد المذكور انما يرد اذا كانت الحثية عين ما اضيفت
اليه بان كانت عين الصحة مثلاً وليست كذلك لان حثية الصحة مثلاً اعتبارها
ولاشك ان اعتبار الشيء غيره فسيب لحوق العرض هو اعتبار الصحة والعرض
اللاحق هو الصحة مثلاً والحال ان الصحة مثلاً لو اعتبرت سبباً فليست سبباً
لحوقها في نفس الامر بل لجلها بمعنى ان حصولها لكونها غاية داع الى البحث
عنها هذا هو الذي سماه المولى الفخاري في فصول البدائع حقا مبناه على ان
اضافة الحثية في امثاله ليست بيانية على ما هو المشهور بل لامية والمحققون على
انها بيانية واعتمدوا عليه في الردين الاولين واقول بتحقيق التصويدي ان الاعراض
الذاتية في كل علم هي الآثار المطلوبة لاستعداد مخصوص بموضوعه

على ما ذكرناه آنفاً وقد تقرر ان للواحد الغير الحقيقي جهات متعددة باعتبار
 كل منها يستعد نوع من العرض يبحث عن كل نوع في علم مستقل ههنا الادلة
 السميعة لها نوع من العرض الذاتي يرجع اليه نحو الامكان والقدم والحدوث
 ونوع آخر يرجع اليه نحو كونها جملة اسمية او فعلية او معرفة او مبنية ونوع
 آخر يرجع اليه نحو اثباته الاحكام الشرعية ولاشك ان كلا من الانواع الثلاثة
 يحصل للدلة باعتبار استعدادات ثلاثة حاصلة لها من جهات ثلاث وان
 لم تعرف تلك الجهات ولاشك ايضا ان لا بحث في الاصول عن كل من هذه الانواع
 الثلاثة بل من النوع الاخير فقط فاذا قلنا موضوع الاصول الادلة وسكتا عليه
 يفهم منه انه يبحث فيه عن الانواع الثلاثة اللاحقة لها بحسب استعداداتها
 وليس كذلك ولذا قال الشارح لامطلقا فاذا قيل من حيث يثبت بها الاحكام
 يتبين ان تلك الادلة باعتبار استعدادها وصلاحيتها لاثبات كل فرد فرد من
 الاحكام موضوع الفن باعتبار استعداد آخر من الاستعدادات للكائنة فيها
 من جهات اخرى ولهذا قيد بالحقيقة المذكورة فكانت الحثية المضافة الى الاثبات
 عبارة عن استعداد الموضوع المتقضى لهذا النوع من العرض اعني الاثبات
 ونفس الاثبات هو الاعراض المحو عنها وهذا بناء على ان اضافة الحثية
 ليست بيانية كما اختاره المولى الفارسي ولاجل ان المتبادر من الحثية في امثاله
 كونها قيداً للموضوع وسبب الحقوق الاعراض لا الحمل قال الشارح في شرح
 المواقف يجه على قولهم موضوع الكلام المعلوم من حيث يتعلق به اثبات
 العقائد الدينية ان الحثية المذكورة لا مدخل لها في عرض القدرة للمعلوم
 مثلا فلا يكون عرضاً ذاتياً له من تلك الحثية انتهى اذا عرفت هذا فالفرق
 بين ما ذكرناه في تحقيق الحق وبين ما سبق ان قيد الموضوع في الجواب الاول
 هو الامكان المقدر لا الحثية المذكورة في الكلام بل هي عين المضاف اليه
 من الاعراض بخلاف ما ذكرناه فان القيد هو الحثية المذكورة لا بالمكان المقدر
 بناء على انها ليست عين المضاف اليه وفي الجواب الثاني مما ساء التفاتاً في تحقيقها
 ان الحثية عين المضاف اليه ايضا وانها قيد للفظ الموضوع باعتبار احد جزأه
 وفيما ذكرنا انها قيد لما صدق عليه الموضوع وفيما ساء الفارسي حقا انها
 وان كانت قيداً لما صدق عليه الموضوع الا انه لم يجعلها عبارة عن الاستعداد
 للموضوع بل بمعنى الاعتبار وهو مطالب ببيان المراد بالاعتبار ثم المراد
 بالسمعية ما ثبت كونه دليلاً بالشرع لا ما يكون من السموعات

والأفلا يصدق على القياس والاجماع وهذا القيد احتراز عن الأدلة غير السمعية
فإنها ليست موضوع هذا العلم فإن قيل إن العوارض المحيثة عنها ليست
أعراضاً ذاتية للأدلة السمعية أي هذا المفهوم بل لما صدق عليه هذا المفهوم
فكيف يصح قوله موضوعه الأدلة السمعية قلنا معنى كون هذا المفهوم موضوع
الفن أن هذا المفهوم ملحوظ في الباحث على معنى أنه يبحث في الأصول عن
أعراض ما تصف بهذا الوصف بلا ملاحظة خصوصية الأفراد والأنواع
(قوله أي مرجع محمولات المسائل) فيه إشارة إلى ما قالوا أن معنى قولهم
موضوع العلم ما يبحث فيه عن أعراضه الذاتية أن يرجع البحث عن العرض
الذاتي في الفن إلى البحث عن العرض الذاتي للموضوع على ما بيناه سابقاً عند
تعريف الموضوع وإلى اشتار سابقاً بقوله والمراد بالبحث عنها جعلها إلى قوله
أو على نوعه (قوله والعرض الذاتي) تفسير للمرجع وقوله في الحقيقة شمل
بكل من المرجع والعرض الذاتي (قوله إضافة مخصوصة) كما وقع
البحث في فتاها عن إثبات الأدلة الأحكام وعن ثبوت الحكم بالأدلة فإن كل
واحد من الإثبات والثبوت إضافة مخصوصة بين الأدلة والأحكام ومرجع
محمولات المسائل والعرض الذاتي في الحقيقة لموضوع الفن فإن العوارض التي
لا يبحث عنها في الفن ولكن لها دخل في المحيثة عنه بعضها راجعة إلى
الإثبات كالمعموم والاشتراك والخصوص وكون الخبر متواتراً أو واحداً أو مشهوراً
إلى غير ذلك وبعضها راجعة إلى الثبوت ككون الفعل عبادة أو عقوبة فإن
للاول دخل في ثبوت الحكم بالظني والثاني دخل في ثبوته بالقطعي وإن الأحوال
الراجعة إلى الإثبات ناشئة عن أحد المضافين وهو الدليل والأحوال الراجعة
إلى الثبوت ناشئة عن المضاف الآخر وهو الحكم فقوله إضافة احتراز عما إذا
لم يكن المحيثة عنه إضافة كما في الفقه الباحث عن وجوب فعل المكلف مثلاً
وقوله مخصوصة احتراز عما كان المحيثة عنه إضافة لكن لا يدخل للأحوال
الناشئة عن أحد المضافين في المحيثة عنه بل كل ماله دخل في المحيثة
عنه ناشئ عن الطرف الآخر فقط كما في النطق الباحث عن الإيصال إلى
المجهول إذ لا يدخل في الإيصال للأحوال الناشئة عن المجهول الموصل إليه
بل كل ماله دخل فيه هو الأحوال الناشئة عن العلوم الموصل والمختصص أن
كون المحيثة عنه إضافة خاصة تجوز تعدد الموضوع بها يتوقف على كون
بعض ماله دخل فيه ناشئ عن أحد الطرفين وبعضها ناشئ عن الطرف الآخر

أي مرجع محمولات المسائل والعرض
الذاتي في الحقيقة إضافة مخصوصة

لان المراد بالاضافة الخصوصية هي النسبة التي يعبر عنها باعتبار احد طرفيها
 بالاثبات وباعتبار الطرف الاخر بالثبوت فمجمع محمولات المسائل انما يكون
 نسبة بينهما اذا كان ما نتوقف عليه تلك النسبة بعضها في طرف وبعضها
 في طرف آخر اذ لو كان كلها في طرف الادلة مثلا فالمرجع حيثئذ حال الادلة
 القائمة بها من الاثبات لا النسبة التي تستوي بين الطرفين ولو كان كلها في طرف
 الحكم فالمرجع حيثئذ حاله القائم به من الثبوت بالادلة لا النسبة بينهما وهذا
 كما قالوا ان مرجع محمولات المنطق الايصال الى المجهولات وهو نسبة بين
 الموصل والموصول اليه لكنه لما كان شروط الايصال كلها في طرف الموصل لم يكن
 المرجع النسبة بين الموصل والموصول اليه ولم يجعل موضوع المنطق بل كان
 المرجع حال العلوم الذي هو الايصال واما اذا كانت الموقوف عليه لها بعضها
 في جانب وبعضها في جانب آخر فلا يمكن جعل المرجع حال احدهما مثلا يلزم
 للمرجع بالمرجع (قوله بان يكون العوارض) بيان لكونها اضافة مخصوصة
 والباء ياتية (قوله وراجعة) محطف على قوله لها دخل (قوله انما هي
 المسائل) هذا الحصر بظاهرة يتنافى فاسبق من ان اشياء العلوم المدونة لا تطلق
 حقيقة الاهلي القواعد او ادرائها كلها او الملكية اللهم الا ان يقال مراد الحصر
 الاضافي بالنسبة الى الموضوعات والمبادئ لانها انما عدا من اجزاء العلوم
 تسامحا لشدة الاحتياج اليهما فليس حقيقته الا المسائل المقصودة بالذات
 لا الموضوعات والمبادئ (قوله فالتحاد العلم واختلافه) اي كونه عليا واحدا
 مدونا وكونه علوما كثيرة مدونة انما هو باحد مسائله واختلافها بمعنى تناسبها
 وعدم تناسبها فان تناسبت يكن علما واحدا والا يكن علوما متعددة فالتحاد
 والاختلاف في قوله فالتحاد العلم واختلافه بمعنى الوحدة والعدد وفي قوله
 بالتحادها واختلافها بمعنى التناسب وعدمه (قوله لما تراكبت آه) قد تقدم ان
 التراكب جزأ صورتها ولم يذكرها لان اختلاف طرق المسائلين والتحاد هما يتلزم
 اختلاف نسبتها والتحادها فلا حاجة الى ذكرها (قوله كان المعبر آه) اي
 في اتحاد المسائل الكثيرة (قوله اتحاد كل آه) اي كل من الجزأين من كل من
 المسائلين فصاعدا بمعنى ان هذه المسئلة بلاجزأيا تناسب تلك المسئلة بكل
 جزأها وهكذا (قوله بمعنى تناسبه التام) معنى التناسب التام ان يرجع موضوع
 كل مسئلة مسئلة من مسائل ذلك العلم الى موضوع العلم ومحمولها الى محمول العلم
 سواء كان موضوع العلم شيئا واجدا كفعال المكلفين للفقه او متعددا كالادلة

بان يكون العوارض التي لها دخل
 في البحوث عنه وراجعة في الحقيقة اليه
 بعضها ناشئا عن احد المضامين
 وبعضها عن الاخر فوضوح
 كلا المضامين وذلك لان حقيقة العلم
 انما هي المسائل فالتحاد العلم واختلافه
 انما هو بالتحادها واختلافها
 ثم انها لما تراكبت من جزأين موضوعات
 مرجعها موضوع العلم ومحمولات
 مرجعها العرض الثاني للموضوع
 كان المعبر في اتحادها اتحاد كل
 من الجزأين بمعنى تناسبه التام وعدم
 اختلافه لا بمعنى عدم تعدده
 وفي اختلافها اختلاف واحد منهما
 لان انتهاء القاسم يحصل بمجرد ذلك
 بخلاف تجسوتة وذلك مما لا يخفى
 ثم ان المحولات اذا كانت راجعة الى
 الاضافة المخصوصة بتعدد الموضوع
 البتة مع اتحاد العلم

والاحكام للاصول فان موضوع كل مسألة منه لا بد ان يرجع الى الادلة
والاحكام ومحمولها الى الاثبات والثبوت فان تناسب المسائل الكيفية بهذا
التناسب بعد كلها علما واحدا حاصله ان وحدة العلم وكثرة اعماله متناسب
مسائله وعدم تناسبها وتناسب مسائله وعدم تناسبها متناسب اجزائها وعدم
تناسبها وتناسب اجزائها تناسبها تاما بان ترجع موضوعاتها الى شيء واحد
ومحمولاتها الى العرض الذاتي لذلك الشيء كافي الفقه والنحو وترجع موضوعاتها
الى الشئتين اللذين يقعان طرفا للنسبة التي كان بعض ما يتوقف عليه تلك
النسبة من شرائطها واحوالها ناشئا من احد الشئتين والبعض الاخر مما يتوقف
عليه تلك النسبة ناشئا من الشيء الآخر وترجع محمولاتها الى تلك النسبة
كافي الاصول فان موضوعات مسائله ترجع الى الادلة والاحكام ومحمولات
مسائله ترجع الى الاثبات والثبوت اللذين هما نسبة واحدة بالذات بين الادلة
والاحكام يعبر عنها بالنسبة الى الادلة بالاثبات وبالنسبة الى الاحكام بالثبوت
ففي صورتين تعد تلك المسائل علما واحدا وعدم تناسبها يحصل بمجرد عدم
تناسب احد الطرفين واعلم ان مراده بحمل الاتحاد على التناسب التام دفع
اعتراض التلويح الذي اوردته على وجه التردد بقوله وفيه نظريته آه على
ما سنبينه (قوله والا) اي وان لم تكن المحمولات راجعة الى الاضافة
الخصوصية بان لم تكن اضافة بل وصفا قائما بشيء واحد كافي موضوع الفقه
او كانت اضافة بين الشئتين ولكن لم تكن العوارض التي لها دخل فيها بعضها
ناشئة عن احد الشئتين وبعضها عن الاخر بل كانت كلها ناشئة عن المضاف
كافي المنطق فان موضوعه هو الموصل مع ان اعراضه الذاتية هي الايصال بين
الموصل والموصل اليه ولم يكن الموصل اليه موضوعا له كالموصل لان الاحوال
التي لها دخل في الايصال كالجنسية والفصلية والخاصية والحدية والسمية
وكون القضية موجبة وسالبة وشرطية متصله ومنفصلة لزومية ونحوها كلها
ناشئة عن الموصل لاعن الموصل اليه فكان موضوعه شيئا واحدا في
الصورتين لا يتعدد الموضوع وان تعدد فلا يتعدد العلم بل يختلف (قوله كما قيل
في احوال الاحكام) قائله هو صاحب الاحكام (قوله وقيل بالعكس)
قائله الامام حجة الاسلام كما ذكره آنفا (قوله لانه ترجيح بلا مرجح) علة لقوله
ولا وجه لرجوع احد بهما وذلك لان تناسب تلك الاضافة الى الطرفين على
السواء على ذلك التقدير يجعل احد الطرفين موضوعا للعلم دون الطرفين الاخرين

والا فلا يتعدد الموضوع وان تعدد فلا
يتعدد العلم اما انها اذا رجعت الى تلك
الاضافة بتعدد الموضوع فلان
الاعراض اللازمة لاحد المضافين
لما تغيرت الاعراض اللازمة للمضاف
الاخر بالتغيرت المزمومات
بالضرورة ولا وجه لرجوع احد بهما
الى الاخرى بالتأويل كما قيل في احوال
الاحكام انها راجعة الى احوال الادلة
وقيل بالعكس لانه ترجيح بلا مرجح
وما سبق من سبق الادلة في الاعتبار
يرد عليه ان الاحكام لكونها مقصودة
بالاثبات سابقه في الاعتبار فلا ترجيح

ترجيح بلاهر جمع وما سبق من سبق الأدلة معارض بسبق الأحكام على الأدلة
 لكونها مقصودة بالذات فلا يصلح مرجحا فيجعل كل منهما موضوعا بخلاف
 جعل الموصل فقط موضوعا للناطق مع ان الإيصال المحووث عنه فيه اضافة
 بين الموصل والموصل اليه لان له مرجحا اعني كون كل من العوارض التي لها
 دخل في الإيصال ناشئة عن الموصل دون الموصل اليه (قوله على ذلك التقدير)
 اي على تقدير رجوع المحمولات والاعراض المحووث عنها الى الإضافة
 الخصوصية (قوله فلان مأخذ الفصل الداخل) لفظ الداخل صفة لما أخذ وهو
 اشارة الى ما في شرح المقاصد من ان موضوع العلم بمنزلة المادة وهي مأخذ
 للجنس والاعراض الذاتية بمنزلة الصورة وهي مأخذ للفصل الذي به كمال التميز
 انتهى وانما جعلوا الموضوع مأخذ للجنس والاعراض الذاتية مأخذ للفصل
 لما تقر ان الاطلاع على ذاتيات الحقائق الموجودة لما كان متعمرا بل متعدرا
 مطلقا وعلى ذاتيات الامور الاعتبارية متعدرا بما لتسبة الى غير الخبر نظروا
 في آثارها العارضة وأخذوا منها ما يحتمل على تلك الحقائق وجعلوا اعم المحمولات
 المستتبع لها جنسا واخصها فضلا وان لم يعلم كونها فاتبين لهما فأخذوا الحيوان
 من بقى الانسان وجعلوه جنسالة لكونه مأخوذا من مادته والناطق من نفسه
 التي هي كالصورة له وجعلوه فصلا بغيره لان صورة الشيء هي المميز التام له
 فكذلك جعلوا موضوع كل علم مدون بمنزلة المادة واعراضه الذاتية بمنزلة
 الصورة واخذوا من الاول محمولا اعم وجعلوه جنسا ومن الثاني محمولا اخص
 وجعلوه فصلا فأخذوا من ذات موضوع الاصول مفهوم الأدلة ومن ذات
 اعراضه الذاتية مفهوم الاثبات والثبوت وقالوا هو علم باحث عن الادلة
 والاحكام من حيث الاثبات والثبوت (قوله لما انحدر بالجنس) اي بوجه الجنسية
 كوحدة الانسان والفرس في الحيوانية (قوله وكان جامعا بين الموضوعين)
 اي الأدلة والاحكام (قوله انحدر كل من الجزأين) اي كل من جزئي مسألة
 مسألة من مسائل الفن مع الآخر (قوله اما المحمول فظاهر) لان محمولات
 جميع مسائل هذا الفن متحد بالجنس وهو الاضافة التخصصية التي تقدم بيانها
 والاحوال الناشئة عن المضاف نوع من ذلك الجنس وهن المضاف اليه نوع
 آخر منه (قوله فاذا انحدر) اي اذا تناسب الموضوعان تناسب المسائل ايضا
 فان قيل قد تقدم ان المراد تناسب المسائل هو تناسب التام الذي يتناسب
 الاطرفين ومجرد تناسب الموضوعين لا يستلزم هذا تناسب قلنا لما كان تناسب

واما اتحاد العلم على ذلك التقدير
 فلان مأخذ الفصل الداخل في حقيقة
 المسائل وهو المحووث عنه لما اتحد
 بالجنس وكان جامعا بين الموضوعين
 لكونه اضافة واحدة بينهما اتحد
 كل من الجزأين اما المحمول فظاهر
 واما الموضوع فلان المراد بالاتحاد
 التام وبالاختلاف عدمه
 لا مجرد تعدده ولا شك ان الاضافة
 الجامعة بينهما توجب تناسبهما المتساوي
 للاختلاف فاذا انحدر اتحاد
 المسائل

المحمولات ظاهرا على ما تقدم استغنى عن ذكره بذكر تناسب الموضوع (قوله)
 فيتحقق العلم (اي يصير علما واحدا والوحدة هنا بمعنى ما يقابل الكثرة) (قوله)
 ذلك التقدير (اي تقدير رجوع المحمولات الى الاضافة المخصوصة اعني كون
 المحموت عنه نسبة مخصوصة بين الشئين اللذين كان بعض ما يتوقف عليه تلك
 النسبة ناشئا عن احدهما والبعض الآخر عن الآخر وانتفاء هذا التقدير
 قد يكون بان لا يصح كون المحموت عنه نسبة كما في الفقه وقد يكون بان يكون
 نسبة لكلاهما ليست كالنسبة المذكورة كما في المنطق على ما تقدم (قوله الاول)
 باطل بالاجماع لعدم التناسب التام بين المسائل بكل من جنابها اما بين محمولاتها
 فلانتفاء الاضافة المخصوصة على الفرض واما بين موضوعاتها فلانتفاء جامع ما
 اصلا على ما هو الفرض ايضا لان الفرض في تعددها بلا اشتراك في جامع
 فان قيل انتفاء الجامع المخصوص بين المحمولات لا يستلزم انتفاء الجامع
 المطلق فيجوز ان يكون بينهما جامع آخر غير الاضافة قلنا نعم الا انه لا يصح للمسمى
 بان انتفاء التناسب يثبت بانتفاء الجامع في احد الطرفين (قوله اذا اشتركت
 في جامع ذاتي) اعلم ان الاشتراك في جامع ذاتي اعم من الاشتراك في الجنس بان
 تكون تلك الامور المتعددة انواعا مندرجة تحت جنس كما ذكره عن ابن سينا
 وفي الاشتراك في النوع بان تكون تلك الامور اصنافا مندرجة تحت نوع كما يشترك
 الرومي والجبشي والهندي في الانسان حتى لو بحث في علم عن هذه الاصناف
 لكان موضوعه ذلك النوع فان قيل ان الاعراض المحموت عنها في الفن اخص
 من ذلك الجامع الجنسي والتوعن لانه لا يبحث فيه الا عن الاعراض الذاتية
 لانواع الجنس واصناف النوع فيكون اخص من الجنس والنوع فيكون اعم ايضا
 غريبة للجنس والنوع قلنا قد تقدم ان معنى قولهم موضوع العلم ما يبحث
 فيه عن اعراضه الذاتية ما يرجع فيه البحث عن الاعراض الذاتية الى البحث
 عن الاعراض الذاتية للموضوع والبحث عن الاعراض الذاتية لتلك الانواع
 والاصناف ليس من حيث انها اعراض ذاتية لها بل من حيث رجوعها
 الى البحث عن الاعراض الذاتية للموضوع اعني الجنس والنوع (قوله كان
 الموضوع في الحقيقة ذلك الجامع) فلا يتعدد الموضوع وهو خلاف الفرض
 لان الفرض تعدد (قوله ان التشكيلات) اي كون المقادير متشكلا
 وكذا التثليث والتربيع بمعنى كون المقادير مثلا ومربعا فتكون التشكيلات
 جمعا مصدرا منبئا للمفعول (قوله امورا تخيلية) اي مما يدرك بالحس

فيتحقق العلم ضرورة واما عدم تعدد
 الموضوع على انتفاء ذلك التقدير فلانه
 لو تعدد عليه فاما ان يتعدد بلا اشتراكها
 في جامع او باشتراكها في جامع ذاتي
 او عرضي الاول باطل بالاجماع وكذا
 الثاني والثالث عند المحققين اما الثاني
 فلان الامور المتعددة اذا اشتركت
 في جامع ذاتي كان الموضوع في الحقيقة
 ذلك الجامع كما قال ابن سينا في الشفاء
 ان التشكيلات المحموت عنها
 في الهندسة من التثليث والتربيع
 والخميس والتسدس ونحوها
 لما كانت امورا تخيلية

المشترك

والمقدار المطلق الذي هو موضوع الهندسة معنى جنسي بعيد عن الخيال وادراك البرهان على حقوق الامور التخيلية للمعنى الجنسي البعيد عن الخيال في غاية الاشكال وعلى حقوقها للتوعيات بناء على ان النوع اقرب من الجنس الى الخيال واسهل على البال اقاموا انواع موضوع الهندسة مقام موضوعها وقالوا موضوعها لخط والسطح والجسم التعاملي تسهلا لامر الاستدلال واما الثالث فلان الاشتراك في العرض المطلق لا يكتفي في الاتحاد والاتحاد الفقه والهندسة باعتبار كون موضوعهما فعل المكلف والمقدار المشتركين في العرضية والاشتركة في العرض الخاص بنوع كالصحة الخاصة ببدن الانسان مثلا لا يشترط والاما وقع البحث في الطب عن احوال الادوية والاعذية ونحو ذلك لانها لا تشارك البدن فيها بل في الانسحاب بها واعتبار ما ينهها لا يفيد الانضباط لافضائه الى ان يتحد جميع العلوم العربية الباحثة عن احوال الالفاظ باعتبار اشتراك تلك الالفاظ في كون البحث عن احوالها والنظر فيها للاحتراز عن الخطأ في اللفظ

المشترك لكونها منزعة من الجزئيات الخارجية ونحفظ في الخيال فيكون النسبة الى المحافظة لا الى المدركة (قوله بعيد عن الخيال) لانه كلي لا يدركه الا بالعقل والرتب في الخيال هو المعاني الجزئية المدركة بالجنس المشترك المنزعة من الصور الخارجية (قوله اقرب من الجنس) لان ادراك الجنس لا يد فيه او لامن تجريد النوع عن الشخصيات وثانيا من تحليل النوع الى الجنس والمفصل بخلاف ادراك النوع فانه يحصل بمجرد الجرد عن الشخصيات فيكون اقرب الى الخيال (قوله والمقدار) بالنصب عطف على المضاف وقوله المشتركين صفة للمعطوف والمعطوف عليه (قوله في العرضية) وكذا في الوجود (قوله في العرض الخاص بنوع) اي بنوع من الانواع التي اردنا جعلها موضوعا لعلم واحد باعتبار اشتراكها في عرضي كبدن الانسان واجزائه والاعذية والادوية والعناصر الاربع والامرجة فانها انواع متباينة لا يشارك بينها في جنس قريب كاشتركة الخط والسطح والجسم التعاملي في المقدار فاذا اردنا جعلها موضوعات للطب لا يمكن باعتبار جامع ذاتي من معنى جنسي او نوعي لعدم اشتراكها فيهما ولا باعتبار عرض خاص بنوع واحد منهما كالصحة الخاصة ببدن الانسان لان الاشتراك فيها ليس بشرط والاما وقع البحث في الطب عن احوال الاجزاء والاعذية والادوية والامرجة لانها لا تشارك البدن في الصحة حتى يشترط وانما تشارك تلك الاشياء البدن في الانسحاب الى الصحة والاشتركة في الانسحاب اليها امامن قبيل الاشتراك في العرض المطلق او من قبيل الاشتراك في القدر المشترك بين تلك الامور المتعددة وعلى التقديرين لا يصلح جامعا لهما على الاول فلامر واما على الثاني فلان اعتبار المشترك بينهما لا يفيد الانضباط لافضائه الى ان يتحد جميع العلوم العربية الباحثة عن احوال الالفاظ فان موضوعاتها اعني الالفاظ تشارك في عرض هو القدر المشترك بين موضوع النحو والنصرف والمعاني والبيان ولو كان البحث عن احوال الالفاظ للاحتراز عن الخطأ في اللفظ فاذا عرفت هذا فموضوع الطب ليس تلك الاشياء المتعددة بل بدن الانسان من حيث يصح وعرضه والاصناف من الاجزاء والاعذية والادوية وغيرها باعتبار رجوعها الى البحث عن صحة البدن ومرضه (قوله واعتبار ما ينهها) اي بين تلك الامور التي اردنا جعلها موضوعا لعلم واحد مع انتفاء التقدير المذكور حاصله ان الجامع العرضي بينها ما تعرض عام او عرضي خاص بواحد منها او عرضي مشترك بينها والكل باطل اما الاول والثاني فلما ذكرنا

واما الثالث فلا فضاه الى اتحاد جميع العلوم العربية ومن هنا ظهر عدم صحة
ضمير التثنية في بينها كما وقع في بعض (قوله فلان تعدده آه) لان اختلافه
الموجب لاختلاف المسائل الموجب لاختلاف العلم هو الاختلاف بمعنى عدم
التناسب التام على مامر ولا خفاء في ان تعدد الموضوع على تقدير عدم رجوع
المحمولات الى الاضافة المخصوصة عبارة عن عدم هذا التناسب (قوله وقد
تقرر في موضعه آه) اعلم انهم اختلفوا في ان الشيء الواحد ذاتا واعتبارا هل
يجوز ان يكون موضوعا لعلمين مختلفين او كثر ام لا يجوز فالأكثرون انه
لا يجوز والالم تمايزا لان تمايز العلوم بحسب تمايز موضوعاتها وقال بعض
الحققيين انه جائز وواقع اما الجواز فلانه يصح ان يكون لشيء واحد اعراض ذاتية
متشعبة يبحث في علم عن نوع منها وفي علم آخر عن نوع آخر منها فتمايز العلمان
بالاعراض البحوث عنها وان اتحد الموضوع بالذات والاعتبار وذلك لان اتحاد
العلم واختلافه انما هو باتحاد مسائله واختلافها وكما تجدد المسائل باتحاد
موضوعاتها بان يرجع الجميع الى موضوع العلم سواء كان واحد حقيقة
او متعدد فاجمع الاضافة المخصوصة على ما تقدم ويختلف باختلافها بان
لا يرجع الى موضوع العلم كذلك تجدد باتحاد محمولاتها بان يرجع الجميع الى نوع
من الاعراض الذاتية للموضوع ان اتحد الموضوع او الى جنسها الذي هو
الاضافة المخصوصة ان تعدد الموضوع كما تقدم او الى جنسها الذي هو غير
الاضافة المخصوصة ان اتحد الموضوع كما في المنطق ويكون البحوث عنه
في الحقيقة هو ذلك الجنس ويختلف باختلاف محمولاتها بان لا يرجع الجميع الى
نوع من الاعراض الذاتية الا ان اعتبر في اتحادها اتحاد كل من الموضوع
والمحمول وفي اختلافها يكفي اختلاف احد هما على مامر والحاصل انه لا فرق
بين الموضوع والمحمول فيما يرجع الى اتحاد العلم واختلافه فكما يصح التمايز بتمايز
الموضوع فكذلك يصح تمايز المحمول ايضا فان قيل هذا جواز عقلي ونحن اعتبرنا
الموضوع في التمايز اصطلاحا ولا تمنع الجواز العقلي قلنا لا مضايقة في الاصطلاح
واما الوقوع فلان الحكماء جعلوا اجسام العالم وهي البسائط من الافلاك
والعناصر موضوع علم الهيئة من حيث الشكل وموضوع علم السماء والعلوم
من حيث الطبيعة والحيثية فيهما بيان الاعراض الذاتية البحوث عنها الاجزاء
الموضوع والالواق البحث عنها في العلمين فموضوع كل منهما اجسام العالم
على الاطلاق لكن البحث في الهيئة عن اشكالها وفي علم السماء والعالم عن

واما عدم اتحاد العلم ان تعدد الموضوع
على اتقاء ذلك التقدير فلان تعدده
حيث تعدد اختلافه الموجب لاختلاف
المسائل الموجب لاختلاف العلم ولان
تعدد الموضوع وتنوعه يوجب تنوع
الاعراض الذاتية وقد تقرر في موضعه
ان مجرد تنوعها اذا لم يرجع الى الامر
الواحد يكون سببا لتعدد العلم وان اتحد
الموضوع فكيف اذا تعدد هذا لتحقيق
الكلام صاحب التتبع

طبيابهما فهما علمان مختلفان باختلاف مجولات المسائل مع اتحاد الموضوع
 بالذات والاعتبار فالشارح رحمه الله اختار ما ذهب اليه بعض المحققين حيث
 قال ان مجرد تنوع الاعراض الذاتية اذا لم يرجع الى الامر الواحد يكون سببا
 لتعدد العلم وان اتحد الموضوع لكن في كل من وجهي الجواز والوقوع بحثا عما
 في وجه الجواز فلو جوه الاول انه مبني على كون الحقيقة المذكورة في تعريف
 الموضوع بياناً لتنوع الاعراض الذاتية وقد عرفت فيما سبق انها قيد الموضوع
 لا بيان لتنوع الاعراض الذاتية قافاً كانت قيدها بتعدد الموضوع بتعدد القيود
 فلا يكون الموضوع واحداً ذاتاً واعتباراً بل بتعدد اعتباراً ولو سلم انها تنوع
 الاعراض الذاتية واصله لا تنوع الاعراض الذاتية التي واحده من جهة
 واحدة بل انما تنوع من جهات متعددة فذلك الشيء يتعدد بحسب تعدد الجهات
 علم يمكن الموضوع واحداً ذاتاً واعتباراً والثاني ما ذكره في التلويح انهم لما حاولوا
 معرفة احوال اعيان الموجودات وضعوا الحقائق انواعاً وخصائصاً وخصائصاً
 احاطوا به من اعراضه الذاتية فحصلت لهم مسائل كثيرة متجمعة في كونها بحثاً
 عن احوال ذلك الموضوع وان اختلفت مجولاتها ففعلوها بهذا الاعتبار علماً
 واحداً يفرق بالتدوين والسمية وجوز والكل احداً يضيف اليه ما يطلع عليه
 من احوال ذلك الموضوع فان المتعبر في العلم هو البحث عن جميع ما يحيط به
 الطائفة الانسانية من الاعراض الذاتية للموضوع فلا معنى للعلم الواحد الا ان
 يوضع شيء واحداً وشيئاً متضاباً فيبحث عن جميع عوارضه الذاتية ويطلبها
 ولا معنى لتميز العلوم الا ان هذا ينظر في احوال شيء وذلك في احوال شيء مغايرة
 بالذات او بالاعتبار بان يؤخذ في احد الطرفين مطلقاً وفي الاخر مقيداً او يؤخذ
 في كل منهما مقيداً بقيد آخر وتلك الاحوال مجهولة مطلوبة والموضوع
 معلوم بين الوجود في العلم فهو الصالح سبباً لتميز العلم طاصلاً ان تميز العلوم بتميز
 موضوعاتها ليس مجرد اصطلاح بل لكون الموضوع صالحاً في نفسه لاسبية
 لتميز العلم والثالث انه لو جاز تعدد العلوم باعتبار تعدد انواع الاعراض الذاتية
 لشيء واحد لزم جواز تعدد كل علم من العلوم المدونة اذ ما من علم الا ويشتمل
 موضوعه على اعراض ذاتية متنوعة فلعل احد ان يجعله علوماً متعددة جهتها
 الاعتبار مثلاً يجعل البحث عن فعل المكلف من حيث الوجوب علماً ومن حيث
 الحرمة علماً آخر الى غير ذلك فيكون الفقه علوماً متعددة موضوعها فعل المكلف
 فلا يضبط الاتحاد والاختلاف كذا في التلويح وأشار الشارح بقوله اذا لم يرجع

الى الامر الواحد الى ذفعة فانه لم منه ان تنوع الاعراض لا يكون سببا
 لتعدد العلم اذ يرجع الى شئ واحد وكل من الوجوب والحزمة والاباحة والتدب
 والكرهه راجع الى ما ثبت بخطاب الله تعالى فلا يبصر سببا لتنوع علم الفقه واما
 في الوقوع فلان موضوع علم السماء والعالم ليس اجساما مطلقا لكون
 الاعراض المبحوث عنها اخص منها مطلقا يترتب على استعدادها غير
 استعدادها لسائر الاعراض الذاتية لها فموضوع علم السماء والعالم هو تلك
 الاجسام من حيث اشتباهها على الطبيعة التي هي مبدأ التقدير اي خروج المادة
 من القوة الى الفعل في آثار ترتب عليه وموضوع علم الهيئة تلك الاجسام من حيث
 صلاحيتها لقبول الاثر الذي هو الشكل وقوته ولان تعدد الموضوع وتنوعه
 اي تعدده وتنوعه على انتفاء ذلك التقدير (قوله بحيث يندفع عنه اعتراضات
 التلويح) منها ما اعترض على قوله ان اختلاف الموضوع يوجب اختلاف
 المسائل على انتفاء ذلك التقدير بقوله انه ان اريد باختلاف المسائل مجرد تكثرها
 لانسب انه يوجب اختلاف العلم لان مسائل العلم الواحد كثيرة البتة وان اريد
 عدم تناسبها فلا نسب ان مجرد تكثر الموضوعات يوجب ذلك وانما يلزم لو لم تكن
 الموضوعات الكثيرة متناسبة والقوم صرحوا بان الاشياء الكثيرة انما تكون
 موضوعا لعلم واحد بشرط تناسبها في امر ذاتي كالخط والسطح والجسم التعاليم
 المناسبة في مقدار الهندسية او في امر عرضي كبدن الانسان واجزائه والاعذية
 والادوية المنتشرة في الانتساب الى الصحة للطب ووجه الانفعال باختيار
 الشق الثاني اعني ان يراد عدم تناسبها لكن لا مطلقا بل عدم التناسب التام
 على ما تقدم ولا يخفى ان تكثر الموضوعات على تقدير انتفاء الاضافة المخصوصة
 يوجب عدم التناسب وان لم يوجب عدم مطلق التناسب وتناسب الخط والسطح
 والجسم التعاليمي في المقدار ليس تناسبا تاما يصح جعلها موضوعا لعلم بل
 الموضوع في الحقيقة هو المقدار على ما مر وتناسب بدن الانسان واجزائه
 والاعذية وغيرها في ذلك العرض لا يصلح جامعاعلى ما مر ايضا ومنها ما اعترض
 على قوله ان المبحوث عنه اذا لم يرجع الى الاضافة المخصوصة لم يتعدد الموضوع
 بما حاصله ان موضوع الاصول هو الادلة الاربعة لامفهوم الدليل ولاضافة
 بين الادلة الاربعة وكذا موضوع المنطق هو التصور والتصديق ولاضافة
 بينهما ووجه اندفاعه ما ذكره بقوله ان الامور المتعددة اذا اشتركت في جامع ذاتي
 كان الموضوع في الحقيقة ذلك الجامع لا الامور المتعددة ولا خفلة في ان الكتاب

بحيث يندفع عنه اعتراضات التلويح
 كما لا يخفى على متأمل منصف وبالجنب
 عن التعسف منصف

والسنة والاجتماع والقياس مشتركة في مفهوم الدليل وهو ذاتي لها
وكذا الوجوب والتدب والاباحة والحرمة والكرهية مشتركة في ذاتي لها وهو
الحكم الشرعي فكان الموضوع في الحقيقة هو الدليل والحكم لا ما صدق عليه
من انواع المذكورة ولا تخالف في تحقق الاضافة المخصوصة بين الدليل والحكم
وكذا المشترك بين المعلوم التصوري والتصديقي هو الموصل وهو الموضوع وهو
واحد لا تعدد فيه فلا حاجة الى اجتماع فان قيل ان مفهوم الدليل لا يبحث
في الفرض بمن اراضه الذاتية بل انما يبحث عن احوال التصديقات والسنة
والاجماع والقياس وكذا مفهوم الحكم فكيف يصح ان يكون ذلك المفهوم
موضوعا للفرض قلنا المراد بمفهوم الدليل والحكم هو معرض المفهوم الذي هو
التكلي الطبيعي في عين جريبات غير متناهية لا المفهوم من حيث هو المفهوم
فمستار الموضوع هو الدليل والحكم الشرعيين الشاملين للانواع والافراد
وموضوع المنطق هو المعلوم الموصل الشامل للتصوري والتصديقي كذا افادة
الاشراح في حاشيته على التلويح ومنها ما اعترض على ما ذكره بعض المحققين
على الجواز للملك كوراعي التوجه الثالث الذي ذكره ووجه انفاذ ظهر من
قوله اذا لم يرجع الى الامر الواحد على ما ذكرناه (قوله كل حكمة ومصلحة)
اعلم ان الحكمة معين احدهم الاتقان والاحكام في العلم والفعل والتالي العلم
بالاشياء على ما هي عليه والمراد ههنا الخاص بالصدر بالعلمي الاول اي كل
امر يترتب على فعل الفاعل على وجه الاحكام يسمى غاية اه وانما عطف
لمصلحة عليها اشارة الى ان كلا من الحكمة والمصلحة اهم من الفائدة والغاية
فيكون بينهما عموم وخصوص من وجه فان كل امر يترتب على فعل الفاعل
ان كان على وجه الاحكام وكان فيه نفع للفاعل يسمى حكمة ومصلحة سواء كان
ذلك الفعل يسمى غاية او فائدة وان كان على وجه الاحكام ولا نفع فيه للفاعل يسمى
حكمة ولا مصلحة وان كان فيه مصلحة ولا احكام فيه يسمى مصلحة لا حكمة
ثم اعلم ان الشريف العلامة قال في بعض المواضع اذا ترتب على فعل المراد ذلك
الامر من حيث انه نتيجة لذلك الفعل وثمرته يسمى فائدة ومن حيث انه على طرف
الفعل ونهايته يسمى غاية ففائدة الفعل وغايته متحدان بالذات ومختلفان
بالاعتبار ثم ذلك الامر المسمى بهذين الاسمين ان كان متبعا لاقدم الفاعل على
الفعل يسمى بالقياس الى الفاعل غرضا ومقصودا وبالقياس الى فعله علة غاية
والغرض والعلة الغاية ايضا متحدان ذاتا ومختلفان اعتبارا وان لم يكن سببا

ثم لما فرغ من تعيين الموضوع شرع
في تعيين الفائدة فقال (وفائده) كل
حكمة ومصلحة ترتب على فعل
تسمى غاية من حيث انها على طرف
الفعل ونهايته وفائدة من حيث ترتبها
عليه

للاقدام كان فائدة وغاية فقط فالغاية اعم من العلة الغائية انتهى ولهذا
 فصرنا الحكمة والمصلحة بالاثر المذكور ثم الظاهر من قوله كل حكمة ومصلحة
 آه ان كل شئ يصدق عليه الحكمة والمصلحة فانه يصدق عليه الغاية والغاية
 والاثر ولا ينعكس كلياً بل ينعكس جزئياً لان بعض الاثر لا يصدق عليه الحكمة
 والمصلحة كما اذا رمى صيدا فاصاب انسانا وقتله فان هذا القتل يقال له اثر
 ولا يقال له حكمة ومصلحة لعدم القصد فيه والظاهر من قوله يترتب على فعل
 ان ما يترتب على ما ليس بفعل من الاثر لا يسمى غاية ولا فائدة كغائيات العلوم المدونة
 آية او غير آية لان تلك العلوم ليست بافعال بل عبارة عن المسائل المخصوصة
 او ادراكاتها او الملكة الحاصلة عنها بل الغاية والفسادة ما يترتب على فعل
 وفيه نظر لان قولهم غاية العلوم الغير الآكية حصول انفسها وغاية العلوم الآكية
 حصول غيرها وقولهم ان غاية الشئ عمله اه ولا يجوز صكون الشئ عمله لتعيينه
 فكيف يجوز ان تكون غاية العلوم الغير الآكية حصول انفسها وقولهم في جواب
 هذا الاعتراض الغاية بحسب وجودها الذهني علمه لوجود ذى الغاية في الخارج
 فاللازم من كون الشئ غاية لنفسه ان يكون وجوده الذهني عمله لوجوده
 الخارجي وذلك جائز وكل علم من العلوم المدونة قد يوجد في الذهن بذاته كما اذا
 تعلمت علما مخصوصا كالاصول مثلا فان ذلك العلم حاصل بذاته في الذهن
 وقد يوجد فيه لا بذاته بل بصورة كما اذا تصورت علما مخصوصا لم يكن قبل ان
 تعلمه ولا شك ان وجوده في الذهن على الوجه الاول مغاير لوجوده فيه على الوجه
 الثاني لان الاول وجود اصلي كالوجود الخارجي والثاني وجود ظلي تبعي فهو
 باعتبار الوجود الثاني علمه لا باعتبار الوجود الاول قسبة الثاني الى الاول كتسبة
 الوجود الذهني الى الخارج انتهى كلها يقتضي ان الذي يترتب عليه الغاية لا يلزم
 ان يكون فعلا لان العلوم آكية او غير آكية ليست فعلا كما ترى وقد يقال ان العلوم
 الغير الآكية انما هي غاية تحصيلها لا حصول انفسها وكذا ما يترتب على العلوم
 الآكية من العلوم المقصودة انما هي غاية لتحصيل العلوم الآكية لانفسها
 والتحصيل من قبيل الفعل الاختياري فان قيل انه لو جاز ذلك لزم تقدم حصول
 العلوم الغير الآكية في انفسها على تحصيلها وتحصيلها مقدم على حصول
 انفسها فيلزم تقدم حصولها في انفسها على نفسه بمرتين و لزم تقدم حصول
 العلوم المقصودة على تحصيل العلوم الآكية وليس كذلك قلنا ان ارادك لزم تقدم
 حصول العلوم في الخارج فاللازمة ممنوعة وان اراد حصولها في الصور

فالملازمة مسلمة ولزوم تقدم الشيء على نفسه ممنوع لأن تحصيلها إنما يقدم على حصول انفسها في الخارج لاقى التصور (قوله واما الغرض أه) الذي ظهر منه ان الغرض والعللة الغائية متساويان صدقاً مترادفان مفهوماً وقد تقدم عن الشريف العلامة انهما مختلفان اعتباراً اي مفهوماً ومحددان ذاتاً والجواب ان التسمية بالاسمين لا تقتضي التعدد في المعنى وان قيد الحثية معتبر في مفهومات الامور الاختيارية ذكرت اولم تذكر في مختلفان اعتباراً بالحقيقة (قوله والعللة لعلية) عطف على الموصول اي الغرض هو العللة لعلية الفاعل (قوله فلا توجد في افعال الله تعالى) اي لا يوجد كل من الغرض والعللة الغائية واما الغاية بمعنى نهاية الفعل وظرفه فيجوز في افعاله تعالى لعدم المحذور المذكور وكذا في الموجب عند منبته على ما صرح به الشريف في حاشية شرح المحصر لكن كل من الغرض والعللة الغائية مختص بالفاعل بالاختيار فان الموجب لا يكون لفعله غاية وان جاز ان يكون لفعله حكمة وغاية وقد تسمى غاية فعل الموجب غاية مجازاً تشبيهاً لها بالغاية الحقيقية التي هي غاية فاعلة للفعل اعلم انهم اختلفوا في ان افعاله تعالى هل تعلل بالاعراض او لا وعلى الثاني هل يجوز تخلو فعله تعالى عن حكمة ومصصلحة او لا فذهب المساريدية الى ان افعاله تعالى كلها لا تعلل بالغايات والاعراض وان كانها لا تخلو عن حكمة ومصصلحة واستندوا عليه بوجهين الاول انه لو كان فاعلاً لغرض لكان ناقصاً في ذاته مستكملاً بتحصيل ذلك الغرض وذلك محال عليه تعالى لانه كامل من جميع الوجوه لا يقال يجوز ان يعود الغرض الى غير الله فلا يلزم الاستكمال بالغير لانا نقول حصول ذلك الغرض الغير لبدان يكون اصلح للفاعل من عدمه والام يصلح غرض الفعله فيلزم المحذور المذكور ايضاً الثاني انه لو كان شيئاً من الممكنات غرضاً لفعله لما كان حاصله بخلقه ابتداء بل بتبعية ذلك الفعل واللازم باطل لما ثبت ان الكل مستند اليه تعالى ابتداءً بلا واسطة امر وذهبت الاشعرية الى ان بعض افعاله تعالى يجوز ان يعلى بالاعراض وان تخلو بعض فعله عن حكمة ومصصلحة وذهبت المعتزلة الى ان افعال الله تعالى معللة بالاعراض والحق ما ذهب اليه مشايخنا المتريدين على ما ينشأه (قوله معرفة الاحكام) لا يخفى عليه انه ان كان المراد باصول الفقه المسائل فلا يصح جعل معرفة الاحكام غاية لها لعدم ترتيبها على المسائل بل انما ترتب على معرفتها وتحصيلها وان كان المراد به ادراكات المسائل والملكية الحاصلة من تلك الادراكات يصح جعلها غاية وغاية

واما الغرض ويسمى غلة غائية ايضاً فهو ما لاجله اقدام الفاعل على فعله والعللة لعلية فلا توجد في افعال الله تعالى لاستلزام استكمالها بالغير لان فاعليته تعالى حينئذ تكون معلولة لذلك الغرض اذا عرفت هذا فاعلم ان فائدة الاصول وغايتها (معرفة الاحكام) الربانية

له أكتفه يرد عليه مقرر من ان القاعدة والغاية امر يترتب على الفعل وتلك
 الاحكام كانت والملكة المذكورة ليست فعلا وبجواب مما مر ايضا من ان الضميمة
 التامة ترتب على تحصيل العلوم لاعلى انفسها ولقائل ان يقول لانسان معرفة
 الاحكام يترتب على معرفة تلك المسائل كما لا يترتب على انفسها لانه لا بد من فهم
 تلك المسائل بعد ادراكها الى صغرى سهلة الحصول اللهم الا ان يقال المراد
 بمعرفة الاحكام الاستعداد عليها لا المعرفة بالفعل (قوله بحسب الطاقة
 الانسانية) اى طاقة انسان يقدر على الانتقال من الشكل الاول الى النتيجة
 لامطلقا (قوله ليشال بالجران آه) بيان لقاعدة معرفة الاحكام فكانت
 السعادتان غلظة الغاية ومنتهى القاعدة وهو المطلوب لذاته وهذه السعادة هي
 غاية غاية علم الكلام ايضا على ما صرح به في المواقف (قوله يبين جهات
 دلالة آه) فداشار فيه الى اربعة امور عطفية بالدليل وهو العالم والمذلول
 وهو الصانع ودلالة الدليل على المذلول وهو التسبب بينهما وجهه الدلالة وهو
 الحدوث او الامكان على الاختلاف وفيما نحن فيه الدليل هو اقيوم الصلاة مثلا
 والمذلول هو الوجوب والدلالة هي التسبب بينهما وجهه الدلالة كون الدليل امرا
 ضالما عن قرينة التيسر والسخ وقد اختلفوا في ان جهة دلالة الدليل هل
 تقاير الدليل اولا قبل نعم وقيل لا وجه الاول ما ذكرناه من البيان ووجه الثاني
 ان العالم يدل على الصانع نظرا الى ذاته لا بالنسبة الى عارضه من الحدوث
 او الامكان والازم التسلسل لان نقل الكلام الى ذلك فوجب ان يكون له وجه
 دلالة تغايره لكونه دليلا على وجود الصانع كالعالم فيزم التسلسل والحدوث
 والامكان ليسا غير العالم اذ لا واسطة بين العالم والصانع تغايرهما بل كل ما يقاير
 الصانع فهو داخل في العالم فيكون كل من الحدوث والامكان داخل في العالم
 على ما في المواقف (قوله اعني غايه يستلزم آه) اشار فيه الى ما طاولوا انه لا بد
 في الدليل من مستلزم للمطلوب والالم ينتقل اليه من منه اليه ولا بد من ثبوت
 المستلزم للمحكوم عليه وهو العالم ههنا يلزم من ثبوت ذلك المستلزم له ثبوت
 لازمه وهو الحدوث له ومن هنا اى من وجوب المستلزم للمطلوب الموصوف
 بالثبوت للمحكوم عليه فالواو اجبت في الدليل مقدمتان احدهما عن استلزام
 المستلزم للمطلوب وهي الكبرى وثالثهما عن ثبوت المستلزم للمحكوم عليه وهي
 الصغرى فان قيل الاستلزام انما يكون في القطعيات دون الظنيات ومسائل
 الجففة ظنيات المجتهدين قلنا ان يزيد بالدليل اعم من القطعي والامارة على ما هو

بحسب الطاقة الانسانية ليشال بالجران
 على موجهها السعادة الدينية
 والدينية وذلك لان هذا العلم المتكفل
 ببيان جهات دلالة الادلة الاحكام اعني
 ما به يستلزم الدليل المطلوب كالحدوث
 والامكان للعالم

الظاهر من المقام يحمل الاستزام المذكور ههنا على المناسبة الصحيحة للانتقال
 الى المطلوب لاعلى امتناع الانتفك وان اراد به القطعي يحمل الاستزام على
 امتناع الانتفك ويقال الظن في الحكم نفسه لاقية ثبوت ذلك الحكم المظنون
 بل ثبوت قطعي بناء على ان كل حكم مظنون المجتهد فهو ثبت بحسب العمل به
 بالاجماع فان قيل المشهور ان الدليل عند الاصوليين مفرد وهو العالم بالنسبة
 الى الصانع وقد صرح به ههنا فاعني لزوم المقدمتين عند فهم قلنا نعم الا انه
 لا يمكن التوصل به الى مطلوب خيري بدون النظر الصحيح فيه على ما تقدم فن
 حيث يتعلق به النظر في وجوب المقدمتان واما عند المنطقيين فالدليل هو مجموع
 المقدمتين وكل من المقدمتين جزء من الدليل عندهم (قوله وبيان شرائط
 افادتها) اي افادة الاذلة للاحكام الشرعية والمراد بافادتها اعراضها التذاتية
 البصوت عنها اعني الاثبات وبشرائطها ما يتوقف عليه الاثبات من عمومها
 وخصوصها واخرها غيرها على ما تقدم والمراد بالامور المختبرة في تلك الافادة
 هي ما يتوقف عليه ثبوت الحكم من كونه عبادة او عقوبة وكون المحكوم عليه مكلفا
 (قوله ولو اجالا) فان الثبوت في الاصول هو كون الامر الحالى عن قرينة التدبير
 للوجوب مثلا وكون العلم حقيقيا حكما كذا والخاص مفيدا لحكم كذا وهو المراد
 بالبيان الاجمالي (قوله ولهذا) اي ولكون هذا العلم متكفلا بالبيان الاجمالي
 اخرج الى علم آخر وهو الفقه الباحث عن خصوصيات الاحكام المستفادة من
 الاذلة التفصيلية كوجوب الصلاة المستفاد من افعال الصلاة ووجوب الزكاة
 المستفاد من افعال الزكاة وغيرها من الاحكام الجزئية المستفادة من الاذلة
 المعينة التي ينطت تلك الاحكام بها والمراد من هذا الكلام دفع ما توهم من
 ان معرفة الاحكام لو كانت غائبة الاصول لما اخرج لهذه المعرفة الى علم آخر اي
 الفقه (قوله اي في الفن او من الكتاب) يعني ان المقصود في الفن يشمل
 المقصدين والخاتمة لا مقدمة الفن ولا غاية لانها خارجان عن المقصود فيه
 بخلاف المقصود من الفن فان المقصود من الفن غايته لا المقصدان والاطلحة
 فقوله فانحصر المقصود في مقصدين وخاتمة انما يستقيم على الاول دون الثاني فلذا
 قصره بالاول دون الثاني وكذا المقصود من الكتاب يشمل المقصدين والخاتمة
 لا المقصود بخلاف المقصود في الكتاب فانه يشمل المقدمة ايضا فلذا فسره بالاول
 دون الثاني (قوله لان الاول) اي المقصود من الفن (قوله والثاني) اي
 المقصود في الكتاب (قوله الاول في الاذلة الاربعة اه) قال الامدي في الاحكام

وبيان شرائط افادتها لها والامور
 المختبرة في تلك الافادة ولو اجالا ولهذا
 اخرج الى علم آخر باحث عن
 خصوصيات الاحكام المستفادة
 من الاذلة التفصيلية (فانحصر) اي
 اذا كان بحث الاصول عن احوال
 الاذلة والاحكام انحصر (المقصود)
 اي في الفن او من الكتاب لا المقصود من
 الفن او في الكتاب لان الاول هو الغاية
 ولا وجه لانحصارها فيما ذكر
 والثاني يتناول المقدمة (في مقصدين)
 لبيان احوال الاذلة والاحكام
 (وخاتمة) لبيان احوال الاستنباط
 وما يتعلق به (المقصد الاول في)
 بيان احوال (الاذلة) الاربعة وهي
 الكتاب والسنة والاجماع والقياس

المسمى بالدليل الشرعي منقسم الى ما هو صحيح في نفسه ويجب العمل به والى ما ظن انه دليل صحيح وليس كذلك اما القسم الاول فهو خمسة انواع الكتاب والسنة والاجماع والقياس والاستدلال وهكذا جعل ابن الحسايب الأدلة الشرعية خمسة انواع وعد الاستدلال خامسا وانما تركه المصنف لما قالوا انه يرجع بجميع اقسامه الى التمسك بمعقول النص والاجماع على ما صرح به الآمدي واقسامه عند الحنفية اربعة التلازم بين الحكمين الثبوتين او الثبوتين او احد هما ثبوت والاخر نفي او بالعكس والاستصحاب وشرع من قبلنا والاستحسان وقالت المالكية المصالح المرسله ايضا وقال قوم نفي المداولة ايضا في الحكم العدمي والشافعية لم يعدوا غير التلازم والاستصحاب وشرع من قبلنا من الاستدلال فان قيل فعلى هذا ان كلام السنة والاجماع والقياس يرجع الى الاستدلال بالكتاب فلم يعدوها قسما برأسه بل كل من الاربعة يرجع الى الاستدلال بالكلام النفسى على ما صرحوا به قلنا نعم الان كلام من هذه الاربعة لما كان نوعا مخالفا للآخر صلح قسما برأسه على حدة بخلاف ما ذكر من التلازم والاستصحاب والاستحسان وغيرها مما ذكره الشارح اذ لا مغايرة بينها وبين الأدلة الاربعة تغاير نوعيا فلم يصلح قسما برأسه ثم الثلاثة الاول من تلك الاربعة اصول مطلقة والقياس اصل من وجه وفرع من وجه واثرة في اظهار الحكم وتفسيره وصفه من الخصوص الى العموم لافى اثباته كالثلاثة المذكورة ولهذا قال فخر الاسلام اليزدوى اصول الشرع ثلاثة الكتاب والسنة والاجماع والاصل الرابع القياس المستنبط من هذه الاصول الثلاثة وقد تقدم في اول الكتاب ما فيه من الابحاث ثم هذه الطريقة مجازية اقامة لشمول العموم العلمى مقام الشمول الظرفى بمعنى انه كلما تحقق المقصد الاول تحقق بيان الأدلة الاربعة بخلاف عكسه لجواز تحقق بيانها بغير المقصد الاول فشبّه الشمول العلمى بالشمول الظرفى (قوله اما وحي او غيره) والمراد بالوحي ههنا اعم من الكتاب والسنة بقربته انقسامه اليهما (قوله والوحي اما متلوا للكتاب) اختلف في معنى كونه متلوا قيل معناه ان يتعلق بتلاوته الاحكام كوجوبها في الصلاة وحرمتها للحائض والجنب وقيل معناه تلاوة جبرائيل عليه السلام على الرسول عليه السلام وتلاوة الرسول على الامة وقيل معناه ان يظهر ما هو مكتوب في اللوح المحفوظ ومقيد به لا يجوز لجبرائيل ولا للرسول ولا لغيرهما تغييره وتبديله بلفظ آخر يفيد عين فائدة لانه محجوز ومحمدى به وهذا مختص بالقرآن واما السنة فيحتمل ان يكون النازل على

وجه الضبط ان الدليل اما وحي او غيره والوحي اما متلوا للكتاب والا فالسنة

جبراً بل معناها صرفاً فكسبه حله عبارته وبيته الرسول عليه السلام تلك العبارة
او الهمه كلقنه بدون عبارته فاعرب الرسول عليه السلام بعبارته ويجوز
نقلها بالمعنى وان كان الاولى نقلها بلفظها كما ذكره انتقنا زاني في بعض
كتبه فاذا ان السنة المقابلة للكتاب لم ينزل الامضاءها فقط وبه صرح
في الكشف الكبير اوضحاً حيث قال ان الوحي الذي ليس بتلويح لم ينزل الامضاء فان
قيل تقسيم الوحي الى القسمين غير صحيح لوجوب وجود المقسم في جميع افراد
اقسامه وقد قرر ان من السنة ما يكون اجتهادياً ومنها ما يكون فعلياً
وكلاهما ليسا بوحى لان الوحي كلام خفي يتنا في الاجتهاد اجيب عنه باننا نسلم
وجوب وجود المقسم في جميع افراد اقسامه لجواز ان يكون القسم اعم من المقسم
نحو الانسان اما اسود او ابيض ولو سلم ذلك لكن لانسان كل من السنة الفعلية
والاجتهادية يكون بدون الوحي بل كل ما فعله عليه السلام واجتهد فيه يكون
بالوحي سوى ما كان من الامور العادية على ما سياتى ذكره في ركن السنة قلت
فيه نظراً لابلزيم من كون الشيء بالوحي كونه وحياً وهو المطلوب تأمل (قوله)
ان كان قول كل مجتهد وقع في التلويح كل امة بدل مجتهد ائمة بدل عنه
اذ لم يدخل في الاجماع لعوام الامة بل اهل الاجماع هم العلماء المجتهدون وههنا
بحث وهو ان كون الاجماع من ادلة الفقه يستلزم ان لا يكون علم الصحابة في زمان
النبي عليه السلام فقها لعدم الاجماع في زمانه فلا يكون احدهم من الصحابة في زمن
النبي عليه السلام فقيها والجواب عنه اننا نسلم تلك الملازمة لان الفقه عبارة عن
العلم بجميع الاحكام الشرعية الفرعية التي قد ظهر نزول الوحي بها في وقت نزول
الوحي وبها وبالاحكام الاجماعية في زمن الاجماع فيكون علم الصحابة فقها
في زمن النبي عليه السلام لانهم يعرفون جميع الاحكام الشرعية التي ظهر نزول
الوحي بها وجود عليه كون الفقه عبارة عن مفهوم كلي يصدق على كل متقدمة
يتبدل بحسب الايام والاعصار فيوما يكون علماً بمجملة من الاحكام وبوما
ياكثر منها وهكذا يتراد الى انقراض زمن النبي عليه السلام ثم يتراد بانقضاء
الاجماع بوما فيوما ويدفع هذا بمنع بطلان اللازم بل كل علم يتراد بوما فيوما
بتلاحق الافكار (قوله والا فالقياس) لا يخفى عليك ان هذا البيان يقتضي
ان تكون المسائل القياسية داخلية في الفقه كالمسائل الاجماعية والكتابة
والسنية وقد صرحوا انها خارجة عن الفقه في التلويح لا يشترط في الفقه العلم
بالمسائل القياسية لانها نتيجة الفقاهة والاجتهاد لكونها فروعاً مستنبطة

وغير الوحي ان كان قول كل مجتهد
في عصره فالاجماع والا فالقياس

وأما شرايع من قبلنا فليحتم بالكتاب
 أو السنة والعرف والتعامل بالأجاء
 والاستصحاب والتحرى عمل بأحد الأربعة
 والعمل بالظاهر أو الاظهر عمل
 بالاستصحاب والاخذ بالاحتياط بقوله
 عليه السلام دع ما يربك الى ما لا يربك
 والقرعة لتطيب القلب بالسنة أو الاجماع
 وآثار الصحابة وكبار التابعين بشبهة
 الحديث أو بقوله عليه السلام اصحابي
 كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم وقوله
 صلى الله تعالى عليه وسلم خير القرون
 قرني الذين انا فيهم ثم الذين يلونهم
 الحديث (وهو) اي المقصد الاول
 الذي في الأدلة يترتب (على اربعة اركان)
 لبيان احوال الأدلة الأربعة (الركن
 الاول في) بيان حال (الكتاب) قدم
 لشرفه وافقار الباقي اليه اعلم ان كلا
 من الكتاب والقرآن يطلق عند
 الاصوليين على الكل والكلي المشترك
 منه وبين كل جزء منه بدل على المعنى
 المقصود لان بحثهم عنه من حيث
 كونه دليلا وهو الجزاء فاحتج الى تحصيل
 صفات مشتركة بين الكل والجزء
 مختصة بهما

بالاجتهاد فيتوقف العلم بها على كون الشخص فقيها فلو توقف الفقه على
 لزوم الدور فكان قيل هذا انما يستقيم في اول القالسين واما من بعده فيجوز ان
 يشترط فيه العلم بالمسائل القياسية التي استنبطها المجتهد الاول من غير لزوم
 الدور قلنا لا يجوز للمجتهد التقليد للغير على الاصح بل عليه ان يعرف المسائل
 القياسية باجتهاده فلو اشترط العلم بها في فقهه المجتهد الثاني لزم الدور ايضا
 نعم يشترط ان يعرف المجتهد الثاني اقوال المجتهدين في المسائل القياسية لئلا
 يقع في مخالفة الاجماع ولا يلزم منه اشتراط العلم بالمسائل القياسية ايضا اللهم
 الا ان يقال انها داخله في الفقه لا بمعنى ان يكون الشخص فقيها يتوقف عليها
 حتى يلزم العمور بل بمعنى انها داخله في فقه من ادى اجتهاده اليها وان لم يتوقف
 فقاهته عليها او يقال انها داخله في الفقه بالنسبة الى القائلين الثاني بمعنى
 ان يكون الشخص فقيها يتوقف عليها بناء على ما روى عن ابي حنيفة راجعة
 عليه من جواز تقليد المجتهد للغير او يقال انها داخله في الفقه المدون بعد اقتراض
 زمن الاجماع لاني الفقه الذي يجب تحصيله على المجتهد لاستنباط المسئلة (قوله)
 واما شرايع من قبلنا (اي بعضها راجعة الى الكتاب اذا قصها الله تعالى
 بلا انكار وبعضها الى السنة اذا قصها الرسول عليه السلام بلا انكار فان تلك
 الشرايع انما تلزمنا اذا قصها الله تعالى علينا او رسوله بلا انكار على ما سياتي
 في موضعه (قوله والتحرى عمل بأحد الأربعة) لان الامة اجتمعت على شرعية
 التحري عند الحاجة ووردت فيه السنة والآثار كما في امر القبلة والاذان
 عند الاشياء وكذا الاستحسان والمصالح المرسله راجعة الى احد الأربعة
 بل الى القياس (قوله والاخذ بالاحتياط بقوله عليه السلام) اي راجعة
 الى السنة القولية قال رحمه الله في حاشية التلويح ان التحري والعمل بالظاهر
 والاطهر والاخذ بالاحتياط والقرعة تطيب القلب كلها راجعة الى احد
 الأربعة (قوله وآثار الصحابة اه) قال في حاشية التلويح واما قول الصحابي
 فراجع الى السنة لان الظاهر فيه السماع وقال عليه السلام بايهم اقتديتم
 اهتديتم (قوله يطلق اه) اي في عرفهم والا فني لغتهم الكتاب مصدر
 بمعنى الجمع ثم سمي به المفعول للمبالغة او اسم للمفعول كالباس لللبوس
 والقرآن مصدر بمعنى القراءة كما هو كذلك عند سائر اهل اللغة واما في العرف
 فتزاد فان على ما سيصرح به (قوله على الكل والكلي المشترك اه) فيه نظر
 اما اول فلان المقصود بيان ان اطلاق لفظ القرآن والكتاب عند الاصوليين

على الكل وعلى كل جزء منه هل هو بطريق الحقيقة متفق احد هما والمجاز في الاشارة
 او بطريق الاشتراك اللفظي بان يوضع بازاء الكل والجزء بوصفهم مستقلين
 او بطريق الاشتراك المعنوي بان يوضع بازاء المفهوم الكلّي المشترك بينهما
 ويطلق على كل منهما بطريق الحقيقة مثل اطلاق سائر الكلمات على جزئياتها
 كما اطلاق الانسان مثلا على افراده لا يسان اطلاقه على الكل وعلى الكلّي
 المشترك بينهما وبين كل جزء منه على ما هو الظاهر من كلامه ولذا اشترع في ذكر
 المفهوم الكلّي المشترك بين الكلّي والجزء على حسب اختلافهم فان ظهر ما قال
 في التلويح بطلاق على المجموع وعلى كل جزء منه وهذا لان بحث الاصول عن
 الكتاب ليس الا من حيث كونه دليلا على الحكم الشرعي والدليل هو الجزء على
 ما سيصرح به في الالف والالف المشترك بينهما وبين الجزء لان المشترك بينهما من
 تصور مفهوم المنزل او المتلو والمقروء او المكتوب في المصاحف مفهوم كلي لا يصلح
 دليلا للحكم اصلا وانما الدليل هو الجزء نحو اقيموا الصلاة وشيخه وكذا الكل من
 حيث هو كل لا يصلح دليلا على احكام مخالفة فلا وجه لذكر لفظ الكلّي
 المشترك واما ثانيا فلان المناسب لقوله والكلّي المشترك ان يقول فيما كونه
 دليلا وهو الكلّي المشترك فاخرج الى تحصيل صفات مشتركة بين الكل والكلّي
 المشترك لكن هذا فاسد لان الدليل ليس الكلّي المشترك ولا احتياج لهم الى تحصيل
 صفات مشتركة بين الكل والكلّي المشترك بل الدليل هو الجزء والاحتياج
 الى ما بين الكل والجزء من الصفات المشتركة بينهما فليس زيادة لفظ
 الكلّي المشترك الا من طغيان القلم واما ثانيا فلان الدليل الاتي لا يبطئ في الدعوى
 من وجوه الاول ان تقييد الجزء بقوله يدل على المعنى لاخراج حروف المباني
 وادخال كلمات القرآن وحروف المعاني منها على ما سيصرح به فكان المراد
 بالمعنى ههنا هو ما يقصد باللفظ مطلقا عنى ما يوضع اللفظ بازائه ويخرج به عن
 كونه مهملًا فيثبت لانيتم التثريب بينه وبين قوله لان بحثهم عنه من حيث كونه
 دليلا وهو الجزء لان مقتضى هذا الدليل ان بحثهم عن كل جزء من القرآن
 هو من حيث كونه دليلا على الحكم الشرعي لا من حيث كونه دالا على المعنى
 مطلقا فليس لهم بحث عن كلمات القرآن من حيث دلالتها على المعنى الذي
 يخرج به اللفظ عن كونه مهملًا ويتصف بكونه موضوعا ليقال انه راحة الله
 تعالى قال فيما بعد ان الدليل ههنا قد يكون كلمة او كلمتين فصاعدا ولهذا
 يجوز عن احوال الخاص والعام آه فعمل عنده ان الجزء الذي يدل على المعنى

يكون دليلا ويبحث عنه في الفن فيتم التقريب لانا نقول نحن لانكران كل جزء
من القرآن يشتمل على جهة دلالة الدليل كلة او كلمتين يكون دليلا ويبحث عن
احواله وانما ننكر كون المعنى المذكور ههنا جهة دلالة الدليل وكونه مجزئا عنه
لان المراد به هو الذي يخرج به اللفظ عن كونه مهجلا فانه قال فيما بعد فيخرج به
حروف المباني والحيثية المذكورة في الدليل المذكور بيان لجهة دلالة
الدليل فلا يتم التقريب الثاني انه تعرض في الدعوى للاطلاق على الكل
ولم يتعرض له في الدليل ويمكن ان يجاب عنه بان اطلاقه على كل جزء منه يقتضي
اطلاقه على الكل من حيث هو اذ الكل ليس بمجموع الاجزاء وايضا ان اطلاقه
على الكل مشهور متواتر مستغنى عن البيان وانما الحاجة الى بيان اطلاقه على
الجزء الثالث ان المدعى هو اطلاق لفظ الكتاب والقرآن على كل من الكل
والجزء مع قطع النظر عن كونه مقيدا بحيثية كونه دليلا والدليل المذكور انما
يدل على الاطلاق بحيثية كونه دليلا اللهم الا ان تعتبر تلك الحيثية في الدعوى
ايضا بقرينة ذكر لفظ الاصوليين الرابع ان الحيثية المذكورة في الدليل ان اعتبارت
في الاطلاق على الجزء يلزم ان لا يصح الاطلاق على الكل لعدم هذه
الحيثية في الكل لان الكل من حيث كل ليس بدليل وما ذكرناه في الجواب عن
الثاني انما يصح الاطلاق على الكل مع قطع النظر عن هذه الحيثية (قوله فاعتبر
بعضهم الاعجاز) فيه ان الاعجاز لا يناول كل جزء من القرآن وان قيد بكونه
دليلا اذا المهجز هو السورة او مقدارها على ما دل عليه قوله تعالى فاتوا بسورة
من مثله فلا يكون من الصفات المشتركة بين الكل والجزء المذكور قبلة
وايضا ان كون الجزء دليلا لا يتعلق بصفة الاعجاز اصلا اللهم الا ان يقال
ان مقصوده بيان ما اعتبره بعض الاصوليين في تفسير القرآن او يقال ان المراد
بيان اختصاص مجموع ما ذكر من الصفات لاختصاص كل واحدة منها وكذا
التقل بالتواتر لا يختص بالقرآن بل يوجد في الحديث ايضا اللهم الا ان يرد
بالاختصاص الحصر الاضافي بالنسبة الى كل واحد من الكل والجزء القرآني
بالنسبة الى الحديث وغيره من الاخبار المنقولة تواترا اي يختص بهما
لا باحدهما فقط وان وجد في غيرهما ايضا اليقال المراد بالتقل تواترها والتقل
بين دفتي المصاحف تواترهم اعلم انهم انما احتجوا الى تحصيل صفات مشتركة
بين الكل والجزء ليحصل لهم تعريف القرآن وهو جامع مانع ففرقه كل فرقة
فما حصل عندهم من الصفات المبرزة ففرقه بانه معجز منزل على الرسول مكتوب

فاعتبر بعضهم الاعجاز والانتزال على
الرسول والكتابة في المصاحف والتقل
بالتواتر قصدا الى زيادة التوضيح
وبعضهم الانتزال والاعجاز لان الكتابة
والتقل ليسا من اللوازم لتحقيق القرآن
يدونهما في زمن النبي عليه السلام

في المصاحف منقول بالتواتر وبعضهم بانه منزل مكتوب منقول بالتواتر وبعضهم
بانه منقول تواترا في المصاحف وعرفه المصنف بانظم المنزل على رسولنا النقول
عنه تواترا ولكل وجهة هو موليها كما ترى والكل ليس تعريفا حقيقيا لان
التعريف الحقيقي ليس الا لجميع ذاتيات المعرف وما ذكر في التعريفات المذكورة
ليس كذلك فقال بعضهم انه رسم لكونه باللوازم المختصة به وقال بعضهم انه
لفظي مستدل بان القرآن اسم علم للمنزل على الرسول من الوحي المطوف في المصاحف
كما ان التوراة اسم للمنزل على موسى عليه السلام والانجيل اسم للمنزل على
عيسى عليه السلام والاولى هو الاول لان اللفظي يكون بالمرادف ولا ترادف
بين المفرد والمركب على الاصح وقائلة القيود ستظهر في تعريف المصنف مع زيادة
بيان (قوله والكتابة والنقل آه) هذا لا يدل على اعتبار الانزال مع انه مقصود
باليان ايضا لكونه معتبرا في المدعى اللهم الا ان يقال انما لم يذكر وجه الانزال
لظهوره انه لازم في التعريف البتة لكونه بمنزلة الجنس وانه من اللوازم الشاملة
فلا يمكن وجود القرآن بدونه (قوله بخلاف الاعجاز آه) علله التفارقي
في حاشية المختصر بان كون القرآن للاعجاز مما لا يعرف مفهوما ولا زومه
الا لافراد من العلماء فلا يكون لازما ينال انتهى وعلله في فصول البدائع بخفاء وجه
اعجازها حتى وقع فيه اختلاف كثير قيل كونه بليغا وقيل كونه مخبرا عن الغائب
وقيل كونه مشتملا على اسلوب غريب الى غير ذلك من الاقوال على ما في الاقان
وغيره ولا يخفى عليك ان خفاء وجه الاعجاز لا ينافي كونه لازما ينتج له غايته
عروض الخفاء في لزومه له من خفاء وجهه وهذا الخفاء يمكن زواله بالنبيه
عليه وقت التعريف كما في البيهيات الحفيسة (قوله اذا المعجز هو السورة
او مقدارها) هذا الكلام بظاهره يدل على ان مقدار السورة معجز البتة وفيه
نظر بناء على القول المختار من ان وجه الاعجاز هو البلاغة لان الكلام لا يوصف
بالبلاغة مالم يكن تاما وان كان اكثر من مقدار سورة فلا يوصف بالاعجاز ايضا
مالم يكن تاما وان كان كثيرا من مقدار سورة كما في قوله تعالى ان المتقين
والمسلمات والمؤمنين والمؤمنات والقانتين والقانتات والصادقات والصادقات
والصابرات والصابرات والخاشعين والخاشعات والمتصدقين والمتصدقات
والصائمين والصائمات والحافظين فروجهم والحافظات والذاكرين الله كثيرا
والذاكرات فان مقدار هذا اكثر من سورة العصر والكوثر والاحلاص مع انه
ليس بكلام تام فلا يكون بليغا ولا معجزا (قوله لانه يميز القرآن عن جميع ما عداه)

وبعضهم الانزال والكتابة والنقل لان
المقصود تعريفه لمن لم يدرك زمن النبوة
والكتابة والنقل بالنسبة اليهم من امين
اللوازم بخلاف الاعجاز فانه مع كونه غير
بين ليس شاملا لكل جزء اذا المعجز
هو السورة او مقدارها كما بين في موضعه
واقصر بعضهم على النقل في المصاحف
تواترا لانه يميز القرآن عن جميع
ما عداه

لا في سائر الكتب العمارة وغير السماوية وكذا الاحاديث الالهية والنبوية
 ومنسوخ التلاوة نحو الشيخ والشيخة اذا زينا فارجوهما البتة تكلاما من الله
 لم يدخل شيئا منها بين دفتي المصحف اصلا والقراءة الشاذة لم تنقل بطريق التواتر بل
 بطريق الاحاد كما اختص مصحف ابي بن كعب والشهيرة كما اختص مصحف ابن
 مسعود فلا حاجة الى ذكر الاتزال والاعتجاز (قوله ولورد) اي اورد على التعريفات
 المذكورة بانه ابن خصص بالكل لا يوافق غرض الاصوليين لان غرضهم
 الاستدلال على الحكم وذلك بالجزء لا بالكل وان ابقى على عمومه يوافق غرضهم
 لشموله على الجزء لكنه تدخل فيه حروف المباني والمعاني والكلمة ولا يسمى
 قرآنا في العرف وان خص بالكلام التام يخرج عنه ما ليس بتام من المركب
 مع انه قرآن شرعا بقربته تعلق احكام القرآن به من حرمة اللمس على المحدث
 وحرمة التلاوة على الجنب والحائض ومن الظن القاسد تخصيص هذا الايراد
 بتعريف من اقتصر على النقل في المصحف تواترا مع وروده على هذا التعريف
 اظهر من الباقي خصوصاً من الثاني واجاب عنه باختيار الشق الرابع يعني ان المراد
 هو البعض اي الجزء لكونه لا مطلقا بل البعض الدال على المعنى فخرج
 عالم بدل على المعنى وهو حروف المباني لانها انما وضعت لغرض التركيب لا لافادة
 المعنى ويدخل فيه الكلمات والحروف الذاتية على المعنى لان الاصوات لا يثبت
 عنها من حيث كونها دليلا لكونها عامة وخاصة ومشاركة الى غير
 ذلك من جهات الدلالة على الحكم الشرعي اقول فيه نظر لان حاصله ان المراد
 هو البعض الدال على المعنى الذي يخرج اللفظ به عن كونه مهمل لا يدخل فيه
 الكلمات المفردة من الاسماء والافعال والحروف الذاتية على المعنى لان الاصولي
 قد بحث عن هذه الكلمات من حيث اشتغالها على جهة دلالة الدليل ولا يخفى
 عليك ان بحثهم هذا لا يصح ارادة ذلك البعض اذ المراد بالمعنى المذكور هو الذي
 يخرج اللفظ به عن كونه مهملا والاصوليون لا يبحثون عن الالفاظ من حيث
 دلالتها على هذا المعنى اللهم الا ان يقال ان المعنى المذكور وان لم يكن مضمونا
 عنه في الفن لم يكن يبحثهم عن تلك الجهات يتوقف على ذلك المعنى لان تلك الجهات
 من احوال الالفاظ الموضوع لمعنى لا من احوال المهملات (قوله ولا يدخل من
 دخولها) دفع لما مر انه ان ابقى على عمومه يدخل فيه الكلمة ولا يسمى قرآنا
 في العرف (قوله وبالجملة هو) اي الدليل (قوله وهو) اي ما يشتمل على وجه
 الدلالة (قوله وجعلوها من اقسام النظم) عطيف على قوله بحثوا والمجموع

واوردانه ان خصص بالكل لا يوافق
 غرض الاصوليين وان ابقى على عمومه
 يدخل فيه الحرف والكلمة ولا يسمى
 قرآنا في العرف وان خصص بالكلام
 التام يخرج عنه مركب ليس بتام مع
 انه قرآن شرعا حتى تجرى عليه احكام
 القرآن واقول اريد بعض منه دال على
 المعنى فيخرج حروف المباني وتدخل
 الكلمة ولا يد من دخولها لان بحث
 الاصولي عن احوال الكتاب والسنة
 وغيرهما ليس الا من حيث كونها دليلا
 شرعيا والدليل عندهم ما يمكن التوصل
 به الصحيح النظر فيه الى المطلوب خبري
 وبالجملة هو ما يشتمل على وجه الدلالة
 كالعالم للصانع وهو ههنا قد يكون
 كلمة او كلمتين فصاعدا ولهذا بحثوا
 عن احوال الخاص والعام والمشارك
 والمأول والحقيقة والمجاز والامر والنهي
 والمطلق والمقيد وحروف المعاني وغير
 ذلك من المفردات وجعلوها من اقسام
 النظم الذي هو عبارة عن الكتاب ولان
 بعض الاسماء من كلمات القرآن آية
 كدهامتان

يصلح ان يكون دليلا اخر على المدعوى المذكورة وقوله ولان بعض الاسماء عطف
 على قوله لان بحث الاصول آه والكل دليل على دخول الكلمة على ما يدرك
 عليه قوله فلو لم يحمل على ما ذكرنا لم يصح البحث والتقسيم ولا عد الكلمة آية
 وهذا لان كلام من هذه الثلاثة يصلح دليلا مستقلا على المدعوى المذكورة على
 ما يعرف بالتأمل لكن قوله لم يصلح البحث والتقسيم ولا عد الكلمة آية بشريان
 البحث والتقسيم دليل وعد الكلمة آية دليل آخر حيث عطفما التقسيم على
 البحث بدون اعادة حرف النبي (قوله نحوق) اختلفوا في نحوق وحسن ون هل هي
 آية اولافى الكشافى اما المظانية حيث وقعت من النور الغنجة بها وهى ست
 وكذلك المنص آية والمرثمة آية والربست باية فى سورها الخمس وطسم آية
 فى سورتيها وطه ويس آيتان وطس ليست باية وخم آية فى سورها كلها
 وتحسقى آيتان وكهيعص آية واحدة وض وق ون ثلاثها لم تعد آية هذا
 مذهب الكوفيين ومن عداهم لم يعدوا شيئا منها آية ثم قال انما عدنا نحوق فى حكم كلمة
 واحدة آية على طريق التوفيق كما عد الرحمن وحده آية ومدها مئتان ومحمد ها
 آية وقال فى فتح القدير لو قرأ آية هى كلمة اعما او حرفا نحو تمدها مئتان ص ق ن
 فان هذه آيات عند بعض القراء اختلف فى جواز صلته على قول ابى حنيفة
 والاصح انها لا تجوز لانه سمي عادا اقاربا وكون نحو ص حرفا خلط بل الحرف
 سمي ذلك انتهى فكون نحوق وص آية ليس باتفاق بل عند بعض القراء (قوله
 كما صرح به صاحب الكشاف) حيث قال فان قلت فبالها مكتوبة فى الصحف
 على صورت الحروف انفسها لاعلى صور اسمائها قلت لان الكلام لما كانت حركته
 من ذوات الحروف واستمرت العادات منى تهيئت ومنى قبل للكاتب اكتفبت
 وكبت ان تلفظ بالاسماء وتقع فى الكتابة الحروف انفسها على تلك الشكلة
 المأتوفة فى كتابة هذه الفوائج (قوله فلو لم يحمل على ما ذكرنا) اى لو لم يحمل
 على البعض الذى يخرج به حروف الباقى وتدخل الكلمة وهو البعض الدال على
 المعنى لم يصلح كل من البحث والتقسيم ولا عد الكلمة آية وفيه بحث لا يولم يحمل
 على هذا المعنى لكان اما محمولا على الكل او على العموم الذى يدخل فيه الحرف
 والكلمة او على الكلام التام فان اراد انه لم يصلح على الاول فسلم لعدم شموله
 الكلمة ولا أنهم لا يبحثون عن الكل ولا يفسهونه الى الاقسام المذكورة
 ولا يعدونه آية وكذا ان اراد الثالث لعدم شموله البحث عن الكلمة وتقسيمها
 الى الاقسام المذكورة وعدها آية واما ان اراد الثانى فعدم الصحة ممنوع لشموله

وكذا بعض الحروف عند البعض نحوق
 وص ون كما صرح به فى كتب الفقه وان
 كان فى كونها حرفا فاعنا قسمة لانها
 وان كانت حرفا فى الكتابة اسمها فى العبارة
 كما صرح به صاحب الكشاف فلو
 لم يحمل على ما ذكرنا لم يصلح البحث
 والتقسيم ولا عد الكلمة آية نعم لا يعطى
 حكم القرآن كل كلمة لو كتبتين
 فصا عدا

الكلمة فيمثل البحث عنها وتقسيمها واعداد آية غايته ان لا يبحث لهم عن بعض ما يطلق عليه التعريف اعني حروف المباني ولا تقسيمه الى الاقسام المذكورة ولا عده آية وفساده ممنوع لاخصاص كل من هذه الثلاثة بما يطلق عليه القرآن اعني ما سوى حروف المباني لا ما يصدق عليه التعريف المذكور كله بل المحذور فيه شمول التعريف على ما لا يسمى قرآنا حقيقة وعرفا وهذا محذور آخر (قوله ما لم يبلغ حد الآية آه) قال في الخلاصة في باب عد حرمان الحيض وحرمة قراءة القرآن الا اذا كانت آية قصيرة تجرى على اللسان عند الكلام كقوله ثم نظروا ولم يولدوا ما قرأه ما دون الآية كقوله بسم الله والحمد لله ان كانت قاصدة قراءة القرآن يجوز ويكره وان كانت قاصدة شكر النعمة او الشاء لا يكره انتهى وقال في الملتقى ولا يجوز للجنب والحائض قراءة القرآن ولو دون آية ولا يخفى عليك ما بينهما من المخالفة حيث جوز صاحب الخلاصة قراءة ما دون الآية والآية القصيرة عليهما ولم يجوز في الملتقى والظاهر من كلام الشارح بحكم مفهوم للغاية عدم جواز القراءة اذا بلغ حد الآية ولو آية قصيرة وجوز قراءة ما دون الآية ولم يجوز في الملتقى والتوفيق ان ما ذكره صاحب الملتقى رواية الكرخي عملا بمجموع قوله عليه السلام لا تقرأ الحائض والجنب شيئا من القرآن وما ذكره صاحب الخلاصة من جواز ما دون الآية رواية الطحاوي وهو رواية ابن سماعة عن ابي حنيفة مستد لابان ما دون الآية لا بعد ما قارئا واما جواز قراءة الآية القصيرة فلا رواية فيه ثم اعلم ان قراءة القرآن ولو آية او آيتين فصاعدا يقصد الشاء جائز للجنب والحائض حتى صرحوا بجواز قراءة الغائبة بقصد الشاء وتقييد الخلاصة بما دون الآية عند قصد الشاء مخالف للمشهور (قوله لا الاصولي) لان نظر الاصولي في حقيقة القرآن مع قطع النظر عما يترتب عليه حكم القرآن وعن عده قرآنا في العرف وحقيقة القرآن هو المنقول تواترا بين دفتي المصاحف وهو صادق على الكلمة على ما مر فيكون قرآنا حقيقة (قوله وكل آية قصيرة قرآن حقيقة وحكما) حتى يجرى عليها احكام القرآن باتفاق الروايات الا ما نقلناه آنفا من الخلاصة من ان الآية القصيرة التي تجرى على اللسان عند الكلام لا تجرى عليها حكم القرآن من حرمة القراءة على الحائض والجنب (قوله فاعتبر الاصوليون الاول) لما ذكره آنفا من البحث عن احوال الكلمة المفردة وتقسيمها على الاقسام المذكورة ولما ذكرناه من ان نظرهم في حقيقة القرآن آه (قوله والامام الثاني في المشهور) قال في فتح القدير

ما لم يبلغ حد الآية عند اكثر الفقهاء من احرمة مسه على المحدث وتلاوته على الجنب وان دلت على حكم شرعي لكن ذلك امر آخر متعلق بنظر الفقيه لا الاول وما يدل على صحة ما قررنا ان الامام شمس الأئمة السرخسي بعد ما وافق الفقهاء في كتيبه الفقيه قال في اصوله ان ما دون الآية والآية القصيرة ليس بمجزو وهو قرآن ثبت به العلم قطعافان ما دون الآية والآية القصيرة يشعلان الكلمة وتلخيص المقام ان كل كلمة من القرآن قرآن حقيقة لاحكامها ولا عرفا وكل آية قصيرة قرآن حقيقة وحكما لاعرفا وكل ثلاث آيات قصار او مقبداها قرآن حقيقة وحكما وعرفا فاعتبر الاصوليون الاول والامام الثاني في المشهور

القراءة في الصلاة فرض وواجب وسنة ومكروه فالقرآن عند أبي حنيفة
 رحمه الله في رواية ما يطلق عليه اسم القرآن ولم يشبهه قصد خطاب احد ونحوه
 وفي رواية آية واحدة وفي رواية كقولهما انتهى فلم منه ان له ثلاث روايات
 في تحقيق لفظ القرآن في حق الصلاة بترتب على كل منها احكام القرآن اعني
 جواز الصلاة وما اختاره الاصوليون خارج عن هذه الروايات الثلاث لان
 ما اختاروه ليس بقرآن حكما اي لا يترتب عليه شيء من احكام القرآن من جواز
 للصلاة وغيره ولا عرفا ايضا على ما صرح به الشارح رحمه الله وانما هو قرآن
 حقيقة فقط ثم اختلف الفقهاء في مذهب أبي حنيفة رحمه الله قال بعضهم المختار
 عنده هو الرواية الاولى وصححه ابو الحسن القدوري حيث قال الصحيح من مذهب
 أبي حنيفة رحمه الله ان ما يتاوه اسم القرآن يجوز الصلاة به عندهم من الآية
 لعموم قوله تعالى فاقرا واما يتيسر من القرآن وهو قول ابن عباس ولان تناول
 اسم الواجب يخرج عن العهدة وقال اكثرهم منهم صاحب الهداية المختار
 عنده هو الرواية الثانية حيث قالوا ان ما دون الآية خارج عن عموم فاقرا واما
 ما يتيسر من القرآن اذ المطلق ينصرف الى الكامل في الملهية ولا يجزم بكونه قارئا
 عرفا به فلم يخرج عن عهدة ما زمه يفتين بخلاف الآية فانها البست في معنى
 خاتون الآية بل يطلق عليه قارئا بها عرفا فدخل في عموم ذلك النص واليه
 اشار الشارح بقوله في المشهور واقول قول القدوري انسب لمذهب أبي حنيفة
 من ان الحقيقة المستعملة اولى عنده من المجاز المتعارف ولا شك ان كونه قارئا
 دون الآية حقيقة مستعملة اذ لو قيل هذا قاري لم يخطئ التكلم نظرا الى الحقيقة
 اللغوية وكونه غير قاري بها مجاز متعارف فالاول انسب (قوله والامامان الثالث)
 لهما انه لا يعد قارئا فيما دون الثلاث عرفا وانما يعد قارئا في الثلاث ومنعه
 ابو حنيفة رحمه الله وقال يعد قارئا عرفا في آية ولو قصيرة وفي الاستمرار قول
 الامام ابن احتياط فان قوله لم يولد ثم نظر لا يتعارف قرآنا وهو قرآن حقيقة فمن
 حيث الحقيقة حرم على الخائض والجنب ومن حيث العدم لم يجز الصلاة به
 احتياط فيهما انتهى فلم منه انه لا يلزم في الكون قرآنا حكما جريان جميع احكام
 القرآن عليه بل يكفي فيه جريان بعض الاحكام كما لم يولد ثم نظر حيث جرى
 عليها حرمة القراءة عليهما لاجواز الصلاة بهما فكان قرآنا حقيقة وحكما
 لاعرفا ولا يخفى عليك ان عدم جواز الصلاة به مخالف لما تقدم آنفا مما صححه
 القدوري وما اختاره اكثر الفقهاء من مذهب أبي حنيفة رحمه الله تعالى (قوله وقد

والامامان الثالث هذا غاية تحقيق المقام
 بعون الله الملك العلام هذا

وقد اختلفت تعريفات بوافق الغرض
ويخرج عنه الحرف وتدخل الكلمة فقيل

اختر ههنا تعريف بوافق الغرض (يعني ان كلام من التعريفات المذكورة
للممكن موافقا لغرض الاصولي على تقديره وتدخل فيه حروف المباني على تقدير
ويخرج عنه الكلمة على تقدير اختيار ههنا تعريف لا يرد عليه شيء من هذه
المحدورات حيث اخذ فيه لفظ النظم وهو اللفظ الموضوع لمعنى محققا كان
او مر كبا وهو مدار الانتفاع حاصله ان المراد بالقرآن والكتاب هو البعض الدال
على معنى الكل ولا العموم ولا الكلام التام حتى يرد عليه المحدور المذكور
فان قيل ان كلام لفظ القرآن والكتاب موضوع عندهم بازاء الكل فارادة
المعنى ان بطريق المجاز يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز وان بطريق الحقيقة يلزم
عموم الاشياء قلنا انه بطريق الحقيقة لكنه لا معنى ان لفظ القرآن والكتاب
موضوع بازائه كما انه موضوع بازاء الكل حتى يلزم عموم الاشياء اللفظي بل
يعنى انه موضوع عندهم بازاء مفهوم كل واحد على الكل خاصة وعلى
كل جزء منه اعني النظم المنزل على رسولنا على ما اختاره المصنف كما انه موضوع
بازاء الكل خاصة فارادة البعض منه ليس بطريق كونه موضوعا له بل بطريق
ذكر الكل و ارادة الجزئي فيكون حقيقة لان ذكر العام و ارادة الخاص لا باعتبار
خصوصه حقيقة لا بمجاز و اما المجاز ذكر العام و ارادة الخاص باعتبار خصوصه
فان قيل فهل يصح ارادة الكل منه ايضا بهذا الطريق قلنا نعم لان
لم يردوا به لعدم تعلق غرضهم بالكل لان عدم صحة ارادته منه فان قيل هذا
التعريف البعض الذي تعلق به غرضهم بالكل ولا للاعم منه ومن البعض لعدم
تعلق غرضهم به فكيف يصح ارادته منه قلنا ممنوع بل التعريف للاعم الصادق
على الكل والبعض الا انهم لما لم تعلق غرضهم بالكل بل البعض ارادوا به البعض
لا بالكل كيف ولو كان ذلك تعريفا للبعض لزم ان يكون تعريفا للاعم لانه صادق
على الكل ايضا بلا شبهة فان قيل ان القرآن وكذا الكتاب عبارة عن اولي منازل
على الرسول بلسان جبريل عليهما السلام وما يقرأه كل احد منا يكون مثله
لا غير وهو عبارة عن هذا المؤلف المخصوص المفتح بالفاتحة المختتم بالعوذتين
مع قطع النظر عن تعيين المحل سواء قرأه الرسول عليه السلام او يردو عمر و منا
فيكون ما يقرأه كل احد متاعين ما نزل على الرسول عليه السلام لانه وعلى
التقديرين لا يصح تعريفه لانه شخصي والشخصي لا يحد اذا يعرف هو الامتعين
مشخصاته بالاشارة او التعبير عنه باسمه العلم والحد لا يفيد ذلك التعيين لان الحد
لا يشتمل الا على مقدمات الشيء الاعلى مشخصاته قلنا المراد بالتعريف ههنا

ليس معنى تحديده ماهية القرآن بل معنى تفسير لفظ القرآن والكتاب وتعبيره
 بخواتمه عن سائر الكتب السماوية وغير السماوية وعن الكلام النفسي فان قيل
 انما كان الغرض مجرد تمييز هذا اللفظ فذلك التمييز يحصل بذكر النقل متواترا
 كما اخاره في التفتيح فلا حاجة الى ذكر باقي القبول قلنا المقصود هو التمييز على وجه
 ينطبق عليه غرض الاصولي ويندفع عنه المحذور الوازعي على سائر التعريفات
 فلذا احتجج الى ذكر هذه القبول فان قيل تعريف الالفاظ لفظي والتعريف اللفظي
 يكون بالمرادف ولا ترادف بين المفرد والمركب قلنا لا نسلم ان اللفظي يختص بالمرادف
 الا ترى انهم قالوا ان اللفظي بالمفرد المرادف وان لم يوجد ذلك فاللفظي من كل
 دالة على مفهومه والتفصيل الاستفادة من المركب ليس بمقصود بل المقصود
 مجرد تعيين ذلك المعنى من بين سائر المعاني ولو سلم انه يختص بالمرادف ولكن لا نسلم
 ان لا ترادف بين المفرد والمركب على ما صرح به بعضهم فان قيل لا نسلم
 ان تعريف القرآن لفظي لانه لما كان عبارة عن امر متخخص على ما تقدم
 والشخص مركب اعتياري من مجموع الماهية والشخص فلما لا يجوز ان يحدد
 بما يفيد معرفة الامر من وان يكون التعريف حدا للامر من قلنا تعريف المركب
 الاعتباري لفظي ايضا على ما صرحوا به (قوله في العرف) فيسده بالعرف
 اذ المرادف بينهما في اللغة على ما ذكرناه من قبل (قوله مفردا كان او مركبا)
 صفة اللفظ لا المعنى على ما دل عليه قوله فان ترتيب الحروف والكلمات اه
 فيرد عليه يوم كون اللفظ متصفا بالافراد والتعريف قبل الموضع مع ان انصافه
 بهما تاما هو عدم انصاف الموضع واعلم ان النظم قد يطلق ويراد به الشعر وقد يطلق
 ويراد به ترتيب الالفاظ مترتبة المعاني متشابهة الدلالات على وفق ما يقتضيه
 العقل لا ضم بعضها الى بعض كيف اتفق وقد يطلق ويراد الالفاظ المترتبة
 بهذا الاعتبار حتى لو قيل في قفانك من ذكرى حبيب وميزل * نك قفان حبيب
 وميزل ذكرى لا يكون نظرا لالفاظها ولما لم يصح تفسيره بمهما باحد هذه المعاني
 الثلاثة فسره باللفظ الموضوع لمعنى مفردا او مركبا اما عدم صحه الاول
 فظاهر لان الله تعالى نفي كونه شعرا وكذا الثاني لان الترتيب نسبة لا يتعلق بها
 غرض الاصولي ولان التفسيرات الالفيه للنظم ليس للترتيب وكذا الثالث لان
 التفسيرات الالفيه للالفاظ المفردة لا للمركبة بتركيب مخصوص نعم لو قيل
 الاقسام الالفيه اقسام ما يتعلق بالنظم بان تقع اقسامها لمفرداته واجزائه لا تخفى
 النظم اذ الموصوف بالخاص والعام والمشارك ونحوها هو الالفاظ المفردة

(وهو) اي الكتاب المرادف للقرآن
 في العرف (النظم) وهو اللفظ الموضوع
 لمعنى مفردا كان او مركبا

لا المركبة لصح تخصيص النظم ههنا بالركب لكنه خلاف التبادر ثم اطلاق
 لفظ النظم على كل من المفرد والركب بطريق الاشتراك المعنوي لا اللفظي فلا يرد
 عليه لزوم استعمال اللفظ المشترك في التعريف فان قبل اطلاق لفظ النظم على اللفظ
 الموضوع ليس بطريق الحقيقة بل بطريق المجاز والاستعارة على ما سنينه
 فكيف يصح القول بان اطلاقه على اللفظ المفرد والركب بطريق الاشتراك
 المعنوي والاشترك المعنوي هو ان يوضع لفظ بازاء مفهوم كلي ويطلق بواسطة
 ذلك الكلي على كل واحد من افراد الكلي حقيقة كلفظ الانسان الموضوع
 بازاء الحيوان الناطق قلنا لانسم اختصاص اطلاق الاشتراك المعنوي بما ذكر
 بل هو عبارة عن اطلاق اللفظ على كل فرد من افراد مفهوم كلي استعمال فيه
 ذلك اللفظ ولو مجازا ولو سلم ذلك لكن لانسم ان لاوضع في المجاز بل هو موضوع
 بالوضع النوعي فلم يكف في اطلاق الاشتراك المعنوي هذا الوضع ولو سلم فلا نسلم
 ان لفظ النظم مجاز في هذا المفهوم الكلي بل هو حقيقة فيه مجاز فيما صدق عليه
 هذا المفهوم من اللفظ المفرد والركب فان قيل قد تقدم ان اطلاق العام على
 الخاص لا باعتبار خصوصه حقيقة فكيف يكون مجازا في ذلك اللفظ المفرد
 والركب قلنا كونه مجازا فيه ليس باعتبار كونه من افراد هذا المفهوم بل باعتبار
 كونه مستعملا فيه باعتبار تشبيه بالدر والحاصل ان لفظ النظم مجاز في كل من
 اللفظ المفرد والركب باعتبار تشبيه باللائي و حقيقة فيه باعتبار كونه من
 افراد ذلك المفهوم الكلي (قوله فان ترتيب الحروف والكلمات) الاول ناظر
 الى كون اللفظ الموضوع مفردا والثاني ناظر الى كونه مركبا لكن الانسب
 لما قبله ولما بعده ان يقول فان الحروف او الكلمات المرتبة المتبر فيها الاستعارة
 اما لما قبله فلانه قال وهو اللفظ الموضوع دون ترتيب اللفظ واما لما بعده فلان
 الاستعارة معتبرة في المرتب من الالفاظ لاقى ترتيبه (قوله المتبرقية الاستعارة
 اللطيفة) اما الاستعارة فيحتمل ان تكون مصرحة بحقيقة بان شبه الفضاظ
 القرآن باللائى المنظومة في السلك والنظم حقيقة فيها ثم ذكر لفظ المشبه به استعارة
 مصرحة بحقيقة ويحتمل ان تكون مكنية بان شبه في نفسه الفضاظ القرآن
 باللائى المنظومة في السلك استعارة مكنية ثم ذكر النظم تخيلا على ان يكون
 من لوازم المشبه به لانفس المشبه به واما اطرافه فلان في هذه الاستعارة مصرحة
 او مكنية تشبه المعنى بالسلك في الاستقامة لان السلك فادام فيه التواء
 مشتق ولا ينجح ما فيه من الاطافة فظهر منه عدم خلو ذلك اللفظ المرتب

فان ترتيب الحروف او الكلمات المتبرقة
 فيه الاستعارة اللطيفة كيف لا يكون معنى

عن المعنى اقول فيه بحث وهو اناس لنا ان الكلمات المعبر فيها الاستعارة
اللطيفة لا تخلو عن معنى وهو ظاهر واما الحروف المعبر فيها الاستعارة اللطيفة
ففي عدم خلوها عن المعنى خفاء لان تلك الحروف عبارة عن حروف المباني
ولا معنى لها واما المعنى للكلمة المركبة من تلك الحروف والاستعارة باعتبار
ترتيب الحروف (قوله واما ما هو على حرف واحد) دفع لما يتوهم من ان حروف
المعاني لا يصح عليه اطلاق النظم اذ لا ترتيب فيه اصلا لكونه بسبطا من كل
وجه مع انه قرآن على ماسبق (قوله كالاحاديث الالهية والنبوية) قيل
الاحاديث الالهية هي الاحاديث التي اوحى الله تعالى بها الى النبي عليه السلام
ليلة المعراج وتسمى بامرار الوحي ايضا كذا في بعض حواشي التلويح اقول فيه نظر
يظهر بالنظر فيما ذكره ابن حجر الهيثمي في شرح الاربعين للنووي حيث قال اعلم
ان الكلام المضاف اليه تعالى اقسام اشرفها القرآن لتمييزه عن البقية بايجازه
وبحرمة مسه للاحدث وسائر خواصه وثانيها كتب سائر الانبياء عليهم السلام
قبل تغيرها وتبدلها وثالثها الاحاديث القدسية وهي ما نقل اليها آحاد صنفه
عليه السلام مع استناده لها عن ربه فهي من كلامه تعالى فتضاف اليه وهو
الاغلب ونسبتها اليه تعالى نسبة انشاء لانه التكلم بها اولا وقد تضاف الى
النبي عليه السلام لانه المخبر بها عن الله تعالى بخلاف القرآن فانه لا يضاف الا
الى الله تعالى فيقال قال الله تعالى وفيها قال رسول الله عليه السلام فيما روي
عن ربه واختلف في بقية السنة هل كلها بوحى اولا وآية وما ينطق عن الهوى
ان هو الاوحى بوحى تؤيد القول الاول ومن ثم قال صلى الله عليه وسلم الا اني
اوتيت الكتاب ومثله معناه ولا ينحصر تلك الاحاديث القدسية في كيفية من
كيفيات الوحي بل يجوز ان تنزل باي كيفية من كيفياته كرويا النوم واللقاء
في الروع وعلى لسان الملك ولراويها صيغتان احداهما ان يقول قال رسول
الله عليه السلام فيما روي عن ربه وهي عبارة السلف وثانيتها ان يقول قال
الله تعالى فيما رواه عنه عليه السلام والمعنى واحدا انتهى كلام الهيثمي فقيه افادته
لا فرق بين الاحاديث القدسية والنبوية في كون المعنى مترادفا من الله تعالى دون
اللفظ وفي جواز الرواية بالمعنى فيهما واما الفرق بينهما في ان الاحاديث القدسية
فيها نسبة القول الى الرب سبحانه وتعالى وليس ذلك في غيرها من الاحاديث
النبوية بل الموجود في غيرها بيان ان الامر كذا وكذا من غير نسبة الى الرب
وفي ان الاحاديث القدسية تضاف الى الله تعالى والى النبي وغيرها يضاف الى النبي

واما ما هو على حرف واحد فكور
مغلوب والعبرة في التسمية بالكثير الغالب
(المنزل) خرج به النظم الغير المنزلي
كالاحاديث الالهية والنبوية لان المراد
بالمنزل المنزل بانزال حامله وهو جبرائيل
عليه السلام (على رسولنا صلى الله
وسلم) خرج به النظم المنزل على غيره

عليه السلام فقط هذا وهل يصح اطلاق كلام الله تعالى على الاحاديث مطلقا
 قدسيا او نبويا قلت الذي ظهر بما ذكره السيوطي في الاتقان نقلا عن الجوزي
 صحته حيث قال كلام الله تعالى المنزل قسمان قسمه قال الله تعالى لجبريل عليه
 السلام قل للذي عليه السلام الذي انت امرت به ان الله تعالى يقول افعل كذا
 وكذا و امر بكذا وكذا ففهم جبريل عليه السلام ما قاله ربه ثم نزل على ذلك النبي
 وقال له ما قاله ربه ولم تكن العبارة تلك العبارة كما يقول الملك لمن يثق به قل
 لفلان يقول لك الملك اجتهد في الخدمة ولا تنهون واجمع الجماعة للفقهاء فان قال
 الرسول يقول لك الملك لا تنهون في محذ مني ولا تنزلوا الجند بتفرق وحجم على
 المقاتلة لا ينسب الى كذب ولا تقصير في اداء الرسالة وقسم آخر قال الله
 تعالى لجبريل اقرأ على النبي عليه السلام هذا الكتاب فترى جبريل بكلمة الله
 تعالى من غير تغيير كما يكتب الملك كتابا ويصطه الى امين ويقول اقرأه علي فلان
 فهو لا يغير منه كلمة ولا حرفا فالقرآن هو القسم الثاني والقسم الاول هو السنة
 كما ورد ان جبريل كان ينزل بالسنة كما ينزل بالقرآن ومن هنا جاز رواية السنة
 بالمعنى لان جبريل عليه السلام اذا ما يلغى لابل لفظ ولم يحجز القراءة بالمعنى لان
 جبريل اذا ما يلغى لفظ هذا فقد اذانه يصح اطلاق كلام الله تعالى المنزل على السنة
 مطلقا فانه جعلها قسمان فان قيل فعلى هذا يصدق على السنة انها تنزل
 بانزال حاملها ايضا فكيف تخرج بالمنزل فكما المراد بالمنزل بانزال حامله وهو المنزل
 لفظه ومعناه جعلوا لشفاء فان لفظ السنة ليس بمنزل بانزال حامله وانما المنزل
 معناها فقط اعلم ان المراد بانزال الكتب على الرسل عليهم السلام ان يتلقىها الملك
 من الله تعالى تلقاها وتساويها ويحفظها من اللوح المحفوظ وينزلها في صدورهم
 كما بان يتخلع عن صورة الملكية الى صورة البشرية حتى يأخذ الرسول منه
 هو يتخلع الرسول عن صورة البشرية الى صورة الملكية ويأخذ من جبريل وهو
 اصعب الحالين (قوله المتقول عنه نواترا) اي تواتر كونه قرآنا والمراد
 المتقول عنه في المصاحف ولا بد من احد هذين التا وبتين في اخراج منسوخ
 التلاوة والقرآن الشافذة اذ مطلق النقل تواتر غير كاف في اخراجها على ما لا يخفى
 والمراد منسوخ التلاوة نحو الشيخ والشخنة اذ ان تواتر جوهها البتة تكافؤا
 من الله (قوله سواء نقلت بطريق الشهرة كما اختص بمصحف ابن مسعود) اي
 في كفاية اليمين هذا لا يستقيم على قول الجصاص ومن تبعه لانهم جعلوا المشهور
 احد قسمي التواتر فلا يخرج به (قوله نحو فعدة آه) اي في قضاء رمضان

(المتقول عنه نواترا) خرج به جميع
 ما سوى القرآن من منسوخ التلاوة
 والقرآن الشافذة سواء نقلت بطريق
 الشهرة كما اختص بمصحف ابن مسعود
 رضى الله عنه نحو فصيام ثلاثة ايام
 متتابعات او الاحاد كما اختص بمصحف
 ابي نحو فعدة من ايام اخر متتابعات
 (وله) اي الكتاب (مباحث خاصة)
 غير مشتركة بينه وبين ما عداه (و)
 مباحث (مشتركة) بينه وبين السنة
 (اما) المباحث (الخاصة) بالكتاب
 (فهى ان المتقول بلا نواتر) سواء
 نقل بطريق الشهرة او الاحاد (ليس
 بقرآن) لانه مما يتوفر الدواعى على
 نقله لتضمنه التحدى والاعجاز ولكونه
 اصل سائر الادلة

قوله

(قوله بتواتر ما هو كذلك) اشارة الى مجموع ما ذكره حتى نتمها بعدى والجملة
 وكونه اصل سائر الاحكام فان العادة لا تقضى بتواتر المجرى العجرات
 لعدم كونها اصل سائر الاحكام اعلم انه لا خلاف في ان كل ما هو من القرآن
 يجب ان يكون متواترا في اصله واجزائه واما في محله ووضعه وترتيبه ففيه
 اختلاف فذهب المحققون من اهل السنة الى وجوب التواتر فيها ايضا مستدلين
 بان العادة تقضى بالتواتر في تفاصيل ما هو كذلك لى ما تضمنه التحدى والاعجاز
 ويكون اصل الاحكام فانقل احادا او شجرة ولم يكن متواترا لايكون قرآنا قطعيا
 ولهذا قالت المالكية ان السجدة في اوائل السور ليست من القرآن لعدم تواتر
 كونها من القرآن في اوائل السور وذهب بعض الاصوليين ومنهم الشافعية الى
 ان التواتر ليس بشرط في تفاصيل محله ووضعه وترتيبه بل يكفي فيها نقل الابدان
 ولهذا قالت الشافعية ان السجدة في اوائل السور من القرآن لعدم اشتراط
 التواتر في تفاصيل محله بل يكفي التواتر في محل ما وقد تواتر كونها السجدة بعض
 آية في سورة الفيل فتكون آية في اوائل السور ايضا واعترض عليه بان لو لم يشترط
 تواتر تفاصيل محله وجزا الا يكفيها بالتواتر في محل ما لزم جواز امرين احدهما
 ان يكون قد سقط من القرآن ككثير من الآيات التي كانت مكررة بان يكون
 قولها تعالى الحمد لله رب العالمين آية من اول كل سورة فاسقطت عنهم تواترها
 في اول كل سورة سوى القاضية وتلخيصها ان يكون قد اثبت في القرآن على
 سبيل التكرار كثير من الآيات التي كانت غير مكررة بان يكون قوله تعالى ويل
 هو عند التذكير آية واحدة من سورة المرسلات وقوله تعالى فبأى الاذن بكما
 تكلمت آية واحدة من سورة الرحمن لاعدة آيات وانما وقع التكرار لالتكرار حله
 على عدم التواتر في محالها الخصوصية والامر ان كلاهما باطل بالضرورة وواجبه
 حنه بانه ان اراد بجواز الامرين مجرد امكانهما فاللازمة مسلمة وبطلان اللازم
 ممنوع وانما الباطل هو وقوع الامرين المذكورين وهو غير لازم لان امكانهما
 وهو اللازم على ما هو الفرض وان اراد بجوازهما وقوعهما ظل اللازمة ممنوعة
 لان عدم وجوب تواتره في كل محل لا ينافي جوازه في كل محل فبجواز وقوع التواتر
 في كل محل ووقوعه لا يستلزم وجوبه حتى ينافي ما فرضناه من عدم وجوبه
 فاذا جاز وقوع التواتر في كل محل لم يلزم من عدم وجوبه وقوع الامرين
 المذكورين اعني سقوط بعض آيات تواتر مكررة وثبوت بعض ما ليس بآية
 والاصل ان التواتر في كل محل وان لم يجب الا انه يجوز اتفاق تواتر السور خالية

والعادة تقضى بتواتر ما هو كذلك بما
 لم ينقل متواترا علم انه ليس قرآنا قطعيا
 (فهو) اي اذا لم يكن المنقول بلا تواتر
 قرآنا ظهر ان النقل بالتواتر (شرط)
 في كون المنقول قرآنا لكانهم اختلفوا
 (فيل) بشرط التواتر (مطلقا)

عن نحو الحمد لله وتواتر المكرر الواقع في نحو سورة المرسلات والرحمن ورد هذا
الجواب بوجهين أحدهما أنه لو لم يجب التواتر في كل محل لجاز عدمه في بعض
المحال وحينئذ لا يحصل الجرم بانتفاء سقوط كثير من القرآن المكرر لجواز
أن يكون ساقطاً قبل اتفاق تواتره ولا يعلم سقوطه وقولكم اتفق التواتر في جميع
ما تكرر في كل محل إنما يصح فيما اثبت في القرآن وأما فيما اسقط منه قبل تواتره
فلا يحصل العلم به بدون وجوب التواتر في كل محل فصح قولنا لو لم يجب التواتر
في كل محل لجاز سقوط شيء من القرآن مع عدم العلم به واللازم باطل وإن لم يصح
قولنا لو لم يجب التواتر في كل محل لجاز ثبوت شيء مما ليس بقرآن والثاني أنه
لو لم يجب التواتر في كل محل لجاز عدم التواتر في بعض المحال في المستقبل لأنه
إذا لم يجب في كل محل جاز انقطاعه في بعض المحال في المستقبل إذا لوقوع
لا يقتضي الدوام لعدم الوجوب فإذا جاز انقطاعه في المستقبل جاز اسقاط شيء
من القرآن وإثبات ما ليس بقرآن في القرآن في المستقبل وإن لم يلزم في جميع
الآزمنة فالحق وجوب التواتر في كل محل وسيأتي في الكتاب بيان وجوب التواتر
في الهيئة والترتيب (قوله سواء كان في جوهر اللفظ أو في هيئته) الأولى
إن يقول في جوهر اللفظ وفي هيئته ومحله لما ذكرناه من الاختلاف في المحل أيضاً
(قوله وهو المسمى بالهيئة وقيل الأداء) عطف تفسير للهيئة (قوله فقيل
كلها متواترة) أي كل القراءات السبع سواء كانت مما يختلف بها
خطوط المصاحف أو لا علم أن القراءة تنقسم إلى متواتر وأحاد وشاذ فالتواتر
هي قراءة السبعة المشهورة نافع وابن كثير وابن عمرو وابن عامر
وعاصم وحزرة والكسائي والآحاد قراءة الثلاثة التي هي تمام العشرة
ويلحق بها قراءة الصحابة والشاذ قراءة التابعين كالاعمش وابن جبير هكذا
في برهان الزركشي حيث قال والقراءات السبع متواترة عند الجمهور وقيل بل
مشهورة وتحقق أنها متواترة عند الأئمة السبعة موجود في كتب القراءات
واعترض عليه الأسيوطي بما ذكره ابن الجزري في الشربان كل قراءة
وافقت العربية ولو بوجه ووافقت أحد المصاحف العثمانية وصح سند هافهي
القراءة الصحيحة التي لا يجوز ردها ولا يحل إنكارها بل هي من الأحرف السبعة
التي نزل بها القرآن ووجب على الناس قبولها سواء كانت عن الأئمة السبعة
أم عن العشرة أم عن غيرهم من الأئمة المقبولين ومتى اختلف ركن من هذه
الأركان الثلاثة اطلق عليها ضعيفة أو شاذة أو باطلة سواء كانت عن السبعة

سواء كان في جوهر اللفظ أو في هيئته
(وقيل) يشترط التواتر (في الجوهر
بالهيئة) اعلم أن القراءات السبع منها
ما يختلف به خطوط المصاحف وهو
المسمى بجوهر اللفظ نحو مالك ومالك
ومنها ما لا يختلف به وهو المسمى
بالهيئة وقيل الأداء كالأمانة
وتخفيف الهمزة والتفخيم ونحوها
فقيل كلها متواترة

ام عن من هو اكبر منهم هذا هو الصحيح عند ائمة التحقيق من السلف والخلف
 صرح بذلك الرازي والمكي وابوشامة وهو مذهب السلف الذي لا يعرف عن احد
 منهم خلافة وقال ابوشامة في الوجيز لا ينبغي ان يغتر بكل قراءة تُعزى الى احد
 السبعة ويطلق عليها لفظ الصحة وانها نزلت هكذا الا اذا دخلت في الضابط الذي
 ذكره في النشر فان الاعتماد على استجماع تلك الاوصاف لاعلى من نسبت اليه
 فان القراءة النسوية الى كل قارئ من السبعة وغيرهم منقسمة الى المجموع عليه
 والشاذ غيران هؤلاء السبعة لشهرتهم وكثرة الصحيح المجمع عليه في قراءتهم تركن
 النفس الى ما نقل عنهم فوق ما ينقل عن غيرهم فالتحقيق ان لا يحكم بكون
 القراآت السبع متواترة ما لم تدخل تحت الضابط المذكور (قوله لازم ان يكون آه)
 بيان الملازمة ان كلها لو لم يكن متواتر الصدق نفيضه وهو ان يكون بعضها غير
 متواتر وذلك البعض غير معين فيؤدي الى جواز نفي التواتر عن الجميع وهو باطل
 (قوله كلها مشهورة آه) وهو ما صح سنده ولم يبلغ درجة التواتر ووافق العربية
 والرسم واشتهر عند القراء ولم يعدوه من الغلط ولا من الشذوذ وقرأ به على
 ما ذكره ابن الجزري (قوله وظاهره مشكل) لما مر من لزوم كون بعض
 القرآن غير متواتر وهو باطل لما تقدم من ان كل ما هو قرآن يجب ان يكون
 متواترا ويلزمه ان لا يكفر جاحده وعدم جواز قراءته في الصلاة وجواز مس
 المحدث والجنب والكل باطل اللهم الا ان يقال حراده بالمشهرة ما يكون قسما
 من التواتر على ما قاله الجصاص (قوله فيما لا يبعد) وفي بعض النسخ يبعد
 بدون حرف النفي والصواب اثباته بدليل قوله كالحرف والكلمة مما لا يبعد
 كونه بعضا من القرآن كما في الجوهر فيما سبق حيث جعلها داخلين
 في القرآن لا مما لا يبعد بخلاف الهيئة فانها بما يبعد كونها من القرآن (قوله
 واختاره ابن الحاجب) حيث قال ان ما كان من قبيل الاداء كالد والامالة
 وتخفيف الهزلة لا يشترط فيه التواتر وقال ابن الجزري لانعلم احدا تقديم ابن
 الحاجب الى ذلك وقد نص على تواتر ذلك كله ائمة الاصول كالفاضل ابن بكرة وغيره
 وهو الصواب لانه اذا ثبت تواتر اللفظ ثبت تواتر هيئة ادائه لان اللفظ لا يقوم الا به
 ولا يصح الوجود انتهى وقيل الحق ان اصل المد والامالة متواتر ولكن التقدير
 غير متواتر للاختلاف في كيفية ادائه كما قال الزكشي وقال واما انواع تخفيف
 الهزلة فكلها متواترة (قوله فالشاذ) وهو ما لم يصح سنده كقراءة ملك يوم الدين
 بضعفة الماضي العلوم ونصب يوم وكقراءة اياك لا يبعد على صيغة المجهول (قوله)

لانها لو لم تكن متواترة لم ان يكون بعض
 القرآن غير متواتر واللازم باطل وقيل
 كلها مشهورة واختاره صاحب
 البدايع وظاهره مشكل وفصل بعضهم
 فقال ما هو من الجوهر متواتر وما هو
 من قبيل الاداء لا يشترط فيه التواتر لانه
 انما يشترط فيما لا يبعد كونه بعضا من
 القرآن كالحرف والكلمة واما الهيئة
 المخضة فليست كذلك فلا يشترط تواترها
 واختاره ابن الحاجب واكثر المحققين
 (فالشاذ) اي اذا كان النقل بالتواتر
 شرطاً في كون النقول قرآناً ظهر ان
 الشاذ سواء نقل بطريق الشهرة
 او الاحاد (لا يعطى) على بناء المجهول
 (له حكم القرآن) من اكفار جاحده
 وجواز قراءته في الصلاة وعدم جواز
 مس المحدث والجنب وافادة الحكم
 القطعي ونحو ذلك

وان جاز العمل بمشهوره) اعلم انهم اختلفوا في جواز العمل بقراءة الشاذة التي نقلت بطريق الشهرة فقال ابو الطيب والقاضي الحسين والراعي يجوز العمل بها وهو قول ابن حنيفة واحجوا على وجوب التسامح في صوم كفارة اليمين بقراءة ابن مسعود متابعات وصححه ابن السكيتي في جمع الجوامع تنزيلا لها من خبر الآحاد لانه اما قرآن او خبر فان ثبت كونه قرآنا فذاك والا فلا يكون اقل من خبر الواحد فيجب العمل به فان قيل لانسم انه اذا لم يثبت كونه قرآنا يكون خبرا لان الراوي مارواه خبرا بل رواه قرآنا فيجوز ان يكون مذاهبا للراوي ذكره بيانا للمعقده من القرآن ولو سلم صحة كونه خبرا فلا نسلم صحة العمل به لانه مقطوع بخطابه لانه نقله قرآنا وهو ليس بقرآن قطعا ولخبر القطوع بخطابه لا يجوز العمل به قلنا قولكم يجوز ان يكون مذاهبا للراوي خطأ فاحس اذ لا يظن باحد من جهال العوام ان يدخل مذهبه في محضه يدعي انه قرآن وهل هذا الا كثر فكيف يظن من الراوي وكذلك نسبة الخطاء الى الصحابة وقال مالك والشافعي انه لا يجوز العمل به وتبعه القسيري وجرم به ابن الحاجب مستند ابن بانه ليس بقرآن لعدم تواتره ولا خبر يصح العمل به اذ لم ينقل خبرا عن النبي عليه السلام وهو شرط صحة العمل بالخبر حتى لم يروا وجوب التسامح في صوم كفارة اليمين بقراءة ابن مسعود وسأ في تفصيل ما يتعلق بهذا البحث في فضل المطلق والمقيد (قوله لانه لا يخلو) اي ما نقل عنه عليه السلام بطريق الشهرة من الشاذ (قوله كذلك) اي بيانا للكتاب (قوله لا يخلو) اي لا يخلو ان يكون قرآنا ولا يخلو ان يكون الخطابه لان خبر الخبر المذكور اما ان لا يكون خبرا اصلا او لا يكون بيانا وعلى التقديرين لا يخلو الا الحافي بالقرآن اما على الاول فلان خبر الخبر لا يكون بيانا للقرآن واما على الثاني فلان الخبر الذي هو غير البيان لا يظن قرآنا لعدم التعلق بينهما اصلا (قوله وعلى التقديرين) اي على تقدير كونه قرآنا وكونه بيانا للقرآن (قوله لا يتوقف على شهرته) لجواز العمل بخبر الواحد وانما لا يقبل في الاعتقادات (قوله وهو نسخ لا يجوز بخبر الواحد) وانما يجوز بالخبر المشهور كما في جواز المسح على الخفين بالسنة المشهورة زيادة على نص غسل الرجلين فلما كان قراءة متابعات في كفارة اليمين لان مسعود مشهورة جازت الزيادة بها على نص فصيام ثلاثة ايام ولزمه اشتراط الشهرة (قوله ان الوجوب مستلزم للجواز) فيه ان الجواز الذي يستلزمه الوجوب هو الجواز الذي بمعنى الامكان العام اعني ما لا ضرورة في عدمه لا الجواز بمعنى

(وان جاز العمل بمشهوره) اي بما نقل عنه بطريق الشهرة من الشاذ لانه لا يخلو من ان يكون قرآنا او خبرا او بيانا للكتاب فالخبر به فان خبر الخبر الوارد كذلك لا يخلو وعلى التقديرين يجب العمل به فان قيل وجوب العمل بالخبر لا يتوقف على شهرته فاوجه اشتراطها ههنا وايضا الدعوى جواز العمل والدليل افاد الوجوب ولا مطابقة بينهما قلنا عن الاول ان المراد بالعمل ههنا ما يؤدي الى الزيادة على النص وهو نسخ لا يجوز بخبر الواحد وعن الثاني ان الوجوب مستلزم للجواز

الا مكان الخاص وهو المراد في المدعى لان الخصم يدعى في الجواز بكلا المعنيين
فالقابل معه اما اثبات الجواز بكلا المعنيين او اثباته بمعنى الاحتمال الخاص
والدليل لا يثبت شيئا منهما بل انما يثبت الجواز بمعنى الاحتمال العام فقط (قوله
ولقدلة للزوم لفادة اللازم) مبتدأ وخبر والاضافة في الموضوعين اضافة المصدر
الى المفعول (قوله مطلقا) اي مشهورا كان او شاذا او احاديا ويحتمل ان يكون
بيان الجواز بناء على عامر من انهم يتفون الجواز مطلقا لكن الظاهر هو الاول
(قوله ولا خبراه) عطف على قوله قرآن (قوله غيرهما) اي القرآن والخبر
(قوله ذلك النقل) اي النقل بكونه خيرا عن النبي عليه السلام بل الشرط هو نقل
الثقة مطلقا وابن مسعود من الثقة فيعمل بنقله (قوله ومنع انعقاد الاجماع) كيف
ان ابا حنيفة رحمه الله ومن تبعه من اهل الاجماع وقد اختلفوا بقراءة ابن مسعود
متابعت مع انه لم يصرح بكونه خيرا عن النبي عليه السلام (قوله احدي
الطائفتين اه) لا يخفى عليك انه لم يفسر الطائفتين بقوله من القائلين بقرايتها
وبعدم قرايتها حتى يدخل الخليفة ايضا فانهم في المشهور مع المالكية في القول
بعدم قرايتها وفي الصحيح من المتأخرين مع الشافعية في القول بقرايتها
على ما يصرح به لانه لا يصح عنهم الروايتان لوجه لاسناد الاكفار اليهم
لافضائه الى اكفار الشخص نفسه (قوله ولو في اعتقاد الخصم) اي ولو كان
عدم كونه دليلا في اعتقاد الخصم لانه في اعتقاد صاحبه دليل مثلا دليل
الشافعية في هذه المسئلة ليس بدليل عند المالكية لكن الشافعية جعلوه دليلا
لعدم اطلاعهم على عدم دلالة على مطلوبهم اعني قرايتها وكان هذا شبهة
قوية عند الشافعية خلفاء فسادها عندهم حتى احتاجوا الى امعان النظر
والتأمل وكذا دليل المالكية في هذه المسئلة ليس بدليل عند الشافعية على عكس
ما قلنا ولا يخفى عليك ان هذه الشبهة خلفاء فسادها عندهم من يمسك به ضار
ذلك الطرف المتمسك به معدوم حتى لا يكفر كما لا يكفر المأول فلينورد دليل
كل من الطرفين فاستدل القائلون بكونها في اوائل السور من القرآن بوجهين
احدهما انها في لوائل السور مكتوبة بخط المصحف ولم ينكر احد من الصحابة
فكانت قراؤها اليقين في الحفظ والصيانة عن خلط ما ليس من القرآن به حتى
منعوا من كتب اسامي السور والتعشير في القرآن خذرا من الاختلاط ويرد
عليه ان عدم انكارهم ذلك ان كان دليلا لا يزيد على كونه اجاماسكوتيا فيجوز
ان لا يلزم الخصم حجة لان الاجماع السكوتي دليل لا يكفر صاحبه لعدم القطع

واقادة للزوم افادة اللازم لما كان نزاع
الخصم في الجواز عبره وقال مالك
والشافعي رحهما الله لا يجوز العمل به
مطلقا لانه ليس بقرآن لعدم تواتره ولا خبر
يصح العمل به اذ لم ينقل خبرا وهو شرط
صحة العمل حتى قال الامدي اجمع
المسلمون على ان كل خبر لم يصرح
بكونه خيرا عن النبي عليه السلام ليس
بحجة ولا عبرة بكلام هو غيرهما واجب
تتبع اشتراط ذلك النقل ومنع انعقاد
الاجماع عليه ثم ماورددهنا اشكال وهو
ان القرآن لو وجب تواتره وقطع بكونه
غير التواتر غير قرآن لا كقرت احدي
الطائفتين من المالكية والشافعية الاخرى
في اسم الله الرحمن الرحيم الواقع
في اوائل السور فاللازم منثني اما الملازمة
فلا انه ان تواتر فانكاره في القرآنية ما كونه
قرآنا ضروري والا فاقول به اثبات
القرآنية لما عدم كونه قرآنا ضروري
وكلاهما مظنة الاكفار واما انتفاء اللازم
فلا انه لو وقع لنقل والاجماع على عدم
الاكفار اراد ان بدفعه فقال (وقوة
الشبهة) اراد بالشبهة ما يشبه الدليل
وليس به ولو في اعتقاد الخصم

بان سكونهم لقبولهم ذلك وبحجاب عنه بان الاجماع السكوتي من الادلة القطعية
بمزالة العام من النص وان لم يكفر جاحده على ما صرح حوايه في باب الاجماع
والثاني انه نقل عن ابن عباس انه قال سرق الشيطان من الناس آية اشارة
الى ترك التسمية في اوائل السور ولم ينكر عليه احد فقول ابن عباس مع عدم
الانكار عليه دليل على انها من القرآن في اوائل السور واجيب بان قوله انما
يفيد الظن وعدم انكارهم عليه لا يفيد قطعاً لجواز عدم التفاتهم الى قوله لعدم
تواترها في اوائل السور واستدل القائلون بعدم كونها من القرآن في اوائل
السور بان كل ما يكون قرآناً يجب ان يكون متواتراً في اصله ووضعها وحمله لان
العادة تقضي بالتواتر في تفاصيل ما هو كذلك فإلم ينقل متواتراً لم يكن قرآناً
والبسمة في اوائل السور لم تنقل متواتراً فلا تكون قرآناً واهترض عليه
بما قد مناه من انما لانسلم قضاء العادة بالتواتر في تفاصيل ما هو كذلك
لجواز ان يكتب التواتر في محل ما وقد تواترت التسمية في سورة النمل انها بعض آية
فيها واجيب بأنه لو لم يشترط تواتر تفاصيله وجاز الاكتفاء بالتواتر في محل ما لم
يجوز الا من بين احد هما سقوط ما هو من القرآن وثانيهما ثبوت ما ليس من
القرآن في القرآن وكلاهما باطل على ما صرح مع ما عليه فظهر ان دليل الطرفين
لا يثبت حكماً يكفر منكره لقوة الشبهة بالنسبة الى كل من الطرفين اعني ان كل
ما هو دليل عند احدهما فهو شبهة عند الآخر قوية عند احدهما فلا يكفره
الآخر لان احدهما يعديه ما ولا (قوله المشهور التكفير والاكفار اصح) قال
في المصباح وكفره بالتشديد نسبة الى الكفر وكفرته اكفاره جعلته كافراً والجاهل به
الى الكفر انتهى فعلى هذا ان الاصح ما هو المشهور بل لا يصح الاكفار
ههنا ولكنه قال في المغرب واكفره دعاه كافراً ومنه لا تكفر اهل قبلك واما
لا تكفروا اهل قبلكم بالتشديد فغير ثابت رواية وان كان جائزاً لغيره انتهى فعلى هذا
يستقيم قول الشارح (قوله انه آية فذمة من القرآن) اي فردة كررت للفصل
بين السور والتبرك بها وليس آية من السورة فان قيل انها نزلت مكررة
في اوائل السور للفصل وتكرر نزولها يقتضي تكرر قرآنتها فكيف تكون آية
فردة اجيب بمنع استلزام تكرر النزول تكرر القرآنية الا ترى ان الفاتحة نزلت
مكررة ولم يهل احد بتكرر قرآنتها ويرد عليه تكرر نحو فأي آية يكتمها تكذيبان
فانها عدت آيات كررت بتكرر نزولها وبحجاب عنه بانها انما تعددت بتعدد
مخالفاتها بخلاف البسمة فانها لما كانت للفصل في جميع المخالفات في اوائل السور

وتبوتها خفاء فسادها بحيث لا يطلع
عليها الا بامعان النظر حتى يعديه صاحبها
مأولا (في بسمة) اي قوة الشبهة
الحاصلة في بسم الله الرحمن الرحيم
الواقع (في اوائل السور) احتراز عن
البسمة الواقعة في اثناء سورة النمل اعني
قوله تعالى حكاية انه من سليمان وانه
بسم الله الرحمن الرحيم فانه بعض آية
بالانساق حتى يكفر جاحده (تمتع
الاكفار) المشهور التكفير والاكفار
اصح وافصح (من الطرفين) اي طرفي
الشافية والمالكية فان الفرقة الاولى
قائلون بقرآنته والثانية بنفوتها
واما الخفية فالمشهور عن قد ما نهم
انه ليس بقرآن الا ان متأخريهم
ذهبوا الى ان الصحيح من مذهب
ابن حنيفة انه آية فذمة من القرآن انزلت
للفصل والتبرك بين السور وتلخيص
الجواب ان الاكفار انما يصح لو لم يضم في كل
من الطرفين شبهة قوية بالمعنى
المذكور

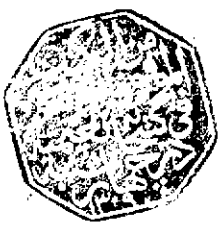
لم يعتبر تعدد المحال فان قيل اذا تواترت للفصل بين السور فلم يكتبت في اول القاسمة
 اذ لا حاجة فيه الى الفصل قلنا انما كتبت فيه للتبرك لالفصل او المراد بالفصل
 هو الفصل في النزول على النبي عليه الصلاة والسلام فانه كان لا يعرف ابتداء سورة
 ولا ختمها حتى ينزل عليه جبريل بيسم الله الرحمن الرحيم لا الفصل في وضعها
 في المصحف و اشار بقوله فذة الى الفرق بين الصحيح من مذهب ابي حنيفة رحمه الله
 وبين ما ذهب اليه الشافعي بانها آية واحدة من القرآن انما كررت للفصل والتبرك
 عند ابي حنيفة رحمه الله تعالى وليس كذلك عند الشافعي بل هي مائة وثلاث
 عشرة آية من السور كما ان قوله تعالى فبأى آية تكذبان عدة آيات من سورة
 الرحمن فان قيل اذا كانت آية على الصحيح فلم يجز الصلاة فالجواب ان وجوب
 قراءة القرآن ثبت بنص لا شبهة فيه فلا يؤدي الا بقرائة ما لا شبهة في كونه آية
 تامة وفي كون التسمية آية تامة شبهة بناء على ان الصحيح من مذهب الشافعي
 اتها مع ما بعد ها الى رأس الآية آية واحدة فاورثت ذلك شبهة في كونها آية
 فلا يؤدي بها الفرض المقطوع به وقد يجاب عنه بمنع عدم جواز الصلاة بها
 مستندا بما ذكره صاحب الكشف نقلا عن الترمذي انه لو اکتفى بالسملة تجوز
 صلاته عند ابي حنيفة والصحيح هو الاول وانما جاز تلاوتها المحاض والجنب مع
 كونها قرأنا بناء على قصد التمام لا على قصد القرآن كما اذا قرأ سورة الحمد بقصده
 التمام والشكر فان قيل فهل لا يجوز ان يقول انما جاز تلاوتها لهما للشبهة
 في كونها آية تامة كما قيل في عدم جواز الصلاة معها قلنا لان هذه الشبهة
 لا تثبت هذا الجواز لان المقام مقام الاحتياط فالاحوط ههنا تركها ما دل
 الدليل على كونه آية تامة وان لم تخل عن الشبهة والاحوط فيما سبق ترك المصلي
 قراءة ما فيه شبهة وان دل الدليل على كونه آية فان قيل اذا كان الاحوط تركها
 ما دل الدليل على كونه آية فجواز قراءتهما بالسملة وسورة الحمد وغيرهما من
 الآيات ولو بقصد التمام ينافي الاحتياط قلنا ممنوع بل قصده ذلك يخرج المقروء
 عن القرآنية فيكون ما قرأه دعاء محضا ولهذا قال في القنية انه لو قرأ القاسمة
 على قصد الدعاء ينبغي ان لا ينوب عن القراءة في الصلاة لكنه قال في الفتاوى
 الصغرى انه ينوب عن القراءة فعلى هذه الرواية بشكل جواز تلاوتها اللهم
 الان يفرق بين الصلاة وبين خارج الصلاة بان الصلاة محل القراءة بالضرورة
 فينوب عن الفرض ولا يعمل قصده بخلاف الخارج فيعمل فيه قصده ولكونه
 هذا الجواب ينزع الى تخصيص العلة لم يفرق الامام الزاهدي في القنية بين الصلاة

ويخرجها لكن المخلص معروف في محله فصرنا الى الفرق (قوله ذلك الطرف)
 اي الطرف الذي قام فيه شبهة قوية وهو الطرف الذي يتمسك بها لانها اما
 قوية عند التمسك بها لا عند خصمه كما سيظهر لك من كلام الشارح (قوله
 فلا اسكال) مر بوظ بقول المورد وههنا للشكال (قوله باللكفة) اي بلا كيف
 (قوله من الضعف) اي عند الخصم والافهوعند صاحبه دليل (قوله
 وهذا) اي ما ذكر من تلخيص الجواب (قوله الجواب ال قوله فلا يلزم التكفير)
 فيقول قال المحقق اه (قوله وبه يندفع) اي بما ذكره من جعل قول الضد على
 ما ذكره من تلخيص الجواب يندفع ما اورده التفازاتي في حاشية المختصر ووجه
 ان ابن الحاجب قال في المختصر وقوة الشبهة في بسم الله الرحمن الرحيم معتد
 من التكفير من الجانبين والقطع انها لم تتواتر في اوائل السور قرأنا فليس
 بقرآن فيها قطعاً وقولهم انها مكتوبة في اوائل السور تحط بالمصحف وقول ابن
 عباس سرق الشيطان من الناس آية لا يفيد لان القاطع يقابله انتهى واعترض
 عليه التفازاتي بما حاصله انه قد حكم اولاً بقوة الشبهة في كل من الطرفين وادنى
 درجات الشبهة القوية ان تورث شكاً او وهماً للصاحبه فكيف يصح الحكم
 بعد عرض هذه الشبهة بان عدم قرآنها قطعي ثابت بدليل قطعي حيث قال
 فليس بقرآن فيها قطعاً ثم قال لان القاطع يقابله لان مثل هذه الشبهة تنافي
 القطع تم اجاب عنه بما حاصله ان قوة الشبهة انما كانت عند صاحبها وهو من
 يتمسك بها اما عند الخصم فلا قوة فيها اصلان هي من الضعف بحيث لا تقيد
 شيئاً اصلان قال ولكن كلام الشارح المحقق في ان الشبهة انما قامت عند الخصم
 لا عند من يتمسك بها فينبذ لا يندفع الاعتراض المذكور بما ذكره من الجواب
 لانه بناء على ان قوة الشبهة في طرف التمسك بها لا في طرف الخصم فلما جعل
 الشارح مراد ذلك المحقق على ان قوماً للشبهة في طرف التمسك قال يندفع ما ذكره
 للتفازاتي بقوله لكن كلام الشارح صريح في انه حاصله لا نسلم
 ان كلامه صريح فيه اقول لعل وجه قول التفازاتي قول المحقق الشبهة
 من الطرف الآخر ويمكن ان يقال يجوز ان يكون قوله من الطرف الآخر
 متعلقاً بقوله اذا قوى فحينئذ تكون في طرف الخصم ضعيفة وفي طرف التمسك بها
 قوية (قوله ثم قيل) عطف على قيل في قوله يندفع ما قيل وهو عن كلام
 الشارح لا من كلام التفازاتي انما اورده هكذا اشارة الى ان مقصوده يبين اندفاع
 هذا القول اعني قوله لكن كلام الشارح المحقق صريح في اندفاع ما قبله وقوله

بحيث يخرج ذلك الطرف من حد
 الوضوح الى حد الاشكال حتى يعد
 صاحب كل منهما ما ولا عند الآخر
 وقد قامت ههنا فلا اشكال ومما يوضحه
 ان افا كقرنا المحسمة المصرحين بكونه
 تعالى جسماً متصفاً بصفات الاجسام
 دون المتسترين باللكفة لان شبهة
 الاولى من الضعف بحيث لا يخفى
 فسادها على من له ادنى مسكة بخلاف
 الثانية وهذا تحقيق ما قال المحقق
 عضد الملة والدين في شرح مختصر
 ابن الحاجب الجواب لان نسلم الملازمة
 وانما تصح لو كان كل من الطرفين
 لا يقوم فيه شبهة قوية يخرج
 من حد الوضوح الى حد الاشكال
 واما اذا قوى عند كل فرقة الشبهة
 من الطرف الآخر فلا يلزم التكفير وبه
 يندفع ما قيل فان قيل ادنى درجات
 الشبهة القوية ان تورث شكاً او وهماً
 فلا يبقى الطرف الآخر قطعياً قلنا هي
 قوية عند من يتمسك بها واما عند
 الخصم فن الضعف بحيث لا تقيد شيئاً
 قيل هذا ولكن كلام الشارح صريح
 في انه قد قوى عند كل فرقة الشبهة
 من الطرف الآخر

هذا الى آخره كلام الفلزاني مقول قيل اي خذ هذا (قوله وما المباحث
المشركة) جعل كونه اسما للنظم الدال على المعنى من المباحث المشتركة بينهما
لان لفظ السنة اسم للدال على المعنى ايضا (قوله لالنظم المجرد عن اعتبار
المعنى) اهل ان لفظ المعنى يطلق على معينين احدهما مدلول اللفظ حقيقيا
لوحيا وبالاولى والثاني ما لا يتصور بغيره بل يحتاج في قيامه الى محل وهو المعنى والكلام
المتفنى لقيامه بالنفس والاولى يتغير بتغير العبارات للدال على عليه فان قولنا
زيد قائم وزيد ثبت له القيام والنصف زيد القيام الى غير ذلك من التعريفات كلها
دالة على معنى غير ما دل عليه الآخر وكذا قولنا اضرب زيدا وامر بك بضرب
زيد واطلب منك ضربت زيدا كلها دال على معنى غير ما دل عليه الآخر والثاني
لا يتغير بتغير العبارات ومدلولاتها الوضعية الاولى بل هو معنى قائم بالنفس وتلك
العبارات تعبيرات عنه ضرورة ان من يورد صيغة امر او نهى او نداء او اخبار
او غير ذلك يحدد في نفسه معنى يعبر عنها بالانفاذ التي تسببها بالكلام اللفظي
فالمعنى الذي يحدد في نفسه ويدور في خلد مولا يختلف باختلاف الصارنات
بحسب الاوضاع والاصطلاحات وبغضد التكلم حصوله في نفس السامع ليحري
على هوجبه هو المعنى تسببه كلام النفس وهو قديم في ذات الله تعالى وحادثة
في ذاتنا انه عرفت هذا فالمراد بالمعنى في قوله عن اعتبار المعنى واللفظ المجرد
عن اللفظ اعم من كلا العيين اللفظ المعنى فان قيل سئل ان لفظ القرآن وكلام
الله وكلام الله لا يطلق على النظم المجرد عن المعنى بكلا المعنيين ولكن لانسم انه
لا يطلق على المعنى المجرد عن اللفظ بكلا المعنيين فانه يطلق على المعنى المجرد عن
اللفظ بالمعنى الثاني اعني الكلام النفسي عند المتكلمين قلنا الان المقصود في
اطلاق الاصوليين على ما يدل عليه تعليقه لان شيا منها لا يلامم عرض الاصول
فان قيل ما وجه اضيقه الاعتبار الى المعنى والى اللفظ حيث قال عن اعتبار المعنى
ومن اعتبار اللفظ قلنا ان كلام النظم والمعنى لما لم يصل عن الآخر لان النظم
هو اللفظ الموضوع لمعنى والمعنى هو مدلول اللفظ الا باعتبار الضمير تجرد عنه
باضاف الاعتبار الى كل منهما والمراد بالكلام في قوله الكلام هو الكلام
النفسى ولهذا فسر بالصفة القديمة لقيامه بذاته تعالى المنافية للسكوت والافتقار
الباطن بل لا يراد في نفسه التكلم اولا يندرج على ذلك ثم اعلم ان العلم بذاته
تعالى هل هو مجرد المعنى او اللفظ والمعنى جميعا فيه تفصيل واختلاف ذكرناه
في شرحنا على ما ثبتناه في الكلام (قوله ولا للمجموع النظم والمعنى) لفظ

(واما المباحث المشتركة) بين الكتاب
والسنة (فهى انه) اي الكتاب ههنا
(اسم) لالنظم المجرد عن اعتبار المعنى
ولا للمعنى المجرد عن اعتبار اللفظ ولا
لكلام بمعنى الصفة القديمة المنافية
للسكوت والافتقار لان شيا منها لا يلامم
عرض الاصول ولا للمجموع النظم
والمعنى لان كونه عربيا مكتوبا
في المصاحف مقولا بالتواتر ليس صفة
للمجموع



المعنى ههنا اعم من المعنيين السابقين ايضا على ما دل عليه تعليقه بقوله لان كونه
 عربيا آه نعم لو عله بعدم ملائمة غرض الاصولي لخصص المعنى بالكلام النفسى
 لان غرضهم يتعلق بمجموع النظم والمعنى الذى وضعه بارائه النظم (قوله وايضا
 الاعجاز يتعلق بالبلاغة) اقول لا وجه لابراذه ههنا لان الاصوليين لم يعتبروا
 الاعجاز القرآنى بل اعتبروا الحقيقة لا الحكمى ولا العرفى حتى جعلوا الحرف
 والكلمة قرآنا حقيقة مع انه غير معجز حيثئذ كما صرح به فيما تقدم اعلم انهم اختلفوا
 في ان المعجز هل هو الكلام النفسى الذى يقوم بذاته تعالى او الكلام اللفظى الدال
 عليه فذهب قوم الى الاول وقالوا ان العرب كلت في ذلك بما لا يطاق وهو امر نادر
 لان ما لا يمكن الوقوف عليه لا يتصور التحدى به حتى يكلف به ذهب الجمهور
 الى ان المعجز هو اللفظى وان التحدى وقع به واختاره المصنف حتى ادعى القصر
 عليه بقوله ولا يوصف بها الا اللفظ لو صوح فساد المذهب الاول ثم اختلفوا
 في وجه اعجازه فقال النظام هو الصرفة يعنى ان الله تعالى صرفهم عن معارضته
 وسلب عقولهم وكانوا قادرين عليها وقال قوم وجه اعجازه ما فيه من الاخبار
 عن الغيوب المستقبلية ولم يكن ذلك من شأن العرب وقال آخرون ما تضمنه من
 الاخبار عن قصص الاولين وقال آخرون ما تضمنه من الاخبار عن الضمائر
 وقال القاضي ابو بكر ما فيه من النظم والتأليف والترصيف وانه خارج عن جميع
 وجوه النظم المعتاد في كلام العرب ومباين لاساليب خطباتهم وقال الامام
 فخر الدين وجه الاعجاز راجع الى التأليف الخاص لا مطلق التأليف بان اعتدات
 مفرداته تركيا ووزنه وقال قوم وجه اعجازه بلاغته وهو المختار عند الجمهور
 الى غير ذلك من الاقوال على ما بين في محله (قوله الا اللفظ باعتبار افادته المعنى)
 وهذا لان بلاغة الكلام عبارة عن مطابقته لمقتضى الحال مع فصاحته وهذا
 لا يكون بدون المعنى (قوله فظهر انه اسم للنظم الدال على المعنى) فان قيل
 كيف ظهر هذا قلت لما تفرزان ما يطلق عليه الكتاب والقرآن عندهم لا بد
 وان يلائم غرضهم وان يكون عربيا ومكتوبا فى المصاحف ومنقول بالاتواتر
 ظهر منه انه اسم للنظم الدال على المعنى لا للنظم المجرد ولا للمعنى المجرد ولا للمجموع
 لعدم مجموع ذلك المعنى فى شئ منها (قوله فلدفع التوهم الناشئ آه)
 توضحه ان باحنيقة لساجوز القراءة بالفارسية فى الصلاة بغير عذر مع كون
 القراءة فرضا فيها زعم قوم ان مذهب ابى حنيفة ان المعنى المجرد عن اللفظ
 قرآن حيث جوز القراءة بالفارسية فى الصلاة بغير عذر فرد المشايخ

وايضا الاعجاز يتعلق بالبلاغة
 ولا يوصف بها الا اللفظ باعتبار افادته
 المعنى فظهر انه اسم (النظم الدال
 على المعنى) واما قول المشايخ انه اسم
 للنظم والمعنى جميعا فلدفع التوهم الناشئ
 من قول ابى حنيفة تجوز القراءة بالفارسية
 فى الصلاة ان القرآن عنده اسم للمعنى
 خاصة فان قيل القول بانه اسم للنظم
 الدال على المعنى يدفعه ايضا قلنا نعم
 الا انه مشعر بعدم كون المعنى زكيا اصليا
 فلا يلائم غرض ابى حنيفة والقصود
 فوجه كلامه

ذلك منهم فخر الإسلام اليزدوى فقالوا مذهبنا انه انما للنظم والمعنى جميعا لا المعنى
المجرد فان قيل لوقالوا انه النظم الدال على المعنى لحصل الرد المذكور وايضا
مع سلامته عن ورود ما سبق من انه ليس اسما للنظم والمعنى جميعا فالجواب عنه
انه مشعر بعدم كون المعنى ركنا اصليا عنده مع ان غرضه من قوله يجوز القراءة
بالفارسية في الصلاة جعل المعنى ركنا اصليا لان القراءة بالفارسية في الصلاة
يغير عتدرا انما جازت عنده بناء على انه لم يجعل النظم ركنا لازما في الصلاة وانما
باللزام هو المعنى واللفظ ركن يحتمل السقوط رخصة اسقاط كمنع الخفيف فكان
المعنى ركنا اصليا عنده كما ان التصديق ركن اصلي في الايمان والافرار ركن
يحتمل السقوط عند العجز فلو قالوا هو النظم الدال على المعنى يشعر بعدم كون المعنى
ركنا اصليا عنده وليس كذلك وانما جعل سقوط اللفظ في الصلاة رخصة اسقاط
حتى استوى فيه حال العجز والقدرة لان مبنى النظم على التوسعة لانه نزل اولا
بلغة قريش لكونها اوضح اللغات فلما عسرت تلاوته بتلك اللغة على سائر العرب
نزل الخفيف بسؤال الرسول عليه السلام واذن في تلاوته سائر العرب وسقط
وجوب رعاية تلك اللغة اصلا واتسع الامر حتى جاز لكل فريق منهم ان يقرأ بلغتهم
ولغة غيرهم فلما جاز ذلك للعرب مع كمال قدرتهم على لغتهم فجواز لغتهم اولى
لقصور قدرته عنها وهذا لان المقصود هو المعنى والنظم ليس بمقصود خصوصا
في الصلاة اذ هي حالة المناجاة وكذا مبنى فرضية القراءة فيها على التيسر حيث
قال الله تعالى فاقروا ما تيسر من القرآن ولهذا سقط عن المقتدى بحمل الامام
فيجوز ان يكتب فيها بالركن الاصلي وهو المعنى بخلاف غير الصلاة من الاحكام
من وجوب الاعتقاد حتى يكفر من انكر كون النظم منزلا ومن حرمة كتابة
المصحف بالفارسية ومن حرمة المداومة والاعتقاد على القراءة بالفارسية فان
النظم لازم فيها كالمعنى وانما سقوط النظم في الصلاة خاصة دون سائر الاحكام
على ما صرح به اليزدوى ولا يلزم عليه وجود سجدة التلاوة بالقراءة بالفارسية
وحرمة من مصحف كتب بالفارسية على المحدث وحرمة قراءة القرآن
بالفارسية على الجنب والحائض على اختيار بعض المشايخ حيث جعلوا النظم
غير لازم في هذه الاحكام كما في الصلاة لانه لم يرو عن المتقدمين من اصحابنا
في هذه الاحكام رواية منصوصة وكلامنا وكلام اليزدوى من ان سقوط النظم
في الصلاة خاصة بناء على قول المتقدمين وقال في الكشف ان بعض المشايخ من
المتأخرين انما بنوا تلك الاحكام على ان النظم وان فات لكن بالمعنى الذي

هو المقصود قائم فثبت هذه الاحكام احتياطيا لا على ان النظم ليس بلازم
 للقرآن بل هو لازم له فالقياس عدم وجوب السجدة بالقراءة بالفارسية
 وجواز مس محصف كتب بالفارسية وجواز القراءة بالفارسية على الخائن
 والجنب لكن ركوه احتياطيا ثم اعلم ان ابا حنيفة رجع الله تعالى جعل المعنى
 ركنا لازما في الصلاة في حالة القدرة لا في حالة العجز فان الامي لا يلزم عليه المعنى
 كالنظم للعجز (قوله فان قيل ان كان المعنى آه) منشأ هذا السؤال ما ظهر
 مما قبله من الجواب من ان المعنى ركن اصلي يكتب به في الصلاة عند ابي حنيفة
 وتقريره ان المعنى لما كان ركنا اصليا وجاز الاكتفاء به في الصلاة عنده بغير
 عذر لا يخلو ما ان يكون المعنى المجرد قرآنا عنده لولا فعله الاول يلزم امران
 اخذهما عدم اعتبار النظم في القرآن وهو عين القرآن على التحقيق حيث
 عرفه أولا بالنظم المنزل ثم قال انه اسم للنظم الدال على المعنى او جزؤه بناء على
 ما قاله المشايخ مسامحة انه اسم للنظم والمعنى جميعا والثاني عدم صدق الحد
 المذكور سابقا عليه مع كونه تعريفا جامعيا اذ المعنى المجرد لا يصدق عليه النظم
 المنزل المنقول متواترا وعلى الثاني يلزم عدم فرضية قراءة القرآن في الصلاة
 اذ المعنى الذي اكتفى به في الصلاة اذ لم يكن قرآنا والنظم الذي كان قرآنا غير
 لازم يلزم ذلك بالضرورة واللازم باطل لانه يستلزم عدم جواز تلك الصلاة لان
 جوازها يتعلق بقراءة القرآن ولم يوجد ذلك وتقرير الجواب اننا نختار انه قرآن
 وتتمع الملازمين كيف وانه انما يلزم الا لزمان ان لو لم يعتبر للنظم خلف وليس
 كذلك فان ابا حنيفة اقام المعنى المجرد في حالة الصلاة مقام النظم والمعنى ضرورة
 عدم انفكاك الصلاة عن القراءة لواقام العبارة الفارسية الدالة على معنى القرآن
 مقام النظم المنقول كما قال ابو يوسف ومحمد في حالة العذر فيكون النظم المنقول
 هو بخودا تقديرا وحكما فيدخل تحت الحد ويكون الحد جامعا لان النظم المنقول
 في التعريف اعم من الحقيقي والتقديرى اعترض عليه ان مجرد المعنى اذا كان
 قرآنا على ما هو الفرض يلزم الا لزمان المذكوران بالضرورة ولا يدفعه اقامة
 العبارة الفارسية مقام النظم المنقول لان الكلام مسوق على كون مجرد المعنى
 قرآنا لا العبارة الفارسية قلنا ليس المراد بكون مجرد المعنى قرآنا ان المعنى المجرد
 من حيث هو مع قطع النظر عن جميع العبارات والاعتبارات قرآن حتى يقال
 ان اقامة العبارة الفارسية مقام النظر لا يدفع لزوم عدم اعتبار النظم بل المراد به
 ان المعنى المجرد من النظم العربي قرآن حال كونه معبرا بالعبارة الفارسية فكونه

فان قيل ان كان المعنى قرآنا يلزم
 عدم اعتبار النظم في القرآن وهو عينه
 على التحقيق او جزؤه على التسامح
 وعدم صدق الحد اعني النظم المنزل
 المنقول عليه مع كونه جامعا كما عرفت
 واللازم عدم فرضية قراءة القرآن
 في الصلاة اذ النظم غير لازم عنده قلنا
 نختار الاول فانما يلزم الا لزمان اذ لم يعتبر
 للنظم خلف وليس كذلك فان الامام
 اقام العبارة الفارسية مقام النظم
 المنقول فجعل النظم مرعا تقديرا
 وان لم يكن تحقيقا او الثاني وهو
 قوله يلزم عدم فرضية قراءة القرآن
 في الصلاة قلنا لا نسلم ان جوازها
 يتعلق بقراءة القرآن المحدود بل هو
 متعلق بمعناه والامام حمل قوله تعالى
 فاقروا بما تيسر من القرآن على وجوب
 رعاية المعنى دون اللفظ لدليل لاحله

معبرا بالعبارة الفارسية شرط في كونه قرآنا فلا يفتك عنه فعبارة تملح اهلها في
 العبارة الفارسية مقام النظم يلزم بالضرورة تسليم اعتبار ذلك النظم في كون
 المعنى قرآنا بناء على ان اعتبار التام في الشيء يستلزم اعتبار النوب في ذلك الشيء
 واعتراض عليه ايضا بناء على تقدير اقامة العبارة الفارسية مقام النظم يلزم
 في قوله تعالى فاقرا واما تيسر من القرآن المجمع بين الحقيقة والمجاز في القرآن
 حقيقة في النظم للمعنى المتقول مجاز في غير ما يجب بانما لا نسلم ذلك الجواز ان يراد
 به الحقيقة وبيئت الحكم في المجاز بالقياس او دلالة النص نظر الى ان المتبر هو
 المعنى وفيه نظرا ما في الاول فلا ين فرضية القراءة في الصلاة ثبتنا القطعي
 فلا يجوز بالقياس ولا بد من المجاز ان زيادة على النص بالقياس وذلك تسريح فلا يجوز
 والقول بان لفظ الآية ليس قطعيا في مدلوله لان اكثر اهل التفسير على ان المراد
 بالقرآن الصلاة اى اقيموا ما تيسر من الصلاة فلا يلزم ان زيادة على النص ولو سلم
 ان المراد هو القرآن لكنه عام يخص منه ما هو من الآية فيكون خلفا لجواز تخصيصه
 بالقياس مما لا يخفى ضعفه لاستلزامه ثبوت القراءة في الصلاة بالطلاق ولو ما في الثاني
 فلعدم شرط الدلالة اعنى المساواة او الاولوية وكلاهما لمفقود ههنا لان يلزم
 من جواز القراءة بالعربية جوازها بالغير سيقطلسا واما في الاولوية وهو ظاهر او يختار
 الشق الثاني ونقول انه ليس بقرآن وقوله يلزم عدم فرضية آية قلنا الملازمة
 مسلمة لكن يطلنا اللازم متوع لانه انما يطل ان لو تطلق جواز الصلاة بقراءة
 القرآن المحدود بذلك الحداد لانسلم ان جوازها يتعلق بقراءة القرآن المحدود
 بل يتعلق بعينه وقد وجد معناه في الصلاة وقوله تعالى فاقرا واما تيسر من القرآن
 حمله الامام على ان المراد به وجوب رعاية المعنى بدون النظم لدليل الاجماع وهو
 على ما ذكره الشارح في حاشية التلويح ان الظاهر ان في الآية المتكسرة
 للتعويض بقرينة ذكر التيسر وقد نقل عن بعض الافاضل ان بعض مفسري
 من القرآن تومان بعض بسيطى كالاتي ونحوها بما هو بعض التمام وبعض تركيبى
 كالمعنى بدون النظم العربي فيكون كل منهما حاجزا للقراءة من غير مجز لمعوم
 البعض والمراد بالبعض البسيطى على ما ذكر في شروح البرهوى واما يطلنا عليه
 اسم الكل والبعض التركيبى بخلافه كالسكجيين يطلنا على درهم ودرهمين
 ومن ومنين فصاعدا ولا يطلنا على الخلل الذى هو جزء منه ايضا (قوله روى
 رجوع ابى حنيفة الى قولها) وهو جواز القراءة بالفارسية في الصلاة عند
 العجز عن العربية لا عند القدرة عليها وهو الاصح وعليه الفتوى لان القرآن

قال الامام فخر الاسلام في شرح البسوط
 ان نوح ابن مريم روى رجوع ابى حنيفة
 الى قولها قال وهو الاصح

اسم ينظوم عربي على ما نطق به قوله تعالى انا انزلناه قرآنا عربيا والقرآن هو
 المأمور بقراءته في الصلاة لقوله تعالى فاقرا واما يسر من القرآن فلا يجوز تركه
 فيها وهذا يقتضي ان لا يترك حالة العجز ايضا الا ان عند العجز يكفي بالمعنى كيلا
 يلزم تكليف ما ليس في الوسع وصار كمن عجز عن الركوع والسجود فانه جازله
 الائمة فصار قول ابى حنيفة الاول مخالفا وهذا النص يرجع الى قولهما وروى
 عن الشافعي كقولهما وروى عنه ايضا انه لا يجوز لكنه اذا لم يقهر على العربية
 صار اميا يصلي بغير القراءة ولو قرأ بالفارسية فسدت صلاته لانها من كلام
 الناس فان قيل كما وصف القرآن بالانزال والعربية في النص المذكور كذلك وصف
 بكونه في زبر الاولين ولا يوصف اللفظ بكونه في زبر الاولين لا بحالة فتعين ان
 يكون بمعنى فيها والمقرؤ بالفارسية على سبيل الترجمة مشتمل على معناه فيكون
 جازا الخاقية فتعارضنا فكيف يحكم بان قولهما اصح قلنا لانسم تعارضهما
 كيف وان قوله تعالى انا انزلناه قرآنا عربيا محكم لا يقبل التأويل وقوله تعالى
 لي زبر الاولين محتمل لان بعض المفسرين ذهب الى ان الضمير للبي عليه السلام
 والمأول لا يعارض المحكم هذا في القراءة في الصلاة وهل يجوز افتتاح التكبير
 بالفارسية والتسمية بها على الذبيحة فجوزها ابو حنيفة مطلقا وقال ابو يوسف
 يجوز التسمية بها على الذبيحة دون افتتاح التكبير ومحمد مع ابى حنيفة
 في الافتتاح بالعربية حيث جوزه باى لفظ كان من اسماء الله تعالى من العربية
 ومع ابى يوسف في الفارسية حيث لم يجوزه بالفارسية ثم اختلفوا في ان هذا
 الاختلاف في الفارسية فقط او في اى لغة كانت قال ابو سعيد البردعي
 في الفارسية فقط واما غيرها من اللغة فلا يجوز بها بالاتفاق وقال الكرخي
 والصحيح النقل الى اى لغة كانت (قوله اى للنظم الدال على المعنى) وليس
 المراد بالنظم ههنا النظم القرآني بل هو اعم منه ومن السنة لان التفسيرات الآتية
 اعم منهما ولذا جعلها المصنف من المباحث المشتركة بينهما وقد يقال ان نظم
 القرآن لما كان متواترا محفوظا كانت المباحث الآتية التي بالنظم القرآني من السنة
 اعلم ان اللفظ الدال على المعنى الموضوع له لا بد له من وضع للمعنى ودلالة
 عليه واستعمال التكلم فيه ووقوف السامع عليه فتقسيم اللفظ بالنسبة الى
 معناه ان كان باعتبار وضعه له فهو الاول وان كان باعتبار دلالة عليه
 فهو الثاني وان كان باعتبار استعماله فيه فهو الثالث وان كان باعتبار
 الوقوف عليه فهو الرابع وجعل فخر الاسلام هذه الاقسام كلها اقسام النظم

(وله) اى للنظم الدال على المعنى (اربعة
 اقسام) باربعة اعتبارات

والمعنى حيث قال وانما تعرف احكام الشرع بمعرفة اقسام النظم والمعنى وفيل
اربعة اقسام فيما يرجع الى معرفة احكام الشرع ثم جعل الاقسام الخارجية
من التسميات الثلاثة الاولى ما هو صفة اللفظ حيث قال فاما القسم الاول فاربعة
اوجه الخاص والعام والمشارك والمأولى والقسم الثاني اربعة اوجه ايضا الظاهر
والنص والمفسر والمحكم وهي باعتبار مقابلتها ما هي واما القسم الثالث فاربعة
ايضا الحقيقة والمجاز والصريح والكتابة ثم جعل الاقسام الخارجية من
التقسيم الرابع حرة الاستدلال بالعبارة والاشارة والدلالة والاقتضاء وحررة
الاستدلال بالعبارة وبالاشارة والثابت بالدلالة وبالاقتضاء وحررة الوقوف
بعبارة النص واخارته ودلالته واقتضائه حيث قال باب وجوه الوقوف على
احكام النظم وهو القسم الرابع وذلك اربعة اوجه الوقوف بعبارة واشارة
ودلالته واقتضائه وذكر في تفسيرها ما هو صفة للمعنى حيث قال اما الوقوف
بعبارة فهو المراد قصدا والوقوف باشارته ما ثبت بالنظم غير مقصود والوقوف
بدلالته ما ثبت بمعنى النظم والوقوف باقتضائه ما ثبت زيادة على النص شرطاً
لصحته فذهب بعضهم الى ان الاقسام الثلاثة الاولى اقسام النظم واقسام القسم
الرابع اقسام المعنى بدليل ان فخر الاسلام ذكر في الثلاثة الاولى لفظ النظم وما هو
صفة اللفظ وذكر في القسم الرابع لفظ المعاني ثم ذكر في اقتضائه ما هو صفة للمعنى
فان الاستدلال امر راجع الى المعنى اما الاستدلال بالاشارة والدلالة والاقتضاء
فظاهر واما الاستدلال بالعبارة فلان العبارة وان كانت لفظاً الا ان
نظر المستدل الى المعنى دون النظم اذا حكم بما ثبت بالمعنى دون النظم ففهمه فان
الوجه قبل المشركين مثل ما ثبت بالمعنى الثابت بقوله تعالى فاقبلوا المشركين
لا يعين النظم الا ان المعنى لما كان مفهوماً من النظم والعبارة يسمى الاستدلال به
استدلالاً بالعبارة ولكنه في الحقيقة استدلال بالمعنى الثابت بالعبارة فصل
ان يكون من اقسام المعنى وكذا الحال فيما ذكره ثانياً وثالثاً على ما ترى فكان
اقسام القسم الرابع على هذا التقدير هو المعنى المدلول بالنظم الدال وصرح
في التفتيح ان الجميع من اقسام التسميات الاربعة اقسام للنظم الدال على المعنى
وتبهم المصنف فاقسام التقسيم الرابع على اختيارها هو الدال بطريق العبارة
وبالاشارة وبالدلالة وبالاقتضاء الا ان المصنف خالفه وجعل ما جعله في التفتيح
قسماً ثالثاً قسماً ثالثاً واما قولهم ان الجميع اقسام النظم والمعنى جميعاً فبني على
المساحة كما في قولهم اقرأ ان اسم النظم والمعنى جميعاً على ما سبق وحررهم

انه اقسام للنظم باعتبار معناه ثم اعلم ان المراد يجعل الجميع اقساما للنظم الدال
 على المعنى هو التسميات دون حقيقة الاقسام اذ ليس القرآن ولا الحديث قسم
 يشتمل على الخاص والعام والمشارك والمأول وقسم آخر يشتمل على الظاهر
 والنص والمفسر والمحكم وما يقاطبها وقسم آخر يشتمل على الحقيقة والجسار
 والصريح والكتابة بل جمع القرآن والحديث ينقسم الى الخاص والعام
 والمشارك والمأول باعتبار ثم جبهه ينقسم ايضا الى الظاهر والنص والمفسر
 والمحكم وما يقاطبها باعتبار آخر وهكذا الى ان يقول وله امر بصفة تسميات
 (قوله اختاروا في النظم تسميات) كان الخطاب اذا حازل فهم المراد
 من كلام التكلم لا بد له ان ينظر اولاً الى ما يرجع الى الوضع وهو ما يدل عليه
 النظم صيغة وتلفه وهو القسم الاول وان ينظر ثانياً الى ما يرجع الى دلالة وهو
 القسم الثاني وان ينظر ثالثاً الى ما يرجع الى استعماله وهو القسم الثالث وان ينظر
 رابعاً الى ما يرجع الى جهة وقوفه على المعنى وهو القسم الرابع فان العمل
 باختيار الضلالة مثلا موقوف على فهم المراد منه وذلك لا يحصل الا بالنظر فيه
 بجهات اربع على الترتيب المذكور هذا ولكن الشارح فصرح بمجموع النظر بمجموع
 التقسيم المفرد والمركب وجعل ما ذكرناه تفسيراً لكثرة التمرة والوجه ما ذكرناه
 لان الاقسام المذكورة لا تخرج عن المفرد والمركب بل بعضها يخص بالمفرد
 وبعضها بالمركب وبعضها مشترك بينهما فان اقسام الوضع مختص بالقرينة
 واقسام الدلالة مختص بالمركب واقسام الاستعمال مشترك بينهما واقسام القسم
 الرابع مختص بالمركب ايضا لان الاختيارات الاربعة ليست من عمدة التقسيم
 المذكور بل مناطه فانهم انما قسموا النظم الى الاربعة ملاحظة تلك الاختيارات
 الاربعة (قوله فلا حاجة آه) يعني ان في النظم الدال على المعنى باعتبار افادة
 التكلم المقصود منه وفهم الخطاب اربعة اعتبارات اثنان منها راجعة الى نفس
 النظم اعنى وضعه ودلالة وواحد منها راجع الى التكلم اعنى استعماله وواحد
 الى الخطاب اعنى وقوفه منه على المراد فيلزم منهم النظم بالنسبة الى المعنى مستعمل
 على تلك الاختيارات الاربعة على ما تقدم بيانه (قوله ثم دلالة اعنى كونه
 بحيث يفهم منه المعنى) فان قيل ان يكون المعنى بحيث يفهم صفة المعنى
 والدلالة صفة اللفظ فكيف يصح تضيير احدهما بالآخر قلنا ان كون المعنى
 مفهوماً وان كان صفة المعنى لكن كونه مفهوماً من اللفظ صفة اللفظ لان المصدر
 المتعدي بحرف الجر صفة المجرور (قوله بل عن احوال اقسامه آه) المصنف المجرور راجع

فان علماءنا اختاروا في النظم تسميات يع
 نظره ونجم ثمرة اما الاول فله موصوفه المفرد
 والمركب كما سأتى واما الثاني فلا حاجة
 الاعتبار من اول وضع الواضع الى
 آخر فهم السامع فان اداء المعنى باللفظ
 الجاري على قانون الوضع يستدعي
 وضع الواضع ثم دلالة اى كونه بحيث
 يفهم منه المعنى ثم استعماله ثم فهم المعنى
 فاللفظ تلك الاختيارات الاربعة اربعة
 اقسام (بحسب احوال ترجع الى معرفة
 الاحكام) الشرعية فان الاصولي
 لا يبحث عن احوال النظم مطلقا بل
 عن احوال اقسامه التي لها مدخل
 في افادة تلك الاقسام الاحكام الشرعية

رجع الى

الى النظم والموصول صفة للاحوال وفي الاضرب اشارة الى ان لفظه مطلقا قيد
 لكل من الاحوال والنظم والمراد بالا فادة اقسامها الاحكام الشرعية لانهم
 لا يحنون عن احوال النظم مطلقا بل عن احوال اقسامه المتعلقة بآيات
 الاحكام الشرعية والمراد بالاحوال المتعلقة بآيات الاحكام ما له من بدتعلق
 بافادة الاحكام ولم يبين في علم العربية مستوي كالخصوص والعموم والاشراك
 والظهور والخطا وغير ذلك لا كالاعراب والبناء والتريف والتكبر وغير ذلك
 من ما حثت العربية مما ليس له من بدتعلق بآيات الاحكام فانه قيل بحسب
 الخطيئة والحجاز مما له من بدتعلق بافادة الاحكام مع انه بين في علم العربية وكذا
 بحسب التريف والتكبر مما له من بدتعلق بافادة الاحكام على ما سألني اجيب
 عن الاعلم عن كون البحث عنهما مستوفى في علم العربية وعن الثاني بان البحث
 عنهما في الاصول استطرادى: (قوله في احوال اربعة اقسام) اعني الاقسام
 الخيالية باعتبار وضع اللفظ ودلالته واستعماله وفهم المعنى منه وبما عرف
 انحصار تلك الاحوال في احوال هذه الاقسام عند قوله فان اداء المعنى باللفظ
 الجاري آه (قوله وهذا هو مراد فخر الاسلام آه) قال فخر الاسلام اقسام
 الظن والمعنى اربعة فيما يرجع الى معرفة احكام الشرع وقال صاحب الكشف
 عن اقسام الاقسام بقوله فيما يرجع الى معرفة احكام الشرع احترازا لعلم تتعلق به
 الاحكام من القصص والامثال وغيرهما فانه لا يكون مما يحسن فيه
 واعتراض عليه بان هذا القيد غير مفيد لان الاقسام الاربعة التي تذكر اعني
 ما حصل بل اعتبار وضع اللفظ ودلالته واستعماله وفهم المعنى منه موجودة
 في جميع النظم فذكر الاقسام في الجمع اولى واجيب بان التقييد لبيان ان الحاجة
 الى هذا القدر لا الى الجميع والغرض من التعميم بيان اقسام القدر المحتاج اليه
 في الاصول اعني ما يتعلق به الاحكام والشارح حمله على ما ذكره في التت يحل ما
 صيرارة عن الاحوال الذاتية التي لها دخل في افادة الاقسام الاحكام
 الشرعية لاجل النظم كما حمله عليه الشراح تركه كما لم يجب تركه وتعمير ذلك بحسب
 لغرضه (قوله انما يحصل بهما) اي بالموضوع والاعراض الذاتية له بناء على
 ان حقيقة كل علم مساياه والخاص ان كلام فخر الاسلام لو حل على ما ذكره
 الشراح لكان معناه ان الاحكام الشرعية لا تعرف الا بمعرفة موضوع اصولها
 الفقه باقسامه مع انه لا بد في معرفتها من معرفة الاعراض الذاتية للموضوع
 فلذا حمله على ما ذكره لا على ما ذكره الشراح (قوله اي المعنى) فيها اشارة الى

وتلك الاحوال تنحصر بحكم الاستقراء
 كما عرفت في احوال اربعة اقسام وهذا
 هو مراد فخر الاسلام بقوله فيما يرجع
 الى معرفة احكام الشرع لا ما قال
 الشراح انه احتراز لعلم يتعلق به معرفة
 الاحكام من القصص والامثال والحكم
 وغيرها لان فيه التعرض لما يجب تركه
 وترك التعرض لما يجب در كه اما الاول
 فلو جود اقسام التسميات في القصص
 وغيرها واما الثاني فلان في ذكر مجرد
 الاقسام تعرضا للموضوع وهو لا يكتفي
 بل يجب التعرض للاعراض الذاتية
 ايضا لان النافع في معرفة احكام
 الشرع علم الاصول وهو انما يحصل
 بهما لا بالموضوع فقط ولا تعرض لها
 الا بما ذكرنا ثم ان كلامنا من تلك الاقسام
 الاربعة ينقسم الى اربعة اقسام باربعة
 تسميات الا الثاني فانه مثنى كما سألني

ان هذا التقسيم انما هو باعتبار وضع اللفظ للمعنى لان نفسه ان المراد بالمعنى ههنا هو الذي يغير اللفظ حقيقة وهذا بناء على ان دلالة الالفاظ على انفسها مستندة الى الوضع كدلالتهما على المعاني وفيه اختلاف بينهم فقال التفازاني في آخر سورة الفاتحة من شرح الكشاف ان كل لفظ وضع بازاء معنى اسم كان او فعلا او حرفا فله اسم علم هو نفس ذلك اللفظ من حيث دلالاته على ذلك الاسم والفعال او الحرف ففي قولنا خرج زيد من البصرة خرج فعل وزيد اسم ومن حرف جر فيجعل كل من الثلاثة محكوما عليه لكن هذا وضع غير قصدي لا يصير اللفظ به مشتركا بين نفسه وبين المعنى الذي وضع بازائه ولا يفهم منه معنى سماه اى نفسه هذا كلامه فقد افاض ان الالفاظ وضعا بازاء انفسها ورده السيد الشريف حيث قال وفيه نظر لان دلالة الالفاظ على انفسها ليست مستندة الى وضع اصلا لوجودها في المهملات بلا تفاوت وجعلها محكوما عليها لا يقتضي كونها اسم لان الكلمات متساوية الاقدام في جواز الاخبار عن الفاظها بل هو جار في الالفاظ المهملة ايضا نحو قولك جسق مر كب من حروف ثلاثة ودعوى ان الواضع وضع المهملات بازاء انفسها وضعا قصديا لا غير قصدي وانها اسماء بهذا الاعتبار خروج عن الانصاف ومكابرة في قواعد اللغة على ان اثبات وضع غير قصدي وجعلها اسما بهذا الاعتبار امر لا يساعد نقل ولا عقل وانما التزامه تفصيا عن التزام الاشتراك في جميع الكلم والتحقيق انه اذا اراد الحكم على لفظ فان تلفظه نفسه لم يتنجح هناك الى وضع ولا الى ذال على المحكوم عليه للاستغناء بتلفظه بذاته عما يدل عليه لحضوره بنفسه في ذهن السامع فتشارك الالفاظ كلها في صحة الحكم عليها عند التلغظ بها انفسها وانما يحتاج الى ذلك اذا لم يكن المحكوم عليه لفظا او كان لفظا ولكن لم يتلفظ به نفسه فينصب هناك ما يدل عليه ليتوجه الحكم اليه وما وقع في عبارة بعضهم من ان ضرب ومن واخواتهما اسماء لالفاظها الدالة على معانيها واعلامها فكلام تقريري انما قالوا ذلك لقيامها مقام الاسماء الاعلام في تحصيل المرام انتهى واجاب عنه بعض المحققين بان المراد بوضع اللفظ نفسه مجوز استعماله في نفسه ليحكم عليه بما يسوغ الحكم به عليه لا ما يتبادر من لفظ الوضع اصطلاحا اعني تعيين اللفظ بازاء المعنى لا فائدة الاحكام الكائنة له في موارد استعماله ولا ينبغي عليك ان هذا المجوز لا ينبغي نقل ولا عقل ولا نسلم ان الحاجة الى الوضع والدال على المحكوم عليه تحصر في المغاير والحاصل ان اللفظ وان كان له وضع بازاء نفسه لكنه غير قصدي

فلا يدخل في هذا التقسيم ثم اختلفوا في المعنى الموضوع له بالوضع القصدى أهو
 ذهنى ام خارجى ام اعم منهما واختر الامام الرازى الاول يعنى ان اللفظ ط
 مفردة كانت او مركبة موضوعه بازاء الموجود فى الذهن سواء كان له تحقق
 فى الخارج كالانسان او لا كالبحر من زئبق اما فى المفرد فلا اختلاف اللفظ
 لا اختلاف الامر الذهنى دون الخارجى فانا اذا رأينا جسما من بعيد وتصورناه
 حجر اسمناه به ثم تصورناه طائرا بالقرب اليه سميناه به ثم تصورناه فرسا سميناه به
 وهذا علامة على ان وضع اللفظ للذهنى لا للخارجى واما فى المركب فلان قام زيد
 مثلا يدل على حكم المتكلم بان زيدا قائم وهو امر ذهنى ان طابق الخارج كان
 صادقا والا كان كاذبا لا على قيام زيد فى الخارج والا كان صدقا دائما وامتنع
 كذبه واجيب عن الاول بان اختلاف الاسم لا اختلاف المعنى فى الذهن لظن
 انه فى الخارج كذلك لا مجرد اختلافه فى الذهن فلو وضع ما فى الخارج والتعبير
 عنه تابع لادراك الذهن له جسما هو كذا وعن الثانى بان الانسب انه لو كان موضوعا
 الخارجى لامتنع الكذب وانما يلزم لو كانت افادته الخارجى قطعية وهو ممنوع
 لجواز ان تكون ظنية فيختلف المدلول مع وجود اللفظ فيكون كاذبا ويلزم على
 هذا القول ايضا ان لا تكون دلالة اللفظ على الخارجى مطابقة ولا تضنا وان
 لا يكون استعماله فيها حقيقة واختر ابو اسحق الشيرازى الثانى ويظهر وجه
 هذا القول مما ذكرناه فى رد وجه القول الاول واختر الاصفهاني الثالث قال
 وهو الحق اما فى المفرد فان الانسان موضوع للحيوان التاطفى اعم من ان يكون
 موجودا فى الذهن او فى الخارج واما المركب الخبرى فائما يفيد حكم المتكلم بان
 النسبية بين الطرفين ايجابية كانت او سلبية واقعة فى نفس الامر وبهذا الاعتبار
 يحتمل الصدق والكذب واما الانشأى فموضوع لانشاء مدلوله واثباته وليس له
 خارج حتى يفيد اظهاره واما سائر المركبات فحكمها حكم المفردات وقاله
 بعضهم ان الاعلام الشخصية موضوعة للشخص الخارجى وغيرها الامر الذهنى
 اذا عرفت هذا فالمراد بالمعنى الموضوع له ههنا اعم من الخارجى والذهنى لان
 الاعلام الشخصية من اقسام الخاص وهو موضوع بازاء الشخص الخارجى على
 ما صرحوا به فان قيل ان الوضع للشيء فرع تصوره فلا بد من استحضار صورته
 فى الذهن عند ارادة الوضع فكأن الموضوع له هو هذه الصورة الذهنية لا الشخص
 الخارجى قلنا بان هذا الاستحضار ليس مقصودا لذاته بل ليتوصل به الى معرفة
 الموضوع له الذى هو المعنى الخارجى وظاهر ان هذا لا ينافى كون الوضع له

(قوله التقسيم الاول باعتبار وضعه له) غير فجر الاسلام عن التقسيم الاول بقوله القسم الاول في وجوه النظم صيغة واحدة فقال بعض الشراح هما مترادفان اذا المقصود من القسم الاول ما يفهم من اللفظ من غير نظر الى شيء آخر من الوضوح والخفاء كما في القسم الثاني ومن استعمال التكلم كما في القسم الثالث ومن جهة استدلال المخاطب كما في القسم الرابع وما يفهم من اللفظ هو المراد سواء كان لغة او صيغة من غير فرق بينهما ههنا فكان المقصود تقسيم النظم باعتبار نفس معناه لا باعتبار الوضوح والخفاء ولا باعتبار التكلم والسيامع واعتراض عليه بان صيغة النهي مخالفة لصيغة التثنية مثلا في قوله لا تصطل ولا تصلى اذ النهي يقتضي مشروعية النهي عنه بخلاف التثنية فلولا ما بين الصيغة والاعنة فرق بل كانا مترادفين لما كان كذلك فلذا عدل عنه المصنف وقال باعتبار وضعه اشارة الى ان الوضع ههنا اعم من وضع المادة والهيئة وانهما ليسا مترادفين وذلك لان الصيغة هي الهيئة العارضة للفظ باعتبار حركاته وسكناته وترتيب حروفه لان الصيغة اسم من الصوغ الذي يدل على التصرف في الهيئة لاني المادة واللغة هي اللفظ الموضوع لعني والمراد بها ههنا هي مادة اللفظ وجوهر حروفه بقريئة انضمام الصيغة اليها والواضع كما وضع حروف ضربت مثلا بازاء المعنى الخصوص اعني استعمال آلة الضرب في محل قابل له كذلك وضع هيئته بازاء المعنى الخصوص اعني وقوع ذلك الفعل في زمان الماضي من حد كروا حد وكذلك وضع حروف رجل مثلا بازاء ذكر من نجاد من جاوز حد البلوغ وهيئته بازاء كونه مكبرا غير مصغر واحد غير ثنية وجم فاللفظ لا يدل على معناه الا بوضع مادته وهيئته فغير عنهما بل بلفظ الوضع فان قيل فعلى هذا يلزم استعمال لفظ المشترك في معنييه قلنا اشترك الوضع بين وضع المادة والهيئة اشترك معنوي لا لفظي فلا محذور فيه (قوله والباقي) اي الاقسام الثلاثة الآتية (قوله لواحد حقيقي) كما في الاعلام الشخصية كزيد (قوله او اعتباري) كرجل ومائة وانسان فانه رحمه الله جعل اسماء العدد من الواحد بالتوابع على ما سيصرح به (قوله على الانفراد) اي عدم المشاركة بين الافراد المتحدية نوعا او جنسا وسياقي بيان فائدة القبول في تعريفه ان شاء الله تعالى والمقصود ههنا بيان اقسام الاول حاصله على ما ذكره القوم ان اللفظ الموضوع اما ان يكون وضعه لكثيرا ولو احدى الاول اما ان يكون وضعه لكثيرا بوضع كثير فهو المشترك اولافا ما ان يكون الكثير محصورا في عدد معين بحسب دلالة اللفظ

(التقسيم الاول) حاصل (باعتبار وضعه) اي اللفظ (له) اي للعنى قدمه لان السابق في الاعتبار انما هو الوضع والباقي متفرع عليه (وهو) اي الاول والمراد الاقسام الحاصلة من هذا التقسيم اربعة لان اللفظ ان كان موضوعا لواحد حقيقي او اعتباري على الانفراد فهو (الخاص) وان كان موضوعا لواحد مشترك بين افراد غير محصورة مستغرق لها فهو (العام)

عليه

عليه اولاً فان لم يكن محصوراً فان كان اللفظ مستغرقاً لجمع ما يصلح له من اقسام ذلك الكثير فهو العام والا فهو اجمع المنكر مثل رأيت جماعة من الرجال وان كان محصوراً اعني اسماء العدد فهو من اقسام الخاص والثاني وهو ما يكون وضعه لواحد شخصي او نوعي او جنسي من اقسام الخاص ايضاً فاحصر التقسيم الاول بهذا التقسيم في المشترك والعام والخاص والواسطة بينهما وهو اجمع المنكر ونحوه وقد اختلفوا في اجمع المنكر هل هو عام او واسطة بينهما وبين الخاص في قولهم ان المتغير في العام هو انتظام جمع من التسميات باعتبار امر مشترك فيه سواء وجد الاستغراق او لا فالجمع المنكر عنده عام سواء كان مستغرقاً ام لا وهو اختيار فخر الاسلام ومن قال ان المتغير في العام استغراق جميع ما يصلح له بحسب الدلالة فالجمع المنكر واسطة بين العام والخاص عنده من يقول بعدم استغراقه وهو اختيار المحققين ولهذا اختاره المصنف ايضاً واما عند من يقول باستغراقه وعلى هذا التقدير يكون المراد بالجمع المنكر في قول المصنف والاجمع منكر اجمع الذي يدل قرينة على عدم استغراقه مثل رأيت اليوم رجالاً في الدار او في الدار رجال فان من العلوم ان جميع الرجال غير مسمى ولا يكون في الدار فان قيل فعلى هذا يلزم ان يكون كل عام مقصوراً على البعض بدليل عقل او غيره واسطة بين العام والخاص واللازم باطل قلنا بطلان اللازم ممنوع لجواز ان تسميتهم للمقصور على البعض ما اعمما هو باعتبار ما كان لا باعتبار الحال ولو سلم فيجوز تلك التسمية اصطلاحاً ولا مشاحة فيه فان قيل ان العام الذي خص منه البعض علم في نفسه لانتظامه جميع ما يصلح له قبل التخصيص وكذا بعده لان التخصيص بين ان ما خص منه لا يصلح له فهو اذا منتظم جميع ما يصلح له بعد التخصيص اجيب عنه بان التخصيص وان لم يمنع الصلاحية بحسب الدلالة لكنه منعها بحسب الارادة اذا عرفت هذا فاعلم ان القوم جعلوا العام واسماء العدد موضوعاً بازاء الكثير كالمشترك والجمع المنكر على ما ترى في التقسيم المذكور والمصنف جعل كلام من العلم واسماء العدد موضوعاً بازاء المعنى الواحد اعني المعنى المشترك بين الافراد الكثيرة في العام ومجموع الاجزاء من حيث المجموع في اسماء العدد بل قالوا ان المراد بالوضع الكثير هو الوضع لكل وحدات الكثير والامر مشترك في وحدات الكثير والمجموع وحدات الكثير من حيث هو المجموع فيكون كل من الوحدات نفس الموضوع له كما في المشترك او جزئياً من جزئياته كما في العام او جزءاً من اجزائه كما في اسماء العدد واخرج العام عن تعريف

الخاص بقيد الانفراد لا بقيد الواحد والاولى اخراجه بقيد الواحد ويجعل قيد
 الانفراد لصرف الواحد عما هو المتبادر منه الى امر آخر يقتضيه المقام على
 ما سئنه في تعريفه (قوله موضوعا لكثير) والمراد بالوضع هو القصدى والكثير
 ما يقابل الوحدة لا ما يقابل القلة فلا يلزم ان يكون كل لفظ مشتركاً بين نفسه
 وبين معناه الذي فرض وضعه بازائه على القول بان كل لفظ موضوع بازاء
 نفسه على ما سبق بيانه ولان يكون المشترك بين المعنيين خارجاً عن تعريفه لكنه
 يلزم ان تكون الاسماء التي وضعت اولاً للمعاني الكلية ثم نقلت الى المعاني العلية
 لمناسبة اولاً كالانسان مثلاً اذا فرض انه علم لشخص مشتركاً لصدق التعريف
 عليه بل يلزم جمع الالفاظ المتقولة والالفاظ الموضوعية في اصطلاح معنى
 وفي اصطلاح آخر لمعنى آخر كالكاهن والصلاة اللهم الا ان يقال المراد الاوضاع
 التي لا توسط النقل والاصطلاح بينها (قوله اوردته بدل المأول) قال فخر
 الاسلام القسّم الاول اربعة اوجه الخاص والعام والمشارك والمأول وهو
 المذكور في اكثر كتب القوم واسقط صاحب التفتيح المأول وذكر بدله الجمع المنكر
 وعمله بان المأول ولو كان من المشترك ليس باعتبار الوضع بل باعتبار رأى
 المجتهد فلا يصح درجه في التقسيم الذي هو باعتبار الوضع وهكذا اسقطه
 المصنف واورد بدله الجمع المنكر واجاب عن تعليل صاحب التفتيح بان المراد من
 المأول المعدود من اقسام القسم الاول ليس مطلق المأول الشامل للمأول من
 المشترك ومن الحقي والمشكل والمجمل بل المراد هو المأول من المشترك فيصح
 درجه في اقسام الوضع لان اطلاق المأول عليه باعتبار الوضع لانه هو الذي
 ترجح بعض معانيه بالتأمل في نفس الصيغة وملاحظة الوضع كما قالوا في القرو
 المشتركين الحيض والظهرانه للحيض لا للظهر لانهم تأملوا في جوهر لفظ
 القرو ووجدوه موضوعاً للمعنى الاجتماع فملوه على معنى يوجد فيه الاجتماع
 وهو الحيض لانه دم يفضه رحم امرأة بالغة بسبب اجتماعه فيها ولا يخفى عليك
 ان هذا لا يصلح جواباً عما ذكره صاحب التفتيح وانما يصلح لو سلم صاحب التفتيح
 كون المأول من المشترك باعتبار الوضع لكنه لا يسلمه ثم علل وجه عدوله بان
 في درج المأول في التقسيم المذكور تكلفاً لاحتياجه الى تخصيصه بالمأول
 من المشترك وفي اعتبار الجمع المنكر في هذا القسم ضرورة لاستقلاله بالوضع
 ولا يمكن ادراجه في سائر الاقسام اما في الخاص والمشارك فظاهر واما في العام
 فلا نه وان جعله قوم من العام لكن المختار عند المحققين واختاره المصنف انه ليس

وان كان موضوعاً لكثير بوضع كثير
 فهو (المشارك) وان كان موضوعاً لكثير
 غير محصور بوضع واحد بلا استغراق
 فهو (الجمع المنكر) اوردته بدل المأول
 لان اطلاق المأول ليس باعتبار
 الوضع وان بقي تناوله الوضعي

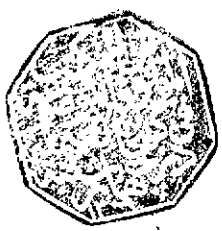
يعام بل واسطة على ما ذكرناه فلا بد من ذكره اصالته هذه وقد عرف فخر الاسلام
 المأول بما ترجح من المشترك بعض وجوهه بغالب الرأي واصترضوا عليه بان
 قوله من المشترك وبغالب الرأي غير لازم في التعريف فان الخفي والمشكلى والمجمل
 اذا نال عنها الخفاء بدليل فيه شبهة كخبر الواحد والقياس سمي مأولا ايضا على
 ما صرح به في الميزان والتعويم وكذلك الظاهر والنص اذا حل على بعض محتملاته
 يصير مأولا بلا خلاف واجيب بما لا نسلم ان المراد تعريف المأول بل
 المراد تعريف المأول من المشترك لانه من اقسام النظم باعتبار الوضع على
 ما صرح به الشارح ولو سلم ذلك لكن المراد بالمشترك هو للمشترك اللغوي وهو ما فيه
 خفاء او احتمال لاشتركة المعاني فيه والمراد بغالب الرأي هو الظن الغالب سواء
 حصل من خبر الواحد او القياس او التأمل في الصيغة كما في لفظة القرو في خيفة
 يدخل في الحد جميع اقسام المأول ويكون تقدير كلامه المأول ما ترجح عمافيه
 خفاء بعض وجوهه بغالب الظن لكنه رد عليه ان يكون القسم اعم من
 المقسم فالصواب هو القصر على الجواب المنعنى وقال في التفرير ان المأول
 في الاصطلاح ليس الاما ترجح من المشترك بعض وجوهه بغالب الرأي ولا برة
 الاعتراض بالخفي والمشكلى والمجمل المزال عنها الخفاء لان البيان ان كان قاطعا
 سمي مفسرا بلا خلاف وان كان غير قاطع فلا يسمي مأولا وذلك بوجه اما اول
 فلما قيل ان بيان المجمل اذا كان غير قاطع فالحكم بعده مظنافا الى النص وهو
 قطعي فيكون مفسرا فكذا في غير المجمل واما ثانيا فلان البيان يخرج عن حيز
 الخفاء بالضرورة فان كان قاطعا فهو مفسر وان كان غيره يجب ان يكون نصا
 لان كلاهما من اقسام البيان والتفاوت بتفاوت البيان واما المأول
 فلما دخل له في هذا القسم لانه من وجوه النظم واما ثالثا فلان قولهم الضاهر
 والنص اذا حل على بعض محتملاته يصير مأولا لا يخلو اما ان يراد بذلك البعض
 ما ساق له المتكلم كلامه اولا فان لم يكن فليس نصا والمفروض خلافه وان كان
 فلا نسلم انه بالنسبة اليه مأول فظهر ان المأول المصلح ما ترجح من المشترك
 بعض وجوهه بغالب الرأي على ما عرفه فخر الاسلام وان الخفي والمشكلى
 والمجمل اذا عرف بعض وجوهها ببيان قطعي او ظني ليس بالمأول المصطلح واما
 قولهم النص يحمل التأويل فزادهم مجوز ان يكون تأويلا لغويا لا اصطلاحيا
 هذا كلامه ملخصا فلي هذا لا تكلف في درج المأول في هذا التقسيم ولا بد من
 ادراجه لعدم ادراجه في قسم الاقسام المذكورة (قوله واضيف الحكم الى

الصيغة) اشارة الى ما قالوا انما دخل المأول في اقسام النظم لان الحكم بعد التأويل
يضاف الى الصيغة واللغة لان اضافة الحكم الى الدليل الاقوى أولى (قوله
لان المدود) علة للنفي المذكور وقوله بل لتكلف اضراب عنه وبيان الوجه
عدوله عما ذكره صاحب التبعيح (قوله ثم المراد آه) جواب عما يتوهم ان التكررة
المنفية عام ولم يوضع لعني فاجاب بانها وان لم يكن لها موضع شخصي لكن لها موضع
نوعي اذ قد ثبت من استعمالهم التكررة المنفية ان الحكم متى عن الكثرة التعر
المحصور واللفظ مستغرق لكل فرد في حكم النفي بمعنى عموم النفي عن الأحاد
في المفرد وعن المجموع في الجمع لانفي العموم وهذا هو معنى النفي النوعي لذلك
المعنى فان قيل ان التكررة المنفية مجاز والتعريف المستفاد من التقسيم المذكور
للعام الحقيقي لا المجازي قلنا ان اللفظ بعد الوضع قبل الاستعمال ليس بحقيقة
ولامجاز على ما صرح به في شروح المحصر ونحن في تقسيم اللفظ بحسب وضعه
قبل الاستعمال فلا يلاحظ فيه كون معناه حقيقة او مجازا وقد اوجب عنه جمع
كونها مجازا كيف ولم تستعمل الا فيما وضعت له بالوضع الشخصي وهو فرد مهم
على ما في التلويح واعترض عليه بأنه لا يخلو اما ان يراد بالتكررة المنفية عموم
الأفراد واستعمالها اولا وعلى الثاني لا يكون عاما وعلى الاول لا يكون حقيقة
بل يكون مجازا استعماله في خير الموضوع له بالوضع الشخصي فان رخصا في نحو
ما رأيت رجلا موضوعا بالوضع الشخصي بازاء الفرد المنتشر وبقريئة النفي
موضوع للعموم والجواب عنه ان استعماله في غير الموضوع له بالوضع الشخصي
اعني عموم الأفراد لا يقتضي كونه مجازا لواز ان يكون حقيقة نية ايضا فان قيل
قد تقدم انها موضوعة بازاء العموم بالوضع النوعي فيكون مجازا قلنا لا نسلم
انحصار الوضع النوعي في المجاز بل قد يكون في الحقائق ايضا كما في المشتقات
فان وضعها نوعي مع انها حقيقة فان قيل فعلى هذا يلزم ان تكون التكررة المنفية
مشتركة بين العيين قلنا ممنوع كيف وان المشترك من خواص اللفظ الواحد
والتكررة المنفية من حيث انها منفية ومقترنة باداة النفي غير مجردة عن تلك
الاداة فهي حال كونها مجردة موضوعة لعني وحال كونها مقترنة باداة النفي
موضوعة لعني فلا اشتراك اصلا (قوله وكون عموها عقليا آه) جواب عما
يقال ان عموم التكررة المنفية عقلي فلا يصح ان يقال انها موضوعة بازائه بالوضع
النوعي فاجاب بمنع المناقاة بينهما يعني ان ما ثبت بالوضع هو قولنا ان التكررة
المنفية لنفي الفرد المبهم وما ثبت بالعقل هو قولنا ان انتفاء الفرد المبهم لا يمكن

واضيف الحكم الى الصيغة لان المدود
من اقسام الوضع ليس مطلق المأول
بل المأول من المشترك الذي يرجع بعض
معانيه بالتأمل في نفس الصيغة وملاحظة
الوضع كما اذا قيل التروء في قوله تعالى
ثلاثة قروء بمعنى الحيض لا الاطهار
لان هذه الصيغة تدل بالوضع على
الاجتماع وهو يناسب الحيض لا الظهر
بل لتكلف فيه وضرورة في اعتبار الجمع
المنكر لاستقلاله بالوضع وعدم اندراجه
في سائر الاقسام ثم المراد بالوضع اعم
من الشخصي والنوعي فيدخل في العام
التكررة المنفية لان لها وضعا وعيا وكون
عمومها عقليا ضروريا بمعنى ان انتفاء
فرد مهم لا يمكن الا بانتفاء كل فرد لا ينافي
ذلك وبالتكررة مقابل الوحدة فيشبه
العينين فصاعدا

الا بانفاه كل فرد وشوت احدى المقدمتين بالعقل لا ينافي ثبوت الاخرى بالوضع
 (قوله ان لا يكون في اللفظ آه) اي لا ما يكون غير محصورة في نفسها والافلا فواف
 المحققة محصورة البتة ولا ما يدخل تحت الضبط والعد بالخطر الى ما يدخل تحت
 العدد والا يلزم ان تكون السموات والارضون موضوعا لكثير غير محصور
 لدخولهما تحت العدد ولفظ مختلف الف موضوعا لكثير غير محصور والامر
 بالعكس ضرورة ان الاول عام والثاني خاص (قوله التفسير الثاني باعتبار دلالة
 على المعنى) هذا ما قاله في الاستلام والثاني في وجوه البيان اي في ظهور اظهار المعنى
 ومراتبه وهو ثمانية اقسام يتبينه ان اللفظ قد يبرهن لدلالته بالنظر الى اراحة
 التكلم المعنى المقصود منه جلاء وخفاء وكلاهما يتفاوتان في كل درجة منهما
 تسمى باسم ضبط الاعتبارات استخراج الاحكام من التصوص على وجه الاتقان
 بجلاء دلالة اللفظ على ما يراد به ان وصل الى حيث كونه مقصودا للتكلم مع
 كونه قابلا للتأويل يسمى ذلك اللفظ تصاويا لم يصل الى ذلك بل كان توطئة
 او تارة لذلك يسمى ظاهرا والاول ان ازداد حتى وصل الى التام بقايل التبدل
 فهو المحكم وان انحط عن ذلك بحيث لا يقبل التأويل فهو الغامض وكذلك الخفاء
 اما ان يكون للجهل بمعنى الواضع بان لم يوجد لفظ مستعملا في معنى ولفظ آخر
 مستعملا فيه ايضا ولم يعلم الترادف كلفظ السارق بالنسبة الى اخذ الكفن فانه
 مستعمل فيه في لسان الشرع وقد استعمل فيه ايضا لفظ الخنازير ولم يعلم الترادف
 فيسمى ذلك حقيقا واما ان يكون الخفاء غير ذلك فان ذلك الجهل دلالة دليل
 بصرفه عن ظاهره فهو المشكل وان كان عدم دليل على لحد المعنى فهو مع
 امكان الاستفسار من التكلم او لوق بيانه يسمى المحمل وبتوبه يسمى المشابه وقال
 بعض المحققين في وجه الضبط ان اللفظ اما ان يكون ظاهر المراد للسمع او لم يكن
 الاول ان لم يكن مقرونا بقصد التكلم فهو الظاهر وان كان مقرونا به فان احتمال
 التخصيص والتأويل فهو النص والافان قبل السمع فهو الغامض وان لم يقبل فهو
 المحكم وان لم يكن ظاهر المراد فاما ان كان عدم ظهوره لغو الصيغة او لنفسها
 والاول هو الخفي والثاني ان امكن دركه بالتأمل فهو المشكل والافان كان البيان
 من جوافه هو المحمل وان لم يكن من جوافه فهو المشابه وفيما ذكره الشارح في وجه
 للضبط نوع مخالفة لما ذكرناه من الوجهين حيث اعتبر في الظاهر احتمال التأويل
 والتخصيص (قوله لان كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى) يعني ان التصرف
 في اللفظ نوعان تصرف من جهة وضعية لغناه وهو القسم الاول وتصرف

ويكون الافراد غير محصورة ان لا يكون
 في اللفظ دلالة على الانحصار في عدد
 معين فيدخل في العام السموات
 ونحوها التفسير (الثاني) حاصل
 (باعتبار دلالة) اي اللفظ (عليه)
 اي المعنى قدمه على التفسير الحاصل
 باعتبار الاستعمال لان كون اللفظ
 بحيث يفهم منه المعنى مقدم على
 الاستعمال فما يتعلق به يجب ان يقدم
 على ما يتعلق بالاستعمال



(وضوحاً وخفاءً) أي من جهتهما
 (وهو) أي الثاني والمراد الأقسام
 الحاصلة من هذا التقسيم ثمانية أربعة
 باعتبار الوضوح وأربعة باعتبار
 الخفاء وقد يظن أن ذكر الأربعة
 الأخيرة لبيان الأولى إذ يصد هاتين
 الأشياء وليس كذلك بل لأن لها أحكاماً
 خاصة بها تبين كما سنبين في موضعها
 إن شاء الله تعالى نعم في عدم التشابه من هذه
 الأقسام كلام يأتي في موضعه إن شاء الله
 تعالى ووجه الضبط للفظ أن ظهر
 معناه فاما أن يحتمل التأويل أو التخصيص
 أو لا فإن احتمال أن كان ظهور معناه
 بمجرد صيغته فهو (الظاهر) والافه
 (النص) وإن لم يحتمل فإن قبل
 النسخ فهو (المفسر) وإن لم يقبل
 فهو (الحكم) وإن خفي معناه فاما
 أن يكون خفاؤه لتعسير الصيغة فهو
 (الحق) وأما لنفسها فإن أمكن إدراكه
 بالتأمل فهو (المشكّل) والأفان كان
 بيانه مرجوا فهو (الحمل) والافه
 (التشابه) التقسيم (الثالث) حاصل
 (باعتبار استعماله) أي اللفظ (فيه)
 أي المعنى (وهو) أي الثالث والمراد
 أقسامه أربعة كالأول لأن اللفظ
 إن استعمل فيما وضع له فهو (الحقيقة)
 والافه (المجاز)

من جهة انفهام ذلك المعنى منه وهو دلالة عليه ثم استعمال التكلم ذلك اللفظ
 في ذلك المعنى ثم فهم المخاطب فالمصنف نظر إلى هذا الترتيب فقدم جهة دلالة
 على استعماله على ما فعله فخر الإسلام وإيضاً أن الوضع لما استلزم الدلالة دون
 الاستعمال يجب تعقيب بحث اللازم بعد بحث الملزوم اعلم أن المراد بالدلالة ههنا
 هي الوضعية وهي نوعان لفظية وغير لفظية الثانية هي الضرورية ويسمونها بيان
 الضرورية وهي أربعة أقسام كلها دلالة سكوت تلحق باللفظية في الاعتبار الأول
 ما يلزم المنطوق نحو قوله تعالى فإن لم يكن له ولد وورثه أبواه فلأمه الثلث فإن
 سكوتها عن ذكر الأب دل على أن للاب الثلثين وهو لازم المنطوق المذكور
 والثاني دلالة حال الساكت الذي وظيفته البيان كسكوتها صلى الله عليه وسلم
 عند أمره بشاهده ومنه سكوت البكر عند استئذان الولي أو رسوله والثالث
 ما اعتبر من سكوت المولى عند رؤية عبده ينبع عن النهي فإنه دلالة اعتبرت مثل
 الطبق لدفع تغير الثاس والرابع ما ثبت ضرورة اختصار الكلام فيما تعورف
 نحو له على مائة ودرهم ومائة ودينار فإن السكوت عن ميم المائة في هذه بدل
 عرفاً على أنه في الأول من الدراهم وفي الثاني من الدينار والأول أي اللفظية عبارة
 وإشارة ودلالة واقتضاه سواء كان الدال ظاهراً أو نصاً أو محكماً أو مفسراً أو مجزلاً
 أو خفياً عاماً أو خاصاً أو مشتركاً فإن قيل إن من حق الأقسام الأول التباين
 والاختلاف ولم يوجد في هذه الأقسام لصديق بعضها على بعض على ما ترى قلنا
 قد تقدم أن هذه تقسيمات متعددة باعتبارات مختلفة لأقسام حقيقية فلا يلزم
 التباين والاختلاف بينها على ما صرح به لكن بعض المتأخرين جعل جميعها
 أقساماً متباينة باعتبار الحثيات (قوله وضوحاً وخفاءً) محتمل للدلالة أي
 المراد باعتبار الدلالة اعتبار وضوحها وخفائها (قوله إذ يصد هاتين الأشياء)
 الأولى أن يقول إذا الأشياء تبين يصدّها تأمل وبعد فيه نظر إذ لبيان في التشابه
 اللهم إلا أن يقال أنه يتبين في نفس الأمر وإن لم تطلع عليه كما نقل عنه وفيه ما فيه
 (قوله ووجه الضبط) قد تقدم بيان وجه الضبط بوجهين آخرين أحسن منه
 والمراد بظهور المعنى وضوحه عند المخاطب والمراد بالتأويل هو التأويل اللغوي
 لا الاصطلاحى لما مر من التقرير من التأويل الاصطلاحى مختص بالمشرك ثم
 احتمال التأويل بالنظر إلى الخاص والتخصيص بالنظر إلى العام (قوله أي المعنى)
 والمراد بالمعنى ههنا أعم من الموضوع له وغيره لا الموضوع له فقط واللام يصح
 التقسيم (قوله إن استعمل فيما وضع له) فإن قيل إن اللفظ إذا استعمل في نفسه

نحو ضرب فعل وزيد اسم وجسق مهمل فهو حقيقة مع انه لم يستعمل فيما وضع له
 لعدم وضعه لنفسه على التحقيق على ما تقدم لان الوضع يقتضى التعدد ولا تعدد
 بين الشيء ونفسه اما انه حقيقة فيه فلما قالوا ان المجاز يستلزم سبق الوضع للمعنى
 لانه استعمال اللفظ في غير ما وضع له ولا بد من العلاقة ايضا بين الموضوع له والمعنى
 المجازى والعلاقة بين المعنى الموضوع له للفظه ضرب وزيد مثلا وبين انفسهما
 حتى يكون مجازا في نفسه وفي المهمل لم يوجد سبق الوضع قبل نفسه فاذا لم يكن
 مجازا يكون حقيقة فلما لان استعمال اللفظ في نفسه لما تقدم من تحقيق
 السيد الشريف من انه اذا اراد الحكم على لفظ فان تلفظ به نفسه لم يحجج هناك الى
 وضعه ولا الى دلالة على المحكوم عليه للاستغناء عنه بنفسه ولو سلم ذلك فلا نسلم انه
 حقيقة فيه لم لا يجوز ان لا يكون حقيقة ولا مجازا بل واسطة بينهما كما ان جميع
 الالفاظ واسطة بينهما قبل الاستعمال في المعنى ولو سلم ذلك فلا نسلم ان لا وضع له
 لنفسه لم لا يجوز ان يكون موضوعا له بالوضع الغير القصدى على ما قاله
 التفتازانى (قوله وكل منهما آه) قال في التقرير جهة استعمال اللفظ فيما
 وضع له اوفى غيره يعرض لها اعتبار آخر بحسب كثرة فانه كثرة استعمال اللفظ
 في شئ تورث الوضوح في الافادة فان حصل الوضوح لكل واحد منهما بحسبه
 فهو الصريح والافه والكتابة وعلى هذا في الحقيقة هذا المقصود اعني الصريح
 والكتابة فرع الحقيقة والمجاز متأخر في الاعتبار عنهما وهكذا نقل عنه رحمه الله
 في الحاشية اعلم ان المجاز لما كان عبارة عن استعمال اللفظ في غير المعنى الموضوع له
 علم انه لا وضع له للمعنى المجازى وهل يكون له دلالة عليه فعلى اصطلاح
 الأصوليين له دلالة عليه لانهم عرفوا الدلالة بما للوضع دخل في الانتقال من
 الدال الى غيره ولو في الجملة فتحقق الدلالة في المجاز ايضا لان للوضع المعنى الحقيقي
 دخلا في الانتقال الى المعنى المجازى واما على اصطلاح المنطقيين من انها كون
 اللفظ بحيث متى اطلق فهم منه المعنى ففيه اختلاف قال التفتازانى اذا استعمل
 اللفظ في الجزء او اللازم مع قرينة مانعة من ارادة المسمى لم يكن تضمينا ولا التزاما
 بل يكون مطابقة لكونها دلالة على تمام المعنى اى ما عني باللفظ وقصده وقال ابن
 الهيثم لا دلالة للمجاز على المعنى المجازى باحدى الدلالات الثلاث بل ينتقل منه
 الى المعنى المجازى بالتقرينة فكان المعنى المجازى من ادا من اللفظ المجازى
 لا مدلول له بالمطابقة واما يدل عليه اى على ذلك الجزء واللازم بالتضمن والالتزام
 تبعا للمطابقة التي لم ترد فان اللفظ يدل على المعنى الموضوع له بالمطابقة وان لم يرد

وكل منهما ان ظهر مراده فهو
 (الصريح) وان اضيق فهو (الكتابة)

التقسيم (الرابع) حاصل (باعتبار الوقوف به) أي اللفظ (عليه) أي المعنى (وهو) أيضا أربعة لأن اللفظ أن دل على المعنى بالنظم فإن كان مسوقا له فهو (الدال بعبارة) و (الافهـو (الدال بإشارته) و) أن لم يدل عليه بالنظم فإن دل عليه بالمفهوم لغة فهو (الدال بدلالته) و (الافهـو (الدال باقتضائه) والعمدة في جميع ذلك الاستقراء وما ذكر وجه ضبط يقلل الانتشار ويسهل الاستقراء فإن قيل من حق الأقسام الثابتين والاختلاف وبعض هذه الأقسام يصدق على بعض قلنا لا يلزم في كل تقسيم الثابتين الحقيقيين الأقسام بل يكفي التقابل بينها ولو بالحيثيات والاعتبارات لاسيما في التقسيمات المتعددة بالاعتبارات المختلفة كما في هذا المقام وكتقسيم الأسم وتارة إلى المعرفة والنكرة مع التداخل بينهما (وبعدها) أي بعده هذه الأقسام (أمور) لم يقل أقسام لأنها لا تصلح الأقسامية للفظ كما لا يخفى (تشمل الكل) أي تعتبر في كل واحد من الأقسام السابقة وهي أيضا أربعة

ط
تارة إلى المعرب والمبني صح

لأن الدلالة تابعة للوضع لا الإرادة ويدل أيضا على جزء ذلك المعنى ولازمه تعالى وهذا لأن بعد الوضع لا تسقط الدلالة عن اللفظ فكذلك لا تسقط عن جزئه ولازمه (قوله الرابع باعتبار الوقوف به) قد تقدم من قبل أنه رحمه الله جعل أقسام هذا التقسيم من أقسام اللفظ الدال على المعنى ولهذا قال فهو الدال بعبارة وبإشارته لأنه لا من أقسام المعنى على ما ذهب إليه بعض شروح البرزوي ومعنى الوقوف الإطلاع على حراد التكلم والدلالة في العبارة والاشارة عام من المطابقة والتضمن والالتزام بخلاف الدلالة والاقتضاء على ما سأتى في بحثها (قوله الدال بعبارة) الضمير راجع إلى اللفظ وقد أضافها فخر الإسلام إلى النص حيث قال والتقسيم الرابع أربعة لوجه الاستدلال بعبارة النص وإنما أضافه رحمه الله عليه إلى اللفظ لما ذكرنا أن مراد فخر الإسلام بالنص جهتها مطلق اللفظ وبالعبارة عينه (قوله) فإن دل عليه بالمفهوم لغة) قوله لغة فميزه عن معناه الشرعي المستنبط بالاستخراج قال فخر الإسلام في بعض كتبه المراد منه المعنى الذي أدى الكلام إليه كالإسلام من الضرب فإنه يفهم لغة لا شرعا لا المعنى الذي بوجه ظاهر النص فإن ذلك من قبيل العبارة فكان هناك مفهومان مفهوم بوجه ظاهر اللفظ وهو ما يفهم من الضرب من استعمال آلة التأديب في محل قابل ومفهوم يؤدي إليه اللفظ وهو مفهوم المفهوم كما لا يلزم من ذلك وأنه أيضا لغوي كان كل من كان من أهل اللسان يفهم منه ذلك ومثاله قوله تعالى فلا تقل لهما أف فإن له معنى معلوما بظاهره وهو اظهار السأمة باللفظ ومعنى مفهومه بعبارة وهو الأذى وهو المفهوم منه لغة لقياسا لأن المفهوم القياسي نظري وهذا المعنى ضروري لأن كل من كان من أهل اللسان يقف من لفظ أف على حرمة الأبداء بدون الاجتهاد فالمعنى فاللفظ أن دل على المعنى أي الحكم بمفهومه اللغوي الذي أدى إليه فهو الدال بدلالته فإن قوله تعالى لا تقل لهما أف دل على حرمة الضرب والشم بجرمة الأذى على ما سأتى تفصيله فحرمة الضرب من حيث أنه ثبت بالمعنى لا باللفظ لم يسم منصوصا ولا اللفظ نصا فيه ومن حيث أنه ثابت بالمعنى اللغوي له لا الشرعي يسمى دلالة فعل هذا في ضمير عليه استخدام تأمل (قوله والأ) أي وإن لم يدل بالمفهوم لغة بل بالمفهوم شرعا فهو الاقتضاء وإن لم يكن مفهوما لغة ولا شرعا فهو التمسك بالفاسدة (قوله) ولو بالحيثيات أه) فإن لفظ العين مثلا عام من حيث تناوله جميع أفراد الباصرة ومشارك من حيث الوضع للباصرة والعين الجارية والذهب والفضة والشمس

وغيرها

وغرها فلا منافاة حقيقة بين الوضع الكثير للمعنى الكثير وبين الوضع الواحد
 لافراد معنى واحد اثما المنافاة بينهما اعتبارية وقد تثنى في الحيتان حقيقة
 كالوضع لكثير غير محصور والوضع لواحد او لكثير محصور فاللفظ لا يكون
 عاما واطا وحققة ومجازا باعتبار الحيتين لان الحيتين متافيتان لا يجتمعان
 في لفظ واحد بخلاف العام والمشارك فانهما قد يجتمعان كقوله العين (قوله
 معرفة ما أخذها) اي ما أخذ الاقسام المذكورة وهي الخصاص والعالم
 وغيرهما (قوله كالخاص مثلا) اي وكذا العام مأخوذ من قولهم مطر حام
 اذا سهل الامكنة وكذا اسار الاقسام قال فخر الاسلام وتعد معرفة هذه الاقسام
 قسم خامس وهو وجوده اربعة ايضا معرفة موضعها وترتيبها وعبئها
 واحكامها وقال شارحه ان زاد من معرفة المواضع معرفة اشتقاق هذه الاقسام
 كمعرفة الخصوص والعوم في الخاص والعالم كقولهم بالخاص مأخوذ من
 قولهم اخص فلان بكذا والعالم مأخوذ من قولهم مطر حام اذا سهل الامكنة
 وعلى هذا سائر الاقسام وارايد ترتيب الاقسام ان يعرف الاستدلال بالرجوع
 فيقدم الرجوع على الرجوع وارايد عبئها اللغوية والشرعية وارايد احكامها
 الاثار الثابتة بها من ثبوت الحكم قطعا او ظنا ووجوب التوقف والشارح
 فيعرف ما أخذها بالمعاني الوضعية ثم يبينها ما أخذ الاشتقاق ثم يفسر معانيها بالمعاني
 الشرعية والحقائق الاضطرارية دون اللغوية على ما في غير وجوه الردى لان
 معرفة المعاني الوضعية اللغوية تتنازم معرفة ما أخذ الاشتقاق اعلم ان هذه
 الامور الاربعة اثما هي باعتبار عوارض تحقق الاقسام السابقة وذلك لان معرفة
 العوارض اما ان تكون من جهة ما دخل في النص او لا والاول اما ان يكون
 بمقصود الابدات او وسيلة اليه فالثاني لاستخراج المعاني بحسب معنى جنسه
 والاول معرفة المعاني اللغوية او الشرعية او العرفية وللثاني اما ان يكون
 باعتبار ذاته او ما صدر عنه فالاول قوي في رتبة الدلائل فن حيث كونه مبنيا
 للفرض او الوجوب او غيره راجعا عند المقابلة او مرجوحا والتاقي الاحكام
 الثابتة بحسب تلك القوة فيمثل الاقسام العشر لان كل واحدة من الخاص
 والعالم والنص والحمل وغيرها يحتاج الى معرفة المواضع والترتيب والمعاني
 والاحكام (قوله ولم تعرض لهذا الامر في المتن) اي لم تعرض لبيان هذا
 الامر في مقلم التفصيل الا اني مع تعرضه للفلاحة الباقية حيث قال ولما اخلص
 فلفظ وضع آفته هو الاصح الثاني وهكذا ذكر الثالث والرابع في محله (قوله)

الاول (معرفة ما أخذها) اي معانيها
 للوضعية التي اخذت هي منها كالخاص
 مثلا فانه مأخوذ من قولهم اخص
 فلان بكذا اي اضر ولم يتعرض لهذا
 الامر في المتن لقلته جدواه في نظر
 المتأخول مع كونه مستقصى في المطولات
 والثاني (معرفة معانيها) اي خصائصها
 الشرعية وحدودها الاضطرارية
 والثالث (معرفة ترتيبها) اي تقديم
 بعضها على بعض عند التعارض والرابع
 (معرفة احكامها) اي الآثار الثابتة
 بها من اثبات الحكم قطعا او ظنا ونحو
 ذلك

تبلغ الاعتبارات الى ثمانين) لكنها ليست بثابتة في الخارج بل اعتبارات عقلية اذ لا تقابل بينها في الحقيقة ولهذا قال تبلغ الاعتبارات قال في الكشف انهم قسموا النظم الى اقسام تبلغ ثمانين قسما ولكنه مشكل لان التقسيم على انواع ثلاثة تقسيم الجنس الى انواعه ولا بد فيه من ان يكون مورد القسمة مشتركا بين الاقسام كتقسيم الحيوان الى انسان و فرس وتقسيم الكل الى اجزائه كتقسيم الانسان الى الحيوان والباطق ولا يستقيم فيه اطلاق اسم الكل على كل قسم بطريق الحقيقة وتقسيم الشيء باعتبار اوصافه كتقسيم الانسان الى عالم وكاتب وايضاً واسود ولا بد فيه من اشتراك مورد القسمة ايضاً ومن ان يوجد في الجميع من يوصف بالكتابة دون العلم وباليبيض دون السواد وبالعكس ليعتبر كل قسم من غيره في الخارج وليس مانع فيه من قبيل الاول لعدم اشتراك مورد القسمة بين الاقسام لان مورد القسمة هو الكتاب وليس مشتركين بين الاقسام المذكورة اذ لا يمكن ان يحكم على الامور الاربعة الاخيرة انها من الكتاب وايضاً لا بد في تقسيم الجنس الى انواعه من التباين الحقيقي بين الانواع وما نحن فيه ليس كذلك ولا من قبيل الثاني ايضاً لان معرفة موضع الاشتقاق ليس من اجزاء الخاص وكذا معرفة معناه وحكمه وترتيبه وقيل عليه سائر الاقسام ولا من قبيل الثالث ايضاً لان مورد القسمة ليس بمشترك بين الاقسام الاربعة الاخيرة لان معرفة المأخذ والمعاني والترتيب ليس وصفات ثابتة للكتاب كوصف الكتابة واليبيض والسواد للانسان (قوله اما الخاص آه) قال فخر الاسلام اما الخاص فكل لفظ وضع آه انما سقط وجه الله كلة كل لان المقام مقام التعريف والتعريف للحقيقة وكل الافراد فلا يناسب التعريف فان قيل ان كلة لفظ عام لانصافها بصفة عامة وهو الوضع لمعنى فينظم جميع الافراد التي تنصف بهذه الصفة انتظاماً اجتماعياً ويلزم ان يكون الخاص عبارة عن جميع الالفاظ التي وضع كل واحد منها للمعنى واحد على الافراد وليس كذلك لان الخاص عبارة عن كل لفظ وضع لمعنى واحد على الافراد لا عن مجموع هذه الالفاظ فالاولى ان يذكر كلة كل د فعلاً لهذا لانها لعموم الافراد لا لعموم الاجزاء اجيب عنه بان هذا فرع على جواز وقوعه في هذا الجمل ولكنه ليس بجائز كما ترى فان قيل فاذا لم يجز اخذ كل في التعريف فما وجه صحة التعريف مع انصاف لفظ بصفة عامة واقادة هذا الانصاف لعموم قننا ان المعبر في اجزاء التعريف هو الشمول في موضع الجنس والاختراز في موضع

فاذا ضربت هذه الاربعة في الاقسام العشر بن تبلغ الاعتبارات الى ثمانين وبعضهم قد امن النظر فادعى انها تبلغ الى سبعمائة وثمانية وستين وذلك لان اقسام النظم الاربعة منها مختصة بالفرد وهي اقسام الوضع وثمانية منها مختصة بالركب وهي اقسام الظهور والختفاء واربعة مشتركة بينهما وهي اقسام الاستعمال ولاشراكها بينهما تعتبر في الاقسام الاثني عشر فتصير الاقسام ثمانية واربعين ثم استفادة الاحكام الشرعية من كل واحد منها اما بالعبارة او الاشارة او الدلالة او الاقتضاء فهذه معتبر في كل واحد من الثمانية والاربعين فيصير المبلغ مائة واثنين وتسعين قسماً وفي كل واحد منها الاعتبارات الاربعة الاخيرة فيصير المبلغ سبعمائة وثمانية وستين (اما الخاص) هذا شروع في تفصيل الاقسام (لفظ وضع) يخرج به الالفاظ الغير الموضوع

الفصل لآمر آخر فقوله لفظ كالجنس يشمل المعرف وغيره كالمحملات وما
 بعده بمنزلة الفصل على ما ذكره (قوله وان دلت عقلا) كدلالة الفاعل على الوجود
 واح على السعال فان دلالتها عقلية طبيعية من قبيل دلالة الاثر على المؤثر (قوله
 فيدخل فيه اسماء العدد) فان قيل قد صرح في التقييد وغيره ان الكلام العام
 واسماء العدد موضوع للكثير فكيف يدخلان فيه قلنا معنى كون العام
 هو هو والكثير كونه موضوعا لآمر مشترك فيه وحدات الكثير ومعنى كون
 اسماء العدد موضوعا له كونه موضوعا لمجموع وحدات الكثير من حيث هو
 المجموع ومعنى كون المشترك موضوعا له كونه موضوعا لكل واحد من وحدات
 الكثير فيكون كل من الوحدات جزئيا من جزئيات الموضوع له في العام وجزءا
 من اجزائه في اسماء العدد وانفسه في المشترك على ما في التلويح وقيل ان معنى
 اللفظ ما وضع اللفظ بازائه ووحدته وكثرته انما يكون بوحدة الوضع
 وكثرته وليس المراد بالواحد ههنا ما لاجزاء له حتى يتكون معنى اسماء العدد
 والعام كثيرا بل ما له وضع واحد ولا شك ان اسماء العدد والعام متحدة
 الوضع فيكون معنيهما متحدتين بهتنا المعنى فيدخلان في التعريف اقول هذا
 خلافا لما يتبادر من التعريف لان المتبادر منه كون المعنى متصفا بالوحدة
 قبل الوضع ثم بوضع اللفظ بازائه وكذا الكثرة في تعريف العام وعلى ما ذكره ذلك
 القائل يلزم ان تصاف المعنى بالوحدة والكثرة بعد الوضع (قوله ويخرج به
 المشترك) لانه موضوع لا اكثر من واحد باوطني كبره وقيل يخرج به المطلق
 ايضا على قول من لم يجعل المطلق خاصا ولا عاما بل واسطة بينهما وهذا ان
 المطلق متعرض للذات من حيث هو وليس يتعرض للصفات اصلا والوحدة
 والكثرة من الصفات العارضة للمعنى باعتبار الوضع والحق ان المطلق خاص
 والاولم ان تكون اقسام النظم اكثر من اربعة لانه ليس بعلم ولا مشترك
 ولا ما اول فاذا لم يدخل في الخاص يلزم الزيادة بالضرورة لا يقال اما ان يراد
 بالوضع الوضع الاول او مطلق الوضع فان اريد به الوضع الاول يخرج المشترك
 بوضع لان الاشتراك عارض بالوضع الثاني ولم يكن في الوضع الاول بل في الوضع
 الاول وضع لمعنى واحد وان اريد به مطلق الوضع فقد حصل الاحتراز عنه
 بقوله لمعنى ليقوله واحد لان معنى ضيقة فرد كرجل فلا يدل على اكثر من معنى
 واحد كما لا يدل رجل على اكثر من معنى واحد لانا نقول المراد فطلق الوضع
 ولفظة معنى مصدر في الاصل يقال عني عناية ومعنى وان كان بمعنى المفعول

وان دلت عقلا (لمعنى واحد) حقيقى
 او اعتبارى فيدخل فيه اسماء العدد
 ويخرج به المشترك

ههنا فيجوز ان يراد به الواحد والكثير لان المصدرين جنس يشمل القليل والكثير
وفعال معنى المصدرية ههنا يراد المفعول لا يمنع ذلك باعتبار ارضه فلما كان
كذلك وجب تأكيده بالواحد ههنا لكونه من اذ افاستد اخراج المشترك اليه فان
قيل لا يصح ان يراد به مطلق الوضع وهو تخصيص اللفظ بازاء المعنى مطلقا
والا لزم دخول الحقيقة او المجاز في التعريف فيعمل على الوضع الاول ثملا
تدخل الحقيقة او المجاز في التعريف لانهما يعرضان اللفظ باعتبار الاستعمال
لا باعتبار اصل الوضع والعموم هو الخصوص يعرضان له بالنظر الى اصل الوضع
فلا تكون الحقيقة او المجاز داخلا بهذا الاعتبار وانما يصير الخاص لو العام
حقيقة او مجازا اذا انضم اليه ارادة معناه الموضوع له او غير الموضوع له الاترى
ان المشترك الذي هو من هذا القسم انما يكون مشتركا اذا اعتبر مجردا عن ارادة
فاذا انضم اليه ارادته بقي مشتركا لان ارادة الجميع لا تصح و ارادة البعض لم يبق
الاشترك ولكن الاشتراك بالنظر الى اصل الوضع وصلاحيه اللفظ لكل واحد
على السواء قلنا قد تقدم مرارا ان هذه تسميات لا اقسام حقيقة فلا يمنع ان يكون
لفظ ناصبا في معنى وهو حقيقة فيه او مجاز فلا يضير دخوله في التعريف (قوله
على الانفراد) قال القائل في شرح المغني قوله على الانفراد يخرج به العلم
لان المراد به ان يكون للمعنى منفردا عن الافراد المتحدة نوعا او جنسا انتهى فعلى
هذا يكون الانفراد صفة للمعنى وقال في الكشف والتحرير بقوله على الانفراد
خرج العلم فانه وضع لمعنى واحد شامل للافراد المراد من قوله على الانفراد
كون اللفظ متساويا للمعنى واحد من حيث انه واحد مع قطع النظر عن ان يكون له
افراد في الخارج اولا وهذا ايضا يدل على ان الانفراد صفة للمعنى والحاصل
ان كلامنا الخاص والعلم موضوع بازاء معنى واحد لكن العتبر في الخاص افراد
المعنى عن الافراد اى عدم شموله للافراد سواء كان له افراد في الخارج كإنسان
ورجل ومائة اولم يكن كزيد والمعتبر في العلم شمول المعنى للافراد وبهذا
يتضح خروج العلم بقيد الانفراد واعتراض عليه في التقرير بانه يفضى الى العموم
المعنى حيث جعل الانفراد عن الافراد وعدم الانفراد صفة للمعنى وهو مناط
الخصوص والعموم والشهور ان كلامنا من العموم والخصوص صفة اللفظ
فالاولى ان يقال ان العلم ايضا يخرج بقوله واحد على الانفراد لصرف
الواحد عما هو اولى واقدم له اعنى الواحد الحقيقي الذي لا يوجد الا
في خصوص العين فانه لو اقتصر على قوله معنى واحد والواحد الحقيقي اولى من

دون العام (على الانفراد)

غيره

غيره لم يتناول التعريف غير خصوص العين فذكره لبيان ان المراد به مطلق الواحد انتهى يعني ان قوله على الافراد بيان للواحد لا صفة للمعنى حتى يفضى الى الخصوص والعوم العنوي (قوله اي عدم المشتركة اه) قال فخر الاسلام لفظ وضع لعنى واحد على الافراد وانقطاع المشاركة وقالوا قوله وانقطاع المشاركة تأكيد للانفراد وبيان الازمة لانه من جهة الحد وبنتهما نوع تغير لان الافراد بالنظر الى ذاته وقطع الشركة بالنظر الى الغير والظاهر انه تفسير الافراد بحرف العطف ويشير الى ان الافراد هو قطع النظر عن الافراد وان كانت موجودة في الواقع حتى يكون التعريف متساو لا قسام كلها فالشارح اشار بحرف التفسير الى انه تفسيره لانه كيد فعله عدم قصد المشاركة بين الافراد لا عدم المشاركة في الواقع فتكون معنى التعريف لفظ وضع لعنى منفرد عن ملاحظة الافراد وهذا في الواحد الحقيقي والاعتبارى على السواء (قوله فيدخل التثنية) جعلها في التفتح نظير اسماء العدد في الوضع لكثير محصور وهذا لانها خاصة في الفردين (قوله ومثله) اي من الخاص (قوله ويخرج العام) لانه وضع لعنى واحد على الاشتمال ليعلى الافراد والذي ظهر من عطف الجمع المنكر على العام انه يخرج ايضا بقيد الافراد ولا يخفى عليك انه خارج بقوله لعنى واحد لانه وضع لكثير على ما تقدم ثم الجمع المنكر يخرج عن الخاص سواء كان من العام او كان واسطة بينهما على الاختلاف السابق (قوله فينطبق الحد اه) اعلم ان الخاص في الاسم على ثلاثة انواع خصوص العنى كزيد وخصوص النوعى كرجلى ومائة وخصوص الجنسى كانسان والتعريف المنكر كونه ينطبق على كل من الاتواع الثلاثة لان الظاهر ان المراد من العنى المنكر كونه في التعريف هو مدلول اللفظ لا ما يقوم بالغير كالعالم والجهل فيشمل خصوص العنى ايضا لان الشخصيات معاني الالفاظ الموضوعه وكذلك ينطبق على الفعل والحرف ايضا ولو حل المعنى على ما يقوم بالغير ينطبق التعريف على الخصوص العنى ولهذا الاحتمال اعنى حل المعنى على ما يقوم بالغير عرفه فخر الاسلام الخاص بتعريفين حيث قال اما الخاص فكل لفظ وضع لعنى واحد على الافراد و لكل اسم وضع لمسمى معلوم على الافراد فان حل المعنى في التعريف الاول على مدلول اللفظ يتناول التعريف الاتواع الثلاثة للخاص وتكون افراد الخصوص العنى بالذكر في التعريف الثاني لقوة المغايرة بين الخصوص العنى وبين الخصوص النوعى والجنسى وان كان المراد

اي عدم المشاركة بين الافراد المتحدية نوعا او جنسا فيدخل التثنية ومنه الفعل والحرف ما لم يشترك لفظا ويخرج العام والجمع المنكر فيطبق الحد على المحدود (وهو) اي ذلك المعنى (في الاسم) قيد به لان التعيين والنوعية والجنسية لا يتأتى في الفعل والحرف (عين) اي معين مشخص لا يقبل الاشتراك اصلا (كزيد) فان معناه جزئى حقيقى (او) ذلك للمعنى (نوع) ان اشترك بين الافراد في الجملة (كرجل ومائة) اورد مثالين اشارة الى ان اسماء العدد من الواحد بالتويع (او) ذلك المعنى (جنس) ان كثر شيوعه بالتسبة الى النوع (كانسان) فانه اكثر شيوعا من الرجل

ما يقوم بالغير يكون التعريف الاول تعريف للخصوص النوعي والجنسي
والثاني للخصوص العيني على ما صرح به في الكشف والغرض من تحد يد فخر
الاسلام كل قسم بحد على حدة على الاحتمال الثاني اشارة الى ان الخصوص
قد يجرى في المعاني والسميات جميعا بخلاف العموم فانه لا يجرى الا في السميات
كذا في الكشف ثم اعلم انهم اختلفوا في ان الحمل هل هو من الخاص او لا قيل نعم
وقيل لا في الكشف ان الحمل داخل في الخاص عند من عرفه بلفظ وضع لعني
واحد على الانفراد لان اللفظ خاص سواء كان معناه معلوما او مجهولا لان
خصوصية اللفظ بالنسبة الى الواقع لا بالنسبة الى القائل والسامع فلا يشترط
فيه العلم وعلى ما عرفة شمس الائمة وهو لفظ وضع لعني معلوم لا يدخل
في التعريف وهو الاصح لان الشخين اتفاقا في بيان حكم الخاص انه لا يحتمل
التصرف فيه بيانا لانه مبين بنفسه والحمل لا يعرف الا بالبيان فيكون بخلاف
الخاص ويمكن ان يقال ان الحمل لا يدخل في الحد على ما ذكره المصنف ايضا
لانه لما تعرض للوحدة بقوله واحد والحمل لا تعرف وحدة مفهومه وكثرته فلا
يمكن الحكم عليه بالوحدة كما لا يحكم عليه بالكثرة فلا يدخل وبعد لحوق البيان به
ومعرفة وحدة معناه لم يبق مجالا فيدخل في التعريف (قوله وهذه الاطلاقات
اي اطلاق الانسان جنسا وال رجل نوعا على اصطلاح اهل الشرع لانهم
لا يعتبرون التفاوت بين الذاتي والعرضي الذي اعتبره الفلاسفة في جعل الشيء
جنسا ونوعا ولا يلتفتون الى اصطلاحاتهم ولا الى استنكارهم كون الرجل نوعا
للانسان بان الانسان نوع الاتواع ولا نوع بعده بل حكمه واتارة على الرجل والمرأة
باختلاف الجنس نظرا الى خش التفاوت بينهما في المقاصد والاحكام فقيل لولا
لوا شترى عبدا فظهر انه لعمد لا ينعقد البيع لاختلافهما في الجنس ولو كان
اختلافهما في النوع لا ينعقد البيع لان الاختلاف في النوع لا يمنع الانعقاد
بخلاف البهائم لعدم خش التفاوت فيها بين الذكر والانثى في المقاصد فلا يمنع
الانعقاد لاختلافهما في النوع وحكمه واتارة بكونهما نوع الانسان نظرا الى
اشتراكهما في الانسانية واختلافهما في الذكورة والانوثة (قوله وانما
اختر هذا الترتيب) اي تقديم الخصوص العيني على النوعي والجنسي لكونه
مناسبا للخاص ومعنى الاختصاص (قوله من حيث هو هو) قال فخر الاسلام
بعد ما عرف الخاص بالتعريفين اللذين ذكرناهما اللفظ الخاص يتناول الخصوص
قطعا ونقيا بلا شبهة لما اراد به من الحكم لا يخلو الخاص عن هذا في اصل الوضع

وهذه الاطلاقات على اصطلاح اهل
الشرع دون الفلاسفة وانما اختار
هذا الترتيب مخالفا للقوم لانه المناسب
للخاص كما لا يخفى (وحكمه) اي
اثر الخاص الثابت به (انه) اي الخاص
(من حيث هو هو) مع قطع النظر عن
الامور الخارجية فانه قد يكون بحسب
العوارض خفيا يوجب الظنية

وان احتمال التعبير عن اصل وضعه لكن لا يحتمل التصرف فيه بطريق البيان
 لكونه ينال ما وضع له وهكذا عبارات اكثر المشايخ واعترض عليه بان قوله
 لما اريد به من الحكم معارض لقوله لا يخلو الخاص عن هذا في اصل الوضع لان
 مقتضى الاول ان تناوله المخصوص لاجل ما اريد به من الحكم الشرعي لا لوضعه
 ومقتضى الثاني انه لوضعه لاجل ما اريد به فنذهب فريق من المتأخرين الى
 ان تناول الخاص لمدلوله وافادته له قطعا بحسب اصل الوضع لا لامر آخر متمسكا
 بقوله لا يخلو الخاص عن هذا في اصل الوضع وذهب فريق منهم الى ان تناوله
 وافادته لمدلوله قطعا لاجل ما اريد بمدلوله من الحكم الشرعي لا بمجرد وضعه له
 متمسكا بقوله لما اريد به من الحكم دفعا للتعارض المذكور بالمثل على القولين
 وقال بعض المحققين ان تناوله له انما هو بحسب اصل الوضع واجاب عن التعارض
 المذكور بان الواضع الاول وضع الخاص لمدلوله قطعا ليستفاد منه الحكم الشرعي
 حين ورود الشرع وهذا جائز لا محالة فيه وانما المستحيل ما لو وضعه ليستفاد منه
 الحكم الشرعي قبل ورود الشرع فكان المعنى ان الخاص يتناول مدلوله قطعا
 في اصل الوضع لاجل ما اريد به من الحكم حين ورود الشرع فلا منافاة بين
 القولين وهذا اذا كان الواضع الاول هو الله تعالى ظاهر واما اذا كان هو البشر
 فيطريق ان الله تعالى الهمة على ذلك الوجه فوضعه كذلك ادرك ذلك الوقت
 اول يدرك فالمصنف اشارة بقوله من حيث هو هو الى ان افادته لمدلوله قطعا انما هو
 بحسب الوضع لا لامر خارج عن الوضع لكن قوله فانه قد يكون بحسب
 العوارض خفيا يشعر بان الحيثية المذكورة للاحتراز عن كونه خفيا باعتبار
 امر خارج للاحتراز عن ان افادته لمدلوله لاجل ما اريد به من الحكم وقد يقال
 ان مراده بالمدلول هو الحكم الشرعي لا المعنى الذي وضع له على ما هو الظاهر من
 لفظ فخر الاسلام وصرحه في شروحه مثلا لفظه الثلاثة يتناول معناها الموضوع له
 بحسب وضعها له وهو الافراد المعلومة ويفيد الحكم الشرعي المتعلق به وهو
 وجوب الترتيب به يعني ان دلالة على الحكم الشرعي قطعا من وضعه لمعناه
 لا لامر خارج يفرض الى خفائه كما ان دلالة على معناه الموضوع له من حيث
 وضعه له لما اريد به من الحكم الشرعي فان قيل ان الموجب للحكم الشرعي هو
 الكلام التام لا اللفظ المفرد قلنا كانه اراد ان له دخلا في افادة الكلام اياه (قوله
 قطعا) تمييز من نسبة الافادة الى المدلول اي يفيد مدلوله من جهة القطع او حال
 من فاعل يفيد بمعنى فاعلا اي يفيد مدلوله حال كونه قاطعا في الافادة وحاصل

(يفيد مدلوله قطعا) اي على وجه يقطع
 الاحتمال الناشئ عن الدليل وسيا تي
 تمام توضيحه

المعنى على التقديرين انه يفيد مدلوله على وجه يقطع الاحتمال الناشئ عن الدليل
 او المحتمل او بيان تغيير فان قيل الخاص يحتمل بيان التغيير والمجاز فكيف يفيد
 القطع واجيب عنه بوجوه احدها ان القطع يطلق على معينين احدهما
 ما لا احتمال فيه اصلا كالحكم والمتواتر ويسمى علم اليقين والثاني ما فيه الاحتمال
 الناشئ عن دليل كالظاهر والنص واخبر المشهور ويسمى علم الظمان ينشأ
 والثاني اعم من الاول لان الاحتمال الناشئ عن دليل اخص من مطلق
 الاحتمال ونقيض الاخص اعم من نقيض الاعم والمراد بالقطع ههنا هو المعنى
 الثاني وهو يجمع الاحتمال المذكور لانه لما لم ينشأ عن دليل الحق بالعصم
 وانما لا يجمع الاحتمال الناشئ عن دليل كاحتمال المجاز عند القرينة الصارفة
 عن ارادة الحقيقة ولا يخفى عليك ان هذا مبني على ان نفس الاحتمال وان لم ينشأ
 عن دليل قاطع في اليقين فيحمل القطع على المعنى الثاني وهو مذهب مشايخ
 سمرقند وريسهم ابي منصور الماتريدي وقال العراقيون والقاضي ابو زيد ان
 الاحتمال الذي لم ينشأ عن دليل غير قاطع في اليقين فينبذ يجوز حمل القطع ههنا
 على المعنى الاول ايضا وثانيها ان الاحتمال صفة اللفظ وهي صلاحية لان يراد به
 غير مدلوله و ارادة الغير هو المحتمل وقولهم قطع ارجع الى المحتمل لاني الاحتمال
 حتى لو انقطع الاحتمال يكون مفسرا او محكما فالعنى ان الخاص من حيث هو
 يفيد مدلوله بحيث يقطع قطعاً ارادة الغير الذي هو المحتمل ولم يقطع صلاحية اللفظ
 للغير فعلى هذا يكون قطعاً مفعولاً مطلقاً لفعل محذوف لا تمييزاً ولا حاكماً في الوجه
 الاول وفيه نظر اما اولاً فلان الاعتراض وهو الجمع بين القطع والاحتمال المتشافين
 باق بعد فان المحتمل للغير وما يقطع الاحتمال للغير بحسب الوضع هو اللفظ فيلزم
 اجتماع المتشافين في محل واحد وهو اللفظ سواء جعل المتعلق هو الاحتمال
 او المحتمل واما ثانياً فلان اللازم وهو قوله كان مفسراً لا يخلو اما ان يكون حقاً
 او باطلاً فان كان باطلاً يلزمه نقيض التالي فينتج نقيض المقدم هكذا لو انقطع
 الاحتمال لكان محكما لكنه لم يكن مفسراً فلم يقطع الاحتمال فيلزم المحذور
 المذكور اعني الجمع بين المتشافين وان كان حقاً يلزمه عين التالي وهو غير منتج
 لان استثناء عين التالي غير منتج كما ان استثناء نقيض المقدم غير منتج فان قيل
 استثناء نقيض المقدم وعين التالي اما لا ينتج لجواز ان يكون اعم من المقدم وههنا
 التالي مساو للمقدم فان انقطاع الاحتمال يستلزم كونه محكما او كونه محكما يستلزم
 انقطاع الاحتمال ومثل هذا جاز في الجدل اجيب بجمع المساواة بينهما ولو سلم

فيلزم ان لا يكون خاصا لان الخاص ما لا ينقطع عنه الاحتمال عند الخصم
 فلا يكون هذا الكلام نافعا وثالثها ان الاحتمال بالنسبة الى بيان التغيير والقطع
 بالنسبة الى بيان التفسير يعنى انه يفيد مدلوله بحيث لا يجتمل بيان التفسير
 لان بيان التفسير اما لاثبات الظهور وهو حقيقته اولازالة الحفاء وهو لازمه
 وكلاهما لا يستقيم في الخاص لانه بين نفسه فبيانه بيان تفسير يؤدي الى
 اثبات الثابت او ازالة المزال والشارح رحمه الله اشار الى هذه الاجوبة الثلاثة
 على الترتيب المذكور كما ترى (قوله لا الاحتمال بمعنى صلاحية آه) عطف على
 قوله الاحتمال الناشئ (قوله فالقطع يجمع مع هذا الاحتمال) اى الاحتمال
 بمعنى صلاحية اللفظ يعنى ان محل الاحتمال هو اللفظ ومحل القطع هو المحتمل
 والاحتمال الناشئ عن الدليل فلا يلزم اجتماع المتأين في محلي واحد لكنه فيه
 نظر على ما ذكرناه آنفا وما ذكرنا ظهرا في كلام الشارح قصورا تأمل (قوله)
 فان قيل الخاص آه) منع لكونه بينا في نفسه (قوله ولذا جعل الخلع آه) اعلم
 ان فخر الاسلام وغيره ذكروا من فروع العمل بالخاص كون الخلع طلاقا لافسحا
 مستدلين بقوله تعالى الطلاق مرتان الى قوله تعالى فلا جناح عليهما فيما افدت به
 وكون الطلاق الصريح مشروعا بعد الخلع مستدلين بالقاء في قوله تعالى
 فان طلقها فلا تحل له من بعد وصاحب التقيح ترك الاول ولم يذكره من فروع ذلك
 واعتذره في التلويح بان كونه من هذا الباب ليس بظاهر فلذا اقتصر المصنف
 على الثاني ورده رحمه الله اقتداء بفخر الاسلام وادعى ظهور كونه من هذا الباب
 بما حاصله ان لفظ الطلاق وان لم يذكر في آية الخلع صريحا لكنه ذكر بطريق
 بيان الضرورة الذي هو من قبيل المنطوق فاذا ذكر بهذا الطريق كان يفيد مدلوله
 قطعا لكونه خاصا فلا يكون فسحا على ما روى عن الشافعي في قوله القديم لكونه
 ابطلا لعمل الخاص اقول ان ما ثبت بيان الضرورة هو كون فعل الزوج عند
 اقتداء المرأة نفسها طلاقا ولا يلزم من كون فعله في تلك الحالة طلاقا ذكر لفظة
 الطلاق ثم حتى ثبت مدعاه لان الخصوص من احوال اللفظ لا من احوال الفعل
 ولوسم ذلك لكن النزاع بيننا وبينهم ليس في افادة لفظ الطلاق قطعا لمدلوله لكونه
 خاصا اذا خصم لانتكراه بل النزاع في ان فعل الزوج عند اقتداء المرأة وهو الخلع
 هل هو طلاق اوفسح وما ذكره لا يثبت فالحق ما ذكره في التلويح فان قيل
 اذالم يكن ذلك من هذا الباب فبأى طريق ثبت كون الخلع طلاقا قلت لما جمل
 بطريق بيان الضرورة ان فعل الزوج عند اقتداء المرأة هو الذي عبر عنه بالطلاق

او المحتمل وهو ازالة الغير لا الاحتمال بمعنى
 صلاحية اللفظ لان براديه الغير لانه باق
 حتى لو انقطع ايضا يصير اللفظ مفسرا
 فالقطع يجمع مع هذا الاحتمال للمحتمل
 او بيان تفسير لانه اما لاثبات الظهور
 وهو حقيقته اولازالة الحفاء وهو لازمه
 وكلاهما باطل لان الخاص بين نفسه
 فيؤدي الى اثبات الثابت او ازالة
 المزال فان قيل الخاص قد يكون مبهما
 يحتاج الى تبين المراد منه قلنا الخاص
 من حيث هو خاص لا يكون مبهما
 وانما الابهام بحسب العوارض قسما
 الشبهة التقيلة عن قيد الخلية ثم لما ذكر
 قطعية الخاص ازاد ان يقر عليه فروعا
 فقال (ولذا) اى لافادة الخاص مدلوله
 قطعا (جعل الخلع طلاقا لافسحا)
 فانك ستعرف ان المذكور في آية الخلع
 لفظ الطلاق وان علم اعتباره في ذكر
 اقتدائها بطريق بيان الضرورة فبعد
 ما اعتبر باى طريق كان يفيد مدلوله
 قطعا لكونه خاصا فلا يكون بمعنى
 الفسح كما روى عن الشافعي لان فيه
 ابطلا لعمل الخاص فاذا ظهر كونه
 من هذا الباب فالاعتذار عن تركه بان
 كونه من هذا الباب ليس بظاهر ليس
 بظاهر

(و) لذا ايضا (صح طلاق المختلعة) اي ايقاع صريح الطلاق على المرأة بعد الخلع وذلك ان الله تعالى ذكر الطلاق الذي يكون مرتين بقوله الطلاق مرتان ثم ذكر افتدائها المرأة به بقوله فان خضم ان لا يقيما حدود الله فلا جناح عليهما فيما افدت به اي لا اثم على الرجل فيما اخذ ولا على المرأة فيما افدت به نفسها وفي تخصيص فعلها في الافتداء بعد جمعها في ان لا يقيما تقرير فعل الزوج على ما سبق وهو الطلاق لانها لا تخلص بالافتداء الا بذلك الفعل فكان هذا بيان النوعية اعني بما وبدونه

في قوله تعالى الطلاق مرتان بقرينة تقدمه فعدم جعل فعله في تلك الحالة وهو الخلع طلاقاً فترك العمل بقوله تعالى الطلاق مرتان الى قوله تعالى فلا جناح عليهما فيما افدت به ثم عمرة هذا الخلاف في انتقاص عدد الطلاق بالخلع وعدم انتقاصه (قوله وذلك ان الله تعالى أم) شروع في بيان كون المسئلتين من فروع افادة الخاص مدلوله قطعاً على الترتيب المذكور في المتن (قوله ذكر الطلاق الذي يكون مرتين بقوله الطلاق مرتان) ذكره في وجه استدلال المسئلة الاولى ان الله تعالى ذكر الطلاق المعقب للرجعة مرتين مرة بقوله والمطلقات يتربصن الى قوتعالى وبعولتهن احق بردهن ومرة بقوله الطلاق مرتان فامسالك بمعروف اي التطلق الشرعي تطليقة بعد تطليقة على التفريق دون الجمع والارسال دفعة فانه بدعي ولم يرد بالمرتان حقيقة الثانية بل التكرير كما في قوله تعالى فارجع البصر كرتين ثم ذكر افتدائها المرأة بقوله فان خضم الا يقيما حدود الله فلا جناح عليهما فيما افدت به وخصص فعل المرأة في الافتداء بعد جمعها في ان لا يقيما ولا جناح عليهما لتقرير فعل الزوج عند افتدائها على ما سبق وهو الطلاق المذكور في قوله الطلاق مرتان لان مقصود ما من الافتداء تخلص نفسها ولا تخلص الا بفعل الزوج ذلك فكان هذا بياناً بطريق الضرورة لنوع الطلاق بما وبدونه ومثل هذا البيان في حكم المنطوق فكان لفظ الطلاق مذكورا ضرورة وهو خاص في مدلوله فيقيده قطعاً بجملة فسخاً على ما ذهب اليه الشافعي ابطال لعمل الخاص فان قيل لو كان طلاقاً لصارت المطلقات اربعا في سياق الآية ثالثها هو المذكور في آية الخلع رابعها هو المذكور بقوله فان طلقها قلنا المراد بآية الخلع عين المراد بقوله الطلاق مرتان لاخير فلا يكون ثالثا بل يكون ثانيا فيكون المذكور بقوله فان طلقها ثالثا فان قيل يتا فيه لفظ مرتان قلنا المراد بمرتان بيان مشروعيتها الطلاق الاحقيقية الثانية على ما ذكرناه آنفا ومقارنة ذكر الطلاق بالف مرة لا يقتضي الزيادة على الثلاث واعتراض على هذا الوجه بان قوله والمطلقات يتربصن الى آخره بيان لوجوب العدة لا الطلاق وقوله تعالى الطلاق مرتان كلام مبتدأ لبيان كيفية الطلاق الشرعي ومشروعيته والاستدلال على المدعى لا يتوقف على ذكر قوله والمطلقات يتربصن فالشارح اشار بقوله ذكر الطلاق الذي يكون مرتين بقوله الطلاق مرتان الى دفع هذا الاعتراض يعني ان الطلاق الذي يكون مرتين اعماً ذكر بقوله الطلاق مرتان لا بقوله والمطلقات يتربصن (قوله الا بذلك الفعل)

اي فعل الطلاق اقول فيه نظر لان عدم تخلصها بالافتداء انما يقتضى ما يكون
 مناطا لتخلصها من فعل الزوج لا الطلاق منه فليكن ذلك الفعل قبول
 الزوج المال منها وهو الخلع اذ بهذا القبول يحصل التخلص فان قيل ذلك
 القبول هو الطلاق بقرينة ما سبق من قوله الطلاق مرتان قلنا نعم لكن المقصود
 ليس اثبات كون ذلك القبول طلاقا بل المقصود اثبات ان كون الخلع طلاقا
 من خروج افادة الخاص القطع لدلوله وذلك لا يثبت بما ذكره وانما يثبت ببيان
 صكون لفظ الطلاق مذكورا في الآية ولو بطريق الضرورة ولم يثبت ذلك
 (قوله ثم قال آه) شروع في بيان وجه استدلال المسئلة الثانية قالوا في بيانه
 ان الله تعالى ذكر الطلاق عقب الخلع بحرف الفاء حيث قال فان طلقها
 وهو خاص في الوصل والعقيب فدل قطعا على ان المختلعة يلحقها صريح
 الطلاق وصار معنى الآية فان طلقها بعد الخلع واعتبر ضوا عليه نقلا وعقلا
 اما نقلا فلانه ذكر في التأويلات وعامة التفاسير ان هذه الآية رجعت الى قوله
 تعالى الطلاق مرتان اي فان طلقها بعد التلطيقتين طلاقا آخر واما عقلا فلانه
 لا يخلو المراد من قوله فان طلقها اما بيان مباشرة الطلقة الثالثة ان كانت
 شرعية ثابتة بقوله او تسريح باحسان على ما روى عن ابن زرين العقيلي او بيان
 الشرعية كما ذهب اليه العامة وعلى التقديرين يجب وصله باول الآية لا بالخلع
 فلا يبقى التمسك به في المسئلة ولانه لو اعتبر الترتيب والوصل لصار عدم الطلاق
 اربعا ثالثا مرتب على الطلقتين رابعهما على الخلع واجاب الامام الخليل عنه
 بان ما ذكره في الاستدلال عمل بالحقيقة وما ذكره اهل التفسير تأويل وتأويل طائفة
 لا يكون حجة عند طائفة اخرى وبانه لبيان شرعية الطلقة الثالثة ولم تثبت شرعية
 في قوله او تسريح باحسان وان قوله فيما افتدت به ينصرف الى الطلقتين
 المذكورتين في اول الآية لانه بيان طلقة اخرى لانه لم يذكر تطليقة اخرى
 من جهة الزوج فكانه قيل فلا جناح عليهما فيما افتدت به في الطلقتين المذكورتين
 ثم رتب على الافتداء الطلقة الثالثة فلا يلزم منه كون الطلاق اكثر من البلاغ
 ويصح ان يكون التصحح ورد صاحب الكشف هذا الجواب بانه مع بعده عن
 سياق النظم ومخالفته لاقوال المفسرين لم يبق حجة في المسئلة الاولى وبانه لو كان
 الامر كذلك لكان المراد بآية الخلع هو الطلاق على مال لا الخلع مع انه خلع بتدليل
 سبب نزوله لانه نزل في حق الخلع فالاولى ان يتمك في هذه المسئلة بما رواه ابو سعيد
 الخدرى رضى الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال المختلعة

ثم قال فان طلقها اي بعد المرتين سواء
 كتنا بمال ام لا فكأنه قال فان طلقها
 بعد التلطيقتين اللتين كتناهما او احداهما
 خلع فدل على مشروعية الطلاق بعد
 الخلع عملا بموجب الفاء

بلطها صريح الطلاق ما دامت في العدة وباللعاقى الفقهية المذكورة في المبسوط
 وتغيره انتهى وان يجب بان لا نسلم ان ما ذكره الامام البرغري بعيد عن سياق النظم
 بل الامر بالعكس لان جعل آية الخلع معترضة واتصال قوله تعالى فان طلقها فليول
 الكلام وانفصاله عن الاقرب وهو الافتداء بعد منه مع ان القلة تقتضي الوصل
 والتعقيب وعلى تقدير جعلها منصرفا الى الطلقتين وجعل فان طلقها متصلة
 باول الآية على ما ذكره البرغري لا بعد فيه ويصح حجية في المسئلة لان الافتداء
 حينئذ عبارة عن تخلص نفسها بشيء من المال وانما يحصل لها ذلك من قبل
 الزوج فلا بد من فعل من قبله ولم يذكر له فعل آخر غير ما سبق فيكون الضامن
 منه في تلك الحالة هو الطلاق فيلزم منه ان يكون كل خلع طلاقا بعكس كل
 وبه تتم الحجة على المسئلتين ولكن يرد على البرغري انه لا يمكن ان يصرف قوله
 فيما فتدت الى الطلقتين المذكورتين لان الواقع بالخلع تغطية بانته والتغطية تان
 المذكورتان رجعتان اما على قول من قال بان المعنى الطلاق الرجعي من تان
 ولا رجعة بعد الثلاث فظاهر واما على قول من قال بان المعنى ان التغطية الشرعية
 يجب ان يكون تغطية بعد تغطية على التفريق دون الجمع والاوسال دقعة
 فكذلك بدليل قوله تعالى عقيبها فامسك المعروف او تسريح باحسان فان معنى
 الامسك بالمعروف هو الرجعة على قصد الاصلاح ومعنى تسريح باحسان بان
 يوقع عليها الطلقة الثالثة او يترك المراجعة حتى تنقضي عدتها او يحصل اليقونة
 فقد اتفق المفسرون على ان المراد بقوله الطلاق مر تان هو الطلاق الذي يملك
 فيه الرجعة فلواريد به الخلع لما صححت الرجعة لئلا يكونها بانته هذا ما ذكره
 في هذا المقام فقول الشارح اي بعد المر تان اشارة الى ان قوله فان طلقها متصل
 باول الآية وقوله سواء كانت عال اولافكانه قال فان طلقها بعد الطلقتين
 كليهما او احدا بهما خلع اشارة الى ان الافتداء منصرف ايضا الى الطلقتين
 المذكورتين على ما ذكره البرغري فكان اتصال قوله فان طلقها بقوله الطلاق
 غير تان هو معنى اتصاله بالافتداء الذي هو الخلع لانه ليس بخارج عن الطلقتين
 لكن يرد على قوله كليهما او احدا بهما خلع بحث من وجهين احدهما ما ورد على
 البرغري وهو ان كون احديهما او كليهما خلعاً يستلزم ان يجوز الرجعة بقصد
 الخلع عملاً بالفاء في قوله فامسك بمعروف وليس كذلك والشان ان خلية
 كليهما انما يجوز بعد ثبوت ملك آخر يتكاح جديد بين الخلعين فلم لا يجوز ان
 يكون تعقيب الطلقة الثالثة للطلقتين كذلك بان يتكاح جديد بين الطلقتين

والثالثة فلا يدل على مشروعية الطلاق بعد الخلع على ما هو المدعى فان قيل
ان الطلقة الثالثة حينئذ تطلق بعد الكاح لا بعد الطلقتين وهو المفروض
فلا تخلل الكاح لا يضر بقبب الفاء ههنا لان معناه عدم شيء من جنس
الطلاق لا عدم الخلع شيء اصلا لجواز التراخي لشئين اللهم الا ان يقال مبنى
كلام القوم ان الفاء التعقيب من غير تراخ وحكم صورة التراخي مستفاد من
دليل آخر وقوله فدل على مشروعية الطلاق بعد الخلع انما هو الى ما ذكره البرغري
من انه لبيان مشروعية الطلقة الثالثة بعد الخلع لا لبيان مباشرتها على ما هو
المفروض على تقدير ثبوتها بقوله او تسريح باحسان لانه حينئذ يكون قوله
فان طلقها نيا للمحك التسريح على معنى انما اذا ثبت انه لا يد بعد الطلقتين من
الاصطلاح بل اجتمعت او التسريح بالطلقة الثالثة فان آثر التسريح فلا محل له
من بعد حتى تنكح زوجا غيره وحينئذ لا دلالة في الآية على مشروعية الطلاق على
عقب الخلع والحاصل ان كلا من الافداء وقوله فان طلقها على تقدير
اتصالها بقوله الطلاق مرتان على ما ذكره البرغري يوضح التمسك بقوله فان
طلقة على صحة وقوع الطلاق بعد الخلع ويندفع ما توهم وروده من
المشكلات احدها لزوم عدم مشروعية الخلع قبل الطلقتين عملا بموجب الفاء
فوق قوله تعالى فان حقتن ان لا يقبعا حدود الله والثاني لزوم عدم مشروعية
الطلقة الثالثة قبل الخلع والثالث لزوم تربع الطلاق بقوله فان طلقها ووجه
الانديفاع ان الخلع ليس بمرتبة على الطلقتين بل مندرج فيهما والذكر عقب
التعاقب ليس نفس الخلع بل انه على تقدير الخوف لا جناح في الافداء ولو اتصلا
فان طلقها بالافداء هو الاتصال بالطلقتين المذكورتين فلا يلزم شيء من
المجنوبات الثلاثة لكنه يرد عليه محذوران آخران احدهما لزوم كون الطلقتين
للذكورتين خطبا ارجعيا مع انهم صرحوا بانها من جمعيتان بقرينة قوله
فان طلقها بمعروف وثانيهما منع صحة التمسك بها على المطلوق لان المذكور
في الآية على التقدير المذكور هو الطلاق على مال لا الخلع واجيب عن الاول
بان يكون رجعيا انما هو على تقدير عدم اخذ مال وعلى تقدير اخذه يكون
خطبا ولا يخفى عليك ان هذا الجواب بغيره قوله فامسالة بمعروف وعن الثاني بان
الآية تنزلت في الخلع لا في الطلاق على مال فيكون المذكور فيها هو الخلع لا الطلاق
وبان الطلاق على مال اعم من الخلع لا مناف له وفي كل منهما نظر اما في الاول
فلان سبب النزول ان اعتبرنا عدم وجوب تقدير لفظ الخلع في الآية لا الطلاق فيجوز

ان يجعل الخلع على الفسخ على ما قاله الشافعي فلا يصح التمسك على المسئلة الاولى
 اذا لما منع من حله على الفسخ كان لفظ الطلاق وقد اتفق فلا يكون بيان الضرورة
 بيانا واما في الثاني فلان الخصم لا يسلم اعية الطلاق على مال من الخلع حتى
 لو سلمها لم يصح نزاعه في المسئلتين بل يقول انها متافيتان فان قيل راسا انا
 لا نسلم ان الفاء ههنا للترتيب والتعقيب لم لا يجوز ان تكون مجرد العطف كيف
 وانه لزم من اثبات مشروعية الطلقة الثالثة وجوب التحليل بعدها من غير
 سبق الافتداء والطلاق على مال الزيادة على الكتاب اجيب بانه لو سلم ذلك لكنه
 ثبت بالاجماع والخبر المشهور كحديث العسيلة واما اطينا الكلام توضيحا المراد
 (قوله يجعل الخلع فسخا آه) انما ذكر هذا دفعا لما يقال ان الفاء متصل باول
 الكلام عندكم ايضا فيلزمكم ترك العمل بالفاء ايضا ووجه الدفع ان اتصاله عندنا
 ليس كاتصاله عندكم لاننا نجعل آية الخلع مقترضة بينهما كما جعلتم كذلك فيلزم
 عليكم ترك العمل بالفاء من التعقيب والاتصال بل جعلناها متصلة باول الآية
 فصارت اتصال فان طلقها بالافتداء كاتصالها باول الآية وبالعكس (قوله ولذا
 ايضا وجب آه) توضيح الباب ان وجوب مهر المثل حكم كل نكاح صحيح
 لامهر فيه عندنا سواء سكت عن المهر عند العقد او شرط نفيه او سمي عند العقد
 وشرط رد المرأة من جنسه بان تزوجها على الف على ان ترد اليه الفاضح ولها
 مهر مثلها بمنزلة عدم التسمية لان الالف تقابل مثلها في النكاح بالتسمية وكذا
 لو تزوجها على حكمها او على حكمه او على حكم رجل آخر فانه في الجهالة فوق
 جهالة مهر المثل فيجب مهر المثل الا ان في الاضافة الى نفسه ان حكم لها بقدر
 مهر المثل او اكثر صح او دونه فلا الا ان ترضى المرأة وفي الاضافة اليها
 ان حكمت بمهر مثلها او اقل جاز ولو اكثر الا ان ترضى الزوج وفي الاضافة
 الى آخر ان حكم لها بمهر المثل جاز لا باقل الا ان ترضى المرأة ولا بالاكتر الا
 ان ترضى الزوج وفي كل هذه الصور يجب مهر المثل عندنا بنفس العقد سواء
 زوجت نفسها او اذنت هي لوليها ان تزوجها بالتسمية المهر او على ان لا مهر
 لها وهي التي تسمى المفوضة بكسر الواو على الصحيح وقد يقبح بمعنى ان وليها
 فوضها الى زوجها بلا مهر وقال الشافعي نكاحها نفسها بلاولى باطل فلا يصح
 محال النزاع ههنا ونكاح المفوضة التي فسرهما الشارح صحيح واختلفت الرواية
 عنه في لزوم مهر المثل في رواية عنه لا يجب شيء اصلا لاقبل الدخول ولا بعده
 ولا قبل موت احديهما ولا بعده وهو الظاهر من عبارة الهداية فانه علة بان

ان في تطبيق الفاء باول الكلام يجعل الخلع
 فسخا وذكره اعتراضا كما ذهب اليه
 الشافعي ترك العمل بموجب الفاء
 وهو التعقيب (و) لذا ايضا (وجب
 على الزوج مهر المثل بالعقد) الصحيح
 بلا تسمية المهر (في المفوضة) بكسر
 الواو وهي التي اذنت لوليها ان تزوجها
 من غير تسمية المهر او على ان ليس المهر
 لها لا التي زوجت نفسها بلا مهر
 لانها لا تكون محلا للخلاف لفساد
 نكاحها عند الشافعي بخلاف الاولى
 فان نكاحها صحيح بالاتفاق واما
 الخلاف في موجب المهر وهو الدخول
 عنده ومجرد العقد عندنا لانا قوله تعالى
 واحل لكم ما وراء ذلكم ان تبتغوا
 باموالكم فان الباء خاص معناه الاصاق
 فبدل قطعاً على امتناع انفكك الابتغاء
 وهو العقد الصحيح عن المال فالقول
 بالانفكك كما ذهب اليه الشافعي ابطال
 لعمل الخاص واما عدل عن تقرير
 فخر الاسلام ومن تبعه ان الابتغاء لفظ
 خاص لان الذي يبطل في المفوضة ليس
 هو الابتغاء بل اقتران المال والتصاقه به

المهر خالص حقها فتمكن من نفيه ابتداء كما تمكن من اسقاطه انتهاء وفي رواية
 أكثر صحابه عنه انه يجب مهر المثل بالدخول لا بالموت كما لا يجب بالعقد وهي
 التي اختارها الشارح حيث قال وهو الدخول عنده ووجه الشافعي ما ذكرناه
 من ان المهر خالص حقها فتمكن من نفيه ابتداء كما تمكن من اسقاطه بعد
 التسمية ولنا قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم ان تنفقوا باموالكم فان الباء
 خاص وضع لعنى الاصلاق فيدل قطعاً على امتناع انفكاك الابطناء وهو
 المقصد الصحيح عن المال اي المهر ومعنى الابطناء هو الطلب والمضى بين الله تعالى
 ما يحل لكم مما يحرم ارادة طلبكم بالمال لكن لما كان سبب العقد الصحيح فسرته بالعقد
 الصحيح فالقول بانفكاك العقد الصحيح عن المال كما ذهب اليه الشافعي ابطال لعمل
 الخاص وهو الباء وما ذكره قياس في مقابلة النص فلا يعمل به على اننا لانسلم ان
 المهر وجوباً ابتداء حقها بل هو حتى الشرع وانما يصير حقها حالة البقاء فذلك
 الابراء دون النفي لان الاصل ان يلا في التصرف ما تملكه دون ما لا تملكه
 وانما قيد العقد بالصحيح احترازاً عن الفاسد فانه لا يجب فيه مهر المثل بنفس
 العقد بالاتفاق بل يتأخر الى الوطى وقال فجزى الاسلام احل الله تعالى الابطناء
 بالمال والابطناء لفظ خاص وضع للطلب والطلب يقع بالعقد في تراخي البدن
 هي الطلب الصحيح الى الوطى ابطال لعمل الخاص ولما ورد عليه ان بالتراخي
 الى زمان الوطى لا يبطل الطلب والعقد بل انما يبطل التصاقه بالمال عدل عنه
 الى ما ذكره من ان المراد بالخاص ههنا هو البناء الموضوع للاصاقى لالفظ
 الابطناء (قوله وههنا البحوث) الاول ان التمسك بالآية المذكورة في المفوضة
 من الصحابة لا يصح لانها انما تدل على مشروعية النكاح وصحته بالمال ولا تدل
 على عدم مشروعيته بل بالمال بل هو مسكوت عنه فيها فيوقوف الى قيام دليل
 آخر على عدم مشروعيته ولم يوجد بل الدليل قائم على مشروعيته بلا مال ايضا
 وهو قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم وانكحوا الايامى منكم فانه باطلاقة
 بدن هلى مشروعية النكاح بلا مال وقد تقرر في محله ان المطلق يجزى على
 اطلاقه والمقيد على تهيدده ولا يحمل المطلق على المقيد عندنا بلا موجب
 وهياتى في باب ان شاء الله تعالى اذا ثبت هذا الخصال هذا البحث مع قوله فيدل
 قطعاً على امتناع انفكاك الابطناء عن المال وقوله فالقول بانفكاك ابطال
 لعمل الخاص فان قيل ان الآية المذكورة اعنى ان تنفقوا باموالكم تدل بمنطوقها
 على صحة العقد بالمال وبمفهومها تدل على عدم صحته بلا مال فيصح التمسك بها

وههنا ابحات الاول ان الابطناء ورد
 مطلقاً عن الاصاق بالمال في قوله تعالى
 فانكحوا ما طاب لكم والمطلق عندنا
 لا يعمل على المقيد الثاني ان ابطال
 موجب الخاص يلزمكم ايضا

لانكم فيد تم وجوب مهر المثل
 بالدخول او الموت فلم يلصق وجوب
 المال بالعقد الثالث ان يحصل الاستدلال
 هو ان الله تعالى احل الابتغاء الصحيح
 ملصقا بالمال فقتضى هذا ان لا يكون
 الابتغاء المنفك عن المال صحيحا لان
 يكون صحيحا ومستوجبا لثبوت مانئي
 اوسكت عنه والجواب عن الاول
 ان المطلق يحمل على المقيد عندنا ايضا
 اذا اشتمت الحكم والحادثة ودخل
 المطلق والمقيد على الحكم المثبت
 كما سياتي وههنا كذلك وعن الثاني
 ان الم نقيده وجوب المهر بما ذكر
 يل الوجوب متحقق قبله بالعقد وانما
 المقيد به تقرره في الذمة وهو غير الوجوب
 وعن الثالث ان قوله تعالى لا جناح
 عليكم ان تطلقتم النساء ما لم تمسوهن
 او ترضوا لهن فريضة دل على
 تحقق الطلاق بدون سبق فرض المهر
 وهو انما يترتب على النكاح الشرعي
 فاذا صح النكاح بدون تسمية المهر
 وجب ان تحمل الآية التي نحن فيها
 على ما جلتاها عليه (و) لذا ايضا
 (بطل تأويل القراء) جمع قرء بقم
 القاف وضمتها والاول افسح (بالاطهان)
 دون الحيض (في آية التبرص) وهي
 قوله تعالى والمطلقات يتربصن
 بانفسهن ثلاثة قروء

بهذا الاعتبار قلنا ان مفهوم الخلاف ليس بحجة في الدرايات عندنا فان قيل فهو
 حجة عند الخصم فيصح الزامه قلنا نحن في مقام تحقيق المذهب لا في مقام
 الازام (قوله لانكم قديم آه) فانهم قالوا ان الكتب الفقهية ان المفوضة مهي
 المثل ان دخل بها الزوج اوقات عنها او ماتت هي عنده (قوله فقتضى هذا آه)
 ولا يخفى عليك ان الآية المذكورة ساكنة عن هذا على ما مر فكيف يصح ان
 يجعل هذا مقتضاها اللهم الا ان يقال انه بناء على منتهى السائل لان مفهوم
 الخلاف حجة عنده (قوله وههنا كذلك) فان الحادثة في المطلق والمقيد هو
 النكاح والحكم حوازه وهما اذا خلان على ذلك الحكم حيث قال في المطلق فاشكوا
 وفي المقيد ان يتنصوا باموالكم (قوله وعن الثاني) فما ضل هذا الجواب الفرق
 بين نفس الوجوب ووجوب الاداء والمقيد بما ذكر هو وجوب الاداء لا نفس
 الوجوب بل نفس الوجوب يثبت بمجرد العقد حتى لو طلقها قبل الدخول لا يلزم
 مهر المثل بل يلزم المتعة عملا بقوله تعالى ومنعهن على الموسع قدره وعلى المقتر
 قدره (قوله على ما جلتاها عليه) من انها دليل على امتناع انفكك الابتغاء
 وهو العقد الصحيح يعني ان صحة النكاح به وثب المال ثابتة بقوله تعالى لا جناح
 عليكم ان ترضوا لهن عطف على ان تمسوهن فيكون معناه ان طلقتم لهن قبل
 الدخول او قبل فرض المهر وكذا بقوله تعالى فاشكوا ما طاب لكم فلا بد لقوله
 تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم الآية من مجمل حملناه على ما نصكرناه لاعلى
 ما ذكره السائل لعدم الحاجة اليه لثبوته بالاجين المذكورتين (قوله جمع قرء
 بفتح القاف آه) كذا في الكشاف وقال في المصباح والقراء فيه لقمان القم وجمعه
 قروء واقرو مثل فلس وافلس والضم ويجمع على اقراء مثل قفل واقفال الثبني
 الظاهر منه ان القراء بالضم لا يجمع على قروء وانما يجمع على اقراء (قوله
 والمطلقات) اعلم انه لا خلاف في ان القراء كما يطلق على الحيض يطلق على
 الطهر المتخلل بين الدمين على الاشتراك اللفظي لكنهم اختلفوا في ان المراد به
 في هذه الآية الطهر او الحيض لبطان ارادتهما فذهب الشافعي ومالك الى
 ان المراد به هو الطهر وذهب الصحاح الى انه هو الحيض لانه لو حل على الطهر لبطل
 موجب الحيض وهو ثلاثة امانتصان او يزيد لان الطلاق يقع في طهر عملا
 بالسنة فان احتسب ذلك الطهر من الاقراء على ما هو مذهب الخصم فيثبت كون
 مدة عدتها قرأين وبعض قرء فيقتص مدلول الخاص اعني ثلاثة احدات وان لم
 يحتسب ذلك الطهر من الاقراء لزم الزيادة على مدلولها وذلك باطل فان قيل

كلاهما جائز اما بالنقصان فلقوله تعالى الحج اشهر فعلومه فان المراد بالاشهر
 شهران وبعض الثالث واما الزيادة فلا تكف قدا وجبت ثلاث حيض وبعضها فيما اذا
 طلقها في الحيض فانه لا يعتبر تلك الحيضة فالواجب ثلاث حيض وبعض واجب
 عن الاول بان الكلام في الجمع المقتضى بثلاثة اشهر ليس كذلك لان جمع منكر
 فيكون تاما او واسطة بينهما على ما مر وعن الشافعي بما ذكره الشارح
 وجهين احدهما انه لما وجب تكميل الحيضة الاولى بشئ من الاربعة وجب اتمام
 الاربعة ضرورة عدم تجزئة الحيضة الواحدة لا لتكمل العدة نظيره ان عدة الامة
 نصف عدة الحرة اعني حيطه ونص قال كما جعلتها اجزئين ضرورة عدم تجزئة
 الحيضة الواحدة فان قيل ان الحيضة التي وقع فيها الطلاق لما وجب تكميلها
 بالاربعة بلانها التجزئة بالضرورة قلنا ليس المراد عدم التجزئة من حيث المحل
 بل عدم التجزئة من حيث العدة يعني لا بد من تكميل عدد كل حيضة بحسب
 عادتها المعروفة وليس الواجب عند الشافعي ثلاثة اطهار سوى الطهر
 الذي وقع فيه الطلاق كما قلنا في الحيض حتى يتأتى له مثل ما قلنا في الحيض
 ويتخلص من الاشكال بالزيادة لانه يعتبر الطهر الذي وقع فيه الطلاق على
 ما صرح به الشارح ونايهما ان الكلام في الطلاق المستون لا يدعى هذا
 ما ذكره ههنا والمحقق انه لا يرد على الشافعي الاشكال بالزيادة لانه لا اعتبر
 الطهر الذي وقع فيه الطلاق لم يقل بوجوب ثلاث اطهار غير ذلك الطهر حتى
 يرد عليه الاشكال بالزيادة كما يرد علينا في الحيض لعدم اعتبارنا الحيضة التي وقع
 فيها الطلاق فوجبنا ثلاث حيض سوى ذلك الحيض بالضرورة فاجبنا
 في المكمل منه الى ما ذكر من الجوابين واما الشافعي فلا يرد عليه الاشكال بالزيادة
 كما لا يرد علينا الاشكال بالنقصان وبه يشعر كلام الشارح ايضا حيث قال الطهر
 الواقع فيه الطلاق محسوب عنده فينقص العدد عن الثلاثة ثم قال فيما يرد علينا
 من الاشكال وهو وجب العدد كما يبطل بالنقصان يبطل بالزيادة لان الظاهر منه
 خصوص الاشكال بالنقصان الشافعي وخصوص الاشكال بالزيادة بما ذكرناه
 ولنا ايضا قوه عليه السلام وعدة الامة حيضتان لان الرقي اعصابا يؤثر في تصريف
 ما في الحرة لاني التهل من الطهر الى الحيض فليحق هذا بياننا بالمشرك الذي
 في الكتاب اعني التره فان قيل قوله تعالى فطلقوهن لعدتهن نص في ان العدة
 هي الطهر لان اللام فيه بمعنى في على ما صرح به بعض آخر منهم وعلى التقديرين
 يقتضي كون العدة هي الطهر لا الحيض والا لزم وقوع الطلاق

في الحيض قلنا ممنوع بل معناه فطلقوهن لاستقبال عدتهن والالزم ان تنقذ
 العدة على الطلاق حتى تقع فيها وهذا باطل (قوله بالأي) اي المعقول وهو
 ان التاء في ثلاثة علامة التذكير في اسم العدد فيحمل على الطهر لانه مذكرو هذا
 مع كونه في مقابلة النص يقال انه بالنظر الى لفظ القرء على ماسياتي (قوله لان
 بعض الطهر آه) دفع لما يقال انا لانسلم انه اذا كان الطهر الواقع فيه الطلاق
 محسوبا عنده تنقضي العدة بباقي ذلك وطهرين لا ثلاثة اطهار وانما يلزم ذلك
 لو كان الطهر اسما لمجموع ما يتخلل بين الدمين لم لا يجوز ان يكون اسما للقليل
 والكثير حتى يطلق على طهر ساعة مثلا فلا يلزم انقضاء العدة بطهرين وبعض
 بل تنقضي بثلاثة اطهار فاجاب عنه بان الطهر اسم لما يتخلل بين الدمين لا اسم
 للقليل والكثير على ما ذكره القوم والالزم انقضاء العدة بطهر واحد بل اقل ضرورة
 اشتماله على ثلاثة اطهار واكثر باعتبار الساعات والالزم باطل وزم ايضا
 ان لا فرق بين الاول والثالث في صحة الاطلاق على البعض فيلزم منه انقضاء
 العدة بمضي شيء من الطهر الثالث من غير توقف على انقضائه وليس كذلك على
 ما ذكره في التتبع واعترض على كل من الملازمين بان الطهر حالة مستمرة لا يدخل
 تحت العدد الا باعتبار انقطاعه بالحيض كسائر الامور المستمرة مثل القيام
 والقعود فانها لا تنصف باسماء العدد الا عند انقطاعها بالاضداد وكون بعض
 من تلك الحالة المستمرة طهرا لا يستلزم كونه طهرا واحدا فعلى هذا لا يلزم انقضاء
 العدة بطهر واحد ولا باقل كما ذكره القوم وانما يلزم ذلك لو كان كل بعض منه طهرا
 واحدا ولا يلزم عدم الفرق بين الاول والثالث كما ذكره في التوضيح بل الفرق
 ظاهر لان البعض من الاول قد انقطع بالحيض فيكون واحدا بخلاف البعض
 من الثالث فانه لا يكون طهرا واحدا ما لم ينقطع واجيب عنه بان دخول
 الامور المستمرة تحت العدد كما يتوقف على انتهاء كذلك يتوقف على ابتداء فانه
 كما لا يتصف اول النهار بكونه يوما واحدا فكذلك آخره فان جاز اطلاق الطهر
 الواحد على البعض من الاول بمجرد الانتهاء الى الحيض جاز اطلاقه على البعض
 من الثالث بمجرد الابتداء من الحيض وان امتنع هذا امتنع ذلك وان ادعى جواز
 الاول دون الثاني لا بد له من بيان (قوله لغة) الظاهر ان بقول شرعا تأمل
 (قوله اذ يجب عليها التريص بثلاث حيض كوامل) اي سواء وقع الطلاق
 في الطهر او في الحيض اما الاول فظاهر واما الثاني فلما سياتي قوله كما يبطل بالنقصان
 اي عند السائل وهو الشافعي يبطل بالزيادة ايضا اي عندنا وهذا لان الشافعي لما

وقد اولها الشافعي بالاطهار فابطل
 بموجب خاص هو الثلاثة بالأي وذلك
 لان الطلاق المسنون ما يكون في الطهر
 والاطهر الواقع فيه الطلاق محسوب
 عنده فتقضي العدة بباقي ذلك وطهرين
 بعده فينقص العدد عن الثلاثة لان
 بعض الطهر ليس بطهر لغة لانه
 اسم لما يتخلل بين الدمين بخلاف
 ما لو اولت بالحيض اذ يجب عليها
 التريص بثلاث حيض كوامل فان قيل
 قد اوجبت ثلاث حيض وبعضها فيما
 اذا طلقت في الحيض وموجب العدد
 كما يبطل بالنقصان يبطل بالزيادة قلنا
 لما وجب تكميل الحيضة الاولى بشيء
 من الرابعة وجبت بما هما ضرورة ان
 الحيضة الواحدة لا تجزى حكما على
 ان الكلام في الطلاق المسنون وهو
 الواقع في الطهر كما اشرنا اليه فان قيل
 التاء في الثلاثة تدل على تذكير المضاف
 اليه فيحمل على الطهر لان الحيض
 مؤنث

اعتبر الطهر الذي وقع فيه الطلاق لم يرد عليه الأشكال بالزيادة وانما يرد بالنقصان
 كما انه لا يرد علينا بالنقصان وانما يرد بالزيادة لعدم اعتبارنا بالخصلة التي وقع
 فيها الطلاق (قوله اراد ان يدفع اه) والمراد بالاصل ما هو من ان الخاص
 يفيد مدلوله قطعا والاراد من طرف الشافعي ومحمد حاصله ان الخاص لو افاد
 مدلوله قطعا لما ثبت محلبة الزوج الثاني لقوله تعالى حتى تنكح زوجا غيره لافضائه
 الى لبطلان العمل بالخاص لكن اللازم باطل لانه محمل خلافكم فالزوج ممشاه
 وتواصل الجواب مع الملازمة وانما يلزمه لو اثبتنا محلبته بالآية المذكورة لكان
 اثباتها باشارة حديث العسيلة وانما اثبتنا بالآية المذكورة انتهاء الحرمة الغليظة
 فقط وهو مدلول الخاص توضيح المسئلة ان الرجل لو طلق امرأته طليقة او طليقتين
 وتنفى عندهما فتروجت باخر فطلقها الاخر فنقضى عندهما منه ايضا
 وتعود الى الزوج الاول بنكاح جديد فهل يهدم الزوج الثاني الحرمة السابقة
 للاول بالطلاق او الطليقتين او لا يهدمها فاختلفت الصحابة فذهب ابن مسعود
 وابن عمر وابن عباس الى انه يهدمها كما يهدم الحرمة السابقة باطلاق الثلاث
 واختار ابو حنيفة وابو يوسف وذهب عمر وعلي وابي بن كعب وابو هريرة الى انه
 لا يهدم حكم مادون الثلاث وانما يهدم حكم الثلاث فقط واختاره محمد والشافعي
 وزفر والخلاف مبني على ان الزوج الثاني هل يثبت الحلل الجاهل بها ولا يثبت بل هو
 غاية الحرمة فقط فمن قال انه مثبت له ذهب الى انه يهدم حكم مادون الثلاث
 كما يهدم حكم الثلاث ومن قال انه غاية فقط لا مثبت ذهب الى انه لا يهدم حكم
 مادون الثلاث وانما يهدم حكم الثلاث فقط واستدل محمد ومن تبعه بقوله تعالى
 فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره وجه الاستدلال ان كلمة حتى
 خاص في معنى الغاية واثرا الغاية في انهاء ما قبلها لاقى اثبات حكم لما بعدها فلا
 يفيد الا انهاء الغيا فلا يثبت بها الا انتهاء الحرمة السابقة بالطلاق الثلاث لانها
 المتبقي تلك الآية لان المراد بالطلاق هو الثالث بخلاف الطليقة والطلقتين حيث
 لا تنهي الحرمة السابقة بهما بالزوج الثاني لعدم كونه غاية لنها وانما الحلل الجديد
 الثابت عندها تنهاء تلك الحرمة الغليظة فالسبب السابق اعني انها من نبات بني
 آدم لا بالزوج الثاني واللازم ابطال العمل بالخاص اعني حتى ولان اضافة الحكم
 الى سبب ظهر اثره مرة اولي من اضافته الى ما لم يظهر اثره اصلا فصار كمن اجر
 داره فخرجت المنافع عن ملكه ثم لما انتهت مدة الاجارة صارت المنافع مملوكة له بملك
 جديد غير الاول لزمان الاول بالتملك ولكن بالسبب السابق وهو ملك رقبة الدار

قلنا ذلك بالنظر الى لفظ القرء فانه مذكر
 ثم لما فرغ مما فرغ اراد ان يدفع بعض
 ما ورد على الاصل فقال (ومحلبة الزوج
 الثاني) اعلم ان الصحابة رضوان الله
 تعالى عليهم اجمعين

لا ينتهاء مدة الاجارة وله نظائر في الشرع كالصوم تنتهي حرمة الاكل والشرب
 بالليل ثم ثبت الحبل بالسبب السابق وهو الاباحة الاصلية وتكريم البيع الى
 قضاء الجمعة وتكريم الاصطياد على المحرم الى انتهاء الاحرام والامتنان الموقفة
 تنتهي الحرمة الثابتة بها بالغاية المضروبة ثم تمت الاباحة بالسبب السابق وانما
 اشتراط الوطئ في ثبوت ذلك الحبل الجديد في عبارة حديث العسيلة لاجل الآيات لان
 التكاح فيها معنى العقد بدليل اضافته الى المرأة لا بمعنى الوطئ فلا بد لاثبات
 اشتراطه في التحليل من دليل وهو الحديث المشهور فاذا طلق الرجل امرأته ثلاث
 تطليقات وتزوجت باخرو دخل بها انتهت الحرمة الثابتة بالطلاق الثلاث
 بمقتضى الآية المذكورة ويثبت له حل جديد عند انتهاء تلك الحرمة ضرورة
 عدم ارتفاع التقيض بسبب سابق لا بالزوج الثاني لما ذكرناه واذا طلقها طلقة
 او طلقتين فتتقضى عدتها وتزوجت باخرو دخل بها لا تنهي الحرمة للغايبه
 بالطلقة او الطلقتين لان الزوج ليس بغايبه لها حتى تنتهي به وانما هو غاية الحرمة
 الثابتة بالطلاق الثلاث لما تقدم من ان المراد بقوله فان طلقها هو الطلاق
 الثلاث فاذا لم تنته تلك الحرمة بالزوج الثاني كانت باقية بعده كما كانت قبله واذا
 كانت باقية لا يثبت له حل جديد بل التحلل له بعد زوج آخر بطلاق بقى من
 الطلقات التي ملكها بالنيكاح الاول من الطلقة او الطلقتين حتى لو طلقها بالزوج
 الاول بعد العود اليه طلقة او طلقتين صارت مطلقة له بثلاث تطليقات وقوله
 ابو حنيفة رحمه الله وابو يوسف ان انتهاء الحرمة الغليظة ثبت بالآية المذكورة
 عملاً بالخاص ومحلية الزوج الثاني ثبتت باشارة حديث العسيلة واشتراط الوطئ
 في التحليل ثبت بعبارة وانتهاء الحرمة الخفيفة ثبت بدلالة حديث اللعن على
 ما ساقى واثبات الحبل الجديد عند انتهاء الحرمة الخفيفة ثبت ايضا باشارة
 حديث العسيلة او بدلالة حديث اللعن فلا يلزم باثبات محلية الزوج الثاني
 ابطال العمل بالخاص على ما زعمه محمد وانما يلزم ذلك لو امتد بما محله بالآية
 المذكورة ليكن اسنادها باشارة الحديث المشهور فان قيل قد تقدم ان اسناد الحكم
 الى سبب ظهور اثره حرمة اولي من اسناده الى ما لم يظهر اثره فاسناد الحبل الجديد الى
 سبب سابق كما قاله محمد اولي من اسناده الى الزوج الثاني فلا يكون الزوج الثاني
 محلاً حتى يقال ان كونه محلاً ثابت بالحديث لا بالكتاب فلا يلزم ترك العمل
 بالخاص بل هو منهي للحرمة الغليظة فقط وانما المحلل هو السبب السابق قلنا
 لو كان كذلك لزم ابطال اشارة النص بالرأي وفيه ترجيح الرجوح وتصح

البحث انهم اتفقوا على ان الزوج الثاني هادم للحرمة العليظة وعلى اشترط الوطى
 في التحليل للزوج الاول وعلى ان ثبوت ذلك الشرط بصارة حديث العسيلة
 واختلفوا في كونه مثبتا للحل الجديد في الحرمة العليظة والخفيفة وفي كونه
 هادما للحرمة الخفيفة وفي مثبت الحل الجديد عند انتهاء الحرمة العليظة فقال
 ابو حنيفة ومن تبعه انه مثبت للحل الجديد عند انتهاء الحرمتين وهادم لهما
 وقال محمد ومن معه انه ليس مثبت للحل الجديد اصلا بل يثبت هو السبب
 السابق وليس بجادم للحرمة الخفيفة بل هي باقية كما كانت اذا عرفت هذا ففي
 كلام الشارح مناقشات في مواضع على ما سيظهر لك (قوله واحد اكان او اكثر)
 ينبغي ان يراى الاكثر هو الاثني وهو اقل مرتبة وذلك لان محل الاختلاف
 بين الفريقين هو الطلقة الواحدة او الطلقتان واما كونه هادما لحكم الثلاث
 فتحقق عليه بينهما (قوله انه لو هدمه لا ثبت حلا جديدا) اي لو هدم الزوج
 الثاني حكم الطلقة والطلقتين على ما هو محل النزاع وفي هذه الملازمة ينظر لان
 كونه هادما لحكم ماضى من الطلاق لا يستلزم كونه مثبتا لحل جديد عند محمد
 الا ترى انه قلل ان الزوج الثاني هادم لحكم الطلاق الثلاث ولم يقل انه مثبت
 لحل جديد بل اسند الحل الجديد الى الثالث عند انتهاء تلك الحرمة الى سبب
 سابق لال الزوج الثاني وما ذكره في بيانها من قوله وهدمها لا يكون
 الا باثبات الحل وسبل لكنه لا يثبت تلك الملازمة اذ لا يلزم من استلزام هدم الحرمة
 ثبوت الحل الجديد كون المثبت له هو الزوج الثاني لجواز ان يكون هو السبب
 السابق على ما هو كذلك عند محمد لان مذهبه ان الهادم للحرمة العليظة هو
 الزوج الثاني والمثبت للحل الجديد هو السبب السابق لا الزوج الثاني فالاولى
 في الاستدلال لمحمد ان يقول ان كونه هادما فيما دون الثلاث يستلزم كونه غاية
 فيه ولكنه ليس بغاية فيه او يقول ان كونه هادما فيما دون الثلاث يستلزم وجود
 الغاية بدون الغيا والملازم باطل والملازم مثله (قوله واما بطلان اللازم اه)
 لا يقال المراد باللازم ههنا كون الزوج الثاني مثبتا لحل جديد فيما دون الثلاث على
 ما هو الفرض فلا يسم انه لو اثبت حلا جديدا فيما دون الثلاث لزم ترك العمل بقوله
 تعالى حتى تنكح زوجا غيره لان غاية فيما دون الثلاث حتى يلزم ذلك وانما هو غاية في
 الثلاث لانه يقول انه لو اثبت فيما دون الثلاث لم اثباته في الثلاث ايضا الا قائل
 بالفصل ولذا قال ابو حنيفة وابو يوسف رحهما الله انه مثبت للحل الجديد فيهما
 فاللازم اثباته في الثلاث لزم ترك العمل به بالضرورة بالنسبة الى الثلاث ففي كلامه

اختلفوا في ان الزوج الثاني هل يهدم
 حكم ماضى من الطلاق واحدا كان
 او اكثر حتى اذا ملكها الزوج الاول ملكها
 بحل لا يزول الا بثلاث تحلقيات او لا
 فذهب بعضهم الى الاول واختاره الامام
 وابو يوسف وبعضهم الى الثاني
 واختاره محمد والشافعي وزوج وجه
 الثاني انه لو هدمه لا ثبت حلا جديدا
 واللازم باطل فالملازم مثله اما الملازمة
 فلان حكمه الحرمة وهدمها لا يكون
 الا باثبات حل واما بطلان اللازم
 فلانه لو اثبت لزم ترك العمل بقوله
 تعالى حتى تنكح زوجا غيره لان حتى
 خاص في الغاية واثرا لغاية في انهاء
 ما قبلها لاني اثبات حكم لما بعدها
 فالزوج الثاني يكون غاية للحرمة
 بالمشافة لامتناع حل جديد وانما يثبت

الحل بالسبب السابق

حذف وقصر مسافة تأمل وقوله فالزوج الثاني بكون غاية الحرمه
 السابقة اى في الطلاقات الثلاث وكذا قوله وانما يثبت الحل بالسبب السابق
 في الطلاقات الثلاث لا فيما دونها لان محمد لم يقل بثبوت الحل الجديد فيما
 دون الثلاث اصلا وانما يقوله في الثلاث ويستند الى السبب السابق على
 ما مر مرارا (قوله من المحرمات) من القرابة والرضاع والمصاهرة (قوله
 وهو الثلاث) وذلك لان المراد بالطلاق في قوله تعالى فان طلقها فلا يحل له هو
 الطلاق الثالث (قوله لا قبله) وذلك لان وجود الغايه قبل المغياع وما
 لا عبرة به فلا يكون هادما لحكم مادون الثلاث (قوله لغت) لما ذكرناه من
 ان وجود الغايه قبل المغياع (قوله قبلها) اى قبل الاستشارة (قوله
 حث) لوجود شرط الحث وهو التكلم في زجب قبل الاستشارة لايه (قوله
 الزبير) بفتح الزاى لا غير على ما في الكشف (قوله تذوق من عسيلته آه)
 العسيلتان كنيان عن العضوين اليهوديين لكونهما مظني الالتذاذ
 وصغرت بالهاء لان الغالب على العسل التأنيث وفي ذكر الذوق وتصغير العسيلة
 اشارة الى ان الانزال ليس بشرط في التحليل لانه شبع ومبالغة في الوطى وهو
 الشرط فيكون زائدا عليه فلا يثبت بما ثبت به الاصل بل لا بد له من دليل مستعمل
 ولا دليل عليه بل الشرط هو الدخول والابلاج (قوله واشارة الى كونه
 محلا آه) توضيحه ما ذكره صاحب الكشف حيث قال وفي ذكر رسول الله عليه
 السلام العود وتركه لفظ الانتهاء الذي هو مدلول الكتاب بان لم يقل اريد ان
 تنتهي حرمتك اشارة الى ان ذوق العسيلة تحليل وذلك لانه غيبي عدم العود الى
 ذوق العسيلة فاذا وجد الذوق ثبت العود لا بحال لان حكم ما بعد الغايه يخالف
 ما قبلها وهو امر حادث لانه لم يكن قبل ذلك ولا بد له من سبب وقد ثبت بعد
 الدخول فيضاف اليه بخلاف اصل الحل لانه كان ثابتا قبل الحرمة الغليظة
 وسببه كونها من بنات نبي آدم الا ان حكمه تخلف عنه باعتراض الحرمة فاذا
 انتهت الحرمة المعترضة امكن ان يقال يثبت الحل بالسبب السابق واما العود
 فلم يكن ثابتا قبل ذلك وقد حدث بعض الاصابة فيكون حادثا به انتهى واعتراض
 عليه في التقرير باننا لانسم ان العود لم يكن ثابتا قبل الحرمة الغليظة بل كان ثابتا
 وسببه سبب الحل الاصلى ولهذا لو كانت مطلقة بتطبيقين كان له العود الا انه
 تخلف حكمه عنه باعتراض الحرمة الغليظة كما في الحل فالاولى في وجه الاشارة
 ان يقول انه عليه السلام سأل عن العود الى الزوج الاول قبل انتهاء الحرمة

وهو كونها من بنات نبي آدم خالية
 من المحرمات ولو سلم انها تثبت لكنه
 بعد وجود المغياع وهو الثلاث لا قبله
 فلا يكون هادما لما دونها والمطلوب
 ذلك كما لو حلف لا يكلمه في رجب حتى
 يستشيرا به فاستشاره قبل رجب لغت
 حتى لو كلفه في رجب قبلها حث ونحن
 نقول في اثبات حقيقة اللازم محالة
 الزوج الثاني اى اثباته الحل لم تثبت
 بقوله تعالى حتى تنكح ليلزم ما ذكره بل
 (بإشارة حديث العسيلة) روى ان امرأة
 رفاعه قالت لرسول الله عليه السلام
 ان رفاعه طلقني ثلاثا فزوجت
 بعد الرحمن بن الزبير فلم اجد معه
 الا مثل هذا و اشارت الى هدية ثوبها
 تنهجه بالعنف فقال عليه السلام اريد ان
 ان تعودى الى رفاعه فقالت نعم
 فقال النبي عليه السلام لا حتى تذوق
 من عسيلته ويذوق من عسيلتك وهذا
 الحد يث عبارة في اشتراط وطئه
 في التحليل لكونه مسوقا له كما سياتى
 ان شاء الله و اشارة الى كونه محلا لانه
 عليه السلام غيبي عدم العود وهو
 الرجوع الى الحالة الاولى بالذوق
 فاذا وجد الذوق انتهى عدم العود
 فاذا انتهى يثبت العود اذ لا واسطة
 وهو حل حادث قطعاً ليس مثل الحل
 الثابت بالسبب السابق فيستند الى
 الذوق بالضرورة

والعود اليه مع قيام الحرمة لولم يكن هنا تحليلا لما جاز السؤال عنه لانه طلب
 ما ليس بمشروع وهو على الشارع محال وانما قال ان الحرمة قائمة لانه عليه
 السلام لما سمع اتهامها اياه بالعتة وكان عنده عليه السلام من الشرع ان الحل
 لا يثبت بدون ذوق العسيلة ولم يحصل ذلك فكانت الحرمة باقية لاحتمال
 وفي السؤال عن العود مع بقائها دليل على انه تحليل اذا عرفت هذا ففي قوله
 ليس مثل الحل الثابت بالسبب السابق نظرتأمل (قوله فظهر الفرق اه) فيه
 انه انما يظهر الفرق بينهما لو استفيد كون الزوج الثاني محلا من حتى التي
 في الحديث ولكنه ليس كذلك لانه انما استفيد من اشارة الحديث على ما ترى
 وحتى انما قيد في الآية والحديث انهاء ما قبلها فقط (قوله فانه عبارة في
 ذمهما اه) قيل ان الحل حقيقة فيمن يثبت الحل كالحرم حقيقة فيمن يثبت
 الحرمة فثبت له هذه الصفة بعبارة ورد بان الكلام لم يسق له فيكون اشارة
 في اثبات تلك الصفة اشارة ظاهرة والحديث الاول يكون اشارة غامضة ثم
 حساسة المحلل بمباشرة مثل هذا النكاح وحساسة المحلل له بمباشرة ما يفر
 عنه الطامع السليمة من عودها اليه بعد مضاجعة غيره اياها واستماعها
 (قوله يدلالة الحديث الثاني) لا يخفى عليك ان هذه الدلالة ثابتة في الحديث
 الاول ايضا لانه لما كانت اشارة الاول غامضة واشارة هذا ظاهرة اضاف
 الدلالة اليه دون الاول فان قيل انه انما افاد باشارته كونه مثبتا للحل على ما مر
 لا كونه هاديا قلنا لما استازم كونه هاديا كونه مثبتا للحل ذكر ههنا كونه
 هاديا (قوله فان قيل) نقض للقدم المطوية وهي انه لو كان هاديا
 لحرمة الخفيفة لكان مثبتا للحل هنا ايضا فاذا ثبت الحل هنا يلزم اثبات الثابت
 لان الحل ثابت قبله لعدم زواله لانه لا يزول الا بالطلاقات الثلاث وحاصل الجواب
 اننا نسلم لزوم اثبات الثابت وانما يلزم لو اثبت في المتنازع فيه اعني مادون الثلاث
 الحل الكامل ابتداء لكن اثباته ذلك ممنوع بل انما يثبت كمال الحل الثابت
 قبله وزيادته لان كمال الشيء غيره فيحتاج في اثباته الى دليل فلا يلزم اثبات الثابت
 وكل من الحل والحرمة مما يقبل الزيادة والنقصان والقوة والضعف كما قالوا
 في الظهار واليمين المكررة ولو سلم انه مثبت للحل الكامل ابتداء فيما دون الثلاث
 بناء على ان الثابت من الحل قبله كامل ايضا ناقص لان زوال الطاعة او الطلقتين
 لا يؤثر في زوال الحل الثابت كاملا اصيلا لان زوال الحل معلق بزوال الطلقات
 الثلاث والحكم لا يتوزع على اجزاء الشرط والعلة بل هو باق مع بقاء

فظهر الفرق بين حتى في الآية وحتى
 في الحديث (و) باشارة (حديث العن)
 وهو قوله عليه السلام لعن الله المحلل
 والحلل له فانه عبارة في ذمهما واثبات
 حساسة لهما لانه عليه السلام ما بعث
 لعنا و اشارة الى انه مثبت للحل لان المحلل
 من يثبته وهو وان كان هاديا لول اللفظ
 لكن الكلام لم يسق له فيكون اشارة
 فاذا حقق حقيقة الازم ازلان يجيب
 عن قوله ولو سلم حتى يثبت المطلوب
 فقال (وهدمه) اي هدم الزوج الثاني
 حكم (مادون الطلقات الثلاث بدلالة)
 الحديث (الثاني) فانه لما افاد باشارته
 كون الزوج الثاني هاديا لحرمة الخفيفة
 افاد كونه هاديا لحرمة الخفيفة
 بطريق الاولى وهو معنى الدلالة
 فان قيل فينشد يلزم اثبات الثابت
 قلنا انما يلزم لو اثبت في المتنازع فيه الحل
 الكامل ابتداء وهو ممنوع بل يكمل
 الحل ويزيده كزيادة الحرمة في ظهار
 بعد ظهار ويمين بعد يمين ولو سلم فاما
 يستحيل اذا اجتمع الاصل والزائد وليس
 كذلك فانه لما اثبت له ما فيه من الفائدة
 ولم يمكن ازدياد الطلاق على الثلاث
 شرعا اقتضى ثبوت الثاني انتفاء الاول
 اذ لا فائدة فيه كجديد البيع فمن
 غير الاول او نقول بتداخل الحملان
 بتداخل العديتين

جزء من العلة لكن لا نسلم استحالة وإنما يستحيل ان لو اجتمع الحلال معا لكانت
لا يجتمعان لانه لما ثبت الحل الكامل الجديد اتنى الحل الاول بالكلية لعدم
القائده في بقائه كما اذا عقدا البيع بالف ثم جدداه بانقص منه او اكثروا بمثله يصح
الثاني وينسخ الاول بالكلية اقتضاء لعدم القائده فيه فعلى هذا في قوله اذا
اجتمع الاصل والزيادة نظر لان الحل الثاني على هذا التقدير ليس يراى على الاول
بل هو حل كامل مستقل مثل الاول تأمل فان قيل اذا كان الحل الاول باقيا
بكماله فما الحاجة الى اثبات الحل الجديد حتى ارجعنا الى القول بانتفاء الحل الاول
بعد ثبوت الحل الثاني قلنا السبب اذا وجد وامكن اظهار قائده لا بد من اعتباره
وقد وجد السبب وهو الزوج الثاني وفي اعتباره قائده وهي ان لا يحرم على
الزوج الاول الاثبات تطبيقات مستقلة مختلفات الحل الاول فانه وان كان
كاملا ايضا لكنه يزول بتطبيقه او تطبيقين فاذا كان في اعتباره هذه القائده
يجب اعتباره كالمين بعد اليمين والظهار بعد الظهر فان المنع عن القتل وان
تم بالاول لسببنا اعتبرنا الثاني ايضا لما فيه من القائده اعني تكرر التكفير
وكذا اذا اشترى ماله من المضارب قبل ظهور الرجح فانه صحيح لا فائدة له ملك
التصرف فيه والى هذا الجواب اشار بقوله لما فيه من القائده فان قيل انما يجب
اعتباره يلزم ان يملك اربعا او خمسة من الطلاق ثلاثا بالتحكاح الحادث بعد
الزوج الثاني لاثباته جلا كاملا وواحدة او اثنين بالاول اجيب عنه بانه لما وجب
اعتبار الثاني لما فيه من القائده ولم يمكن ازدياد الطلاق على الثلاث اتنى الاول
بالكلية واليه اشار بقوله ولم يمكن ازدياد الطلاق على الثلاث (قوله لكنه لا
يخالف مقتضى الكتاب) وذلك لان الكتاب اقتضى كون الزوج الثاني غاية
ولم ينف كونه مثنيا للحل وليس ذلك من ضرورات كونه غاية ايضا اذ لا منافاة
بين كونه غاية وبين كونه مثنيا للحل لان انتهاء الشيء كما يكون بتبوت نفسه يكون
بتبوت ضده ايضا والحديث اثبت ما سكت الكتاب عنه وهو كونه مثنيا للحل
فيجب العمل به لانه مشهور يجوز به الزيادة على الكتاب وما ذكره السارخ من انه
خبر واحد يجوز العمل به فيما سكت الكتاب عنه ليس بصواب لان خبر الواحد
لا يجوز به الزيادة على الكتاب (قوله على مظاهرتنا) اعنى بحلالية الزوج الثاني
(قوله على مطلوب متفق عليه) اعنى اشتراط دخول الزوج الثاني في التحليل
(قوله فظاهر مما سبق) حيث قال في المتن ان الاول باشارة الحديث والثاني
بدلالته (قوله كما اختاره المتأخرون) اتفق العلماء سوى سعيد بن المسيب

وهذا الحديث وان كان من الآحاد
لكنه لا يخالف مقتضى الكتاب فيجوز
العمل به فيما سكت عنه (كما ان اشتراط
دخوله) اى كون دخول الزوج الثاني
شرطا في محلالة (بعبارة) الحديث
(الاول) بالاتفاق فان خديت العسيلة
انما سبق لا فائدة لاشتراط دخوله فيكون
عبارة فيه وقد فهم التحليل من اشارته
كما سبق وهذا الحديث لشهرته يراى به
على الكتاب والحاصل اما استدلالنا على
مطلوبنا باشارة حديث استدلال الخصم
معنا بعبارة على مطلوب متفق عليه
بيننا وبينه (لا يخفى تلخيص) متعلق
بجميع ما سبق اما ان المحلالية والهدم
لسببه فظاهر مما سبق واما ان اشتراط
دخوله ليس به فعلى تقدير ان يكون
النكاح في الآية بمعنى العقد كما اختاره
المتأخرون بقرينة استاده اليها فانها
لا تسمى واطنسة لا الوطى كما اختاره
القدماء استدلالا بانه حقيقة خفية
والاستناد مجازي باعتبار معنى التمكن
وارتكابه اولى من ارتكاب مجازين
لصوبين في النكاح والزوج وذلك لانا
لا نسلم انه مجاز في العقد لجواز ان يكون
حقيقته شرعية فيه

على

على اشتراط الوطى في التحليل ثم اختلفوا في انه ثابت بالكتاب او بالسنة المشهوره
 فذهب الجمهور من المتأخرين الى انه ثابت بالسنة المشهوره وذهب المتقدمون
 الى انه ثابت بالكتاب متمسكين ببيان النكاح حقيقة في الوطى فيحمل عليه
 الا انه اسند الى المرأة حيث قال حتى تنكح مع انها لا تسمى واطئته بل تسمى
 موطوءة باعتبار التمكين للوطى كما اسند الرزى الذي هو الوطى الحرام اليها باعتبار
 التمكين فيكون الاسناد مجازيا كما في قولك - نهارك صائم وليك قائم ولا يصح
 ان يحمل على العقد لان قوله زوجا ياباه لان المرأة لا تزوج نفسها زوجها لانه
 يحصل الحاصل فصار معناه على هذا التقدير حتى تمكن من وطئها زوجها فكان
 ذكر الزوج اشتراطا للعقد وذكر النكاح اشتراطا للوطى حتى لا يحمل له الوطى بلا
 نكاح وفي هذا تغليب للمجاز حيث لا يحاز فيه الا في الاسناد بخلاف الحمل على
 العقد فان فيه محازين احدهما حمل النكاح على العقد والثاني المحاز بالاول
 في الزوج فالحمل على الوطى اولى تغليبا للمجاز وتمسك الجمهور بان النكاح وان
 كان حقيقة لغوية في الوطى لكن حمله على العقد اولى لانه وان كان مجازا لغويا
 في العقد لكنه حقيقة شرعية فيه وحمل كلام الشارع على الحقيقة الشرعية اولى
 من الحمل على الحقيقة اللغوية وعلى تقدير كونه مجازا شرعيا فالحمل عليه
 اولى ايضا بقرينة اضافته للمرأة لان النكاح المضاف الى المرأة لا يراد
 منه الا العقد وانما يجوز ارادة الوطى منه اذا اضيف الى الرجل لان الوطى
 انما يتصور منه لامر المرأة ولو جاز ان تسمى واطئته بالتمكين لجاز ان تسمى
 المرءة رابا والمضروب ضاربا وليس كذلك واما اضافة الرضى اليها فليس
 بطريق التجاز بل لانه لسم التمكين الحرام من المرأة كما هو اسم للوطى الحرام من
 الرجل ولهذا لا يصح نفي الرضى عنها اذا زنت وعلى تقدير ان يراد منه التمكين
 للوطى لا يحصل المقصود اعني اثبات كونه محملا بالانية لان الحمل متعلق بالوطى
 الذي هو فعل الزوج ولا يلزم الوطى من التمكين لا محالة فلا يحصل المقصود
 فيضطر بالانحصر الى الاثبات بالسنة على ان في الحمل على العقد واثباته بالسنة
 بحال الدليلين جميعا اعني الكتاب والسنة فكان هذا اولى لان اعمال الدليلين
 اولى من اهمال احدهما ولهذا اختار اصحابنا هذه الطريقة دون طريقة
 المتقدمين ومما ذكرناه ظهر شرح كلام الشارح الا ان في قوله لا نسلم انه مجاز
 في العقد بحسب ان اراد لا نسلم انه مجاز لغوي فلا يصح التبريد بين النكاح
 والسند وان اراد لا نسلم انه مجاز شرعي فلا يتناسب ما قبله لان المذكور فيما قبله

هو المجاز اللغوي وكذا ان اراد الاعم منهما فالاولى ان يسقط عنوان المنع
ويقول وذلك انه وان كان مجازا لغويا في العقد الا انه حقيقة شرعية فيه على
ما ذكرناه (قوله فارتكبا بهما) اي ارتكبا المجازين اللغويين اولى من
ارتكبا مجاز واحد اعني في الاسناد (قوله قيل وبطلان آه) اعلم ان اصحابنا
جعلوا من فروع العمل بالخاص قوله تعالى السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما
جزاء بما كسبا وقالوا حكم السرقة قطع يطل عصمة المال المسروق وبني ضمانه
عن السارق حتى لو هلك المسروق عنده قبل القطع او بعده او استهلكه لا يضمن
كما لو اتلف خمر المسلم في ظاهر الرواية وروى الحسن عن ابي حنيفة رحمه الله انه
يضمن اذا استهلكه وقال الشافعي ان القطع لا يفي ضمان المال بل المال في حق
الضمان كما لم يكن قطع واستدل عليه بان الله تعالى امر بالقطع في قوله تعالى
فاقطعوا ايديهما ولم ينف الضمان فيه اصلا لاصريه ومحاولا لدلالة ان القطع خاص
في معنى الابانة والتفريق ولادلالة فيه على انقطاع العصمة وانتفاء الضمان اصلا
ولا هو من ضروراته ايضا لانها مختلفان اسما وهو ظاهر ومقصود الان القطع
شرع زاجرا بطريق العقوبة والضمان شرع جبرا وسببا لان سبب احدهما
الجنابة على حق الله تعالى وسبب الآخر الجنابة على حق العبد ^{مختلفا} لان محل
احدهما اليد ومحل الآخر الذمة واسمهما قائلان مستحق القطع هو الله تعالى
ومستحق الآخر العبد فاذا اختلفا من كل وجه لا يقتضي ثبوت احدهما وهو
القطع ثبوت الآخر ولا انتفاؤه وهو الضمان انتفاءه وقد دل الدليل على ثبوته وهو
العمومات الموجبة للضمان كقوله تعالى وجزاء سبئة سبئة مثلها وكقوله عليه
السلام على اليد ما اخذت حتى ترد فيجب العمل به فن قال بان القطع يوجب
ابطال العصمة وانتفاء الضمان عن السارق لا يكون عاملا بهذا الخاص بل يكون
هذا زيادة على النص بالرأي او بخبر الواحد وهو قوله عليه السلام لا غرم على
السارق بعد ما قطعت يمينه فقد وقعوا فيما ابوه اعني الزيادة على النص بالرأي
او بخبر الواحد ونحن نقول اننا لم نثبت ابطال العصمة وانتفاء الضمان بالرأي
ولا بخبر الواحد حتى يلزمنا الوقوع فيما ايتنا بل اثبتناه باشارة نص مقارن بذلك
الخاص اعني جزاء واشارته الى ذلك الابطال على وجهين احدهما انه مطلق
والجزء المطلق في معرض العقوبات بزيادة الكامل اعني ما يجب حقا لله خالصا
في مقابلة افعال العباد فكان وجوب القطع حق الله على الخلوص حتى لم يتقبله
بالمثل كما تقيد به ما يجب حقا للعبد كالتصيب والقصاص ولم يملك المسروق

ولو سلم فاستناد الوطى اليها ولو باعتراف
معنى التمكين لا يكاد يستعمل كيف
ولو جاز ذلك لجاز الراكب في المركوب
الضارب في المضروب بخلاف الزاني
فانه اسم للتمكين المقارن بالوطى الحرام
فارتكبا بهما اولى من ارتكابه وتحقيق
هذا البحث على هذا التحريم من عون الله
الملك القدير الحمد لله ملهم الصواب
واليه المرجع والمآب (قيل وبطلان
عصمة) المال (المسروق باطلاق قوله
تعالى جزاء لا بقوله فاقطعوا)

منه العفو بعد الوجوب ولا الخصومة بدعوى الحد ولا يورث عنه وما يجب حبه
 لله تعالى خالصا مما يجب بهنك حرمة هي لله تعالى خالصا ليكون الجزاء على وفق
 الجناية فكما الجزاء دل على كمال الجناية وكما لها إنما يكون بان تكون الحرمة
 لعني في ذاته كحرمة شرب الخمر والزني لالحق العبد لانه حينئذ يصير حراما غيره
 مباحا في ذاته بالاباحة الاصلية ومثل هذه الحرمة لا يجب الجزاء لله تعالى كشراب
 عصير الغيروالوطي في حال الخبض فالله تعالى لما جعل هذا المثال فيسأل السارقة
 محترما حتى العبد على الخلوص حتى صح بذل العبد واباحته ويحب الضمان له
 ثم اوجب الجزاء الكامل وهو القطع بسرقته حقا لنفسه على الخلوص
 صرفا بالضرورة انه استخلص الحرمة لنفسه من العبد لضرورة التوافق
 بين الجزاء والنجاسة واذا استخلصها لنفسه لم يبق للعبد اصل لان الحرمة
 الواحدة لا تجرى فصار كالعصير اذا نخر فانه صار محترما قبل الخمر للعبد
 على الخلوص ثم استخلص حرمة بعد الخمر لله تعالى ولم يبق للعبد حرمة اصلا
 وكالارض التي اتخذ مسجدا فانه استخلص لله تعالى ولم يبق للعبد حق اصلا
 وهذا معنى قول فخر الاسلام ومن ضرورته تحويل العصمة اليه واذا تحولت
 العصمة الى الله تعالى لم يبق للعبد اصلا وهو معنى قولنا ان القطع يبطل العصمة
 على العبد ويرفع الضمان منه وثانيتها ان لفظ الجزاء يدل لغة على كمال المشروع
 وهو القطع فيدل على كمال الجناية للتوافق بينهما وكما لا يكون الا باستخلاصها
 لله تعالى على ما مر واستخلاصها لله تعالى يستلزم انتقال العصمة من العبد
 الى الله تعالى وهو معنى ابطال العصمة من العبد لان الحرمة واحدة لا تجرى
 بمطين ولا يفرق بين الوجهين الا ان الاول استدل بالاطلاق لفظ الجزاء والمفاتيح
 استدلاله بعينه الغوى وحاصلها يرجع الى الاستدلال بكمال الجزاء على كمال
 الجناية وكما يقتضى الانتقال من العبد الى الله تعالى بالكلية ~~بكون~~
 الحرمة واحدة ولهذا اختار فخر الاسلام ونجده المصنف الوجه الاول وترك
 الثاني لعدم الاحتياج اليه فان قيل لان ان الحرمة واحدة بل السائل محترم لحق الله
 تعالى بوجود النهي فيجب القطع ومحترم ايضا لحق العبد كما كان لبقاء حاجته
 اليه فيجب الضمان كما في قتل الصيد المملوك في الحرم او الاحرام وشرب خمر
 الذي ووجوب الذب مع الكفارة اجيب بان محل الحرمة وهي العصمة فحقيقة
 فتحدد الحرمة ايضا وقد انتقلت العصمة الى الله تعالى لضرورة الاستخلاص
 لله تعالى تحقيا لصيانتها على العبد لحفظ ماله فكذلك الحرمة وبعد الانتقال

الى الله تعالى لذلك المعنى لم يبق معنى للعبد يضاف اليه وجوب الضمان بخلاف
 جزاء الصيد لانه لم يجب لحق العبد في الصيد بل لحق الحرزم والاحرام بديل انه
 يجب في الصيد الذي ليس بمملوك واذا لم يجب لحق العبد وجب ضمان القيمة
 بالجناية على مال الغير وكذلك شرب خمر الذي فان الحد لم يجب لحق الذي بل
 لحق الله تعالى واذا لم يجب لحقه وجب الضمان جبراً لحقه وكذلك الكفارة
 لم يجب لحق العبد بل لحق الله تعالى فوجبت الدية لحق العبد والحاصل ان القطع
 وان كان قد وجب حقه الله تعالى في الصالات شرع حفظاً لحق العبد فلا يجب
 الضمان بعده لحق العبد بخلاف الامور المذكورة لانه ان الملك شرط للاعتقاد
 السرقة فوجب للقطع كما شرطت العصمة حتى لا يقطع النباش لتحقق الشبهة
 في الملك وقد تحقق عندكم ان وجوب القطع لا يقتضي نقل الملك الى الله تعالى بل
 الملك يبقى للعبد كما كان حتى يثبت له ولاية الاسترداد اذا كان قائماً بعينه فكذا
 يجوز ان لا يقتضي نقل العصمة الى الله تعالى حتى يثبت له ولاية التضمين ان كان
 هالكاً وهذه الاصل كونها مشروطاً بقضي شمول الوجود او شمول العدم واذا لم يكن
 الاول بناء على ما تحقق عندكم تحقق التام فقول اشترط الملك ليس لعينه
 وانما هو لتحقيق العصمة التي هي محل الجناية وذلك لان القطع لم يجب جزاء على
 الجناية على المحل بوصف كونه مملوكاً بل بكونه معصوماً متقوماً لان العصمة
 لا تحقق بدون الملك لان ما ليس بمملوك للعبد ليس معصوماً فثبت ان اشترطه
 لتحقيق العصمة لانه فلا يلزم من انتقال العصمة الى الله تعالى انتقال الملك
 ايضا لان الضرورة وهو تحقيق الجناية الكاملة للجزاء الكامل قد اندفعت به
 وذلك كالغصير اذا تخمر بئى الملك لصاحبه وان انتقلت العصمة الى الله تعالى
 فلن قيل ان الملك لما كان مشروطاً للعصمة والعصمة قد انتقلت الى الله تعالى تبقى
 ان لا تشترط فيه الدعوى من المالك اعني المسروق منه وتثبت بالينة من غير دعوى
 كسائر حقوق الله تعالى كالزنى وشرب الخمر اجنب عنه بان تعيين الملك في الدعوى
 ليس بشرط لعينه ايضا بل ليظهر السبب بخصوصه عند الاتام فان السرقة
 هي الجناية على مال الغير ولا تصور الجناية موجبة للحد الا بذلك المسائل
 المتقوم المحرز ومال الغير لا يثبت الا بخصوصه واثباته فكانت الدعوى شرط
 لاثبات محل الجناية لا غير حتى لو وجد الحصم بالملك كان كلفيا كما كتبت وشمول
 الوقف والتعاصب والمستعير والمستودع والمضارب والمرتهن حتى يجب
 القطع بدعوى هؤلاء فان قيل فعلى هذا يلزم وجود العصمة بدون الملك

وقد تقدم ان الملك شرط العصمة فلو ان هو لاء لم يكون بدا وان لم يكن رتبة وملك
الذي شرط العصمة اعم منها فلان قيل ان العصمة لو انتقلت الى الله تعالى كما في الخبر
لوجب انتفاء القطع كما في سرقة الخمر فلنا ان شرط القطع عصمة المسروق قيل
السرقه وقد وجد ذلك فيما نحن فيه بخلاف الخمر فانها ليست بمعضومة قيل
السرقه (قوله فاني يكون آه) يعني كيف وهو استفهام بمعنى النبي اي
لا يكون ابطال عصمة المال عملا به (قوله فقد وقعتم في الشيء ايتم) قد تقدم
معناه وكذا شرح باقي كلامه (قوله سكت عنه النص آه) فلان قيل ان العبرة
لاخر الكلام ان كان في آخره مغير وقد وجد المغير ههنا وهو قوله جزاء فلنص
لم يكن ساكنا مع وجود العبرة فلنا ان الشافعي لم يضر بالمغير ههنا فيكون النص
ساكنا عنه عند الخصم فيصلح الواحاه (قوله فان قيل النص آه) حاصله ان
لو انتفى ابطالان العصمة بالحدوث بناء على سكوت النص عنه لزم ان يكون ما جعله
النص كل الموجب للسرقة اعني القطع بعض الموجب بغير الواحد وهذا يجوز
ايضا وانما جعله النص كل الموجب لانه تعالى ظلم السارق والسنة فاقطعوا
ايضهما ومن القاعدة المقررة ان ترتيب الحكم على المشتق يقتضي عليه المشتق منه
فكانت السرقة هي العلة والحكم هو القطع الامر آخر والاول ذكره ايضا وحاصل
الجواب اننا نعلم ان ما ائتمه الحد يث وهو انتفاء الضمان من موجب السرقة بل
موجبها هو الضمان والالزام للقتل وهو ان يترتب على العلة تقييد مقتضاها
وههنا العلة هي السرقة ومقتضاها الضمان فلو ترتب عليها انتفاء الضمان يلزم
الضمان في الوضع وهو باطل ولا يلزم من اتيانه بالحد يث كونه من موجب
السرقة ولو سلم انه من موجبها ولكن لا يلزم منه كونه ما جعله للنص
صكل للموجب بعض الموجب لانه ان اريد بالنص قوله تعالى فاقطعوا
فاستفاد كونه كل الموجب هو القطع منه باعتبار اشارته لابعثه لكونه
خاصا بمعنى مخصوص بصحى الابناء والكلام فيه بل هو باعتبار كونه خاصا
سكت عنه فيجوز اثبات ما سكت عنه الخاص باعتبار خصوصية الحد يث
عن غير لزوم الصدور المذكور اعني كون ما جعله النص كل الموجب
بعض الموجب لكنه يرد عليه ان كون القطع كل الموجب لو استفيد من اشارة
فاقطعوا لم يوجب في ابطال العصمة الى الاستدلال باشارة قوله جزاء وان
اريد به قوله تعالى جزاء كان ههنا كلاما آخر غير ما نقل عن الشافعي لانه لم ينقل
عنه اعتبار جزاء فيما نحن فيه وقوله بالاشارة وجهها ان السكوت من

قال الامام فخر الاسلام قال الشافعي
القطع لفظ خاص لعني مخصوص
فاني يكون ابطال عصمة المال عملا به
فقد وقعتم في الذي ايتم والجواب ان
ذلك ثبت بنص مقرون به عندنا وهو
جزاء بما كسب الان الجزاء المطلق اسم
لما يجب لله تعالى على مقابلة فعل
العبد وان ما يجب لله تعالى يدل على
خلو من الخطا به الداعية الى الجزاء
واقعة على حقه تعالى ومن ضرورته
يجوز العصمة اليه وفيه بحث لان
الايثار من قبل الشافعي ان كان
هكذا لا يحتاج في دفعه الى مثل هذا
الكلف بل نقول حقا قوله عليه السلام
لاغرم على السارق بعد ما قطعت
بميه اذا ثبات حكم سكت عنه
النص بخبر الواحد جائز بلا خلاف
فان قيل النص جعل القطع جميع
الموجب فاذا اتى الضمان بالحد يث
يكون بعضه وذال يجوز بخبر الواحد
قلنا المناسب للموجبة هو الضمان
فجعل انتفائه من موجب من قساد
الوضع ولو سلم فان اريد بالنص قوله
تعالى فاقطعوا كان استفادته منه
بالخصيص بالذكر من غير
تعلق له بالخاص والكلام فيه وان
اريد به قوله تعالى جزاء كان هذا
كلاما آخر غير ما نقل عن الشافعي
والمقصود تصحيحه وبالجملة هذا الكلام
لا يخلو عن اضطراب ولذا قال قيل

الشارح في محل البيان يفيد الحصر فسكونه عن القطع يفيد الانحصار فيه
 (قوله لان المطلوب به) اي المطلوب باستعانه على ماسأني عند تفسير قوله
 طلب به (قوله وبالتهي عديم) اي عدم امر وجودي بمعنى تركه لا مطلق
 العدم لان مطلق العدم لا يطلب (قوله والاول اشرف) فيه انه ان اراد ان
 الوجودي المطلوب بالامر اشرف من العدمي المطلوب بالتهي فمضوع لان كلامنا
 هذين المطلبين حكم تعلق به الخطاب فلا تصور بينهما الاشرفية من حيث
 انها مطلوبان بالخطاب وان اراد ان مطلق الوجودي اشرف من مطلق
 العدمي فهو مسلم لكن كون هذه الاشرفية من اسباب التقديم ههنا ممنوع
 وقد يقال ان حسن المطلوب بالامر ذاتي لان الشيء ما لم يكن حسنا لا يؤمر به
 ولذا قلنا الشيء حسن فامر به وحسن المطلوب بالتهي اعني ترك الفعل طارضي
 لان الفعل ما لم يكن قبيحا لا يتهي عنه ولذا قلنا قبيح فتهي عنه فكان الترتيب
 المطلق بالتهي حسنا باعتبار قبح الفعل لان ما قبح فعله حسن تركه ولا شك ان
 الحسن الذاتي اشرف من الحسن العرضي فلذا قدم وقد يقال ان ما ثبت بالامر
 وهو الوجوب اول ما يتعلق بالكلف لان اول ما يجب على العبد معرفة الله
 تعالى او النظر لمعرفة الله تعالى على ما عرف في الكلام فيكون الامر اقدم
 على الغير (قوله ولايه اول مرتبة آه) يعني ان الكلام الازلي معنى واحد قائم
 بذاته تعالى في الازل لا تعدد فيه ولا تكثر اصلا وانما يتكرر فيما لا يزال باعتبار
 تعلقه فان تعلق بما حسن فعله فهو امر وان تعلق بما قبح فعله فهو نهى وان تعلق
 بما يخبر عنه فهو خبر وان تعلق بما يستفهم عنه فهو استفهام وكذا الحال في كونه
 ما ضيا ومضار ما قول مرتبة ظهرت باعتبار هذه التعلقات من انواع هذه
 المراتب هي مرتبة الامر فان ذلك الكلام الازلي يتعلق ابتداء بوجود زيد
 بخطاب كن وهو امر ثم يتعلق بعده وجوده تعلق النهى والاستفهام والاباحه
 والاخبار بحسب الاقتضاء (قوله اذ الموجودات كلها آه) هكذا وقع
 في السراج الهندي وفيه نظر لان الموجودات كلها انما وجدت عندينا بصفة
 التكوين وخطاب كن انما هو عبارة عن سرعة الحصول بسهولة وما ذكره
 انما يستقيم على مذهب الاشعري واصحابه فانهم لما نفوا التكوين الذي اثبتناه
 اعني مبدأ الاخراج وقالوا انه عين المكون لم يمكنهم القول بتعلق المكونات بالتكوين
 فقالوا ان المكونات متعلقة بخطاب كن وانها وجدت بهذا الخطاب وقد ذكرنا
 بطلان قولهم في علم الكلام ويمكن توجيهه بحمل كلامه على مذهب فخر

(ومنه) اي من الخاص (الامر) قدمه
 على التهي لان المطلوب به وجودي
 وبالتهي عديم والاول اشرف ولايه
 اول مرتبة ظهرت لتعلق الكلام
 الازلي اذ الموجودات كلها وجدت
 بخطاب كن على ما هو المختار فيكون
 مقدم ما على سائر المراتب وقد مهما
 على غيرهما اذ بهما ثبت اكثر الاحكام
 وعليهما مدار الاسلام وبمعرفتهما
 يميز الحلال من الحرام

الاسلام من ان الموجودات متعلقة بمجموع صفة التكوين وخطاب كمن وهو
 مذهب ثالث ومنه الامر اى ماصدق عليه لفظ الامر لان المراد ههنا معنى
 هذا اللفظ لانفس هذا اللفظ (قوله وهو) اى معنى لفظ الامر لان المقصود
 تعريفه باعتبار معناه مثل اقبل واضرب واقتل وغيرها واعلم ان لفظ الامر امر
 حقيقة في القول المتخصص بالاتفاق وقد يطلق على اللفظ بذلك القول وقد
 يطلق على الفعل ايضا والاكثر على انه محمول عليه وقيل بطريق الاشتراك اللفظي
 بينهما وقيل بطريق الاشتراك المعنوي على ما سياتى تفصيلا وقد يطلق على
 الطلب ولذا عرفه ابن الحاجب بانه اقتضاء فعل غير كفى ثم اختلفوا في تعريف
 الامر الذى بمعنى القول المتخصص بتعريفات من بقة على ما سنبينه فعرفه
 المصنف بتعريف جدد يتطابق على القول بانه حقيقة في القول المتخصص
 كما ترى فاحترز بذكر اللفظ عن نحو الفعل والاشارة لعدم كونها امر اعندهم
 وقس عليه باقى قيوده ومعنى الاستعانة باللفظ فى اوامر الله بالنسبة الى المخاطبين
 بالنسبة الى الله تعالى (قوله الفعل) يصح ان يراجه المعنى المصدرى وان يراجه
 الحاصل بالمصدر (قوله لان ارادة الامر وقوع المأمورية ليست بشرط عند اهل
 السنة) خلافا للمعتزلة فانهم قالوا الارادة شرط لصحة الامر ولا يجوز ان يأمر
 الله تعالى بشئ ولا يبره وجوده فانه امر فرعون بالايمان واراده منه لكنه لسوء
 اختياره لم يأت به فلنا لو كان الامر بالشئ متوقفا على الارادة لو وقعت
 المأمورات كلها بالامر ولم يوجد كفر وعصيان اضلالا واللازم باطل والمزوم مثله
 بيان الملازمة ان المراد لا يتخلف عن الارادة لانها صفة تخصص الفعل لوقت
 حدوثه يتخلف عنها فلو توقف الامر على الارادة لم يوجد الامر بدونها واذا
 وجدت الارادة وجد المأمور المراد وبيان بطلان اللازم ان الله تعالى امر الكفار
 الذين ما تواهوا على الكفر بالايمان والعصاة بالطاعة ولم يبع منهم الايمان والطاعة
 فلو كان مراد الوقوع فان قيل انه تعالى اراد منهم الايمان والطاعة باختيارهم
 فعدم الايمان والطاعة منهم لعدم اختيارهم لاعداء ارادة الله تعالى حتى
 لو اختاروا الوقوع البتة لعدم تخلف مراد الله تعالى عن ارادته قلنا لما وقع منهم
 الكفر والعصيان علم انهم امر ادا الله تعالى فلو كان الايمان والعصيان مراد الله
 تعالى ايضا لم جمع التقيضين فى الارادة وهو باطل فان قيل لو تعلققت الارادة
 بكفرهم يستحيل وجود الايمان منهم لعدم تخلف المراد عن الارادة وعدم اجتماع
 التقيضين فيكون الامر بالايمان والطاعة تكليفا بالمحال فلنا كون الشئ محالا

(وهو لفظ) احتراز عن نحو الفعل
 والاشارة (طلب به) اى باستعانة ذلك
 اللفظ (الفعل) لم يقل ار يده لان ارادة
 الامر وقوع المأمورية ليست بشرط
 عند اهل السنة كما سياتى ان شاء الله
 تعالى ولم يفضل بطلب به لئلا يفهم
 منه ما من شانه ان يطلب به الفعل

بالغير اعني من حيث تعلق ارادته تعالى وعلمه لا يمنع امكانه الذائق ولا يخرج
 الى الامتناع الذائق فيه صح التكليف بالنظر الى الامكان الذائق وتعمام تفصيله
 سيأتي في بحث تكليف ما لا يطابق (قوله فيه خل فيه الصغ آه) اعلم انه
 لا خلاف بينهم في ان صيغة الامر تستعمل في ستة عشر معنى الوجوب نحو
 اقبوا الضلالة والذنب نحو فكا تبوهم والارشاد نحو ولشهدوا اذا ثبنا يعم
 والفرق بينه وبين الذنب ان الذنب ثواب الآخرة والارشاد لمنافع الدنيا
 والاباحة نحو واذا جلتهم فاصطادوا والنذوب نحو ككل مما يملك وهو
 اخص من الذنب فان كل نذوب مندوب بلا عكس كلني والامتنان نحو كلوا
 مما رزقكم الله جلا لاوا الاكرام نحو ادخلوها بسلام آمنين والتهديد نحو اعلموا
 ما كنتم تعملون والسخبر نحو كقولهم اقبوا اليها والسخبر نحو فأتوا بسورة
 من مثله والاهيانة نحو فاذنوا ذنونا والتمني نحو الايهما الليل الطويل الانجلي
 وتصيروا والدعاء نحو واخضر لنا ذنونا والتمني نحو الايهما الليل الطويل الانجلي
 والتكوين نحو كمن فيكون والاختقار نحو قوله تعالى للقوا اما اتم ملتون وهو
 قريب من الاهانة هذا ولا في ايهما محارز في غير الوجوب والنسب والاباحة
 والتهديد من المعاني المذكورة لان كلها منوثة هذه الاربعة لا يستفاد من مجرد
 صيغة الامر بلا قرينة بل يحتاج الى القرينة واختلافوا في هذه الاربعة فقال
 بعضهم انها مشتركة بين هذه الاربعة وبعضهم بين الوجوب والنسب والاباحة
 وبعضهم بين الايجاب والنسب وهم الواقفية والجمهور على انها مبنية في الوجوب
 محارز في اعاده على ما سياتي ولهذا اخرجها عن تعريف الامر لعدم كونها امرا
 حقيقته عند الاضولين (قوله او اظهار التواضع) فعلى هذا يكون الامر
 حقيقته على ما صرح به في فصول البدائع تأمل (قوله والمشهور في التعريف)
 اي تعريف لفظ الامر المراد به المسمى اعلم انهم اختلفوا في تعريف الامر الذي هو
 بمعنى القول مراد به المسمى فعرفه بعضهم بانه قول القائل لمن دونه استعلاء فاعل
 وقد زعمه وعرفه بعضهم بانه القول المقضى طاعة المأمور بالبيان للمأمور به
 واعترض عليه بلزوم الدور لانه اخذ فيه المأمور والمأمور به المتوقفان على معرفة
 الامر لاشتقاقهما منه وكذا الطاعة تتوقف معرفتها على معرفة الامر ايضا
 فيلزمه الدور وعرفه بعضهم بانه اللفظ الداعي الى تحصيل الفعل بطريق الطور ويرد
 عليه ان صيغة الامر لو صدرت من الاعلى نحو الادنى بطريق التساوي والشفاعة
 لزم ان لا يكون امرا مع اله امر وعرفه ابن الحاجب بانه اقتضاء فعل غير كلف على

فيدخل فيه الصيغ المستعملة في التهديد
 والتعجيز والسخبر ونحو ذلك والصادرة
 عن التأم والساهي والحامى (جز ما)
 خرج به الصيغ المستعملة في النسب
 والاباحة فانها لا تسعي امرا كما سياتي
 (بوضعه) حال من به اي ملتسا ذلك
 اللفظ بوضعه (له) اي لطلب الفعل
 خرج به اللفظ الموضوع للاخبار عن
 طلب الفعل مثل اطلب منك الفعلان
 (استعلاء) متعلق بطلب اي طلب به
 على جهة عند الطالب نفسه عاليا وان
 لم يكن في الواقع كذلك خرج به
 الدعاء والالتماس مما هو بطريق الخضوع
 والتساوي فانطبق التعريف على
 المعرف ولم يشترط العلو ليدخل فيه
 قول الادنى للاعلى على سبيل الاستعلاء
 افضل ولهذا ينسب الى سوء الادب
 فقول فرعون لقومه ماذا تأمرون
 محارز بمعنى تشيرون او تشاورون او اظهار
 التواضع لهم لغاية دهشته من موسى
 عليه السلام هذا والمشهور في التعريف
 قول القائل لمن دونه او غيره

وجه

جهة الاستعلاء فإراد الاقتضاء ما يقوم بالنفس من الطلب لا القول المختص
والالفاظ به ولا الفعل وهذا بناء على ما قالوا ان الامر في الحقيقة هو ذلك الاقتضاء
والصيغة انما تسمى امرا مجازيا لا يحوز بقوله فعل غير كلف عن التهيؤ بقوله على
جهة الاستعلاء عن اللفظ والدعاء ويؤيده ما ذكره في القواطع بان حقيقة
الكلام معنى قائم في نفس المتكلم فيكون قوله افعال ولا تفعل عبارة عن الامر
والتهيؤ ولا يكون حقيقة الامر والتهيؤ ولكن لا يضر في الحقيقة انما يضر فيكون قوله
افعل حقيقة في الامر وقوله لا تفعل حقيقة في التهيؤ وقد ظني عكس قولك ترك
كذا او كلف عن كذا فافعل امر ان مع التهمة ليستا غير كلف بل هما الاقتضاء فعل
هو كلف وعلى طرحة قولك لا تفعل عن كذا ولا تفعل كانه يصدق عليه امر
اقتضاء فيل يضر كلف على سبيل الاستعلاء مع انهما ليسا واجب عنه بان المراد فعل
غير كلف لا يكون قد اشتق منه اللفظ الدال على الاقتضاء وذلك بان لا يكون كفا
نحو اضرب او كان كفا لكن اشتق منه الصيغة نحو كلف فلا يرد كون لا تفعل
امرا قاله الفاضل الهندي بان ابن الحاجب حدد الامر باختيار المعنى القائم بالنفس
على ما دل عليه لفظ الاقتضاء فالتعريف فعل غير كلف على سبيل الاستعلاء امر
سواء كان في صيغة صحتها اهل العربية امر الوهيبة انما الاعتبار للمعنى دون
الصيغة فملى هذا يكون قوله كلف وارلة نينا وان كان في حقيقة الامر نظرا الى
المعنى كما في قوله تعالى ودرؤا البيع ولهذا قالوا البيع وقنه النداء حتى عنه وقوله
عليه السلام دعني الصلوة ايام اقرانك ولهذا قالوا الخائض منية عن الصلوة ايام
حيضها ويكون قوله لا تفعل ولا تترك امرا وان كانا في صيغة التهيؤ لا يضر المعنى
افعل ولا اعتبار للصيغة عندنا لانه حده باعتبار المعنى هذا ولا يخفى عليك ان هذا
لا يناسب عرض الاصول لان المعنى القائم بالنفس ليس دليلا ولا يناسب ايضا
جملة من الخاص لا من اقسام اللفظ (قوله استعلاء) متعلق بقوله او لغيره
لان القول لمن دونه يشعر بالاستعلاء ومظهره فلا حاجة الى ذلك وهو محققه
ان بعضهم عرف الامر بانه قول الفاعل لمن دونه افعل واعتبر حين خالته بانه
غير مظهر بل حده على ما ليس بامر كالتعريف والاباحة والارغاب والمتهجير
والمتهجير وما يصد من الاعلى الى الادنى على سبيل الضرع والجشوع وغيرها
عما ليس بامر وغير متكس ايضا لانه قد تصدر هذه الصيغة من الادنى الى الاعلى
على سبيل الاستعلاء ويكون امرا حتى ينسب الى سواه الادب ولا يصدق عليه
التعريف فلا بد من قيد آخر وهو قوله لغيره استعلاء فلا ينقض فالشارح اثار

استعلاء افعل وعدل عنه ههنا لوجوه
الاول انه ان اريد بالقول معناه المصدرى
اعنى التكلم بالصيغة فلا يلائم عرض
الاصولى لانه ليس من الادلة ولا يناسب
جملة من اقسام الخاص لانه لفظ وان
اريد بالقول لا يبقى لقوله افعل معنى
يعتد به لانه هو القول الثانى انه ان اريد
الامر على اصطلاح العربية فالتعريف
غير جامع لان صيغة افعل عندهم
امر سواء كان على طريق الاستعلاء
ام لا وان اريد الامر على اصطلاح
الاصولى فغير مانع لان صيغة افعل
على سبيل الاستعلاء لمن دونه قد تكون
للتعريف والتعريف ونحو ذلك وتصدر
عن النائم والساهى والمبلغ والحاكى
وشئ منها لا يسمى امرا وان اعتبر
معنى الطلب لخرج الصيغ المذكورة
فهو مع كونه عناية في التعريف بحيث
لا يساعد الصيغة لايخرج صيغ التعريف
والاباحة كما لا يخفى وان اريد الطلب
على سبيل الجزم كان تكلفا على تكلف
الثالث ان المراد بافعل مبهم لا يلبق
بالتعريف

بهذا العنوان الى ان التعريف المشهور مزيف سواء قيل لمن دونه او قيل لغيره
 استعلاء بوجوه الاول انه ان اريد بالقول معناه المصدرى لابلانم غرض الاصول
 ولا يناسب جملته من اقسام الخاص ولا يد ايضا ان يجعل المعرف اعني لفظ
 الامر بمعنى التكلم بالصيغة للتطابق بينهما ولكنهم صرحوا ان هذا التعريفات
 للامر بمعنى القول اي المقول وان اريد به المقول لا يبقى لقوله افعل معنى
 معتدبه وفيه نظر لانه يجوز ان يكون بدلا من القول او يساواه الثاني انه ان
 اريد الامر على اصطلاح الاصول فغير مانع لصدقه على التهديد والتعجيز
 والتسخير والاباحة والارشاد والندب وكلام النائم والساهي والمبلغ والحكي وغيرها
 مما لا يكون امرا عندهم وان اعتبر في التعريف معنى الطلب لخرج الصيغ
 المذكورة عنه فهو مع كونه تكلفا يابه مقام التعريف لا يخرج صيغ الندب
 والاباحة لوجود الطلب فيهما وفيه نظر اذ لا طلب في الاباحة اصلا بل المعترف فيه
 الاذن في الفعل لا الطلب اذ لا يد في الطلب من رجحان احد الطرفين ولا رجحان
 في الاباحة لاستوائهما على ما صرح به في التلويح وان اريد الطلب على سبيل
 الجرم يكون تكلفا آخر الثالث ان المراد بافعل مهم لا يعلم المراد منه ولهذا
 اختلفوا فيه فقيل انه كتابة عن كل صيغة تدل على الطلب وهو ساكن
 الاخر وقيل المراد به ما يكون مشتقا من مصدر اشتقاق افعل من فعل وقيل
 انه علم جنس للامر من لغة العرب واجيب عنه بانه ذكر على سبيل التمثيل
 لا على سبيل التقييد ولا يخفى عليك انه لا يناسب مقام التعريف واعلم ان المعتزلة
 لما انكروا كلام النفس وكان الطلب نوعا منه لم يمكنهم ان يمجدوا الامر بالطلب
 فتارة حدوه باعتبار اللفظ وتارة باقتران صفة الارادة وتارة جعلوه نفس صفة
 الارادة اما باعتبار اللفظ فحدوه بعضهم بما ذكره السارح من المشهور وقد عرفت
 ما فيه وحده بعضهم بانه صيغة افعل مجردة عن القران الصارفة عن الامر
 واعترض عليه بانه دوري لانه اخذ في تعريف الامر لفظ الامر واما باعتبار
 ما يقتزن بالصيغة من الارادة فحدوه بانه صيغة افعل يارادات ثلاث ارادة
 وجود اللفظ وارادة دلالتها على الامر وارادة الامثال واعترض عليه بانه
 ان كان المراد بالمعرف لفظ الامر لزم الدور وان كان المراد به المعنى فسد لقوله
 الامر صيغة افعل لان المعنى ليس صيغة واجيب بان المراد بالمعرف هو اللفظ
 وبما ذكر في التعريف هو المعنى لان لفظ الامر يقال عليهما فلا محذور واما
 باعتبار نفس الارادة فمر فوه بانه ارادة الفعل واعترض عليه بانه لو انكره

سلطان ضرب سيد لعبد متوعدا له بالهلاك ان ظهر انه لا يخالف امره والسيد
يدعي مخالفة العبد له في امره ليدفع عن نفسه الهلاك فانه يأمر عبده بحضرة
السلطان ليعصيه ويشاهد السلطان عصيانه فيزول انكاره ويخلص من
الهلاك فهنا قدامي والامر يظهر عذره وهو مخالفة الامر ولا يريد منه الفعل
لانه لا يريد ما يفضي الى هلاك نفسه واجيب عنه بان مثله يجي في الطلب
ايضا لان العاقل لا يطلب ما يستلزم هلاكه فما برد عليك ابرد عليك ايضا
والاولى في ابطال كون الامر ارادة انه لو كان اراده لوقعت الامور كلها لعدم
جواز تخلف المراد عن الارادة على ما تقدم واللازم باطل واللازم مثله (قوله
ويخص مراده) اي المراد بالامر بمعنى امراه فبسته استخدام حيث يراد من
ظاهرة المسمى على قاهر ومن ضميره الاسم ولما فرغ من تعريفه باعتبار مسماه
شهرح في بيان موجه وفي بيان موجب الصيغة واختلفوا في ان موجب كل
منهما هو الوجوب فقط او هو مع امر آخر من التذب والاباحة والتوقف قيل نعم
وقيل لا على ما سأتى بيانه ولما كان المقصود ههنا بيان اختصاص الصيغة
بالوجوب وبالعكس لا بيان اختصاص لفظ الامر بالوجوب قال ويخص
مراده وهو الوجوب بصيغة خاصة به ولم يتعرض لاختصاص لفظ الامر به
(قوله لا التذب والاباحة) فانهم وان قالوا ان الامر قد يكون للتذب وقد يكون
للاباحة وقد يكون للتأديب والسخير وغيرها الا انهم لم يقصدوا به انه يطلق على
هذه المعاني حقيقة على ان تكون موجه بل مراده ان صيغة الامر
قد تستعمل في هذه المعاني مجازا (قوله فتعوله تعالى فليحذر الذين يخالفون)
استعمال في التلويح بهذه الآية على ان موجب الصيغة هو الوجوب بوجهين
احدهما ما ذكره الشارح والآخر ان تعليق الحكم وهو التحذير بالوصف وهو
المخالفة مشعر بالظنية فحوقفهم وحذرهم من اصابة الفتنة في الدنيا او العذاب
في الآخرة يجب ان يكون بسبب مخالفتهم الامر وهي ترك المأمورية لانهما السابغ
الى الفهم فسوق الآية للتحذير من مخالفة الامر وانما يجب التحذير اذا كان
فيها خوف الفتنة او العذاب اذ لا معنى للتحذير عما لا يتوقع فيه مكره
ولا يحسكون في مخالفة الامر خوف الفتنة او العذاب الا اذا كان المأموره واجبا
اذ لا يحذرون في ترك غير الواجب وخالفه الشارح بوجهين احدهما انه لا يخل
بهذه الآية على ان موجب لفظ الامر الوجوب لا على ان موجب الصيغة هو
الوجوب كما في التلويح لما قالوا ان الآية مما تدل على ان موجب لفظ الامر هو

ولهذا اختلفوا فيه فقيل انه كتابة
عن كل ما يدل على الطلب من صيغ آية
لغة كانت وقيل المراد به ما يكون مشتقا
من مصدر اشتقاق الفعل من فعل وقيل
انه علم جنس الامر من لغة العرب كفعل
يفعل لكل ما ينبت للمفعول من الفعلين
(ويخص مراده) اي المراد بالامر
بمعنى امر (وهو) اي ذلك المراد
(الوجوب) لا التذب والاباحة وغير
ذلك (التص) لما الكتاب فتعوله تعالى
فليحذر الذين يخالفون عن امره ان
تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم
فان المفهوم منه التهديد على مخالفة
الامر والحق الوعيد بها

الوجوب لاعلى ان موجب الصيغة هو الوجوب نعم يقال ان لفظ الامر لما كان
 حقيقة في الصيغة وكان موجبه هو الوجوب يلزم كون موجب الصيغة هو
 الوجوب ايضا لكن هذا كلام آخر اقول يجوز ان يراد بلفظ الامر في الآية
 والحديث المذكورين هو المسمى اعني صيغة الامر لا الاسم اعني لفظه فلا يدل
 على ان موجب لفظ الامر هو الوجوب وثانيهما انه لما توجه الوجه الاول من الوجهين
 المذكورين في التلويح لما قالوا ايضا انه يحتاج الى جعل فليحذر للوجوب بخلاف
 ما ذكره المشايخ اذ لا يحتاج اليه وجعله للوجوب اول المسئلة اذ لم يثبت بعينه
 كون صيغة الامر كلها حقيقة في الوجوب بل انما اتفقوا بهذه الآية وامثالها
 (قوله حراما وتركا للواجب) اعترض على الاستدلال بهذه الآية على المطالب
 بوجهين احدهما انه مبنى على ان المراد بمخالفة الامر ترك المأمور به وذلك ممنوع
 لجواز ان يراد بمخالفة الامر عدم اعتقاد حقيقة او الجمل على ما يخالفه بل قد يكون
 للوجوب ومحملة على التدب او على العكس واجيب عنه بان هذا بعيد
 والمتبادر الى الفهم معنى ترك المأمور به واثار الخارج الى هذا الجواب بقوله وتركا
 للواجب والثاني ان قوله عن امره مطلق فلا يلزم كل امر واجب بانا لاسمائه
 مطلق بل عام والمصدر اذا اضيف يكون تاما مثل ضرب زيدواكل عمر وواشار
 الى هذا بقوله فان المفهوم منه التهديد على مخالفة الامر (قوله واما الحديث له)
 فيه انه يجوز ان يكون المراد بالامر المنفي في الحديث امر ايجاب ولا يلزم من
 انتفاء انتفاء مطلق الامر فيجوز ان يكون السواك مأمورا به امر تدب (قوله
 بصيغة متعلق بخصصه) اعلم ان الاختصاص قد يكون من جانب اللفظ بان
 يكون اللفظ مختصا بالمعنى ولا يكون المعنى مختصا به كالألفاظ المترادفة
 بدون الاشتراك كليهما في غير مترادفا فيه فلفظهم وقد يكون من جانب المعنى بان
 يكون المعنى مختصا باللفظ ولا يكون اللفظ مختصا به كالألفاظ المشتركة اي التي
 بدون الترادف في احد معانيها والافلا فافهم وقد يكون من الجانبين كما في الالفاظ
 المتباينة اي بالنسبة الى بعضها والافلا فالمصنف اشكر بقوله بصيغة مختصة به الى
 ان ما نحن فيه من القسم الثالث حيث اشار بقوله بصيغة الى اختصاص اللفظ
 بالمعنى وبقوله خاصة به الى اختصاص المعنى باللفظ بحمل الباء في الموضعتين
 داخله على المقصور والمقصود من التعرض باختصاص اللفظ بالمعنى بان يكون
 اللفظ من باب الخاص لان خصوص المعنى لا يستلزم خصوص اللفظ والتعرض
 ببيان خصوص اللفظ فلا بد من التعرض له والمقصود من التعرض للاختصاص

فوجب ان تكون مخالفة الامر
 حراما وتركا للواجب بلحق بها
 الوعيد والتهديد واما الحديث
 فقوله عليه السلام لو لان اشق على
 امتي لامرهم بالسواك وهو دليل على
 ان المراد بالامر هو الوجوب فان
 المشقة انما تلحق به لا بالتدب وغيره
 (بصيغة) متعلق بخصص

المعنى باللفظ الاشارة الى رد ما قالوا ان الوجوب كما يستفاد من الصيغة يستفاد
من الضلع ايضا على ما سياتي لكن يرد عليه ان الوجوب قد يستفاد من لفظ الامر
ايضا لانه موجبه بدليل النص السابق اتفا فكيف يكون الوجوب مقصورا
على الصيغة الا ان يجعل القصر اضنا فيلتأمل (قوله بحيث لا يفهم منها
التذب والاباحة) اي من نفس الصيغة على ان يكون حقيقة على ما هو النزاع اذ
لا يتحقق تضها مهما منها بالقرينة مجازا (قوله واستدل على الاختصاص
الاول بوجه) هما قوله تعالى انما قولنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون
ذهب اكثر المفسرين منهم ابو منصور المشري واصحابه الى ان هذا الكلام
مجاز عن سرعة اليجاد وسهولة على الله تعالى وكال قدرته تمثيلا للثابت
اعني ايجاد الله تعالى الاشياء وخلقتها بالشاهد اعني الامر المطاع للعامور
الطبع في حصول المأمورية من غير امتناع وتوقف ولا افتقار الى مناوله عمل
واستعمال آلة وليس هنالك اي في ايجادها تعالى قول ولا كلام اصلا وانما
وجود الاشياء بالخلق والتكوين مفرونا بعله وقدرته وارايدته بخلق ان التكوين
صفة حقيقية ثابتة على الذات غير القدرة والارادة وهي مبدأ اليجاد وامر كن
مجاز عن سهولة ايجادهم يعني انه لو كان في قدرة البشر ايجاد الشيء بهذه الكلمة
التي ليس في كلامهم ما هو الوجود منها في اللذلة على التكوين لكان اليجاد
يحلهم في غاية اليسر فيكون ايجاد العالم على الله تعالى اليسر من ذلك وقالوا
في تفسير قوله تعالى فاذا قضى امرنا ظاننا بقوله كن فيكون انه تعالى لم يرد به انه
خطابه بكلمة كن فيكون بهذا الخطاب لانه لو جعل خطابه فاما ان يكون خطابا
للمعدوم فيوجد هذا الخطاب اول الموجود حين وجوده وكلاهما محال اما الاول
فلا تتصله الخطاب للمعدوم وقت عدمه ولما الثاني فلا يستلزمه حصول
الحاصل وانما اراد به بيان انه اذا اراد تكوينه يكون بسهولة باللفظ وبكلمة واحدة
الاشري واصحابه الى ان وجود الاشياء متعلق بخطابه الازلي الذي خلقه هذه
الكلمة اعني كن دالة عليه بنا وعلى ما ذهبوا اليه من ان التكوين ليس صفة
حقيقية بل هو اعتباري وعين للكون فلا يصح ان يتعلق بوجوده الاشياء على انها
تعلق بوجود الاشياء بخطاب كن لكن مرادهم هو الخطاب الازلي لا الخطاب
اللفظي وهو كن لان اللفظي حادث مركب من الاصوات والحروف فيحتاج الى
خطاب آخر فيلزم التسلسل ولانه يستحيل قياس الحادث بذات الله تعالى
وخطاب التكوين لما لم يتوقف على الفهم واشتمل على اعظم القوائد وهو الوجوب

اي تقصر الصيغة على ذلك المولد
بجهد لا يفهم منها التذب والاباحة
وتغيرهما (خاصة به) اي بذلك المراد
يعني يكون المراد مقصورا على تلك
الصيغة بحيث لا يفهم من غيرها
واستدل على الاختصاص الاول
بوجوه واشتد الى الاول بقوله (لنص)
وهو قوله تعالى واذا قبل لهم اركعوا
لا يركعون

جاز تعلقه بالعدوم الممكن لكفاية امكانه في تعلق ذلك الخطاب بل خطاب التكليف
 ايضا ازلى فلا بد ان يتعلق بالعدوم على معنى ان الشخص الذي سيوجد ما مور
 بذلك قال فخر الاسلام وجود الاشياء بخطاب كن والتكوين معا وعلى المذهب
 الثلاثة يكون الحدوث والوجود مر ادا من امر كن فيكون مر ادا من جيع او امر
 الله تعالى لان كلاهما من قبيل امر كن لان معنى اقيموا الصلاة كونوا مهتمين للصلاة
 وعلى هذا القياس الا ان المراد في امر التكوين هو الكون بمعنى الحدوث من
 كان التامة وفي امر التكليف هو الكون بمعنى وجود الشيء على صفة من كان
 الناقصة واذا كان كل امر من الله تعالى طالبا للكون يجب تكون المطلوب اى
 حدوث الشيء في امر التكوين وحصول المأمور به في امر التكليف الا انه لو جعل
 الوجود والتكوين مر ادا من جيع الاوامر تكوينا او تكليفيا لزم اعدام اختيار
 العبد في الايمان بالفعل المكلف به بان يحدث الفعل بالضرورة اراده اولم يرد
 كما في الامر التكويني وحيث تبطل قاعدة التكليف اذ لا بد فيه ان يكون للمأمور
 اختيار والايلازم الجبر على ما بين في الكلام فلا يكون الوجود مر ادا في كل امر
 بل الشرع نقل لزوم الوجود للامر الى لزوم الوجوب له لان الوجوب مفض الى
 الوجود نظرا الى العقل والديانة فصار لازم الامر هو الوجوب بعدما كان لازمه
 الوجود وهذا الوجه لم يذكره المصنف لموضعه ودقته واعلم ان مذهب الاشعري
 مبنى على انكار كون التكوين صفة حقيقية وجعله عين المكون فان تمم والا فلا
 لكنه ليس يتم على ما بيناه في الكلام واما ما ذهب اليه فخر الاسلام فيرد عليه
 ان الوجود اما ان يتعلق بكل من الامر والايجاد مستقلا او لا فعلى الاول يلزم
 توارد عتين مستقلتين على معلول واحد بالشخص وذلك باطل وعلى الثاني يلزم
 ان يكون البارى تعالى مفتقرا في ايجاده الى الغير وذلك من اماره النقص
 واجيب باننا لانسلم كونه مفتقرا الى الغير كيف وان المراد بالامر ههنا هو
 الخطاب الازلى الذى هو صفة تعالى قديم وهو لا يكون غيره كما لا يكون عينه
 اذ لا مغايرة بين الصفة والموصوف ولا بين الصفات (قوله ذمهم) اى بقوله
 لا يركون (قوله بالصيغة) متعلق بالامثال (قوله المطلقة) اى عن قرينة
 الوجوب اعنى قوله اركموا (قوله فدل على كونها للوجوب) لان الذم لا يلحق
 الا بترك الواجب (قوله يعنى الاتفاق آه) فسر الاجماع بالاتفاق اشارة الى ان
 المراد بالاجماع ههنا الاجماع اللغوى اعنى اتفاق قوم مطلقا لا الاجماع العرفى
 وبعد فيه نظر لان المستدلين بصيغة الامر على الوجوب هم الذين مذهبهم ان الامر

ذمهم على ترك الامثال بالصيغة المطلقة
 فدل على كونها للوجوب فقط والى
 الثانى بقوله (والاجماع) يعنى الاتفاق
 على الاستدلال بصيغة الامر على
 الوجوب فقط فان العلماء لا يزولون
 يستدلون بصيغة الامر المطلقة عن
 القرائن على الوجوب لا غير

الطلق الوجوب واستدلالهم لا يلزم المخالفين واما استدلال كلهم حتى المخالفين
فلم يثبت فالاولى ان يقال ودلالة الاجماع كما قال فخر الاسلام وهذا لانهم اجتمعوا
على ان من اراد ان يطلب فعلا من غيره لا يجحد لفظا موضوعا لظاهر مقصوده
سوى صيغة الامر فليس في وسعه الا ان يطلبه بلفظ الامر وهذا في الخلقين فهذا
الاجماع منهم يدل على ان المطلوب من الامر وجود الفعل وانه موضوع له والى
لا يستقيم طلب وجود الفعل من المأمور بهذه الصيغة لكنه صير الى الوجوب
لكونه مفضيا الى الوجود وهذا هو المراد بدلالة الاجماع والدلالة تعمل على الصريح
اذ لم يوجد صريح يخالفها او الخاصل انه لا اجماع فيما نحن فيه لكن الاجماع في محل
آخر يدل على مطلوبنا هذا نظيره اثبات نجاسة مؤثر الكلب بدلالة الاجماع
المتعدد على وجوب غسل الاثاء من ولوغ الكلب فان هذا الاجماع يدل على نجاسة
سوره لان لسانه يلاقى الماء دون الاثاء فلما تجسس الاثاء فالماه الباقي اولى فان قيل
لانسل انهم لم يجحدوا لفظا لظاهر هذا المقصود سوى الامر لان قولهم اوجبت
عليك كذا اوال امت او اطلب منك وامثالها يدل عليه ايضا اجيب بانه لا دلالة
لها على المطلوب بالامر لانها اخبار عن الايجاب والطلب لا الايجاب والطلب
(قوله على اختصاصها بالوجوب) الباء ههنا داخلة على المقصور عليه لا على
المقصور تأمل (قوله يعني ان الاستفادة آه) دفع لما توهم من انه ان كان المراد
اثبات ان الوجوب مدلول صيغة الامر بحسب الشرع فلا مدخل للعقل في اثبات
الوجوب الشرعي لانه انما يثبت بالشرع لا بالعقل فاجاب بان المراد انه مدلولها
بحسب اللغة بمعنى الاستفادة العقل من موارد اللغة لا بمعنى اثباتها بالقياس لعدم
مدخل القياس في اللغة ولا يترجم الرأى كما قاله بعضهم حيث قالوا ان الامر
بالوجوب لانه كمال الطلب والاصل في الاشياء الكمال لان الناقص ثابت من وجه
دون وجه فن جعله للاباحة او التدب جعل التقصان اصلا والكمال عارضا وهو
قلب المعقول ولما كان هذا اثبات اللغة بالترجم رده الشارع فحمل المعقول على
استفادة العقل من موارد اللغة ثم بين مورد الاستفادة بقوله فان المولى يعد عليه
الغير الممثل لامره عاصيا وفيه نظر لانا لانسل ان هذا العد مستفاد من اللغة بل
من كلام الشارع اعنى قوله تعالى افعصت امرى اى تركت موجه فانه دل على
ان تارك المأمور به حاص وكل عاص يلحقه انه عيذ بقوله تعالى ومن يحص لله
ورسوله فان له نار جهنم خالدا فيها اى ما كنا الملك الطويل والوعيد على الترك
دليل الوجوب الشرعي فالاولى في بيان المعقول ما ذكره في شروح البرزوى فان

وليس ذلك الاذليل على اختصاصها
بالوجوب والى الثالث بقوله (والعقول)
يعنى ان الاستفادة من موارد اللغة
لا اثباتها بالقياس او الترجيح بالرأى فان
المولى يعد عليه الغير الممثل لامره عاصيا
وما ذلك الا بتك الواجب

الامر فعل من الافعال وتصاريف الافعال كلها وضعت لغان على الخصوص
 كسائر الكلمات من الاسماء والحروف كرجل وزبد وعن ومن والى وما وضع
 لعنى فذلك المعنى لازم له غير متفك عنه الا بقربة تصرفه عنه كما في قرأت
 المجازات وقد ثبت ان صيغة الامر لطلب الامور به فيكون لازما له غير متفك
 بحسب وضعه عالم توجد قربة صارفة عنه (قوله واستدل على الاختصاص
 الثاني) اعني قصر المعنى على الصيغة قال فخر الاسلام واجمع اصحابنا على
 هذا المطلب بان العبارات انما وضعت للدلالة على المعاني المقصودة ولا يجوز
 قصور العبارات عن المقاصد والمعاني ووجدنا كل مقاصد الفعل مثل الماضي
 والحال والاستقبال مختصة بعبارات وضعت لها فالمقصود بالامر كذلك
 يجب ان يكون مختصا بالعبارة وهذا المقصود اعظم المقاصد فهو بذلك اولي
 انتهى حاصله على ما صرح به في الكشف استدلال على المطلوب بوجهين
 احدهما ان الموضوع للدلالة على المعاني التي قصد التكلم افادتها هي الالفاظ
 والعبارات لا الافعال ولا يجوز ان تقصر العبارات عن المعاني بان كانت
 المعاني كثيرة من الالفاظ فحق معنى بلا لفظ حتى يحتاج في الدلالة عليها
 الى شيء آخر غير الالفاظ من الافعال لان المهملات اكثر من المستعملات وكذا
 المترادفات كثيرة فكيف تكون العبارات قاصرة عن المعاني بل هي واجبة
 لها بلا حاجة لتناق افادتها الى الافعال فاذا ثبت ان الوضع للدلالة على المعاني
 فالعاني مقصورة على الالفاظ وانها غير قاصرة عن المعاني فلا يكون
 للفعل دلالة على معنى الامر ولا يستغاد ذلك منه اضلا واللام يبق حصر
 الدلالة في الالفاظ والثاني انما وجدنا كل مقاصد الفعل مثل الماضي والحال
 والاستقبال مختصة بعبارات وضعت لها مثل ضرب ويضرب وسيضرب
 فكذلك المقصود بالامر وهو الايجاب عندنا مختص بالعبارة الموضوعة له لانه
 اعظم المقاصد اذا ثواب والعقاب منبئان عليه وثبوت لآثار الحكم به فهو
 بالاختصاص بالصيغة اولي من غيره واذا اختص بها لم يثبت بالفعل واللام يبق
 الاختصاص ولا يهزم ان يكون لفظ الامر اعني امر مشترك بين الصيغة
 والفعل وليس كذلك لا يقال يلزم على الوجه الثاني اثبات اللغة بالقياس وهو
 باطل لاننا نقول القياس ليس لاثبات اللغة بل لاثبات عدم اصله المشترك ولا يخفى
 عليك انه يجوز ارجاع الوجهين المذكورين الى وجه واحد وتقريره ان
 العبارات وضعت دلالات على المعاني المقصودة والعبارات غير قاصرة عنها

واستدل على الاختصاص الثاني بقوله
 (ولان الاصل وفاء العبارة بالمقصود)
 يعني ان اللفظ اذا وضع لعنى وقصده
 افادته فالاصل وفاءه به وعدم قصوره
 عنه كصبيح الماضي والحال والاستقبال

للمر ان المهملات اكثر من المستعملات فيكون للمعنى الثابت بالامر صيغة
 موضوعة لا محالة لانه معنى مقصود بل هو اعظم المقاصد واذا كان له صيغة
 موضوعة كان هو مختصا بها لانا وجدنا كل مقاصد الفعل مختصة بالعبارة
 الموضوعه لها فوجب ان يكون معنى الامر مختصا بالعبارة الموضوعه له ايضا
 لانه اعظم المقاصد واذا صار مختصا بها لا ثبت بالفعل كذا في الكشف اذا عرفت
 هذا ظهر معنى قوله ان الاصل وانه العبارة بالمقصود وانه يناسب للموجه الاول
 من الوجهين المذكورين الا ان ما ذكره في الشرح يناسب ما ذكره في الكشف من
 ارجاع الوجهين الى وجه واحد فانه جعل صيغ الماضي والحال والاستقبال نظيرا
 لما قبله (قوله وهو ان يكون) اي الوفاء وعدم القصور انما يكون بانحصار المعنى
 في اللفظ (قوله حتى لو فهم من غيره ايضا) والمراد بالغير ههنا هو الفعل على
 ما هو النزاع في الاختصاص الثاني لا الالفاظ والا يلزم ان يكون في الترادف قصور
 بل في المشترك ايضا من حيث كونه مترادفا لان لكل معنى من معاني المشترك
 اسمان خاصا فاذا ضم الى اللفظ المشترك فيه يكون مترادفا مثلا لفظ العين مشترك بين
 قرص الشمس وغيره والقرص اسم خاص وهو لفظ الشمس فاذا ضم الى العين
 يكونان مترادفين حاصلا ان الوجوب لو فهم من الفعل ايضا اي كما فهم من الصيغة
 لزم ان لا يكون صيغة الامر واجبة للوجوب بل تكون قاصرة عنه بل ينبت بعض
 افراد الوجوب بلا لفظ فيستفاد من الفعل لكن الصيغة واقية في الدلالة على
 المعاني على ما مر فلا يستفاد من الفعل (قوله اختلفوا في ان الندب اه) اعلم
 ان هذا الخلاف جار في المباح ايضا بين الجمهور والكبي فقال الجمهور ان المباح
 لا يكون ما موراه مستدلين بان الامر طلب يستلزم ترجيح الفعل على الترك
 ولا ترجيح في المباح فلا يكون مطلوبنا فلا يكون ما موراه فان المباح
 تساوى طرفاه وقال الكبي المباح يكون ما موراه مستدلا بانه واجب وكل
 واجب ما موراه اما الكبرى فظاهر واما الصغرى فلان كل مباح تركه حرام
 لذم فعل مباح الاو يتحقق بما شره تركه حرام وترك الحرام واجب بالاجماع
 وهو لا يتم الامتياز وما لا يتم الواجب الابه فهو واجب فالمباح واجب
 ولم يتعرض له رحمه الله تعالى بل قصر الاختلاف المذكور على المندوب اشارة الى
 عدم اعتداد خلاف الكبي لضعف دليله فانه يفضي الى ان يكون تركه المباح
 حراما لانه ما من فعل حرام الا ويستلزم تركه مباح وفعل الحرام حرام ولا يتم
 الا بتركه مباح وما لا يتم الحرام الابه فهو حرام لتوقفه عليه فيلزم ان يكون تركه

وهو انما يكون بانحصاره فيه حتى
 لو فهم من غيره ايضا لم يكن هو واجبه
 بل قاصرا عنه ولا يعدل عن ذلك
 الاصل الا للضرورة ولا ضرورة ههنا
 فلا عدول ثم فرغ على كون المراد
 بالامر هو الوجوب وعلى كل من
 الاختصاصين فرعا اشار الى فرع الاول
 بقوله (فلا يكون الندوب ما موراه)
 اعلم انهم اختلفوا في ان الندب هو
 هو ايضا مراد بالامر

المباح حراما لكن ترك المباح مباح والى خرق الاجماع ايضا لان العلماء اجمعوا على ان الافعال التي تتعلق بها الاحكام خمسة واجب ومندوب ومباح ومكروه وحرام واذا صار المباح واجبا كما زعمه الكعبى صارت الاحكام اربعة وهو خلاف الاجماع فان قيل ان الاجماع محمول على ذات الفعل فيجوز ان تكون الاقسام بالنظر الى ذات الفعل خمسة وبالنظر الى ما يستلزمه من كون المباح يحصل به ترك الحرام اربعة بان كان المباح واجبا قلنا هذا الحمل باطل لان كون المباح قسما للواجب على هذا التقدير ذاتي للفعل فيكون بينهما منافاة ذاتية والمنافي الذاتي للشيء لا يمكن ان يتحد معه ولان يصير موقوفا عليه لذلك الشيء ولاصفة من صفاته سوى ان يكون منافية واجب عن دليل الكعبى ايضا بوجهين آخرين احدهما ان فعل المباح غير متعين لان يحصل به ترك الحرام لخصوله بالواجب والمندوب ايضا فلم يكن المباح على التعيين واجبا ورد بان فيه تسليم ان الواجب احد ما يحصل به ترك الحرام فيجوز ان يكون ذلك الواجب مباحا لانه احد ما يحصل به ترك الحرام والثاني ان ما لا يتم الواجب الا به ان كان شرطا شرعا كالوضوء للصلاة فهو واجب شرعا وان كان شرطا عقليا كنصب السلم للصعود او عاديا كطلب الرفيق في السفر فليس بواجب شرعا وتركه الاضداد كما في دليل الكعبى من الشروط الواجبة عقلا فلا يلزم من وجوب الشيء شرعا وجوب تركه شرعا (قوله بان يكون مشتركا آه) قال الفتازاني في حاشية شرح المختصر الحاجبي لانه يتعلق بالمندوب صيغة الامر حقيقة كانت او مجازا وانما النزاع في انه هل يطلق عليه اسم المأمور به حقيقة ولاخفاء في انه مبنى على ان ام حقيقة للايجاب اولقدر المشترك بينه وبين التندب فلا ينبغي ان يجعل هذا مسئلة مبتدأة انتهى والذي ظهر منه انه لا قائل بالاشتراك اللفظي هنا وايضا ما ذكره في الوجه الثاني لا يثبت الا كونه مشتركا معنويا لاللفظي ثم قوله فلا ينبغي ان يجعل هذا آه لا يرد على المصنف لانه لم يجعله مسئلة مبتدأة كما ترى (قوله فذهب القلبي الى الاول) اي كون ام حقيقة في المندوب هذا ما قاله الشارح المحقق في شرح المختصر المحققون على ان المندوب مأمور به وقال في التلويح الجمهور على ان لفظ الامر حقيقة في التندب واستدل عليه بما ذكره الشارح من الوجهين وقالوا انه يلزم من كون لفظ الامر حقيقة في التندب كونه حقيقة ايضا في الصيغة المستعملة في التندب (قوله والطاعة فقل المأمور به) من قبيل اضافة المصدر الى مفعوله وكذلك الحال فيما

بان يكون مشتركا بينه وبين الايجاب لفظا او معنى حتى يكون المندوب مأمورا به حقيقة وان كانت الصيغة مجازا فيه اولا فذهب القاضي ابو بكر وجماعة الى الاول لوجهين الاول ان المندوب طاعة اجماعا والطاعة فعل المأمور به الثاني اتفاق اهل اللغة على ان الامر ينقسم الى امر ايجاب وامر ندب ومورد التسمية مشترك

سأني من بعد (قوله والجواب عن الاول) حاصله منع الكلية الكبرى والسنة
 ظاهر (قوله اعني ما تعلق به اه) بتفسير للطاعة ولكنه لا يجاب فرضه اعني
 جعل الطاعة اعم من المأ موره وفلك لان متعلق صيغة افعال يكون مأ موره
 البتة سواء كان ايجابا او ندبا فيكون كل طاعة مأ موره به حقيقة في الايجاب
 وهو ظاهر واما في الندب فان كانت الصيغة فيه حقيقة فكذلك لفظ الامر
 حقيقة للمضا وان كانت الصيغة مجازا فيه فهو لا يستلزم ككون لفظ الامر
 مجازا فيه فيجوز ان يكون حقيقة فيه لما مر انه يجوز ان يكون المندوب مأ موره
 حقيقة وان كانت الصيغة مجازا (قوله ما يطلق عليه لفظ الامر
 حقيقة) اي عند الاصوليين على ما يدل عليه قوله عند النحاة حاصله ان اهل
 اللغة انما قسموا مسمى الامر عند النحاة لامسمى الامر حقيقة عند الاصوليين
 ومسمى الامر عند النحاة اعم من مسمى الامر عند الاصوليين ثم لا يخفى عليك ان
 هذا الجواب وما ذكر في الوجه الثاني مبني على كون لفظ الامر مشتركا معنويا
 ولا تعرض فيه على كونه مشتركا لفظيا فكان الدليل اخص من المدعى لان المدعى
 اعم من اللفظي والمعنوي (قوله لكان تركه معصية) لان المعصية
 مخالفة الامر لقوله تعالى اف عصيت امرى اكن المندوب ليس بمعصية
 والا لا يتحقق التاثير تركه لقوله تعالى ومن عص الله ورسوله فات له نار جهنم (قوله
 فالفروض مندوب) تفريغ على قوله لكان تركه معصية اجيب عنه بان الامر
 الذي يكون تركه معصية انما هو امر الايجاب لامر الندب اللهم الا ان يقال
 ان امر الندب غير ثابت عند هذه الفرقة لان عندهم كل امر للايجاب وفي غيره
 مجاز وهمكذا اجيب عن حديث السواك بان المراد بالامر المتى فيه هو امر
 الايجاب لا مطلق الامر تأمل (قوله و اشار الى فرع الاختصاص الاول)
 لما فرغ من بيان اثباته بالنص والاجماع والمعقول شرع في بيان ما يفرغ
 عليه اعلم انه لا خلاف في ان صيغة الامر تستعمل لمعان كثيرة والمشهور
 منها ستة عشر على ما ذكرناه ولا في انها ليست حقيقة في جميع هذه المعاني بل هي
 مجاز في اكثرها بالاتفاق وانما الخلاف في اربعة منها الوجوب والندب
 والاباحة والتهديد فافترقوا فيه الى فرقين فرقة الى التوقف وفرقة الى عدم
 التوقف ثم كل فرقة افترقت الى فرق اما الاولى فهم من قال ان صيغة الامر
 مشتركة بين الوجوه الاربعة بالاشراك اللفظي ومنهم من قال انها مشتركة بين
 الوجوب والندب والاباحة بالاشراك اللفظي وقيل بالاشراك المعنوي بان

والجواب عن الاول انه انما يتم على رأى
 من يجعل ام ر للطلب الجازم او الراجح
 واما على رأى من يخصه بالجازم
 فكيف يسلم ان كل طاعة فعل
 المأ موره بل الطاعة عنده فعل
 المأ موزه او المندوب اليه اعني ما تعلق
 به صيغة افعال للايجاب او الندب
 وعن الثاني انه انما يتم لو كان مراد
 اهل اللغة تقسيم ما يطلق عليه
 لفظ الامر حقيقة وليس كذلك بل
 مرادهم تقسيم صيغة تسمى امرا
 عند النحاة في اي معنى كانت دليل
 تقسيمهم الامر الى الايجاب والندب
 والاباحة وغيرها مما لا نزاع في انه ليس
 بما موره حقيقة وذهب الكرخي
 والخصاص وشمس الأئمة السرخسي
 وصدر الاسلام ابو اليسر والمحققون
 من اصحاب الشافعي الى الثاني لانه
 لو كان مأ موره لكان تركه معصية
 قال الله تعالى اف عصيت امرى
 فالفروض مندوب ويكون واجبا ولان
 السواك مندوب وليس بما موره
 لقوله عليه السلام لولا ان اشق على
 امتي لامرتهم بالسواك وايضا المندوب
 لا مشقة فيه وفي المأ موره مشقة
 بالحديث واعلم ان الامام فخر الاسلام
 وان لم يصرح بكون المندوب غير
 مأ موره ولكنه فهم من كلامه
 في مواضع يشهد به تتبع كلامه
 و اشار الى فرع الاختصاص الاول

بقوله

تكون حقيقة في الاذن المطلق الشامل لهما ومنهم من قال انها مشتركة بين
 الايجاب والتدب بالاشترار اللفظي وقيل بالاشترار المعنوي بان تكون حقيقة
 في معنى الطلب الشامل لهما ويكون التوقف عند الفرق في تعيين المراد عند
 الاستعمال لافي تعيين الموضوع له ومنهم من قال لا يندى انها حقيقة في الوجوب
 فقط او في التدب فقط او فيهما معا بالاشترار اللفظي فيكون التوقف عندهم
 في تعيين الموضوع له وهو المتقول عن الاشعري في رواية والياقلافي والتزالي
 وعلى قول هؤلاء جميعا لا حكم للامر اصلا بدون القرينة الا التوقف مع اعتقاد
 ان ما اراد الله تعالى منه حق لانه مجمل لازدحام المعاني فيه وحكم المجمل التوقف
 الى البيان وقال مشايخ سمرقند ان حكم الامر الوجوب عملا لا اعتقادا وهو
 ان لا يعتقد فيه بتدب ولا ايجاب بطريق التعمين بل يعتقد على الابهام ان ما اراد
 الله تعالى منه من الايجاب والتدب فهو حق ولكنه يؤتى بالفعل لاحتمال حتى انه
 اذا اريد به الايجاب يحصل الخروج من العهدة وان اريد به التدب يحصل
 الثواب فكان التوقف عندهم في الاعتقاد لافي العمل واما الفرقة الثانية فقالوا
 انه لا توقف في الامر اصلا بل هو حقيقة في احد هذه المعاني عينا من غير اشتراك
 ولا اجال اصلا الا انهم اختلفوا في تعيين ذلك المعنى الواحد فذهب الجمهور
 من الفقهاء وجماعة من المعتزلة الى انه حقيقة في الوجوب مجاز فيما عداه وذهبت
 جماعة من الفقهاء والشافعي في احد قوليه وطامة المعتزلة الى انه حقيقة في الاباحة
 في التدب مجاز فيما عداه وذهبت طائفة من المالكية الى انه حقيقة في الاباحة
 واستدل الفرقة الثانية بان صيغة الامر عبارة عن العبارات وكل عبارة مختصة
 في اصل الوضع بالمراد منها فصيغة الامر مختصة بمرادها ولا تجاوز غيره اما
 الصغرى فظاهر واما الكبرى فلانها لو لم تخص به لزم ان يكون مشتركا بينه وبين
 غيره والاشترار خلاف الاصل لان الغرض من وضع اللفظ افهام المراد منه الى
 السامع والاشترار محل به فلا يثبت الا بعارض الدليل لكونه خلاف الاصل
 والدليل اما الابتلاء كما قالت الواقفية او غفلة الواضع بان وضعه الواضع الاول
 لمعنى وغفل عنه ثم وضعه لمعنى آخر او كان الواضع متعددا وقد غفل كل واحد
 عن وضع صاحبه وقد اشتهر الوضعان بين الاقوام ولا يخفى عليك ان هذا الدليل
 التاميني القول بالاشترار اللفظي بين المعاني الاربعة المذكورة اوبين الثلاثة منها
 اوبين الاثنين على الاختلاف السابق ولا يخفى القول بالاشترار المعنوي بينها على
 الاختلاف السابق ايضا لان المعنى الحقيقي للصيغة في الاشرار المعنوي واحد

لا متعدد وهو الاذن الشامل او الطلب الشامل على ما سبق ثم اخرج الجمهور من
العامة على الوجوب بالنص ودلالة الاجماع والمعقول على ما اشار اليه المصنف
سابقا اما النص فنه قوله تعالى فيحذر الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم
فتنة او يصيبهم عذاب اليم وقد استدله الشارح فيما سبق على ان موجب لفظ
الامر هو الوجوب على خلافه ما استدله القوم فانهم استدلوا به على ان
موجب صيغة الامر هو الوجوب وقد ذكرنا وجهه فيما سبق ومنه قوله تعالى انما
قولنا لشيء اذا اردناه ان نقوله كن فيكون وجه الاستدلال به لاشك ان الوجود
من ادب امر كن سواء اطلق وجود الاشياء به او باتكون او بهما على الاختلاف
السابق لكن الشرح نقل لزوم الوجود للامر الى لزوم الوجوب له لكون الوجوب
مفضيا الى الوجوب فصان الوجوب لازما للامر بعد ما كان لازمه الوجود
على ما بيناه وقال وجه الاستدلال بها انها اجتمع ههنا ما يوجب الوجود عقيب
الامر وما يوجب الترخي لان اعتبار جانب الامر يوجب الوجود عقيبه واعتبار
كون الامر مخاطبا مكلفا يوجب الترخي الى حين الاجادة فاعتبرنا المعين
واثبتنا الامر آكد ما يكون من وجوه الطلب وهو الوجوب خلفا عن الوجود
وقلت الترخي حقيقة الوجود الى اختياره واعترض عليه بأنه حيث يلازم ان يكون
الامر حقيقة في طلب الوجود محازا في الايجاب واجب عنه ما يلازم كونه
حقيقة في ذلك بحسب اللغة لا بحسب الشرع لانه بحسب الشرع حقيقة
في الايجاب اذ لا وجوب الا للشرع ورد بان الكلام في مدلول صيغة الامر بحسب
اللغة وقد صرحوا بان الوجود فكيف يكون حقيقة شرعية له ولا يجب عنه
بان الصيغة حقيقة لغوية في الايجاب بمعنى الالزام وطلب وجود الفعل وادائه
جزوا وحقيقة شرعية في الايجاب بمعنى الطلب والحكم باستحقاق تاركه النعم
والعقاب لا بمعنى لرادته وجود الفعل ومنه قوله تعالى وانما قيل لهم انكوا
لا يركون وقد تقدم بيانه وكذا يبان دلالة الاجماع والمعقول (قوله الثالث
بها) صفة للامر والضمير راجع الى الصيغة احتزبه عن الامر الثالث بالقضية
فانه يجوز ان يكون نداء (قوله ما استدلالا بلنها لطلب الفعل او) وقد يستدل
عليه بقوله عليه السلام اذا امرتكم بشئ فأتوا منه بما استطعتم فوجهه ان
مشيئنا وهو معنى الندب واجب عنه باننا نعلم انه ردالي مشيئنا بل هو ردالي
استطاعتنا وهو معنى الوجوب لان الوجوب هو الامر بالشئ بحسب الاستطاعة
والقدرة ولو سلم انه ردالي مشيئنا لكان في الامر المطابق عن القرآن

(ولا يكون موجها) اي اثر الصيغة
المطلقة عن القران الثالث بها (ندبا)
كما ذهب اليه عامة المعتزلة وجماعة
من الفقهاء وهو احد قولي الشافعي
استدلالا بانها لطلب الفعل فلا بد
من رجحان جانبها على جانب الترتو ادائه
الندب (ولا) يكون موجها (اباحة)
كما ذهب اليه بعض اصحاب مالك استدلالا
بانها لطلب وجود الفعل

وارد الى مشيئنا قريبة على ان لقائل ان يقول ان دلالة الرد الى مشيئتنا على
 الاباحة اظهر من دلالة على التدب (قوله واذله المتيقن اباحته) اعترض
 عليه باننا لانسلم ان ادنى الطلب الاباحة لوجوب مرجح للطلب فالاولى ان يقال
 في دليله انه لادنى وجود الفعل وادناه الاباحة وقد يجاب عنه بان وجوب المرجح
 عندهم ممنوع ولكنه يلزم ان يكون النزاع لفظيا (قوله ابن سريج) تصغير سرج
 بالمهمل ثم المعجمة وهو سرج الدابة وهو الامام احمد بن سريج كذا في المصباح
 والمغرب (قوله في معان كثيرة) والمشهور ستة عشر على ما ذكرناه والمراد
 بالبعث الذي كان حقيقة فيها اربعة منها على الاختلاف السابق (قوله
 والاحتمال بوجوب التوقف) اجيب عنه بالنقض والمعارضه والمنع اما النقص
 فلان النهي ايضا يستعمل لمعان كثيرة ويحملها عند الاطلاق من الحریم
 والتزیه والخصيم والارشاد مع ان موجه ليس التوقف للعلم الضروري بل
 ليس موجب افعال ولا تفعل واحدا ولاه يستلزم بطلان حقائق الاشياء
 لاحتمال تبدلها في الساعات وبطلان حقائق الالفاظ بان لا يتحقق حملها على
 معانيها الحقيقية لاحتمال نسخ او خصوص او مجاز او اشتراك واما للمعارضه
 فلانه لو كان موجب الامر هو التوقف لكان موجب النهي ايضا التوقف لانه
 امر بالانتهاء وكف النفس عن الفعل واما المنع فلانا لانسلم ان الاحتمال بوجوب
 التوقف وانما يوجه ان لو كان منافيا لظهورها في احد المعاني لكنه لا ينافيه
 بل انما ينافي القطع باحد المعاني ونحن لا ندعي ان الامر محكم في احد المعاني
 بحيث لا يحمل غيره اصلا بل ندعي انه ظاهر في الوجوب مثلا ويحمل الغير
 ولو امر جوحا وعند هذا البعض لا وجه للتوقف بل يحمل عليه حتى يوجد
 ضارفا عنه واجيب عن النقص بان الواقفين في الامر واقفون ايضا في النهي
 وما ذكره من الفرق بين طلب الفعل وطلب الترك لا ينافي ذلك لان التوقف
 في الامر توقف في ان المراد هو طلب الفعل جازما وهو الوجوب اوراججا وهو
 التدب او غير ذلك مع القطع بانه ليس لطلب الترك والتوقف في النهي توقف في ان
 المراد هو طلب الترك جازما وهو الحریم اوراججا وهو الكراهة مع القطع بانه
 ليس لطلب الفعل فالتوقف في كل منهما توقف فيما يحتمله من ان يلزم التساوي
 وعدم الفرق بين افعال ولا تفعل وبيان الاحتمال في الامر والنهي احتمال ناشئ
 عن الدليل على تعدد المعاني وهو الوضع او الشبوع وكثرة الاستعمال فان هذا
 من احتمال تبدل اشخاص الاشياء واحتمال الالفاظ لغير معانيها الحقيقية عند

واذناه المتيقن اباحته (ولا يكون موجبها
 ايضا (توقفا) كما ذهب اليه ابن سريج
 من الشافعية استدلالا بانها تستعمل
 في معان كثيرة بعضها حقيقة وبعضها
 مجاز اتفاقا فعند الاطلاق تكون محتملة
 لمعان كثيرة والاحتمال بوجوب التوقف
 الى ان يبين المراد

الاطلاق (قوله فعند الاطلاق تكون محتملة) اى عند الاستعمال يكون المراد محتملا تأمل (قوله فالتوقف عنده) تفرغ على قوله بعضها حقيقة لان القول بكونها حقيقة في بعض المعاني ينافي التوقف في تعيين المعنى الموضوع له على ما ذكرنا (قوله اذا ثبت انه موضوع لعناء المحض به) الباء ههنا داخلة على المقصور عليه كما هو المفروض يعنى قد ثبت ان العبارات وضعت دلالات على المعاني وانها غير فاصرة عنها فيكون للمعنى الثابت بالامر صيغة موضوعة له مختصة به لاحتماله لانه معنى مقصود بل هو اعظم المقاصد واذا كان له صيغة موضوعة مختصة به ثبت انه موضوع لعناء المحض به واذا ثبت هذا ثبت اعلاء وهو الوجوب لانه لما ترتب استحقاق العقاب على تركه واستحقاق الثواب على فعله كان مطلوبيا من جهتين بخلاف التذب لانه لما لم يرتب العقاب على تركه وترتب الثواب على فعله كان مطلوبيا من جهة فقط والمطلوب من جهتين كامل وثابت من كل وجه بخلاف المطلوب من جهة واحدة فانه ثابت من وجه دون وجه واذا كان هذا كاملا ثبت بالصيغة اذ لا قصور فيها ولا في ولاية التكلم فان رفع المانع وقد ثبت مقتضى اعمى الوضع (قوله على احتمال الادنى) فان قيل قد تقدم ان الاحتمال يوجب التوقف عند الواقعية فالجواب منع الجواب الاحتمال التوقف على ما ذكرناه ثم (قوله اذ لا قصور في الصيغة) بيان لارتفاع المانع يعنى لما ثبت ان صيغة الامر موضوعة لعناء المحض به اعنى الطلب ثبت اعلى ذلك الطلب اعنى الوجوب لوجود مقتضى وهو الوضع وارتفاع المانع من جهة الصيغة اعنى قصورها في الدلالة على المعنى بان اقترب بها ما يمنع صرفها الى الايجاب كما في قوله تعالى اعلموا ما شئتم ومن جهة التكلم كما في الدعاء والالتماس فان الصيغة فيها قاصرة في الدلالة على الوجوب من جهة التكلم بخلاف ما نحن فيه لان التكلم كامل في ولايته لانه مفترض الطاعة وملك الازام على الغير فلا قصور في دلالة الصيغة على الوجوب اصلا فعدل عليه قال ابو اليسر الامر لفظ فكان المراد به خاصا كاملا لان الاصل في الاشياء الكمال والنقصان عارض والكمال انما يكون بالوجوب لان الوجوب بحمله على الوجود فكان الوجود في اسطة الوجوب مضافا الى الامر السابق فمن جعل الامر الاياحة او التذب جعل النقصان اصلا والكمال عارضا وهذا قلب القضية (قوله متعلق بقوله ولا باحة ولا توقفا) يريد انه لا قائل بالتذب بعد الحظر على ما شرحه في الكشف والتلويح حيث قال في الكشف لم يوجد القول بالتذب

فالتوقف عنده في تعيين المراد عند الاستعمال وذهب الغزالي وجماعة من المحققين الى التوقف في تعيين الموضوع له انه الوجوب فقط او التذب فقط او هو مشترك بينهما لفظا ومعنى ونحن نقول اذا ثبت انه موضوع لعناء المحض به كان الكمال اصلا فيه لان الناقص ثابت من وجه دون وجه فثبت اعلاء على احتمال الادنى اذ لا قصور في الصيغة ولا في ولاية التكلم (ولو) وردت (بعد الحظر) اى التحريم ولوللواصل متعلق بقوله ولا باحة ولا توقفا

بعده في عامة الكتب وإنما المذكور فيها الإباحة فقط وقال في التلويح ان المشهور
 في كتب الاصول ان الامر المطلق بعد الخطر للإباحة عند الاكثربن والوجوب
 عند البعض وذهب البعض الى التوقف وليس القول بكونه للتدب مما ذهب
 اليه البعض وعمراد صاحب الكشف بقوله فقط احتراز عن التدب على
 ما دل عليه سوق كلامه لا عن التدب والتوقف معا ولهذا عطف رحمة الله تعالى
 التوقف على الإباحة وليذكر التدب لكتهم قالوا في تفسير قوله تعالى فاذا قضيت
 الصلاة فانتشروا في الارض وابتغوا من فضل الله يستحب التوقد في هذه الساعة
 لتدب الله تعالى وقال سعيد بن جبير رحمة الله عليه اذا انصرفت عن الجمعة
 فساوم بشئ وان لم تشتره فبئ القول بالتدب بعد الخطر ولذا قال فخر الاسلام
 ومنهم من قال بالتدب والإباحة بعد الخطر وبه صرح اكمل الدين في شرحه
 وفي المعتمد ان الامر اذا ورد بعد خطر عقلي او شرعي افاد ما يقيد او لم يقيد به
 خطر من وجوب او تدب ونحوه المبحث ان جمهور الاصوليين على ان موجب
 الامر المطلق بمن الثريفة قبل الخطر ويعتد به ما يقتضي ظاهرا ان موجبه التوقف
 لو التدب او الإباحة قبل الخطر فكذلك يقول بعينه ومن قال ان موجبه
 الموجوب قبل الخطر جعله على ان موجبه الوجوب بعد ما يضلوا ذهب طائفة
 الى ان موجبه بعد الخطر الإباحة وهو المنقول عن الشافعي وابي منصور الماتريدي
 وتوقف فيه اتمام الخبر من هذا هو المشهور ولم يقيدوا محل النزاع بكون
 الخطر معلقا بغاية او بشرط ولا بكونه معللا بعلة عارضة ولا بكونه عقليا
 او شرعيا وقال في الكشف ان الفعل ان كان مباحا في اصله ثم خطر مطلقا
 بغاية او بشرط او بعلة عرضت فالامر الوارد بعد زوال ما علق الخطر به يفيد
 الإباحة عند جمهور اهل العلم كافي قوله تعالى واذا حلتم فاصطادوا الا ان الصيد
 كان حلالا على الإطلاق ثم حرم بسبب الاحرام فكان قوله تعالى فاصطادوا
 اعلاما بان سبب التحريم قد ارتفع وعاد الامر الى اصله وان كان الخطر واردا ابتداء
 غير معلق بعلة عارضة ولا معلق بشرط ولا بغاية فالامر الوارد بعينه هو المختلف
 فيه انتهى والشيء يظهر منه ان الامر الوارد بعينه الخطر المطلق بغاية او بشرط
 او المعلق بعلة ليس محل النزاع وانما النزاع في الامر الوارد غير المعلق بغاية او بشرط
 ولا معلق بعلة ويخالفه ما في تحرير ابن الهمام من ان النزاع في الامر المنصل
 بالتهي اخبارا نحو قوله عليه السلام قد كنت نهيتكم عن زيارة القبور فقد اذن
 فزوروها وفي الامر المعلق بزوال سبب الخطر نحو قوله تعالى واذا حلتم فاصطادوا

انتهى فاطلاق المشهور يشمل هذين القولين معا (قوله اعلم ان القائلين بان الامر للوجوب او التوقف بعد الخطر على ما ذكرناه آنفا) قوله لانه ورد بعد الخطر اهـ) ولعل مراده الاستدلال بالاستقراء لا الاستدلال بمثال جزئي حتى يرد عليه ان المثال الجزئي لا يثبت القاعدة الكلية و مراده من ذكر الآيتين توضيح بذكر بعض موارد الاستقراء موافقا لحكماء على الاستقراء لمناق في الحرير انهم استدلوا على الاباحة باستقراء استعمالات الشرع حيث وجدوها للاباحة بعد الخطر كما في الآيتين المذكورتين وغيرهما (قوله لانتفاء الاشتراك) يعني لو كان حقيقة في غير الاباحة ايضا لكان مشتركا لمكن الاشتراك منتفيا لخلاله بالعرض من وضع اللفاظ على ما تقدم (قوله وجوابه انه لا نسلم اه) فان قيل اذا لم تكن الاباحة بالامر المذكور بل بدليل آخر وهو ما ذكره روجه الله فكيف حال ذلك الامر اعني فاصطادوا وابتغوا هل هما للترجيب اول للندب اول الاباحة والكل باطل اما الوجوب والندب فظاهر واما الاباحة فلكونه تخصصيا للحاصل قلنا بهما التوقف في تعيين المعنى الموضوع عليه على ما اختاره اعلم الطهرين لان في جواب القائلين بالاباحة لافي تعيين المراد عند الاستعمال اذ لا توقف فيه لتعيينه بالدليل ويجوز ان يكون مجازا للارشاد والتنبيه بعد رفع الحريم تحلي بمصلحة الدنيا كما في قوله تعالى اذ انذرتهم بدين الى اجل مسمى فاكتبوه وفي قوله تعالى واشهدوا اذا تباعدتم ولو سلم انه للاباحة حقيقة ولكنه ليس من محل النزاع لان النزاع في الامر المطلق عن القرينة وههنا قرينة وهي كون منفعة الامر راجعة الى العباد فلو ثبت به الوجوب لعاد على موضوعه بالنقض لانه مشروع حطه ولو وجب لكان حقا علينا (قوله وما علمتم من الجوارح) عطف على الطيبات على تقدير وصيد ما علمتم والمراد بالجوارح كواسب الصيد على اهلها من سبع ذوات الاربع والطيور ومعنى مكلمين معلمين له (قوله ولهذا فهمت في الكافية) اي ولوكون منفعة الامر راجعة الى العباد فهمت الاباحة في هذين الموضوعين مع عدم تقدم الخطر فيه انهم قالوا ان الامر في هذين الموضوعين مجاز عن الارشاد والتنبيه على ما هو الانتفع للعباد للاباحة والندب وهكذا في قوله عليه السلام لما وقع الذباب في طعام احدكم فامطوه ثم اتفوه فان في احد جناحه داء وفي الآخر داء قالوا ان الامر فيه للارشاد على الانتفع (قوله والندب) بالرفع (قوله ولا يكون القيل موجبا) اعلم انهم اتفقوا على ان لفظ الامرام راسم للموجب على ان الاجاب

اعلم ان القائلين بان الامر للوجوب اختلفوا في موجب الامر بشي بعد خطره ومخرجه فتوقف امام الحرمين واختار الامام الشافعي والشيخ ابو منصور الاباحه لانه ورد بعد الخطر للاباحه في قوله تعالى واذا حلتم فاصطادوا فان الاصطاد مباح وقوله وابتغوا من فضل الله فان التردد بالانتفاء كما قيل البيع والجارحة وذلك غير واجب بعد الجمعة اجاها والاصل في الاستعمال الحقيقة ولا يكون حقيقة في غيرها لانتفاء الاشتراك وجوابه انه لا نسلم ان اباحتهما بالامر بل بقوله تعالى واحل الله البيع واحل لكم الطيبات وما علمتم من الجوارح مكلمين ولو سلم فليس من محل النزاع لانه الامر المطلق عن القرينة المانعة من الوجوب وعدمه وههنا قرينة دالة على عدم الوجوب وهي ان منفعة الامر بالبيع والاصطاد تعود الى العباد فلو ثبت به الوجوب لعاد على موضوعه بالنقض ولهذا فهمت في الكتابة عند الدائنة والشهاد عند المايعة مع عدم تقدم الخطر والخيار عندنا الوجوب لان الادلة المذكورة للايجاب لا تفرق بين الوارد بعد الخطر وغيره فان قيل تلك الادلة انما هي في الامر المطلق والورود بعد الخطر

مرتبة على ان المقصود رفع التحريم لانه
 المتبادر الى الفهم وهو حاصل بالاباحة
 والتدب والوجوب زيادة لا بد لها من
 دليل قلنا الامر بعد الحظر وزد للوجوب
 يذليل وجوب قتل شخص كان حرام
 القتل بارتكاب ما يوجب قتله ووجوب
 الحد و بسبب الجنائيات بعد حظرها
 ووجوب الصوم والصلاة على
 الحائض والنفساء والسكران بعد
 الطهارة وزوال السكر ووجوب الجهاد
 بعد انسلاخ الا شهر الحرم فلو كان
 الورد بعد الحظر قرينة مانعة من الحمل
 على الوجوب لما جاز الحمل في هذه
 الصور و اشار الى فرع الاختصاص
 الثاني بقوله (ولا يكون) (الفعل) اي
 فعل الرسول صلى الله عليه وسلم سوى
 فعل الطبع والزلة والمخصوص به وبيان
 المحمل (موجبا) كما ذهب اليه ابن
 سريج والاصطخري وابن ابي بريدة
 والحنابلة وجماعة من المعتزلة اعلم ان
 علماء الاصول بعد اتفاقهم على ان لفظ
 الامر حقيقة في الصيغة اختلفوا في الفعل
 فاختر المذكورون كونه مشتركا بينهما
 لفظا حتى فرعوا عليه كونه موجبا
 كالصيغة وان ذكروا الاثبات ايجابا به
 ادلة اخرى

لا استفاد الا من الامر فصارا متلازمين بحيث يلزم من ثبوت احد هما ثبوت
 الاخر ومن انتفاءه انتفاءه وعلى ان الصيغة المخصوصة تسمى امر حقيقة
 فيحصل بها الايجاب واختلفوا في ان الفعل هل يسمى امر حقيقة حتى يحصل به
 الايجاب فعندنا وعند العامة لا يسمى امر حقيقة بل يسمى مجازا فلا استفاد منه
 الايجاب وعند المذكورين في الكتاب يسمى امر حقيقة فيكون لفظ الامر
 مشتركا بينهما لفظا فيفيد الايجاب لانه امر وكل امر يفيد الايجاب وعلى هذا
 الخلاف قالوا اذا نقل الينا فعل من افعاله عليه السلام التي ليست بسهولة مثل
 الزلات ولا طبع مثل الاكل والشرب ولا هي من خصائصه مثل وجوب الضحى
 والسواك والتعبد والزيادة على الاربع والبيان المحمل مثل قطع يد السارق من
 الكوع فانه بيان لقوله تعالى فاقطعوا ايديهما وتيممه عليه السلام الى المرفقين
 فانه بيان لقوله تعالى فامسحوا بوجوهكم وايديكم هل يسعنا ان نقول فيه لعمري
 النبي عليه السلام بكذا وهل يجب علينا اتباعه في ذلك ام لا يجب فقال اصحابنا
 وعامة العلماء لا يصح اطلاقه عليه حقيقة وانما يطلق عليه مجازا ولا يجب علينا
 اتباعه ولا يرد علينا ان النبي عليه السلام اذا فعل فعلا وواظب عليه من غير تركه
 حرة يكون واجماع انه لم يوجد فيه صيغة الامر لان الوجوب فيه ليس من نفس
 فعله بل من مواظبته مع منعه على تاركه. وذلك امر آخر غير الفعل وقال
 المذكورون يطلق عليه حقيقة ويجب علينا الاتباع لكونه امر او اما اذا كان فعله
 عليه السلام بيانا للمحمل فيجب الاتباع بالاجماع فيما افاده من الوجوب والتدب
 والاباحة على حسب ما يفيد المحمل ولا يجب في الاقسام الاخر المذكورة
 بالاجماع ايضا والى هذا البيان اشار بتفسيره الفحل (قوله على ان لفظ الامر
 حقيقة في الصيغة) اي بمعنى انه موضوع لها بخصوصها على ما هو محل النزاع
 لان مجرد كونه حقيقة فيها لا يقتضي وضعه لها لاحتمال الاشتراك المعنوي
 كالحبوان الموضوع للقدر المشترك بين الانسان والفرس وهو حقيقة فيهما
 بلا وضع لهما بخصوصهما (قوله اختلفوا في الفعل) اي فعل النبي عليه السلام
 (قوله حتى فرعوا عليه كونه موجبا) فقالوا فعله عليه السلام لكونه امرا
 يقتضي الايجاب ويجب علينا الاتباع ان لم يكن سهوا ولا طبعيا ولا خاصا به
 ولا بيانا للمحمل لان كل امر يفيد الوجوب بدلائل دالة على كون الامر للايجاب
 من النص والاجماع والمقول على مامر (قوله ادلة اخرى) اعني قوله عليه
 السلام صلوا كما رأيتموني اصلي وغيره كاستياني في الاستدلال على الفرع (قوله)

على انه) راجع الى الجواب فعله عليه الصلوة والسلام (قوله عليه) اي على كونه
امر او قوله وثبوت عطف على اقتائه والضمير في قوله بادلته راجع الى كون الامر
الاجباب (قوله ودفعنا لما يرتد) اي على تفرعهم المذكور يعني انه لو لم يثبت
كون فعله عليه السلام للوجوب بادلة مستقلة بل اكتفى بالدالة الدالة على كون
الامر للاجباب من النص والاجماع والمعقول على ما سبق برده على القائلين بان
فعله عليه السلام امر حقيقة فيفيد للوجوب المنع باننا لانستدل به بفيد الوجوب
ولو كان امرا حقيقة لان الدالة الدالة على كون الامر للاجباب مما تفيد كون
صيغة الامر للوجوب ولا يلزم منه كون الفعل للوجوب ايضا فانثبوت به بادلة
مستقلة دفعا لهذا فان قيل يجوز ان يكون الامر بمعنى الفعل مر اذ من الأدلة
الدالة على كون الامر للوجوب ايضا قلنا لا شك ان الامر بمعنى القول المخصوص
مراد من تلك الأدلة بالاجماع فلا يراد الفعل لعدم عموم الاشتراك (قوله احتجوا
على الاصل) وهو كون فعله عليه السلام امر او اخرج احتجاجنا على بطلان
هذا الاصل من وجهين احدهما ان الامر حقيقة في القول المخصوص بمعنى
انه موضوع له بخصوصه ايضا فلو كان حقيقة في الفعل ايضا يلزم ان يكون لفظ
الامر مشتركا وهو خلاف الاصل فان قيل المجاز خلاف الاصل ايضا قلنا نعم
الذات راجح على الاشتراك اللفظي لكونه اكثر في الاستعمال وحل اللفظ على
الاغلب في الاستعمال مقبول وانما قلنا بمعنى انه موضوع له بخصوصه احترازا
عن القول بالاشتراك المعنوي على ما سياتي لان مجرد كون اللفظ حقيقة في امرين
مختلفين لا يوجب الاشتراك اللفظي لجواز ان يكون موضوعا للقدر المشترك بينهما
وتلبيها ان الامر لو كان حقيقة في الفعل لما صح نفيه عنه لان امتناع النفي من
لوازم الحقيقة واللازم باطل للقطع بان من فعل فاعلا ولم يصدر عنه صيغة الفعل
يصح عرفا ولفظا ان يقال انه لم يأمر ولا يصح ان يقال انه امر فان قيل ان صحة النفي
موقوف على معرفة المجاز فلو عرفناه بصحة النفي لم الدوراجب عنه بان معرفة
كونه مجازا في الحال موقوف على صحة النفي في مجازي استعماله العرب وذلك
لا يتوقف على معرفة كونه مجازا في الحال فلا دور فان قيل انه ان اراد صحة نفي
كونه موضوعا له في مجازي استعماله فهو اول المسئلة فلا يسلمه الخصم وان
اراد انه قد يطلق الامر ويصح نفي الفعل من ان يكون مرادا منه فلا يخفى انه
لا يصح دليلا على المجازية فالجواب عنه ان المراد صحة نفي الامر عن الفعل الصادر
عن شخص بانه لم يأمر عرفا ولفظا ويصح الاستدلال به على عدم كونه

تبيينها على انه مع اقتائه عليه وثبوت
بادلته ثابت بدليل مستقل ودفعنا لما يرتد
الامر على تقدير كونه حقيقة في الفعل
ايضا لا يدل على الاجباب الا القول
احتجوا على الاصل بقوله تعالى
وما امر فرعون برشيد اي فعله لانه
الموصوف بارشد وقوله تعالى وامرهم
شورى بينهم فتأزعم في الامر التحسين
من امر الله وامثال ذلك

موضوعه فان قيل الوجه الثاني انما يدل على صحة نفي لفظ الامر الذي هو مصدر
 عن الفعل بالفتح وهو مصدر انضمام فعل يفعل حتى يصح ان يشتق منه امر
 بأمر ويقال انه امر وبأمر وهو أمر ولا يدل على صحة نفي لفظ الامر الذي هو
 اسم عن الفعل بالكسر وهو الحاصل بالمصدر بمعنى الشأن والخلاف في ان
 الاول هل يطلق على الفعل الذي هو مصدر فعل يفعل حقيقة او مجازا والثاني
 هل يطلق على الحاصل بالمصدر اعني الشأن حقيقة او مجازا فيكون الدليل اخص
 من المدعى قلنا نفي المصدر عن المصدر يستلزم نفي الاسم عن الاسم (قوله
 والجواب اه) هذا ابطال لا يجهاجهم على الاصل الذي كونه بالنوع وانما لم يتعرض
 لابطال اصلهم كما ذكرناه للاكتفاء بابطال دليلهم عن ابطال اصلهم بحصول
 الاستغناء (قوله باعتبار اطلاق اسم السبب على السبب) وقد يقال شبه الداعي
 الى الفعل اعني الامر بالامر به فسمى الفعل امر اسمية للمفعول اى المأمور به
 بالمصدر كسمية الشئون اى المقصود بالشأن الذي هو المصدر من شأنت اى
 قصدت وقال الامام في الحصول ان الاظهر ان المراد من لفظ الامر في الآية
 المدكوز هو القول لما تقدم من قوله تعالى فاتبعوا امر فرعون اى اطاعوه فيما
 امرهم به وما امر فرعون برشيده فوصفه بالشد مجازا من باب وصف الشيء بوصف
 صاحبه كذا في التلويح (قوله وعلى الفرع) وهو كونه فعله عليه الصلوة والسلام
 موجبا واحتج اصحابنا على ابطال هذا الفرع بان تعدد الدال وهو القول والفعل
 ههنا مع اتحاد الدالول وهو الوجوب خلاف الاصل لمصولة المقصود بواحد
 منهما اتفاقا ولما كان اللفظ ههنا موضوعا للايجاب بالاتفاق فالقول يكون الفعل
 ايضا لا يجلب مصدر الى ما هو خلاف الاصل فلا يرتكب بلا موجب كما في تعدد
 الدلول مع اتحاد الدال اعني الاشتراك واطلاق الترادف على توافق القول
 والفعل في الدلالة على المعنى وهو الوجوب خلاف العرف والفتنة لانه انما يطلق
 فيها على توافق القولين وقد يستدل عليه بان الموضوع للمعاني تمامي عبارات
 وهي وافية بما المقصد بل زائدة عليها لكثرة المهلات والترادف فيكون الدال
 على الايجاب هو القول لا الفعل كما قصد الماضي والحال والاستقبال على ما سبق
 (قوله والجواب) ابطال لا استدلالهم على الفرع ولم يتعرض لابطال فرعه لعدم
 الحاجة اليه بعد ابطال دليله وانما قال وجوب المتابعة اه ولم يقل وايجاب فعله
 عليه السلام استفيد من قوله عليه السلام لا يفعله اه كما وقع في التوطيح لان القول بان
 كون الفعل موجبا مستفاد من هذا الحديث هو عين دعوى الخصم فيكون

والجواب بعد تسليم كون ما ذكر في هذه
 الآيات بمعنى الفعل ان تسميته امرا
 مجاز باعتبار اطلاق اسم السبب على
 السبب بتاء على ان الفعل يجب بالامر
 ويثبت به وعلى الفرع بقوله صلى الله
 تعالى عليه وسلم صلوا كما رأيتوني
 اصلي والجواب ان وجوب المتابعة
 انما استفيد بقوله عليه السلام لا يفعله
 عليه السلام

مصادرة فلذا جعل منه الى ما ذكره من العبارة (قوله واختر الامدى كونه
 مشتركا معنويا) اختلف فيما وضع له الشامل للامر من قبل هو الفعل الشامل
 الساتى وما صدر عن سائر الجوارح ورد بلزوم كون الخبر والنهي امرًا حيث دلان
 كلا من الخبر والنهي فعل ساتى لكن اللازم باطل فاللزوم مثله وقيل هو مفهوم
 احدهما للامر من الصيغة المنصوصة والفعل ورد بلزوم ككون الصيغة
 المنصوصة ليست امرًا لانها ليست مفهوم احدهما بل هي واحد معين ودفع
 بل ان اراد مفهوم احدهما هو الفرد المنتشر وهو عين كل من افراده لا الماهية
 من حيث هي هي حتى يلزم الغيرية (قوله للاجتماع السابق) اى السابق في هذا
 الكتاب اعنى قوله ان علماء الاصول بعد اتفاقهم على ان لفظ الامر حقيقة
 في الصيغة فان قيل ان ككون لفظ الامر حقيقة فيها لا يستلزم وضعه لها
 بخصوصها لجواز ان يكون موضوعا لمفهوم كل شىء شامل للصيغة والفعل بطريق
 الاشتراك فلا يكون خارجا للاجتماع السابق بل المراد بالاجتماع السابق على هذا
 التقدير هو الاشتراك المعنوى قلنا قد ذكرنا ان المراد بكونه حقيقة فيها كونه
 موضوعا لها بخصوصها فلا يحمل على الاشتراك المعنوى ويجوز ان يكون المراد
 بالاجتماع السابق اجماعهم المتقدم على هذا القول الحادث على ما هو الظاهر من
 خبرنا الجادثة (قوله اى بعد الاتفاق آه) لما ذكر ما هو المختار عنده في كل من
 لفظ الامر وصيغته اعنى كونها حقيقة في الوجوب مجازا في غيره حيث قال اولا
 ويخص مراده وهو الوجوب بصيغة ثم فرع عليه قوله فلا يكون الندوب
 ما موراه ولا موجبا ندبا ولا اباحة ولا توقفا فان الظاهر منه كون كل من لفظ
 الامر وصيغته حقيقة في الوجوب مجازا في الندب والاباحة على ما تقدم تفصيله
 شرعا ههنا في بيان اختلافهم في ككون الصيغة حقيقة او مجازا في الندب
 والاباحة (قوله اذ لا تساعده الاذلة من الطرفين) اى من طرف القائلين بانها
 مجاز في الندب والاباحة ومن طرف القائلين بانها حقيقة فيهما ولهذا ثبت كل
 من الطرفين من اختلف في لفظ الامر انه حقيقة في الندب والاباحة او مجاز مدعا
 بل على آخر غير هذه الاذلة على ما تقدم ذكره عند قوله فلا يكون الندوب ما موراه
 اقول في عدم المساعدة بحث يعرف بالتأمل (قوله بعدما ثبت فخر الاسلام آه)
 قال فخر الاسلام واذا اريد بالامر الاباحة او الندب فقد زعم بعضهم انه حقيقة
 فيهما وقال الكرخي والجصاص بل هو مجاز لان اسم الحقيقة لا يتردد بين النفي
 والاثبات فلما جازان يقال انى غير مأمور بانقل دلالة مجاز لانه جاز عن اصله

واختر الامدى كونه مشتركا معنويا
 حيث قال فاختار انما هو كون اسم الامر
 متواطئا في القول المنصوص والفعل
 لانه مشترك ولا مجاز في احدهما ورد
 بوجهين الاول انه قول حادث خارج
 الاجماع السابق والثاني انه لو كان
 متواطئا لما تبادر منه الصيغة بخصوصها
 عند الاطلاق اذ لا دلالة للعام على
 الخاص اصلا (ثم) اى بعد الاتفاق
 على ان الصيغة حقيقة في الوجوب
 (اختلفوا في كونها) اى الصيغة لا الامر
 اذ لا تساعده الاذلة من الطرفين كما
 سيظهر ان شاء الله تعالى قيل بعدما ثبت
 فخر الاسلام كونها حقيقة في الوجوب
 خاصة ونفي الاشتراك اختار كون الامر
 حقيقة في الندب والاباحة وايضا
 قد استدل على كونه مجازا بصحة النفي
 مثل ما امرت بصلاة الضحى او صوم
 ايام البيض

وتعداه ووجه القول الاول ان معنى الاباحة والتدب من الوجوب بعضه
 في التقدير كانه قاصر لامغاير لان الوجوب ينظمه وهذا اصح انتهى واختلفوا
 في ان هذا الاختلاف في لفظ الامر او في صيغته فقال التفازاني الظاهر ان هذا
 الاختلاف ليس في صيغة الامر لوجهين احدهما ان فخر الاسلام بعد ما ثبت
 كونها حقيقة للوجوب خاصة ونفي الاشتراك اختار كون الامر حقيقة اذا اريد به
 الاباحة والتدب وقال هذا اصح وثانيهما انه استدل على كونه مجازا بحجة
 بلني مثل ما امرت بصلاة الضحى او صوم ايام البيض ولا يخفى انه لا دلالة في هذا
 على كون صلوا صلاة الضحى او صوموا ايام البيض مجازا وانما يدل على ان اطلاق
 لفظ الامر على هذه الصيغة ليس بحقيقة بل الخلاف في ان اطلاق لفظ امر على
 الصيغة المستعملة في الاباحة والتدب كما في قوله تعالى كلوا واشربوا وبقوله تعالى
 فكاتبوهم ونحو ذلك حقيقة او مجازا وهذا ما ذكره في اصول ابن الخليل
 ان التدب مأثور به خلافا للكرخي والجصاص والمباح ليس بمأثور به خلافا
 للكعبى فهذا محل جيد للكلام فخر الاسلام لولا نظم التدب والاباحة في سلك واحد
 وتخصيص الخلاف بالكرخي والجصاص انتهى وذهب اكثر الشراح الى انه انما
 هو في صيغة الامر واولوا كلام فخر الاسلام بان الامر حقيقة للوجوب خاصة عند
 الاطلاق والتدب والاباحة عند انضمام القرينة كما ان المستثنى منه حقيقة في الكل
 خاصة بدون الاستثناء وفي الباقي مع الاستثناء وما كان فساد هذا
 التأويل ظاهرا تأديته الى بطلان المجاز بالكلمة بان يكون مع القرينة حقيقة
 في المعنى المجازي ذكره له تأويل آخر وهو ان اللفظ المستعمل في جزء ما وضع له
 ليس بمجاز بناء على انه لا بد في المجاز ان يستعمل اللفظ في غير ما وضع له والجزء
 ليس غير الكل كما انه ليس عينه فاللفظ عنده بناء على هذا التأويل ان استعمل
 في غير ما وضع له اى في معنى خارج عما وضع له فجاز والافان استعمل في عينه
 حقيقة مطلقة والحقيقة قاصرة وكل من التدب والاباحة بمنزلة الجزء من الوجوب
 فتكون صيغة الامر الموضوع للوجوب حقيقة قاصرة فهما فإول
 الخلاف في الحقيقة الى ان استعمال الصيغة في التدب والاباحة هل هو من قبيل
 الاستعارة ليكون مجازا او من قبيل اطلاق اسم الكل على الجزء ليكون حقيقة
 قاصرة فذهب البعض الى انه استعارة يجامع اشتراك الثلاثة في جواز الفعل
 الا انه في الوجوب مع امتناع الترك وفيهما مع جواز الترك على التساوى في الاباحة
 وعلى رجحان الفعل في التدب فليس معنى التدب والاباحة مجرد جواز

والادلالة فيه على كون صلوا او صوموا
 مجازا فدل كلامه على ان الخلاف
 في امر رلا الصيغة اقول الجواب عن الاول
 ان اثبات كونها حقيقة مطلقة
 في الوجوب خاصة ونفي الاشتراك لا ينافي
 اختيار كونها حقيقة قاصرة
 في كل من الندب والاباحة كما لا يخفى
 وعن الثاني ان كون الامر مجازا في معنى
 يستلزم كون الصيغة ايضا مجازا فيه
 اذ لا قائل بكون الامر مجازا حيث
 تكون الصيغة حقيقة وان قيل بعكسه
 ولا شك في صحة الاستدلال بثبوت
 الملزوم على ثبوت اللازم على انه انما
 اختار هذا القول بعد اختيار كون
 المراد بالامر بمعنى امر على ما صرح به
 الشراح واحدا هو الوجوب فكيف
 يصح حل كلامه على ما ذكر فظهر
 ان الخلاف انما هو في كون الصيغة
 (حقيقة اذا اراد بها الندب او الاباحة)
 فقيل مجاز لانها غير الوجوب الذي
 هو المعنى الحقيقي واجيب بان الجزء ليس
 غير الكل لامتناع انفكاكه عنه
 والغير ان موجودا ان يجوز وجود كل
 منهما بدون الآخر

الفضل حتى يكون جزء الوجوب بمنزلة الجنس الاتم يدل معناها الجواز مع الترتك
 على التساوي في الاباحة وعلى الرجحان في الندب فكانت الثلاثة اتوا متباينة
 تحت جنس الحكم اي مجرد الجواز يختص الوجوب بامتناع الترتك والندب
 بجوازه من جوعا والاباحة بجوازه على التساوي وذهب البعض الى انه من
 قبيل اطلاق اسم الكل على الجزء واختاره فخر الاسلام فيكون حقيقة قاصرة
 فالشارح رحمه الله اختار ما ذهب اليه اكثر الشراح واجاب عما ذكره التفتازاني
 من الوجهين وحاصل الجواب عن الوجه الاول ما ذكره من التأويل الثاني
 وحاصل الجواب عن الوجه الثاني الاستدلال بوجود الملزوم اعني كون الامر
 مجازا في الندب والاباحة على وجود اللازم اعني على كون الصيغة مجازا ايضا
 بين بطريق العلوة فساد ما حمله عليه التفتازاني حاصله رجوع القلب ولكن
 لا يخفى عليك ضعفه لانه يقتضي عدم جواز حل كلام فخر الاسلام على كلا
 الامرين فالاولي القصر على الجواب الاول ولم يتعرض لما ذكره التفتازاني من
 الجواب بقوله فهذا محمل جيد ولا ينظم الندب والاباحة في سلك واحد وتخصيص
 الخلاف بالترخي والخصاص بناء على ان هذا لا يصلح ردافي مقابلة ما ذكره من
 الوجهين لان تخصيصهما بالذكر لا ينافي قول ماعدهما وانما خصهما بالذكر
 لكونهما ناصبا للخلاف المذكور (قوله ولا دلالة فيه على كون صلوا اه) قيل
 اذا لم يكن فيه دلالة على كون الصيغة مجازا في الندب والاباحة لزم ان يكون
 حقيقة فيهما اذ لا واسطة بينهما والحال ان فخر الاسلام قد جزم اوليا كونها
 حقيقة في الوجوب خاصة ونفي الاشتراك فيلزم التناقض بين كلامه اقول لا يلزم من
 عدم دلالة هذا الدليل على كونها مجازا فيهما كونها حقيقة فيهما لجواز اثبات
 كونها مجازا فيهما ابدليل آخر سيأتي ذكره (قوله هو المعنى الحقيقي) اي للصيغة
 على ما اختاره الشراح من ان الاختلاف المذكور في الصيغة لا في لفظ الامر لكن
 لا يخفى عليك تمسبه في لفظ الامر ايضا لانه حقيقة في الوجوب كالصيغة (قوله
 واجيب بان الجزء اه) ردهذا الجواب بان الاتواع الثلاثة من الوجوب والندب
 والاباحة متباينة لا يصلح ان يكون واحد منها جزءا من الآخر وانما يصح ان يكونا
 جزءا من الوجوب ان لو كانا عبرتين عن مجرد جواز الفعل وليس كذلك بل هما
 عبارة عن الجواز مع جواز الترتك تساويا ورجحانا على ما تقدم ذكره (قوله
 والغيران اه) هذا التعريف يناسب ما نقل عن ابي الحسن الاشعري من ان
 الغيرين موجودا ان يصح عدم احدهما مع وجود الآخر واعتراض عليه باننا

لو فرضنا جسمين قديمين كانا متغايرين بالضرورة مع انه لا يجوز عدم احدهما
 مع وجود الآخر لان القدم ينافي بعدم واجب بعدم تحقق ذلك ومادة النقص
 لا بد وان تكون محققة في مثل هذا الموضع لان الناقض مدع الفساد التعريف
 فلا يكفيه الفرض ولو سلم ذلك لكن لا نسلم عدم جواز وجود احدهما مع عدم
 الآخر وقولهم القدم ينافي بعدم ممنوع اذ يجوز ان يكون بقاء القديم موقوفاً
 على عدم حدوث مانع او عدم زوال شرط فحدث المانع او زوال الشرط فيعدم
 القديم ولو سلم ذلك ايضا لم اذ جواز عدم احدهما مع وجود الآخر لانتفاء علاقة
 اللزوم بينهما وهذا المعنى صادق على الجسمين القديمين لان عدم جواز عدم
 احدهما مع وجود الآخر انما هو لقدمهما للعلاقة اللزوم بينهما فلا نقض بينهما
 لكن في كون هذا المعنى مراداً في تعريف الغيرين نظر لانه يستلزم ان يكون اللزوم
 منافياً للغيرية بين اللازم والملزوم فيلزم ان لا تكون اللوازم مع ملزوماتها غيرين
 وان يكون الجسمان القديمان غيرين باعتبار انتفاء اللزوم بينهما وان لا يكونا
 غيرين باعتبار قدمهما ولهذا عدل جمهور الاشاعرة عن تعريف الاشعري
 الى قولهم موجود ان جاز انفكاكهما في حين اوعدم والجسمان القديمان جاز
 انفكاك احدهما عن الآخر في الخبر اذ يجوز ان يخبر احدهما في حين بدون ان يخبر
 الآخر فيه ضرورة امتناع تداخل احدهما في الآخر واعتراض عليه ايضا بان
 اذ يد جواز الانفكاك من الجانبين انتقض بالباري مع العالم الامتضاع عدم الباري
 ونخبه وان اريد من جانب واحد فوجود الجزء بدون الكل جائز فيلزم ان يكونا
 غيرين وكذا وجود الموصوف بدون الصفة جائز فيلزم ان يكونا غيرين وليس
 كذلك واجب بان المراد جواز الانفكاك من الجانبين ولو في العقل بان يتعقل
 وجود كل منهما بدون الآخر وتعقل وجود العالم بدون وجود الباري يمكن
 لانا نتصور العالم ثم نطلب البرهان على وجود الصانع ولا يجوز ذلك في الجزء
 بالنسبة الى الكل ولا في الموصوف بالنسبة الى الصفة ولا يخفى عليك ان هذا
 الجواب انما يستقيم لو لم يكن في التعريف قيد حين اوعدم واما مع هذا القيد فلا
 صحة له اذ لا يجوز ان يقال يتعقل الباري مخبراً او معدوماً بدون ان يتعقل العالم
 كذلك الا اذا اخذ كون التعقل اعم من المطابق وغير المطابق وحينئذ يلزم ان يكون
 الجزء مقابراً للكل والموصوف للصفة لجواز ان يتعقل كل منهما بدون الآخر
 ولو كان غير مطابق للواقع ولهذا عرفهما مشايخ المتأريفة بانها موجودان
 يمكن انفكاك احدهما عن الآخر ولو في العقل فلا يرد الباري مع العالم لا مكان

انفكاكهما في التعقل كما عرفت اقول فيه ايضا نظر لان المراد بتعقل احدهما هو
 الآخر مجوز العقل وجود احدهما بدون الآخر والعقل لا يجوز وجود العلم
 بدون الصانع ولو عمم التعقل بحيث يشمل المطابق وغيره لم تغاير بين الكل والجزء
 والصفة والموصوف بعين ما ذكرناه فالوجه ترجيح تعريف الاشعري كما اختاره
 الشارح بان يرد منه جواز عدم احدهما مع وجود الآخر لانتفاء علاقة اللزوم
 فلا يرد التفضيل بالخصمين القديمين وقولهم يلزم ان لا تكون اللوازم مع ملزوماتها
 غير من مسلم وبطلانه ممنوع لجواز كونها مالا هو ولا غيره ايضا كيف وقد قالوا ان
 مذهبهم ان الصفة مطلقة قديما وواحدا لا لازما او مقارن الا هو ولا غيره نعم قل بعضهم
 ان دعواهم هنا في الصفة القديمة واما الصفة الحادثة فانها غير بالاتفاق لكن
 المشهور هو التعميم (قوله واعترض عليه) اي على الجواب المذكور لكنه
 المتأخر على تقدير كون مراد المحجب رفع المجازية بامتناع الانفكاك واما اذا
 كان مراده مجرد منع صفراء اعني المقدمة القائلة بالغيرية فلا يرد (قوله من
 اطلاق اللزوم على اللازم) فانهم ذكروا في بحث المجاز ان علاقته المجاز راجعة
 الى اللزوم بين المعنى الحقيقي والمجازي على ما سياتي (قوله ان باب البيان) بل
 لرباب الاصول ايضا قال في التوضيح ان معنى المجاز على اطلاق اللزوم على
 اللازم والملزوم اصل واللازم فرع (قوله نعم يرد عليه) اي يرد على المحجب كون
 اللفظ المستعمل في اللازم الخارج بمعنى امتناع الانفكاك حقيقة كاللازم
 للمداخل وهو الجزء كما ذكره المحجب ولهذا ذكر لفظ الخارج ههنا (قوله
 كالانسان في الاعشى) وكذا في الاصل ومقطوع الرجل فانه يكون حقيقة فيها
 وان فات بعض جزئه لم يفتي الكشف ان من شرط المجاز ان يكون المعنى المجازي
 مغايرا للمعنى الحقيقي والجزء ليس غير الكل وان تكون الحقيقة متفية بالكلية
 فابق شي من الحقيقة لا يتحقق الشرط فلا يتحقق المجاز والجواب عنه ان لفظ
 الانسان موضوع بازاء معنى الانسانية لا بازاء الشخص الخارجى وبالاعشى والشلل
 لا ينتقض معنى الانسانية وانما ينتقض الشخص الخارج (قوله ورد بوجهين)
 لا يخفى عليك ما فيه من سوء الترتيب والاولى عكسه لان الثاني منع الصفري
 والاول منع الكبرى ولان الثاني منع والاول تسلمي والمنع مقدم (قوله من مشاهير
 طرق المجاز) لان الكل ملزوم متبوع والجزء لازم تابع فيصح ذكر
 للكل واردة الجزء مجاز الوجود العلاقة الصحيحة ولا نسلم ان من شرط المجاز
 المغايرة بالمعنى المذكور بل الاعتبار بان يكون غير المعنى الحقيقي بمعنى ان

واعترض عليه بانه يوجب ان لا يوجد
 المجاز اصلا اذ لا بد فيه من اطلاق
 اللزوم على اللازم الغير المنفك ليقول
 باعتبار باب المجاز هو اللزوم بمعنى المتعينة
 لا امتناع الانفكاك كما صرح به ارباب
 البيان فمن اين يلزم انتفاء المجاز نعم
 يرد عليه انه يوجب ان يكون اللفظ
 المستعمل في الخارج اللازم بمعنى غير
 المنفك حقيقة لانه ليس غير اللزوم بهذا
 التفسير وقيل حقيقة واختاره فخر الاسلام
 لانه معناه بعض من الوجوب لانه
 عيان عن عدم الحرج في الفعل مع الحرج
 في الترتيب والشيء في بعض معناه حقيقة
 وان كانت قاصرة كالانسان في الاعشى
 والجمع في بعض الافراد ورد بوجهين
 الاول ان اطلاق التكل على الجزء
 من مشاهير طرق المجاز

لا يكون عينه ولا نسلم إيصان من شرطه انتفاء الحقيقة بالكلية بل الشرط
 انتفاء الكلية وذلك يحصل بانتفاء جزء منها كما يحصل بانتفاء كلها (قوله جزء
 منهما) أي من الندب والإباحة لكنه مع اليجان في الندب ومع التساوي
 في الإباحة (قوله وبه بيناه) أي لجواز الترك ببيان الوجوب لأن المعتبر
 في الوجوب هو امتناع الترك ولا خفاء في أن جواز الترك بمعنى الامكان الخاص
 ببيان امتناع الترك فإذا كانا مباينين للوجوب فاستعمال صيغة الأمر
 فيها ليس استعمالاً في جزء معناه لعدم الجزئية للتباين الواقع بينهما
 لأن الجزء لا يباين الكل والمراد بالتباين ههنا امتناع اجتماعهما مع الوجوب
 في فعل واحد للتضاد بينهما لامتناع صدق أحدهما على الآخر فإنه لا ينافي
 الجزئية كالسقف والبيت (قوله أنه لا مشاحة في الاصطلاح آه) فيه أنه
 حينئذ يلزم أن يكون مراد القائلين بالحقيقة هو الحقيقة القاصرة لأن
 فخر الإسلام ما اختار الأمر أدهم فإذا كان مراده هو الحقيقة القاصرة يكون
 مراد القوم أيضاً كذلك لكن مرادهم بالحقيقة هي الحقيقة المطلقة على ما هو
 الظاهر من المقابلة بالمجاز (قوله وأجاب آه) وقال في التوضيح توضيحاً
 لساقى التنقيح والاصح أن إطلاق الأمر على الندب والإباحة من قبيل إطلاق
 اسم الكل على الجزء لأننا سلطنا الإباحة مباحة للوجوب بكون معنى الإباحة
 جواز الفعل وجواز الترك ومعنى الوجوب جواز الفعل مع حرمة الترك لكن
 معنى قولنا أن الأمر للإباحة هو أن الأمر يدل على جزء واحد من الإباحة
 وهو جواز الفعل فقط لأنه يدل على كلا جزئيه لأن الأمر لا دلالة له على جواز
 الترك 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 الأصل لا يلفظ الأمر
 بجواز الفعل الذي يثبت بالأمر جزء للوجوب فيكون من إطلاق لفظ الكل
 على الجزء (قوله ليس من معانيه) أي من معاني الأمر إذ لم يذكر في معاني
 الأمر والمشهور أنها ستة عشر على ما مر جواز الفعل ولو سلم أنه من معانيه
 بناء على أن عدم الوجود لا يدل على عدم الوجود لأن الاستقراء التام في معاني
 الأمر متعذر ولكن الكلام ليس فيه بل في استعمال الأمر في الندب والإباحة
 واستعماله في جواز الفعل ليس استعمالاً في الندب والإباحة لأن الجزء ليس عين
 الكل (قوله وجوابه أن النزاع آه) حاصله لأن سلم أن الكلام ليس فيه
 لأن المراد بكون الأمر للندب أو الإباحة دلالة على الجزء الأول منهما أي

الثاني أن جواز الترك جزء منهما وبه
 بيناه الجواب عن الأول أنه لا مشاحة
 في الاصطلاح فيجوز أن يصطلح على
 تسمية بعض ما يسميه القوم مجازاً حقيقة
 قاصرة وأجاب صاحب التنقيح عن
 الثاني بأن الأمر غير مستعمل في تمام
 الندب والإباحة بل في جواز الفعل الذي
 هو جزء منهما وجواز الترك إنما ثبت بعدم
 دلالة الأمر على حرمة الترك وأورد
 عليه أن معنى الأمر حينئذ لا يكون
 نديماً ولا باحتمال شيئاً آخر ليس من معانيه
 وعلى تقدير أن يكون منها
 فليس الكلام فيه بل فيهما وجوابه
 أن النزاع إذا كان في الصيغة لا يمكن
 أن يكون معنى قولهم الأمر للندب
 أو الإباحة أنها تدل على جواز الفعل
 وجواز الترك جوحاً ومساوياً بالقطع
 بأنها لطلب الفعل ولا دلالة لها على
 جواز الترك أصلاً

جواز الفعل لادلالته على مجموع معاهما (قوله فان قيل قد صرح حوا)
 حاصل السؤال ان ما ارتكبه من الجمل على خلاف الظاهر مبنى على ان تكون
 صيغة الامر المستعملة في الندب والاباحة مجازا مرسلا من قبيل استعمال
 الكل في الجزء وذلك ممنوع لم لا يجوز ان تكون استعارة بمعنى ان تكون مستعملة
 في تمام الندب والاباحة بجامع اشترى كهما في جواز الفعل اذ لا ضرورة في الجمل
 المذكور على ما ذكره وحاصل الجواب منع السند المساوي بانهما ان كانت
 استعارة كانت كالاسد المستعمل في الانسان الشجاع الى آخر ما ذكره (قوله
 فغير مفيد) اذ الخصم لا يقول انه يدل على الجزء الثاني وهو جواز الترتك حقيقة
 حتى يكون مفيدا (قوله فان ذلك من حيث انه آه) الذي ظهر منه ان لفظ
 الاسد انما يستعار لمفهوم الشجاع مطلقا اعم من ان يصدق على ذات الحيوان
 المفترس او غيره وان المشبه هو هذا المفهوم لا خصوصية زيد وعمرو ونظيره ما قال
 القزاز في المطول فالاسد مثلا انما يستعار للشجاع لازيد وعمرو وعلى
 الخصوص ولا يخفى عليك فساد اذ لا تصور المشابهة والمشاركة في صفة بين
 مفهوم الشجاع والمعنى الحقيقي وهو حقيقة الاسد حتى يصبح ان يكون مشبها
 لان مفهوم الشجاع لا يتصف بالشجاعة بل يكون عارضا للمعنى الحقيقي وغيره
 فلا تشبه هناك اصلا فلا تكون استعارة بل مجازا مرسلا مع ان نصر بحمهم
 ان استعمال الاسد في الرجل الشجاع استعارة والجواب ان مراده وكذا مراد
 القزاز اني بما ذكر ليس ما ظهر منه بل ان لفظ الاسد يستعار للرجل الشجاع
 ويكون الانتقال من معنى الاسد الحقيقي الى مفهوم الشجاع ومنه الى معنى
 الرجل الشجاع فالاول انتقال من المعارض المشهوراتصاف
 ذلك المعارض به وهو ظاهر وكلما غالب والثاني انتقال من مفهوم المعارض
 الى بعض معروضاته من حيث هو معروض له وليس كالانتقال الاول في الظهور
 والكلية بل يحتاج الى معونة القرائن والمقام على ما ذكره الشريف في حاشية
 المطول فعلى هذا يكون قوله من حيث انه من افراد الشجاع اشارة الى الانتقال
 الثاني فان قيل ان وجه الشبه في الاسد المستعمل في الرجل الشجاع خارج عن
 الطرفين وفيما نحن فيه داخل في الطرفين فكيف تكون استعارة صيغة الامر
 للندب والاباحة مثل الاسد المستعمل في الرجل الشجاع فالجواب ان مراده
 ان استعارة الصيغة مثل استعارة الاسد في العلاقة الصحيحة للاستعارة بحسب
 الانتقال من الملزوم الى اللازم ثم من اللازم الى بعض ملزومه على ما ذكرناه لانه

بل معناه انها تدل على الجزء الاول منها
 اعني جواز الفعل الذي هو بمنزلة الجنس
 لهما والوجوب من غير دلالة على جواز
 الترتك وانما ثبت ذلك الجواز بعلم للدليل
 على حرمة الترتك فان قيل قد صرح حوا
 بارادة الندب او الاباحة بالامر
 ولا ضرورة في حل كلا مهم على الجزء
 الاول منها وما ذكر ان الامر لا يدل
 على الجزء الثاني ان اراد بحسب الحقيقة
 فغير مفيد او المجاز ممنوع لم لا يجوز
 ان يستعمل اللفظ الموضوع لطلب الفعل
 جزما في طلب الفعل مع اجازة الترتك
 والاذن فيه مر جوا او مساويا بجامع
 اشترى كهما في جواز الفعل قلنا لا سبيل
 اليه بطريق المجاز ايضا لان ذلك
 التصريح كتنصير بحمهم باستعمال الاسد
 في الانسان الشجاع و ارادته مشه فان
 ذلك من حيث انه من افراد الشجاع
 لان لفظ الاسد يدل على ذاتيات
 الانسان

مثل الاسد من جميع الوجوه (قوله كالناطق) فان قيل ان استعمال الاسد في الانسان الشجاع كما لا يكون من حيث دلالة على الناطق من ذاتيات الانسان كذلك لا يكون من حيث دلالة على الحيوان من ذاتياته بل من حيث كونه من افراد الجامع وهو الشجاع فلم خصص الناطق بالذكر قلت اشارة الى ان الجامع فيما نحن فيه داخل في الطرفين وهو الجزء الاعم فكان استعمال الصيغة في التدب والاباحة من حيث كونهما من الافراد الجزء الاعم الداخلة في الطرفين لامن حيث دلالة الصيغة على فصلهما من جواز الترك (قوله من حيث ابهما من افراد جواز الفعل والاذن فيه) اي لامن حيث ان اللفظ الموضوع للوجوب اي طلب الفعل جزما مستعمل في طلب الفعل مع اجازة الترك من جوحا ومساويا كما ذكره السائل (قوله مع جواز الترك او بدونه بالقرينة) من عدم الدليل على حرمة الترك فانه قرينة على جواز الترك على ما تقدم وههنا بحث وهو انه يلزم احتياج الصيغة في الدلالة على فصل الوجوب وهو عدم جواز الترك في القرينة ايضا مع ان اللفظ لا يحتاج في الدلالة على معناه الحقيقي الى قرينة فالاولى ترك قوله او بدونه فان قيل انه كما يحتاج في الانتقال من جواز الفعل الى التدب والاباحة اعني جواز الفعل والترك تساويا اورحمانا الى القرينة فهل يحتاج اليها في الانتقال من الوجوب اعني جواز الفعل مع امتناع الترك الى الجواز قلت لان اللفظ كما لا يحتاج في الدلالة على معناه المطابق الى القرينة كذلك لا يحتاج اليها في الدلالة على جزء معناه نعم لو اريد به جزؤه يحتاج اليها في الارادة لكن كلامنا في الدلالة لاقى الارادة وابتدأ الدلالة من الارادة (قوله معنى صيغة الامر في التدب او الاباحة) اي معنى صيغة الامر المستعملة في التدب او الاباحة واما معنى لفظ التدب والاباحة فهو مجموع جواز الفعل والترك (قوله بمتنع ان يكون جزءا من الوجوب) للتباين المذكور ايضا (قوله لان القيد خارج عن القيد) قلت هذا انما يتم على القول بان دخول القيد في القيد لا يمنع الاتحاد الذاتي تأمل (قوله فليتا مل) لعله اشارة الى ان صيغة الامر انما تستعمل في الجوز المقترين في التدب والاباحة لاقى مطلق الجوز ولا يخفى ان الجوز المقترين فيهما يقترين المقترين في الوجوب والاتحاد الذاتي غير مفيد وانما يفيد ان لو استعملت الصيغة في مطلق الجوز فلا يكون جزءا من الوجوب فلا يكون حقيقة قاصرة فيه وهو المطلوب (قوله فان نسخ الوجوب يوجب نسخ الجواز عندنا) لان الوجوب عبارة عن عدم الحرج في الفعل مع الحرج في الترك فان تفاعله بجوز ان يكون بار تفاع

كناطق فاذا كان الجامع بينهما هو جواز الفعل والاذن فيه كان استعمال صيغة الامر في التدب او الاباحة من حيث ابهما من افراد جواز الفعل والاذن فيه ويثبت خصوصية كونه مع جواز الترك او بدونه بالقرينة كما ان الاسد يستعمل في الشجاع ويعلم كونه انسانا بالقرينة فان قيل غاية ما ذكره مما ذكر ان يكون معنى صيغة الامر في التدب او الاباحة تجوز الفعل المقيد بجوز الترك وهو بمتنع ان يكون جزءا من الوجوب قلنا لا امتناع لان القيد خارج عن المقيد فيجوز الجوز الذي في التدب والاباحة والجوز الذي في الوجوب ذاتا وان تغاير اعتبارا ولهذا قال فخر الاسلام ان معنى الاباحة والتدب اي المراد بصيغتهما من الوجوب بعضه في التقدير كما انه قاصر لا مغاير ولم يقل من الوجوب بعضه فيكون قاصرا لا مغايرا فليتا مل (واما اذا اريد) بصيغة الامر (الوجوب فسخ) ذلك الوجوب (حتى يبق الجواز عند الشافعي) لا عندنا فان نسخ الوجوب يوجب نسخ الجواز عندنا كما سيجي ان شاء الله تعالى

الجزئين جميعا وان يكون ارتفاع أحد هما فلا يدل على الإباحة بقائه الجواز
 الثابت في ضمن الوجوب لعدم بقائه كما ان قطع الثوب كان واجبا بالأثر
 في شريطة من قبلنا اذا أصابته بحلته ثم نسخ الوجوب في شهرين متوازيين بقى القطع
 مستحبا ولا مباحا أصلا وقال الشافعي ان دليل الوجوب يدل على جواز الفعل
 وامتناع الترك ودليل النسخ لا ينافي الجواز لجواز ان يرتفع الترك بارتفاع أحد
 جزئييه فيبقى دليل الجواز سالما عن المعارض فلا يرتفع نسخ الوجوب بل يتوقف
 على قيام المحرم فلما ان دليل الوجوب انما ثبت جواز الفعل المقيّد بامتناع الترك
 لا جواز الفعل وامتناع الترك متفصلا كل منهما عن الآخر ونسخ الوجوب مناف
 لهذا الجواز المقيّد بامتناع الترك فاذا ارتفع هذا الجواز لا يثبت الجواز المطلق عن
 هذا القيد التاميل آخر ولم يوجد (قوله لا يتفاء الاستعمال) اي في جواز
 المقتل وذلك لانه اريد بالصيغة معناها الحقيقي وهو الوجوب ودلاله اللفظ على
 جزء معناه عند ارادة معناه المطابق ليس مجازا لان الدلالة لا تكون مجازا
 الا اذا لزم باللفظ معناه المجازي (قوله وهما فرعه) اي الحقيقة والمجاز فرغ
 الاستعمال على ما تقدم في التقسيم الثالث (قوله ومطلقة من قرينة العموم) اي
 قال فخر الاسلام ومن هذا الاصل الاختلاف في موجب الامر وقال في الكشف
 ان فخر الاسلام لما ذكر في البابين السابقين ان الصيغة مخصوصة بالوجوب
 وان الوجوب مختص بهذه الصيغة اراد ان يذكر في هذا الباب اختلافهم في ان ذلك
 الوجوب المختص بالصيغة هل يوجب العموم والتكرار ولا يوجب بل يوجب
 فعلا واحدا خاصا حقيقة او حكما انتهى فظهر منه ان معنى كلام المصنف
 وموجب صيغة الامر المطلقة عن القرينة لا يقتضي التكرار ولا يحتمل لان محل
 هذا الخلاف هو موجب الامر للصيغة ولا يخفى عليك انه يصح اضافة هذا
 الخلاف الى الصيغة على ما صرح به في التحرير وغيره تأمل (قوله بما ذكر) اي
 الوقف والشرط والوصف (قوله وهو وقوعه مرة بعد اخرى في اوقات متعددة)
 حاصل الفرق بينهما ان التكرار باعتبار الزمان والاقوات وبوقوع
 الفعل متفرقا مرة بعد اخرى والعموم باعتبار الافراد وشمولها لها ولو دفعة
 وان ادنى الاول مرتان وادنى الثاني مرات (قوله لامتناع ايقاع الافراد
 في زمان واحد) اي لامتناع وجود العموم بدون التكرار في امثال هذه
 المواضع لاستلزامه له بالضرورة ولهذا اکتفى المصنف بذكر التكرار عن ذكر
 العموم استدلالا بانتهاء اللازم على انتفاء المنزوم كما ان اصحاب المذهب الاول

(فلا مجاز) في الجواز (ايضا) اي كالا
 حقيقة فيه عنده لان دلالة امر الوجوب
 على جواز الفعل دلالة الحقيقة على
 مدلولها التضمني لا دلالة المجاز على
 مدلوله المجازي لانتهاء الاستعمال وهما
 فرعه فعلى تقدير نسخ الوجوب وبقاء
 الجواز لا يصير اللفظ مجازا او حقيقة
 قاصرة على اختلاف الرأيين حتى يلزم
 انقلاب اللفظ من الحقيقة الى المجاز
 في اطلاق واحد (ومطلقة من قرينة
 العموم) والتكرار والحضور والمرّة
 سواء وقت بوقت او علق بشرط
 او خصص بوصف او مجرد عنها فان
 المراد بالمطلق ههنا هو المطلق عن تلك
 القرينة فلا ينافيه التقييد بما ذكر
 (لا يقتضي التكرار) اي تكرار الفعل وهو
 وقوعه مرة بعد اخرى في اوقات متعددة
 واما عمومه فشموله افراده فيلا زمان
 في مثل صلوا الوصوموا الامتناع ايقاع
 الافراد في زمان واحد

الذي سيأتي ذكره اكتشفوا بذكر العموم في بعض الكتب عن ذكر التكرار استدلالاً
 بوجود الملزوم على وجود اللازم واعلم انهم قالوا ان المراد بالتكرار والعموم ههنا
 هو الدوام لا العموم الاصطلاحي وهو ايقاع الفعل دفعة ولا التكرار
 الاصطلاحي قال في الميزان ان استعمال لفظ التكرار ههنا لا يراد به حقيقته لانه
 عود عين الفعل الاول وهو لا يتحقق عند اكثر المتكلمين لعدم بقاء الاعراض
 وانما يراد به تجديد امثاله على الترادف وهو معنى الدوام في الافعال فتفسير الشارح
 بقوله وقوعه مرة بعد اخرى ليس كما ينبغي تأمل (قوله لجواز ان يقصد العموم)
 وهو ان يطلقها ثلاث تطلقات دفعة واحدة لا التكرار وهو ان يطلقها مرة بعد
 اخرى قلت لقاتل ان يقول لم لا يجوز ان يقصد التكرار في هذا المثال دون العموم
 كيف وان الطلاق السني ايقاع الثلاث مرة مرة في اطهار الاجماع فيها (قوله
 وعامة اوامر الشرع) اي الاوامر المطلقة عن القرآن المذكورة على ما هو
 محل النزاع (قوله فلهذا يقتصر في تحرير البحث آه) واعلم انه قد يقتصر
 في التحرير على ذكر التكرار وقد يقتصر على ذكر العموم وقد يذكر كلاهما
 معا على ما وقع في الكتب اما القصر فلان التلازم بينهما في موضع وجد فيه
 التلازم لما كان من الطرفين على ما دل عليه قوله السابق في التلازم ان جاز القصر
 على كل واحد منهما في كل مقام الاثبات والتقي استدلالاً بوجود الملزوم واللازم
 على وجود اللازم او الملزوم وبانتفاء الملزوم او اللازم على انتفاء اللازم او الملزوم
 فلهذا صح تفرع قوله فلهذا يقتصر على ما قبله سواء كان قوله العموم فاعلا
 يستلزم او مفعوله واما ذكرهما معا فبالنظر الى تغاير مفهوميهما فان مفهوم
 التكرار غير مفهوم العموم على ما تقدم ولحجة افتراقهما في الجملة كما في مثال طلق
 نفسك لامرأة اولاً جنبية فانه يصح ان ينوي ثلاثاً وواحدة وثنتين جملة
 ومتفرقا فان نوى ثلاثاً تملك هي ان تطلق نفسها ثلاثاً جملة واذا لم ينوشها تملك هي
 واحدة وثنتين وثلاثاً جملة ومتفرقا واذا نوى واحدة او ثنتين فينبغي ان يقتصر
 على ما نوى هذا عند اصحاب المذهب الاول لان الامر عندهم وان اوجب
 العموم والتكرار الا انه قد يمنع عنه ذلك بدليل وبينة الزوج دليل واما عند اصحاب
 المذهب الثاني فهي تملك واحدة ان لم ينوشها او نوى واحدة وان نوى ثنتين
 او ثلاثاً فهي على ما نوى واما عند اصحابنا الحنفية فهي تملك واحدة ان لم ينوشها
 او نوى واحدة او ثنتين وان نوى ثلاثاً وفتن جميعاً وان طلقت نفسها واحدة فلها
 ان تطلقها ثانية وثالثة في المجلس كذا في الكشف (قوله واما الخلاف) اي

وشرقان في مثل طلق نفسك لجواز ان
 يقصد العموم لا التكرار وعامة اوامر
 الشرع مما يستلزم فيه العموم التكرار
 فلهذا يقتصر في تحرير البحث على ذكر
 التكرار وقد يذكر العموم ايضا نظرا
 الى تغاير المفهومين وصحة افتراقهما
 في الجملة واما قال ومطلقة لان المقيد
 بما ذكر من القرينة يفيد مادلت عليه
 بالاتفاق واما الخلاف في الامر المطلق

خلاف القائلين بالوجوب لان هذا الخلاف في ان الوجوب هل يوجب التكرار
والعموم اولا يوجب ولا خلاف بين القائلين بالنسب والاباحة (قوله فقيه
اربعة مذاهب) بل سبعة مذاهب المذاهب الاربعة منها ما ذكره الشارح
وخامسها انه لطلق الطلب للمرة ولا للتكرار ولا يحتملها وعزاه في الحرير
الى الحنفية وسادسها التوقف قيل بمعنى لا يندى انه وضع للمرة اولا ككرة
اول المطلق وقيل بمعنى لا يندى مراد المتكلم ما هو اذا لا دليل على المرة او الكرة
ولا مدخل للعقل في اثبات مدلولات الالفاظ والآحاد لا تضيد والتواتر ممنوع
فكان الامر موقوفا وسابعها انه للمرة ويحتمل التكرار وعزاه في شرح الحرير
الى بعض الشافعية واستدلوا عليه بانه مختصر من اطلب منك ضربا والتكرة
في الاثبات خاص فيكون المختصر منه ايضا خاصا وسيأتي جوابه (قوله على
مختصر معرف باللام) اي لام الاستغراق (قوله لان اضرب مختصر من اطلب
منك الضرب) فيكون مثل المطول في العموم للزوم اتحادهما عموما
وخصوصا لا يقال ان اريد بالاختصار اختصار الواضع فمنوع لجواز ان
يكون الواضع قد وضعه من غير ان يعتبر الاختصار ولا صدمه كما هو الاصل
في وضع الالفاظ وان اريد به اختصار المستعمل بعد وضع الواضع يلزم ان
لا تكون هذه الصيغة هي الصيغة الموضوعية لطلب المأمور به اولا وليس كذلك
لانا نقول ان طلب الفعل من الفاعل يجوز ان يوضع له ابتداء لفظان احد هما
مختصر من الآخر فكما ان المطول يدل على العموم فكذا المختصر منه للتوافق
بينهما فان قيل فيلزم الترادف بين المفرد والركب قلنا فساد ممنوع كيف وقد قالوا
ان الاخبار عن الفعل الماضي وضع له لفظان احد هما مختصر وهو ضرب والآخر
مطول وهو فعل الضرب في الماضي وكذا الاخبار عن الفعل المستقبل
وضع له لفظان مختصر ومطول (قوله على قصد الانشاء لا الاخبار) والالزم
اختصار احد الضدين من الآخر (قوله وجوابه ان التعريف) خاصه لان
ان اضرب يدل على مصدر معرف لان الفعل لا يدل الاعلى نفس الحقيقة
والتعريف والتعريف والوحدة والكثرة خارجة عنها فلا يثبت الابدليل
ولادليل ههنا وكون المصدر المذكور في المطول معرفة وطاما لا يكون دليلا على
كون المصدر الذي في ضمن اضرب معرفة لانه لا يدل الاعلى الحقيقة من حيث هي
(قوله فهم التكرار من الامر بالحج) ولولم يوجب التكرار والعموم لما فهم تأمل
(قوله فاشكل عليه فسأل) يعني سؤالا ليس لعدم فهمه التكرار بل لغرض

ففيه اربعة مذاهب الاول انه يوجب
العموم في الافراد والتكرار في الأزمان
اما العموم فلدلالته على مصدر معرف
باللام لان اضرب مختصر من اطلب
منك الضرب على قصد الانشاء
لا الاخبار وجوابه ان التعريف زائد
لا يثبت الابدليس ولادليل واما التكرار
فلان اقرع بن الحبابس وهو من اهل
اللسان فهم التكرار من الامر بالحج حيث
قال اكل عام يا رسول الله حين قال عليه
السلام يا ايها الناس قد فرض الله عليكم
الحج فحجوا لا يقال لو فهم لما سأل لانا نقول
علمانه لا حرج في الدين وان في حل الامر
بالحج على موجب من التكرار
حرجا عظيما فاشكل عليه فسأل

الاشكاله من قضية لاخرج في الدين (قوله وجوابه ان السؤال لايدل على ذلك) اي على ان الامر بوجوب التكرار قلت الصواب ان يقول ان فهمه لايدل على ذلك لان المستدل انما استدل على مدعاها حتى يجابه التكرار بفهم افرغ بن الحابس التكرار لاصواله وانما جعل سؤاله دليلا على فهمه حاصله لان سلم ان فهمه التكرار يدل على ان الامر بوجوب التكرار وانما فهمه ذلك لو وجد انه ان بعض العبادات يتكرر بتكرره وسببه وشرط الحج وهو الوقت يتكرر ففهم منه ذلك وقد استدلى على هذا المذهب بان الامر في طلب الفعل مشتمل انتهى في طلب التكف والنهي بوجوب العموم والتكرار فكذا الامر لاشتراكهما في مطلق الطلب والجواب عنه انه اثبات اللغة بالقياس وهو باطل على انه قياس مع الفارق (قوله لكنه يحتمل) اي يحتمل كلا منهما ولا اتحاد المقصود منهما اصحى الدوام افرد الضمير (قوله بمعنى انه اطلب الفعل مطلقا) البناء بيانه يعنى لكونه لطلب الفعل لا بوجوب العموم والتكرار ولكون ذلك الطلب مطلقا يحتملها والفرق بين الموجب والمحتمل ان الموجب ثبت بلا دليل والمحتمل لا يثبت الا بدليل كما في الكشف ولهذا قالوا ان الحقيقة موجبة لثبوتها بلا دليل والتكرار محتمل لاحتياجه في ثبوته الى دليل والمرة ليست بموجبة لعندم دخولها في الحقيقة ولا بمحتملة لعدم احتياجهما في ثبوتها الى دليل فان الفعل يحتملها عند عدم دليل التكرار لثبوتها فلا بد منها لايقاع حقيقة الفعل في الخارج الا لا يوجد بدونها الا في ضمن فرد (قوله لما مر من سؤال الاقرع) لو قال من فهم الاقرع التكرار لكان اول تأمل وجوابه ما ذكره انما فهم التكرار لوجوبه شرطه وهو الوقت لا لايجاب صيغة الامر (قوله والتكرار في الاثبات محض) يعنى ان المصدر المذكور في المطول خاص لكونه تكرة في الاثبات فكذا المصدر في ضمن المختصر منه خاص للزوم اتحادهما في العموم والخصوص فلا يوجب العموم والجواب عنه لا نسلم ان خصوص المصدر المذكور في المطول يستلزم خصوص المصدر في ضمن المختصر كيف وان الفعل لا يدل الا على نفس الحقيقة مع قطع النظر عن العموم والخصوص والمرة والتكرار وانما تعرض هذه المعاني بقرينة ولهذا صح توصيفهما بمحا ضرب ضربا واحدا او كثيرا ولو سلم ذلك لكن لا يتم التفرقة لان المطلوب اثبات انه اطلب الفعل مطلقا ويحتمل التكرار لانه لا للمرة ويحتمل التكرار والدليل انما يثبت الثاني لا الاول (قوله لكن يحتمل ان يقدر المصدر معرفة بدلالة القرينة) بيان لوجه احتمال العموم فان قيل

وجوابه ان السؤال لايدل على ذلك لجواز ان يكون لوجدانه بعض العبادات متكرر ابتكره سببه كالصلاة والصوم وبعضها غير متكرر كالإيمان فاشبه عليه ان السبب ما لا يتكرر وهو البيت والوقت شرط لادائه الثاني وهو مذهب الشافعي انه لا يوجب العموم والتكرار لكنه يحتمل بمعنى انه لطلب الفعل مطلقا مرة او اكثر لما مر من سؤال الاقرع ولانه مختصر من اطلب منك ضربا او اقل ضربا مثلا لان التعريف زائد لا يثبت الا بدليل كما سبق والتكرار في الاثبات محض لكن يحتمل ان يقدر المصدر معرفة بدلالة القرينة فيصدر العموم فيخص بحسب الارادة وسيأتي جوابه

الكلام في الامر الخالي عن قرينة العموم والتكرار وكونه محتملا لانه بدلالة
 القرينة بما لا كلام فيه قلنا المحتمل وجود القرينة لا العموم بدلالة القرينة
 لان محتمل وجود القرينة بتعين العموم (قوله الا اذا كان معلوما بشرطه) فيه
 ان المعلق بشرط والمقيد بصفة مما يوجب التكرار لا بما يحتمله كما صرح جوابه الهم
 الا ان يجعل الاستثناء مضمنا او يراد الاحتمال في ضمن الوجوب تأمل (قوله
 وسائر جوابه) انتهى في البحث الثاني من الابحاث التي اوردتها عند شرح
 الذهب الرابع من ان كلامنا في المفرد العباري عن قرينة العموم والتكرار
 (قوله لان وجوب الاداء لا يضاف الى السبب) والالوجب اداء الصلاة في اول
 وقتها لوجود السبب لكنها لم يجب اداؤها في اول الوقت بل بما يوجب في آخر
 الوقت لتقرر السببية في آخره (قوله ولا يدفعه اليه عن بسمة الوقت سببا
 المسمى به علة) فيه ان مراد الحجب ليس مجرد السببية بل اعتبار السبب علة
 حكما في الشرع كادل عليه اللام في الدلوك والمعلق على العلة تكرر وتكرار العلة
 بالاتفاق (قوله الرابع وهو مذهب عامة العلماء) اختلفوا في تفسير هذا المذهب
 فصرح في التلويح بانه لا يحتمل العموم والتكرار بل هو للخصوص والمرة سواء كان
 مطلقا مثل ادخل الدار او معلقا بشرط او وصف مثل ان دخلت السوق فاشترى
 اللحم لا يقتضي الا اشتراء اللحم مرة واحدة وانما يستفاد العموم والتكرار من
 دليل خارجي كتكرار السبب مثلا انتهى وقال في الخبر بان الخبر عند الخفية
 ان الامر يطلق الطلب لا يفيد عمرة ولا تكرارا ولا يحتمله انتهى قلت وظاهر كلام
 المصنف بلام ما ذكره في الخبر بحيث قال بل يقع على اقل الجنس ولم يقل بل
 ويقع لا على اقل الجنس فانه يدل على انه موضوع لطلب ويقع ذلك الطلب على
 الاقل المتيقن (قوله اي كل الجنس بدليله وهو النية) بيانه في قول الزوج
 لامر آه طلق نفسك آه ينصرف عندنا الى الادنى وهو الواحد ان لم يوشأ
 لكونه موجه العرفي او لكونه اقل ما يتحقق موجه الحقيقي للعرفي اعني
 حقيقة الفعل وكذا ينصرف اليه اذا نوى اثنين لان التثنية من الطلاق عيدة
 محض في حق الحرة فلغة النية لعدم احتمال اللفظ للعدد المحض فينصرف الى
 الاقل المتيقن وينصرف الى الاعلى وهو الثلاث اذا نوى الزوج لان الثلاث كل
 جنس الطلاق في الحرة فيكون من محتمل اللفظ فتعين بالنية لانها تعين محتملات
 اللفظ واما عند من قال ان موجه التكرار فتملك المرأة تطلق نفسها واحدة
 واثنتين وثلاثا جملة او متفرقا ذالم ينزل زوج شيئا او نوى ثلاثا او ما اذا نوى واحدة

الثالثة وهو مذهب بعض علمائنا
 انه لا يحتمل التكرار الا اذا كان مطلقا
 بشرط كقوله تعالى وان كنتم جنبا
 فاطهروا او فقهه اثبتت وصف
 كقوله تعالى اقم الصلاة لردوك
 الشهير قيد الامر بالصلاة ليحقق
 وصفه للدلوك وجوابه ان التكرار
 في امثال هذه الاوامر التاليف من مجرد
 السبب يقتضي مجرد السبب لان
 مطلق الامر المعلق بشرط والمقيد
 بوصف واعتراض بان اداء العبادات
 كالصوم والصلاة مثلا واجب على
 سيد التكرار فلا يخلو اما ان يكون
 مضافا الى الاسباب او الى الواجب
 فالاول باطل لان وجوب الاداء
 لا يضاف الى السبب فتعين الثاني
 واجب بان المراد بالاسباب هنا العلة
 لا الاسباب المحضة كما ظن وكثيرا
 ما يطلق السبب على العلة فكانه قال
 وما تكرر من العبادات في تكرر عاها
 لا بالامر الموجبة لتلك العبادات
 وبه ذلك بان الله تعالى لوقال ان كان
 زانيا فارجم فقد جعل الزنى علة وجوب
 الرجم ولا شك ان تكرر العلة يستلزم
 تكرر المعلول اقول هذا لا يدفع الاشكال
 لان حاصله ان السبب المتجدد في الصوم
 والصلاة هو الوقت ووجوب الاداء
 المكرر لا يضاف الى الوقت حتى
 يكون تكرر بتكرره

واما بضاف الى الامر وهو ليس
 بتكرر فتعين اقتضاؤه التكرار
 ولا بد فعه العدول عن نسمة الوقت
 سبباً لتسميته علة فالصواب في الجواب
 ان يختار اضافة تكرار وجوب
 الاداء الى الامر لا بمعنى ان الامر الواحد
 يدل على التكرار او يحتمله بل بمعنى
 ان الامر يعتبر متوجهاً في اول الوقت
 في الصوم و آخره في الصلاة فيتكرر
 للوقت بتكرار توجه الامر وبتكرر
 توجهه بتكرر وجوب الاداء
 و سياتى لهذا زيادة تحقيق
 ان شاء الله تعالى الرابع وهو مذهب
 عامة علماءنا انه لا يوجب التكرار
 (ولا يحتمله مطلقاً) سواء علق بشرط
 او قيد بوصف ام لا (بل يقع على
 اقل الجنس) اي جنس الفعل وهو
 ادنى ما بعده مما لتعيينه (ويحتمل
 كله) اي كل الجنس بدليله وهو النية
 لكونه كالسمي (لتضمنه) علة لعدم
 اقتضائه للتكرار وعدم احتماله
 (مصدر الاحتمال محض العدد)
 كالاثنتين في طلاق الحرة والثلاثة وغيرها
 عن الاعداد في سائر الاجناس وذلك
 لان المصدر مفرد والمفرد لا يقع
 على العدد بل على الواحد حقيقة
 لتعيينه بتعيينه او اعتباراً اعني المجموع
 من حيث هو مجموع فانه جنس واحد
 من الاجناس فيحتمل لكونه كال
 للمسمى وههنا اجناس

او اثنتين فيقتصر على ما نوى عندهم لانه وان اوجب التكرار عندهم لكان
 يمنع عنه بدليل والنية دليل عليه وعلى مذهب الشافعي على ما ذكره الشارح
 فيما سبق انه بنصرف الى الواحد ان لم ينو الزوج شيئاً اولوى واحدة وان نوى
 اثنتين او ثلاثاً فهو على ما نوى لانه نوى محتمل كلامه والحاصل ان حقيقة
 الفعل موجبه للفوى والمرة موجبه العرفي والثلاث محتمله والاثنتين ليس
 بموجبه ولا محتمله وقوله بدليل رد عليه مثل ما مر من انه لا احتمال مع الدليل بل
 يتيقن كل الجنس وكلامنا فيما لا دليل (قوله علة لعدم اقتضائه للتكرار) انه
 حاصله ان الامر بالصيغة المشتقة من المصدر طلب لذلك المصدر لا غير والمصدر
 سواء كان معزفاً كما قال اصحاب المذهب الاول او منكر كما قال اصحاب
 المذهب الثاني مفرد والمفرد لا يحتمل العدد لان بين المفرد والعدد منافاة
 اذ المفرد ما لا تركب فيه والعدد ما يتركب من الافراد والتركيب وعندهم
 متافيان فكما لا يحتمل العدد معنى المفرد مع ان المفرد موجود فيه فكذلك لا يحتمل
 للمفرد معنى العدد مع انه ليس بموجود فيه اصلاً ثبت انه لا دلالة للامر على العدد
 لاعلى سبيل الوجوب لاعلى سبيل الاحتمال اذ الشيء لا يوجب ضده ولا يحتمله
 فان قيل فعلى هذا ينبغي ان لا يجوز نية الثلاث في نحو طلق نفسك كما لا يجوز نية
 اثنتين لانه عدد كالثنتين فلا يحتمله اللفظ فاجاب بقوله بل يقع على الواحد حقيقة
 او اعتباراً يعني ان المفرد على نوعين مفرد حقيقي وهو ادنى الجنس وهو الواحد
 بالشخص ومفرد اعتباري وهو عام الجنس من كل جنس من اجناس
 الافعال وهو الواحد بالجنس وهذه الفردية اعتبارية لاحتمالية اذ لها افراد
 كثيرة والكثرة تنافي بالوحدة ولكنها باعتبار ان لها وحدة جنسية تكون فرداً
 اعتبارياً ولهذا اذا تعددت اجناس التصرفات تقول التصرفات بالمملوكة
 الشكاح والطلاق والبيع والشراء كان كل واحد منها واحداً بالجنس مع كثرة
 افراده الا يرى انه يصح وصفه بالوحدة فيقال الطلاق جنس واحد من التصرفات
 الشرعية كما يقال الحيوان جنس واحد من الاجناس والانسان نوع واحد
 والكلمة نوع واحد من الانواع مع تعدد افرادها فيكون الجنس من حيث المجموع
 من محتمل اللفظ فتصح النية به لانها لتعيين محتملات اللفظ بخلاف اثنتين
 فانها ليست من محتمل اللفظ لكونها عدداً محضاً لا وحدة فيها بوجه فلا تعمل
 فيها النية وبخلاف الواحد فانه مفرد حقيقي فيعمل عليه اللفظ بلا نية ولا دليل
 فان قيل فعلى هذا ينبغي ان تصح نية الثلاث ايضاً في قول الزوج طلقك فانه مثلاً

طلق

ظني في اقتضاها المصدر وكون الثلاث تمام الجنس مع انه لم يصح نية الثلاث فيه
 اجيب عنه بانه اخبار عن الماضي والاخبار لا يقتضى وجود الخبره ليصح
 فان الخبر وان كان كذا فهو خبر ولا اثره ايضا في ايجاده لان الخبره لا يصبر
 موجودا بالاخبار في الزمان الماضي ولكن يقتضى وجود الخبره ليكون صحيحا
 في الجملة بان يكون صدقا فكان ثابتا ضرورة الصدق وهي ترتفع بالواحدة لان
 المتضمن لا يعوم له لكونه ضروريا خبرا ان الشرح جعله انشاء فاقضى ما كان
 يقتضيه الاخبار وهو الواحد بخلاف قوله ظني فانه امر واثري في ايجاد الامور به
 لانه يطلب الامور به وهو ما دل عليه من المصدر فصار كالمذكور لانه محذوف
 والمحذوف كالمنطوق فكان التعميم داخلا على المذكور فكان حكما اصليا فلهذا
 صح نية الثلاث كذا في مختصر التعميم واما الجواب عن القائلين بان الامر
 يوجب التكرار اذا علق بشرط او وصف فقد ذكرناه فيما سبق تفصيلا قوله والمنع
 صكارة) اى المنع المشار اليه بقوله ولكنه لا ينافي احتمال العدد (قوله للطبيعة
 من حيث هي هي) اى الماهية بلا شرط شيىء الماهية بشرط شيىء ولا الماهية
 بشرط لاشيىء على ما بين في محله (قوله لادلالة له على العدد اة) فيه نظر من
 وجهين الاول ان الموضوع للطبيعة من حيث هي هي كالدلالة له على العدد
 من حيث هو هو كذلك لادلالة له على العدد من حيث المجموع كالدلالة في الطلاق
 فانها من حيث هي عدد محض ليس بموجب ولا محتمل للطلاق فلا دلالة له
 عليها اصلا كالدلالة له على الثنتين واما من حيث المجموع فلا دلالة له عليه ايضا
 لانه من محتمل اللفظ لا موجهة على ما تقدم ولا دلالة للفظ على محتمل اللفظ الا ما اخرج
 فيه لى النية والدليل بل اللفظ انما يدل على موجهة والثاني ان الموضوع للطبيعة
 من حيث هي كالدلالة له على العدد كذلك لادلالة له على الفرد اذ لادلالة للعام
 على الخاص باحدى الدلالات الثلاث نعم محتمل اللفظ عليه عند عدم قرينة العدد
 والتكرار لادلالة اللفظ عليه بل لكونه اقل متيقنه فالقول بان الامر للمرة مع
 القول بالمصدر موضوع للطبيعة من حيث هي متساويان وجعل كونها
 موجهة لى النية موجهة في العرف على ما سياتى ذكره لا يجدى نفعه لادلالته
 عليها واستعمال اهل العرف فيها ليس لدلالته عليها بل لكونها اقله المتيقن
 فالاولى في الجواب ان يقول ان المفرد بمعنى ما يقابل الثنى والمجموع وان كان
 موضوعا بازاء الطبيعة من حيث هي لا يحتمل العدد لانه لا تركب فيه اصلا والعدد
 ما يتركب من الاحاد فلا يحتمله (قوله فهو المطلوب) اى كون كل فرد مما يحتمله

الاول انه لان ازيد يكون المصدر
 مفردا انه موضوع للقرينة فموضوع كيف
 وقد اجمع اهل العربية على كونه
 موضوعا للجنس من حيث هو هو
 وانما ازيد لانه لفظه مفرد بمعنى انه
 ليس بشئ ولا يجمع فبم ولكن لا ينافي
 احتمال العدد ولما ينافي لولم يكن
 موضوعا للجنس الجواب ان المراد به
 مقابل الثنى والمجموع والمنع مكاربة
 لان المراد به الاحتمال ليس بمجرد جواز
 اطلاقه عليه بل صحة استعماله فيه
 وازادته منه ولا يخفى على ذى مسكة
 ان الموضوع للطبيعة من حيث هي هي
 لادلالة له على العدد من حيث هو هو
 اذ لادلالة للعام على الخاص اصلا
 ولا دليل خارجي يدل عليه فلا يصح
 استعماله فيه قطعا الثاني لان اسم المفرد
 لا يقع على العدد فان المفرد المقترن
 بشيىء من ادوات العموم والاستغراق
 يكون بمعنى كل فرد لا بمعنى مجموع
 الافراد فان زعمت انه ايضا واحد
 اعترارى فهو المطلوب اذ لا نفي
 باحتمال الامر للعموم والتكرار

سوى انه يراد ايقاع كل فرد من افراد
 الفعل الجواب ان كون ذلك المفرد
 بمعنى ككل فرد انما هو من ادوات
 الاستغراق وكلاهما في المفرد العنصري
 عنهما فان احدهما من الاخر الثالث
 انه لو لم يحتمل العدد لما صح تفسيره به مثل
 طلق نفسك اثنين وضم ثلاثة ايام
 او كل يوم ونحو ذلك واجيب باننا لانسب
 انه تفسير بل تغير الى ما لا يحتمل مطلق
 اللفظ ولهذا قالوا اذا قرن بالصيغة
 ذكر العدد في الايقاع يكون الوقوع
 بلفظ العدد لا بالصيغة حتى لو قاله
 لامر آتية طلقك ثلاثا او واحدة
 وقدمت قبل ذكر العدد لم يقع شيء
 كذا قال شمس الائمة واعترض عليه
 بان هنا بعد التسليم مشكل لان الواحد
 موجه فكيف يكون اقترانه به تغيرا
 بل يكون تقريرا وجوابه انه ليس
 المراد بكون الواحد موجه انه
 موضوع له في اللغة فانه مخالف لاجماع
 اهل العربية بل انه يستعمل عرفا
 في الجنس من حيث تحققه في ضمن
 الواحد ضرورة ان الاحكام انما تجرى
 عليه من حيث وجوده ولما كان
 الواحد ادنى ما يتحقق الجنس في ضمنه
 ولم يوجد دليل على ازيد منه صار
 موجه عرفا حتى اقتصر التكلم على
 المصدر علم انه اراد موجه العرفي
 واما اذا زاد عليه العدد علم انه اراد
 معناه اللغوي المطلق

اللفظ هو المطلوب (قوله سوى انه يراد ايقاع كل فرد) اي لا ايقاع مجموع الافراد
 دفعة لعدم امكانه في زمان واحد (قوله بل تغير الى ما لا يحتمل مطلق اللفظ)
 لان مقتضى الامر عند الاطلاق هو الوقوع على الفرد الحقيقي فتزيد بالعدد
 بخرجه عن مقتضاه الاصل فيكون تغيرا كما ان الشرط والاستثناء يكونان تغيرا
 لما اقترنا به (قوله وقد ماتت قبل ذكر العدد) ولو ماتت الزوج قبل ذكره يقع
 بالصيغة لعدم اتصال المغيرة كما قالوا في قوله انت طالق ان شاء الله لو ماتت هي
 قبل ان شاء الله لا يقع الطلاق لقوات المحل ولو ماتت هو قبله يقع بقوله انت طالق
 لعدم اتصال المغيرة وقوله قبل ذكر العدد يقتضي كون الواحد عددا عند الفقه
 (قوله بعد التسليم) فيه ان الحبيب مانع ومنع المنع ومنع ما يؤيده ليس بمقبول
 (قوله وجوابه انه ليس ام) توضيحه انهم اتفقوا على ان الامر موضوع لطلب
 مطلق الفعل اي الحقيقة ثم اختلفوا في ان المطلوب به هل هو تلك الحقيقة من
 حيث هي او فرد من افرادها وهو المختار عند الشارح عزوا الى طاعة الحقيقة
 واوجبوا عليه بان الماهية من حيث هي يستحيل وجودها في الخارج لكونها
 كلية فلا تكون مطلوبة واجبة القائلون بالاول بان المطلوب فعل مطلق ولا شيء
 من الافراد مطلق لتعيينه بالشخصات فلا شيء من المطلوب مجزئى او يعكس الى
 لا شيء من الجزئى بمطلوب فيلزم ان يكون المطلوب هو المطلق اعني الماهية من
 حيث هي هي وهي موجودة في الخارج لكونها جزءا من الموجود في الخارج
 اعني الافراد الخارجية وانما المعلوم هو الماهية بشرط لا شيء وما نحن فيه هو
 للماهية بلا شرط شيء وكمن بينهما فرق فان الثانية اعم من الاولى (قوله حتى
 اقتصر التكلم على المصدر) وذلك بان لم يذكر مع الصيغة واحد الواثنين او الثلاثة
 او غيرها من الاعداد (قوله اذا زاد عليه العدد) اي لفظ واحد او اثنين او غيرهما
 (قوله علم انه اراد معناه اللغوي) فان قيل ان ذكر العدد يتوقف على ارادة
 معناه اللغوي والا لما ذكر العدد فلو توقف ارادة معناه اللغوي على ذكر
 العدد لزم الدور قلنا ان الموقوف على الزيادة هو ذكر العدد والموقوف على ذكر
 العدد هو العلم بزيادة التكلم بمعناه اللغوي لا بنفس اودته فلا دورا في ذلك
 نظر وهو ان الملازمة الاولى اعني انه متى اقتصر التكلم على المصدر علم انه موجه
 بناء على ان ارادة الحقيقة العرفية راجحة على ارادة الحقيقة اللغوية عرفا وانما
 الملازمة الثانية وهي اذا زاد عليه العدد علم انه اراد معناه اللغوي فلا قلن ان
 انه يقول يجوز ان يراد موجه العرفي واذا زيد عليه الاثنان او الثلاثة مثلا

فان يكون

يكون تفسيرا الى ما ياتي به واذا زيد عليه الواحد يكون تفسيرا غائبا عن هذا التفسير
غير التفسير الذي ذكره المشاوح (قوله اي كالامرأه) توضيحه ان كل اسم فاعل
دل على المصدر المعزى ولا يحتمل العدد كصدره وانما قيد بقوله دل عليه احترازا
عن اسم الفاعل الذي جعل علما لشخص فانه لا يدل على المصدر وان وجد فيه
الثقات الذهن لان الدلالة عندهم دائرة مع الارادة والمراد في الاعلام هو ذات
العلم لا المعاني المصدرية ثم مثلوا ذلك بقوله تعالي السارق والسارقة فان كلا
منهما اسم فاعل دل على المصدر اعني السرقة ولما لم يحتمل العدد كان للمرة
حتى لا يجوز بها الا الايمان لانه لما لم يحتمل العدد فاما ان يراد بها المرة او الكل
كالامرأه لانه لما دل على المصدر والمصدر اسم فاعل على ما مر كان للمرة ولا يحتمل
العدد ولا يجوز ان يراد الكل اي الواحد الاعتباري كما جاز في جنس الطلاق مثلا
على ما مر لان كل السرقات التي توجد منه لاتعم الا بالآخرها فوودي الى ان لا يقطع
اضلا وان سرق الفمرة لان الكل من حيث هو لا يتحقق الا عند الموت لاقبله
وبعد الموت لا يقطع لانقطاع الاحكام بالموت وذلك باطل بالاجماع فمن ان
المراد هو المرة فكأنه قيل الذي سرق سرقة والتي سرقت سرقة فاقطعوا اليه
ثم لما كان ظاهر هذا للكلام يقتضي ان يقطع البدان جميعا بسرقة واحدة وهو
غير من ادب الاجماع ايضا ثبت ان الواجب بالآية قطع بد واحدة بسرقة واحدة
من كل جن السارق والسارقة ثم هذه اليد الواحدة لا تخلو اما ان تكون العيني
او اليسرى وقد ثبت ايضا بالاجماع وبالسنة القولية والفظوية وقراءة ابن مسعود
ان العيني من ادق بقى اليسرى من ادبها ضرورة وكذا لابراد الاعم منها ايضا
ولها هنا قائل لا يقطع اليسرى في المرة الثانية بل يحبس وصاحب التوضيح في
مسئلة عدم قطع يسار السارق في المرة الثانية على ان مصدر الامر اي فاقطعوا
لا يحتمل العدد لا على مصدر السارق والسارقة بناء على ان السارق عام وعمومه
يقضي عموم مصدره ضرورة اشاع قيام الواحد الحقيقي بالمجموع والجواب
عنه ان اليد واحدة المصدر بالنسبة الى كل فرد من افراد السارق كذا في التلويح
ولو كان كمال العدد كان عمه الشافعي او موجهه كازعمه الفرقة الاولى لجاز ان ثبت
قطع اليسرى بهذه الآية كالعيني فصار التقدير هكذا الذي سرق سرقات
والتي سرقت سرقات فاقطعوا من كل واحد منهما بكل واحدة من السرقات بدا
فثبت عدم احتماله العيني ظهر ضعف استدلال الشافعي بهذه الآية على قطع
اليسرى وههنا حكا ما اولاهو ان الشافعي لم يثبت قطع اليسرى بهذه الآية

ولاشك ان تشييد المطلق تغير بل تبديل
والى ما ذكرنا تشير عبارة المحب حيث
قال الى ما لا يحتمل مطلق اللفظ اي اللفظ
المطلق عن دلالة العرف وقريضة
الاضمان المحمول على معناه اللغوي
(وكذا) اي كالامرأه في علم اقتضائه
للتكرار وعدم اختلافه (كل اسم
فاعل دل عليه) اي على المصدر فاعله
احترازا عن اسم فاعل جعل علما
كالحارث والقطيع فان الدلالة المعترية
عندهم هي القارية الارادة لا الثقات
الذهن فقط وذلك كالسارق في آية
السرقة فان المصدر الثابت باللفظ
بالسارق لما لم يحتمل العدد زاد بها المرة
ولا احتمال ههنا الواحد الاعتباري اعني
كل السرقات التي توجد منه لانه يؤدي
الى ان لا يقطع به وان سرق الفمرة
الا عند الموت وذلك باطل بالاجماع فبالمره
الواحدة لا يقطع الا بد واحدة فهي
اما العيني او اليسرى او ام منها
والاولى متعينة بالاجماع وبالسنة قولاً
وفعلًا وقراءة ابن مسعود رضى الله عنه
فاقطعوا اي انهما اذا القراءة تفسر بعضها
بعضا فلا يكون اليسرى والامرأه
مراد ضرورة

بل بقوله عليه السلام فان عادفا قطعوا الحديث كما اثبتناه قطع الرجل ولو سلم ذلك
 لكن لا يطريق احتمال المصدر العددي بل بطريق ان الله تعالى نص على الابدى
 في هذه الآية بصيغة الجمع و اضافته الى السارق والسارقة بقوله فاقطعوا ايديهما
 فوجب الاستغراق كما اذا قال عبيدي كذا قيد خل اليمين واليسار فلو حمل
 على اليمين لبطل اطلاق النص وصيغة الجمع لانهما عيدين لايمان وذلك يجري
 مجرى النسخ عندكم فلنقراءة ابن مسعود مشهورة يجوز تقييد النص بها
 عندنا فاذا قيد بها تكون صيغة الجمع مجازا عن التثنية ضرورة كما في قوله تعالى
 فقد صغت قلوبكما وما اثنيا فلانه يقتضى ان لا يحد الزاني في عمره الامر واحدة
 وان زنى الفمرة لان كل الزنى الذى كان في عمره ليس بمبدأية الزنى والاتوقف
 الحد عليه واللازم باطل كما مر ولا يحتمل العدد ايضا فيراد بها الزنى الواحد
 وبالزنى الواحد لا يحد الامر واحدة فلوزنى واحد ثم زنى الفمرة ينبغى ان لا يحد
 فان قيل الزنى علة للحد فيكرر العلول بتكرار العلة فلنا السرقة ايضا علة للقطع
 مع انه لم يتكرر تكررها فان قيل العلة انما تعمل في محلها والمحل في الحد باق
 مادام حيا وهو البدن بخلاف القطع فان محله اليمين على ما تقدم فيقوت لقوات
 محله ولا يقطع في المرة الثانية فالجواب لان سلم ان محله اليمين بل هو اول المسئلة
 بل اليد مطلقا والحلق ان يكون اليمين محله ثابت بالاجماع القولى والفعل
 ومنعه مكابرة (قوله قيل) اي في الرد على الشافعي (قوله مع ان الحكم واحد)
 وهو القطع والمراد بالحادثه السرقة وبالطلق قوله تعالى فاقطعوا ايديهما
 والمقيد قراءة ابن مسعود (قوله اما مطلق عن الوقت) اي الوقت المعهود على
 ما سبظهر لك قال في بعض كتب الاصول الامر اما موقت او غير موقت وانما
 عدل عنه الى قوله اما مطلق عن الوقت اشارة الى ان الامر لا ينفك عن الوقت
 السنة لان المأ موره فعل والفعل لا بد له من وقت ولهذا فسروا غير الموقت
 بقولهم اي غير مقيد بوقت يفوت الاداء بقوة لا بالخلوع عن مطلق الوقت وفسر
 الشارح المطلق عن الوقت بالذى لم يتقيد بالاموره بوقت يكون الايمان به بعده
 قضاء او غير مشروع فعلى الاول يكون الامر بالحج مطلقا لان الحج بعد وقته
 وهو شهران وعشرون الحجة لا السنة المعينة لا يكون قضاء وعلى الثاني
 يكون موقتا لانه بعد وقته غير مشروع (قوله داخل في مفهوم الصوم)
 لانه عبارة عن الامساك من طلوع الى غروب فيتعلقه بالنهار لا يكون موقتا
 لان الجزء لا يكون قيدا للكل فجعلهم قضاء رمضان وصيام الكفارات

فقول الشافعي رجة عليه ان الآية تدل
 على قطع بسر السارق في الكرة الثانية
 يكون ضعيفا قيل مع ان الحكم واحد
 والحادثه واحدة وفيه يحمل المطلق على
 المقيد اتفاقا اقول انما لم يحمل الشافعي
 المطلق على المقيد ههنا لما سبق انه لا يعمل
 بالقراءة غير التواترة لانه لا يحمل في مثل
 هذه الصورة (وهو اي الامر) اما مطلق
 عن الوقت وهو الذى لم يتقيد المطلوب
 به بوقت يكون الايمان به بعده قضاء
 وقد يزداد او غير مشروع فعلى الاول
 يكون امر الحج مطلقا وعلى الثاني موقتا
 واما صيام الكفارات والنذور المطلقة
 وقضاء رمضان فالظاهر انها من اقسام
 المطلق كما ذهب اليه صاحب الميزان
 لان التعلق بالنهار داخل في مفهوم
 الصوم لا يقيد له وعد ههنا من الموقت
 تسامح مبنى على الظاهر (كالامر بالزكاة
 ونحوه) اي الامر بصدقة الفطر والعشر
 والكفارات

والذور المطلقة من الوقت بناء على تعلقها بالنهار او بناء على ان القضاء مقدر
بمدة ما فات من الاداء وصيام الكفارات مقدر بمدة الشهرين او ثلاثة ايام
وصوم الفطر مقدر بما يسمى من المدة مسامحة وكون اداء رمضان من الوقت
ليس باعتبار تعلقه بالنهار حتى يكون كونه موقتا مسامحة ايضا بل باعتبار
تعلقه بالوقت المعين المضروب اقول دعوى الظهيرة كون هذه الاحكام من
اقسام المطلق مما يستقيم على تعريف الامر الموقت بما يتقيد المطلوب به بوقت
يكون الايمان به بعده قضاء واما اذا عرف بما يتقيد المطلوب به بوقت يكون
الايمان بعده قضاء او غير مشروع فلا يستقيم بل يكون موقتا بالنهار
لان الصوم في الليل غير مشروع كيف وقد قال انفسان الحج موقت على الثاني
(قوله والصحيح الذي عليه مشايخنا) تحريره القائلون بان الامر المطلق
يفتضى التكرار بلزومهم القبول به بقتضى الضرور لان من ضرورة التكرار
استغراق جميع الاوقات من وقت الامر الى آخر العمر والذين قالوا ان البراءة
تحصل بالمرة اختلفوا فيه فقال ابو منصور الساري والكرخي من اصحابنا انه
يفتضى الفور وقال اكثر مشايخنا وبعض الشافعية وامة المتكلمين انه للتراخي
لا للفور وقال القاضي الباقلاني يفتضى احدا الامرين اما الفور او العزم على الفعل
في ثاني الحال الان آخر الوقت اذا بقي منه قدر ما يسع الفعل فيقتضى تعيين الفعل
وقال امام الحرمين بالوقف بمعنى انه لا يعلم لغة بدون القرينة انه يقتضى الفور
او التراخي ولكنه لو بادر المأ مور واتي المأ مور به فورا لكان ممثلا وقال بعضهم
بالوقف وان بادر المأ مور واتي المأ مور به فورا لم يقطع بكونه ممثلا بل يتوقف فيه
ايضا كما يتوقف قبله واستدل القائلون بالفور بسعة اوجه الاول العرف فان
الرجل اذا قال لعبد اسقني ماء فانه يفيد الفور قطعاً حتى يذم على التأخير
والجواب ان الفور مستفاد من القرينة الحالية والكلام في المطلق عنها الثاني ان
كل محبر ومنشئ قائما بقصد اخباره وانشأه الزمان الحال كمن يد قائم
وانت طالق فكذا الامر يقصد بامره الحال الحاقاله بالاعم الاغلب يجامع
كونهما من اقسام الكلام والجواب عنه انه قياس في اللغة والقياس لا مدخل له
في اثبات اللغة على انه قياس مع الفارق لان القياس عليه حالي والامر استقبالي
لانه لتحصيل ما ليس يحصل قطعا الثالث ان الامر طلب كالنهى والنهى
يفتضى الفور فكذلك الامر والجواب عنه مثل الجواب عن الثاني من انه قياس
في اللغة على انه مع الفارق لان النهى نفي فيقتضى العموم والامر اثبات

(والصحيح) الذي عليه مشايخنا واكثر
اصحاب الشافعي وخاصة المتكلمين (انه)
بان الامر المطلق (لا يوجب الفور) وهو
لزوم الاداء في اول اوقات الامكان بحيث
يلتزم الذم بالتأخير عنه خلافا للكرخي
هنا وبعض اصحاب الشافعي والقائلين
بان موجب الامر التكرار لهم قوله تعالى
ما منعك ان لا تسجد اذا امرتك حيث
ذم ابليس على ثقله المجود في الحال مع
كون الامر مطلقا فلو لم يكن للفور لسا
توجه الذم اليه واجيب باننا لا نسلم ان
الفور مستفاد من الامر بل من الفاء
في فاعولاه ساجدين اقول قد منع
الحققة دلالة الفاء الجزائية على
التعقيب للقطع بانه لا دلالة لقوله تعالى
اذا تدعى للصلاة من يوم الجمعة فاسعوا
الاية على انه يجب السعي عقب النداء
بلا تراخ فالوجه ان يقال توجه الذم
اليه يجوز ان يكون لظهور دليل
العضيان فيه حيث خالف جمهور
المثليين بالامر المتناول له ولهم او يقال
ان ذلك امر مقيد بوقت معين ولم
يوجد فيه فلا دلالة فيه على المطلوب

فلا يقضيه الرابع أن الأمر بالشئ نهى عن ضده والنهي عن الضد يستلزم الفور
 فكذا ما يستلزم النهي عن الضد فان ملزوم الملزوم ملزوم فالجواب عنه لان سلم ان
 الأمر بالشئ نهى عن الضد ولو سلم فلان سلم أن النهي الضمى يستلزم الفور على
 ما ذكرنا في القول باقتضائه التكرار الخامس لو كان التأخير مشروعا لوجب ان
 يكون الى وقت معين عند المكلف والا لزم تكليفه بعدم تأخير الواجب عن وقت
 لا يعلم وهو تكليف بما لا يطاق لكن لا يجوز ان يكون التأخير الى وقت معين
 لان ذلك الوقت ليس الا وقتا يطلب على ظن المكلف انه لا يعين بعده لان
 القائلين بالتراخي قائلون به لكن لا بد لعلته ظنه من دليل وهو اما كبر السن
 او مرض شديد لكن كثير من المكلفين يموتون دونهما والجواب عنه انه منقوض
 بمثل صل متى شئت للمكلف فان الدليل المذكور جار فيه بعينه والمدعى وهو الفور
 مختلف لانه للتراخي بالاتفاق لتصریح متى شئت وبما لان سلم انه ان لم يجب التأخير
 الى وقت معين عند المكلف لزم تكليفه بما لا يطاق وانما يلزم ذلك ان لو كان التأخير
 متعينا وليس كذلك لجواز الايمان بالأمور به على الفور فان المراد بالتراخي
 هو ان لا يكون الفور لازما لان لا يجوز السادس ان فعل الأمر موزون من الخبرات
 وسبب المعرفة ومثله يجب الاتيان به على الفور لقوله تعالى وسارعوا الى
 مفرة من ركم أمر بالسارعة والأمر للوجوب والجواب لان سلم ان هذا
 الأمر للوجوب بل للندب السابع قوله تعالى ما منعك ان لاتسجد اذا امرتك فانه
 ليس للاستفهام قطعا بل للندم ولولم يكن للفور لم توجه الذم لجواز ان يقول له
 معنى كون الأمر للتراخي لا للفور واجب عنه بمنع كون الفور مستفادا من
 الأمر اعني فقعوا بل من القاء في قوله تعالى فاذا سويته ونفخت فيه من روحي
 فقعوا له ساجدين فانه دل على وجوب السجود عقيب التسوية ونفخ الروح
 ولا يلزم منه كون الأمر المطلق للفور ورده الشارح بمنع دلالة القاء الجزائية
 على التعقيب احتراز بقيد الجزائية عن العاطفة فانها تدل على التعقيب على
 ما صرح به في المعنى حاصله ان الفور لما استلزم التعقيب استلزم انتفاء التعقيب
 انتفاء الفور ثم وجه توجيهين احدهما ان توجه الذم اليه يجوز ان يكون
 لظهور دليل العصيان فيه لمخالفة جمهور الممثلين بالأمر الذي ليس للفور لا يكون
 الأمر للفور والثاني ان الأمر بالسجود يجوز ان يكون موقفا بوقت معين
 ولم يوجد ذلك السجود في ابليس فيسحق الذم لا يكون الأمر للفور واستدل
 اصحابنا بوجهين احدهما ان الفور امر زائد ثبوت فيحتاج الى القرينة

ولنا ان الفور امر زائد ثبوت فيحتاج
 الى القرينة بخلاف التراخي بمعنى عدم
 التقييد بالحال لا التقييد بالاستقبال فها
 لا يحتاج الى القرينة هو الاول الاصل
 وايضا صح ان يقال افعال الساعة لو بعد
 ساعة او بعده يوم فلو كان الأمر المطلق
 للفور لكان الثاني والثالث متناقضا
 والاول تكرارا وعرض نجوز ان يكون
 الاول بيان تقرير والاخير ان بيان تغيير
 واجب عن بيان التقرير بانه لو كان
 كذلك لمبني على اطلاقه كما كان قبل
 التقييد بالساعة اذ ليس بيان التقرير
 الا تأكيد السابق باللاحق وانفساد
 الاجماع على ان افعال مطلق وافعل
 الساعة مفيد مما يكذب به اقول ان اريد
 الاطلاق لفظا فسلم لكنه غير مفيد وان
 اريد معنى فلا يسلمه القائل بالفور
 فكيف يصح دعوى الاجماع
 (بلا خلاف بينهما) اي بين ابي يوسف
 ومحمد وذهب الكرخي وجماعة من
 مشايخنا الى انه بوجوب الفور عند ابي
 يوسف خلافا لمحمد والصحيح انه
 لا خلاف بينهما ههنا

وكلا منا فيما لا قرينة بخلاف التراخي بمعنى عدم التقييد بالحال لا التقييد
بالاستقبال فإنه لا يحتاج الى القرينة لكونه اصلا والثمانى انه يصح ان يقال
افعل الساعة او بعد ساعة او بعد يوم فلو كان الامر المطلق للفور لكان الثاني
والثالث تناقضا والاول شكرا فان قيل يجوز ان يكون الاول بيان تقرير
والثاني بيان تغيير على ما مر مثله اجيب بأنه لو كان الاول تقريرا لبقى الامر
على اطلاقه كما كان قبل التقييد بالساعة كذلك والاجماع على ان افعال مطلقي
ها فاعل الساعة مفيد بما يكذبه على ما صرح به في القأنى ورده بالشرح
عما خصه به انه ان اريد باطلاق افعال وتقييد افعال الساعة الاطلاق والتقييد
لفظا فلا يفيد المجيدين المعترض سلم ذلك ويقول ان افعال كالتقييد والفور حال
كونه مطلقا لفظا كذلك يفيد حال كونه مفيدا لفظا بالساعة وان اريد
الاطلاق والتقييد معنى فلا يسلم القائل بالفور فلا يصح دعواه الاجماع فابق
الوجه الاول سلما وشار بتفسير التراخي فيه بمعنى عدم التقييد بالحال لا التقييد
بالاستقبال الى دفع ما يتوهم من المعارضة بالقلب بان يقال بان الامر المطلق
لو كان للتراخي لكان قولنا افعال الساعة تناقضا وقولنا افعال بعد الساعة
او بعد اليوم تكرارا ووجه الدفع انا لا نقيد بزمان مخصوص نتوقف صحة
الاعتدال عليه كما يفيد القائلون بالفور بل نقول ان معنى التراخي عدم التقييد
بالحال لا التقييد بالاستقبال فيجوز للمكلف ان يأتي بالمأمور به في اي زمان شاء
يشهد ان لا يفوته في عمره من غير ان يلحقه ضم بالناخير والتقديم حتى لو اتاه فورا
يجزى من العهدة واستدل القاضى بالاقلاى ومن تبعه بأنه قد ثبت في الفعل
والعزم قبل آخر الوقت حكم بخصال الكفارة اعنى انه لو اتى باحدهما اجزأه
ولو تركهما عصى وذلك معنى وجوب احدهما لا بغيره قبل آخر الوقت وهذا لان
بالفعل لما جاز تركه في اول الوقت فلم يجب العزم بدلا عنه لم يكن الفعل واجبا
مطلقا لانه جاز تركه بلا بدل فيكون الواجب في اول الوقت احدهما لا بغيره
والجواب عنه بوجهين احدهما ان الحكم بنبوت حكم الكفارة للعزم ههنا
مستوفى بكون وجوب العزم ثلثا شرعا في الكفارة من حيث هو احدها وليس
ذلك ثابتا والثانى ان الفاعل للصلاة في اول الوقت ممثل لكونها صلاة واجبة
عليه بخصوصها لا لكونها احد الامرين واستدل امام الحرمين بان الطلب
متحقق بورود الامر والخروج من العهدة بالناخير مشكوك فيه فوجب ترك
المشكوك فيه فعين المبادرة واجب عنه بأنه ان اراد ان يطلب على الفور

محقق فهو مصادرة وان اراد ان الطلب على التراخي محقق فيفيد خلاف المقصود فتعين الثالث والمطلق بحتم الابتدار والتأخير من غير ترجيح فكما يخرج من العهدة بالبادرة يخرج بالتأخير ايضا وجنثد يكون مشكوكا (قوله) والخلاف الواقع بينهما آه) جواب عما سأمن قوله والصحيح انه لا يوجب الفور بلا خلاف بينهما تقريره انه كيف نبي الخلاف بينهما في عدم ايجابه الفور مع ان ابا يوسف قال ان الحج يجب على الفور وقال محمد على التراخي على ما صرح به في السادس من اقسام المفيد وبعد اتفاقهم في كونه للتراخي دون الفور لا يصح الاختلاف المذكور فاجاب المصنف بان الخلاف بينهما في الحج ليس بناء على مسألة الفور والتراخي كإزعمه الكرخي وجماعة من مشايخنا حيث قالوا ان الخلاف بينهما مبنى على ان الامر المطلق للفور عند أبي يوسف وللتراخي عند محمد بل الخلاف بينهما ابتدائي فمحمد اعتبر الحج بقضاء رمضان في انه واجب موسع متراخ موقت بالعمركذا الحج متراخ موقت بالعمركذا لا يؤدى الا في وقت خاص من السنة اعني اشهر الحج كما في ان الصوم لا يؤدى الا في وقت خاص من السنة اعني الشهر دون الليالي فكما لا يتعين وقت قضاء الصوم لا يتعين العبد فعلا فكذا الحج لا يتعين الا يتعين العبد فعلا ولو كانت السنة الاولى معينة للاداء لكان المأني بعده قضاء كسائر العبادات الموقفة اذا قامت عن اوقاتها وليس كذلك واو يوسف فرق بين قضاء رمضان وبين الحج فجعل الحج واجبا مضيقا اي فورا دون القضاء واستدل بان اشهر الحج من السنة الاولى بعد الامكان متعينة للاداء فلا يباح له التأخير عنها كوقت الظهر للظهر وهذا لان الخطاب بالاداء لحقه في هذا الوقت اتفاقا وهو فرد من افراد اشهر الحج لا من اجمله اذا المزاجية انما تكون بادراك العام الثاني وهو مشكوك فيه اذ لا يدري انه هل يبق الى السنة الثانية اولا والموهوم لا يعارض المحقق العلوم فاذا اتى المزاجية بقيت اشهر الحج من العام الاول متعينة للاداء فيها فلا يسعه التأخير عنها بخلاف قضاء رمضان لان التأخير عن اليوم الاول لا يكون تقوئته لتكته في اليوم الثاني فان قيل يجهي الليل يزول تمكته ثم لا يدري ايدرك اليوم الثاني ام لا اجيب بان الموت في ليلة واحدة قبل ظهور علامته نادر فبني الحصكم على الغالب واذا كان كذلك استوت الايام كلها فكأنه ادرك كلها فحجز بينهما ولم يتعين اولها لخلاف الموت في سنة واحدة فانه كثير ليس بشادر فلا يكون مدركا لكلها فيتعين اولها (قوله اما لهذا الوفاق) اذ بعد هذا الوفاق لا مساع

(والخلاف) الواقع بينهما (في الحج) انه هل يجب على الفور كما ذهب اليه ابو يوسف او على التراخي كما ذهب اليه محمد (ابتدائي) كما سيأتي بيانه في هذا الفصل وكونه ابتدائيا (اما لهذا الوفاق) على ان الامر المطلق للتراخي وامر الحج مطلق كما هو ظاهر كلام فخر الاسلام ومن تبعه

الخلاف المذكور في الحج الا كونه اشداً بما لعدم صحة اثباته على هذا الوفاق
 (قوله في هذا الفصل) اي فصل الامر المطلق وليس مراده ان الخلاف
 في هذا الفصل بناء على الخلاف المعروف بين اصحابنا في الحج بل مراده
 بيان كيفية الخلاف في هذا الفصل بالخلاف المعروف وان كان امر البناء على
 العكس فكلمة على في قوله على الخلاف ليست بناءية فان قيل فعلى هذا
 لا تعرض في كلامه الى اثبات مسألة الحج على مسألة الامر ولا على عكسه اصلاً
 مع ان سوق كلامه وكذا التغليب الاكثري لا يستقيم الا على جعل كلامه هذا
 لبيان اثبات مسألة الحج على مسألة الامر المطلق قلنا انما رد هذا اذا جعل قوله
 على الخلاف مفعولاً ثانياً بل جعل وقوله في الحج متعلقاً بالخلاف المعروف واما
 اذا جعل قوله على الخلاف قيداً ووصفاً للفصل المذكور وقوله في الحج مفعولاً
 ثانياً بل جعل لم يرد ذلك ويكون كلام ذلك البعض لبيان اثبات مسألة الحج على
 مسألة الامر المطلق فيستقيم كلامه وتغليظه تأمل (قوله بل هو موقت) اي
 بمعنى ان الاثبات بعده غير مشروع لاجتماعه في قضاء على ما تقدم مثله (قوله
 وقد مر معناه) وهو ما يجتهد المطلوب به بوقت يكون الاثبات به بعده قضاء وغير
 مشروع (قوله ما يفضل من المؤدى) صلة يفضل والمراد بالمؤدى هي الهيئة
 الحاصلة من الاركان الخصوصية الواقعة في الوقت ويقال لذلك المؤدى واجبا
 موسعاً لتوسع وقته عنه (قوله على القدر المفروض) اي في كل من الاركان
 من القيام والقراءة والركوع والسجود في الصلاة (قوله وشرط للاداء)
 اختلاف في تفسير الاداء في التوضيح الاداء تسليم عين التابت بالامر وهو الصلاة
 في الوقت وفي التلويح الاداء اخراجها من العدم الى الوجود بعد ما قسّر المؤدى
 بقوله المؤدى من الصلاة هي الهيئة الحاصلة من الاركان الخصوصية الواقعة
 في الوقت فصير اخرجها راجع الى الصلاة الواقعة في الوقت فصار
 ما لالتفسير بن الامر واحداً لان اخراج الصلاة الواقعة في الوقت من العدم الى
 الوجود هو تسليم عين التابت بالامر ومراده رحمة الله بالفعل هو المعنى المصدري
 لا الحاصل بالمصدر لانه هو للمؤدى لا الاداء اي لان يكون فعل الفاعل اداء
 اي تسليمها لعين ما ثبت بالامر وهو الصلاة في الوقت او اخرجها من العدم
 الى الوجود على ما ثبت بالامر وانما كان شرطاً للاداء لان الاداء لا يتحقق بدونها
 ويختلف باختلافه ولم يكن يدخل في مفهوم الاداء حتى يكون ركناً ولا يكون
 مؤثراً فيه حتى يكون عليه ولا لانه محل والمحل شرط للمحل (قوله تستلزم

(اول عدم الاطلاق) بل للتقييد
 بالوقت كما ذهب اليه الامام شمس الأئمة
 السرخسي حيث قال من اصحابنا
 من جعل هذا الخلاف على الخلاف
 المعروف بين اصحابنا في الحج انه على
 الغور وعلى التراخي ثم قال وعندى
 ان هذا غلط من قائله فالامر باداء الحج
 ليس بمطلق بل هو موقت باشهر الحج
 وهو شوال وذو القعدة وعشر
 من ذي الحجة (واما مقيد به) اي بالوقت
 وقد مر معناه ولما كان تقسيم المقيد
 من حيث هو مقيد الى الاقسام باعتبار
 القيد قسم القيد الى ستة اقسام
 بعضها قيد حقيقة وبعضها تسامحا
 فقال (وهو) اي ذلك الوقت
 (اما ظرف المؤدى) المراد به ما يفضل
 من المؤدى اذا اكتفى على القدر
 المفروض (وشرط للاداء) اي لان
 يكون الفعل اداء لا قضاء

شرطيته آه لان الظروف محال والحال شرط على ما عرف في محله (قوله
 أي أريد بالمؤدى نفس الفعل) أي الحاصل بالمصدر (قوله فاللزم مسلم) فيه
 أن المراد بالمؤدى هو الهيئة الحاصلة من الأركان المنصوصة الواقعة في الوقت
 وبالاداء هو تسليم عين الثابت بالامر على ما عرفت فكانا غيرين كالزكاة فان
 اداءها تسليم الدراهم مثلا إلى الفقير والمؤدى هو نفس تلك الدراهم وإذا كانا
 غيرين لا يلزم من ظرفية الوقت للمؤدى شرطية للاداء إذ لا يلزم من كون الشيء
 ظرفا للشيء كونه شرطاً لغيره بل لا يلزم من كون الشيء ظرفاً للشيء كونه شرطاً لذلك
 الشيء فضلاً عن غيره كالوعاء ظرف لما فيه وليس شرطاً له لوجوده بدون ذلك
 الظرف وإلى ما أشار في الشق الأول تأمل على التأنيق أن الوقت مقارن للاداء لكونه
 محله فكيف يكون شرطاً له والشرط لا بد من تقدمه على المشروط وعلى تقدير
 تسليمه فهو غير بين فلا يستغنى عن ذكره لكن لا بد له من دليل ألا يكفى بمجرد
 ذكره وما ذكره من كونه محلاً له والمحل شرط للحال لا يصلح دليلاً لما عرفت
 من اقتضائه المقارنة وهو خلاف مقتضى الشرطية من التقدم وكذا ما ذكره
 من أنه موقوف عليه للاداء مع عدم دخوله فيه بلا تأثير في وجوده لا يصلح دليلاً
 لكونه عام السببية ثم الأوجه في الجواب عن أصل السؤال أن يقال إن مقصوده
 بيان ما به الاشتراك وما به الامتياز بين الصلاة والصوم فكونه ظرفاً للمؤدى
 هو ما به الامتياز بينهما وكونه شرطاً للاداء وسبباً للوجوب هو ما به الاشتراك
 فلذا ذكره صريحاً (قوله للوجوب آه) اعلم أن ههنا وجوباً ووجوب
 اداء ووجوداً ولكل منها سبب حقيقى وسبب ظاهرى فالوجوب سببه الحقيقى
 هو الايجاب القديم وسببه الظاهرى هو الوقت أي الجزء الأول منه على ما سيظهر
 لك ووجوب الاداء سببه الحقيقى تعلق الخطاب بالأمور به وسببه الظاهرى
 هو لفظ الامر الدال على ذلك مع القدرة بمعنى سلامة الآلات والأسباب
 وسيأتى عام تحقيق الفرق بين الوجوب ووجوب الاداء مصرحاً ولم يتعرض
 لبيان سببها الحقيقى لعدم تعلق غرض الفقيه بهما ووجود الاداء سببه الحقيقى
 خالق الله تعالى وازادته وسببه الظاهرى استطاعة العبد أي قدرته المؤثرة
 المستجمعة لجميع شرائط التأثير التي لا تكون الا مع الفعل زماناً فعملت بان نفس
 الوجوب جبرى لا اختيار فيه بمعنى أنه لا تفترق استطاعة العبد أصلاً لا بمعنى
 القدرة الممكنة اعني صحة الأسباب وسلامة الآلات ولا بمعنى القدرة الحقيقية
 المستجمعة لجميع شرائط التأثير لكون سببه الحقيقى والظاهرى مما ليس فيه

فان قيل ظرفية الوقت للمؤدى
 تستلزم شرطية للاداء فلا حاجة
 إلى ذكرها قلنا ان اريد بالمؤدى نفس
 الفعل مع قطع النظر عن وصف الاداء
 فلا استلزام قطعاً لحقيقه بعد الوقت
 وان اريد به المؤدى من حيث هو المؤدى
 فاللزم مسلم لكونه غير بين حتى
 يستغنى عن ذكره (وسبب لنفس
 للوجوب) لا للوجوب الاداء فانه ثابت
 بالخطبات كما سيأتى ان شاء الله تعالى

اختيار العبد اصلا وان وجوب الاداء اختياري من حيث انه يعتمد على القدرة
 الممكنة وجبري من حيث عدم اعتماده على القدرة الحقيقية اذ لا يتعلق الخطا
 ولا يتوهم به ما لم يكن له قدرة بمعنى سلامة الآلات وصحة الاسباب ولهذا
 كان وجوب الاداء لم يثبت في حق العاجز كالتام والمغني عليه وان ثبت له نفس
 الوجوب لعدم احتياجه الى القدرة وان وجود الاداء اختياري من كل وجه
 قال فخر الاسلام ولهذا كانت الاستطاعة مقارنة للفضل واختلفوا في تفسيره
 قيل اي ولما ذكرنا ان نفس الوجوب يفصل عن وجوب الاداء كانت الاستطاعة
 التي هي سلامة الآلات مقارنة للفعل اي لوجوب ادائه لانفس الوجوب وقيل
 اي لما ذكرنا من ان نفس الوجوب لا ينظر الى فعل المكلف وقدرته كانت
 الاستطاعة بمعنى القدرة الحقيقية مقارنة للفعل اي لوجوده وكذلك وجوب
 الاداء لا ينظر الى وجود الفعل والقدرة الحقيقية لان القدرة الحقيقية مقارنة
 لوجود الفعل فنفس الوجوب ووجوب الاداء يفصل عن وجود الفعل والقدرة
 الحقيقية لان الوجود غير مراد من وجوب الاداء عند اهل السنة والجماعة ووجود
 الايمان من جميع الكفرة والطاعة من جميع العباد لانه يستعمل تخلف المراد من
 ارادة الله تعالى عندهم وهم مكلفون مخاطبون بالايان والطاعة ثبتت
 ان وجوب الاداء كنفس الوجوب ولم يوجد وجود الايمان منهم وفسره بعضهم
 بقوله اي ولكون الوجوب جبريا من الله تعالى بالجبر لا يخطابه كانت
 الاستطاعة الحقيقية مقارنة للفعل اذ لو كانت قبله لكانت اما مع نفس
 الوجوب وهو جبري لاختياري اصلا لعدم اعتماده على القدرة مطلقا او مع
 وجوب الاداء لكن المعتبر فيه الاستطاعة بمعنى سلامة الآلات لا بمعنى القدرة
 الحقيقية فيكون مع الفعل ثبت ان نفس الوجوب كان جبريا مطلقا ثابتا
 بالسبب ووجوب الاداء جبريا من وجه اختياري من وجه ثابتا بالخطاب
 ووجود الفعل اختياري من كل وجه ثابتا بخلق الله تعالى واراثة فان قيل اذا
 لم يوجد الفعل من العبد بعلم ارادته تعالى وخلق اياه فهل يكون ذلك عند العبد
 حتى الاخرة بان يقول لك ما اردت ووجوده وما خلقت القنبرة الحقيقية عليه حتى
 افعله قلنا لان ذلك غيب عنه فكان العبد ملزما ومجبورا عليه بعدم توجه
 الخطاب اليه لان وجوب الاداء عليه بالخطاب انما يكون عند سلامة الآلات
 وبعد سلامة الآلات وتوجه الخطاب اليه لا صدوره (قوله مع ضم دخول فيه)
 فلا يكون ركنا وقوله ولا تأثره احتراز عن المهلة (قوله وقد ذكره ادلة الله)

(كوقت الصلاة) فانه ظرف لها لفضلها
 عنها اذا اكتفى بالقدرة المفروض
 وشرط لا دائها لتوقفه عليه مع عدم
 دخوله فيه ولا تأثره في وجوده وسبب
 لوجوبها وقد ذكره ادلة اقواها
 قوله تعالى اقم الصلاة لدلوك الشمس
 فان الاصل في الامام كونها للتعليل دون
 الوقتية

الاول قوله تعالى اقم الصلاة ليدرك الشمس على ما بينه رحمه الله تعالى الثاني صحة
 اضافة الصلاة اليه فانه يقال صلاة الفجر وصلاة الظهر فان الاصل في الاضافة
 الاختصاص فيصرف الى الاختصاص الكامل لاطلاقه كما ان الاختصاص
 في قوله المال زيد الى الكامل وهو بطريق الملك فقيا نحن فيه هو ما يكون بطريق
 السببية الثالث ان صفة الصلاة تتغير بتغير الوقت حيث تصح في وقتها الكامل
 وتكره في اوقات مخصوصة وهذا علامة السببية لان الحكم نتيجة السبب فيثبت
 على حسب ثبوته كالبيع فانه لما كان سببا لذلك تغير الملك بتغيره حيث يصح
 بصحته ويفسد بفساده فان قيل ان الاختلاف بالكمال والنقصان قد ينبع
 الظرف ايضا كما في صوم يوم النحر فلا يدل على السببية اجيب عنه بان الاصل هو
 لاختلاف الحكم باختلاف السبب فيحمل عليه ما لم يعلم دليل بصرفه عنه ولم يعلم
 ورد يمنع هذا الاصل مستندا بوجود اختلاف الحكم باختلاف الظرف كما ترى
 أقول كل من الجواب والرد مبنى على عدم الفرق بين الظروف والسبب والفرق
 بينهما ظاهر فان الظروف هو المؤدى والسبب هو نفس الوجوب فعلى هذا
 الفرق ان التغير بتغير الوقت لمس نفس المؤدى اعني الهيئة المخصوصة الحاصلة
 من الاركان المخصوصة لان تلك الهيئة مهيأة في جميع الاوقات والاداء اعنى
 اخراج المؤدى من العدم الى الوجود في وقته المضروب لاستواء اخراجه الى
 الوجود في الوقت الكامل والناقص بل التغير بتغير الوقت هو نفس الوجوب لانه
 يجب في الوقت الكامل كاملا وفي الوقت الناقص ناقصا فقطهر ان التغير بتغير
 الوقت هو المسبب لا للظروف ولا المشروط ولا الخفاء في ان الاصل اضافة تغير
 المسبب الى سببه لالى الظرف الرابع انه يفسد تعجيل الصلاة قبل وقتها وهذا
 علامة السببية ايضا لان تقديم المسبب على سببه لا يجوز كالزكاة لا يجوز تعجيلها
 قبل سببها وهو النصاب ويجوز بعده فان قيل كما لا يجوز تقديم المسبب على السبب
 كذلك لا يجوز تقديم المشروط على الشرط كالصلاة فانها كما لا يجوز قبل وقتها
 لا يجوز ايضا قبل الطهارة اجيب عنه ثارة بانه قد يصح تقديم المشروط على
 الشرط كتقديم الزكاة على الحول بعد وجود النصاب واما التقديم على السبب
 لا يجوز اصلا واخرى بانها وان اشتركا في عدم جواز التقديم لكن الفارق بينهما
 قائم وهو وجود القرينة المرجحة لاحد الجانبين اعنى كون الفساد لعدم السبب
 لا لعدم الشرط وذلك لان الصلاة تتغير بتغير الوقت فيكون سببها لا شرطا
 اذا المشروط لا يتغير بتغير الشرط ولا يخفى عليك ان في كل هذين الجوابين

نظرا اما في الاول فلان بطلان تقديم المشروط على الشرط ضروري لانه موقوف عليه فلا يتقدم عليه والحول في الزكائين شرط الوجوبها ولا اداها بل الوجوب الاداء ولا يتصور تقدمه عليه بخلاف وقت الصلاة فانه شرط لادائها فيجب ان يكون بطلان تقديم الاداء عليه باعتبار شرطية له لاسيما لنفس الوجوب وفي التلويح ان بطلان تقديم المشروط على الشرط اشهر من بطلان تقديم السبب على السبب لجواز ان يثبت باسباب شتى فبطلان التقديم لا يصلح امارا للسببية واما في الثاني فلان هذا الترجيح من قبيل الترجيح بكثرة الدلة والشهود لان ما ذكره من الترجيح دليل مستقل على المدعى على ما ذكره في الثالث ولا ترجيح بكثرة الشهود بل الترجيح اما يقع بوصف غير مستقل على ما سأتى في باب الترجيح الخاص ان الوجوب يتحدد بتحدد وقته وهذا من امارة السببية ولا يخفى عليك ان كلامنا من هذه الوجوه وان لم يفد القطع للاختلال الان المجموع يفيد القطع اذرب مجموع يخالف حكمه حكم الاحاد كجمل مجموع (قوله ومعنى سببية لها آه) شروع في تحقيق كون الوقت سببا لوجوبها ازالة لما يتوهم ان السبب هو المؤثر في النسب عندهم ولا تاثير للوقت في الصلاة فكيف يكون سببا لها ويثابته ان السبب الحقيقي لنفس الوجوب هو ايجابه الله تعالى القديم الا انه رب الحكم اعني نفس الوجوب على الوقت مع ان العبادة شرعت شكرا للنعم المترادفة في الوقت من الوجود وغيره فينبغي ان يكون سبب الوجوب هو النعم الواقعة في الوقت لظهور الوقت لنا كون الاجاب القديم غائبا عنا والنعم المترادفة كثيرة غير منضبطة واكثرها غائب عنا ايضا فاقم الوقت مقام النعم اطلاقا فيه فصار هو السبب تيسرا لنا كالتبعية سائر الاحكام على السبب الظاهر تيسرا لنا كالمالك على الشراء وحل الوطى على النكاح وحرمنه على الطلاق ونحو ذلك فيكون الحكم بالنسبة اليها مضافا الى هذه الامور وهذه الامور تجعل مؤثرة بجعل الله تعالى كالنار في الاحراق بخلق الله تعالى غضيب الماسية (قوله ان ظرفية الوقت آه) يعني لو جعل كل الوقت سببا كما جعل ظرفا يلزم منه احد المختورين اما تأخير الاداء عن وقته او تقديمه على سببه لانه لا بد فيه من رعاية معنى السببية ومعنى الظرفية ولوروى فيه معنى السببية يلزم منه تأخير الاداء عن الوقت وفيه ابطال معنى الظرفية والشرطية المنصوص عليها بقوله تعالى ان الصلاة كانت على المؤمنين كتابا موقوتا ولوروى معنى الظرفية يلزم منه تقديم الحكم على سببه وهو متعبد لالة العقل واذا لم يمكن اجتماعهما او قد ثبت الاول

ومعنى سببية لها ان الموجب الحقيقي وهو الله تعالى رب الحكم عليه لظهوره مع كون العبادة شكرا لنعمة الوجود فيه ونعم اخرى متواليه فيه كترتيب سائر الاحكام على امور ظاهرة مناسبة تيسرا كالمالك على الشراء والمالك على النكاح ونحو ذلك فيكون الحكم بالنسبة اليها مضافا الى هذه الامور وهذه مؤثرة فيه بجعل الله تعالى كالنار في الاحراق فان قبل الحكم قديم فلا يؤثر في الخلق فلما القديم هو الاجاب الازلي والوقت ليس بمؤثر فيه وانما يؤثر فيما يرتب عليه بحسب التعلق كالوجوب مثلا وهو حادث فلا اشكال قوله (وكفاية الظرفية للسببية) علة لقوله فلما قدمت عليه اي لكون ظرفية كل الوقت للمؤدى فتاوية لسببية للوجوب (قلنا السبب) للوجوب (جزء) من الوقت لاكله ووجه المناقاة ان ظرفية الوقت تقتضي الاحاطة وسببية التقدم

لان الكلام فيما فضل وقته من الاداء فالتى الثانية فثبت ان السبب جزء منه
 فان قيل لان سلم لزوم سببية البعض من انتفاء سببية الكل لجواز ان يكون السبب
 مطلق الوقت لا كله ولا بعضه والمطلق اعم منهما فقلنا لا يمكن ذلك لان في الاطلاق
 يدخل الكل والبعض فيلزم حينئذ ان يصح جعل الكل سبب لمن حيث هو مطلق
 الوقت وقد ثبت بطلانه فلا بد من تقييده بالبعض فيكون السبب هو البعض
 لا المطلق الشاملة له وللكل (قوله المحاط غير المسبب) لان المحاط هو المؤدى
 والمسبب هو نفس الوجوب (قوله لكنه يستلزمه) اى لكن المحاط يستلزم
 الوجوب واذا استلزمه يلزم المشافاة المذكورة لان النظر فيسبة كما تستلزم
 تقديم المحاط على الوقت تستلزم ايضا تقديم الوجوب عليه بواسطة المحاط وكونه
 سببها يستلزم تأخيرها عن الوقت فتلزم المشافاة (قوله سواء وليه الشرع ام لا)
 اى مع قطع النظر عن مقارنة الشرع له وعدم مقارنته (قوله والا لما صح
 الاداء آه) اى لو كان السبب هو الجزء الاخير على التعيين لما صح الاداء قيل
 ذلك الجزء لا متشاع تقدم المسبب على السبب فان قيل ان السبب هو نفس
 الوجوب لا الاداء ولا وجوب الاداء فلا يلزم من تقدم الاداء على ذلك الجزء
 الاخير تقدم المسبب على السبب قلنا لا خلاف في تقدم نفس الوجوب على الاداء
 ووجوب الاداء فيلزم بالضرورة من تقدم الاداء على ذلك الجزء تقدم الوجوب
 عليه ايضا واليه اشار بقوله انه لا اداء قبل الوجوب (قوله ظهر ان السبب هو
 الجزء الاول آه) فيه بحث من وجهين احدهما انه لا يلزم من عدم تعيين الجزء الاول
 والاخر للسببية ظهور كون السبب هو الجزء الاول لجواز ان يكون
 كسرا معينا من الكسور كالثلث والرابع والخمسة والنصف والثاني ان المقصود
 ههنا بيان تعيين جزء من الوقت للسببية لا بيان كون الجزء الاول سببا بلا تعيين
 لان كونه سببا بلا تعيين علم مما سبق حيث اثبت ان السبب جزء من الوقت لا كله
 وهو شامل لجميع الاجزاء فاذا اثبت ان السبب جزء من الوقت بلا تعيين لا كله
 ثم ابطل كون الجزء الاول والاخر متعينا للسببية فكان المقام مقام بيان تعيين
 الجزء للسببية بذكر المرجح فالاولى ان يقال واذا لم يتعين الاول والاخر ظهر
 ان السبب هو الجزء الذى يتصل به الاداء وويليه الشرع على ما وقع
 في التلويح فكان اتصال الاداء هو المعين والجواب عن الاول ان عدم جواز
 كون تلك الكسور سببا ظاهر لعدم المرجح فلا حاجة الى ابطلها وعن الثاني
 بان ههنا ثلاثة مقامات الاول بيان ان السبب هو الجزء اى جزء كان لا للكل

وقد ثبت الاول لان الكلام في الاداء
 لا القضاء فالتى الثانية فان قيل المحاط غير
 المسبب فلا منافاة قلنا نعم لكنه يستلزمه
 اذ لا اداء قبل الوجوب بلا خلاف ثم ذلك
 الجزء لا يجوز ان يكون اول الوقت
 على التعيين سواء وليه الشرع ام لا
 والا لما وجبت على من صار اهلا لها
 بعده واللازم باطل بالاجماع ولا آخره
 على التعيين والا لما صح الاداء في الاول
 لامتناع التقدم على السبب وقد عرفت
 انه لا اداء قبل الوجوب واذا لم يتعين الجزء
 الاول ولا الاخر ظهر ان السبب هو
 الجزء الاول وان لم يتعين للسببية لسلامته
 من المزاحم اذا تعدد لا يصح ان يكون
 معارضا للموجود

وقد ذكر ذلك بقوله قلنا السبب جزء من الوقت والثاني بيان ان ذلك الجزء هو
 الجزء الاول لوجود المخرج وهو الوجود اول اوله من المراحم انما المعدوم لا يراى
 للوجود وقد ذكر ذلك بقوله هو الاول والثالث بيان تفر السببية في الجزء الاخير
 وقد ذكر ذلك بقوله ثم ان اوله الشروع فعلى هذا يكون معنى قول السراج
 وان لم يتعين للسببية وان لم تقرر السببية فيه لان الجزء الاول يتعين للسببية
 لتقدمه وعدم مزاجه الا انه لا يقرر فيه السببية لعدم اتصال الاماء به وكذا
 يكون معنى قوله السابق على التعيين بمعنى تفر فيه السببية اي لا يجوز
 ان يكون اول الوقت على ان تكون السببية متفرقة فيه مع قطع النظر عن
 اتصال الشروع فيه واعلم انه رحمه الله صرح ان الظرف هو كل الوقت والسبب
 هو الجزء الاول ولم يبين ههنا الشرط بله مطلق الوقت او كله او الجزء منه
 وقد اختلفت في هذا بارأهم في التلويح انه هو الجزء الاول من الوقت وبه صرح
 المصنف فيما بعد حيث قال والشرطية كالسببية الا في الاصل الى السبب وقال
 في شرح المعنى السراج الهندي ان السبب هو الجزء السابق والظرف هو جميع
 الوقت والشرط هو الجزء للمقارن للاداء وهو المناسب لقوله لان المجال شروط
 للاحوال وقال في التلويح ان الظرف هو مطلق الوقت والسبب هو الجزء المتصل
 به الاداء محالاً بل ذكر المصنف من ان الظرف هو كل الوقت والسبب هو الجزء
 الاول مع قطع النظر عن اتصال الاداء به وفائدة الاتصال ان تقرر السببية
 في الجزء لا في نفس السببية على ما ظهر في التلويح والتحقيق ما ذكره رحمه الله لان
 المطلق يشمل الجزء كما يشمل الكل وقد ثبت ان الجزء ليس بظرف بل الظرف هو
 كل الوقت وان اتصال الاداء بالجزء لا يدخل له في اصل السببية كما علم ان في قوله
 واذا لم يتعين الجزء الاول والاخر الى قوله الى جزء يسع ما بعده الخر عفا مشورة
 الى ما ذهب اليه جمهور اصحابنا واصحاب الشافعي وعامة المتكلمين من ان
 الواجب اذا تعلق بوقت يفضل عن ادائه يسمى واجبا موسعا كما سمي ذلك الوقت
 ظرفا ومعنى التوسع ان جميع اجزاء الوقت وقت لادائه بطريق الاتصال من جزء
 الى آخر فيما يرجع الى سقوط الفرض ويجوز له عليه التأخير عن اول الوقت الى
 ان يتضيق الوقت بان يعلم انه لو اخرج عنه فالت الاداء في تأخير مخرم وهذا بناء
 على ان وجوب الاداء يتفصل عن نفس الوجوب وان الخطاب بالاداء لا يتصل
 وانكر بعض العلماء التوسع في الوجوب وقال انه يتناقى الوجوب لان الواجب
 ما لا يسع تركه ويعاقب عليه والقول بالتوسع فيه بوجوب ان يجوز تركه ولا يعاقب

عليه وهذا جمع بين المتأفين ثم اختلف المتكرون فقال بعضهم الموقوف يتعلق
 باول الوقت فان اخره فهو قضاء وقال بعضهم انه يتعلق باخره فان قدمه فهو نفل
 يمنع لزوم الفرض عندهم وموقوف على ما يظهر من حاله عند آخرين منهم
 فان بقي اهلا للوجوب كان المؤدى واجبا وان لم يبق كذلك كان نفلا واستدل
 القائلون بانه يتعلق باول الوقت بان الواجب الموقت لا ينظر لوجوبه بعد استكمال
 شرائطه سوى دخول الوقت فعمله متعلق به كافي سائر الاحكام مع اسبابها
 واذا ثبت الوجوب باول الوقت لم يجز ان يكون متعلقا بما بعده لامتناع التوسع
 على ما تقدم انفا واستدل القائلون بانه يتعلق باخر الوقت وهم العراقيون
 من اصحابنا بانه لما جاز التأخير الى ان يتضيق الوقت وامتنع التوسع لما تقدم كان
 الوجوب متعلقا باخره ثم المؤدى قبله اما ان يكون نفلا كما قال البعض منهم لانه
 ممكن من الترك في اول الوقت لا يبدل واثم وهذا حد الثقل الا ان بادائه يحصل
 المطلوب وهو اظهار فضيلة الوقت فيمنع لزوم الفرض في آخر الوقت كمن تؤصفا
 قبل دخول الموقت يقع نفلا ومع هذا يمنع لزوم الفرض بعد دخول الوقت واما
 بان يكون موقوفا كالزكاة المجلة قبل الحول فانه اذا عمل شاة من ار بعين شاة الى
 الساعي ثم تم الحول وفي يده ثمان وثلاثون له ان يسترد المدفوع ان كان قائما
 وان كان الساعي تصدق بها كان منطوقا ولو تم الحول وفي يده تسع وثلاثون
 كان المؤدى زكاة واستدل الجمهور بالتخصص والاجماع فان قوله تعالى آتم
 الصلاة لدلوك الشمس وقول جبرائيل عليه السلام في حديث الامامة ما بين
 هذين الوقتين وقتك ولاملك وقول النبي عليه السلام ان للصلاة اولها وآخرها اي
 لوقتها يتناول جميع اجزاء الوقت ويدل على ان جميعها وقت لا ذاء الواجب وليس
 المراد تطبيق فعل الصلاة على اول الوقت وآخره ولا فعلها في كل جزء وبالاجماع
 فليبق سوى انه اراد به ان كل جزء منه صالح لوقوع الفعل فيه ويكون المكلف
 مخيرا في ايقاعه في اي جزء شاء ضرورة امتناع قسم آخر فعلم ان التوسع ثابت
 شرعا وليس بممتنع عقلا ايضا وهو ظاهر وكذا الاجماع منه قد علم ان الواجب
 انما يتأدى بنية الظهر لانية النفل ولا يطلق النية ولو كان نفلا كما زعم بعضهم
 التأدى بنية النفل ولو كان موقوفا كما زعم الباقرين التأدى بمطلق النية واستوت
 فيه نية النفل والفرض وقولهم وجد في المؤدى في اول الوقت بمنوع لان ذلك
 ليس بترك بل تأخير ثبت باذن الشرع وشارحه الله بابطال تعيين الجزء الاول
 والجزء الاخر الى ردهذين المذهبين (قوله ولصحة الاداء) عطف على قوله لسلامته

ولصحة الاداء بعده ولو لم يكن سبب المصاح

(قوله ولو لم يكن سببا) أي الجزء الأول لما صح أي الإداء إذا لم يكن من تقدم السبب ولا شيء ههنا غير الجزء الأول (قوله ولا تنفائها) مشروع في بيان وقت القضاء حاصله أن الدلائل دالة على سببية كل الوقت لكنها عدلت في الإداء إلى البعض لضرورة النفاة ولما انتفت تلك النفاة في القضاء بالتمتع الظرفية رجع الأمر إلى الأصل (قوله أي كل الوقت) أي كل الوقت السابق (قوله ثم إن وليه المشروع) مشروع في بيان ما تقرر به السببية وهو اتصال الإداء به فإن قيل المسبب ههنا هو نفس الوجوب لا الإداء ولا وجوب الإداء فليس حاجة إلى اتصال الإداء به أجب بأن الوجوب مفصّل إلى الإداء فيصير الإداء أيضا مسببا بواسطة الوجوب فيعتبر الاتصال به (قوله بأن يقع أول المشروع بعد ذلك الجزء) فإن قيل حين وقوع المشروع في الجزء القسام انعدم الجزء الأول لأن أجزاء الزمان معدات فكيف يتصور اتصال الإداء وتقرر السببية بالعدم قلنا نعم الآن للشرع اعتبره موجودا فإن قيل إن السببية عرض وكذا الزمان والعرض لا يقوم بالعرض على ما بين في الكلام قلنا قد جوز ذلك في الكلام أيضا على أن الشرع اعتبره في حكم الجواهر قال في التلخيص فإن اتصل به الإداء تقرر به السببية فاختلفوا في تفسيره ففسره اللقاني مثل ما فسر به المشايخ بأن يقع أول المشروع آه وقال الفاضل السمرقندي المراد به أن يقع أول المشروع في الجزء الأول الذي لا يجزى ورده القاتني بأن تقدم السبب على المسبب واجب ووقوع أول المشروع في الجزء الذي فرض أنه سبب يتأني التقديم بل يقتضي المقارنة الظرفية واعتراض عليه بأن السببية لا تقتضي التقديم الزماني بل التقديم الذاتي كاف كتقدم حركة الأصبع على حركة المفصاح ويجب عنه بأن معنى سببية الوقت كون العبادة شكر النعمة الوجودية فيه ومن لوازم الشكر سبق النعمة سبقا زمانيا ودينا هذا غير ثابت فإن أسباب المشروع غير ملزم بتأثيرها لكونها إمارات في الحقيقة فعمل منه أن القول بافتتان المشروع بأول الجزء ليس مختصا للشافية بل قال به بعض الخنفة أيضا ثم المراد بالشافية ههنا ليس كلهم بل بعض منهم وهم القائلون بأن الوجوب يتعلق بأول الجزء منكرين التوسع على ما تقدم أنما مع جوابه (قوله صحت عندهم) فإن قيل إذا لم يفتتن بأول الجزء منه فهل يصح عندهم قلت لا بل يكون قضاء على ما تقدم لأنهم أنكروا التوسع وقالوا بالقضاء في الجزء الثاني (قوله قلنا بعد تسليم الرواية آه) الظاهر أنه إشارة إلى منع المتقدمين المذكورين أحدهما قبل السؤال والآخرى بعده

(ولا تنفائها) حق (القضاء) بسبب
 انتفاء ظرفية الوقت له (قلنا هو) أي
 السبب في حق القضاء (الكل) أي
 كل الوقت (الشم) أي بعد ما كان السبب
 هو الجزء الأول (أن تولى) أي ذلك الجزء
 (الشرع) بأن يقع أول المشروع بعد
 تلك الجزء خلافا للشافية فإن المقارنة
 به تعتبر عندهم فإن فرضنا تقارن أول
 الصلاة بأول جزء من الوقت صحت
 عندهم لا عندنا لوجوب تقدم السبب
 على المسبب فإن قيل التقديم الذاتي كاف
 في السببية قلنا بعد تسليم الرواية وأما
 أن لا يتقدم جزء لا يجزى أن معنى سببية
 الوقت كما عرفت كون العبادة شكر النعمة
 الوجودية فيه

على ترتيب اللف والتشعر يعني لا نسلم رواية المقارنة بالجزء الاول من الشافية
وكفاية التقدم الذاتي ولا يمكن ان لو امكن عدم تقسم جزء لايجزى بالزمان لكتم
غير ممكن ولو سلم ذلك لى تلك الرواية عنهم وكفاية التقدم الذاتي بناء على امكن
عدم تقدم جزء لايجزى فقوله وامكان ان لا يتقدم اشارة الى سند المنع الثاني قال
في منهاج الشافعي انا لو فرضنا تقارن اول الصلاة باول الوقت صححت عند الشافعية
وقال بعض للفضلاء هذه الرواية متنوعة ففيه اشارة الى ما ذكرناه من التحين
(فقوله سبق النعمة) اي زمانا على ما هو المطلوب (قوله تنقل اي السببية عن ذلك
الجزء) لانه لو لم تنقل السببية عنه الى الثاني بل بقيت فيه يلزم عدم وجوب
المصلاة على الطاهر من الحيض والنفاس والمفتق من الجنون والكافر اذا اسلم
بعد انقضاء الجزء الاول الذي هو السبب كما لو طهرت او افاق او اسلم بعد خروج
وقت الظهر مثلا فانه لا يجب الظهر عليه ويلزم على من سافر في الجزء الثاني
ان يصلي اربعاً وعلى من اقام في الجزء الثاني ان يصلي ركعتين لا تقضاء السبب
مع ان الامر بالعكس فان من سافر في الجزء الثاني يصلي صلاة المسافر ومن اقام
فيه يصلي صلاة المقيم بالاجماع فدللت هذه الاحكام على انتقال السببية من الاول
الى الثاني في الجزء المضيق بالضرورة فان قيل لا نسلم تحقق الضرورة في الانتقال
منه اليه لجواز ان يجعل جميع ما تقدم على الاداء من اجزاء الوقت سبباً لمصولة
تقدم السبب مع صفة الاتصال بالسبب في هذا المجموع ايضاً كما في الجزء
المتصل به الاداء قلنا لا يجوز ذلك لان فيه تحطياً عن التليل وهو الجزء
المتصل به الاداء الى الكثير وهو جميع ما تقدم من الاجزاء وذلك لا يجوز
بل ادليل لان الدليل قد دوى على ان السبب هو الكل ثم اقتضت الضرورة ان ينقله
الى الجزء الاخرى ثم ثبات السببية لجميع ما تقدم على الاداء من الاجزاء لا بد له
من قليل ولا قليل فنقل بالضرورة الى الجزء الذي يتصل به الاداء والخصاص
ان السببية لو لم تنقل عن الجزء الاول فاما ان تضم معه الاجزاء المتقدمة
على الاداء لولا ان لم تضم اليه يلزم ترجيح المدوم على الوجود مع صلاحية
الوجود للسببية واتصال المقصود به وانه فاسد وان صححت اليه يلزمه التحط
من القليل الى الكثير بلا دليل وهو فاسد ايضاً فبين الانتقال فان قيل قد تقرر
في محله ان بقاء الحكم يستغنى عن بقاء السبب فعند ما ثبت الوجوب في ذمته
بدخول الجزء الاول ولم يتصل به الاداء ظني حاجته الى اتصال السببية الى الجزء
المتصل به الاداء لاستغناء الحكم عن السبب به فانه وقد تقرر ايضاً

ومن لوازم السكر سبق النعمة (تقرن)
اي السببية (فيه) اي في الجزء الذي يليه
الشروع (والا) اي ولو لم يله الشروع
(تنقل) اي السببية عن ذلك الجزء لتنسبها
ذلك الانتقال (بالترتيب) بل يكون الى
الثاني ثم الى الثالث ثم وثم فان قيل الانتقال
من خواص الجواهر فلا يتصور
في الاعراض والامور الاعتبارية

في العقود بالشرعية باقية شرعا لانها في حكم الجواهر فيجوز ان يكون الجزء
 الاول بقا شرعا بلا حاجة الى الانتقال لعدم لزوم ترجيح المدوم على الموجود
 واجب على الاول بانه لو كان كذلك لم يوجب الصلاة على من طهر من
 الحيض والنفس بعد الجزء الاول لعدم ثبوت الحكم عليه وقت انعقاد السبب
 لان اليقظة بعد الثبوت وفيه نظر لان اول الوقت في حقه هو الجزء الذي طهر فيه
 وعن الثاني بان الموجود حقيقة وحكما اولي من الموجود حكما فقط (قوله
 كالمالك) فانه عبارة عن القدرة على التصرف (قوله الى جزء يسع مابعد)
 قال في الكشف هذا لمبالغة جانب العلة لان يكون ذلك شرطا حتى لو ادرك اقل
 من ذلك يجب عليه الصلاة انتهى وهذا بناء على ان امكان القدرة لتوهم امتداد
 الوقت بوحده في اقل ما يسع فيه الجزء اعلم ان عبارة القوم مختلفة ههنا فقال
 فخر الاسلام واذا انتهت السببية الى آخر الوقت حتى تعين الاداء لزاما استقرت
 السببية لما يلي الشروع في الاداء واعترض عليه بان قوله الى آخر الوقت ان جل
 على وقت التصديق لاعلى الوقت الذي لا يسع فيه الا الفرض على ما يشعر به
 قوله حتى تعين الاداء لزاما لان الاداء لا يتعين الا في ذلك الوقت ايضا فاصار هذا
 مذهبنا في الاماثل الثلاثة لان استقرار السببية في وقت تعين الاداء هو
 مذهبنا وعندنا لا يستقر فيه بل تنتقل الى مابعد ايضا ان لم يتصل الاداء به
 وان جلي على الجزء الاخير كما هو حقيقته لم يبق لقوله حتى تعين الاداء لزاما فائدة
 لان تعين الاداء ثابت قبله واجيب باختيان الشق الاول وسجل قوله استقرت
 السببية على استقرارها في حق وجوب الاداء لافي عدم جواز الانتقال ورد
 على من سئق كلامه واجاب بعضهم عن الاصل الاشكال باختيار الشق الثاني
 وسجل قوله حتى تعين الاداء لزاما على تقرير الواجب يعني اذا انتهى الانتقال الى
 آخر جزء من الوقت حتى تقر الواجب بحيث لا يحتمل السقوط استقرت السببية
 على ذلك الجزء ان اتصل المبرور به ولا تنتقل الى غيره اذ لم يبق بعد شيء يحتمل
 الانتقال اليه ولهذا اعتبر حال المكلف فيه وان لم يتصل الشرع به تنتقل الى
 التالي لكونه فضلا ورد بانه بعد من الاول وقبل الصواب في الجواب ان المراد به
 هو الجزء الاخير منه على توهم امتداد الوقت وقوله حتى تعين الاداء لزاما لشارة
 الى حال المكلف في ذلك الجزء فان عند ذلك الجزء يعتبر حال المكلف باعتبار
 المعارض وزوالها عن الحيض والظهور والصبي والبلوغ والكفر والجنون
 في المعنى فان اتصل به الاداء تقررت السببية فيه والانتقال الى ان يتصدق

كلمات قد ثبت في قواعد الشرع ان الامور
 الشرعية لها حكم الجواهر
 فيجري فيها الانتقال ويحوى كالمالك
 وغيره (الى جزء) متعلق ينتقل (يسع
 مابعد) اي مابعد ذلك الجزء (الجزء)
 منصوب مفعول يسع

الوقت عند زفر وعندنا تنقل الى آخر جزء من اجزاء الوقت فتعين السببية فيه واعترض عليه القائل بوجهين احدهما ان القول بانتقال السببية من الكل الى الجزء ضرورة رعاية الظرفية وقد قامت بالنسبة الى الجزء الاخير اذ لا ظرفية فيه مع انكم قلتم بالانتقال اليه وثانيهما ان قولكم بتعين الجزء الاخير للسببية وتقرر فيه مع قولكم عند الفوات تنقل السببية الى كل الوقت بتدافعان ثم اجاب عن الاول بانه يجوز ان يكون مرادهم بالجزء الاخير هو الجزء الذي لا يسع بعده الا قدر تكبيره لاجزاء الذي لا جزء بعده اصلا وعن الثاني بانه يجوز ان يكون مرادهم ان لا تنقل السببية عنه الى جزء من اجزاء الوقت لان لا تنقل الى شيء اصلا اذا عرفت هذا فالمنصف رحمه الله اشار بقوله الى جز يسع ما بعده التحريم الى ان المراد بالجزء الاخير الذي تقرر فيه السببية هو الجزء الذي يسع ما بعده التحريم على ما ذكره القائل في الجواب لاجزاء الاخير الذي لا جزء بعده اصلا وقول لو انتقلت السببية الى الجزء الاخير الذي لا جزء بعده وتقرر فيه لزم وجود السبب بدون السبب وهو الاداء لانه بعد الانتقال الى هذا الجزء لا يمكن له الاداء بعده لان ما بعده وقت القضاء والفرض ان الاداء لم يتصل بهذا الجزء والاملا انتقلت السببية اليه بل تقرر في الجزء الذي قبله فعل ان ما تقرر فيه السببية بحيث لا تنقل بعده الا الى الكل هو الجزء الذي يسع ما بعده التحريم (قوله وانما اقتصر على هذا الجزء) اي الذي يسع ما بعده التحريم (قوله ليتأني الشروع في الوقت) اذ لو انتقلت السببية الى الجزء الاخير الذي لا جزء بعده لا يمكن له الشروع في الوقت لان ما بعده هذا الجزء ليس وقت الاداء وانتقال السببية الى هذا الجزء دليل على انه لم يشروع في هذا الجزء والاملا انتقلت السببية اليه بل تقرر في الجزء الذي قبله فلا بد ان يقتصر الانتقال في الجزء الذي يسع ما بعده التحريم حتى يوجد الشروع في الوقت (قوله اما لما ذكرناه) دفع لما وهم من انه لا فائدة في حصول الشروع في الوقت مع كون تمام الفرض بعد خروج الوقت فيجوز ان لا يقتصر الانتقال على هذا الجزء بل يتجاوز الى آخر جزء لاجزاء بعده اصلا الا وقت القضاء فاجاب بوجهين احدهما ان فائدة كون ما شرع فيه اداء حقيقة وثانيهما انما يجاب القضاء عليه بناء على توهم امتداده انما يكون بعد الشروع في الوقت لا بعد خروج الوقت ولا يخفى عليك انما يجاب القضاء عليه بناء على توهم امتداد الوقت انما يتشى فيمن صار اهلا في الجزء الاخير كمن طهر او اسلم فيه واما من صار اهلا في اول الوقت ولم يؤد فانما يجاب القضاء

وانما اقتصر الانتقال على هذا الجزء الموصوف ليتأني الشروع في الوقت اما لما ذكر في طريقة الخلاف وغيره ان المذهب هو انه لو شرع في الوقت واتم بعد خروجه كان ذلك اداء لا قضاء واما لما سياتي ان توهم امتداد الوقت بوقف الشمس كاف في ايجاب القضاء ولا شك ان توهم الامتداد انما يكون بعد الشروع (خلافا لفر)

هائية يتوجه في الجزء الذي يسع ما بعده فرض الوقت ولا يتأخر الى آخر الجزء
 (قوله فان الانتقال ينتهي عنده) اي انتقال السببية فان انتقال خيار تأخير
 الاداء الى هذا الجزء اي الذي لا يسع ما بعده الا فرض الوقت اتفاق بين زفر وبين
 علمائنا الثلاثة وانما الخلاف في انتقال السببية فقال زفر ان انتقال السببية ينتهي
 الى هذا الجزء مثل خيار تأخير الاداء حذرا عن التكليف بما لا يطاق وقال
 علمائنا الثلاثة لانتهى عنده هذا الجزء بل تنقل الى جزء يسع ما بعده الحرمة
 واعتبر من لفا كفي على قول علمائنا بانه يلزم على قولهم احد الامرين اما عدم
 توجه الخطاب حال تضيق الوقت او توجهه مع انتفاء السبب لانه بعد انتقال
 السببية الى الجزء الاخير اما ان يكون الاداء مستحقا عليه في الجزء السابق عليه
 او لا فعلى الاول يلزم توجه الخطاب مع انتفاء السبب وعلى الثاني يلزم عدم
 توجه الخطاب حال تضيق الوقت وكلاهما ممنوع فبايؤدي اليه يكون ايضا
 كذلك ثم اجاب عنه بان اختيار الشق الاول وهو ان الاداء مستحق عليه في الجزء
 السابق عليه وقوله فعلى هذا يلزم توجه الخطاب مع انتفاء السبب ممنوع وانما
 يلزم ذلك ان لو كان الجزء السابق سببا لبقاء الخطاب وليس كذلك لان البقاء
 يستغن عن السبب وانما المحتاج اليه هو الحدوث (قوله واجابوا عنه) حاصله
 منع لزوم تكليف المحال على قول علمائنا الثلاثة وتوضيحه ان وجوب الاداء
 على نوعين نوع يكون فعل المأمور به فيه مطلوبا بنفسه من المكلف حتى يأثم فيه
 بترك الفعل ولا بد فيه من الاستطاعة بمعنى سلامة الآلات وصحة الاسباب
 حقيقة ونوع لا يكون فعل الاداء فيه مطلوبا بنفسه حتى لا يأثم فيه بترك الاداء
 بل المطلوب فيه ثبوت خلفه وهو القضاء ويكفي فيه تصور ثبوت الاستطاعة
 ولا تشترط حقيقة الاستطاعة كما في مسألة التأم والمعنى عليه فان وجوب
 الاداء بمعنى النوع الاول وان لم يوجد فيهما لعدم شرطه وهو حقيقا القدرة لكن
 وجوب الاداء بمعنى النوع الثاني قد تحقق فيهما لوجود شرطه وهو تصور
 القدرة وامكانها بالانباء والافاق في الوقت حتى وجب القضاء عليهما بناء على
 تحقق وجوب الاداء بمعنى النوع الثاني ولم يأثم بالتأخير عن الوقت لعدم
 تحقق وجوب الاداء بمعنى النوع الاول في ما نحن فيه اذا انتقلت السببية فيه
 الى الجزء الذي يسع ما بعده الحرمة فقط وتوجه الخطاب في ذلك الجزء لتقرر
 السببية فيه فالمطلوب بذلك الخطاب هو خلف الاداء وهو القضاء لانتمى الاداء
 فلا يلزم تكليف المحال لان هذا التكليف ليس بمحال فلو اسلم الكافر او طهرت

فان الانتقال ينتهي عنده الى جزء
 لا يسع ما بعده الا فرض الوقت لان
 الانتقال الى ما بعده يؤدي الى التكليف
 بالمحال واجابوا عنه بانه انما يؤدي اليه
 لو كان المطلوب عين ما كلف به
 وهو الاداء

الخائض او افاق الخيون في الجزاء الاخير يلزم القضاء شيوت وجوب الاداء
 في حقهم بمعنى النوع الثاني لوجود امكان القدرة بمعنى سلامة الآلات بتوهم
 امتداد الوقت بوقف الشمس فان قيل هذا فيمن صار اهلا للاداء في آخر الوقت
 فهل هو كذلك فيمن كان اهلا في اول الوقت ولم يؤدى بل تأخر الاداء الى جزاء يسع
 ما بعده الفرض وتوجه فيه الخطاب ولم يؤد فيه ايضا وتأخر الى جزء مقرر فيه
 السببية وهو جزء يسع ما بعده الحرمة فقط فلنا تم لان وجوب الاداء فيه بمعنى
 النوع الاول فان قيل فعلى هذا يلزم توجه الخطاب بلا سبب لا لقضاء الجزاء الذي
 كان سببا لتوجه الخطاب فلنا نوع سبب ان السبب قد وجد عند توجه
 الخطاب وانتفاؤه في حال بقاء الخطاب لا يضر لان بقاءه مستغن على السبب
 ولا يخفى عليك ان هذا الجواب مبنى على تسليم وجود التكليف بتوجه الخطاب
 في الجزاء الذي تقررت السببية فيه وقد يجاب عنه ايضا بل يقال لان سلم وجود
 التكليف في ذلك الجزاء لعدم قدرته على الاداء وكفاية توهم القدرة بمعنى سلامة
 الآلات متموعة كيف وان توهم امتداد الوقت بوقف الشمس مثل توهم حدوث
 آفة الطيران وحدث آفة الابصار والمشى للاعمى والمقعد ومع ذلك لا يصح
 التكليف بالطيران والابصار والمشى وكذا لا يصح التكليف بالحج بناء على توهم
 حدوث الزاد والراحلة ولزوم القضاء للتأم والمغنى عليه ولكن صار اهلا في آخر
 الوقت ليس بناء على وجوب الاداء حتى يحتاج الى وجود التكليف بل بناء على
 نفس الوجوب الثابت بالجزء الذي يسع ما بعده الحرمة وهذا جواب حسن لكن
 كلامه المجهول لا يساعده لان الظاهر منه هو الجواب الاول لكن في قوله واما اذا
 كان المطلوب تحقق الوجوب في الذمة نظر لان المتبادر من لفظ المطلوب هو
 المطلوب بالخطاب اعنى الاداء لا تحقق نفس الوجوب في الذمة لانها انما تحقق به
 بتقرر السببية في الجزاء الاخير الذي يسع ما بعده الحرمة لا بالخطاب (قوله واثبت
 سلنا آه) توضيحه ان وجوب الاداء على نوعين نوع لا يكتفي فيه امكان القدرة
 ونوع يكتفي فيه امكان القدرة على ما ذكرناه فاذا تقررت السببية في الجزاء الذي
 يسع ما بعده الحرمة وتوجه الخطاب فيه بالاداء فاجاب الاداء بهذا الخطاب ليس
 لطلب نفس الاداء حتى يكون تكليفا بالمحال بل لطلب القضاء ووجوب الاداء بهذا
 المعنى يكتفي فيه امكان القدرة وقد امكن بتوهم امتداد الوقت ولو علم انه غير كاف
 بل لا بد من وجود القدرة على الاداء حقيقة لكن وجودها حاصل ههنا وسأبني
 شرح باقي كلامه في بحث تكليف ما لا يطابق ان شاء الله تعالى (قوله مناقض)

اما اذا كان المطلوب تحقق الوجوب
 في الذمة يلزم القضاء فلا قال صاحب
 التفتيح ولئن سلنا ان امكان القدرة
 على الاداء غير كاف لوجوب القضاء
 بل يشترط لوجوب القضاء وجود
 القدرة على الاداء فوجود القدرة على
 الاداء حاصل ههنا لان القدرة التي
 تشترط لوجوب العبادات متقدمة هي
 سلامة الاسباب والآلات فقط وهي
 حاصلة ولا تشترط القدرة التامة الحقيقية
 لانها مقارنة للفعل لان العلة التامة تكون
 مقارنة للمعلول اذ لو كانت سابقة زمانا
 يلزم تخلف المعلول عن العلة التامة فيه
 بحث اما الاول فلانه مناقض لما قال
 في الفصل الذي يلي هذا الكلام ان
 تضيق الوقت عن الواجب غير واقع
 لانه تكليف بما لا يطابق الانعراض القضاء

لان تضيق الوقت للقضاء بنا في حصول القدرة على الاداء بمعنى سلامة
الآلات والاسباب ولا يخفى عليك ان توهم هذا التافض مدفوع بصرف
الاستثناء الى مجموع قوله غير واقع وقوله تكليف بما لا يطاق لال الاول فقط يعني
ان تضيق الوقت عن الواجب واقع وليس تكليفا بما لا يطاق اذا كان التكليف
لفرض القضاء حاصله ان تضيق الوقت ليس بتكليف بما لا يطاق اذا كان
التكليف للقضاء (قوله ان هذا الوقت لسلامة له آه) فيه ان المقصود بالتكليف
قد يكون نفس ما كلف به وقد يكون خلفه على ما مر واذا كان عين ما كلف به
شروط سلامة الآلات في حق عين ما كلف به واذا كان خلفه شرط سلامة
الآلات في حق الخلف لاني حتى الاصل على ما صرح به في الكشف ففيما نحن
فيه لما كان المطلوب هو الخلف اعني القضاء لا الاصل اعني الاداء شرط سلامة
وقت القضاء لسلامة وقت الاداء ولا يخفاء في سلامة وقت القضاء (قوله
ان يختار ما ذكر في الطريقة) بان يقال لانفس انه تكليف بالمحال لان المطلوب
بهذا التكليف ليس نفس الاداء حتى يكون تكليفا بالمحال بل خلفه فلا يكون
محالا لكفاية امكن القدرة على الاداء في هذا التكليف ولو سلم ان المطلوب به نفس
الاداء ولكنه ليس بمحال لعدم تضيق الوقت من الاداء لان اتمامه بعد خروج
الوقت اداء لا قضاء اقول الاولى في تقرير الجواب عنه ان يقال لانفس انه تكليف
بالمحال وانما يكون تكليفا بالمحال ان لو وجد في ذلك الجزء تكليف لكنه لم يوجد
لعدم القدرة فيه على الاداء ووجوب القضاء على من صار اهلا للاداء في ذلك
الجزء اتمامه والتحقيق نفس الوجوب بسبب ذلك الجزء المقرر فيه السببية لا الوجوب
الاداء عليه لان وجوب القضاء انما يتنى على نفس الوجوب لاعلى وجوب الاداء
ولو سلم وجود التكليف فيه لكن لانفس انه محال وانما يكون محالا لان لو كان
المطلوب نفس الاداء لكنه خلفه ولو سلم انه نفس الاداء لكن لانفس انه محال لكون
الاعتمام بعد خروج الوقت اداء لا قضاء (قوله يجب عليهم القضاء) اما التحقق نفس
الوجوب او التحقق وجوب الاداء بالمعنى الثاني على ما تقدم ولو كان مقيما في ذلك
الجزء يجب عليه صلاة الاقامة وان كان مسافرا في سائر الاجزاء ولو كان مسافرا
في ذلك الجزء يجب عليه صلاة السفر وان كان مقيما في الاجزاء المتقدمة (قوله
خلافا لفر) قال اذا صار اهلا للتكليف في آخر الوقت بان اسلم الكافر اوبلغ
الصبي او طهرت الحائض او افاق المجنون فيه بحيث لا يمكن من اداء الفرض
فيه لا يجب عليه القضاء لعدم كونه قادرا على الاداء حقيقة لغوات الوقت الذي

واما ثانيا فلان الوقت لكونه شرطا
للاداء آله وسلامته ان يكون بحيث
يمكن ان يتوصل به اليه بتأديته
فيه اذ لا معنى لسلامة الآلة الاصححة
التوصل بها الى المطلوب ولا يخفى ان هذا
الوقت لسلامة له بهذا المعنى فالطريق
في التسليم ان يختار ما ذكر في الطريقة
(فيعتبر) تفريع على اتصال السببية
الى الجزء الاخير (حدوث الاهلية)
اي اهلية المكلف لاداء ما كلف به
كالا سلام واللوغ واقطاع الخبز
ونحو ذلك (فيه) اي في ذلك الجزء
من الوقت حتى اذا اسلم اوبلغ
او طهرت فيه يجب عليهم القضاء
(او) يعتبر زوالها اي زوال الاهلية
(فيه ايضا) كعروض مقابلات ما ذكر
حتى اذا كان المكلف اهلا للاداء
هذا الوقت فزالته عن اوانه
بالله تعالى او حاضرت لا يجب عليه
القضاء (خلافا له) اي لفر (في الاول)
فان السببية لما لم تغفل عنه الى هذا
القدر لم يعتبر الاهلية الحادثة فيه فلم
يحكم بوجوب القضاء على الاهل
فيه لان امتناع الاداء اوجب امتناع
القضاء وقد عرفت جوابه (و) خلافا
(لشافعي في الثاني) وكذا في الاول على
قول ودليله عين دليل زفر

من ضرورات القدرة على الاداء فلم يكن مكلفا به والقضاء يثنى عليه والقول
 باحتمال القدرة بتوهم امتداد الوقت احتمال بعيد وهو لا يصلح شرطا لصحة
 التكليف لعدم حصول المقصود به الا ترى ان احتمال القدرة على سفر الحج بدون
 الزاد والراحلة واحتمال القدرة على الصوم للشيخ الفاني واحتمال القدرة على
 القيام والركوع والسجود للمريض المندف والمقعذ بزوال المرض والزمانة
 واحتمال الابصار للاعمى بزوال العمى اقرب الى الوجوب من هذا الاحتمال ومع
 ذلك لم يصلح شرطا للتكليف فهذا اولي قلنا لان عدم وجود القدرة على الاداء
 في ذلك الوقت ولو سلم فلان عدم كفاية امكان القدرة ولو سلم فلا نسلم ان القضاء
 مبنى على الاداء بل على نفس الوجوب على ما عرفت آنفا فيجب القضاء على من
 صار اهلا في الجزء الاخير بزوال المانع حتى لو انقطع دمها على العشرة وقديح من
 الوقت جزء كان عليها قضاء تلك الصلاة وان لم تدرك وقت الغسل وان انقطع على
 مادون العشرة وقديح من الوقت مقدار ما يمكنها ان تغسل وتحرم الصلاة كان
 عليها قضاء تلك الصلاة والا فلان مادون الاغتسال في مادون العشرة من جملة
 الحيض وقوله لان امتناع الاداء اوجب امتناع القضاء ان اراد به ان امتناع
 الاداء بمعنى المطلوب نفسه فاللازمة ممنوعة وان اراد به الاداء بمعنى المطلوب
 خلفه لان نفسه فاللازمة مسلمة لكن امتناع الاداء بهذا المعنى ممنوع لان امكان
 القدرة على الاداء بهذا المعنى كاف في تحققه وقد امكن على ما مر بيانه (قوله
 ومنع تقرر الواجب في الذمة) فان قيل اذا لم يتقرر الواجب في الذمة فالوادي
 في اول الوقت الى قبيل جزء تقرر فيه الواجب لا يكون اتيانا بالواجب قلنا بعد
 الشروع فيه يكون واجبا واليه اشار بقوله فانه انما يتقرر بتقرر السببية في الوقت
 (قوله اراد ان يبين ما تقرر عليه السببية) فيه انه لو قال ما به يتقرر عليه السببية
 لكان اولي تأمل (قوله ويعتبر في كمال الواجب) شروع في بيان ما به يكون
 الواجب كاملا وما به يكون ناقصا يعني ان حال المكلف في حدوث العوارض
 المانعة من الاهلية وزوالها كما يعتبر عند الجزء الذي تقرر السببية فيه على
 ما تقدم كذلك يعتبر صفة ذلك الجزء من الصحة والفساد في كمال الواجب ونقصانه
 فان كان ذلك الجزء صححها بان لا يكون موصوفا بالكرهية ولا منسوبا الى
 الشيطان كان ماوجب فيه كاملا كما في الفجر وان كان فاسدا اي ناقصا كان
 ماوجب فيه ناقصا فاذا غربت الشمس في خلال العصر لا يفسد العصر لانه
 وجب ناقصا نقصان في سببه وبالغروب يثنى النقصان في تادي كاملا ولو طلعت

واما وجه الخلاف في الثاني فهو ان
 وجوب الاداء في العبادات البدنية لما لم
 يغير عنده نفس الوجوب وقد وجدت
 في اول الوقت بالاتفاق وجد وجوب
 الاداء فيه ايضا فتقرر الواجب في الذمة
 بتوجه الخطاب وبعد تقرر لا يزول الوقت
 بالاجماع وجوابه منع توجه الخطاب
 ومنع تقرر الواجب في الذمة فانه انما
 يتقرر السببية في الوقت ثم لما بين اصل
 السبب اراد ان يبين ما تقرر عليه السببية
 فقال (ويتوقف تقررهما) اي تقرر
 السببية (في الجزء) سواء كان هو الجزء
 الاول او الجزء الذي لا يسع ما بعده
 الا العزيمة او ما بينهما من الاجزاء
 (على اتصاله) اي اتصال الشروع
 بذلك الجزء (و) يتوقف تقررهما (في الكل
 على انتفاءه) اي انتفاء الشروع
 في الوقت فانك قد عرفت ان السبب
 الاصل هو الكل وانما تنقل الى الجزء
 لضرورة المناقاة فاذا خلا عن الشروع
 فيه ارتفعت الضرورة وتقرر فيه
 السببية (ويعتبر في كمال الواجب
 ونقصانه) ووصف (ما تقرر فيه السببية)
 وحاله فان كان كاملا كان الواجب
 كاملا وان كان ناقصا كان ناقصا

في خلال الفجر تفسد عندنا وقال الشافعي لا تفسد قياما على الغروب واستدلوا
 بحديث ابي هريرة على ماسأني ذكره مع الجواب عنه (قوله ان ماوجب كاملا
 لا يؤدي ناقصا) فان قيل ان المصلي اذا شرع في الوقت الكامل وترك واجبا من
 واجبات الصلاة صححت صلاته مع انها وجدت كاملة واديت ناقصة قلنا ذلك
 ان نقصان ليس براجع الى نفس المأمور به فان المأمور به هو القيام والقراءة
 والركوع والسجود والقبلة وقد اتى به خاتمه انه لم يعمل بما ثبت باخبار الأحاد
 التي لا يزد بها على الكتاب فلم يدخل في الاركان نقص بخلاف الصلاة
 في هذه الاوقات فان النقصان الواقع فيها بسبب هذه الاوقات راجع الى نفس
 المأمور به فانه امر بالصلاة في الوقت الكامل بقوله تعالى أقم الصلاة لدلوك
 الشمس وقوله ان الصلاة كانت على المؤمنين كتابا موقوتا فان مطلق الوقت
 ينصرف الى الكامل (قوله وقت الطلوع والغروب) لا يخفى عليك ان وقت
 الغروب ههنا عم من وقت الاحرار لانه وقت كراهة ايضا على ما يصرح به
 (قوله اذا خرج خاليا عن الشروع فيه كان السبب كله) اي كل الوقت
 الخارج قال ابن الهمام ان الكافر والصبي والمجنون اذا اسلم وبلغ وافاق في الجزء
 الميكروه فلم يؤد حتى خرج الوقت فالسبب في حقهم لا يمكن جملة كل
 الوقت حين خرج اذ لم يدر كوامع الاهلية الا ذلك الجزء المكروه فليس السبب
 في حقهم الاياه ومع هذا الوقفوا في وقت مكروه لا يجوز هكذا ذكره نقضا على
 قولهم ان ماوجب ناقصا يجوز اداؤه ناقصا ثم اجاب عنه بان الثابت في ذمتهم
 كامل لاناقص اذ لا ينقص في الوقت نفسه بل المفعول فيه يقع ناقصا غير ان يحمل
 ذلك النقص لو ادى فيه العصر ضروري لانه مأمور بالاداء فيه فاذا لم يؤد لم يوجد
 النقص الضروري وهو في نفسه كامل ثبت في ذمته كذلك فلا يخرج عن
 عهده الا بكامل هذا قلت والذي ظهر منه ان السبب في حق المذكورين
 لا ينتقل الى الكل بعد خروج الوقت بل يتفرق في الجزء الاخير وبه صرح
 في الكشف والتقرير ما ذكره الشارح من الدليل لا يشيئ المدعي فالاولى ان يقول
 لان وقت العصر اذا خرج خاليا عن الشروع فيه كان السبب كاملا سواء انتقلت
 السببية الى الكل او لم تنتقل لان نقصانه ليس لذاته بل من التشبه بعباد الشمس
 فاذا خرج بلا عبادة فيه لا يعتبره ذلك النقصان فيكون كاملا من كل وجه فليجب
 به سواء كان كل الوقت او الجزء الاخير يجب كاملا فلا يؤدي ناقصا وفي التقرير
 ان الكافر اذا اسلم والصبي اذا بلغ والمجنون اذا افاق في الجزء الاخير من العصر

(ويتبعهما) اي كمال الواجب ونقصانه
 (التأدية) اي تأدية الواجب كاملا
 ونقصانا يعني ان ماوجب كاملا
 لا يؤدي ناقصا وماوجب ناقصا يؤدي
 ناقصا (فلا يقضى) تفرغ على ان
 ماوجب كاملا لا يؤدي ناقصا اي
 اذا لم يؤد ناقصا ماوجب كاملا فلا
 يقضى (العصر في) الوقت (الناقص)
 من الاوقات الثلاثة وقت الطلوع
 والغروب والاستواء لان وقت العصر
 اذا خرج خاليا عن الشروع فيه كان
 السبب كله لما سبق وهو كامل
 لان نقصان في نفسه لانه ليس الامن
 التشبه بعباد الشمس فان عبدها
 يبعد ونها في هذه الاوقات فاذا خرج
 بلا عبادة فيه لا يحصل ذلك النقصان
 فما يجب به يجب كاملا فلا يؤدي
 ناقصا فلا يقضى العصر في واحد
 منها كما لا يقضى غيره ايضا فيه

يجوز قضاؤهم في الوقت المكروه فعلى هذا لا يرد النقص المذكور على قولهم
 ان ما وجب ناقصا يجوز قضاؤه ناقصا ولا يحتاج الى الجواب المذكور ايضا
 ثم ههنا بحث من وجوه الاول ان السببية لو انتقلت الى الكل بعد ما تقررت
 في الجزء لزم الخطي من القليل الى الكثير وقد منعتم ذلك فيما تقدم الثاني ان القضاء
 يجب بما يجب به الاداء والاداء واجب باخر الوقت فلما انتقلت الى الكل لزم النقص
 الثالث انتم ذكرتم ان الجزء الاخير متعين للسببية فاما ان اردتم به تعيينه على تقدير
 الشروع فيه او تعيينه مطلقا لاسبيل الى الاول لان كل جزء من اجزاء الوقت على
 تقدير الشروع فيه متعين ايضا فلا وجه لتخصيصه فتعين الثاني وذلك بناق
 الانتقال الى الكل الرابع ان اضافة الحكم الى الكل تستلزم كمال الحكم فيكون
 القضاء اكمل من الاداء والاكمل اكثر ثوابا لا محالة مع انه بتأخيره الى القضاء تام
 ولا يرفع اثم التأخير بالقضاء الخامس انه اذا كان معينا في اول الوقت ثم سافر
 في آخره وفاته الصلاة تجب عليه صلاة المسافر ولو انتقلت السببية الى الكل
 لما وجب عليه صلاة المسافر فالجواب عن الاول ان الخطي ممنوع اذا كان
 بلا دليل والدليل يدل على ان الكل سبب ولكن امتنع ذلك لما منع على ما تقدم
 فاذا زال المانع يعمل الدليل عمله ولا يخفى عليك ان هذا يترجم الى تخصيص العلة
 والمخلص معروف في محله وعن الثاني ان قولهم القضاء يجب بما يجب به الاداء
 يتعلق بوجوب الاداء وهو بالامر لا بالوقت وعن الثالث انه يتعين مطلقا سواء
 شرع فيه او لا ولا نسلم ان ذلك يناق الانتقال الى الكل لان تعيينه انما كان لضرورة
 وقوع الاداء فيه واذا لم يشرع فيه فانه المعنى الذي تعين الجزء لاجله فوجب
 العمل بالاصل وعن الرابع ان باضافة الوجوب الى كل الوقت لا يلزم ان لا يكون
 اكما فيه لان الانتقال الى الكل بعد اليأس من وقوع الاداء فيه فلا يلزم منه
 انتفاء الوجوب واذا كان الوجوب قائما وقد فوته كان انما فكان اقل ثوابا وعن
 الخامس بان نقصان ههنا لم يثبت من قبل السبب بل من قبل حال المصلي فلا
 تفاوت بالاضافة الى الجزء والكل (قوله فاندفع آه) وجه الانتدفاع منع
 نقصان بعض الوقت وهو وقت الغروب بل كان كله كاملا على ما ذكره (قوله
 ما يقال ان السبب آه) اجيب عنه بوجوه احدها ما ذكر الشارح وهو المنقول
 عن شمس الأئمة والثاني ان السبب كامل من وجه ناقص من وجه فيكون
 الواجب ايضا كذلك فلا يتأدى ناقصا من كل وجه ورد هذا بانه يقتضى انه
 لو قضى العصر في اليوم الثاني فوقع بعضه في الوقت الناقص كان جازا وليس

فاندفع بهذا التقرير ما يقال ان السبب
 وهو كل الوقت ناقص بنقصان البعض
 فيبغى ان يجوز القضاء في الناقص
 ولا حاجة الى ان يقال ان الاجزاء
 الصحيحة اكثر فوجب القضاء كاملا
 ترجيح الاكثر الصحيح على الاقل الفاسد

كذلك

كذلك والثالث ما نقله بان الاجزله المحصية اكثر فيجب القضاء كاملا ترجحا
 للاكثر على الاقل ورد هذا ايضا لما وقع بقصد لم يعتبر التخليل لا يمكن
 اختياره وقتا كاملا اذالم يقع بقصد فقد يعتذر (قوله ويفسد الفجر بالطلوع)
 وعن ابن يوسف انه لا يفسد بالطلوع ولصكته بصبر حتى اذا ارتفعت الشمس
 اتصلاته ليكون مؤديا بعض الصلاة في الوقت لان اداء بعضها في الوقت اول
 من اداء الكل خارج الوقت (قوله والفرق بينهما) اي بين التفرعين يعني لافرق
 بين قضاء العصر واداء الفجر في وجوبهما بسبب كامل الا ان الاول واجب كل
 الوقت والثاني بجزء اخر من الوقت واذا كان السبب كاملا في كل منهما لا يؤدي
 في الوقت ناقص لكن كون السبب في قضاء العصر كل الوقت لا يثني في حق
 كافر اسلم وصبي بلغ ومجنون اتفاق في آخر وقت العصر فان السبب في حقه هو
 ذلك الجزء لا الكل على ما ذكرناه آنفا (قوله خرج الوقت الكامل ودخل
 الناقص) لان الطلوع يتحقق بظهور حاجب الشمس فاذا ظهر الحاجب تحقق
 الكراهية ويفسد الغرض بخلاف الغروب فانه يتحقق بغيوبه آخر الشمس
 وبالغيوبه تنفي الكراهية ويظهر الوقت الكامل فلا يفسد العصر الذي يدي به
 في وقت الاحرار (قوله ان قيل الطلوع) اي قيل ظهور حاجب الشمس لان
 الطلوع يتحقق بذلك بخلاف الغروب على ما ذكرناه (قوله بعروض مثله)
 اعني الغروب يعني ان غيوبه اول جزء من اجزاء قرص الشمس تحت الافق مثل
 غيوبه آخر جزء منها في الكراهة فاذا لم يفسد بعروض مثله في الكراهة فعدم
 فساده بعروض الوقت الكامل اعني ما بعد الغروب اول (قوله قيل النهي)
 وقد اوجب عن هذا الحديث بانه لبيان الوجوب بادرلك جزء من الوقت قل او اكثر
 لالبيان ان ما بعد الطلوع وقت جواز انعام ما شرع قبله ورد بما روى عن ابن هريرة
 ايضا من فواعان النبي عليه السلام قال اذا ادرك احدكم سجدة من صلاة الصبح
 قبل ان تطلع الشمس فليتم صلاته (قوله ورد هذا التقض آه) حاصل الردان
 الفساد الطاري بالغرور عفو لكونه مبيعا على الفساد الطاري بالاحرار والفساد
 الطاري بالاحرار عفو لكونه لازما ضروريا للزيمة (قوله عزيمة) توضحه
 ان الله جعل جميع الوقت محلا لاداء فرض الوقت واثبت له ولاية شغل كل الوقته
 بالاداء وهو العزيمة لان الاصل ان يكون العبد مشغولا بخدمة مولاه في جميع
 اوقاته الا انه تعالى من علينا بجعله ولاية صرفه بعض الاوقات الى حوائج
 انفسنا رخصة لنا فثبت ان شغل كل الوقت بالعبادة هو العزيمة ولا يمكنه الاقل

(ويفسد الفجر بالطلوع) تفرغ ثانيا
 على ما ذكر والفرق بينهما ان السبب
 الكامل في الاول كل الوقت وههنا
 بعضه يعني ان ما وجب كاملا اذالم يؤد
 ناقضا يفسد اصل الفجر حينئذ محمد
 وفر ضيقه عندهما يطولع الشمس
 لان ما قبل الطلوع وقت كامل لا نقصان
 فيه اصلا فبالتسرع فيه يجب الاداء
 كاملا فاذا طلعت في انائه الا انه يخرج
 الوقت الكامل ودخل الناقص فم يصح
 الاداء لان ما وجب كاملا لا يؤدي
 ناقضا (لا عصر يدي به في) وقت
 (الاحرار بالغروب) تفرغ على ان
 ما وجب ناقصا يؤدي ناقصا يعني
 ان ما وجب ناقصا اذا ادى ناقصا
 لا يفسد عصر يدي به في وقت احرار
 الشمس ثم طرأ على الاداء غروبها لانه
 لما يدي به في الوقت الناقص وجب
 ناقصا فيؤدي كذلك فقوله بالغروب
 متعلق بلا يفسد المقدر (الشافعي
 لم يفسد الاول) اي لم يحكم بفساد الفجر
 الذي طرأ عليه الطلوع (بالقياس)
 اي بسبب قياسه الفجر (على الثاني)
 اي العصر (وحديث ابن هريرة) وهو
 قوله عليه السلام من ادرك ركعة
 من الصبح قبل ان تطلع الشمس
 فقد ادرك الصبح

على هذه الرخصة الا يطرق ان يقع بعض الاداء في الوقت ناقص فبصير ذلك
 البعض ناقصا لنفسان وقته ولما لم يمكنه الاحتراز عن هذا النقصان سقط اعتبار
 لانه حصل حكما لا قصدا فكذا سقط اعتبار النقصان المبني عليه لابتنائه عليه
 ونظيره ما قال محمد في النوادر ان من شرع في الخامسة بعد ما قعد قدر الشاهد
 في صلاة العصر فانه يضيف اليها ركعة اخرى ويكون الركعتان تطوعا ومعلوم
 ان التطوع بعد العصر مكروه الا ان هذا لما كان بناء على الاول وقد حصل حكما
 لا قصدا لم يعتبر حتى لم تثبت صفة الكراهية لان الضميمة غير معتبرة في الشرع
 كذا ذكره ابو اليسر وصاحب الكشف والذي ظهر منه ان المؤدى في هذه
 الصورة لانقصان فيه اصلا لا بوقت الاحرار ولا بالغروب لانه ضمنى لا قصدي
 والضميمة غير معتبرة في الشرع ونقل عن الشارح في الهامش حاصل هذا الرد
 لا يدفع التقص ولا يتوجه على ما ظهر مما ذكره ابو اليسر (قوله وقيل في رد التقص)
 حاصله لاننا ان ما وجب كاملا ادى ناقصا بل ما وجب كاملا ادى كاملا وما
 وجب ناقصا ادى ناقصا لان اجراء الصلاة منقسمة على اجزاء الوقت الذي ادبت
 فيه كل جزء منه سبب لكل جزء من الصلاة الذي قرن به فالجزء المقارن للجزء
 الكامل ادى كاملا والجزء المقارن للناقص ادى ناقصا وهذا الجواب منقول عن
 القاضي الامام علاء الدين حيث قال ان السبب انما هو الجزء القائم من الوقت
 لاجله الوقت ونعني بالجزء القائم انه لو اخرت نقل السببية جزأ جزأ الى آخر الوقت
 وظن كثير من الفقهاء انما نعني بالجزء القائم الذي هو قبيل الشروع وليس
 كذلك فانه لو شرع في العصر في الوقت المستحب وطول القراءة حتى دخل الوقت
 المكروه يجوز ولو جعل الوجوب مضافا الى الجزء الذي هو قبيل الشروع لكان
 لا يجوز لان السبب كامل بل نقول بعد الشروع كل جزء الى آخر الصلاة سبب
 لوجوب الجزء الذي يلاقيه ويحل لادائه الى ان يخرج الوقت فتقرر السببية
 على الجزء الاخير ان كان شرع فيها في آخر الوقت انتهى اقول هذا وان دفع
 التقص المذكور لكن فيه بحث حيث جعل السبب مقارنا للاداء ومخلا به وقد تقدم
 ان السبب لا بد وان يكون مقدا على المسبب لامقارنا له اذ التقدم الذاتي لا يكفي
 عندنا على المختار وهذا لا يرد على كلام الشارح لجواز ان يراد بالسبب الناقص
 في قوله وجب بسبب ناقص هو الجزء السابق على السبب تأمل (قوله لكنه
 لا يدفع الاشكال) لا يخفى عليك ان الاولى ان يقول انه وان دفع التقص بالعصر
 لكنه ينشأ منه الاشكال بالفجر الفاسد بالطلوع ويسقط قوله لا يدفع تأمل (قوله)

ومن ادرك ركعة من العصر قبل
 ان تغرب الشمس فقد ادرك العصر
 (قلنا) في الجواب عن دليل الشافعي
 (الاول) اي قياس الفجر على العصر
 قياس (مع الفارق) من وجوه الاول
 ان قبيل الطلوع خلوه العبادة فيه
 عن التشبه كامل فيفسد ما التزم فيه
 بعارض الفساد عليه وقبيل الغروب
 ناقص فلا يفسد ما التزم فيه بعروض
 مثله الثاني ان العصر يخرج الى ما هو
 وقت الصلاة في الجملة بخلاف الفجر
 الثالث ان في الطلوع دخولا في الكراهة
 وفي الغروب خروجا عنها (والثاني)
 اي حديث ابي هريرة (قبل النهي)
 عن الصلاة في الاوقات الثلاثة صرح
 به الامام الطحاوي في معاني الآثار
 (ونقص) ما فهم من قولنا وينبغيها
 التادية ان ما وجب كاملا لا يؤدى
 ناقصا (بالممدود) اي بالعصر
 المشروع فيه في اول الوقت الممدود منه
 (الى ما بعد الغروب) فانه وجب كاملا
 وقد ادى ناقصا مع صحته اتفاقا (ورد)
 هذا التقص (بان الفساد المبني على
 مثله) اراد بالفساد المبني الفساد الحاصل
 بمقارنة الغروب وبمثله الفساد
 الحاصل بالاحرار (اللازم) صفة
 مثله (للعزيمة) فان شغل كل الوقت
 بالعبادة عزيمة ولا شك ان الاتي بها
 لا يتخلص عن فساد الاجراء

وكرهته وهو معنى الزوم (عفو) خزان (بخلاف) الفساد (الطاريء

على الكمال) كما في الفجر فان جمع اجزاء وقته كامل لا فساد فيه اصلا حتى يثبت حكما للزيمة وينشئ عليه الفساد بالطلوع فيعي (و) اقول (هذا) الرد (لا يدفع النقص) بالعصر على تلك المقدمة كما لا يخفى بل بقويه لانه يقيد وجه صحة العصر الواجب كاملا المؤدى ناقصا (وقيل) في رد النقص ليس معنى سببية الجزء المتصل بالاداء ان السبب للكل هو الجزء الذي قيل الشروع فيه بل (كل) اى كل جزء من الوقت (سبب لكل) اى كل جزء من الصلاة بلا فيه فالجزء الذي طرأ عليه الفساد بالغرور يجب بسبب ناقص (واجب) عن هذا الرد (بانه) وان دفع النقص بالعصر لكنه (لا يدفع الاشكال) بالفجر الفاسد فانه يقتضى صحته ايضا ويمكن دفعه بان الجزء الذي طرأ عليه الفساد بالطلوع يجب بسبب كامل فلا يؤدى ناقصا بخلاف العصر كما سبق (واورد) على ما يفهم ايضا من قولنا وبتبعها التادية ان ما وجب ناقصا يؤدى ناقصا (ان الاهل في) الجزء (الآخر) من وقت العصر كن اسم فيه مثلا (لا يقضيه) اى العصر (ناقصا) اى في الوقت الناقص وقد وجب فيه فلو كان ما وجب ناقصا يؤدى ناقصا لجاز اذا وءه كذلك وليس فليس (ورد) هذا اليراد (بانه) اى عدم قضائه ناقصا (بعد تسليمه لذاته الوقت)

ويمكن دفعه) لا يخفى عليك ان هذا الدفع مبنى على ان يكون السبب هو الجزء المقدم على السبب والرد المذكور مبنى على ان يكون السبب هو الجزء الذى يكون محلا للاداء لا المقدم على السبب على ما عرفت آنفا (قوله كن اسم فيه) وكذا من طهر فيه من الحيض او بلغ الصبي (قوله وقد وجب فيه) اى في الوقت الناقص وهو الجزء الاخير وهذا لان السببية في حكمهم تقررت في الجزء الاخير ولم تنقل الى الكل بعد خروج الوقت لعدم كونهم اهلا للاداء في الاجزاء السابقة على ما ذكرناه (قوله وقد عرى عنه) اى خلوه عن الاداء فيه (قوله والشرطية كالسببية) لما ذكرنا الى ههنا احكام السببية شرع في بيان احوال الشرطية ولم يفرق بينهما الا من جهة ان السببية تنقل الى الكل على ما مر دون الشرطية ولا يخفى عليك ان هذا يخالف لما ذكره السراج الهندي في شرح المغنى من ان السبب هو الجزء المقدم والشرط هو الجزء المقارن للاداء والشارح رحمه الله اخبر ما في التلويح فانه قال الشرط هو الجزء الاول من الوقت ويرد عليه ان السبب يعتبر فيه التأثير عندهم بخلاف الشرط لان التاميز لا يعتبر فيه فكيف يتحددان ويؤيد ما في شرح المغنى ما ذكره من ان المحال شروط للاحوال ثم قوله ولا يجوز ان يكون الى قوله كما في السبب بيان للبحث المذكور في الجزء والكل (قوله اى اللفظ الدال) هذا تفسير للسبب الظاهر لوجوب الاداء واما سببه الحقيقي هو تعلق الطلب بالفعل (قوله قد اضطرب في تحقيقه آه) اعلم انهم اختلفوا في ان وجوب الاداء هل ينفصل عن نفس الوجوب ولا ينفصل فقال الشافعي لا ينفصل في العبادات البدنية لان الواجب في البدنيات ليس الا بالفعل لان الصلاة اسم لحركات وسكنيات معلومة وهى فعل وكذا الصوم اسم للمساكن عن المفطرات الثلاث وهو فعل ايضا وليس معنى الاداء الا بالفعل ولما لم يكن بين الفعل والاداء واسطة كان وجوب الصلاة ووجوب الاداء عبارتين عن معنى واحد وهو لزوم اخراج ذلك الفعل من العدم الى الوجود فيحدد بخلاف الحقوق المالية لان الواجب فيها قبل الاداء ما لم معلوم فيمكن ان يوصف بالوجوب قبل وجوب الاداء كما في حقوق العباد وتظيرهما الشراء مع الاستيجار فان بشراء العين يثبت الملك ويتم السبب قبل فعل التسليم وبالاتيجار لا يثبت الملك في المنفعة قبل الاستيفاء لانها لا تتبع زمانين ولا يتصور تسليمها بعد وجودها بل يقرن التسليم بالوجود وقال اكثر اصحابنا ينفصل لان الوجوب حكم ايجاب الله تعالى علينا تسمية الواجب

يعني ان لا نسلم اولا عدم قضائه ناقصا فان جواب المسئلة غير مروى عن السلف فيحتمل ان يكون جائزا سلمناه لكن صورة النقص ليست مما وجب ناقصا حتى يجوز قضاؤه ناقصا بل هي مما وجب كما ملا لما سبق ان ذات الوقت لا نقصان فيه وانما هو من التشبه وقد عرى عنه هذا الوقت فلا نقصان فيه ولا في مسيئه فلا يقضى ناقصا (والشرطية كالسببية الا في الانتقال الى الكل) يعني ان البحث المذكور في الجزء والكل باعتبار السببية اتى فيهما باعتبار الشرطية لان الوقت شرط للاداء لماعرف ولا يجوز ان يكون كل الوقت والالكان الاداء في الوقت فقد بما للشرط على الشرط وذلك باطل فلا بد ان يحصل الشرط بعضامنه والجزء الاول متعين لعدم المراح ثم ينتقل الى الثاني وهم جرا الى الجزء الاخير كما في السبب الا انه لا ينتقل منه الى الكل لانه شرط للاداء وقد فات فلم يتبق حاجة الى احتباره (واما وجوب الاداء) تفصيل للمعمل الواقع في ذهن السامع من قوله في اول البحث وسبب نفس الوجوب ان سبب وجوب الاداء ماذا وازالة لتزديه في ذلك (فسيبه الخطاب) اي اللفظ الدال على تعلق الطلب بالفعل فان قيل ما الفرق بين نفس الوجوب ووجوب الاداء قلنا قد اضطرب في تحقيد كلام القوم

ادهم لما لزمه بالاجاب والاداء فعل العبد الواجب عليه فتعازرا فيفضل احدهما عن الآخر ونظيره رجل استأجر خياطاً ليخط له هذا الثوب فيصا بدهم فيلزم الخياط فعل الخياطة بالفعل والاداء الخياطة نفسها وبها يقع تسليم مازمة بالعتد فكان الفعل التبعي واجبا في الذمة غير الموجود المؤدى واعتبر بالتأم والمعنى عليه فان هناك اصل الوجوب ثابت لوجوب القضاء بعد الانتباه والافاقاة ووجوب الاداء غير ثابت لزال الخطاب عنه فان قيل يجوز ان يكون ذلك ابتداء عبادة يلزم بعد حدوث الاهلية بالانبياء والافاقاة لخطاب جديد لا قضاء واجب باه لو كان ابتداء عبادة لما روعيت فيه شرائط القضاء من النية وغيرها فيكون قضاء لا ابتداء عبادة ويؤيده ان الوقت لومضى على غير الاهل ثم حدثت الاهلية لا يجب القضاء بان كان كافرا اوضيا في الوقت ثم حدثت الاهلية بالاسلام والبلوغ ولما وجب فيما نحن فيه ومع الوجوب روعيت شرائط القضاء دل على انه قضاء لا ابتداء عبادة وكذلك وجوب اصل الصوم ثابت في حق المسافر والمرضى حتى لو صام المسافر عن الواجب صحح بالاجماع ووجوب الاداء مترسخ الى حال الاقامة والصحة حتى لو مات قبل الاقامة والصحة لاشي عليه وفائدة هذا الاختلاف ان المرأة اذا حاضت في آخر الوقت لا يلزمها قضاء تلك الصلاة عند العدم ووجوب الاداء عليها وعند الشافعي اذا ادركت من اول الوقت مقدار ما تصلي فيه ثم حاضت يلزمها قضاؤها قولا واحدا التحقق وجوب الاداء وان ادركت اقل من ذلك فاصحابه اختلفوا في وجوب القضاء والظاهر من مذهبه ان استقرار الوجوب بامكان الاداء بعد وجود الوقت هذا طريقة اكثر اصحابنا واختار بعض اصحابنا طريقة الشافعي واعتزوا على طريقة الاكثرين حتى ان الشيخ ابالمعين من اصحابنا بالغ في الرد عليهم وادعى ان سخرالة تلك الطريقة غشبية عن البيان فان اداء الصوم هي عين الصوم لا غيره فان الصوم فعل العبد ولا فضل له الا الاداء وهذا بين لاحاجة الى اثباته بالدليل لان الصوم هو الامساك عن قضاء الشهرتين نهائيا واذا حصل هذا الامساك حصل الاداء ولا به لو كانا متعازرين لكان الصائم فاعلا فاعلين الامساك واداء الامساك وكذا كل فاعل كالاكل والشارب كان فاعلا فاعلين احدهما ذلك الفعل والاخر ادائه وهذا اعكابة ثم قال ان جعل نفس الوجوب غير وجوب الاداء في الواجب البدني مبني على فذهب ابى الهذيل العلاف من شياطين القدرية وهو ان الصوم والصلاة والحج ليست عبارة عن الحر كارت والسكنات المخصوصة بل عن معان غيرها تافارنها فبالسبب

يجب تلك المعاني ونشغل الذمة بها وبالامر يجب وجود الطر كات والشككات
 التي تحصل تلك المعاني بها او معها فيكون الكفر والسكران من العبادات لها
 ونحصيلا ثم قال وقولهم ان من استاجر خبثا لم يخط هذا القوب آه كلام
 فاسد لان العقود هناك ليس فعل الخياط بل المعنى المصدري بل هو ما يحصل بفضله
 في القوب من الترك على صورة مخصوصة واما فعله فهو ذر بعضه يتوصل بها
 الى المتعود عليه فيكون غير مباحل في خلاف ما نحن فيه فان اذله الصوم ليس بغير
 الصوم بل هو عينه وقولهم في حق التام والمغنى عليه ان اصل الوجوب ثابت
 ووجوب الاداء منتف غير صحيح ايضا لما بينه من ان الاداء هو نفس الصوم
 والصلاة والقول بوجوب الشيء مع انتفائه وجوبه محال فاذا لا يسلب وجوب
 اصل الصوم والصلاة عليها بل الوجوب عند زوال النوم والاعياء يطالب مبتدا
 من قوله تعالى فمن كان منكم مريضا او على سفر والمغنى عليه مريض
 ومن قوله عليه السلام من نلم عن صلاة او نسيتها فليصلها اذا فرغها فان خالف
 وقتها والاعفاء مثل النوم وقولهم روعيت فيها شرط القضاء قلنا لا فرق بين الاداء
 والقضاء عند الحصرم في حق النية لافي حق الصوم ولا في الصلاة واما يحتاج الى
 ان ينوى صوما واجب عليه عند زوال العذر ولو لا العذر وجب في الوقت المعين له
 شرعا وهذا لا يبين ان الصوم والصلاة كانا يجبان في حالة ينقط عن الانسان
 اداؤهما وقولهم لومضى الوقت على الكفر والصبي ثم حدثت الاهلية بان زل
 الكفر والصبي لا يجب القضاء بخلاف التام والمغنى عليه فانهم يجب عليهما القضاء
 بعد زوال المانع فاسد ايضا فان الامر الى الشارع يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد
 ولا دلالة فيه على مدعاهم ولا يتصل وجوب اصل الصوم في حق المصاب والمريض
 وتأخر وجوب الاداء بل نقول ان هذا لا يجب الله تعالى الصوم على العبد
 مطلقا باختياره الوقت تحفيقانه على عباده ومرحمة عليهم فان اختار الاداء
 في الشهر كان الصوم واجبا عليه وان اخره الى حالي الصحة والافاقلم يكن الصوم
 واجبا عليه بل كان واجبا بعد الصحة والاقامة حتى لو لم يدر بالقعدة من الايام الاخر
 بان مات من مرضه او سفره لاشي عليه هذا كله من ابي المعين واجاب عنه
 اصحاب الكشف الكبير بان استبان الصوم والصلاة هو الفعل واداؤها هو الفضل
 ايضا لكن لا نسلم انهم او احد لان الصكل شئ من الاجسام والاعراض ويجوزها
 في الذهن ويدرك ذلك بالعتل ويسمي ماهية ووجودا في الخارج ويدرك ذلك
 بالحس فنفس الوجوب عبارة عن اشتغال الذمة بوجود الفعل الزهني ووجوب

الاداء عبارة عن اخراج ذلك الفعل من العدم الى الوجود الخارجي ولا شك ان
 اخراجه من العدم الى الوجود غير ذلك التصور الموجود في الذهن وان كان
 مطابقا له ولهذا لا يتبدل ذلك التصور بتبدل الوجود الخارجي بالعدم بل هو
 باق على حاله والبدن كالمالي بلا فرق فان اصل الوجوب في المال عبارة عن لزوم
 مال متصور في الذمة ولزوم الاداء عبارة عن اخراجه من العدم الى الوجود
 الخارجي الا انه للمال يمكن في وسعه ذلك اقيم مال آخر من جنسه مقامه في حق صحة
 الاداء والخروج من العهدة وجعل كانه فلك المال الواجب وهذا معنى
 قولهم الديون تفضي بامثالها فظهر الفرق بين الفعل واداء الفعل انتهى ورده
 التفاتاني بان اشتغال الذمة بوجود الفعل الذهني والمال المتصور مجرد تعبير
 اذ لا يصح ان يراد تصور من عليه الوجوب لجواز ان يكون غافلا كالنائم
 والصبي ولا التصور في الجملة اذ لا معنى لاشتغال ذمة النائم او الصبي بصلاة او مالي
 يوجد في ذهن زيد وعمرو مثلثم في تفسير وجوب الاداء بالاخراج من العدم الى
 الوجود تسامح والمراد لزوم الاخراج اقول الصواب ان يقول واليتمى عليه بدل
 الصبي اذ لا نقول بالوجوب على الصبي حين صبه وايضا لا يصح مثالا للفاعل
 وجعل صاحب التوضيح نفس الوجوب عبارة عن اشتغال الذمة بفعل او مال
 ووجوب الاداء لزوم تفرغ الذمة عما اشتغلت به قال وتحقيقه للفعل معنى
 مصدر يا هو الايقاع ومعنى حاصله المصدر هو الحالة المخصوصة فلزوم وقوع
 تلك الحالة هو نفس الوجوب ولزوم ايقاعها واخراجها من العدم الى الوجود
 هو وجوب الاداء وكذا في المال لزوم المال وثبوته في الذمة وجوب ولزوم تسليمه
 الى من له الحق وجوب اداء فالوجوب في كل منهما صفة لشيء آخر وهذا وجه
 افتراقهما بحسب المعنى ثم انهما يفترقان في الوجود اما في البدن فكما في صلاة
 النائم والناسي وصوم المسافر والمريض فان وقوع الحالة المخصوصة لازم نظرا
 الى وجود السبب واهلية المحل وايقاعها من هؤلاء غير لازم لعدم الخطاب
 وقيام المانع واما في المالي فكما في الثمن اذا اشترى الرجل شيئا بثمن غير مشار
 اليه فانه يجب في الذمة ضرورة امتناع البيع بلائمن ولا يجب اداؤه الا بعد
 المطالبة واعتراض عليه التفاتاني بانه ان اريد بلزوم وجود الحالة المخصوصة
 عقب السبب لزوم وجودها من ذلك الشخص كالنائم والمريض مثلا فلزوم
 وقوع الفعل الاختياري من الشخص بدون لزوم ايقاعه اليه ليس بمعقول بل
 ولزوم الوقوع منه في تلك الحالة ليس بمشروع وبعدها كما يلزم الوقوع بلزوم الايقاع

وان ارد وجود تلك الحالة في الجملة فهذا مذهب اليه جمهور الشافعية من ان
القضاء قد يكون بدون سيقنة الوجوب على الشخص وانما يتوقف على
وجوب في الجملة بان يلزم وقوع الفعل من شخص بايقاظه اياه فلم يثبت وجوب
بدون وجوب الاداء وكان بينهما فرقا تعمس التبع عنه فان العذور يلزمه
في حال قيام العذر ان يوقع للفعل بعد زوال العذر لو ادركه والمشتري يلزمه قبل
المطالبة ان يؤدي الثمن عند المطالبة ولا يلزمهما الايقاع والاداء في الحال فلو قلنا
ان الوجوب هو لزوم ايقاع الفعل اداء المال في زمان ما بعد تقرر السبب
ووجوب الاداء لزومه في زمان مخصوص لم يكن بعدا انتهى اقول فيه بحث من
وجوه اما اول فلان قوله ليس بمعقول ليس على ما ينبغي لان لزوم الوقوع جبري
لا صنع للعبد فيه اصلا وانما يتوقف على وجود السبب وهو الوقت لا على ايقاع
العبد اياه واما ثانيا فلان قوله ليس بمشروع ليس بمعقول لان المراد بمشروعية
لزوم الوقوع في تلك الحالة انه حكم من احكام الشارع لوجبه بايجابه القديم
معلق بوجود وقته الخصوص ولاخفاء في معقولية هذا المعنى واما الجساده
في الطلوع فيوقوف على زوال المانع واما ثالثا فلان قوله وبعد ما يلزم الوقوع
يلزم الايقاع قلنا نعم الا ان لزوم الوقوع جبري ولزوم الايقاع اختياري وموسع
فلا يلزم منه الاجساد واما رابعا فلان قوله لم يكن يميدا فهو يميد لان ما ذكره من
المفرق ليس فرقا بين نفس الوجوب ووجوب الاداء بل بين وجوب الاداء باعتبار
الزمان مطلقا ومقيدا لان لزوم الايقاع هو وجوب الاداء بلا فرق ولا كلام فيه
لاحد اصلا فقول الشارح والاقرب ما افاده بعض الافاضل ليس على ما ينبغي
لان المراد به هو ما ذكره التفتازاني بقوله لم يكن يميدا او قد عرفت بعده
فضلا عن ان يكون اقرب كيف ولا يلزم من نفي البعد ثبوت القرب لقوله او اداء
(المال) عطف على الايقاع وقوله في زمان ما متعلق بكل من الايقاع والاداء
(قوله واعلم ان جمهور مشايخنا) قد ذكرنا تفصيل هذه الخلافة مع ادائه
ومذهب مشايخنا مني على ان وجوب الاداء منفضل عن نفس الوجوب ولذا
ذكره عقيبه (قوله شرذمة) وهم المنكرون للتوسعة في الوجوب كما ذكرنا
(قوله موقوف) على ما يظهر من حاله في آخر الوقت فان بقي اهلا للوجوب كان
المؤدى واجبا وان لم يبق كذلك كان نفلا (قوله او نقل يسقط به الفرض) لكن
توضا قبل دخول الوقت يقع نفلا ومع هذا يسقط به الفرض بعد دخول الوقت
حتى لا يحتاج الى تجديده الموضوع (قوله في آخر الوقت) اي الذي يسع الفرض

والاقرب ما افاده بعض الافاضل من
ان نفس الوجوب هو لزوم ايقاع الفعل
او اداء المال في زمان ما بعد وجود
السبب ووجوب الاداء لزومه في زمان
مخصوص من بعد وجوده فان العذور يلزمه
في حال قيام العذر بعد وجود السبب
ان يوقع الفعل بعد زوال العذر لو ادركه
والمشتري يلزمه قبل المطالبة ان يؤدي
الثمن عند المطالبة ولا يلزمهما الايقاع
والاداء في الحال واعلم ان جمهور
مشايخنا ذهبوا الى ان الصلاة تجب باول
جزء من الوقت وجوبا موسعا وهو
مذهب الشافعي والحنبلي من المعتزلة
خلاف لما يقوله شرذمة من الشافعية
ان الوجوب متعلق باول الوقت
وفي الآخر قضاء والعراقيون من
اصحابنا ان الصلاة تجب باخر الوقت
وفي الاول موقوف او نقل يسقط به
الفرض لكن الخلاف بيننا وبين الشافعي
والمعتزلة بوجه آخر وهو ان صحة
الصلاة في اول الوقت عندهم لكون
الخطاب متوجها فيه الى المصلي على
سبيل التوسعة والتخير كان الشارع
قال له اد الصلاة في هذا الوقت اما
في اوله او في وسطه او آخره كيف شئت
وعند علمائنا صحة الصلاة فيه لانقاذ
سبب وجوبها لالتوجه الخطاب لانه انما
يتوجه عندهم في آخر الوقت ان لم يوجد
الشروع لانه الا ن يؤتم بالترك لاقبله حتى
اذا مات في الوقت لاشي عليه

وفي حال الشروع ان وجد صرح في التوجه
 في التوجه ونحوه ولهذا قلت (التوجه
 عند ما) اي خروج وقت (بمع) ذلك
 الاخر من الوقت (الفرض) ولا يزيد
 عليه (او) الخطبات التوجه عند
 (الشروع) في اي جزء كان من الوقت
 فان قيل هل يتوجه الخطاب اذا مضى
 الوقت بحيث لا سم الاقتر العزيمة
 فان حصلت الاهلية فيه فلما قد اخاف
 فيه قيل لا يتوجه لانه تكليف بما لا يطاق
 فلا وجوب اداء وان وجد نفس
 الوجوب وقيل يتوجه لان وجوب
 القضاء مبني على وجوب الاداء الا ان
 المطلوب قد يكون نفس الفعل في اتم
 بتركه ويمتنع الى القدرة بمعنى سلامة
 السباب والاكث وقد يكون ثبوت
 خلفه وبكفي توهم ثبوت القدرة فهنا
 يحقق وجوب الاداء على وجه يكون
 وسيلة الى وجوب القضاء توهم امتداد
 الوقت بوقف النفس كما يحقق في حق
 النائم توهم حدوث الالباء صرح به فخر
 الاسلام في شرح المسوط ويمكن ان
 يقال يتوجه الخطاب للاداء حقيقة
 بناء على ما ذكره في الطريقة كما ذكر
 (وحكمه) اي حكم هذا القسم
 من الميعد بالوقت (اشراط التبين
 في النية) فان الوقت لما كان متسعا
 شرح فيه غير ما وجب فيه فلا بد من
 تعيينه لتبين ما عده

(قوله وفي حال الشروع) عطف على في آخر الوقت (خروج) اي خروج
 هذا قول زفر وقد تقدم جوابه (قوله لان وجوب القضاء مبني على الخطاب
 يتوجه في الوقت المضي اي يجب القضاء عليه لا لانه فان قيل لانه
 القضاء فيتوجه في وقت القضاء لا في الوقت المضي الذي هو من وقت الاداء
 قلنا ان القضاء مبني على وجوب الاداء ولا يجب الاداء الا يتوجه الخطبات
 في وقت الاداء فهو جوف الوقت المضي اي يجب الاداء في وقت عليه وجوب القضاء
 فان قيل ذلك للوقت لا يسع الاداء فكيف يجب الاداء فيه قلنا وجوب الاداء قبل
 توحين نوع يكون المطلوب فيه نفس الفعل في اتم بتركه وضيق الى حقيقة القدرة
 بمعنى سلامة الاكث ونوع يكون المطلوب فيه خلفه وهو القضاء لنفس الفعل
 وبكفي فيه توهم القدرة بتوهم امتداد الوقت فهنا تحقق وجوب الاداء بالمعنى
 الثاني يتوجه الخطاب في الوقت المضي لشك ان امتداد الوقت بوقف النفس
 كما تحقق في حق النائم والمعنى عليه توهم الاستيلاء والالافقة وهذا بناء على ان
 وجوب القضاء مبني على وجوب الاداء وقوله تضمن ان وجوب القضاء يمكن فيه
 نفس الوجوب بلا وجوب الاداء فعلى هذا لا حاجة الى التبين وجوب الاداء
 لوجوب القضاء في الظاهر عن كلامه من قاي في به النائم والمعنى عليه بعد
 الانبعاث والالافقة بعد خروج الوقت قضاء كما هو المشهور لكنه قال في الخبر وان
 المتاسب للقواعد ان يكون اداء ما اوله ان الاداء في وقت نفس الوجوب
 بالامر وما وجب عليه بالامر هو ما يتبين به بعد خروج الوقت وانما المتاسب لان
 القضاء تسليم مثل الواجب بالامر والمثل لما يحقق اذا كان التكليف متماطبا
 بالاصل وقد ظنه فوجب عليه مثله وهذا ليس كذلك لعدم اهليته بل هو الخطاب
 بوقت الانبعاث والالافقة هو وقت الاداء لانه يتوجه الخطاب فيه (قوله على
 ما ذكره في الطريقة) من انه لو شرح في الوقت ولم يفسح وجه كان ذلك اداء
 لا قضاء (قوله اي حكم هذا القسم) لما بين القسم الاول شرح بيان حكمه
 واما احكامه فلهذا اتم يمنع صحة صلاة اخرى في الوقت لا سيما كان ظرفا للمؤدى
 فاضلا عن طهور الوقت وهو يؤدي بان كان معلومة متناقع بناء على هي حتى
 المكلف به وبعده الوجوب بقيت تلك التذرع حقا ان ايضا يتبين عليه تصرف
 منافع في ذلك الوقت الى صلاة اخرى بمنزلة من دفع ثوبا الى الخياط ليخيطه في هذا
 اليوم باجرة كانه يستحق على الخياط اقامة العمل ولا يتخذ وخطمه خياطة ثوب
 اخرى في ذلك اليوم لان عمله ضمن خياطه بعد ما استحق عليه خياطة الثوب

بدر بالاجارة

بالاجارة ومنها اشراط النية ليصبر حاله من المنافع الصالحة لاداء القرض وتقصيره
مصر وفا الى ما عليه وهو القرض والتميز العباد عن العادة ومنها اشراط تعيين
النية بان يقول نويت فرض الظهر او بقصد قلبه ذلك واما ذكر فرض الوقت
فما يختلف فيه قيل شرط وقيل لا والاول اصح على ما في الكشف واليه اشار
باطلاقه وانما اشراط التعيين لان الوقت لما كان متسعا والمنافع باقية على ملكه
متاخفا لغيره الى صلاة اخرى غير فرض الوقت كان الشروع في الوقت متعددا
فلا يصاب الى المطلوب باطلاق النية كالاجتماع في المكان لا يصاب الى المطلوب
بالاطلاق ما لم يسم باسمه الخاص فان قيل ما ذكرتم وان دل على ثبوت الله على لكن
عندنا ما يضيئه وهو ان فرض الوقت واجب اصلي لا اختصاص الوقت به وغيره
انما هو من محتملات الوقت والمحتاج الى التعيين بالنية انما هو المحتمل لا التعيين
لان النية لتعيين المحتملات كالحجاز من الحقيقة قلنا نعم لان ما ذكرنا راجح لانه يدل
وعلى وجوب اشراط النية لوصف العادة ايضا ووصف العادة عبادة كاصلها
فيشترط له اليقظة ومنها انه لما لم يسم التعيين لم يسقط بضيق الوقت كما ذكره رحمه الله
ومنها ان عدم التعيين كما سياتي (قوله بحيث لا يوسع الا فرضه) فيه اشارة الى
ان الوقت لو ضاق بحيث لا يوسع الا النهي يسهل التعيين ولم اراه صريحا والذي
يفتضيه النظر ان لا يسقط لان الشيء بعد ما ثبت حكما اصليا بعله لا يسقط بغيره
العوارض والتقصير فهنا لما ثبت التعيين بعله السعة لا يسقط بالعوارض
والتقصير سواء تضيق الوقت بحيث لا يوسع الا فرضه او النهي لان علة السعة
لم تزل بذلك للتضييق على ما سيطهرك ولو سلم فيقاء الحكم لا يحتاج الى العلة
كالنجير في الطواف فانه بقي الى الان مع زوال علة وقوله حكما اصليا حال من
الموصول (قوله لا يسقط بالعوارض اه) قال فخر الاسلام ومن حكمه انه لما زعم
التعيين لم يسقط بضيق وقت الاداء لان التوسعة افادت شرطا زائدا وهو التعيين
فلا يسقط هذا الشرط بالعوارض ولا بتقصير العباد واختلفوا في تفسيره فقال
في الكشف فلا يسقط هذا الشرط بضيق الوقت لانه من العوارض وهي لا تعارض
الاصلي كالعصمة الثابتة بالاسلام والدار لا يسقط بعارض دخول دار الحرب
حتى لو دخل مسلمان دار الحرب وقتل احدهما صاحبه يجب الدية لان الاصل
وهي العصمة لم تبطل بهذا العارض فكذلك ههنا وجب التعيين باعتبار ان تعدد
الشروع ثبت بناء على توسيع الوقت فلا يسقط بعارض تضيق الوقت الا ترى
ان التعدد باق فانه لو قضى فرضا آخر عند تضيق الوقت او أدى بفلا جازو يجوز

ولا يسقط ذلك التعيين (وان ضاق)
الوقت بحيث لا يوسع الا فرضه لان
ما ثبت حكما اصليا اعني وجوب
التعيين بناء على سعة الوقت لا يسقط
بالعوارض وتقصير العباد

ان يكون المراد من العوارض النوم والاعماء ونحوهما اي لا يسقط هذا
 الشرط بان نام او اغشى عليه اونسى حتى ضاق الوقت لانها من العوارض
 وكذلك لا يسقط بتقصير العباد بالطريق الاول لان التقصير لا يصلح سببا لسقوط
 الحق وقال في التقرير ان التوسعة افادت شرطاً زائداً وهو التعيين وكل ما افاده
 التوسعة لا يسقط بالعوارض ولا بتقصير العباد اما الصغرى فلما تقدم من ان
 الوقت لما كان متسعاً شرع فيه غير ما وجب فيه واما الكبرى فلان سبب التوسعة
 ما شرع الواجب الا بصفة التعيين وما شرع بصفة لا يبيدونها فان قيل تقرر
 ان الحكم ينتق بالتقاء علته والتوسعة قد زالت فيزول ما افادته ايضا من التعيين
 فالجواب ان زوال التوسعة ممنوع فانه لو قضى فرضاً عند ضيق الوقت او صلى تفلاً
 جاز وذكّر الشارحون ان ذكر هذا الحكم جواب سؤال تقديره ان التعيين
 انما شرط باعتبار اتساع الوقت فاذا ضاق ولم يسع فيه غير الواجب ينبغي ان يسقط
 التعيين وفيه نظر لان بالضيق ان تعين الواجب كتعين رمضاً فالسقوط
 واجب بالضرورة وان لم تعين كتعيينه وهو الحق كما ذكرناه فالسؤال ساقط على
 ان قوله ومن حكمه كذا تصریح في انه بيان لحكم آخر لا جواب عن سؤال مقدر
 آه وانما عدل المصنف عن كلام فخر الاسلام الى قوله وان ضاق اشارة الى انه
 اختار ما ذكره بعض الشارحين وبه صرح فيما بعد حيث قال لان المقصود بهذا
 الكلام دفع ما يتوهم آه فبرد عليه النظر المذكور قبل العلاوة ويجوز ان يراد
 بالعوارض النوم والاعماء وان يراد ضيق الوقت (قوله قيل عليه) القائل هو
 القائل في مراده بالتكلف تعليل عدم السقوط بان ضيق الوقت من العوارض
 والحكم الثابت بعلة لا يسقط بالعوارض وتقصير العباد لعدم تعارض
 العوارض بالاصول وانما يحتاج الى هذا التكلف ان لو سقطت العلة الموجبة
 لذلك الحكم لكنها باقية فيبقى حكمه مع بقاء العلة بلا حاجة الى التكلف المذكور
 في اثبات بقاءه على اننا نقول ان الحكم لا يحتاج في بقاءه الى العلة فعلى تقدير عدم
 بقاء السعة لا يحكم بعدم بقاء التعيين (قوله وهو باطل بالاجماع) فيه انه ان اراد
 انه يقتضى كونه مقصراً في الفرض بسبب ترك العزيمة فالبطالان مسلم والاقضاء
 ممنوع وان اراد انه يقتضى كونه مقصراً في العمل بالعزيمة بسبب تركها
 فالاقضاء مسلم والبطالان ممنوع لان ترك العزيمة بسبب العمل بالارخصة يعد
 مقصراً في حق العزيمة عندهم (قوله لان المقصود) قد عرفت ما يرد عليه
 وقوله صادرة على المطلوب انما يستقيم على ما ذكره من ان المقصود دفع ما يتوهم

كذا قال فخر الاسلام وشمس الائمة قيل
 عليه القول بتقصير العبد بالتأخير الى
 حيث يسع فيه فرض الوقت مع انه
 ولاية ذلك شرعاً مشكل اللهم الا ان
 يقال فيه نوع تقصير بواسطة ترك العزيمة
 ولا يخفى ان عدم سقوط التعيين عند
 ضيق الوقت لا يحتاج الى هذا التكلف
 لان المعنى الموجب للتعين عند السعة
 تعدد المشروع وذلك باق عند الضيق
 اقول ان اريد بالولاية الشرعية جواز
 الاداء على وجه الكفا ممنوع وان اريد
 مطلق الجواز فسلم لكنه لا ينافي في
 التقصير كالصلاة منفردا او في وقت
 الاحرار وقوله اللهم الا ان يقال الخ
 ضعيف لانه يقتضى ان يعد من ادى
 المكتوبة في اول الوقت او وسطه واكتفى
 على التسدر المفروض مقصراً بسبب
 ترك العزيمة وهو باطل بالاجماع وقوله
 ولا يخفى الى آخره اضعف منه لان
 المقصود بهذا الكلام دفع ما يتوهم
 ان الوقت اذا ضاق يكون معياراً
 فينبغي ان يبنى صحة الخبر فيه

واما بناء على ما ذكرناه من انه بيان لحكم مستقل لهذا القسم فلا يستقيم (قوله مصادرة) اى بخلاف ما ذكره حيث لا مصادرة فيه لكن الظاهر منه انتفاء العلة عند التصديق وقد عرفت انها باقية (قوله او التقصير بالنظر الى العصر) فان وجوب التعيين لا يسقط بضيق الوقت كالظهور لا يسقط بضيق وقت العصر بالاجماع فلا يسقط بمطلق التصديق ايضا (قوله اى عدم تعيين المؤدى) وقع في اكثر النسخ على صيغة التفعيل والظواهر انه من باب التفعيل والمؤدى اسم مفعول ثم الظاهر من قوله عينت هذا الجزء ان يضاف التعيين الى الوقت لا الى المؤدى في الوقت لكن الشارح لما فسر القسم الاول بالمقيد بالوقت لا بالوقت اضاف التعيين الى المؤدى (قوله اى لا بالقول) ولا بالنية ايضا ولم يذكره لكونه علم بطريق الاولى (قوله عينت هذا الجزء) قال في التلويح عينت هذا الجزء للسببية واعترض عليه الشريف العلامة في الهامش بان تعيين كون الجزء للسببية ايس في وسع العبد ولو قال عينت هذا الجزء للاداء لكان اولى واجيب بان معنى قوله للسببية لما جعله الشارع سببا ورد بان سببية جزء الوقت المجعولة للشارع لا يخص جزءا معينا فلا وجه لجملة علة لتعيين جزء معين للاداء فالاولى ان يقول عينت هذا الجزء للاداء فان قيل كما ان تعيين الجزء للسببية ليس في وسع العبد فكذلك تعيينه للاداء ليس في ولاية العبد ولهذا الوادى قبله او بعده يكون اداء لا قضاء قلنا ان الاداء في الجزء المعين لاشك انه في وسع العبد واما عدم كون التعيين في وسعه فن حكم الواجب الموسع واما السببية فليست في الوسع اصلا سواء كان الوقت موسعا او مضيقا فلا وجه لجملة عدم جواز تعيين السببية من حكم الوجوب الموسع فالفرق ظاهر كذلك اقل ولم يذكر الشارح شيئا من لفظ السببية والاداء الواقعيين في كلام السعد والسيد ولا بد من ذكر احدهما والذي ظهر من قوله ولم يشتغل بالاداء اختيار مسلك السيد فيكون معنى قوله فلو ثبت له ولاية التعيين ولاية تعيين الجزء للاداء ومعنى وضع المشروعات تعيين الاسباب والشروط والاداء (قوله في وضع المشروعات) اعنى وضع الاسباب والشروط والاداء لان الوقت سبب للوجوب شرط للاداء (قوله لان تقييد المطلق نسخ) قال فخر الاسلام وهذا لان تعيين الشرط او السبب ضرب تصرف فيه وليس الى العبد ولاية وضع الاسباب والشروط فصار ولاية اثبات التعيين قصدا يترفع الى الشركة في وضع المشروعات وقال في التقرير ايا قوله لان تعيين الشرط او السبب ضرب تصرف فيه فلانه تقييد للمطلق وهو نسخ واما قوله وليس

ولابحاج الى التعيين كايام رمضان قال قول في دفعه ان المعنى الموجب للتعين عند السعة تعدد الشروع وذلك باق عند الضيق مصادرة على المطلوب فالصواب ان المراد بتقصير العبد تضييقه الواسع بحيث يحتمل ان يقع بعض الفرض خارج الوقت احتمالا راجحا فان مراعاة وقت لا يسع الا الفرض كالتحتمل عادة او التقصير بالنظر الى العصر فان التصديق مطلقا لو كان سببا لسقوط التعيين لكان سببا في العصر ايضا والتأخير فيه الى ذلك الوقت مكروه بالاجماع فيكون تقصيرا (وحكمه) ايضا (عدم التعيين) اى عدم تعيين المؤدى (الا بالاداء) اى لا بالقول حتى لو قال عينت هذا الجزء ولم يشتغل بالاداء لا يتعين بل له الاداء في غيره لان الشارع لم يعين جزءا بل خير العبد فلو ثبت له ولاية التعيين قولنا لشارع في وضع المشروعات لان تقييد المطلق نسخ بخلاف التعيين بالاداء لانه من ضرورة الامتثال بالامر

وفي ضمنه فلا فساد فيه فان قيل ما الفرق
 بينه وبين ما اذا جنى العبد جنابة بخبر
 فيها التولي بين الدفع والفداء فاختر
 الفداء وعينه قولاً حيث يجوز قلنا
 المقصود في حقوق الله تعالى هو الفعل
 والمحل تابع له وفي حقوق العباد هو
 تعيين المحل حتى يتمكن صاحب الحق
 من الاستيفاء والتعيين يحصل بالقول
 كما يحصل بالفعل فكان القول محققاً
 غرض صاحب الحق كالفعل ولذا جاز
 التعيين به ثم لما فرغ من النوع الاول
 من الموقت شرع في الثاني فقال (واما)
 ذلك الوقت (معياره) اي للمؤدى
 لانه قدره حتى ازداد بازيداه وانتقص
 بانتقاصه وعرف به كما يعرف مقادير
 الاشياء بالمعيار (وشرط لادائه) كما
 سبق في الظرف (وسبب لوجوه كايام
 رمضان عند اكثر) من علماء الاصول
 فانها معيار للصوم وشرط لادائه
 وذلك ظاهر وسبب لوجوه لقوله
 تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه
 فان الاخبار عن الموصول

الى العبد ولاية وضع الاسباب والشروط فلانه يترجع الى الشبهة في وضع
 المشروعات فنه علم خلال تعليقه بقوله لان تقييد المطلق نسخ تام (قوله
 وفي ضمنه) عطف على قوله من ضرورة الامثال اي في ضمن الفعل والاداء
 بخلاف التعيين بالقول والنية فانه قصدي فلا فساد فيه فانه لا يترجع الى الشبهة
 ونظيره الكفارة في الايمان بعد الحنث فان الحنث بالخيار في الكفارة بين
 ان يطعم عشرة مساكين وان يكسوهم وان يحرر رقبة ولو عين شيئاً من ذلك قصداً
 بالقول لم يتعين بل انما يتعين في ضمن فعل على المختار (قوله وعرف به كما يعرف
 مقادير الاشياء) اقول الظاهر من كلامه انه جعله من المعرفة لامن التعريف
 وقد جعله صاحب الكشف منها حيث قال عند قول فحرم الاسلام وانما قلنا
 انه معيار لانه قدر وعرف به اي لان الصوم قدر بالوقت حتى ازداد بازيداه
 وانتقص بانتقاصه كما لمكيل بالكيل وعرف به اي الصوم عرف بالوقت فيقبل
 الصوم هو الامساك عن الفطرات الثلاث نهاراً مع النية فاذا دخل الوقت وهو
 النهار في تعريفه لا يوجد بدونه فكان مقدراً به وكان الوقت معياراً له ضرورة
 ويجوز ان يكون عرف من المعرفة ويكون تأكيده القدر اي قدر الصوم
 بالوقت وعرف مقدار الصوم به فكان معياراً له وانما اختار الشارح المعنى
 الثاني كما في التلويح رد اعلى التوضيح واما التعريف به بمعنى دخوله في تعريف
 الصوم فلا دخل له في المعيارية لا يتكلف وهو ان يقال المراد بالدخول في تعريفه
 هو الدخول على وجه مخصوص وهو ان يكون الامساك الشرعي مقارناً لجمع
 اجزاء النهار بحيث لا يكون ازيد ولا ينقص منه وظاهر ان الدخول في التعريف
 بهذا المعنى يقتضى المعيارية على ما افاده الشارح في حاشية التلويح اقول ان
 الصوم اذا كان عبارة عن الامساك من اول النهار الى آخره يكون النهار
 معياراً له لا يتكلف ومراد صاحب الكشف والتوضيح بدخول الوقت
 في تعريف الصوم ان الوقت المبتدأ من اول الصبح الى الغروب داخل في حقيقة
 الصوم لا مطلق الوقت فلا تكلف فيه على انه مبنى على ان يكون التعريف
 المذكور بالنسبة الى الوجود الخارجي للصوم والا صل في التعاريف لبيان
 الحقائق (قوله كايام رمضان) فيه اشارة الى رد من زعم ان ذكر رمضان بدون
 الشهر مكروه بناء على ان العلم هو المجموع (قوله فان الاخبار آه) اى بقوله
 فليصمه فان قيل هذا انشاء فلا يصلح خبراً قلنا تقديره مقول في حقه فليصمه
 او يقال لا منع من وقوع الانشاء خبراً المبتدأ وانما المنع من وقوعه خبراً بمعنى

ما يقابل الانشاء (قوله مشر بعلية الصلة) فيه ان المدعى سببية ايام الشهر
 وعلية الصلة المذكور للخبر انما تفيد سببية شهود الشهر ويمكن دفعه بان الاجماع
 متفق على ان السبب اما الوقت او الخطاب وليس هذا الخطاب بدليل صحة صوم
 المسافر والمرضى في الشهر مع عدم الخطاب في حقهما فتمين الوقت فيكون معنى
 قوله تعالى فن شهد منكم الشهر فليصمه من شهد منكم بسبب الوجوب فليأت
 بالواجب واختلفوا في معنى شهود الشهر قيل بمعنى ادراكه وقيل بمعنى الحضور
 تأمل (قوله عند صلاحها) احتراز عن نحو الذي في الدار رجل عالم
 (قوله فيكون ادل على السببية) يرد عليه ما مر من انه يفيد سببية الشهود
 لا الشهر وهو المدعى فالجواب الجواب (قوله ونسبة الصوم اليها) يعني يقال
 صوم رمضان والاصل في الاضافة الاختصاص الكامل وهو ان يكون
 اختصاص السببية لان هذا الاختصاص سابق على سائر وجوه الاختصاص
 لافادته ثبوت السبب بالسبب الا ان وجود الفعل وهو الصوم لا يصلح ان يكون
 ثابتا بالوقت لتوقفه على اختيار العبد لكونه فعلا اختياريا له فاقبم وجوب الفعل
 الذي هو وجود شرعي ومفوض الى وجود حسي مقامه فقيل سبب الوجوب
 ويرد عليه وعلى قوله ولصحة الاداء فيها للمسافر ما مر فالجواب الجواب ايضا
 (قوله من الانظار آه) اما على الاول فلا فادته سببية شهود الشهر لانفس
 الشهر ولا اياما واما على الثاني فلا فادته سببية للمؤدى للوجوب المؤدى وهو
 المدعى واما على الثالث فلا فادته الظرفية لا السببية للوجوب والجواب عنها
 تقدم ذكره (قوله مطلقا) اى بلا تقييد بالايام والشهر فيكون قوله لا ايام
 خاصة ببيانها (قوله ظهر من دلالتها على سببية الايام) اى سواء كانت من
 موصولة او شرطية (قوله لاحقيقتها) والالزام ان لا يجب الصوم على من
 لم يره وهو باطل (قوله ولو كان السبب اليوم آه) فان قيل هذا مقلوب عليكم
 بان يقال لو كان السبب الشهر لما جازت النية فيه لامتناع تقدم النية على
 المسبب فلا بد ان يمضي الشهر تماما ثم ينوى الصوم ويشرع فيه قلنا انما ارد
 ذلك ان لو كان السبب تمام الشهر ولكنه ليس كذلك بل الجزء الاول من الليلة
 الاولى من الشهر بطريق النقل من الكل الى الجزء كما سيصرح به (قوله وان
 امكن دفعه) لان النص المذكور انما دل على وجوب الصوم عند شهود الشهر
 لا على كونه سببا واما الوجوب على من هو اهل في اول ليلة فلظاهر النص
 احتياط لا لكون الشهر سببا وكذا جواز النية فيها او لتعذر الاتصال باول

مشر بعلية الصلة للخبر عند صلاحها
 لها على ان الاظهر ان من ههنا
 شرطية فيكون ادل على السببية
 ونسبة الصوم اليها وصحة الاداء
 فيها للمسافر ونحوه مع عدم الخطاب
 وفي هذه الوجوه من الانظار ما لا يخفى
 على اول الابصار (والشهر عند البعض)
 وهو شمس الائمة السرخسي فانه ذهب
 الى ان المعيار والشرط والسبب
 هو الشهر مطلقا لا الايام خاصة اما
 شرطية وسببية فستظهر ان مما
 سياتى واما معيارته فلانها عبارة
 عن كون الوقت بحيث لا يفضل
 من اجزائه شئ يسع غير الواجب
 من جنسه وهو معنى عدم الزيادة
 والتقضان فلا ضرر في بقاء بعض
 الاجزاء وهو الليل فاضلا لانه ليس
 محال للصوم وانما ذهب اليه (لظاهر
 الآية) السابقة اعنى قوله فن شهد
 منكم الشهر فليصمه فان دلالتها
 على سببية الشهر مطلقا اظهر
 من دلالتها على سببية الايام (و) ظاهر
 (الحديث) وهو قوله عليه السلام
 صوموا لرؤيته فان المراد بها شهود الشهر
 بمعنى الحضور فيه لاحقيقتها اجماعا
 (ولذا) اى لسببية الشهر مطلقا
 (جاز النية) للصوم (في الليلة الاولى)
 من شهر رمضان ولو كان السبب اليوم
 لما جازت فيها لامتناع تقدم النية
 على السبب (و) لذا ايضا (قضى)

تمام رمضان

الجزء (قوله يقول الجزء الاول من كل يوم سب) فان قيل ان هذا يتا في
 المعيارية لان سبب الوجوب خارج عن محل الاداء لضرورة وجوب تقدم السبب
 على المسبب زمانا ومنه ظهر قوة قول السرخسي اجيب بان لزوم تقدم السبب
 على المسبب زمانا انما هو عند امكانه كما في وقت الصلاة فانه طرف لها فاما
 فيه التقدم الزماني حتى لو لم يمكن فيها ايضا بان شرع فيها في الجزء الاول سقط
 اشتراط تقدم السبب على المسبب واما عدم امكانه كما في الصوم فلا يشترط فيه
 التقدم الزماني (قوله ما قال في الهداية) قال فيها اذ بلغ الصبي او اسلم الكافر
 في رمضان امسك بنية يومهما قضاء حتى الوقت بالشبه ولو اطر افيه لا قضاء
 عليهما لان الصوم غير واجب فيه وصاما ما بعده لتحقق السبب والاهلية
 ولم يقضيا يومهما ولا ماضى لعدم الخطاب وهذا بخلاف الصلاة لان السبب
 فيها الجزء المتصل بالاداء فوجدت الاهلية عنده وفي الصوم هو الجزء الاول
 والاهلية معدومة عنده انتهى اعترض عليه بان انتفاء الاهلية في اول جزء
 من النهار لا يمنع وجوب القضاء فان المجنون اذا افاق في يوم رمضان قبل الزوال
 والاكل ونوى الصوم يقع عن الفرض ولو اطر وجب عليه القضاء مع ان الصوم
 لم يكن واجبا عليه وقت طلوع الفجر اجيب بان الانسليم ان الوجوب لم يكن ثابتا عليه
 في ذلك الوقت بل الوجوب في حقه كان ثابتا الا انه لم يظهر اثره للمانع فاذا زال
 في وقته ظهر اثر الوجوب بخلاف الصبي والكافر حيث لم يثبت الوجوب
 في حقه ما في ذلك الوقت وعن ابى يوسف انه اذا زال الكفر والصبي قبل نصف
 النهار فعليهما القضاء لادراك الوقت النية كمن اصبح ناويا للفطر ثم نوى الصوم قبل
 الزوال اجزأه الصوم قلنا ان الكافر ليس باهل في اول النهار قبل اسلامه وكذا
 الصبي قبل بلوغه وقال زفر اذا اسلم الكافر وبلغ الصبي ولو بعد الزوال يجب عليهما
 القضاء لان ادراك جزء من الوقت بعد الاهلية موجب كافي الصلاة قلنا ان السبب
 في الصلاة هو الجزء المتصل بالاداء واما في الصوم فهو الجزء الاول متعينا
 ولم يوجد فيه الاهلية فافترقا (قوله نفي صحة الغير) يعني ان الوقت لما كان
 معيارا اتنى صحة الغير من الصيام لان الشرع اوجب شغل المعيار بالصوم
 ووجوب شغل المعيار بنفي غيره فالشرع بنى غيره اما الصغرى فلقوله تعالى
 فمن شهد منكم الشهر فليصمه واما الكبرى فلان الوجود الشرعي كالوجود
 الحسي والمكيال الواحد بعد ما شغل بشئ لا يسع فيه غيره من المكيالات فكذا
 المعيار الشرعي اذا وجد فيه شئ مما شغله لا يسع فيه غيره ولقائل ان يقول

(من جن فيهما) اى من صار مجنونا
 في الليلة الاولى منه وامتد جنته
 الى العيد ولو كان السبب اليوم
 لما وجب القضاء لانه يقتضى سبق
 الوجوب في الذمة فلو كان السبب
 اليوم يلزم تقدم الوجوب على السبب
 وهو باطل وكل من هذه الوجوه
 وان امكن دفعه الا انها ارات يفيد
 مجموعها رجحان سببية شهود الشهر
 مطلقا ثم لما ورد ان الشهر مطلقا لو كان
 هو السبب لزم جواز اداء الصوم في الليل
 وهو باطل اراد ان يدفعه فقال بطريق
 الوصل (وان لم يجز) الصوم (ليلا)
 اى في الليل (كما خر وقت الصلاة)
 فانه سبب عندنا وان لم يصح الاداء فيه
 بل لا يسع الا الترخيم ولقائل ان يفرق
 بينهما بان آخر الوقت لا يتا في الصلاة
 بالذات فانه جزء من وقتها بل انما لم يجز
 فيه بسبب قلته العارضة بخلاف الليل
 فانه يتا في الصوم بالذات فلا يلزم
 من جواز كونه سببا جواز كون الليل
 ايضا سببا اعلم ان القائل بسببية الايام
 يقول الجزء الاول من كل يوم سبب
 لصومه والقائل بسببية الشهر يقول
 السبب هو الجزء الاول منه كافي الظرف
 وقد بين الفرق بينه وبين الظرف
 بقوله (و) الجزء (الاول ههنا) اى
 في المعيار (متعين) للسببية من غير
 اشتراط اتصاله بالاداء

(بخلاف) الجزء (الاول من الطرف)
 كما سبق تمام بيانه وهذا ما قال في الهداية
 ان السبب في الصلاة الجزء المنصل
 بالاداء وفي الصوم الجزء الاول
 (وحكمه) اي حكم هذا القسم (نق)
 صحة (الغير) اي غير ما وجب في ذلك
 الوقت فيه (و) حكمه ايضا (عدم
 اشتراطه) اي التعمين في النية خلافا
 للسافعي وان وجب اصل النية خلافا
 لفرسياتي بيان خلاف كل منهما
 (فيؤدي) تفريع على النقي والعدم
 اي فيؤدي صوم رمضان
 من الصحيح المقيم (بمطلق الاسم)
 بان ينوي مطلق الصوم (ومع الخطاء
 في الوصف) اي وصف الصوم بان
 ينوي صوم القضاء او النذر او الكفارة
 او النقل (الاي مسافر ينوي واجبا آخر)
 استثناء من قوله والخطاء في الوصف
 يعني ان هذا الصوم لا يؤدي في حق
 المسافر مع الخطاء في الوصف بل يقع
 عما نوي عند ابي حنيفة وعندهما
 المسافر كالمقيم في هذا الحكم لان
 وجوب الصوم بشهود الشهر وهو
 ثابت في حقهما ولذا صح منه بالاجماع
 الا ان الشارع اثبت له الترخص بالفطر
 دفعا للشقة عنه وذا لا يجعل غير المشروع
 مشروعاً فاذا ترك الترخص صار هو
 والمقيم سواء

ان اردتم بالبيان ان اليوم معيار للصوم فسلم ولكن لا يلزم منه ان لا يكون بعض
 الايام عن رمضان وبعضها عن غيره بالنية وان اردتم ان الشهر معيار فنوع
 والجواب ان مختار الاول وكل يوم من رمضان اذا كان على هذه الصفة لا يسع
 التعريفه (قوله وحكمه ايضا) اعلم انهم بعد اتفاقهم في الاصل السابق
 اختلفوا في النية وفي تعيينها اما في النية فقال زفر لما اتفق صحة الغير فيه لتعين
 الوقت له صحح بلانية وقال الشافعي لا بد من تعيينها كما صلها وقال اصحابنا تعيينها
 ليس بشرط بعد وجود اصل النية بل يقع عن فرض الوقت بل وجه كان من النية
 ثم وقع الخلاف بينهم فقال ابو حنيفة يصح صوم رمضان من الصحيح المقيم
 بمطلق النية ومع الخطاء في الوصف لان مسافر ينوي واجبا آخر فانه لا يقع عن
 رمضان بل عما نوي ولو نوي المسافر النفل ففيه روايتان عنه في رواية يقع عن
 النفل وفي اخرى عن رمضان ولو نوي المريض في رمضان واجبا آخر او نفلا ففيه
 ايضا روايتان عنه والصحيح انه عن رمضان فرقا بين المسافر والمريض وقال
 صاحبه المسافر والمريض كالمقيم في جواز صوم رمضان بمطلق النية ومع الخطأ
 في الوصف واستدلوا عليه بانه لما لم يبق غيره مشروعا في هذا الوقت لم يجز اداءه نفل
 او واجب آخر من المسافر والمريض لان وجوبه ثبت بقوله تعالى فمن شهد
 منكم الشهر فليصمه وهو عام في حق الكل من المقيم والمسافر والمريض والصحيح
 بدليل ان المسافر والمريض يصح الاداء منهما او تحملا لاداء فلولم يكن شرعيته
 عامه لما صح الاداء منهما الا ان الشارع مكنتهما من الترخص بما لفطر مرحة
 ودفعاً للشقة الا لحقه بهما بدليل قوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه وكان من ايضا
 او على سفر فعدة من ايام اخر وهذا الترخص لا يجعل غير المشروع فيه من نفل
 او واجب آخر مشروعاً فيه بل لا بد لمشروعيته من دليل آخر مستقل ولم يوجد
 فبقى على عدم مشروعيتها فيه فانعدم فعله فيه لعدم كونه مشروعاً فيه كالصوم
 في الليل واذا ترك الترخص ونوى الصوم يقع ما نواه عن رمضان وكذا اذا اطلق
 النية فان قيل ان بهذا الترخص اتفق وجوب الاداء فيه وانتفاء وجوب الاداء
 يستلزم انتفاء الجواز عندكم فلا يجوز الاداء من المريض والمسافر في رمضان
 كاذب اليه اهل الظاهر فكيف يسكون النص المذكور عاماً في حق الكل
 قلنا ان النص المذكور عام للمريض والمسافر بوجوب الصوم وحرمة الإفطار
 الا ان قوله تعالى ومن كان من مرضا او على سفر فاصح ما يجوز الاقطار متعذرا
 لا انتفاء الوجوب لحرمة الصوم فيه فلو قلنا بانتفاء الجواز بانتفاء الوجوب

الضمني لعماد على موضوعه بالقبض على ان الانسلا من المرض والسفر مطبق بالعدة
 حتى لا يوجد الصوم بدونها لان تقدير الآية ومن كان منكم مريضا او على سفر
 فافطر فعدة من ايام اخر سئلنا ان الجواز الذي تضمنه وجوب الاداء بالخطاب
 ينفي بانتفاء الوجوب لكن الجواز الثابت بوجود السبب وهو الوقت باق وهذا
 الجواز كاف لنا ولا يي حنيفة طريقان احدهما ان الاداء من المسافر والمريض
 غير مطلوب لتأخره الى عدة من ايام اخر بنص الترخيص المذكور فصار شهر
 رمضان في حق تسليم ما عليه كشعبان ولونوي عن قضاء واجب آخر في شعبان
 وقع عثمانوي فكذا ههنا والثاني القول بموجب العلة تقريره سئلنا ان شرعية
 الصوم عامة في حق المريض والمسافر حتى صح ادؤهما فيه وانهما رخص لهما
 الترك بالفطر تخفيفا لكن لا يقدح ذلك فيما نحن فيه لان كلامنا في جواز الترخيص
 لهما بما ردينهما ايضا وهو قضاء ما في ذمته الحاقا له بما ردينه وهو الافطار
 لمصالح دينه بطريق الدلالة وليس فيما ذكرتم ما يدل على نفيه بل الدليل دال
 عليه لان امر دينه شارك امر دينه في مناط الحكم مع زيادة فكان الالحاق به
 جائزا اما اشتراكهما في ذلك فلان معنى الترخيص ترك مشروع الوقت بالميل الى
 الاخف والاشتغال بواجب آخر ميل الى الاخف لان اسقاط واجب آخر في ذمته
 اخف من اسقاط فرض الوقت لانه لو لم يدرك عدة من ايام اخر لم يؤخذ بفرض
 الوقت ويؤخذ بواجب آخر واما الزيادة فلان النظر الى مصالح الدين اولى من
 مصالح الدنيا والى كل من وجه الاشتراك والزيادة اشار بقوله صرفه الى ما هو
 اهمه وعلى الطرفين روى عن ابي حنيفة رحمه الله تعالى في النفل في رمضان
 روايتان احدهما صحته فيه بناء على الاول لانه لما كان في حقه مثل شعبان صار
 مخيرا بين الاداء والتأخير فيجوز النفل فيه والثاني عدم صحته بناء على الثاني
 وهو الاصح لان مناط الحكم فيه منتف لكونه ميلا الى الاتقل فان فائدة النفل
 الثواب وهو في فرض الوقت اكثر واما اذا اطلق المسافر النية فعلى الاول لا يقع
 عن رمضان لانه لما كان في حقه مثل شعبان كان المطلق يحتمل النفل والفرض
 والوقت يقبلهما فيحتمل على الادنى وهو النفل وعلى الثاني يقع عن رمضان
 لانيته النفل لما وقع عنه مع انها لا تحتمل فيما نية المطلقة التي تحتمل اولى
 وهو الصحيح لان الترخيص لا يثبت بهذه الزمة لانها لا تحتمل واجبا آخر
 لاحتمالها الى التحيين والنفل لم يثبت صريحا فلم يثبت الترخيص بها فالنفل
 بالقيم وينصرف الاطلاق منه الى صوم الوقت فكذلك من المسافر هذا وقاله

بعض مشايخنا ان نية صوم النفل في رمضان من الصحيح المقيم انما تصور في يوم
 الشك واما في غيره فيخشى عليه الكفر لانه ظن ان الامر بصوم معين (قوله
 بخلاف المريض) اعلم انهم اختلفوا على قول ابى حنيفة في ان المريض اذا صام
 في رمضان بنية واجب آخر او نفل او اطلق النية هل يقع عن رمضان او عما نوى
 قيل يقع عن رمضان على كل حال واختاره فخر الاسلام وشمس الائمة السرخسي
 واستدلوا عليه بان رخصة المريض متعلقة بحقيقة العجز وكل رخصة كذلك
 لا تظهر بالقدرة على الصوم فرخصته لا تظهر بالقدرة عليه ومن يصوم تظهر
 قدرته اما الصغرى فلان العجز عن الصوم ليس بامر خفي حتى يقام غير مقامه
 لانه اذا صلم فلم يهلك دل على انه ليس بعاجز واما الكبرى فلان انتفاء الشرط
 يستلزم انتفاء المشروط بالضرورة فاذا قدر على الصوم من غير مشقة اتى العجز
 فتنتفى الرخصة المتعلقة به فخلق بالصحيح بخلاف المسافر لانه يستوجب الرخصة
 بعجز مقدر وهو امر خفي فيجوز ان يقوم السبب للداعي اليه وهو السفر مقامه
 فلا يظهر بنفس الصوم فوات شرط الرخصة فلا يبطل الترخيص فتعدى
 الرخصة بالافطار لحاجته البدنية الى الرخصة بقضاء ما وجب في ذمته لحاجته
 الدينية وقيل يقع عما نواه كالسافر واختاره شيخ الاسلام خواهر زاده وصاحب
 الهداية وقاضى خان وظهر الدين وابو الفضل الكرماني حيث قال في ايضاحه
 والصحيح ان المريض والمسافر متساويان ووفق صاحب الكشف بين القولين
 وقال ان الرخصة لاتعلق بنفس المرض باجتماع الفقهاء لانه متنوع الى ما يضر
 به الصوم كالحميات ووجع الرأس والعين والى ما لا يضر به الصوم كالامراض
 الرطوية وفساد الهضم والترخيص انما يثبت للحاجة الى دفع المشقة ترقيها
 فلا يثبت في المشقة فيه فلذلك شرط كونه مفضيا الى الحرج بخلاف السفر فانه
 يوجب المشقة بكل حال فاقم مقامها فتعلق الترخيص بنفس السفر ثم عندنا
 يثبت الترخيص بخوف ازدياد المرض كما يثبت بحقيقة العجز بلا خلاف فيه بين
 الصحاح فان من ازداد وجعه او حازه بالصوم يباح له الفطر وان لم يعجز عن الصوم
 بلا خلاف فهذا المريض اذا تحمل زيادة المرض وصلح عن واجب آخر لاشك
 انه يقع عما نوى عند ابى حنيفة اذ لا فرق بينه وبين المسافر بوجه فعلي هذا لا يستقيم
 الفرق الذي ذكره فخر الاسلام ومن تبعه الا بتأويل وهو ان المرض لما تنوع الى
 نوعين على ما ذكرنا نعلق الترخيص في النوع الاول بخوف ازدياد المرض ولم يشترط
 فيه العجز الحقيقي دفعا للحرج وفي النوع الثاني بحقيقة العجز لانه ولو لم يضر به

ولا بى حنيفة فيه طريقان الاول ان
 المسافر لما كان غير مطالب بالاداء فيه
 صار شهر رمضان في حقه كسبعين
 فقبل سائر الصيامات والثاني ان المسافر
 لما ترك ترخص الافطار وصرف امساكه
 الى مصالح دينه بان صرفه الى المنذورات
 والكفارات والقضاء صرفه الى
 ما هو اهم عنده لانه مادام في السفر
 مؤاخذا بما ذكر دون صوم رمضان فاذا
 جاز الترخيص لحاجة البدن فلان
 يجوز لحاجة البدن وهو قضاء الدين اولى
 (و) على هذين الطريقين يكون
 (في النفل روايتان) فعلى الطريق
 الاول اذا نوى النفل يقع عنه وعلى الثاني
 عن الفرض واما اذا اطلق النية فالصحيح
 انه يقع عن الفرض بلا خلاف رواية
 لان ترك العزيمة لم يتحقق بهذه النسبة
 فصرفه الى رمضان لكونه العزيمة
 احق من صرفه الى النفل (بخلاف
 المريض في الصحيح) اشارة الى الفرق
 بين المسافر والمريض على قول ابى حنيفة
 فان الفقهاء اختلفوا في ان المريض اذا
 صام في رمضان بنية واجب آخر او نفل
 هل يقع عن رمضان او عما نوى فقيل
 يقع عما نوى مطلقا لان رمضان بالنسبة
 اليه كسبعين وقيل عن رمضان مطلقا
 وهو الصحيح من مذهب ابى حنيفة

الصوم لكن لما دل امر المرض اى الضعف الذى يحجزه عن الصوم لا بد من ان
يثبت له الترخص دفعا للهالك عن نفسه كما ثبت بالاكراه اذ معنى العجز انه لو صام
لهلك غالباً فاذا صام هذا المريض عن واجب آخر ولم يهلك ظهر انه لم يكن
عاجزاً ولم يثبت له الترخص فيقع عن فرض الوقت فظهر ان مراد من لم يفرق
بينهما هو المريض الذى اضر به الصوم ومن تعلق ترخصه بازيداد المرض
ومراد من فرق هو المريض الذى لم يضر به الصوم ومن تعلق ترخصه بحقيقة
العجز هذا كلام الكشاف واليه اشار شمس الأئمة السرخسى ايضا حيث قال وذكر
الكرخى ان الجواب فى المريض والمسافر سواء على قول ابي حنيفة وهذا سهو
وما اول ومراده مريض يطبق الصوم ويخاف منه ازيداد المرض فكان من اطلاق
العام على الخاص ورده بعض المحققين بان حمل مراد من ذهب الى الفرق على
المريض الذى لا يضره الصوم بعيد لانه عدول عن ظاهر قوله تعالى فمن كان منكم
مريضاً او مريضا او معلوما ان المريض الذى لا يضره الصوم غير مريض عندهم
بل الصواب ان المتنازع فيه هو المريض الذى يضره الصوم ففيه روايتان عن ابي
حنيفة احدهما عدم الفرق بينهما وهو رواية الكرخى وصححه شيخ الاسلام
وصاحب الهداية وقاضى خان لكن الكرخى رواه مطلقاً ومراده مقيداً والثانية الفرق
بينهما وهو رواية الامام السرخسى وفخر الاسلام فيكون النزاع حقيقياً كما هو
الظاهر من كلام الشارح حيث قال فى الصحيح اذ لا معنى لتصحیح احد الطرفين
فى صورة النزاع اللفظى (قوله قال زفر تعينه يعنى عن النية) يعنى ان وقت الصوم
لما تعين له بتعين الشارع ذهب زفر الى الاستغناء عن اصل النية وقال اذا امسك
الصحيح المقيم فى نهار رمضان ولم ينوشياً فهو صائم واستدل عليه بانه لما صار
الوقت متعيناً لهذا المشروع صار ما يتصور من الامساك فيه مستحقاً لله تعالى
على الفاعل فيقع للمستحق بكل حال كصاحب النصاب اذا وهبه من الفقير بعد
الحول بلا نية فانه بذلك يخرج عن العهدة والجامع ان كل واحد منهما عبادة
مأمور بها وكالا جبر الواحد فان منافعه تقع عن المستحق سواء قصد به التبرع
او الاعانة او غيرهما ولم يقصد شيئاً اصلاً والجامع ان كل واحد منهما مستحق على
الفاعل وعلى رد المنصوب والودائع فانه يقع عن المستحق بل وجه رده الى
صاحبه والجامع ان كلا منهما مستحق على الفاعل وتعلق بحمل بعينه
والحاصل ان الامر اذا تعلق بفعل بعينه اخذ حكم العين المستحق فعلى اى وصف
وجد وقع عن جهة المأمور به كما فى الاشياء المذكورة وانظر بقان احد هما

وقد اختاره فخر الاسلام وشمس الأئمة
لان رخصته انما تعلقت بحقيقة العجز
فاذا صام ظهر فوات شرط الرخصة
(قال زفر تعينه يعنى عن النية) يعنى
ان الوقت لما تعين للصوم كان كل امساك
يقع فيه حقالله تعالى مستحقاً على الفاعل
كن استأجر خياطاً ليخط له بيده ثوباً
بعينه فخاط على قصد الاعانة يقع
عن الاجارة

ان الواجب في الذمة تحصيل المأمور به على ما هو عليه وهو الامساك على وجه
 يكون عبادة وذلك لا يكون الا بتحصيل صورته وهو الامساك ومعناه وهو كونه
 عبادة ومعناه لا يحصل الا بالنية ولم يوجد في المتنازع فيه فلا يقع عن الجهة
 المستحقة وان تعين الوقت له بخلاف هبة النصاب من الفقير لان الاخراج عن
 العهدة ثمة كان بصورته ومعناه وكذا الفعل في الأجرة حصل بصورته ومعناه
 والثاني ما ذكره بقوله فيكون جبرا اذا الشارع عين الوقت لذلك ولكن لانهم
 ان ذلك التعيين استحقاق لمنافع العبد فان ما يكون مستحقا لا يصلح قرينة
 فان العبادة فعل يفعله العبد باختياره بلا جبر لثاب عليه متى كانت منافع العبد
 مستحقة لله تعالى عليه لم تصرف الى العبادة لانها لا تغاير الاختيار لكنها عبادة
 فلا تكون مستحقة بل تكون باقية على ملكه فلا بد في صرفها الى العبادة وجعلها
 صوما من النية لان عدم النية ليس بشئ فلا يصلح ان يجعل مجازا عن النية فلا بد
 من التصريح بها لئلا يكون كون فعله صوما جبرا فان قيل اذا لم تكن مستحقة لله
 تعالى عليه فامعنى تعيين الشارع امساك العبد في هذا الوقت لصوم رمضان
 اجيب بان معناه انه عين امساكه الذي يكون صوما بالنية لان يكون صوم
 رمضان لا صوم آخر ومنه ظهر الجواب لما قيل انها اذا كانت باقية على ملك
 العبد غير مستحقة لله تعالى فلم لا يجوز صرفها في ذلك الوقت الى غير صوم رمضان
 من الصيام وذلك لان عدم جواز الغير فيه للصحيح المقيم لم ينشأ من الاستحقاق
 ولان تعيين الوقت بل انما نشأ من ان الشارع لم يشرع في ذلك الوقت غير صوم
 رمضان من الصيام للصحيح المقيم بل عين كل امساك له لصوم رمضان فانه عدم غيره
 لكونه غيره للاستحقاق منافسه كما ان عدم في الليل اصلا ولا استحقاق ثمة ولا تعين
 اصلا بخلاف هبة النصاب من الفقير لان عقد الهبة عبادة والعبادة شئ مفصح
 ان يكون مجازا عن الصدقة لا شرا كهما في المعنى المشروع فيه كيف شرع
 في ان كل واحد منهما عليك بلا عوض والصدقة عين النية للعبادة فان قيل لانهم
 ان هذه النية كافية في الزكاة عندكم كيف وانها شاملة للصدقة النافلة ايضا قلنا
 نعم الان شمولها لا يضرنا ههنا لانه اذا وهب لمن الفقير برئت ذمته سقوطا لاداء
 وبراء الذمة من حيث الاسقاط يكفي فيه مطلق النية على ان نقول ان براءة
 الذمة سقوطا لا يحتاج الى النية وانما المحتاج اليها ما يكون بطريق الاداء
 واذا وهب النصاب الى الفقير زال عنه صفة اليسر نعم فلم تبقى زكاة لان ما وجب على
 صفة لا يبقى بدونها فالزكاة لا تبقى بدون صفة اليسر فلم تكن تلك الهبة اداء

لواجب بل سقوطها للذمة فلا يحتاج الى النية فلا يصح التماس ومخلاف الاجارة المذكورة لان كلامنا في العبادة لافي العمالات وكذا الحال في رد المنصوب والودائع قال شمس الأئمة السرخسي في المبسوط وفي مسألة هبة النصاب فعني القصد حصل باختيار المحل ومعنى القرية حصل بحاجة المحل الا يرى ان من وهب لفقير شيئا لا يرجع فيه لحصول بدله وهو الثواب فلا حاجة فيه الى النية بخلاف ما نحن فيه ثم الاختلاف الذي ذكرناه في الصحيح المقيم واما المسافر والمريض فلا خلاف في انهما لا يكونان صائمين بلانية والفرق لرفران الاداء غير مستحق عليهما في هذا الوقت فلا يتعين الابائية (قوله كهبة كل النصاب لفقير) فان قيل ان ابتداء مائتي درهم الى الفقير بنية الزكاة لا يصح عند زفر ولا يخرج به عن العهدة ففي الهبة بدون النية اول بان لا يخرج عن العهدة فلا يصح ان يكون مقيسا عليه ايجب بانه يجوز ان يكون بطريق الازام على مذهب خصمه ورد بان المقام مقام الاستدلال على مذهبه لامقام الازام ويجوز ان يكون محررا فربيه الهبة من الفقير متفرقا والفقير المديون (قوله يكون الفعل جبرا) اي يكون كون فعله صوما جبرا والاففس الفعل اعني امساكه اختياري وانما الجبر في كون هذا الفعل صوما او بديل على ما ذكرنا تفرع قوله فلا يكون قرية فان قيل اذا احتاج كون الامساك صوما الى النية فامعنى تعيين الشارع امساكه في ذلك الوقت لصوم رمضان فاجاب عنه بان الشارع لم يعين الصوم مطلقا امساكه بل امساكه الذي يكون قرية ولا يكون الامساك قرية الابائية (قوله وقال الشافعي دفع الجبر آه) قال لما كانت مناخع العبد باقية على مالكه من غير ان تصير مستحقة لله تعالى وجب تعيين نية الفرض لان الصوم كما تنوع ذاته وهو الامساك الى عادة وعبادة فاحتاج الى النية في جعله عبادة فكذلك تنوع وصفه وهو ان يكون عبادة الى فرض ونقل وكما ان معنى العبادة معتبر في الاصل معتبر في وصفه ايضا فكان الوصف عبادة ايضا فلو وضعنا عن الصوم تعيين النية صار مجبورا في وصف العبادة لخلوه عن القصد والاختيار لا يقال ان تعيين المحل للفرض دون غيره قد اغنى عن تعيين الوصف لاننا نقول لا شك ان تعيين الوصف واجب على المبدئ عن اختياره لا يلزم الجبر في الوصف ولا يضي تعيين المحل عنه لاننا اعتبرنا النية للتمييز حتى يسقط اعتبار التمييز بانه تعيين المحل بل اعتبرناها المحصيل معنى العبادة في الوصف ولا يحصل ذلك الابائية لا بتعيين المحل فان قيل ان فرض الحج يتأدى بمطلق النية بالاتفاق بدون تعيين الفرض

فكذا الامساك يقع عن الفرض وان لم ينو كهبة كل النصاب لفقير بلانية (قلنا) في جوابه (فيكون جبرا) اي اذا لم بشرط النية يكون الفعل جبرا فلا يكون قرية اذ لا قرية بدون القصد والشرع لم يعين لصوم رمضان الا الامساك الذي هو قرية بخلاف الهبة من الفقير فان قوله وهبت مجاز عن تصدقت وهو عين النية (و) قال (الشافعي دفع الجبر) الذي اعتبرتم (اوجب التعين) فان وصف العبادة ايضا عبادة ولهذا يختلف ثوبا فكما لا بد لصيرورة الفعل قرية من النية فكذا لا بد لصيرورة القرية فرضا او نفلا منها احترازا عن الجبر

فكذا

فكذا الصوم اجيب بان فرض الحج ثبت بالنص على خلاف القياس فلا يكون مقبسا عليه ولا يلحق به دلالة ايضا لان الحج عظيم الخطر لما يحتاج فيه الى زيادة مشقة وليس الصوم في معناه فلا يلحق به ونحن نقول في جوابه على طريقة القول بموجب العلة سلطنا ان معنى العبادة في الوصف معتبر كاعتباره في الاصل وانه لا يد لهصيل الوصف من التعيين ولكن كلامنا ليس فيه بل في ان اطلاق النية فيه تعيين اولها وما ذكرتم لا تعرض فيه لذلك وقتنا هو تعيين لان المشروع في هذا الوقت لما احدثت في زمانه فلا حاجة الى التعيين لان تعيين التعيين باطل بل الاطلاق تعيين له فاجيب بمطلق الاسم كالتعيين في المكان فان من توحد في مكان يقال باسم جنسه كما يقال باسم نوعه وباسم عله كما اذا كان في الدار زيد وحده وينادي باحمر او يا انسان تعين هو الاحضار وطلب الاقبال كما تعين هو فيما اذا نودي باسم عله فكذا ههنا لما لم يشرع في الوقت الا الصوم الفرض يصاب اليه عطلق النية تعينه للإيجاد والحصيل فصار جوازه بالنية المطلقة بناء على انه تعيين لاعلى ان التعيين موضوع عنه كازعمه الشافعي وههنا بحث من وجهين احدهما ان الواحد في المكان انما يقال باسم جنسه اذا كان موجودا فيه وفيما نحن فيه انما يوجد بمحصيله بقصده فكيف يقال باسم جنسه الثاني ان ما ذكرتم يقتضي الاصابة بمطلق النية دون نية النقل او القضاء او واجب آخر لان المتوحد في المكان يقال باسم جنسه ولا يقال باسم غيره فان زيد الابن قال باسم عزو كيف وانه بهذه النية معرض عن الفرض لان مانواه من الوصف لا يجتمع مع فرض الوقت فعلا معرض عنه لا يجمل مقبلا عليه اجيب عن الاول بان كونه معدوما للم يمنع ان يقال باسم نوعه بل نوى الصوم المشروع في الوقت لا يمنع ان يقال باسم جنسه ايضا دفعا للحكم وهذا لانه وان لم يكن موجودا محصلا لكنه موجود شرعا وعن الثاني بانه نوى اصل الصوم ووضفة الوقت لا يقبل الوصف فلفت نية الوصف وبقيت نية الاصل اذ ليس من ضرورة بطلان الوصف بطلان الاصل واصل الصوم جنسه لا اسم غيره والاعراض ان ثبت فانما يثبت في ضمن نية النقل او القضاء وقد اختلف بالاتفاق فيلغوماني ضمنها ايضا واعترض عليه بوجهين احدهما ان الوصف ههنا لازم ضرورة ان الصوم لا يوجد بدون وصف ولم يوجد ههنا سوى النقل او واجب آخر فطلانه يستلزم بطلان الاصل لان انتفاء اللازم يستلزم انتفاء الملزوم بل الاصل والوصل ههنا وان تغير بحسب الفهوم فهما واحد بحسب الخارج فبطلان احدهما بطلان

الآخر والثاني ان قولهم اذ ليس من ضرورة بطلان الوصف بطلان الاصل
 انما يستقيم على اصل ابي حنيفة وابي يوسف من ان بطلان صفة الصلاة لا يستلزم
 بطلان اصل الصلاة بل تنقلب نفلا ولا يستقيم على اصل محمد من ان بطلان
 صفة الصلاة يستلزم بطلان اصل الصلاة فكذا في الصوم دفعا للتحكم
 والجواب عن الاول ان اللازم ههنا احد الاوصاف لاعلى التعيين فبطلان وصف
 معين لا يوجب انتفاء الاصل لجواز ان يوجد مع وصف آخر كالفرضية ههنا
 وعن الثاني بان هذا يجوز ان يكون على اصل الامامين وعلى تقدير كونه قول الجميع
 فالتحكم مدفوع ببيان الفارق فان الوصف في الصلاة كالفضل المنوع فان وقتها
 ظرف لامعبار لجواز ان يسع فيه غير فرض الوقت من التوافل وغيرها وكل
 واحد منها مخالف لفرض الوقت بالحقيقة لاختلاف لوازمها فان النقل مثلا
 اذا كان في المغرب لا يجوز ان يكون في الكم مثل الفرض لكون البراءة متمنوتا عنها
 واذا كان في الظهر والعصر والعشاء فكل شفع منه صلاة على حدة والقعدة
 الاخيرة فرض فكانت المخالفة في الكم ايضا ثابتة واذا كان في الفجر فالمخالفة بحسب
 الكيف من الجهر في القراءة واستان مقدار معين من القراءة وكذا في غيره من
 قضاء الواجبات فان المخالفة باعتبار الكم او الكيف موجودة فيها ايضا واذا كان
 الوصف كالفضل المنوع فبانتفائه تنقضي الحصة التي تحتها لا محالة فيبطل اصل
 الصلاة بطلان وصفها واما الوصف في الصوم فليس كذلك لان وقته معيار
 لا يمكن ان يسع فيه صوم آخر ويختلف بحسب الكم والكيف فإيكن الوصف
 كالفضل المنوع بل هو كالعرض ولا يلزم من بطلان مثله بطلان الاصل ورد
 هذا الجواب بان مبناه على ان الفصل علة للجنس واذا كان الفصل وصفا يستحيل
 ذلك لان الوصف لا يكون علة للموصوف واجيب عنه بانه لما ثبت التفاوت
 بين الوصفين جعل الوصف في الصلاة بمنزلة الفصل بخلاف الثاني واجاب
 ابو المعين عن اصل استدلال الشافعي بما حاصله انا لان سلم ان وصف العبادة يكون
 بقصد العبد بل هو الزام من الله تعالى فان الفرض اسم لفعل الزمته الله تعالى على
 عبده بخلاف اصل العبادة فانه اسم لما يحصل على سبيل الاخلاص لله تعالى وذلك
 بالنية فاذا اوجد الامساك المقرون بالنية كان عبادة ثم انصافه بالفرضية لا يكون
 بفعل العبد بل بوجود الازام من الله تعالى فنية النقل او واجب آخر في رمضان
 لا تسقط الفرضية الثابتة في نفس الامر اذ لا اثر لظنه على خلاف ما في نفس الامر
 وفيه نظر لانه يستلزم تأدي كل فرض بنية اصل العبادة بدون تعيين الفرض

انه شرط في الصلاة بالاتفاق (قوله ان تعين الصوم) اي وصف الصوم كما
هو النزاع (قوله بالناس) والصواب بالناسا مثل ياربلا خذيدي لانه نكرة
(قوله لم يصب بالاطلاق) وذلك بان امسك عن المفطرات بلانية وقوله فاحجج
الى التمييز اشارة الى ان النية في اصل الصوم للتمييز بين العادة والعبادة يعني
ان الشارع عين امساكه الذي يصبر عبادة بالنية لصوم رمضان فصارتا رتعيين
الشارع في وصف الصوم اعني كونه فرضا فاستغنى عن التعيين بالنية حتى صار
الاطلاق فيه تعينا لافي اصل الامساك فاحتاج فيه الى النية (قوله بان نوى
الصحيح المقيم) اشارة الى انه لا خلاف في المريض والمسافر كما تقدم (قوله
ثم الشافعي اوجه) هذه مسألة اخرى قال الشافعي لما وجب التعيين شرطا
بالاجماع وجب من اول اليوم لان اول اجزاء الصوم فعل مقتفر الى النية افتقار
المشروط الى الشرط وكل مقتفر كذلك اذا تقدم على الشرط يبطل فذلك
الجزء المقدم على النية يبطل اما الصغرى فبالاجماع فانكم شرطتم تعيين المشروع
تعيين الاصل ونحن بتعيين الوصف ايضا وفر وان لم يقل بالتعيين من المبدل
فانما بتعيين الشارع كما تقدم فصح الاجماع واما الكبرى فلان انتفاء الشرط
يستلزم انتفاء المشروط واذا بطل ذلك الجزء بتأخير النية يبطل الكل لسبوع
الفساد اليه لعدم التجزى صحة وفسادا فان قيل لما صح الباقى بوجود النية صح
الكل لعدم التجزى قلنا الصحة امر وجودى فيحتاج الى صحة جميع الاجزاء
بخلاف الفساد ولان جميع الفساد في العبادات اولى للاحتياط ولا يلزم عليه
حيث يجوز بنية من النهار بالاتفاق لانه مجزى عنه فيكون صائما من حين نوى
فان قيل لان سلم ان ذلك الجزء يبطل بتأخر النية عنه لجواز صحته باعتبار تقدم
بالنية المتأخرة عنه فاجاب عنه بقوله ولا يمكن ذلك لان اعتبار تقدم المتأخر
لا يتصور الا بطريق الاستناد والاستناد لا يتصور الا في الامور الشرعية كالملك
في المصوب فان الغاصب ملكه باداء الضمان مستندا الى وقت الغصب في ملك
زوائده ويثبت نسب الولد من الغاصب لافي الامور الحسية لان تراعه الى غلط
الحسن ولا في الامور العقلية لانه ثبت باعتبار الشرع فيخص بالامور الشرعية
وهنا صحة الصوم متعلقة بحقيقة النية وهى امر عقلى وجدانى فاذا حصلت
في وقت لا يحصل في وقت قبله بل يقتصر على ذلك الوقت ولانه لو جاز ذلك لامكن
ان يجعل المصد افعاله المباعدة الماضية عبادة باعتبار تقدم النية للموجودة
في الحال وذلك باطل ولجزا اعتبار تقدم النية الحاصلة بعد الزوال في الاداء

(قلنا) في جوابه على طريق القول بموجب
العلة (الاطلاق في التعين تعين) اي
سلبان تعين الصوم واجب لكن
الاطلاق في التعين تعين فانه اذا كان
في الدار زيد وحده فقل له يا انسان
ينصرف النداء اليه قطعاً بخلاف اصل
الامساك فانه لما احتمل العبادة والعادة
لم يصب بالاطلاق فاحجج الى التمييز
بانته ولا يضر الخطأ في الوصف بان نوى
الصحيح المقيم النفل او واجبا آخر
(اذا خطأ لبطلانه اطلاق) يعني ان
الوصف المذكور خطأ لما لم يكن مشروفا
بطل ولسا لم يكن لازما في الاطلاق
وقد عرفت انه تعين (ثم) الشافعي
(اوجه) اي التعين (من الاول)
اي اول اليوم حتى شرط التبيت
(لسبوع الفساد) يعني ان كل جزء
يفتقر الى النية صحة وفسادا فاذا عدت
في جزء فسد ذلك الجزء فشاع الفساد
الى الكل لعدم التجزى صحة وفسادا
ولا يمكن اعتبار تقدم النية المتأخرة
(لانتفاء الاستناد) ههنا واعتبار التقدم
لا يتصور الا به والاستناد ان يثبت الحكم
في الزمان المتأخر ويرجع القهقري حتى
يحكم بنبوه في الزمان المتقدم

وقوله في القضاء ولجئنا في الصلاة ايضا لم تكن الوازم باطله فكذلك الصوم فان قيل
بطلان ذلك الجزء بتأخر النية انما هو لا يقضيان الشرط عن الشرط وذلك
موجود في تقديم النية من الليل ايضا مع ما جاز عندكم قلب ان التعمير والرفع على
جسلة الامسك ولم يعترض على ما تقدم من النية ما يبطله عمليتها من ترك
العزيمة والافطار بعد الصبح اذا افطر في الليل لا يبطل الصوم ولا يجوز ان لا يجامع
لعدم اتحاد المحل وهو شرط في الشاق فاذا لم يبطل بحكم بقائها الى حين الشروع
لتعدرا اعتبارها مع الشروع لان وقت الشروع امر خفي لا يفرق بين الابدان
ومعرفة ساعات الليل وفيه الحرج كيف وان ذلك الوقت وقت غلبة النوم وان
التأخر فلا يمكن اعتبار تقدمها كالنية في الصلاة جعلت باقية من اولها الى
آخرها ولم يعتبر ما وجد في اثنائها من النية قلنا نحن لا نقول ان التأخر لا يثبت
في الزمان المتقدم بطريق الاستدلال حتى يقال لا يمكن ذلك فيما نحن فيه لان شرطها
بين الاستعداد والتقدير ان النية موجودة في الزمان المتقدم بقدر الاستعداد كما ان
نية التقدمة التي لا تقارن شيئا من اجزائها كذا تعتبر متصارعة لها اعتبارا نحو من جهة
حتى على مقدمات مسلمة عند الخصم عنها ان الامسك وكن واحد منهما من اول
الجزء الى آخره غير مجزئ صحه وفساد او منهما ان اقتران النية بجميع اجزاء الصوم
ساقط لتجزؤه كما في سائر العبادات ومنها ان وجود النية حقيقة حال ابتداء
الشروع ساقط ايضا للتعذر المضي الى الحرج ومنها ان حال ابتداء الصوم نظير
حالة بقاء الصلاة من حيث لزوم الحرج وحال البقاء في الصوم نظير حال الابتداء
في الصلاة من حيث امكان اقتران النية به من غير حرج ومنها ان تصور اقتران
نية بائد الصوم يجوز لتقديم النية مع فصلها عن ركن الصوم بالكلية حتى
لو نوى في اول الليل ولم يحضر الصوم بالليل الغروب يجوز صومه بالاجماع مع ان
نية لم توجد حال الشروع ولا حال البقاء حقيقة وانما جعلت موجودة تقديرا
فصار للنية التقدمة بهذا السبب امر ان احدهما فضل الاستيعاب حيث
استوعب جميع اجزاء الامسك تقديرا والثاني نقصان حقيقة الوجود عند
الاداء اذ ثبت هذا الواجب ان تقديم النية تجاز للجزء الداعي اليه وهو تعدد اقتران
بجميع اجزاء الصوم واول الشروع كذلك تجاز تأخرها ايضا للجزء فان بعض
المكلفين يعتمد عليه اقتران النية باول الشروع لضرورة التأخير كما تقدم بعد
الصبح والمغربي تلي يفتقر بعد الصبح والحائض طهرت والضيبي بلغ الكافرا سلب
لكلهم في الليل ولم يعلموا بوجوده الا بعد الصبح وقد نوى النية في الليل وهو امر

مخبر غالب

كالم وقد يشبه جليدر من البصر في الاستعدادات من غير وجه
 التيقن منهم لتعذر اتصالها بالاولى والذات الصورية في التاخير
 في كثر التقدّم للضرورة مع الاصل من ركن الصلاة بالكلية بل بالانفاق فلا ينفك
 كسب التأخير في الظهور والذات الصورية بالذات كمن اولى وكما حصل
 في التفسير من التأخير امران كذلك يحصل لما تأخر منها امران في الوجود
 في التأخير وهو ان لقصوره من الجملة حقيقة بتقليل الحمل العقول لأن القليل
 يقتضي كالحجاسة للقليلة والانكشاف للقليل في الصلاة فاستوى التذم والتاخير
 في غير ذلك في الرخصة من حيث ان لكل منهما كمالا ونقصا ولو ضرورتا عينية فاذا جاز
 التقديم حال التأخير في الضلوع هو ارجح لان الاستيعاب فيه موجود ايضا لا يتاخر
 البية في الاكثر مقام الكل فمتوسط الكل فصار جهة التضامن في التأخرة
 في كل من الطرفين في الكمال في التقدّم في جهة الكمال المتأخرة سائلة عن المعارض
 في رجع البعض الذي وجد فيه البية في رجع ذاتي لانه في رجع بكرة الاجزاء
 ورجع البعض الذي لم يوجد فيه البية في رجع غير ذاتي لانه في رجع بوصف الصانع
 في رجع البية لانصح بكون البية فيفسد ذلك ثم يشع القسلة في رجع ذلك الجزء
 للمعتمد على الصحيح بهذا الاعتبار والذاتي اول من العرض فان قيل ان ما ذكرتم
 من الاستيعاب بالكل والمزج جميع الذاتي مني على اعتبار تقديم البية المتأخرة
 ولا يمكن ذلك لانه لا يمكن الا بطريق الاستعداد والاستناد ههنا على ما تقدم ايضا
 قلنا وانما يمكن تقديمها بطريق الاستعداد لانه يمكن بطريق التقديم فاعتبرنا
 تقديمها تقدرا على ما ذكره وجه الله فان قيل ان العدم المسبوق بالوجود يمكن
 ان يشعرت تحققة احد الصيغ بالان يحصل وجوده في حكم الباقي واما العدم بالعدم
 الاصل فلا معنى لتقدير تحققة فهاض من اوقات العدم فالبية المتقدمة من الذي
 يمكن تقدير تحققة في رجع اجزاء الصوم مالم يفرغ عنها بطريقها
 وانما فيها من الكل بعد طرقت الفجر بخلاف البية المتأخرة فانما انكر كما جعلتم
 للتعدي كما تفسر البعض من الكون كذلك يحصل الا في كونها لكونه بصلة
 الكون وايضا ان لا يفرق بين اجزاء التركيب الذي يتحد في حقه كما لا فرق
 بكرة والصوم كذلك في اجزاء الامساك كالتكليف في يوم شئ واحد لعدم
 اختلاف اجزاء الاقتران بجزء منه كما لا فرقان بكرة في محل جزء منه عن البية
 اصلا فان قيل ان الجزء الاول قد فسد قل ان فسد البية به وبعد الفساد لا يعود
 في صحاح حتى تقدر البية في الصحيح قلنا لان اسم البية في حاله موقوف على وجود

وانما قلنا ايضا الاستناد ههنا لانه
 يمكن في الامور الشرعية كالمالك
 في الغصون ونحوه وانما في الامور
 الطبيعية والعقلية فلا يمكن وههنا
 يحصل الصوم متعلقا بحقيقة البية وهي
 امر وجداني فاذا حصلت في وقت
 لا يحصل في آخر قلبه كالنية بعد الزوال
 وقوله في القضاء (قلنا) في جوابه
 لا نقول ان النية المعترضة ليست
 في الزمان التضمين بطريق الاستناد
 بل نقول لانه موجود في الزمان
 لم تقدم تقدرا كما ان البية للتقدمة
 التي لا تقارن شأ من اجزاء الصوم فصيغ
 مقارنتها لها تقدرا وايضا الاكثر حكم
 في كثير من الاحكام فيحصل
 بقدر ان الاكثر بالنية بمنزلة اقتران
 الكل بها تقدرا

النية في الاكتران وجدت فيه ينقلب صوما شرعيا وافسد ولا يقيد
 وجودها في الاقل **عني** بعد الضحوة الكبرى اذا لا اعتبار بالاقل عند قيام الاكتر كما
 لا اعتبار بوجودها عند صحة الاكتر واليه اشار بقوله فاذا وجدت في الاكتر بقدر
 وجودها فيه فان قيل قد ذكرتم ان حال الابتدء في الصوم نظير حال البقاء في الصلاة
 في تعذر اقتران النية به وحال البقاء في الصوم نظير حال الابتدء في الصلاة في تيسر
 الاقتران فاستويا فوجب ان لا يجعل النية المعترضة في الصوم صحيحة له كما لا يجعل
 النية المعترضة في الصلاة صحيحة لها قلنا ان الصلاة مختلفة الاجزاء فلا تقدر
 النية للمعترضة فيها من اولها بخلاف الصوم فانه متحد الاجزاء فيمكن اعتبار
 النية المعترضة من اوله تقديرا فان قيل ان الحاجة الى جواز التقدير عامة في جميع
 المكلفين بخلاف الحاجة الى جواز التأخير فانها خاصة في حق البعض في بعض
 الاوقات كما ذكرتم واحكام الشرع مبنية على الغالب لا التادر قلنا انما سونا
 بين الاصل والفرع في اصل الحاجة لاني قدرها والخاص في موضعه كالعلم
 في مواضع والحاجة الى تجوز الصوم بالنية المتأخرة خاصة فيما شرع من
 الصوم في وقت معين فاخص جوازه وضرورة التأخير ليست من التادر الذي
 لا يثبت عليه الاحكام بل هي كثيرة في نفسها وان كانت قليلة بالاضافة الى ضرورة
 التقديم فان قيل ضرورة التأخير لا تخص بما قبل نصف النهار بل قد توجد
 فيما بعده ايضا قلنا نعم الا ان فيما قبل نصف النهار يترك اشتراك النية في كل
 اليوم الى خلف وهو الاكتر فيقوم مقام الكل وفيما بعده يفوت الاصل والخلف
 جميعا يفوت الصوم لان الاقل في مقابلة الاكتر في حكم العدم (قوله
 والتقدير الذي اعتبرناه غير الاستناد) فان تقدير الشيء عبارة عن اعتباره
 في وقت مقدم باعتبار تحققه في المستقبل والاستناد عبارة عن اعتبار الشيء
 في وقت ماض باعتبار وجوده الآن (قوله فظهر) يعني ان النية التقديرية
 لما كانت كافية في الصوم في اول النهار لكونها عبادة قاصرة بالنسبة الى
 ما بعد الضحوة الكبرى ظهر ان الجزء الاول من الصوم اذا خلا عن النية
 الحقيقية لم يفسد بل حاله موقوف لاحتمال ان توجد النية قبل الضحوة الكبرى
 (قوله لما عرف انه لا يمتنع) قالوا النذر المعلق على الشرط لا يجوز تعجيله قبل
 وجود الشرط بالاتفاق عندنا بخلاف النذر المضاف الى وقت معين كان
 قال الله على ان اصلي او ان صدق في غدا فانه يجوز تعجيله قبل ذلك الوقت عندنا
 ابني حنيفة وابني يوسف خلافا للمحمد والفرق ان المعلق على الشرط لا يتقدم سيقا

(والتقدير) الذي اعتبرناه (غير الاستناد)
 الذي نفيه (وهو) اي التقدير والمراد
 النية التقديرية (كاف في الطاعة
 القاصرة) وهي الصوم في اول النهار
 وقصوره باعتبار قصور ميل النفس
 الى المفطرات فظهر ان الجزء الاول
 من الصوم اذا خلا عن النية لم يفسد
 بل حاله موقوفة فاذا وجدت النية
 في الاكتر يقدر وجودها فيه ايضا
 فيصح لوجود النية التقديرية ولا يفسد
 لانتهاء النية اصلا ثم لما فرغ من النوع
 الثاني من الموقت شرع في الثالث منه
 فقال (واما) ذلك (ظرف له) اي
 للمؤدى (وشرط لادائه) لا يمتنع
 امتناع تقدم الاداء عليه لما عرف انه
 لا يمتنع عندنا في حنيفة وابني يوسف اصلا

في الحال عندنا بل يتعد عند وجود الشرط والمضاف الى الوقت ينهيه في الحال
 سببا لان الاضافة لا تمنع السببية في الحال بخلاف التعلق بالشرط فانه
 بمنهات (قوله فاذا نجمله) اي قبل الوقت المعين واما اذا نجمله قبل النذر ثم نذر
 فلا لانه قبل انعقاد السبب (قوله بمعنى فوته بفوته) يعني يجوز تجمل هذا
 النوع من النذر المعين ايضا قبل الوقت المعين لما ذكر (قوله كعين نذر فيه
 الصوم) اطلقه فشمعل يومى العيد وايام التشريق فانه لو نذر الصوم فيها بان قال
 لله تعالى صوم يوم النحر او صوم يومى العيد وايام التشريق او قال صوم غد والغد
 يوم النحر صح الذر في جميع هذه الصور خلافا لفرقوا الشافعي قال ان الصوم غير
 مشروع في هذه الايام لكونه منها عنده وليس للعبد شرع ما ليس بمشروع
 كالصوم ليلا ولان ادنى درجات النهي كون النهي عنه ممنوعا والمنوع لا يكون
 مأذونا فيه ومن شرط صحة النذر كون المذنب مأذونا فيه وقال الحسن
 ابن حنيفة انه اذا نص على يوم النحر او التشريق لا يصح واذا قال غدا والغد
 يوم العيد يصح نذره لانه لم يصرح بالنهي عنه كالمرأة اذا قالت لله على ان اصوم
 غدا والغد يوم خبزها صح نذرها ولو قالت على ان اصوم يوم حيضى لم يصح قلنا
 ان النهي عن الشرعيات يقتضى ان يكون النهي عنه متصور الوجود بحيث
 لو اقدم عليه وجد حتى يكون المبدى متلبى بين ان يقدم عليه فيعاقب وبين
 ان يكف نفسه عنه فيتاب ولهذا قال محمد ان النبي عليه السلام نهانا عما نكون
 لاعما لا نكون لان النهي عنه لغوا لا يقال للاعى لا يصرفا اذا كان متصور
 الوجود صح نذره فان قيل مجرد كونه متصور الوجود غير كاف في صحة النذر
 لان من شرط صحته كونه مأذونا فيه والصوم في هذه الايام ممنوع عنه قلنا
 ان الصوم في هذه الايام من حيث ذاته اعنى انه قهر النفس على قصد التقرب
 حسن ومشروع فيه ومن حيث انه ترك اجابة دعوة الله تعالى فيجوز فيصح
 نذره باعتبار حسنة الذانى ويلزمه الافطار باعتبار قبحه العارضى ثم يقضى به
 لصحة اصله واختلفوا في لزوم الافطار في ذلك اليوم قبل بطريق الوجوب وقيل
 بطريق الندب ثم المراد بنذر الصوم في الوقت المعين مثل ان يقول لله على صوم
 رجب هذه السنة او يوم الخميس بعينه بخلاف ما لو قال على صوم يوم او شهر
 او شهر رجب فانه نذر مطلق ولو قال على صوم هذه السنة يكون نذرا مقيدا
 ويلزمه افطار الايام الشهرية ثم يقضى بها موصولا ومفصولا لان النذر بالسنة
 المعينة نذر بهذه الايام لانها لا تخلو عنها لكن لا يلزمه قضاء رمضان هذه السنة

بل (بمعنى فوته) اي قوت الاداء
 (بفوته) اي قوت الوقت (وسبب)
 ايضا (لو جوب اذاه كعين) اي
 تلك الوقت كوقض معها (نذر فيه
 الصلاة او الصدقة واما نفسه) اي
 نفس الوجوب (فبانذر) قال في شرح
 الجامع الكبير السليمانى يجوز تجمل
 ما واجبه الله تعالى مضافا الى الوقت
 كالزكاة وصدقة الفطر فكذا ما واجبه
 العبد مضافا اليه وكان في الزكاة
 نفس الوجوب بالكتاب ووجوب
 الاداء عند تمام العمل يسيرا فكذا
 نفس وجوب المذنب بالذنب ووجوب
 الاداء بالوقت المعين له فاذا نجمله كان
 بعد الوجوب بخسار (وحكته)
 اي حكم هذا النوع (جواز التقديم)
 اي تقديم الاداء (عليه) اي على
 الوقت لانه لم يخاصك ان سببا لوجوب
 الاداء جاز تقديمه عليه اذ الفساد
 في تقديم الاداء على سبب نفس
 الوجوب (واما) ذلك الوقت (معياره)
 للمؤدى هذا مشروع في بيان النوع
 الرابع من الموقت (وشرط للاداء)
 بمعنى فوته بفوته كما مر (وسببه) اي
 لوجوب الاداء لانفس الوجوب لما
 سبق (كعين نذره الصوم)

وان لم تحل السنة عنه ايضا لانه صرح الزكاة بالنذر لان صومه مستحق عليه
 من جهة الشرع لا يصح نذره كذا قال الواو في الغاية قوله لو قال لله على صوم
 هذه السنة افطر الايام النية وقضاها محمول على ما اذا نذرها قبل عيد الفطر
 اما اذا قال في شوال لله على صوم هذه السنة لا يلزمه قضاء يوم الفطر وكذا لو قال
 بعد ايام التشريق لا يلزمه قضاء يوم العيد و ايام التشريق بل يلزمه صيام ما بقي
 من السنة واعترض عليه بان هذا سهو لان قوله هذه السنة عبارة عن اثني عشر
 شهرا من وقت النذر الى وقت النذر وهذه المدة لا تخلو عن هذه الايام فيكون نذرا
 بها واجب عنه بان المسئلة كما هي في الغاية لان كل سنة عربية معينة عبارة
 عن مدة معينة لها مبدأ ومختم خاصان عند العرب مبدأها المحرم وآخرها ذوالحجة
 فاذا قال هذه السنة فالتام في هذه الاشارة الى التي هو فيها حقيقة كلامه انه
 نذر بالمدة المستقبلية الى آخر ذى الحجة والمدة الماضية التي بدأها المحرم الى وقت
 التكلم فبلغ في حق هذه المدة الماضية ويؤيده ما ذكره فاصبحان والخلاصة
 لو قال لله على ان اصوم الشهر فعليه صوم بقية الشهر الذي هو فيه وكذا
 لو قال لله على صوم هذه السنة يلزمه الصوم من حين حلف الى ان تضي السنة
 وليس عليه قضاء ما مضى قبل اليقين من تلك السنة (قوله كان بعد الوجوب)
 اي نفس الوجوب (قوله او الاعتكاف) وذلك بان قال لله على اعتكاف هذه
 الايام العشرة او هذا الشهر اور جب هذه السنزومه اعتكافها بليا اليها متتابعة
 ولو افسد اعتكاف يوم يجب عليه اتمام باقى الايام والشهر وقضاء يوم افسده
 ولا يلزمه الاستقبال لان التابع اتممت من مجاورة الايام بالنذر بخلاف ما لو قال لله
 على اعتكاف عشرة ايام او شهر منكر او افسد اعتكاف يوم فانه يلزمه الاستقبال
 ولا يجبره قضاء ما افسده لان التابع فيها ثبت بالنذر قصدا فبراعى فيه
 صفة التابع (قوله فانها شبه المعيار) اي من حيث انها لا تسع الاجزاء واحدا
 وليست بمعيار حقيقة لتوسعها عن ايام الحج (قوله فيؤدى بالطلق) بان قال
 نويت الصوم او الاعتكاف (قوله تفرغ على نفي التفضل للمعيارية والشرطية)
 لو قال تفرغ على للمعيارية لكان اولى واخصر (قوله لا عبرة لارادته)
 بل يسجد سجدة السهو (قوله قبل الزوال) الاولى ان يقول قبل الضحوة
 الكبرى او قبل نصف النهار لان المختار ان النسبة للعبارة ما وجدت
 في اكثر النهار من وقت طلوع الفجر وهو ما قبل الضحوة لا ما قبل الزوال (قوله
 كوقت صوم الكفارة) من كفارة اليمين والظهار والتقل وجزاء الصيد والطلق

(او الاعتكاف) فانه معيار للؤدى وشرط
 للاداء وسبب لوجوبه واما نفس
 الوجوب فبالتنذر (ويطلق به) اي بهذا
 الوقت (سنة نذر فيها الحج) فانها
 شبه المعيار وشرط للاداء بالحق السابق
 وسبب لوجوب الاداء (وحكمه نفي
 التقل) لمعياريته (لا) نفي (واجب آخر)
 لان التعيين بولاية الناذر يؤثر في حقه
 ولا يعدو الى حق الشارع كمن سلم مرطبا
 لقطع الصلاة وعليه سجدة السهو
 لا عبرة لارادته (فيؤدى بالطلق)
 تفرغ على نفي التقل للمعيارية والشرطية
 اي اذا كان كذلك يؤدى النذور
 من الصوم والاعتكاف بمطلق الاسم
 (و) مع (الخطأ) في الموصف بان توى
 التفضل لا واجبا آخر لما عرفت ان نية
 الواجب صحيحة (و) يؤدى ايضا مع
 النية قبل الزوال) كما في رمضان (واما)
 ذلك الوقت (معيار فقط) هذا شروع
 في النوع الخامس (كوقت صوم الكفارة)

والمتعة والصوم (قوله وصوم النذر الطلوع) اي المطلق هو من الوقت لا عين
 جميع التهود فان قوله لله على صوم شهر متالعا او صوم سنة متتابعة داخل
 في هذا القسم مع انه مفيد بشرط التابع كقوله لله على صوم شهر او صوم سنة
 او صوم يوم لكن بين قوله صوم سنة وبين قوله صوم سنة متتابعة فرق من وجه
 آخر وهو انه يلزمه قضاء خمسة وثلاثين يوما في قوله لله على صوم سنة خمسة
 الايام النبية وثلاثون لرمضان تلك السنة بخلاف قوله لله على صوم سنة متتابعة
 فانه يلزمه قضاء رمضان هذه السنة وانما يلزمه قضاء الايام النبية كما في نذر السنة
 المعينة كما تقدم وذلك لان السنة المتكررة بلا شرط التابع يجوز خلوها عن
 رمضان لانها اسم لاثني عشر شهرا لا يقيد كون رمضان وشوال وذى الحجة
 منها وكذا يجوز خلوها عن الايام النبية ايضا لكونها اسما للايام المتعددة المعينة
 لا يقيد كون يوم الجمعة والاثني عشر يوم العيد والتشريع منها فيمكن النذر بالسنة
 بشرط التابع نذرك تلك الايام فيجب عليه قضاء خمسة وثلاثين يوما حتى
 لو صام تلك الايام لا يخرج عن العهدة كما يخرج عنها في نذر صوم السنة المعينة
 والسنة المتكررة المقيدة بشرط التابع بل يلزمه اعادتها وهل يجب وصل صوم
 خمسة وثلاثين عامض من السنة قيل نعم وقيل لا والاصل ان ههنا ثلاثة فصول
 نذر السنة المعينة ونذر المتكررة بشرط التابع ونذر المتكررة بلا شرط التابع
 فالاول والثاني متساويان في لزوم قضاء الايام النبية وفي عدم لزوم قضاء رمضان
 اما لزوم الاول فلصحة نذرها واما عدم لزوم الثاني فلعدم صحة نذره وقداها
 وفي خروج العهدة فيما اذا صامها ومختلفان في لزوم الاستقبال بالاقساط
 في الثاني وعدم لزومه في الاول واما الثالث فهو متحد مع الاولين في لزوم قضاء
 الايام النبية ومختلف لهما في لزوم قضاء رمضان فيه دونهما (قوله معيار
 للصوم) ولهذا لا يحق قضاء صومين في يوم واحد ولا اداء كفارتين ولا نذرتين
 ولا قضاء وكفارة معا (قوله والموجب في الاداء) وهو الخطاب لان القضاء
 يجب مما يجب به الاداء (قوله لانها بالحنث) قال في الكشف سبب الكفارات
 ما نضاف اليه من طهارا وقتل او عيب ونحوها ابهر واجدل واما عدل رحمه الله
 عنه الى الحنث لان الحنث هو السبب الحقيق لهما واليمين هو المجازي لان اليمين
 لم يشرع للكفارة بل شرع للزنا في الكفارة وادنى درجات الاسباب ان تكون
 مفضية الى المسيات لامنافية لهما الا انها لما كانت منقبة موجبة للكفارة عند
 انتفاؤها بالحنث قالوا ان اليمين هي مجازي الكفارة فسميت بالحنث باسمها وتبين

(و) صوم (النذر المطلق و) صوم
 (للقضاء) فان وقت كل منها معيار
 للصوم وهو طهارا بشرط الاداء
 اذ لقضاء لها ولا سبب لوجوب الاداء
 لعدم تميزه ولا نفس الوجوب لانها
 بالحنث والنذر والموجب في الاداء

اليه لانه يصير سببا لها في المال عند وجودها حيث بزوال البر فيكون السبب
الحقيقي هو الخيف وقالوا ان الاضافة في قولهم كفارة اليمين من قبيل الاضافة
الى السبب المجازي خلا فالشافعي حيث قال ان السبب الحقيقي للكفارة هو
اليمين بدليل الاضافة والخيف شرطه قلنا لما لم يكن اليمين مفضيا الى الكفارة بل
منافيا لها لم يكن سببا لها (قوله فلان الموضوع الاصل) يعني ان الموضوع
الاصلي في غير رمضان وغير النذر المعين هو النقل وغيره هو المحتمل فاذا لم توجد
النية من الليل او من اول النهار يقع امساكه عن الموضوع الاصل للوقت
ثم لا ينقلب الى واجب آخر بالنية فلا بد من النية من الليل ومن اول النهار
وكذا لا بد من تعيينها من الليل او من اول النهار لذلك الوجه فلو قال واما
وجوب السبب والتعيين لكان اولي (قوله وذلك) اي الاشكال من وجهين
على ما هو الظاهر من التلويح وصرح به في الكشف ويدل عليه قوله الاخي
فثبت الاشكال ويجوز ان تكون الاشارة الى وجه المشابهة ثم بيان الاشكال
على الوجه الاول ظاهر واما على الوجه الثاني فلان وقته العبر بالاتفاق وذلك
يقضي كونه ظرفا لوقت الصلاة ثم توسيع محمد مع التأنيم بالوقت مشكل لان
توسيعه يقتضي الظرفية كسني العمر وتأنيمه بالوقت يقتضي المعيارية كوقت
الصوم لان بالوقت تعيين الشهر من السنة الاولى عنده وقوله فلا يكون
كالصلاة تفريع على قوله مع التأنيم بالوقت بعد التأخير لانه لا يأثم بالوقت بعد
تأخير الصلاة عن اول وقتها قبل خروج الوقت وكذلك تضيق ابي يوسف مع
القول بالاداء متى فعل مشكل لان تضيقه يقتضي المعيارية على ما تضيقه سني
العمر وتوسيع محمد وقوله بالاداء متى فعل يقتضي الظرفية وقوله فلا يكون
كالصوم تفريع على قوله مع القول بالاداء متى فعل لان الصوم لا يكون اداء
متى فعل فثبت الاشكال على الوجهين لانه على الوجه الثاني ثبت ان وقته
يشبه كلاهما من الظرف والمعيار عند هما الا ان الاظهر الراجح في الاعتبار هو
المعيارية عند ابي يوسف حيث حكم بالتضيق وان قال بالاداء متى فعل
والظرفية عند محمد حيث حكم بالتأنيم وقال في الكشف عن سمس الامم في بيان
الثاني من وجهي الاشكال والثاني بالنسبة الى سني العمر فان الحج فرض العمر
ووقته اشهر الحج من السنين التي تأتي بفضل الوقت عن الاداء وذلك محتمل
في نفسه فكان مشبها فلي هذا كان الاشكال في وقته بالنسبة الى الاشهر
مع قطع النظر عن اختلا فهمما في التضيق والتوسيع (قوله وحكمه

وحكمه وجوب نية وتعيينها)
اما وجوب النية فلكونها عبادة واما
وجوب التثبيت فلان الموضوع الاصل
في غير المعين التفصيل فاذا لم يثبتها يقع
الامساك منه فلا ينتقل واما وجوب
التعيين فلهذا نية (و) حكمه ايضا
(هذه الفوات) الى آخر العمر اذ ليس له
وقت معين (و) حكمه ايضا
(ان لا يتضيق) وقته بمعنى الوجوب
فورد ذكره فخر الاسلام في شرح الترمذي
(هو الصحيح) لا ياروي عن الكرخي
انه يتضيق عند ابي يوسف كالحج (واما)
ذلك الوقت (مشكل) في الزيادة والمساواة
هذا شروع في النوع السادس (يشبه
المعيار والظرف كوقت الحج) وذلك
من وجهين الاول بالنسبة الى سنة الحج
فانها تشبه المعيار من جهة انها لا تسع
الاجزاء واحدا كالتصوم وتشتهر
الظرف من جهة ان اركان الحج
لا تستغرق جميع اجزائه وقت الحج كوقت
الصلاة الثاني بالنسبة الى سني العمر فان
محمد اوسع مع التأنيم بالوقت بعد التأخير
فلا يكون كالصلاة واما يوسف يضيق
مع القول بالاداء متى فعل فلا يكون
كالصوم فثبت الاشكال (وحكمه الصحة
في العمر) ولو بعد السنين نظر الى جهة
الظرفية (والا ثم بالتفويت) نظرا الى
جهة المعيارية

ولما ورد انه لما نضيق ولم يجوز التأخير كما قال ابو يوسف تعين ان وقته العام الاول فكيف يكون اداءه في العام الثاني ولما توسع وجاز التأخير كما قال محمد تعين

الصحة في العمر) لان وقتة العمر كما ذكرناه (قوله انه لما نضيق ولم يجوز التأخير كما قال ابو يوسف) وعن ابى حنيفة ما يدل عليه ايضا حيث سئل عن له مال الحج به ام يتزوج فقال بل يحج به فان اطلق الجواب بتقديم الحج مع ان التزوج قد يكون واجبا في بعض الاحوال دليل على ان الحج لا يجوز تأخيره فان قيل قد ثبت ان النبي عليه السلام حج في سنة عشر وكان فرض الحج في سنة ست ولو لم يجوز التأخير بل يجب الفور لما اخره عليه السلام قلنا ان ما نزل في سنة ست قوله تعالى واتموا الحج والعمره لله وهذا دليل على اتمام ما شرع فيه وليس في ذلك دليل على الايجاب من غير شروع واما فرض الحج بقوله تعالى والله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا وهي نزلت سنة تسع وتأخيرها الى العاشرة اما لانها نزلت بعد فوات الوقت والخوف من المشركين على اهل المدينة ان يسكنان لهم قرب عهد في ذلك الوقت (قوله لانه في الظرفية) كيف اتفقوا على ان وقتة العمر (قوله عن العام الاول) متعلق بكل من اخر وحكم على طريق التنازع لان ابا يوسف اثم بالتأخير ابتداء ومحمدا توقف كما سبق (قوله فيحكم بارتفاع الاثم) ولعل المراد بالاثم المرتفع هو الاثم الحاصل بتلك الاداء في الوقت الاول لاهو مع الحاصل بتأخيرها بل الاثم الحاصل بتأخيرها لا يرتفع بدون التوبة فان قيل انه لما كان اداءه متى فعل فابن حصل الاثم بتلك الاداء في الوقت الاول قلنا نعم الا انه فوت شرف الوقت الاول حتى سقط عدائه عنده (قوله كما اذا نذر ان يعتكف آه) وفي التطبير نظر تأمل (قوله ليكون الحياة اليه مشكوكا) لا يخفى عليك ان الصواب ان يعمله بقوله لان ملوجب كاهلا لا يودى ناقصا تأمل (قوله ترجت يكون الحياة الى العام القابل مشكوكا) فيه ان جهة اصالة الصوم المستقل انما ترجت لعوده الى الاصل بزوال المانع وهو صوم رمضان وذلك لان الاصل في الاعتكاف ان يكون بصوم مستقل الا ان شهر رمضان لما تعين لصومه ولم يمكن في ذلك الشهر صوم آخر لئلا يندور وحصل هو في ضمن صوم رمضان ولما صام رمضان ولم يعتكف عاد الى الاصل بزوال المانع لا بما ذكره من كون الحياة مشكوكا الى العام القابل (قوله مطلقا) اي سواء غلب على ظنه الموت ام لا (قوله) وقيل ان لم يممت بعد الظن به) لا يخفى عليك ان الصواب ان يقول ان لم يغلب على ظنه الموت على ما ظهر من كلام ابى الفضل لان حاصل قول محمد على هذا القول ان تأخير الحج جائز الى وقت يموت غلبة الظن بالموت حتى لو مات قبل تحقق

ولما ورد انه لما توسع وجاز التأخير كما قال محمد تعين ان وقته العام الاول فكيف يكون اداءه في العام الثاني ولما توسع وجاز التأخير كما قال محمد تعين

متافيان اراد ان يدفعه فقال (ابو يوسف رجح العيارية) احتياطيا لان الحياة الى العام القابل مشكوكا لانه في الظرفية بالكلية (فأتم بالتأخير) اي حكم بآثم من اخره عن العام الاول حتى يبطل عدائه اما اذا اداءه بالآخر فيحكم بارتفاع الاثم زوال الشك (وان قاله بالاداء بعده) اي وان اعترف بكون الحج المأني بعد العام الاول اداء نظرا الى جهة الظرفية فان قيل لما رجح العيارية احتياطيا ليكون الحياة الى العام القابل مشكوكا ويجب ان لا يلاحظ جهة الظرفية بل يجوز بكون الحج المأني في العام القابل قضاء كما اذا نذر ان يعتكف شهر رمضان فصام ولم يعتكف حيث يجب قضاء الاعتكاف بصوم مستقل ولا يجوز في رمضان الثاني لكون الحياة اليه مشكوكا قلنا تعامل بمن القضاء في رمضان الثاني لان جهة اصالة الصوم المستقل ترجت بكون الحياة الى العام القابل مشكوكا فوجب الجزم بعدم اجزائه في ضمن رمضان الثاني وان بلغه والحكم بالشيء اذا وقع بجهة الاصل لا بطل بعده كما سياتي وليس ههنا جهة اصالة للعيارية حتى يرجح بما ذكر رجحا يؤدي الى الجزم بانتفاء جهة الظرفية (ومحمد رجح الظرفية) نظر الى ظاهر الحال لانه في جهة العيارية قطعاً (فجوزه) اي التأخير لكن لا مطلقا بل

(ان لم يموت) قاله فخر الاسلام وشمس الائمة بسعه التأخير عند محمد من السنة الاولى لكن يجوز التأخير مشروط بعدم التفويت مطلقا حتى لو فوته بعد التمكن في السنة الاولى بآثم (وقيل ان لم يممت) اي المكلف (بعد الظن به) اي بالموت

قال الشيخ ابو الفضل في اشارة الاسرار قال محمد والشافعي الحجة بحج موسى ما حمل فيه التأخير الا اذا غلب على ظنه انه اذا اخبر بقوت
ثم ذكر في آخر كلام محمد انه اذا مات قبل ان يحج فان كان حجاً لم يحج في يومه وان كان بعد ظهره واما ما رواه بشهد معه فله به لو اخر بقوت
لم يحل له التأخير ويصير مضيقاً عليه لقيام التعليل فان العمل بالتعليل في الغالب عند **٢٤٨** عدم دليل قوته واجب وقال

غلبة الظن فحجة الاصل او ما بعد تحققها فلا يجوز تأخير بل بالظن به لكونه
مضيقاً فقول محمد بعد غلبة الظن بالثبوت مثل قول ابي يوسف في التصديق (قوله
على ما ذكره الشيخان اه) عبارة الكشف هكذا اهل ان ما ذكره محمد من جواز
التأخير بشرط سلامة العاقبة على ما ذكره في المبسوط وفي البرهاني وغيرهما
مشكل انتهى ومنه ظهر ان المراد من الشيخين صاحب المبسوط وفخر الاسلام
(قوله فلان ما ذكره انما هو حكم الموسع) فيه ان ابا الفضل لما ذكر حكم الحج
وقال انه موسع فكيف يصح القول بان ما ذكره انما هو حكم الموسع الذي ليس فيه
جهة المعيارية اذ لم ينكر جهة المعيارية في الحج (قوله وقد قال صاحب
الهداية) واصحاب الكشف ان يقول ان ما ذكره صاحب الهداية غير مسلم
ايضا ولو سلم فحال الباح والندوب ليس مثل الفرض وما نحن فيه هو الفرض
(قوله لا غرو) بالعين المجمة والراء المهملة اي لا عجب كنا في الصباح (قوله
ذلك التطوع) لو قال ذلك النوى لكان اولي (قوله صيانة لدينه) اهل
ما فرض عليه من حجة الاسلام (قوله جمع رقيقة بالتصميم والكسر) وفي الصباح
الرقيقة بضم الراء في لغة بني تميم والجمع رفاق وبكسرهما في لغة قبس والجمع رفاق
مثل سدرة وسدر فعلى هذا ظهر ما في عبارته من الخلل (قوله والجواب المشهور اه)
قال فخر الاسلام لكتنا نقول الحج عن هذا بقوت الاختيار وهذا يتناقض العبادة
ولا تصح العبادة بلا اختيار لكن الاختيار في كل باب مما يليق به والاحرام عندنا
شرط بمنزلة الوضوء فصح بفعل غيره بدلالة الامر فاما الافعال فلا بد من ان تجرى
على بدنه انتهى وقال في شرحه يعني ان الحج عن التطوع بقوت الاختيار وكل
ما بقوت الاختيار يتناقض العبادة فالحج عن التطوع يتناقض العبادة اما الصغرى
فلوقوع ما لم يرد وعدم وقوع ما اراد وليس المراد بقوت الاختيار الا ذلك واما
الكبرى فلان العبادة لا تصح بلا اختيار واحد الثنائين وهو العبادة ثابتة
فيتناقض الآخر وهو الحج فان قيل هذا منقوض بما ذكر من جواز احرام الرفاق
عنه عند الاعماء فان الحج يقع عنه ولا اختيار ههنا لطاب عنه فخر الاسلام
بقوله لكن الاختيار في كل باب مما يليق به يعني لان لم ان الاختيار معدوم بل هو
موجود تقديراً فان اختيار كل باب مما يتناسبه والاحرام عندنا شرط بمنزلة
الوضوء في الصلاة فصح بفعل غيره بدلالة الامر فان عقد الرقيقة المتأخر يكون يعين
بعضهم بعضها عند الحج ولما تقدمهم عند الرقيقة فقلنا استعان بهم في كل ما يحج
واذن لهم بذلك والاذن دلالة كالاذن صريحاً في الشرب من ماء الصحابة

صاحب الكشف ما ذهب اليه محمد
من يجوز التأخير بشرط سلامة العاقبة
على ما ذكره الشيخان وغيرهما مشكل
لان العاقبة مستورة فلا يمكن بناء الامر
عليها فالصحيح من قول محمد ما ذكره
ابو الفضل اقول فيه بحث اما اول فلان
ما ذكره انما هو حكم الموسع الذي ليس
فيه جهة المعيارية اصلاً والكلام
في المشكل المشتمل على جهتي الظرفية
والمعيارية فيجب ان يكون حكمه ما ذكره
الشيخان لتظهر فائدة جهة المعيارية
واما ثانياً فلان كون العاقبة مستورة
لا يتناقض بناء الامر عليها كيف وقد قال
صاحب الهداية لا غرو ان يكون الفعل
مباحاً او مندوباً له وهو يقيد بشرط
السلامة ولا شك ان السلامة مستورة
وقد بنى الندب والاباحة عليها (الولد اه)
اي واصحته في العمر بالاتفاق (صح)
تطوع من عليه الفرض) يعني ان من
وجب عليه حجة الاسلام ولم يحج عنها
بل احرم نية التطوع يصح لما ذكر
(و) قال (الشافعي) لا يصح التطوع
بل (يقع) ذلك التطوع (عن فرضه
لانه يحجر) لكونه سعيها فان من نوى
التطوع وعليه حجة الاسلام يكون سعيها
والسعيه يحجر عندى صيانة لملكه فحجوه
صيانة لدينه اولي (فليغو الوصف)
اي يحمل نية النقل منه لغوا (وبقي
الاطلاق) وهو اصل النية (وبه)

اي باطلاق النية (يؤدى) اي الحج (بالاتفاق بلو) يؤدى (بدونها) اي بدون النية اصلاً
(كعنى عليه) اي الحج من اعني عليه (يحرم عنه) صفة معني عليه (الرفاق) جمع رقيقة بالتصميم والكسر معني جماعة رفاق
بعضهم بعضها في السفر يعني ان حج المعنى عليه الذي يحرم رفاقاً عنه يصح مع ايضاؤهم (قلنا) في جوابه (الوصف)

أي وصف العبادة (عندك كالاصل) في كون كل منهما عبادة. حجة الى النية كما سبق (فاذلية في الوصف) لان النية
الاولى التي كانت للتفل قد بطلت (٢٤٩) بالحج فلو وجد نية اخرى للفرض (لا صحة) للوصف فلا يقع

ما اداه عن الفرض لان قضاءه بشرطه
(ودعوى الاستحسان) التي اداها
الشافعي حيث قال فخر الاسلام
قال الشافعي المصنف امر الحج استحسانا
فيه الحج عن التطوع صيانة له واشفاقا
عليه (غير مستوعب) لانه ان اراد
بالاستحسان معناه العرفي فلا وجه له
لانه لا يقول به حتى بالغ في الخطا فقال
من استحسن قصد شرع وان اراد
معنى آخر فلا بد من بيانه حتى تكلم عليه
ثم ان ما ذكرنا من الجواب هو الجواب
الصواب (والجواب) المشهور في الكتب
(بان الحج في العبادة) لانه ينافي
شرطها وهو القصد والاختيار
فتبنا فيها بل ضرورة (ضعيف) لان
الحج عنده انما هو بالنظر الى وصف
العبادة لا اصلها فان ارادوا بمناقاة
الحج للعبادة منافاته لاصل العبادة
فلا نسلم وجود الحج بالنظر اليه حتى
ينافيه وان ارادوا منافاته لوصف
العبادة اعني الغلبة سلتنا ولكنه
لا يضربل هو المقصود (وفي الاطلاق
ه لالة التعيين) جواب عن قوله وبه
يؤدى بالانصاف وتقريره ان جواز
بلطلا في النية ليس لسقوط التعيين
بل لوجوده بدلالة معنى في المؤدى
وهو ان المسلم لا يتحمل اعناء تلك المشاق
للتفل وعليه حجة الاسلام بخلاف
ما اذا نوى التفل صريحا فان الدلالة
لانعارض الصريح ولا يرد التقض

للفرض حطامت بينهم مقام نية كالوامرهم بذلك نصا وهذا النوع من الاختيار
كاف فمما هو شرط للعبادة كاللوضاء غيره فصلي به واما ما قيل من الحج نفسه فلا بد
من ان يجرى على نية فان النية تقيها فبرجائز ما ان لا يجوز ان يصلى احد عن
احد هذا عند بعض حشاشا اختاره فخر الاسلام وقال بعضهم يجوز النيابة
في الأفعال ايضا قال شمس الأئمة وهو الاصح الا ان الاول ان يقفوا به ويطوفوا به
ليسكون اقرب الى ادائه هذا فظهر منه ضعف ما ذكره من تضعيف هذا
الجواب المشهور ولانا نقول انهم لرادوا بالمناقاة لاصل العبادة بمعنى انه ينفي الى
الحج في العبادة لانه يقع عالم يرد وقد تقدم انه لا جبر في العبادة اصلا (قوله)
بدلالة معنى في المؤدى على صيغة اسم الفاعل (قوله فان الدلالة) اي
دلالة معنى عن المؤدى لا تعرض نصريحه فان الصريح فوق الدلالة (قوله)
كاف في شرط العبادة) فيه اشارة الى انه غير كاف في نفس العبادة كاذه
اليه فخر الاسلام وقيل انه كاف فيها كما ذكرناه (قوله والمأثور به) قال
في الكتب ان الثابت بالامر وهو الواجب ينقسم بحسب نفسه الى معين كالكفر
الواجبات والى غير كاحد الاشياء الثلاثة في كفارة اليمين وحسب فاعله الى فرض
عين كعمامة العبادات والى فرض كفاية كصلاة الجنائز والجهاد وحسب
وقته الى موسم كالصلاة والى مضيق كالصوم والى مشكل كالحج والى اداء
وقضه انتهى فعلى هذا يكون تقسيم للمأثور به اي الواجب الى الاداء والقضاء
باختار وقته فيكون من مباحث المفيد كالموسع والمضيق والمشكل فلا يناسب
التأخير عن مباحته ويلزم ان يكون الاداء والقضاء مختصا بالعبادات
الموقوفة على ما ذهب اليه الشافعي لكن الاختصاص ممنوع عندنا كما صرحوا به
ولهذا احر فوا الاداء بما هم الموقفات وغيرها فالاولى في التقسيم ان يقال
ان المأثور به ينقسم الى معينين احدهما باعتبار صفة قائمة بالواجب والاخر
باعتبار صفة قائمة بغير الواجب والاول ينقسم الى اداء وقضاهما صفتان راجعتان
الى نفس الواجب والثاني ينقسم الى موقت وغير موقت والوقت صفة راجعة الى
غير الواجب كذا ذكره بعض مشايخنا وهو المناسب لما ذكره الشارح بقوله ولهذا
اخر هذا البحث عن مباحث المطلق والمقيد وانما اخره عنهما لانهما مما يتطرق
بالامر (قوله لا نزاع) اي لا نزاع في اطلاق كل من لفظي الاداء والقضاء
بحسب اللغة على ايمان العبادات الموقفة وغير الموقفة واما بحسب الاصطلاح
المشروع فعند الشافعي يختصان بالوقفة ولا يتصور الاداء الا فيما يتصور فيه

نية التفل في رمضان لان وقوعه عن رمضان لعينه في نفسه بسبب كونه معيارا للدلالة معنى في المؤدى والكلام فيه (والاحرام
غير مقصود) جواب عن قوله وبدونها يعني اننا لانسلم ان النية معدومة بل موجودة تقديرا فان اختيار كل باب بما يليق به
والاحرام عندنا شرط كالوضوء للصلاة (فصح بفعل الغير) بالامر دلالة

القضاء فلهذا عرفوا الاداء تارة بتسليم عين الواجب في وقته المقدر له شرعا
 والمقضاء بتسليم مثل الواجب في غير وقته المقدر له شرعا والاتحاده بايان
 مثل الاول على صفة الكمال سواء كان في وقته او خارج الوقت وتارة عرفوه
 الاداء بفعل الواجب في وقته والقضاء بفعل الواجب بعد خروج وقته المضيق
 او الموسع والاعادة بفعل الواجب مرة على نوع من الخلل ثم فعله ثانيا في وقته
 المضروب له فعلى هذا تكون الاعادة في الوقت لابعده وهذا تعريف من لم يجعل
 الامر حقيقة في الندب واما من يجعله حقيقة فيه فعرف الاداء بما فعل اولاً
 في وقته المقدر له شرعا والقضاء بما فعل بعد وقت الاداء استدراكا لما سبق له
 وجوب مطلقا والاعادة بما فعل ثانيا في وقت الاداء لخلل في الاول ولعذر فقوله
 في تعريف الاداء ما فعل يتناول الفرائض والنوافل وقوله اولا احتراز عن
 الاعادة وقوله في وقته المقدر له احتراز عن القضاء والنوافل وشرحا احتراز عن تقدير
 له لا شرعا كالزكاة يعين له الامام شهرا وقوله في تعريف القضاء استدراكا
 احتراز عما فعل لا بقصد الاستدراك وقوله لما سبق له الوجوب احتراز عن النوافل
 وقوله مطلقا تنبيه على انه لا يشترط الوجوب عليه ليدخل فيه ما اتاه التام بعد
 الانتهاء والمضى عليه بعد الافاقه وما اتاه الحائض بعد طهارتها من الصوم
 اذ لا وجوب عليهم عند المحققين وان وجد السبب لوجود المانع وقوله في تعريف
 الاعادة اولعذر ليكون ماصلا به جماعة بعد ما صلاه منفردا اعادة لان طلب
 الفضيلة عذر فظاهر كلامهم ان الاعادة قسم مقابل للاداء والقضاء خارج عن
 تعريف كل منهما وعند اصحابنا اتها قسمان من اقسام المأمور به موقتا كان
 او غير موقت ولهذا عرفوا الاداء بما يشمل الموقفات وغيرها وقالوا تارة هو تسليم
 عين الثابت بالامر فيشمل الفرائض والنوافل بناء على ان المتدرب مأمور به
 وعرفوا القضاء بتسليم مثل ما وجب بالامر واعتبروا فيه الوجوب بناء على انه
 منى على ككون المتروك مضمونا والنفل لا يضمن بالتارك فلا يشمله القضاء
 وقالوا المراد بالثابت بالامر ما علم ثبوته بالامر لاما ثبت وجوبه به اذ الوجوب
 انما ثبت بالسبب لا بالامر ولان الوجوب وصف في الذمة لا يقبل التصرف من
 العبد فلا يمكن تسليم عينه واما تسليم عين ما علم ثبوته بالامر كفعل الصلاة
 في وقتها مثلا وانشاء ربيع العشر فمكن فانه فعل خارجي يقبل التصرف من العبد
 ويمكن اداء عينه فان قيل سلنا ان نفس الوجوب ثابت بالسبب وانه وصف
 في الذمة لكن وجوب الاداء ثابت بالامر ولا نسلم انه وصف في الذمة قلنا انه

فان عقد الرقعة انما يكون لبعضهم
 بعضا عند العجز فلما عاقدهم عقد
 الرقعة استعان بهم في كل ما يعجز واذن
 لهم بذلك والاذن دلالة كالاذن صريحا
 كما في شرب ماء السقاية فقام بينهم
 مهام نيته كما لو امرهم بذلك نصوصا وهذا
 النوع من الاختيار كاف في شرط
 العبادة كالووضاء غيره (والأ موربه)
 لما فرغ من الامر وما يتعلق به شرع
 في تقسيم المأمور به ولهذا اخر هذا
 البحث عن مباحث المطلق والمقيد
 وهو (نوعان) الاول (اداء) لاتزاح
 في طلاق الاداء والقضاء بحسب
 اللغة على الاتيان بالموقفات وغيرها
 مثل اداء الزكاة والامانة وقضاء
 الحقوق وقضاء الحج للاتيان به ثانيا
 بعد فساد الاول ونحو ذلك واما بحسب
 الاضطلاع فعند الشافعية يختصان
 بالعبادات الموقفة ولا يتصور الاداء
 الا فيما يتصور فيه القضاء وعندنا
 هما من اقسام المأمور به موقتا كان
 الامر او غيره ولهذا لم يعتبر في التعريف
 التقييد بالوقت حيث قيل

(وهو) اي الاداء (تسليم عين الواجب بالامر) وليس المراد بالامر الخطاب الذي يكون سببا لوجوب الاداء على العين والالتزام منه كثير من افراد الاداء كصوم المسافر وجمعة المسافر وجمعة العذور ونحو ذلك مما يسلم بدون وجوب الاداء بل النص القائل على الوجوب في الجملة سواء كان امر اضرب بها نحو اقيموا الصلاة او ما هو بمنها نحو والله على الناس حج البيت والمراد بالواجب بالامر هو الفعل بمعنى الحاصل بالمصدر لا المعنى المصدرى اذ لا يتصور فيه التسليم والا يلزم ان يكون الايقاع ابتاع ومعنى وجوبه بالامر لزوم ابتاعه به والمراد بتسليمه ايجاده والالتزام به كان العبادة حتى الله تعالى والعباد يؤديها ويسلمها اليه والى حقيقة التسليم لا تتصور الا في الاعيان ولم يقل عين الثابت بالامر حتى يشتمل الفعل كما قال صاحب التفتيح لما عرفت ان الذهب هو ان الندوب ليس بما مور به ولهذا قال فخر الاسلام وقد يدخل في الاداء قسم آخر وهو التمسك على قول من جعل الامر حقيقة في الاباحة والتدب

عائنه من لزوم تفرغ الذمة وهو وصف اعتباري في الذمة فلا يتصور تسليم عينه ايضا فلا بد من التأويل المذكور فان قيل ان الاصل اعراض غير قاطبة فلا يمكن تسليم عينها ايضا فلما قدر عندهم ان الاعمال الشرعية لها حكم الجواهر ولهذا توصف بالبقاء ثم غاب دليل قبول العقود الشرعية الفسخ والاقالة فيصح تسليم عينها كالايمان لكن تسليم كل شيء بما يناسبه فتسليم الافعال اخراجها من العدم الى الوجود وتارة قالوا الاداء تسليم عين الواجب بالامر واختاره الشارح وهو المختار عند المحققين من مشايخنا فلا يشتمل الثقل وهو الصحيح لان المختار عندنا ان المندوب ليس بما موربه على ما تقدم واورده عليه انه ليس على ما ينبغي لان الوجوب بالسبب لا بالامر وانه وصف في الذمة ولا يتصور فيه التسليم من العبد وواجب عنه بوجوه احدها ان الاضافة اليه بناء على التوسع لاعلى الحقيقة والثاني ان الوجوب وان ثبت بالسبب الا ان السبب لما علم بالامر صح اضافة الوجوب اليه فكأنه قيل هو تسليم عين ما علم سبب وجوبه بالامر والثالث ان الثابت بالسبب هو نفس الوجوب والواجب المضاف الى الامر ههنا هو وجوب الاداء فكأنه قيل الاداء تسليم الفعل الذي وجب ادائه بالامر فعلى هذا تكون الاضافة الى الامر حقيقة ولم يذكرها الاعادة قسمها من باب الاطلاق والقضاء كما ذكره الشافعي لانها لا تخلو اما ان تكون واجبة بان وقع الفعل الاول فاسدا بان ترك الركوع والسجود وغيرهما او لم تكن واجبة بان وقع الفعل الاول ناقضا لافساد بان ترك مثلا في الصلاة شيئا من واجباتها بخبر بسجدة السهو فعلى الاول تكون اداءه ان وقعت في الوقت وقضاءه ان وقع من خارج الوقت فلا حاجة الى ذكرهما قبال الاداء والقضاء وعلى الثاني لا تكون داخله في هذا التقسيم لانه تقسيم الواجب بالامر وهي ليست بواجبة ولهذا وقع الفعل الاول على هذا التقدير عن الواجب دون الفاعل وانما الفاعل بمنزلة الجبر بسجود السهو ثم الصواب ما ذكره مشايخنا في تعريف الاداء والقضاء بشهوه الموقفات وغيرها بخلاف ما ذكره الشافعي فانه لا يشتمل الا الموقفات فان غير الموقفات اداء عندهم فلا يكون ما ذكره من خد الاداء جامعا وان لم يكن اداء قلنا لا نسلم ان الاداء مختص بالموقفات لان فعل غير الموقفات اداء ايضا شرطا وعرفا كما بين (قوله وليس المراد بالامر الخطاب الذي اه) لو قال وليس المراد بالوجوب ههنا وجوب الاداء على التعمين بل الوجوب في الجملة الصوم دليلا لكان اولي بالخصر تأمل (قوله بل النص المال آه) اضرب ابن

قوله وليس المراد بالوجوب (قوله في الجملة) اي سواء كان واجبا على ذلك
الشخص بعينه او على الغير والصوم وصلاة الجمعة وان لم يجب ادائها على
المسافر والمعدور لكنهما واجبان على المقيم والصحيح فيصح الاداء منهما ايضا
وقوله والمراد بالواجب تقدم شرحه وقوله لا يباح ايقاع فان كان عينه يلزم الدور
والا يلزم التسلسل وكلاهما باطلان وقوله ومعنى وجوبه به يعني ان المراد
بوجوب الفعل بمعنى الحاصل بالمصدر المضاف الى الامر هو وجوب ادائه بمعنى
ايقاعه لانفس الوجوب وفي قوله والحققة التسليم آه بحث وهو ان للافعال
الشرعية حكم الجواهر على ما تقدم فيتصور فيها حقيقة التسليم تأمل (قوله
ولهذا) اي ولعدم كون التدوير مأمورا به قال فجر الاسلام بعد تعريف الاداء
بتسليم عين الواجب بالامر وقد يدخل في الاداء اي وقد يراد فيه قسم آخر على
قول من جعل الامر حقيقة في الاباحة والتدب فيصير الاداء عنده قسمين تسليم
عين الواجب كما ذكره وتسليم عين التدوير فاشارة بذلك الى ان التدوير
عنده ليس بمأمور به وان الاداء مختص بالواجب وانما يدخل فيه قسمان
آخران كما هو المناسب لقوله في الاباحة والتدب حتى يكون الاداء ثلاثة اقسام
بناء على ذلك القول ثالثها تسليم المباح اشارة الى انه لم يقل احد ان فعل المباح
اداء وان كون الامر حقيقة في الاباحة خرق للاجماع وان قال به بعض الناس
قال الشيخ بدر الدين انما قال فجر الاسلام ويدخل في الاداء قسم آخر بعد تعريف
الاداء بما ذكره اجازة عما يقال ما ذكرتم من تفسير الاداء بنقض بقولهم ادى
التفعل اذ هو ليس بتسليم نفس الواجب بالامر مع انه من افراد المعرفة فلا يكون
التعريف جامعاً فقال هذا قسم آخر من الاداء ونحن في تفسير الاداء للمعنى هو
موجب الامر فلا يرد ذلك نقضا انتهى فعلى هذا يكون تسليم التدوير اداء
وان لم يكن مأمورا به (قوله بالمعنى السابق) متعلق بالامر برديه ما ذكره فيما
سبق ليس المراد بالامر الخطاب الذي يكون سببا لوجوب الاداء على التعمين آه
(قوله اصحاب الرخصة وارباب العذر) كصوم المسافر والمريض بعد رمضان
وكصلاة النائم والمغمى عليه بعد الاثابة والاقافة بعد خروج الوقت على القول
بانها قضاء (قوله وفواته) بارفع عطف على وجوب الاداء (قوله فان شأ
منها لا يكون قضاء) حتى ان للمالك ان يسترد دراهمه من ريب الدين لان العقود
تعيين في التبرعات والودائع والعقود الفاسدة للرد كذا قالوا وفيه بحث لاننا نسلم
ان ذلك لا يكون قضا بل هو قضاء لدينه الا انه ينصح بالاسترداد ولهذا لا ينصح

واما قوله في شرح التقويم الاداء على
نوعين واجب ونقل وكلاهما موجب
الامر وقول ابي زيد قبله الاداء نوعان
واجب كالقرض في وقته وغير واجب
كالفعل فالاعلى طريق الحكاية من غير
ان يكون مختارا للمعنى او بالنظر الى
ما بعد الشروع فان الفعل بعد الشروع
لا يبق تفلأ بل يكون واجبا مأمورا به
واداء وان لم يكن قبله كذلك (و) النوع
الثاني (قضاء وهو تسليم مثله) اي
مثل الواجب بالامر بالمعنى السابق
فيدخل فيه قضاء اصحاب الرخصة
وارباب العذر قال في الميزان ليس من
شروط القضاء وجوب الاداء في حق
من عليه ولكن الشرط وجوب الاداء
في الجملة لعموم دليله وفواته عن الوقت
في حقه مع ادراك وقت القضاء وانتفاء
الخرج عنه (من عنده) اي من عند المسلم
فيده اجازة عن صرف دراهم الغير
الى دينه وصرف العصر الى الظهر
او ظهر اليوم الى ظهر الامس فان شأ
منها لا يكون قضاء وان كان التسليم مثلا
للاوجب لانه ليس من عنده من وجب عليه
ومقدور له

في حق

في حق الدين فمن حلف بقضين ديني قالان اليوم ففضاه ثم استخف بنفسه
 دين البر (قوله الى مستخف) اشاره الى لزوم هذا القيد في كل من تعريفي الاديان
 والقضاء وانما يقره ا كفاء بلفظ التسليم اذ لا يقال انه سلم ما وجب عليه ما لم يسلم
 الى مستخفه (قوله لان معناه الاسقاط والائتمام) اي معناه في اللغة الاسقاط
 والائتمام والاحكام وهذه المعاني موجودة في تسليم عين الواجب كما هي موجودة
 في تسليم مثله فيجوز اطلاقه على الاديان بطريق الحقيقة لعموم معناه كاطلاق
 الحيوان على الانسان والفرس الا ان الشرع والعرف خصه بتسليم المثل فكان
 مجازا عرفيا او شرعيا في الاديان (قوله مجاز في تسليم المثل) ولا يستعمل فيه
 الا بالقرينة توضيحه ان اطلاق لفظ الاديان على القضاء والعكس مجازا جازم
 بالاتفاق واختلفوا في جهة الاطلاق فقال شمس الأئمة وابوزيد قد يستعمل
 القضاء في الاديان مجازا لما فيه من اسقاط الواجب والاديان في القضاء مجازا لما فيه
 من التسليم وقال فخر الاسلام القضاء يطلق على الاديان حقيقة لغو مجازا عرفيا
 او شرعيا واما استعمال الاديان في القضاء فليس بمطلق بل هو مقيد بقرينة وهذا
 كما يقال ادى ما عليه من الدين بقرينة قوله من الدين فهم منه القضاء لان اداء
 حقيقة الدين محال لان الدين يقضى بامثالها وكالوقال نوبت ان اؤدى ظهر
 الامس بقرينة امس فهم منه القضاء وانما شرط التقييد بالقرينة لان معنى
 الاديان محض بتسليم عين الواجب اذ هو في اللغة يني عن شدة الرعاية والاستقصاء
 في الخروج عما زعمه وذلك بتسليم عين الواجب لا بتسليم مثله فلا يمكن اطلاقه
 على تسليم مثله الا مجازا فلهذا يحتاج الى التقييد بقرينة واما القضاء فاحكام
 الشيء نفسه وذلك موجود في تسليم المثل والعين فيطلق عليهما بطريق
 الحقيقة فلا يحتاج الى التقييد بالقرينة وقال بعض المحققين التوفيق بين كلام
 فخر الاسلام وكلام شمس الأئمة واي زيدان فخر الاسلام نظر الى معناه اللغوي
 فوجد معنى القضاء شاملا لتسليم العين والمثل فجعله حقيقة فيهما ووجد معنى
 الاديان خاصا في تسليم العين فجعله مجازا في غيره وهما نظرا الى العرف او الشرع
 فوجد اكل واحد منهما ما خاصا بمعنى جملاء مجازا في غير ما اخص كل واحد فاشار
 الخارج الى هذا التوفيق حيث قال ويستعمل كل منهما في الآخر مجازا شرعيا
 بعلاقة الاشتراك في تسليم ما في الذمة لان معناه الشرعي متغاير فيكون استعمال
 كل منهما في الآخر استعمالا في غير ما وضع له فيكون مجازا ثم قال واما في اللغة
 فعلى هذا التوفيق يكون النزاع لفظيا حاصلا ان اطلاق كل منهما على الآخر مجازا

(ويستعمل على شهما) اي من الاديان
 والقضاء (في الآخر) مجازا شرعيا
 لبيان المعنيين كما جرت في اشتراكها
 في تسليم ما في الذمة الى مستخفه بقوله
 نسأل فاذا قضيت مناسكتكم اي ادينتم
 وقولك نوبت فاضاه ظهر الامس ولما
 في اللغة فقالوا ان القضاء حقيقة في تسليم
 العين او المثل لان معناه الاسقاط والائتمام
 والاديان مجازا في تسليم المثل لاتباه عن
 شدة الرعاية والاستقصاء في الخروج
 عما زعمه وذلك بتسليم العين لا للمثل (ويجب
 القضاء ان عقل المثل) قديما لان القضاء
 بمثل غير مقبول يجب بسبب جديده
 بالاتفاق (بموجب الاديان) وهو التص
 الدال على وجوب الاديان في الجملة كل
 صرح به فخر الاسلام في شرح التوقيف
 وصاحب الميزان في الميزان فلا يرد
 النقص بصوم الخائض وانما رد لو كان
 المراد به الامر الذي هو سبب لوجوب
 الاديان على التعيين فظهر بهذا التقرير
 بطلان ما قيل في الجواب عنه ان صومها
 خارج عن محمل النزاع لان النزاع
 في ان القضاء بمثل مقبول هل يتوقف
 وجوده على امر جديد لاحق ام يثبت
 ذلك بلا امر السابق

قلم لم يتحقق في حق الحائض بالامر
 خرج صومها عن محل النزاع على
 ابن القائل قد فسر السبب الموجب
 في قول صاحب المغني الاداء تسليم
 عين الواجب بسببه بسبب نفس
 الوجوب كالوقت للصلاة والشهر
 للصوم كما هو رأي بعض مشايخنا
 فكيف يستقيم بعده جعل الموجب
 للإداء الامر (خلافا لبعض) وهو
 صاحب الميزان و ابو اليسر والرافيون
 مناوغة الشافعية وعامة المعتزلة
 (قالوا) في الاستدلال على مطلوبهم
 (لأمثل العبادة الا بالنص) يعني ان الفائت
 عبادة عرفت قرينة في وقتها فلا تقضى
 الا بمثلها لان الضمان يعتمد المماثلة
 فاذا فات شرف الوقت لا يعرف لها
 مثل الا بالنص فان قيل الواجب بالنص
 الجدد لا يكون قضاء بل واجبا مبتدأ
 اجيب بانه يسمى قضاء لكونه استدراكا
 لوجوب سابق بخلاف الواجب
 ابتداء اعلم ان المفهوم من هذا الدليل
 انهم لا يجعلون سبب القضاء الا بالنص
 وقد نقل عنهم انهم يجعلون سببه
 تارة النفوس وتارة الفوات ايضا كما
 سيأتي (قلنا) في الاستدلال على المختار
 بحيث يفهم منه الجواب عن استدلال
 المخالفين (لما عقل ما في) قضاء (الصوم)
 المكتوب (و) ما في قضاء (الصلاة)
 المكتوبة (من) النص (الدال على بقاء
 الوجوب) في الذمة بعد خروج الوقت

بالانزاع واختلف طريق الاطلاق كما ترى ولما صححة القضاء بنية الاثناء حقيقة
 كنية من نوى اداء ظهر اليوم بعد خروج الوقت على ظن ان الوقت باق وكنية
 الاسير الذي اشتبه عليه رمضان فحرمي شهر اقصاه بنية الاداء ووقع صومه
 بعد رمضان وعكسه كنية من نوى قضاء الظهر على ان الوقت قد خرج وهو
 لم يخرج بعد وكنية الاسير الذي صام رمضان بنية القضاء على ظن انه قد مضى
 فليس مبنيا على هذا الاصل اعني جواز اطلاق احد هما على الآخر كما ظن
 لانه ان اقتصر على قضاء القلب بدون الذكر باللسان فلا اشكال لان كلاهما
 في اطلاق اللفظ على معنى ولم يوجد هنا لفظ وان ضم اليه الذكر باللسان فكذلك
 لانه اريد بكل لفظ حقيقة حيث يد وليس كالاتفاقيه وانما جواز ما تواتر به اعتبار
 انه اتى باصل النية وان كانه اخطأ في ظنه والخطأ في مثله عقو (قوله) بمثل
 غير معقول (كالفدية للصوم والصلاة للشيخ القاضي) قوله يجب بسبب جديد
 اي بنص مقصود جديد اي بالامر الذي قصد به ايجاب القضاء ابتداء لان
 وجوب الاداء بالامر لا بالسبب وانما يثبت بالسبب نفس الوجوب لا وجوب
 الاداء كما عرف (قوله فلا يرد) تفريع على قوله في الجملة وكذا لا يرد التقص
 بضلاة التائم والمعنى عليه بعد خروج الوقت (قوله فلما لم يتحقق آه) فعلى
 هذا يكون صوم الحائض بنص مبتدأ بالاتفاق لعدم تحقق الامر السابق
 في حقها على زعمه (قوله قالوا في الاستدلال) على ان القضاء يجب بالامر
 مبتدأ بان الفاتت عبادة عرفت قرينة في وقتها بالنص اذا لامدخل للرأي
 في معرفتها فلا تقضى الا بمثلها لان الضمان يعتمد المماثلة واذا فاتت شرف
 الوقت لا يعرف لها مثل من جنسها الا بنص جديد اذا لامدخل للرأي في معرفة
 مماثلتها للفاتت ولا يشتملها النص الاول لانه موقت لا يتناول خارج الوقت كما
 قال لغيره افعل كذا يوم الجمعة لا يتناول ما عدا الجمعة بحكم الصيغة كما لم يتبد
 بالمكان واذا لم يتناول النص الاول كان الفعل بعد الوقت وقيل سواء في عدم
 كونه قائما مقام المعين في الوقت ولم يفعل فيه فيحتاج الى امر آخر في معرفة
 المماثلة بينهما فان قيل الواجب بالنص الجديد لا يكون قضاء بل واجبا مبتدأ
 اجيب بانه سعى قضاء لكونه استدراكا كالفاتت بخلاف الواجب المبتدأ قلت هذا
 الجواب اما يستقيم على اعتبار قيد الاستدراك في تعريف القضاء وقد تركه
 رحمه الله وقال ابو اليسر في تقرير استدلالهم ان اقامة الفعل في الوقت انما
 عرفت قرينة بالنص على خلاف القياس فلا يمكن اقامة مثله في وقت آخر مقامه

بالقياس عند الغوات لان ماورد على خلاف القياس ماخصر على موزده وهو قوله
 الذي موقنا كافي الجملة وفي تكبيرات التشريق ولا يخفى عليك ان حال المسكين
 واحد واستبدل العائلون بان القضاء يجب بما يجب به الاداء بالعقل والنقل اها
 العقل فلان الاداء واجب في وقته بالامر والنذر والفعل متى وجب عليه
 لا يسقط عنه الا بالاداء او بالاسقاط او بالعجز ولم يوجد شيء من الثلاثة ههنا
 فبقي واجبا كما كان قبله اما عدم وجود الاداء فظاهر وكذا عدم الاعتقاط لانه
 لم يوجد صريحا يقين ولا دلالة لانه لم يحدث له الا خروج الوقت وهو نفسه
 لا يصلح مسقطا لان بخروج الوقت تقرر ترك الامثال وذلك لا يجوز ان يكون
 مسقطا له بل يقرر ما عليه من العهدة وانما يصلح الخروج مسقطا باعتبار
 العجز ولم يوجد العجز الا في حق ادراك فضيلة الوقت لاني حق اصل العبادة لبقاء
 القدرة عليها لكونه متصور الوجود منه حقيقة وحكما فيقدر السقوط بقدر
 العجز فيسقط عنه العجز استبرك ثمرة الوقت الى الائم ان تعمد التفتوت والى
 عدم الثواب ان لم يكن تعمد وفي اصل العبادة الذي هو المقصود مضمونا عليه
 لتصوره عليه فيطالب بالخروج عن عهده بصرف ما عنده من المثل الى ذلك
 الفاشق كافي حقوق العباد فان قيل للمفات ثمرة الوقت كيف يكون مثاله قلنا
 في الهيئات والاذكار حسا وعقلا وفي ازالة المائم ثمرة فان قيل لا نسلم ان
 القدرة على اصل العبادة باقية بعد فوات الوقت لان الامر حقيق بالوقت بحيث
 لو قدم الاداء عليه لا يضح فيكون الواجب موصوفا بصفة خاصة والواجب
 بصفة لا يبقى بنوعها كالواجب بالقدرة المبصرة كالتصايب لا يبقى بقوات تلك
 القدرة واجب بان هذا اذا كان الموصف مقصودا ونحن نعلم ان نفس الوقت
 ههنا ليس بمقصود لان معنى العبادة في حكون الفعل عملا بخلاف هوى
 النفس او في كونه تعظيما لله تعالى وثناء عليه وهذا لا يختلف باختلاف الاوقات
 كما لا يختلف باختلاف الاماكن كمن امر بان يتصدق بدينار من ماله باليد اليمنى
 فيثلت يده اليمنى يجب عليه باليسرى لان الغرض يحصل بها فكذلك ههنا واما
 عدم صحة الاداء قبل الوقت فليس لكونه مقصودا ولا لفهم وجود تعظيم الله
 تعالى بل لكونه سببا للوجوب والاداء قبل السبب لا يجوز وانما كان الوقت غير
 مقصود لم يجز ان يسقط بسقوطه ما هو المقصود وهو اصل العبادة كمن اتلف
 مثليا وعجز عن تسليم المثل صورة يسقط عنه ذلك العجز ولا يسقط ما هو المقصود الاصل
 وهو المثل معنى فيجب عليه القيمة فكذلك هنا وما ذكرنا خرج الجواب عن قولهم

اما ما في الصوم فقوله تعالى فمن شهة
 منكم الشهر فليصمه ومن كان مريضا
 او على سفر فعدة من ايام اخر واما
 ما في الصلاة فقوله عليه السلام من نام
 عن صلاة او نسىها فليصلها اذا ذكرها
 فان ذلك وقتها اي وقت فضائها
 ووجه دلالتها على بقاء الوجوب اما
 الآية فلانها تفيد ان ما فعل المريض
 والمسافر في عدة من ايام اخر هو الذي
 وجب عليه في الشهر واما الحديث
 فلان الضمائر في نسيتها وفي فليصلها
 وذكرها ووقتها راجعة الى الصلاة
 السابقة الواجبة ووجه كونها
 معقولين ان الواجب اذا ثبت في الذمة
 لا يسقط الا بالاداء او اسقاط صاحب
 الحق او العجز ولم توجد الا ولان وهو
 ظاهر ولان الثالث في حق اصله الذي
 هو المقصود لقدرة على صرف ماله
 من النقل المشروع من جنسه الى ما عليه
 ليقدرفع الائم وان لم يقد احراز الفضيلة

في مثل العبادة لا يصح عبادة الابائين وتلك الاماكن ذلك وذلك في الكلام ليس
 فيه بل في ان الفعل الذي قد شرع عبادة في غير هذا الوقت حقا المبدل يجب
 اقامته مقام الفعل الواجب في الوقت عند قوته فنقول انه يجب لما ذكرناه من
 انه مطالب بالخروج من عبده بصرف بالة الى ما عليه وخروج الجواب ايضا
 عن الجملة وتكبيراته التشرية لان سقوطها للجز لان اقامة الخطبة مقام
 ركعتين غير مشروع في غير ذلك الوقت بمعنى الوقت يفتق الجهر فيه ويلزمه
 صلاة الظهر لان مظهره مشروع بعد مضي الوقت وكذا الجهر بالكبير وهو الصلوات
 غير مشروع في غير ايام التشرية بل من غير عبده في معنى الوقت يفتق الجز
 فان قيل فعلى ما ذكرتم ينبغي ان لا يلزمه قضاء المغرب لانه ليس له نافذة
 مشروعة على هيئة المغرب حتى يصر فيها الى ما عليه فلما اتمت صلاة الجمعة القضاء
 كون الفعل مشروعا من غير نظر الى الكيفية والكمية فانه يجب قضاء الظهر
 مع ان النقل لم يكن مشروعا على صفة الظهر وكذا لا يجوز التسليم على رأس
 الركعتين في قضاها الظهر ويجوز في النقل فعلم ان المعتبر مجرد كون النقل مشروعا
 واما النقل فاذا كرهه الله من الآية والحنيفة والقياس فان كلاهما دال
 على نفاه الواجب وعدم سقوطه بخروج الوقت كما بينه رحمه الله والقياس
 وان كان دليلا عقليا بمعنى الاحتياج الى رأي الجهد الا انه نقل بمعنى انه دليل
 شرعي فصار كل منها دليلا نقليا على نفاه الواجب بالدليل الاول بمعنى انه يفيد
 العلم ببقائه لا بمعنى انه يفيد وجوب القضاء كما ظنوا بالارم تسليم مبدى الخصم وهو
 وجوب القضاء بنص مبتدأ واليه اشارت رحمه الله بقوله الدال على نفاه الواجب
 في الذمة ثم صرح بذلك بان النص الاعلام ببقاء الواجب وسقوطه شرعا بالوقت
 وان القياس مظهر لا يثبت ثم لما كان وجه معقولة النصين المذكورين
 في الصوم والصلاة من الآية والحديث ما ذكرناه من العقلي اكنى اكثر المطامح
 في الاستدلال على وجوب القضاء بما يجب به الاداء بالتعالي المذكور وجعلوا
 العقلي وجهها لمعقولة العقلي لا دليلا مستملا كما فطره رحمه الله ويرد على العقلي
 انه اخص من المبدى لانه انما يدل على نفاه وجوب القضاء على المسافر والمعدور
 بالنسيان او النوم او الإغماء او غيرها لاعلى وجوبها على التعمد والمبدى اعم منه
 لان التعمد ليس في معنى المسافر والمعدور حتى يلحق بهما دلالة كنهه وان الصلاة
 ليست عقوبة من العقوبات حتى يقال اذا وجبت على المعدور مع انه اخص بالرجوع
 فوجوبها على التعمد اول بل هي كذا اخذ من الله تعالى بقوله منه فلا يستعمل

فان يقال

ان يقال ان المذمور ما فيه الكرامة كان العاصي القبيح لا عذر له اوله واوله
 هنا ذهب بعض المتأخرين الى ان ترك الصلاة والصوم عامدا لوجوب القضاء
 لان النص ورد في حق المذمور والمتعمد ليس في معنى المذمور والحواب عنه منع
 كونه اخص من المدعي مستندا بانه يدل على فضله التعمد دلالة لان الصلاة
 والصيام وان كانا كرامتين من الله تعالى الا انها مستملتان على مشقة ظاهرة
 والمشقة اذا وجبت عن المذمور فعلى القرب لولي هذا فلنأت شرح كلام
 الشارح فقوله وقد نقل عنهم بقى ان لهم ثلاث روايات احداها انه لا يوجب
 القضاء في غير الصوم والصلاة لعدم النص والنص الوارد فيهما على خلاف
 القياس على زعمهم فلا يجوز مورده والثانية انه يجب القضاء بالتفويت ايضا بناء
 على ان التفويت بمنزلة نص مقصود عندهم فكأنه اذا فوته فقد التزم المذمور
 ثانيا والثالثة انه يجب القضاء بالقوات ايضا فلا فرق على هذا الى واية بين الفريقين
 في اجاب القضاء على كل من فاته الواجب الا في التخرج بان خرج الفرقة الثانية
 بطريق القياس بخلاف الفرقة الاولى فانهم لا يقولون بالقياس بل يوجبون بالقوات
 وقوله على التخيير لانه اقرب الى المعقول لما ذكرناه من الدليل العقلي ووافق مسائل
 اصحابنا ايضا فانهم قالوا ان قوما اذا فاتتهم صلاة الليل وقضوها بالنهار بالجماعة
 يجهر امامهم بالقراءة ولو فاتتهم صلاة النهار وقضوها بالليل لم يجهر امامهم
 بالقراءة ومن فاتته صلاة في السفر وقضاها في الحضر صلى ركعتين واربعاً
 في عكسه فان اعتبرهم حاله وجوب الاداء دون القضاء يدل على انه يجب
 بالدليل الاول لا بدليل مستقل بلين قيل ان من المسائل ما يدل على قول الفريق
 الاخر وهو انهم قالوا اذا فاتته صلاة في المرض يعجز فيه عن القيام والركوع
 وقضاها في الصحة او على العكس يعتبر فيه حالة القضاء دون الاداء حتى وجب
 عليه القيام والركوع في الفصل الاول مع ان الاداء لم يجب بهذه الصفة ولم يجب
 عليه في الفصل الثاني مع ان الاداء وجب عليه بهذه الصفة فانها تدل على ان
 القضاء وجب بدليل آخر قلنا ان السبب في حق الاداء انعقد في القصلين جميعا
 هو جيل القيام والركوع باعتبار توهم القدرة مجوزا للانتقال الى الخلف وهو
 القعود عند العجز ان اختيار العقل في هذه الخطة فكذلك انعقد عمله في حق القضاء
 ايضا كذلك من غير تفاوت فاذا فاتته صلاة في المرض او الصحة فقد فاتته صلاة
 كاملة بقيام وركوع ويجوز ان كان له فيها ولاية الانتقال الى الخلف عند القول
 بها فاذا قضاها فهي تلك الصفة بعينها فان وجد شرط الانتقال في هذه الحالة

واما سقوط شرف الوقت للعجز لا الى
 مثل من جنسه لعدمه فهو مؤثر في سقوط
 اصله كضمان التلف الثلثي بالقيمة للعجز
 ولذا يسمى قضاء وسورة اهل خصوصية
 الوقت ليست مقصودة بالذات وانما
 نصبت اشارة للجوب والمقصود
 منافعها من العبادة فلما عقل التخصيص
 (قيس بهما) اي قضاء الصوم
 والصلاة المكتوبين (النظائر) كمن
 الصوم والصلاة والاغتاف والحج
 المذمورة في وقت معين بهما مع ان كل
 واحد منها عبادة وجبت بغيرها
 وعرف لها مثل فوجب قضاءها
 عندنا بالقياس لا عندهم اصلا في رواية
 وبالتفويت لا بالقوات في اخرى وبالقوات
 ايضا في الثالثة فلا عبرة على هذه الرواية
 في الاحكام وانما هي في التخرج واعتراض
 بان ما ذكرتم اعتراف بكلام الخصم فلن
 وجوب قضاء الصوم والصلاة المكتوبين
 ثبت بنص الكتاب والسنة ووجوب
 قضاء غيرهما من الواجبات بالقياس

كان له ذلك والافلا وقوله يفهم منه الجواب اى يفهم من قوله ان النص المذكور
 فى الصوم والصلاة معقول المعنى الجواب عن قول الخصم ان النصين المذكورين
 على خلاف القياس كما قال ابو اليسر ويفهم من بيان وجه معقولة النص
 الجواب عن قولهم لا يعرف لها مثل الا بالنص وقوله الدال على بقاء الوجوب
 اشارة الى ان هذين النصين دليل على بقاء الوجوب بالدليل الاول فى الذمة لاعلى
 وجوب القضاء والا يرد عليه تسليم مدعى الخصم وقوله فلانها تفيد وهذا
 لان معنى الآية ومن كان مريضا او على سفر فى ذلك الشهر وافطر فيه فليصم
 ما وجب فيه فى عدة من ايام اخر وقوله فى حق اصله اى اصل الواجب وقوله
 لقدرة متعلق بالثاني اى لم يوجد الثالث لقدرة وقوله ليفيد رفع الائم اى تعدد
 التقويت والا يفيد اداء اصل الواجب وقوله احران الفضيلة اى فضيلة الوقت
 وقوله لالى مثل اشارة الى انه يسقط الى الائم ان تعدد التقويت والى عدم الثواب
 ان لم يتعد كضمان التلف المثلى عند عدم مثله للعجز فانه يسقط لالى مثل من
 جنسه بل الى القيمة وقوله ولذا اى وان كونه مثل الفائت فى كونه عبارة لعدم سقوط
 اصله سمي قضاء لانه تسليم مثل الواجب فى معنى العبادة وقوله وسره اشارة الى
 جواب ما يفهم من قوله فغير مؤثر فى سقوط اصله ان الشيء اذا وجب بصفة
 لا يبق بدونها وذلك لان ذلك فى الاوصاف المقصودة بالذات والوقت ليس كذلك
 وقوله المنذورة قيد لكل من الاربعة وقوله فى رواية اعنى ان وجوب القضاء
 بنص جديد وقوله وانما هى فى الخرج بان خرج احد الفريقين ان وجوب القضاء
 فى النظر بالقياس والاخر بالفوات (قوله لالى مثل وضمان) اى سقط شرف
 الوقت لالى مثل وضمان من جنسه والا فيسقط الى الائم فى التعمد والى عدم ثواب
 فى المعذور وكذا العبادة نفسها تسقط الى مثل وضمان من جنسها وانما قيد
 بالمعذور بناء على عبارة النص والا فهو يفيد الاعلام المذكور فى التعمد
 ايضا بدلالته (قوله اذا نذر ان يعتكف شهر رمضان) بان يقول الله على ان
 اعتكف شهر رمضان او هذا الشهر مشيرا الى رمضان (قوله ان يجوز قضاء
 الاعتكاف فى رمضان الثاني) اعلم ان تقر بالسؤال على وجوه الاول ان يقال
 لو كان القضاء واجبا بالسبب الاول لكان ينبغى ان يبطل فيما اذا نذر ان
 يعتكف شهر رمضان فصار ولم يعتكف كما قال ابو يوسف لان السبب الاول
 وهو النص الدال على وجوب المنذور لا اثر له فى ايجاب الصوم للاعتكاف
 المنذور لكون الصوم فى ذلك الوقت مضافا الى رمضان ولا يمكن ايجاب الصوم

واجب بان لا تسلم ان النص لا يوجب
 القضاء بل للاعلام بقاء الواجب
 وسقوط شرف الوقت لالى مثل وضمان
 فيما اذا كان اخراج الواجب عن الوقت
 بعدد والقياس مظهر لامثب فيكون
 بقاء وجوب المنذور ثابتا بالنص الوارد
 فى بقاء وجوب المكتوب ويكون
 الوجوب فى الكل بالسبب السابق
 ثم لما ورد ان القضاء لو وجب بسبب
 الاداء للزم فيما اذا نذر ان يعتكف شهر
 رمضان فصام ولم يعتكف ان
 يجوز قضاء الاعتكاف فى رمضان
 الثاني ولا يقتضى صوما مقصودا فلما
 لم يجز بل اقتضاء علم انه بسبب جديد
 موجب للصوم المقصود اجاب عنه
 بقوله

اذلا اعتكاف الابالوصوم ولا يمكن ان يجاب صوم لعدم الموجب فيبطل فإلام يبطل علم له وجب بسبب جديد والثاني ما ذكره الشارح وهو انه لو كان القضاء واجبا بما وجب به الاداءه لجاز قضاؤه في رمضان الثاني كما قاله زفر لان الثاني مثل الاول في كون الصوم مشروعا فيه مستحقا عليه وكون الاعتكاف فيه صححا ومع هذا لم يجز فعله وجب بسبب جديد وهذا الوجهان يصلحان دليلين للقائلين بان وجوب القضاء بدليل مبتدأ ولما لم يصلح ما ذكره المصنف من الجواب جوابا عن الوجه الاول اقتصر على الوجه الثاني والجواب عن الاول ان عدم بطلانه لا لوجوبه بسبب جديد بل لان السبب الاول اوجب الاعتكاف بصوم خاص له اذلا اعتكاف الابالوصوم لان الصوم شرط ولو بايجاب العبد الا ان صوم رمضان منع عن ظهور عمله لقوة اخصاصه به ولما زال المانع اعنى شرف الوقت ظهر عمله فوجب مع الصوم الكمال بالسبب الاول لعوده الى الكمال فلا يبطل لظهور شرطه وتحققه والثالث ان القضاء لو وجب بالسبب الاول لما وجب زائدا على ما اوجبه السبب الاول اذا حكم لا يزيد على العلة لكنه وجب زائدا عليه بصوم مقصود واللازم باطل فاللزوم مثله فيجب بالسبب الجديد والجواب عنه هو الجواب عن الاول يعنى ان الزيادة ليست للسبب الجديد بل لان السبب الاول اوجبه بازائدا اعنى الصوم المقصود لكن منع شرف الوقت عن ظهوره ولما زال ذلك المانع ظهر عمله فوجب كاملا بالسبب الاول (قوله مقصود بالاعتكاف) اى اوجبه النذر الموجب للاعتكاف لانه انما وجب بتبعية الاعتكاف النذور لان نذر المشروط نذر للشرط لان ما لا يتوسل الى الواجب الا به فهو واجب (قوله متعلق بالضمير الراجع الى الاعتكاف) اشارة الى ان الواقع في رمضان هو النذور اى الاعتكاف لان النذر يل النذور وقع قبله (قوله لبقاء الاتصال) يعنى ان العلة للخروج عن العهدة بالاعتكاف في رمضان امر ان شرف الوقت والاتصال بخروج الوقت بلاصوم واعتكاف وان فات شرف الوقت لكن الاتصال باق فيخرج عن العهدة ايضا بالاعتكاف في قضاء هذا الصوم لبقائهما اى العلتين (قوله لعود شرطه الى الكمال) وذلك لان ما ثبت بشرف الوقت من زيادة الفضيلة لما احتمل السقوط بخروج الوقت فالتقصان الثابت والرخصة الواقعة بشرف الوقت اولى منه بالسقوط وسقوط ذلك التقصان وان لم يكن عين العود الى الكمال لكنه يستلزمه وانما كان ذلك اولى من وجهين احدهما ان الاتيان بالعبادة احوط من تركها او ايجابها

(ووجوب قضاء الاعتكاف بصوم مقصود) بالاعتكاف لا يفرض مستبدا (اذ انذره) اى الاعتكاف (في رمضان) متعلق بالضمير الراجع الى الاعتكاف (فصنامه) اى رمضان (بشروطه) اى بدون الاعتكاف حتى لو تركهما معا يخرج عن العهدة بالاعتكاف في قضاء هذا الصوم لبقاء الاتصال بصوم الشهر حكما صرح به في الجامع الكبير واصول شمس الأئمة (لعود) خبر وجوب (شرطه) اى شرط الاعتكاف وهو الصوم لقوله تلتيه السلام لا اعتكاف الابالوصوم (الى الكمال) الاصلى وهو ان يجب مستقلا مقصودا بالنذر الموجب للاعتكاف وذلك لان الاعتكاف بصوم رمضان انما جاز لشرفه واتصال الاعتكاف به فلما انفصل عنه زال الشرف بحيث لا يمكن دركه الا بوقف يستوى فيه الحياة والموت

اولى من ثقبها وتزايدت خبير من نقصانها فسهو ط النقصان لولى من سقوط
الزيادة لان سقوط النقصان يستلزم اتيان العبادة مع زيادة وكما وتبين ان
موجب سقوط الزيادة امر واحد وهو خوف الموت قبل دخول رمضان الثاني
وموجب سقوط النقصان امران خوف الموت والنذر بالاعتكاف اما الاول
فلان خوف الموت قبل رمضان الثاني يوجب قضاء الاعتكاف قبله
ولا يتصور ذلك الا بسقوط النقصان واليجاب مخصوص واما الثاني فلان
الاعتكاف اثرى باليجاب الصوم لكونه شرطه حتى لا يسقط الاعتراض فيلنذر
بالاعتكاف ثبت صوم مخصوص به وهو معنى سقوط النقصان فاذا ثبت ما ثبت
خوف الموت وحده فالاولى ان يثبت ما يثبت ويستلزمه خوف الموت وشئ آخر
وهو النذر بالاعتكاف مع تحققهما جميعا لان قوة السبب وسكنته ادعى
الى وجود السبب ولا يلزم منه اجتماع المؤثرين على الواحد ولا الترجيح بكثره
الشهود لان المراد بالاثبات ههنا الاستلزام والاقضاء لا التاثير والايجاب حتى
يرد عليه ذلك فان قلت كل من الزيادة والنقصان قد ثبتا بتعارض شرف الوقت
فيسقطان بفواته ايضا لان عدم العلة علة العدم ولا حاجة الى ما ذكر من التطويل
من ان موجب سقوط الزيادة امر واحد وموجب سقوط النقصان امران اجيب
بان السبب قد يكون سببا لحدوث السبب دون بقاءه فلا يتعدم بانعدامه
كالصلاة وجبت بالوقت ثم بقى الوجوب بعد انقضائه (قوله ولم يبق قضاء الصوم)
لان المسئلة فيما اذا صام بدون الاعتكاف (قوله احوط من وجوبه مع شرف
الوقت) هذا اشارة الى ما ذكره فخر الاسلام فانه قال الا ان الاعتكاف الواجب
بانذر مطلقا يقضى صوما للاعتكاف وانما جاء هذا النقصان في مسئلة شهر
رمضان بعراض شرف الوقت وما ثبت بشرف الوقت فقد فات بحيث
لا يمكن من اكتساب مثله الا بالحياة الى رمضان آخر وهو وقت مديد يستوى
فيه الحياة والموت فثبت القدرة فسقط فبني مضمونا باطلاقه وكان هذا احوط
الوجهين واختلفوا في معنى قوله احوط الوجهين على ثلاثة اوجه احدها
ما ذكره الشارح والثاني ان الجواب القضاء بصوم مقصود احوط من عدم وجوب
القضاء اصلا كما قال ابو يوسف والثالث ان وجوب القضاء بالسبب السابق احوط
من وجوبه بسبب آخر اذا الاول يوجب القضاء بالقوات والتقويت جميعا
والثاني يوجبه بالتقويت فقط (قوله بالتقويت الجزى مجرى النص) قالوا
ان وجوب القضاء في الصوم والصلاة ثابت بنص متبدا من الآية والحديث

ولم يبق قضاء الصوم حتى يبق الاتصال
بصوم الشهر حكما كما سبق فساد
الشرط الى الكمال وهو الاستقلال
ومن البيان وجوب القضاء مع سقوط
شرف الوقت احوط من وجوبه
مع شرف الوقت لان سقوطه يوجب
صوما مقصودا وفضيلة الصوم
المقصود احوط من فضيلة شرف
الوقت لان شرف الوقت بعد ما زال
لا يدركه الا بوقت يستوي فيه الحياة
والمات مع ان العبادة مما يختلط في اثباته
فظهر ان وجوب قضائه بما ذكر
انما هو لعود شرطه الى الكمال الاصلى
(لا لوجوبه) اى القضاء (باخر) اى
بسبب آخر غير سبب الاداء كما توهمه
المخالفون انه واجب بالتقويت الجزى
مجرى النص ونحوه

وفى غير هذا

وقى غيرهما من المنذورات المؤقتة ثابت بالتفويت لانه سبب مطلق عن الوقت
 كالبراحر المطلقة عنه فصار كما قال بعد فوات الوقت لله على ان احتكف
 شهرامتا بما فلزمه بصوم مقصود (قوله الادله) لما قسم الامور الى اداء
 وقضاء وعرفي كلا منهما بتعريف يخص به شرع ههنا في تقسيم كل منهما على
 ما هو دأب التقسيم وقسم كلا منهما الى محض وغير محض فصار المأمور بعبادة
 انواع ثم قسم كلا منهما الى كامل وقاصر ومثل معقول وغير معقول فصار ستة
 ثم قسم المثل المعقول من القضاء الى كامل وقاصر فصار ثمانية وكل من
 الاقسام الستة الحاصلة من التقسيمين الاولين يجزى في حقوق الله وحقوق
 العباد فصار اثني عشر بخلاف الحاصل من التقسيم الثالث فانه لا يجزى
 في حقوق الله تعالى كما سأتى (قوله وهو ان يؤدي مستجمعا) فان قيل هذا
 التعريف يصدق على القضاء الكامل ايضا فيما اذا قضي مستجمعا لجميع
 الاوصاف المشروعة في القضاء من الواجبات والسنة قلنا ممنوع لان الاداء
 هو اتيان عين الواجب مستجمعا لجميع الاوصاف بخلاف القضاء فانه اتيان
 المثل ثم الاداء المحض الكامل كما يكون في العبادات المؤقتة كالصوم والصلاة
 يكون في غير المؤقتة ايضا كسجدة التلاوة واداء الزكاة وصدقة الفطر والكفارات
 على ما صرح فخر الاسلام والتعريف المذكور يصدق على النوعين من المؤقتة
 واداء غير المؤقتة في العمر كاداء بالتوقيتة في وقته لان جميع العمر في غير المؤقتة
 بمنزلة الوقت في المؤقتة لان الامر المطلق لا يوجب الفور عند تمامه اصحابنا في
 ابي وقت يفعل الواجب يكون مؤديا في وقتها واما عند الغائبين بان الامر المطلق
 يوجب الفور فذهب من قال ان اول اوقات الامكان وان تعين للاداء الا ان
 الواجب لا يصير قضاء بفوت ذلك الوقت لان معنى هذا الامر افعل في الوقت
 الاول وان اخرت ففي الثاني والثالث الى آخر العمر فيكون اداءه ومن قال ان
 اول اوقات الامكان متعين للاداء وبفوتها يصير قضاء (قوله لان الجماعة ليست
 بواجبة) اختلفوا فيها على اربعة مذاهب قيل انها واجبة وقيل فرض عين
 وقيل فرض كفاية وقال ابو حنيفة واصحابه ومالك انها سنة مؤكدة
 في قوة الواجب وفي النخبة ذكر محمدان الجماعة واجبة وقد سماها بعض اصحابنا
 سنة مؤكدة وهما في المعنى سواء وفي البدائع انها واجبة عند تمامه المشايخ
 وفي المجتبى الظاهر انهم ارادوا بانها كد الوجوب اذا عرفت هذا فلصاحب
 التحقيق ان يقول لانه ان الصلاة بترك الجماعة قاصرة بعد استجماعها الواجب

(الاداء) اعلم ان الاداء ينقسم الى اداء
 محض والى اداء يشبه القضاء والمحض
 ينقسم الى كامل وقاصر وكذا
 القضاء ينقسم الى قضاء محض وقضاء
 يشبه الامانة الاول ينقسم الى التخصص
 بمثل معقول والقضاء بمثل غير معقول
 والمثل المعقول ينقسم الى المثل الكامل
 والمثل القاصر وكل من هذه الاقسام
 يجزى في حقوق الله تعالى وحقوق
 العباد الا الاخير فانه لا يجزى في حقوق
 الله تعالى كما سنين ان شاء الله تعالى
 وقد بين كلافها بامثلتها حيث قلنا
 الاداء (الما محض كمثل) وهو ان يؤدي
 مستجمعا لجميع الاوصاف المشروعة
 واجبات كانت او سنة مؤكدة قيل
 التحقيق ان كل اداء محض رك فيه
 شئ من الواجبات فهو قاصر والافهو
 كامل اقول هذا يوجب ان تكون
 الصلاة مفتردا كاملة لان الجماعة ليست
 بواجبة كما صرح به في الهداية وغيره

واما تكون قاصرة على القول بوجوبها ونحن على سنتها ولو سلم ذلك لكن القصور ليس من ترك السنة بل من ترك الواجب لان الجماعة واجبة (قوله كالصلاة بالجماعة) اعلم ان الصلاة التي شرعت فيها الجماعة اما ان تؤدى كلها بالجماعة وهو الاداء المحض الكامل او تؤدى كلها بالانفراد وهو الاداء القاصر او يؤدى بعضها بالانفراد فقط فان كان بعضها الاول كما في المسبوق فهو ايضا قاصر كما صرح به فخر الاسلام وان كان بعضها الآخر فهو اداء شبه القضاء فالمشقة ان اراد بالجماعة والمنفرد في المثالين المذكورين في الموضوعين الجماعة الكاملة والانفراد الكامل يلزم ان يخرج المسبوق من القسمين ولم يدخل في الثالث فبقي مشكلا وان اراد مطلق الجماعة والانفراد فيهما يلزم دخول المسبوق في كل منهما فيلزم ان يكون كاملا وقاصرا معا وليس كذلك بل جعلوه قاصرا فلا بد ان تحمل الجماعة على الكاملة بقربنة قوله اما محض كامل والانفراد على الاطلاق بقربنة قوله او محض قاصر فيدخل في القاصر لان ماداه المسبوق قاصر فان قيل ان ماداه المسبوق كامل من وجه قاصر من وجه لانه ادى بعض صلاته بالجماعة وبعضها بالانفراد فلم جعلوه من افراد القاصر قلت ان المركب من الكامل والقاصر قاصر فان قيل كيف يكون المسبوق مؤديا وقد جعله الشارع قاضيا حيث قال وما فاتكم فاقضوا اوجب سماه قاضيا بحجاز الما فيه من اسقاط الواجب او باعتبار حال الامام ونحن نجعله مؤديا باعتبار الوقت (قوله وهكذا حال الاقسام الآتية) توضيحه ان الاداء اما من حقوق الله او من حقوق العباد وكل منهما على ثلاثة اقسام كامل وقاصر وشبه بالقضاء فالكامل من حقوق الله كالصلاة بالجماعة كما تقدم والقاصر منهما كالصلاة منفردا ان اداها منفردا كلها فهو قاصر من كل الوجوه وان ادى بعضها منفردا فهو قاصر من بعض الوجوه كالمسبوق والشبهة بالقضاء منها كفعل اللاحق كما سياتي بيانه والكامل من حقوق العباد قد يكون باداء عين الواجب بحسب الحقيقة كدعين المغصوب وتسلم عين المبيع على الوصف الذي ورد عليه الغصب والبيع وقد يكون باداء عين الواجب باعتبار الشارع كتسليم بدل الصرف والمسلم فيه اذ كل منهما دين ثابت في الذمة وهو وصف لا يحتمل التسليم الا ان الشارع جعل المؤدى عين ذلك الواجب في الذمة حكما لا يلزم الاستبدال في بدل الصرف والمسلم فيه قبل القبض وهو حرام وثلا يلزم امتناع الجبر على التسليم والقبض اذ لو كان غير حقه لم يجبر عليه لانه استبدال والاستبدال موقوف على التراضي فرفنا انه نحن

وسمي انها قاصرة (كالصلاة بالجماعة) يعني صلاة شرعت فيها الجماعة مثل المكتوبات والعينين والوتر في رمضان والتراويح والافا بالجماعة فيما لم تشرع فيه صفة قصور كالاصبع الزائفة هذا مثال للاداء الكامل من حقوق الله تعالى وقوله (ورد عين المغصوب) مثال له من حقوق العباد وهكذا حال الاقسام الآتية فان كل قسم منهما مثل بمثلين احدهما من حقوق الله تعالى والاخر من حقوق العباد (او) محض (قاصر) ان لم يستجمع تلك الاوصاف (كالصلاة منفردا) فانه اداء باعتبار الوقت قاصر باعتبار ترك الجماعة (ورده) اي المغصوب (مشغولا بحياية) يستحق بها رقبته او طرفه فانه اداء لوروده على عين ما غصب لكنه قاصر لكونه لا على الوصف الذي وجب عليه اداؤه

ما وجب حكما وكذا الحكم في سائر الذبون لانها وان تقضى بأمثالها الا ان
 الشارع جعل المؤدى عين الواجب في الذمة لما ذكرناه والاداء الفاصر منها
 كما اذا غصب عبدان فافترقا فرده مشغولا بجناية يستحق بهما رقبته او طرفه او يد
 بان استهلك في يده مال انسان تعلق الضمان برقبته او عرض حديث في يده
 او غصبه جارية فردها حاملا او باع عبدا سالما فسلطه معيما وكما لو وجب عليه
 درهم جراد فادى مكانها زبوقا فهذه كلها اداء لوروده على عينها وجب له كونه
 قاصرا لكونه لاعلى الوصف الذى وجب عليه اداؤه معه ولهذا قالوا انه لو رد العبد
 الغصوب مشغولا بالجناية او بالدين فهلك في يد المالك قبل الدفع الى صاحب
 الجناية او قبل البيع في ذلك الدين يرى الغاصب من الضمان لوجود تسليم العين
 والهلاك لم يكن بسبب حادث عند الغاصب ولو دفع او قتل بذلك السبب او بيع
 في ذلك الدين رجع المالك على الغاصب بالقيمة بلا خلاف لان يده زالت بسبب
 حادث عند الغاصب ولو سلم البائع العبد المبيع مشغولا بالدين فبيع في ذلك الدين
 يرجع المشتري على البائع بكل الثمن بلا خلاف لما ذكرناه واما لو سلمه
 مشغولا بالجناية فهلك عند المشتري في تلك الجناية يرجع على البائع بكل الثمن
 عند ابي حنيفة لما ذكرناه وعندهما يرجع بنقصان العيب واصل هذا ان الشغل
 بالجناية بمنزلة الاستحقاق عنده فيمنع تمام التسليم فيرجع بكل الثمن كما لو استحققه
 مالك او ضرتهن او صاحب دين وعندهما عيب بمنزلة المرض والعيب لا يمنع
 تمام التسليم فان قيل قد تفرر به لورود الغصوبة حاملا فهلك بالولادة يرجع
 بالنقصان بالقيمة عندهما كما لو سلم المبيعة حاملا فهلك عند المشتري بالولادة
 فانه يرجع بالنقصان لا بالثمن بالاتفاق فم يفرقا بين الغصب والبيع في الحمل
 وفرقا بينهما في الجناية فوجهه قلنا وجهه ان الاصل في الحمل السلامة والهلاك
 مضاف الى الم المطلق الذى هو حادث وليس بمضاف الى الاطلاق الذى كان
 في يد الغاصب فلا يبطل به حكم الرد كما لو حوت الجارية عند الغاصب ثم ردها
 فهلك لم يضمن الغاصب الا النقصان بالاتفاق لان الهلاك لم يكن بالسبب الذى
 كان عند الغاصب بل انما كان لضعف الطبيعة عن دفع آثار الحمى التوالية
 وذلك لا يحصل باول الحمى الذى كان عند الغاصب ثم وجه قولهما في الخلافية
 ان تلف المالية التى هي محل البيع لم يكن بوجوب العقوبة لان وجوبها يتعلق
 بكونه مخاطبا لا بالمالية لان المال لا يستحق بها العقوبة كاليها ثم كيف وان ماليتها
 صلحت سببا لسقوط الخطأ عنه فلا يستحق بها العقوبة بل انما تلفت المالية

باستيفاء الخباية والاستيفاء فعل احده به المستوفى باختياره بعد ما حجل الجاني
 اى المبيع في ضمان المشتري فيقتصر القنات على زمان وجود الاستيفاء لا قبله
 فلا ينقض به التسليم الذي كان قبل الاستيفاء كما لو سلمه زائنا بخلد عند المشتري
 ومات منه لم يرجع باليمن لاقتصار القنات على زمان الجلد بخلاف ما اذا استحق
 المبيع بملك اورهن او دين لان المستحق هناك هو الذى بناه وله البيع وهو المالك
 فينقض به قبض المشتري من الاصل بخلاف ما اذا اخضبت عبدا ثم رده خلال
 الدم فقتل عند المولى حيث يرجع بالقيمة لان الرد لا يتم مع قيام سبب العقوبة
 لانه مارد على سبيل الخروج عن عهده العصب وهو الرد سلبا ووجه قول
 ابى حنيفة ان يد المشتري قد زالت عن المبيع بسبب كانت ازالته به مستحقة
 في يد البائع فيرجع باليمن لان الازالة لما كانت مستحقة قبل قبض المشتري
 انتقض به قبض المشتري من الاصل فكأنه لم يقبضه كما لو استحقه حالك او امرتهن
 او صاحب دين والبيع وان ورد على المالكه لكن استحقاق النفس سبب للقتل
 والقتل متلف للمالكه في هذا المحل فكان في معنى طلبة العلة وظله العلة تمام
 مقام العلة في الحكم في هذا الوجه المستحق كانه المالكه ولاه لا تصور لبقاء المالكه
 في هذا المحل بدون التقسية وهى مستحقة بسبب كان عند البائع فكذا المالكه
 لان ما لا ينك عن الشيء بحال فكأنه هو بخلاف الرق فان نفس العبد بزياده لا تصير
 مستحقة اذ المستحق عليه ضرب مؤلم واستيفاء ذلك لاناقى المالكه في المحل والتلف
 حصل مخرق الخللاد او بضعف الجلود فلم يكن مضافا الى زناه بوجه وهذا فيما
 اذا اشتراه ولا يعلم بحل دمه واما اذا اشتراه وهو يعلم بحل دمه في اصح الروايتين
 عن ابى حنيفة انه يرجع باليمن ايضا اذا قتل عنده وفي رواية تحتمه لا يرجع (قوله
 كفعل الاحق) لما ذكر الاداء المحض بقسميه شرع في بيان الاطمان الذى
 يشبه القضاء وهو من حقوق الله تعالى كفعل الاحق وهو الذى ادرك اول
 الصلاة مع الامام ثم فاته الباقي بان نام خلف الامام ثم انبته بعد فراعده واتم صلاته
 او لحقه احدث خلفه فانصرف للوضوء فتوضا وجاه بعد فراعده واتم صلاته
 فان فعله هذا اداء باعتبار بقاء الوقت قضاء باعتبار فوات ما التزمه من الاداء
 مع الامام لانه يقضى ما اعتقد له احرامه مع الامام بمثل ما اعتقد له الاحرام
 لا بعينه لعدم كونه خلف الامام حقيقة الا ان الشرع جعل فعله هذا اداء
 كانه خلف الامام لقواته بعد عرض بعد عن بقاء الاداء مع الامام فان قيل
 كيف يصح اجتماع الاعتبارين المتباينين في فعل واحد اجيب بانه صح

(واما) غير محض بل (شبهه) بالقضاء
 كفعل الاحق) وهو الذى ادرك
 اول الصلاة مع الامام ثم فاته الباقي
 بالحدث فان فعله (بعد) فراع (الامام)
 اداء باعتبار الوقت شبهه بالقضاء
 لانه يقضى ما اعتقد له احرام الامام
 بمثله وانما لم يعكس لان كونه اداء
 باعتبار اصل الفعل

باعتبار اختلاف

باجتلا من الجهتين وانما جعل هذا اداء يشبه القضاء دون العكس لا يشبه
 اجتناب الفعل مؤد وباعتبار الوصف فاض والوصف تبع لفعل اداء ولهذا اقول
 اذا احدث الرجل والمرأة خلف الامام فوصفا وقد فرغ الامام فحدثه المرأة
 في حال اداءها فاقتهما فسدت صلاة الرجل لانهما مؤد بلان خلف الامام حكما
 حتى لا يبرهنهما القراءة ومعدة السهو فتحقق الشرككة بينهما محرمة
 واداء فكانت المحاذرة في هذا الحالة كحاذاتها حال الاداء قبل الخسنة قوله حتى
 لا يتغير لما ذكر ان فعل اللاحق اداء يشبه القضاء شرع فيها يفرع على
 يشبه بالقضاء وهو ان مسافر الواقدي عسافر في الوقت ثم سبقه الحدوث او نام
 في وقت ثم اذبه فتدخل حصرة للوضوء او نوى للاقامة في موضع الاقامة والوقت
 باق فان كان ذلك قبل فراغ الامام اتم صلاة اربع ركعات لان صلواته مختلفة
 للغير ومع وصف التيمية للامام دليل انه يجوز ان يكون صلواته على خلاف
 وصف صلاة الامام في الابداء بان اقتدى المقيم بالمسافر فيلحق في البقاء ايضا
 تسهل من الابتداء وان كان بعد فراغ الامام لا يتم بل يصلي صلاة السفر كعتين
 صديقا خلافا لغيره لانه بعد فراغ الامام عزلة القاضي والمعتبر من نية الاقامة
 ودخول حصرة يعمل في الاداء المحض لا قريبا فيه شبه الفضة وقبل فراغ الامام
 يعمل في حق الامام فانه لو نوى الاقامة قبل اتم صلواته يتم صلواته فاذا عمل
 في حق الامام عمل في حق من يودي ذلك ايضا وبعد الفراغ للغير لا يعمل في حق
 الامام لخروجه عن الصلاة فلا يعمل في حق من يقضى ذلك فان قيل نية الاقامة
 بالامام تعتبر في حقه لخروجه عن جريمة الصلاة وانما مقتضى فهو في جريمة الصلاة
 فتصكون نية الاقامة مقبرة فلان المتخذي تبع لفعل كالجرح عن صلاة
 الامام حكما هذا بخلاف المسبوق فانه لو كان للمسافر مقتضى متبوقا ووجد
 منه في قضاء ما سبق نية الاقامة او الدخول في حصرة للوضوء فانه يصلي اربع
 سواء تكلم او لا فرغ اقامة اول لانه مؤد فيما سبق اداءها حصة الاقامة
 قد اعتبرت على الاداء فغيره لان تصرف التبرادون صافي محلا قابلا للغير
 او بخلاف اللاحق المتكلم بعد فراغ الامام فانه يعمل الغير في حقه لان بالكلم
 يخرج من المتابعة فيطل القضاء ويعود الامر الى الاداء لقيام الوقت فيكون
 فعله اداء محضا يعمل فيه الغير قوله فلان يتغير عمل ان فيه شبه القضاء
 هذا من قبيل الاستدلال بالامر على المؤثر تأمل قوله وتسلم عبدو مشترى اداء
 الامهارة لما ذكر مثال الاداء الذي يشبه القضاء في حقوق الله تعالى ذكره

وكونه قضاء باعتبار وصفه حتى لا يتغير
 فرضه بنية الاقامة تفرع على شبهه
 بالقضاء فانه لو كان اداء محضا لغير بها
 فلان يتغير عمل ان فيه شبه القضاء لان
 عدم التغير من خواص القضاء
 وتسلم عبد مشترى بعد الامهارة
 فانه اذا امهر عبد الغير ثم اشتراه كان
 تسليمه اداء لانه المشتري لكنه شبه بالقضاء
 لانه يصير ملكا قبل التسليم وتبدل
 الملك عندهم بمنزلة تبدل الذات حتى
 يجبر المرأة على القبول تفرع على
 كونه اداء وقوله ويعتقه اي ذلك
 العبد المشتري قبل التسليم هو اي
 الرجل المشتري لاهي اي المرأة
 النكوحه تفرع على كونه شبه بالقضاء

في حقوق العباد وهو ما اذا امهر عبد الغير بعينه ثم اشتراه من مالكه او وهبه له
او ورثه قبل القضاء بقيمة وسله الى المرأة كان تسليمه اليها اداء يشبه القضاء
كونه اداء فلانه تسليم عين ما واجب عليه بالتسمية لان تسميته صحيحة حتى واجب
عليه قيمته ولو كانت باطلة لوجب عليه مهر المثل كما لو تزوجها بخمير او خنزير
وجب مهر المثل لبطان التسمية لعدم المالية وكونه ملك الغير لا يمنع صحة التسمية
واما كونه شبيها بالقضاء فلا يملكه قبل التسليم تبديل المالك من المالك اليه
وتبديل المالك بوجوب تبديل العين حكما لقوله عليه السلام هو صدقة عليها ولنا
هدية تجعل تبديل المالك باختلاف سبه بمنزلة اختلاف العين وان كانت
العين مخدنة حقيقة فلما اختلفت العين حكما كان ما سلمه بعد الشراء غير
ما واجب عليه تسليمه بالعقد حكما لكنه بمعنى المثل فكان شبيها بالقضاء من هذا
الوجه وينفرح على كونه اداء ان الزوج اذا ملكه بشيء من اسباب المالك
من الشراء او الهبة قبل القضاء بالقيمة وجب عليه تسليمه اليها لانه عين حقها
بالقيمة وتجزئ المرأة على قبوله وينفرح على كونه شبيها بالقضاء ان الزوج
اذا اعتق ذلك العبد او كاتبه او باعه قبل التسليم او القضاء لها صح ذلك كله
لانه ضاد في ملك نفسه وليس عين المسمى حكما ولا ملكه المرأة قبل التسليم واذا
قضى القاضي بقيمة ذلك العبد لها بعد الاستحقاق ثم ملكه الزوج لم يعد حقها
الى العبد لانتقال حقها من العين الى القيمة بالقضاء فلا يجبر الزوج على تسليم
العين ولا المرأة على القبول لانقطاع حقها من العين كمن غصب شيئا لم يملكه
جنسه فهلك عنده ثم انقطع مثله ففرض عليه بالقيمة ثم جاء او انه لم يعد حقه الى
المثل ولو كان للعبد بعد الدخول في ملك الزوج حكم عين المسمى من كل
وجه لغاد حقها فيه اذا كان القضاء بالقيمة بقول الزوج مع العين في عقار
القيمة كما في المصوب اذا عاد من اياقه بعد قضاء القاضي بالقيمة للمصوب منه
بقول الغاصب مع يمينه فان قيل ما الفرق بين هذا وبين ما اذا باع عبدا فاستحق
العبد بقضائه ثم اشتراه البائع من المستحق لا يجبر البائع على تسليمه الى المشتري
وههنا يجبر الزوج بعد ما ملكه على تسليمه الى المرأة قلنا ان بالاستحقاق في مسألة
البيع ظهر ان البيع موقوف على اجازة المستحق وقد بطل برده فاذا بطل البيع
لا يجبر البائع على التسليم بخلاف مسألة النكاح فان الموجب للتسليم العبد ههنا
وهو النكاح قائم غير منفسخ بالاستحقاق المهر فان النكاح لا ينفسخ بعدم المهر
فاذا قدر على تسليم المسمى بوجه يلزمه التسليم لبقاء الموجب (قوله وضمان

فانه لو كان اداء محض لا اعتقه) والقضاء
(اما قضاء محض بمقول) اي بمثل
يعمل فيه المماثلة (كامل) بان يكون
مثلا صورة ومعنى (كالصوم) اي
كقضائه (بالصوم) هذا مثال من
حقوق الله تعالى و اشار الى المثال من
حقوق العباد بقوله (وضمان المصوب
بالمثل) اي اذا كان المصوب مثليا
(او بمقول فاصر) بان يكون البديل
مثلا معنى لاصورة (كضمانه) اي
المصوب (بالقيمة) عند العجز عن
المثل الكامل

المغضوب بالمثل) انما كان الضمان بالمثل كاملا لان الاصل في ضمان العدوان هو
 الضمان بالمثل بصورة ومعنى وهو بالمثل في المثليات لان حق المستحق ثابت من
 كل وجه فلا يصر الى المثل معنى فقط وهو القيمة الا عند الضرورة ولا ضرورة
 ههنا لو تجرد المثل هذا عند العاقبة وقال قوم من نفاة القياس الواجب على
 الغاصب رد القيمة مطلقا عند تعذر رد العين لان حق المالك في العين والمالية
 معا وقد تعذر رد العين فوجب المالية ومالية الشيء فيتمه واحتجبت العامة بتولاه
 تعالى فاهته واحليه بمثل ما اعتدى عليك فانه صرح المثل والمتبادر هو المثل
 بصورة ومعنى ولان المقصود بالضمان هو اطير وذلك اتم في المثل واعلم ان فخر
 الاسلام عد رد المثل في باب القروض من باب القضاء بمقول كامل وفي باب
 الدون من باب الاداء المحض الكامل فلا بد من الفرق فالفرق ان رد عين ما قبض
 في القرض ممكن لان القود تعين في التبرعات فيجعل رد مثله قضاء لوجود
 شرطه وهو تصور الاصل وفي الدين غير ممكن فلا يصح ان يجعل تسليم العين
 قضاء لعدم شرطه فكان من اقسام الاداء (قوله فيما) كالحيوانات والسياب
 والعمادات المتفاوتة فان الواجب فيها القيمة عند تعذر رد العين عند الجمهور
 وقالة اهل المذنبه بضمن مثلها من جنسها معدلا بالقيمة لان فيه رعاية المماثلة
 بصورة ومعنى فكان اولي والمثلي كالكيل والموزون والعددي المتقارب
 فانه يجب مثله وان انقطع عن ايدي الناس او عن الاسواق يجب القيمة (قوله
 لا بوصف الجماعة) لانها ليست بلازمة في القضاء كزومها في الاداء لانها
 من شعائر الاسلام فتليق بالاداء دون القضاء (قوله الا ان الاول اكل) لان فيه
 تأسيما بفعل رسول الله فانه قضى صلاة ليلة العريس بالجماعة (قوله ولهذا) اي
 ولو تكون المثل العقول الكامل اصلا والمثل العقول القاصر خلقا عنه في ضمان
 العدوان قال ابو حنيفة لا يضمن المثل بالقيمة اذا انقطع المثل عن ايدي الناس
 الا يوم الخصومة لان المثل القاصر لا يصير مشروطا مع احتمال المثل الكامل وهو
 الاصل وكل ما لا يصير مشروطا مع احتمال الاصل لا يصير مشروطا الا عند
 النقطاعة والاصل لا ينقطع الا بالقضاء والاقضاء بالخصومة فلا ينقطع الا عند
 الخصومة والحاصل ان المتضمن وهو اتلاف مال الغير موجود وهو يقتضي
 اما الاصل او الخلف واحتمال الاصل مانع عن وجوب الخلف فاذا زال المانع
 بالقضاء وجب الخلف وقت زوال المانع وقال ابو يوسف يجب الخلف يوم الاتلاف
 الا انه لما انقطع المثل الحق بما لا مثل له والخلف يجب بموجب به الاصل فتمت

بان يكون المغضوب قيميا او مثليا انقطع
 مثله ولم يمثل بمحقق الله تعالى لعدم
 جريان هذا التسمم فيها وما قيل
 ان قضاء الفاعلة بالجماعة كامل وبالافراد
 قاصر رد بان الثابت في الذمة هو اصل
 الصلاة لا بوصف الجماعة فالقضاء
 بالجماعة او مفردا اما في المثل الكامل
 الا ان الاول اكل (وهذا) اي القضاء
 بمثل معقول قاصر (خلف عن الاول)
 يعني القضاء بمثل معقول كامل وهو
 المثل صورة ومعنى حتى لا يضر اليه
 الا عند العجز عن الاول ولهذا قال
 ابو حنيفة لا يضمن المثل بالقيمة اذا
 انقطع المثل الا يوم الخصومة لان
 الواجب في الذمة هو المثل الكامل

فتمت يوم وجود السبب وهو الاتفاق وقال محمد يجب يوم الانقطاع لان السبب
 اوجب المثل محمد تعذر رد العين والمصير الى الفقه للجزء وذلك بالانقطاع فتغير
 قيمته يوم الانقطاع ومن هذا الاصل قال ابو حنيفة فيمن قطع يد رجل عمدته قتله
 عمدا ان للمولى خيارا يجمع بين القطع والقتل لانه مثل كامل لكونه جزءا للجنايتين
 معا والمثل الكامل مقدم على المثل القاصر ما امكن فلا يصار اليه مع احتمال
 الكامل فان قيل لانتم ان القتل بعد القطع جناية اخرى بل هو محقق لوجوب
 القطع لان القطع موقوف في حكم السراية في سمرى سقط حكمه وصار قتلا
 فيكون القتل ههنا محققا لوجوب القطع وهو السراية فلا يكون جناية اخرى
 فلما هذا صحيح من جهة المعنى والمقصود واما من جهة الصورة في باب جراءة
 الفعل وهو القصاص فلا لان الفعل متعدد بحسب الصورة وكل واحد منهما
 يصلح له مستقلة لانها في الروح والعلية الواحدة لا تمثل العلتين في الصورة فجاز
 خيار الجمع بين الفعلين عملا بالعتلين لان الواجب في باب القصاص جراءة الفعل
 لا المحل فاقا تعدد الفعل تعدد جراته فلذا نقل نفوس متعددة بنفس واحدة
 لتعدد الافعال بخلاف الخطأ لان الواجب فيه بدل المحل الثالث فان جماعة
 لوقتلوا واحدا خطاه لم يجب الادية واحدة لثابتها في احداها في الاخرى وكذا
 بلغا شيخ رجلا فذهب شفر رأسه دخل اربش الموضحة في دية الشمر (قوله بل
 اقوى) لانه اصل التبع لان النقل لا يمكن اثباته الا بالعقل لان الطريق الى اثبات
 المصانع ومعرفة الشئ وسائر ما يتوقف صحة النقل عليه ليس الا العقل فهو
 اصل للنقل فيكون اقوى منه حتى لو تعارضوا يقدم العقلي على النقلى بان يقول
 النقلى عن معناه مثل قوله تعالى الرحمن على العرش استوى فانه يقول بالاستيلاء
 او بجعله كتابة عن الملك وهذا لا يمكن العمل بهما معا ولا يفضيهما الاجتماع
 اجتماع القبيضين وارتفاعهما ولا تقدم النقلى على العقلي لاستلزامه ابطال
 الاصل بالفرع فيعلم العقلي بالضرورة فان قيل فعلى هذا قد يحقق ما يرده العقول
 من السمعى فامعنى قوله لا ان يكون مما يرده العقول قلنا ان من الاحكام
 ما هو نقلى محض لا يدخل للعقل فيه اصلا كما مور الاخرة والمماثلة بين القبيض
 والصوم ومقادير الصلوات فالعقل في امثاله لا يعارض النقل ولا يرده بل النقل
 فيها يفيد العلم ومنها امثاله تدخل فيه فالنقل في امثاله لا يفيد العلم لاحتمال
 معارضة العقلي واذا تحقق معارضة يرده ويقدم عليه (قوله ومن
 معناه) وهو الرض الذى يمتد من ضه الى ان يموت ولا يؤدى ضومه لم اوصيا

واما يحول الى القاصر للجزء وذلك
 وقت القضاء (او) قضاء محض بمثل
 (غير معقول) بمعنى انه لا تدركه عقولنا
 لان يكون مما يرده العقول اذ العقل
 حجة شرعية كما السمع بل اقوى
 ولا يجوز التناقض بين حجج الله تعالى
 (كالفدية) في حق الشيخ القاسم في
 ومن معناه

(قوله الصوم) اي لصوم هو اصل نفسه كاداءه رمضان وقضائه وضوم الشئ
 لغيره فدية لصوم الكفارة ككفارة بين نوقل او صوم كاي الحائض (قوله فان
 المشروع الاصلي فيها هو القضاء) لانه مثل الاول صورة ومعنى لانه لما تعدد
 استيفاءه للمنفع شرع اخذ المال بدلالته نص ورد في القتل خطاه (قوله
 فلا يعمال بينهما) اي لا يعنى الاتحاد الذاتي وهو ظاهر ولا يعنى قيلم احدهما
 مقام الآخر لان المملوك المقتول لا يقوم مقام المالك المتبدل ولا يعنى المشابهة
 لكن المشابهة عندنا انما تحقق بجميع الاوصاف وعند المعتزلة بالخص الاوصاف
 ولا يعنى من ذلك ههنا (قوله والصمان في هذه الصورة) اي صورة القتل خطاه لاني
 الصمان بالمالي لا يكون عين ماوجب بالنص ابتداء الا في القتل خطاه لاني الصورة
 التي ذكرها للشارح فيما سبق لان المال انما يجب فيها لا من القصاص لا ابتداء
 فان قيل انه لم يذكر الخطاه في هذه الصورة فيما سبق قلنا يادل عليه استدلاله بقوله
 تعالى ودية مسئلة الى اهله (قوله بلا نص او دلالة) كمن قيل سمنا انه لا نص
 فيها لكن لا ينسب عدم دلالة النص كيف وان الصلاة مثل الصوم من حيث ان
 كلاهما عبادة بدنية محضة لا تعلق لهما بالمالي بل هي اهم منه لانها عبادة
 لذاتها كونها تعظيم الله تعالى بالذات لا شعاعها على الركوع والسجود
 والصوم عبادة بواسطة قهر النفس فاذا لوجب تدارك الصوم عند العجز بالقديرة
 فالصلاة اولى ولا يلزم في الإسحاق بطريق الدلالة معقولة المعنى كائيات
 الكفارة في الاكل والشرب عمدا بطريق دلالة نص الجائع بل ان كان غير
 معقول المعنى قلنا لا بد في الدلالة من كون المعنى المؤثر في الحكم يعقل ما سواء
 كان تأثيره في ذلك الحكم معقولا كالابدا في التأنيف اولا كالكتابة على الصوم
 في اجاب الكفارة المكيفة بكيفية معينة وفيما نحن فيه المعنى الذي هو المؤثر
 في اجاب القديرة غير معلوم فلا يمكن اثباته بالدلالة (قوله فامرنا بالقديرة آه)
 قال فخر الاسلام في شرح التقوم لما اقام الشرع القديرة مقام الصوم ثبت
 المماثلة بينهما مشروطا للمماثلة بين الصلاة والصوم ثابته فيجوز ان تكون القديرة
 مثلا للصلاة لان مثل الشئ يجوز ان يكون مثلا للثلة وان لا يكون فامرنا بالقديرة
 في الصلاة احتاطا لانها ان كانت مشروعة في الصلاة فقد صار شرطها
 والا فهي برمية بدأ يصلح ما حيا للسببات واعترض عليه باه ان اراد بالمثلين
 ما يسد احدهما مسد الآخر كما قال به بعضهم فظاهر ان الصوم لا يسد مسد
 الصلاة وهي مسد وان اراد به اتحادهما قولا كما قال به بعضهم فظاهر ان القديرة

فانها قضاء الصوم ولا مماثلة بينهما
 لا بصورة وهو ظاهر ولا يعنى لان
 الصوم معنى هو وسيلة الى المنفع
 والقضية عين هي وسيلة الى المنفع
 (وللمالك) قضاء (للصمان) فيما اذا
 عفا احد الاولياء واخذ الباقي المال
 ارضا لحوا عليه او قتل في دار الحرب
 او قتل الاب ابنه فان المشروع الاصلي
 فيها هو القضاء وقد شرع اخذ
 المال بدلالته ولا يعمال بينهما لاصورة
 وهو ظاهر ولا يعنى لان القصاص
 يعنى هو وسيلة الى القضاء والمال عين
 هي وسيلة الى القضاء وهذا والمظهر
 في التمثيل والبيان ان الصمان هو كصمان
 النفس بالمالي فانه ثابت بقوله تعالى
 ودية مسئلة الى اهله من غير ان تقبل
 فيه المماثلة اما صورة فظاهر واما معنى
 فلان الادبي مالك متبدل وهو سمة
 القدرة والمالي مملوك متبدل وهو سمة
 العجز فلا مماثل بينهما وانما عدل عنه
 ههنا لان فيه اشكالين احدهما بالنظر
 الى التمثيل والثاني بالنظر الى بيان غير
 المعقولة اما الاول فهو ان القضاء
 تسليم مثل الواجب بسببه الى مسخفه
 والصمان في هذه الصورة عين ماوجب
 بالنص ابتداء فيكون من قبيل الاداء
 لا القضاء واما الثاني فهو ان المماثلة
 انما هي بالنظر الى الشائبة في الذمة
 والنفس ليست مما يثبت فيها فلا وجه
 لبيان اتفانها بينهما وبين المالك

هو انما الثابت فيهما القصاص فالوجه
 بيان انتفاؤها بینه وبين المال ثم لما ورد
 على قولها وغير معقول كالقضية للصوم
 انكم اوجبتم القدية للصلاة
 الشيخ الفاني ومن بمعناه بل انص
 اودلته قياسا على صومه الثابت بنص
 غير معقول اجاب عنه بقوله (والامر
 بهما) اي القدية (في الصلاة) اي
 صلاة الشيخ الفاني ومن بمعناه ليس
 للعمل بالقياس على ما لا يصح القياس
 عليه بل (للاحتياط) فان النص
 الوارد في الصوم وهو قوله تعالى وعلى
 الذين يطيقونه فدية طعام مسكين
 يحتمل ان يكون معللا بالجزء تمللا يصح
 معه القاس فان معناه لا يطيقونه كذا
 فسر ابن عباس رضي الله عنه وحذف لا
 جائز عند عدم اللبس وبعضه قراءة
 حفصة لا يطيقونه بالاسات لاويحتمل
 ان لا يكون معللا به ذلك التعليل فان بناء
 الحكم على المشتق وان كان مشعرا بعلية
 المبدأ له لكن كل علة منصوصة لا يجب
 ان تكون متعديّة حتى يصح معها
 القياس لجواز ان تكون العلة المنصوصة
 قاصرة لا يصح معها القياس كما تقرر
 في موضعه فاجرناه بالقضية نظر الى
 الاحتمال الاول احتياطا في باب القدية
 لاعمال بالقياس فيما لا يجوز فيه والدليل
 عليه انهم لم يحكموا باجزاء الدية
 عن الصلاة كما حكموا به في الصوم
 حتى قال محمد في الزيادات يجوز ان
 شاء الله تعالى

ليست من نوع الصوم لانها مالية والصوم بدني واجيب بان المثل اذا اطلق على
 البدنيين يكون بالمعنى الثاني واذا اطلق على المالى والبدني يكون بالمعنى الاول
 فالصلاة مثل الصوم لكونهما بدنيين والقضية مثل الصوم لسند هاسده ولا يخفى
 عليك انه لا بد فع الاعتراض المذكور تأمل (قوله حتى قال محمد يجوز ان
 شاء الله تعالى) اي قاله في فداء الصلاة وقال في الزيادات من عليه قضاء رمضان
 اذا لم يقدر على الصوم لكبره جاز له القدية وان مات واوصى ان يطعم عنه او الورثة
 اطعموا عنه تطوعا بغير امره وايسأه بجزوه ان شاء الله كذا في القائي والذي
 ظهر منه ان تعليق الاجزاء بمشبهة الله تعالى غير مختص بقضية الصلاة بل يجرى
 في فدية الصوم ايضا اوصى بها او فلا يصح استدلاله بما ذكره عن محمد لكن
 خص فخر الاسلام تعليق الاجزاء بمشبهة الله في فدية الصوم بصورة تطوع
 الورثة عنه ورد عليه بان ذكر التطوع ليس بقيد احترازي كما ظن (قوله كما يجب
 التصديق) نظير ما سبق في مجرد كون الاجباب للاحتياط يعني اجباب
 القدية في الصلاة مثل اجباب تصديق العين او القيمة في الاضحية في كونهما
 للاحتياط واما النقص بهذه المسئلة فانما يرد على ما فهم من الحصر في قوله
 ولا سبيل اليه الا النص وهو ان ما لا مثله له عقلا ونصا لا يقضى بل يسقط وتقرر
 النقص انكم كيف اوجبتم التصديق بالعين او القيمة بعد ايام التضحية مع ان
 ما لا مثله له عقلا ونصا يسقط والتصديق المذكور مما لا مثله له عقلا ونصا فاجاب
 بانا انما اوجبه احتياطا بناء على احتمال الاصابة لانباء على اثبات المثل عقلا
 (قوله المعينة للتضحية) اي المعينة بالنذر او بالشراء الصادر من الفقير بنية
 الاضحية (قوله يحتمل ان يكون اصلا) يعني ان التضحية عبادة مالية حتى شرط
 فيها الغنى ثبت على خلاف القياس بالنص فتصدق عين الشاة او قيمتها يحتمل ان
 يكون اصلا في التضحية لان المشروع للمهود في العبادات المالية التصديق
 بالعين او بالقيمة لان شكر كل نعمة انما هو من جنسها وفي تذكير الضمير في كلامه
 مسامحة كشكر سلامة الاعضاء بالخدمة وشكر المال برفع بعضه فينبغي
 ان يكون شكر هذه النعمة برفع المال الا ان الشرح نقل القرية المالية التي تكون
 بتملك المال الى اراقة الدم في ذلك اليوم وعينها تطيبا للطعام بازالة ما في مال
 الصدقة من اوساخ الاتام وذلك لان يوم العيد يوم ضيافة الله تعالى والناس
 في ذلك اليوم اضياف الله تعالى بلحوم الاضاحي ولهذا جعل الاسماك قبل
 الصلاة قرية ليكون اول الافطار بطعام الضيافة بل وقيل كره الاكل قبل

ولو كان ثابتا بالقياس لما اخرج الى التعليق كسائر الاجتهادات (كاجاب

التصدق في اي ما ذكرنا من الامر
 بالقيمة للاحتياط كاجاب التصديق
 (بالعين) اي عين الاضحية القيمة
 للتضحية (او القيمة) اي قيمها اذا
 استهلك او لم يصحها الغني فانه
 ليس اعتبار الخلف بالقياس على
 ما لا يصح القياس عليه بل من قيل
 الاخذ بالاحتياط وذلك ان التصديق
 بالعين او القيمة يحتمل ان يكون اصلا
 لان شكر كل نعمه انما هو من جنسه وهذه
 عبادة مالية فينبغي ان يكون شكرها
 عنها الا ان الشرح عين الاراقة تطيبا
 للعظام بازالة ما في مال الصدقة
 من اوساخ الاثام ويحتمل ان تكون
 الاراقة اصلا من غير اضحية بمعنى
 الصدقة في الوقت لم نعمل بالتعليل
 المظنون لقياس التص (وبعد ايام
 التضحية) عملنا به احتياطا في باب
 العبادة لبناء على انه مثل لها وخلف
 عنها ولذا لم ينقل الحكم الى التضحية
 في العام القابل كما انتقل في الفدية
 عند القدرة فان الحكم بالشيء اذا
 وقع بجهة الاصل فلو لم يجد لا يبطل
 بالشك (ولاسبيل اليه) اي الى القضاء
 بمثل غير معقول (دالا النص) لامتناع
 العمل بالقياس كما في الفدية فان قيل
 اذا وجب بالنص يكون اداء لا قضاء
 قلنا انما يكون اداء اذا وجب به ابتداء
 لا خلفا عن اصل فان قيل الفدية
 لم تجب خلفا عن الصوم لان امره
 لم يتناول غير المطبق لاستناده بتكليف

الصدقة لذلك والله تعالى اكرم الاكرمين ومن عادة الكرم ان يضيف باطيب ما عنده
 وهو ان الصدقة يصبر من الاوساخ لازالة الذنوب بمنزلة الماء المستعمل لكونه آلة
 لضغوط الواجب ولهذا حرمت على نبينا عليه السلام وعلى قرائته نسبا واذا كان
 كذلك نقل الشارع القرية الى الاراقة لتزول الاثام بالدماء لان القرية حيث تدفع
 باراقة الدم فيبقى اللحم طيبا صالحا لضيافة الكرم وهذا وان كان معنى معقولا
 الا انه يحتمل ان تكون الاراقة اصلا دون الصدقة فتعارض الاحتمال ان في
 النص ما لما في الوقت لم نعمل بالتعليل المظنون العارض لقيام النص السالم
 عن المعارض فعملنا به في الوقت وبعد خروج الوقت عملنا بذلك المظنون احتياطا
 في باب العبادات لاحتمال اصالة التصديق لبناء على انه مثل للتضحية فان قيل
 ان الاصل في العبادة المالية وان كان هو التصديق بالعين او القيمة لكن لما نقلها
 الشارع الى التضحية اتمسح ذلك فلا يمكن اعتباره لافي مقابلة التصوص ولا بعد
 قوته اجب باننا لانسلم ان النقل يستلزم التسخين فان الشارع نقل غسل الرجل
 الى المسح على الخفا ولم ينسخ الغسل ونظاره كثيرة (قوله ولذا لم ينتقل) دليل
 على ان وجوب التصديق بعد ايام التضحية كان باحتمال كونه اصلا لا باعتبار انه
 مثل غير معقول للاضحية (قوله لا يبطل بالشك) وهو ان التصديق ان كان
 اصلا لا يبطل بالقدرة على الاراقة في العام القابل وان كانت الاراقة اصلا يبطل
 التصديق بالقدرة عليها كما في الفدية للشيخ الفاني فانها تبطل بالقدرة على الصوم
 وقد حكم بكونه اصلا فلا يبطل بالشك (قوله لعجزه عنه) اي لعجزه الدائم
 لان المرخص هو العجز الدائم (قوله فانه ثابت محالفا للقياس آه) لو قال انه
 ثابت بدلالة نص ورد في الخطاء محالفا للقياس لكان اولي (قوله بل لصيانة الدم
 عن الهدر) يعني ان نص المقتول خطاء محترمة لا تسقط حرمتها بعد الخطاء
 فوجب صيانتها عن الهدر فوجب الشارع المال في حالة الخطاء لصيانتها عن
 الهدر فكان في اجاب المال منه على القاتل لسلامته من القصاص (قوله
 كما في الصور المذكورة) اي التي ذكرها من قبل حيث قال اذا عفا احد
 الاولياء وطلب الباقي المال او صلحوا عليه او قتل في دار الحرب او قتل الاب ابنة
 (قوله فان الخصوص من القياس بالنص) اي الثابت بالنص على خلاف
 القياس والمراد به ههنا هو الدية (قوله فان الخصوص من القياس آه) يعني
 ان لزوم المال في قتل الخطاء ثبت بالنص على خلاف القياس لتعذر القصاص
 مع بقاء الحمل لئلا يفي فيه وهو عند الخطاء فالحق به كل موضع من مواضع العهد

ايما جز قلنا الصوم واجب على المطبق وغيره بالنظر الى اول الآية

لم نقل غنة الالفدية في غير المطبق
 لجزء عنه على سبيل الخلفية يسيرا
 للاجر عليه من ليل نسمة ذلك فدية
 في غير المطبق فانها اسم لما يخلص به
 المرء عما يلحقه من مشقة ومكروه
 وقال الله تعالى وفديناه بدمع عظيم قوله
 لاستلزامه تكليف العاجز قلنا انما
 يلزم ذلك اذا كان الغرض بالتكليف
 عين ما كلف به واما اذا كان غيره فجاز
 كوجوب الصلاة على المسلم في آخر
 جره من الوقت كما سبق (اودلته)
 كما في اخذ المال بدلا من القصاص
 على ما مر فانه ثابت مخالفا للقياس بدلالة
 نص في الخطاء وذلك ان ثبوت
 الفدية في الخطاء لانه ليس بل نصية
 الدم عن الهدر لكونه عظيم الخطر
 على القتال بسلامة نفسه وقد قتل نفسا
 معصومة وعلى القتل بان لم يهد رده
 وقائه معذور وقد لحق به كل عمد تعذر
 فيه القصاص لمعنى في المحل مع بقائه
 كما في الصور المذكورة فان الخصوص
 من القياس بالنص يلحق به ما في معناه
 من كل وجه ههنا كذلك بل اول لان
 العمد بعد سقوط القصاص بالشبهة
 احق بعدم الاهدار صرح به صاحب
 الكشف وغيره فظهر ان الاقتصار
 على النص كما في عبارات القوم ليس
 كما ينبغي بل لابد من اعتبار الدلالة ايضا
 واذ لم يجز القضاء بمثل غير معقول
 الا بالنص اودلته (فلا يضمن النافع
 والمال النقوم)

يحقق تعذر القصاص مع بقاء المحل لمعنى فيه بدلالة النص كما في الصور المذكورة
 واما قيد بقاء المحل لان المحل وهو القاتل اذا مات قبل ان يقضى فعذر القصاص
 ليس لمعنى في المحل بل لغوات المحل فلا يكون في معنى الحاطي وفيدر على الشافعي
 حيث قل في احد قوله يجب الدية في قتل العمد بدليل حالة الشطاه وجه الرد
 ان المال ليس عميل للنفس وانما يجب بالنص اودلته على خلاف القياس
 في الخطاء وما في معناه كالمواضع المذكورة والعمد ليس في معنى
 الخطاء فلا يلحق به (قوله فلا يضمن النافع بالمال النقوم) بمعنى لما كان ضمن
 شرط القصلان يكون للقاتل مثلا كما اولا قاصرا او يكون القضاء نصا
 اودلالة قلنا النافع المتلف بالتعدي لا يضمن بالمال النقوم لعدم المساواة بينهما
 اصلا ولا نص فيها سواء كانت النافع تالفة بان غضب العين ولم يستعملها اصلا
 فقات ما فيها او متلفة بان تالفة بان غضب العين واستعملها فقاتله بالتعدي
 لان النافع المتلف بالعقد كالاجارة مضمونة وانما ذكر قيد النقوم تنصيصا على
 محل الخلاف فان الشافعي يقول ان النافع تضمن بالمال النقوم وتوسطه لاقامة
 الدليل الذي ذكره فانه يقوم على سلب النقوم عن النافع سواء كانت مما لا
 اقتضارا على المقصود وهو انتفاء المائلة بينهما بانتفاء النقوم ولا حاجة فيه الى
 انتفاء المالية ولا صحا بطريق آخر في انتفاء المائلة بينهما لم يذكره الشارح وهو
 ان ضمان العدوان منى على المساواة بالنص والنافع وان كانت اموال متقومة
 الا انها دون الاعيان في المايسة لعدم قيامها بنفسها فلا تصح كون مثلها
 فلا تضمن هذا عندنا وقال الشافعي النافع مضمون في الاتلاف والنصب
 مستدلا في الاتلاف بان النافع اموال متقومة كالاعيان حقيقة وبحكمها وصرح
 حقيقة فلان المال غير الادمي خلق لمصلحة الادمي والنافع بهذه الصفة يكون
 ملامتقوما واما حكمها فلا انها صلحت مهر او ضمن بالمال في العقود الصحيحة
 والقاسمة بالاتفاق والعقد لا يجعل غير المال ملامتقوما كما في الخبر والدم واما
 عرفا فلان الاسواق تقوم بالنافع والاعيان جميعا فان الخانات نبت للاجارة
 وفي الغصب بان الغصب عبارة عن اثبات اليد البطلة بلا اعتبار اثبات اليد
 المحقة وقد تحقق اثبات اليد البطلة في زوائد الغصب ومنافعه فضمن قسما
 في الغصب لانتم ان الغصب عبارة عن اثبات اليد البطلة بل هو عبارة عن
 ازالة اليد المحقة باثبات اليد البطلة ولا تنصور ازالة في منافع الغصب لعدم
 بقاء الحدودها شيئا فشيئا بخلاف زوائد الغصب فانها من قبيل الاعيان في تصور

فيها

فيها الا ان المذموم وليس مثل منافعتها وفي الاطلاق ان عمارة العبدوان
 على المماثلة بالنص ولا مماثلة بين العين والمنفعة لا صورة وهو ظاهر ولا معنى
 الا من بن احد ههما ما ذكرناه اذ قالوا الثاني ما ذكره الشارح من ان المال عين
 متقوم والمنفعة معنى غير متقوم لكونها اعراضا غير باقية فلا تكون محرزة
 فلا تكون متقومة فلا تكون مثالا فلا يقضى الا بنص او دلالة وكلاهما
 مفقودان فلا يقضى وهذا قياس مركب بطريق موصول النتائج تأمل اما
 كونها اعراضا فظاهر واما عدم بقائها في علم الكلام واما عدم كونها
 محرزة ومتقومة فلان الاحراز والتقوم وصف وجودي فلا يوصف به العدم
 ولو بعد الوجود فان قبل الاعراض قد يحرز باحراز محلها فلذا لا يجب كونها
 للغايب لان العين محرزة بحرزة لا للمغتصب منه واجزاء الغايب لا يوجب
 الضمان ولو سلم انها محرزة للمغتصب منه لكنه احراز ضمنى لا قصدى وتقوم
 الاشياء بتوقف على الاحراز القصدى ولهذا قالوا ان الحشيش النابت في ارض
 مملوكة لا يكون متقوما وان كان محرزا باحراز الارض حتى يصح بالتلاف
 فان قيل لو كان التقوم يتوقف على الاحراز لما تقومت المنافع ولما صارت مثلا
 للعين في العقود قلنا لا نسلم انها غير محرزة ثم بل هي محرزة قصدية لالة المقدم حكما
 شرعا ضرورة جواز العقود للمحاجة اليه بالنص على خلاف المقياس فلا تعدى
 محلها وبه خرج الجواب عن قول الشافعي انها اموال متقومة كما في العقود
 بحقيقته ان الناس لما كانت محتاجة الى العقود اقام الشارع العين مقام المنفعة
 في العقود لضرورة حاجة الناس فصارت متقومة في العقود بالنص على خلاف
 القياس فلا تعدى الى باب العبدوان فان قيل سلما ان لا مماثلة بينها وبين الاعيان
 لكن لا نسلم عدم المماثلة بينها وبين منفعة اخرى فلو لا يجوز تضمينها بالمنفعة قلنا
 عدم جواز ضمان المنفعة يا اخرى مثلها ثابت بالاجماع واعلم ان بعض اصحابنا
 جعلوا العين المستأجرة كالدار مثلا مقام المنفعة تحفظا لصحة العقد فاضافوا
 العقد الى العين حتى لو اضيف الى المنفعة بان يقول اجرتك منفعة الدار لا يصح
 والشافعي جعل المنافع المعدومة حين العقد كالموجودة في باب الاجارة تحفظا
 لصحة العقد ايضا حتى صح اضافتها العقد الى المنفعة عنده والصحيح ما قاله اصحابنا
 لان ما قاله الشافعي يفرض الى القول بقلب الحقائق وهو جعل المعدوم موجودا
 فلا يكون مثلا للمسال بهذا استدلال من الشكل الاول بطريق موصول
 القاطع (قوله وقد عرفوا على هذا الاصل فروعا) فرع عليه فخر الاسلام

ان لا مماثلة بينهما فان المال عين متقوم
 والمنفعة معنى غير متقوم اما الاول
 فلان المال ما من شأنه ان يدخل الانتفاع
 به وقت الحاجة كما ان الفاضي فلان
 المنفعة من الاعراض الغير الباقية كالحركة
 ونحوها وغير الباقي غير محرز لان الاحراز
 هو الادخار لوقت الحاجة ولا يدخار
 بلا بقاء وغير المحرز ليس متقوم كالصيد
 والحشيش فالمنفعة ليست متقومة
 فلا تكون مثلا للمال المتقوم فلا تقضى
 الا بنص او دلالة وليس قياس
 وقد فرغوا على هذا الاصل فروعا
 ذكر ههنا واحدا منها تعرف ايضا
 لصاحب الشرح حيث فرغ من ابتداء
 على قوله ما لا يعقل له مثل لا يقضى
 الا بنص

فقال (فلا يضمن قاتل المقاتل لولى القتل) لانه لم يقوت لولى القتل شيئا الا استيفاء القصاص وهو معنى لا يعقل المال مثله وانما قيد بولى القتل لانه يضمن لولى القاتل الدية ان كان خطأ ويقص منه ان كان عمدا ذكره الحاكم الشهيد في الكافي (واما) قضاء غير محض بل (شبيه) بالاداء قضاء تكبيرات العيد في الركوع) فان من ادرك الامام في صلاة العيد وهو راكع فان خاف الفوات بركع ويشغل بتكبيرات العيد ويكون ذلك قضاء يشبه الاداء لبقائه محل الاداء في الجملة فان الركوع يشبه القيام صورة لا استواء النصف الاسفل من الركوع وحكما لان مدرك الامام في الركوع مدرك لتلك الركعة لقوله عليه السلام من ادرك الامام في الركوع فقد ادركها

خمس مسائل الاولى ان القصاص لا يضمن لولى به الشهادة بالباطل على العفو بان شهدا على العفو عن القصاص وقضى القاضي بالعفو ثم رجعا اليه يضمنان القصاص عندنا الثانية ما ذكره المصنف الثالثة اذا شهد الشهود بالطلاق الثلاث بعد الدخول ثم رجعوا بعد القضاء بالفرقة لم يضمنوا شيئا الرابعة اذا قتل رجل منكوحة غيره لم يضمن شيئا عندنا الخامسة لو ارتدت المرأة بعد الدخول لم يضمن لزوجها شيئا عندنا وقال الشافعي تضمن الشهود والقاتل والمرتبة للزوج مهر المثل والمصنف ترك هذه الفروع حذرا من التطويل وذكر واحدتها تعريضا على صاحب التفتيح فانه فرعه ابتداء على قوله ما لا يعقل له مثل لا يقضى الابنص لاعلى الاصل المذكور اعنى ان المنافع لا تضمن بالمال المقوم كإفرجه عليه فخر الاسلام ولهذا ذكره المصنف بالفاء التريمية حيث قال فلا يضمن قاتل المقاتل بخلاف صاحب التفتيح فاذا ذكره بواو العطف تعريضا له ابتداء على قوله ما لا يعقل له مثل لا يقضى الابنص اقول لا ضير فيه لصحة تفرعه عليه ايضا تأمل (قوله فقال) عطف على قوله ذكر (قوله وهو معنى لا يعقل المال مثله) لا صورة وهو ظاهر ولا معنى لان في استيفاء القصاص معنى الاحياء لما فيه من دفع شر القاتل ودفع هلاك اولياء المقتول على يده بناء على قيام العداوة وفي حياة اولياء المقتول وابنائهم حياة للمقتول وبقاء لذكره وهذا المعنى لا يوجد في المال وانما شرع المال في الخطاء بالنص على خلاف القياس وفي صورة عفو احد الاولياء والصلح وقتل الابن بن بدلالة النص كما سبق (قوله واما قضاء غير محض) لما فرغ من بيان القضاء المحض باقسامه شرع في بيان القضاء الغير المحض وهو يجري في حقوق الله وفي حقوق العباد اما في حقوق الله فهو عبارة عن اتيان الفرائض عن محله الاصلى في محل يشبهه كمن ادرك الامام في صلاة العيد في الركوع فانه باقى بتكبيرات العيد قائما ان كان رجوا يدرك الامام في الركوع لتكون التكبيرات في القيام من كل وجه وان كان اشتغالا بقضاء ما سبق قبل فراغ الامام لتكبيرات الفوات اصلا فان خاف رفع الامام رأسه من الركوع ان كبر قائما فانه يكبر للافتتاح قائما لانه فرض ثم يكبر للركوع وهو واجب ثم يكبر في الركوع تكبيرات العيد بلا رفع يديه ووضعها على الركبة وهذا قضاء لقواته عن محله الاصلى يشبه الاداء لبقائه محل الاداء في الجملة لان للركوع شبهها بالقيام حقيقة لا استواء النصف الاسفل منه والفارق بين القائم والقاعد هو استواء النصف الاسفل لان استواء النصف الاعلى يوجد في القاعد ايضا وحكما لان مدرك الامام في الركوع مدرك لتلك

الركنة فكان الحبل باقيا من وجه هذا عندهما وقال ابو يوسف انه لا يأتى بها
 في الركوع بل يشتغل بتسبيح الركوع لانها قد قامت موضعا الاصلي وهو
 القيام المحض وهو غير قادر على مثل من عنده قربة في الركوع والقضاء يتنى
 على مثل من عنده او على نص ولا نص فيه فلا يصح قضاؤه في الركوع كالقراءة
 والقنوت وتكبير الافتتاح فانه اذا نسي الفاتحة او السورة لا يأتى بها في الركوع
 وكذا اذا ادرك الامام في الركوع الاخير من الوتر في رمضان فيكبر ويركع مع الامام
 لا يفتت في الركوع ولها حال التكبيرات شرعت في القيام المحض وشرع من جنسها
 فيما له شبه بالقيام فان تكبير الركوع في العيد يحسب منها حتى ان من سها عنه
 في العيد وهو امام او مسوق لم يجد للسهو لكونه واجبا في العيد كتكبيرات
 الزوائد واذا كان من جنسها ما يشرع في حال الانحائه وله شبه بالقيام احتمل
 ان يكون ناسرها ملحقا بهذه لا اتحاد الجنس واحتمل ان لا يكون ملحقا بها
 فالاحتياط في فعلها على ان في جملة فيه شبه الاداء على ما ذكرناه والعبادة
 مما محتاط في اثباتها فيأتي بها احتياط بخلاف القراءة والقنوت وتكبير الافتتاح
 لانها غير مشروعة فيما له شبه القيام بوجه (قوله واداء قيمة عبد مبهمة) هذا مثال
 للقضاء الذي يشبه الاداء من حقوق العباد يعني لو تزوج امرأة على عبد مطلق
 وجب الوسط عندنا فاذا اتى بالعين اجبرت المرأة على القبول لانه ادى عين
 الواجب واذا اتى بالقيمة اجبرت على القبول ايضا لانه وان كان قضاؤه لكونه تسليم
 مثل الواجب معنى لآئنه الاله في معنى الاداء لان الاصل وهو العبد المنكر
 لما لم يمكن اداؤه لجهالة وصفه الاباليعين ولا يمكن التحيين الا بالتقوم يعرف
 الوسيط من الاعلى والاسفل صارت القيمة اصلا يرجع اليها من هذا الوجه فتراجعت
 المسمى وهو العبد المطلق واعتبرت مقدمة عليه حتى كان المسمى خلفا عنها
 وقال الشافعي لانصح التسمية فيجب مهر المثل لان النكاح عقد معاوضة كالبيع
 والعبد المطلق لا يستحق بعقد المعاوضة فكذا بالنكاح الا يرى انه لو سمي ثوبا
 او ذبا او دارا لم تصح التسمية فكذا اذا سمي عبدا قلنا ان المهر انما يستحق عوضا
 عما ليس بمال والحيوان ثبت دينيا في الذمة مطلقا في مبادلة ما ليس بمال الا يرى
 ان الشرع اوجب في الذمة مائة من الابل واوجب في الجين غرة عبدا او امة
 بلا تعيين فاذا جاز ان يثبت الحيوان مطلقا دينيا في الذمة عوضا عما ليس بمال فكذلك
 ثبت شرطا في المهر وهذا لان المهر مال وجب ابتداء والجهالة المستدركة
 في التوام المال ابتداء لا تمنع صحته كافي الاقرار فانه لو اقر بغيره بعد صح اقراره ولكن

(واذا قيمة عبد مبهمة تزوج عليه)
 لان من تزوج امرأة على عبد غير
 معين يكون تسليم عبده وسط اداء
 وتسلم قيمته قضاء حقيقة لكونها مثل
 الواجب لا عينه لكنه يشبه الاداء
 لما في القيمة من جهة الاصلية بناء على
 ان العبد لجهالة وصفه لا يمكن اداؤه
 الا بتعيينه ولا تعيين الا بالتقوم فصارت
 القيمة اصلا يرجع اليه وبغير مقدم ما
 على العبد حتى كانه خلف عنه

(ولا بد له) اي للمأوربه (من الحسن)
 لا بمعنى كونه صفة الكمال كالعلم
 او موافقا للعرض كالعدل او ملائما
 لطبع كالحلاوة فان ذلك يدرك بالعقل
 ورد به الشرع ام لا بالاتفاق بل (بمعنى
 كونه) اي للمأوربه (متعلق المدح)
 ما جلا في الدنيا (و) متعلق (الثواب)
 تجلا في العقبى اي كون الفعل بحسبه
 يستحق فاعله في حكم الله تعالى
 المدح والثواب فان هذا هو محل النزاع
 (قال الاشاعرة هو) اي الحسن بهذا
 المعنى (موجب الامر) اي اثره الثابت به
 فالفعل امر به فحسب لانه حسن فامر به
 (والحاكم به) اي بالحسن والموجب له
 (هو الشرع) ولا دخل للعقل فيه
 (وانما العقل آلة لفهم الخطاب) الشرعي
 (ومنا) اي من الخفية (من وافقهم)
 اي الاشاعرة في هذا الرأي (و) قالت
 (المعتزلة) الحسن (مدلوله) اي الامر
 بمعنى انه ثابت قبله وهو دليل عليه
 فالفعل عندهم حسن فامر به على
 على عكس ما عند الاشاعرة (والحاكم)
 بالحسن والموجب له (العقل) بمعنى
 انه يقضى للمأوربه شرعا وان لم يرد
 كما انهم يحكمون بوجوب الاصلح
 على الله تعالى عنه علو كبيرا (و)
 لا دخل للشرع في الحكم بل (الشرع
 مبين) للحسن في البعض الذي لا يدرك
 العقل فيه الحسن ابتداء

لما كان عين المهر عوضيا باعتبار ذاته لزوم مراعاة الجانبين فيجب الوسيط نظرا
 لهما كما في الزكاة يجب الوسيط نظر الفقراء ولما كان بخلاف تسمية الثوب والهدايا
 لان الجهالة فيهما جهالة الجنس وجهالة الجنس غير مستدركة لاشتمال كل
 واحد على اجناس مختلفة فلا تحمل بخلاف الصد المطلق فانه معلوم باعتبار
 الجنس محمول باعتبار الوصف جهالة يسيرة فتحمل فيما يبي على المساحة
 وهو النكاح لا فيما يبي على المضايقة وهو البيع واما الصد المعين فانه معلوم جنسا
 ووصفا فكانت قيمته قضاء محضا فلم تعتبر من القدرة على الاصل فان قيل فعلى
 ما ذكرتم في العبد المطلق يصير كانه تزوج على عبدا وقيمه وذلك بوجوب فساد
 التسمية فيجب مهر المثل كما قال الشافعي قلنا ان الفساد في هذه المسئلة باعتبار
 ان القيمة وجبت بالتسمية في العقد ابتداء وهي مجهولة لانها تختلف باختلاف
 تقوم المقومين فصار كانه قال على عبدا ودرهم بخلاف ما نحن فيه فان الصد
 الوسيط فيه وجب بالعقد وصحة التسمية والقيمة اعتبارت بناء على وجوب تسليم
 المسمى لولا يمكن تسليمها الا بعد فقها لانها وجبت بالعقد لانه ما سماها كالمو
 تزوجها على عبد معين فاستحق او هلك يجب القيمة مهرا (قوله ولا بد له
 من الحسن) اعلم ان قضية لزوم الحسن للمأوربه ايجابا او ندبا من قضايا الشرع
 لامن قضايا اللغة لان صيغة الامر قد تتحقق في القبح ايضا كالكفر والسفه
 الا يرى ان السلطان الجائر اذا امر انسانا بالشيء والسرقة والنقل بغير حق كان امرا
 حقيقيا لغوية حتى اذا خالفه المأور يقال خالف امر السلطان الا ان الشارع
 لما كان حكما لا يقبل الاحكامه وفائدة ولا يامر بالفحشاء قالوا لا بد من الحسن
 في امره ثم اختلفوا في ان الحسن من موجبات الامر او من مقتضياته كما سيأتي
 بيانه ولا بد اولاه من معرفة صفات الحسن حتى يظهر محل النزاع قالوا الحسن
 والقبح بطلقان على اربعة معان الاول كون الشيء صفة كمال ونقصان كالعلم
 والجهل واقفال الله تعالى واصنافه تنصف بهذا المعنى والثاني كونه ملائما
 للعرض وموافقا له كالعدل والظلم والثالث كونه متعلقا بالثواب والعقاب
 في الآخرة والرابع كونه متعلقا بالمدح والذم في الدنيا في حكم الله تعالى والاولان
 يثبتان بالعقل بالاتفاق ورد به الشرع اولا والثالث يثبت بالنقل بالاتفاق
 اذا دخل للعقل فيه واختلفوا في الرابع والشارح جعل الثالث مع الرابع معنى
 واحدا كما في التوضيح وجعله محل النزاع ولما ورد عليه ان يكون للمأوربه متعلق
 الثواب والعقاب في الآخرة مما لا نزاع في ثبوته بالنقل لعدم مدخلة العقل فيه

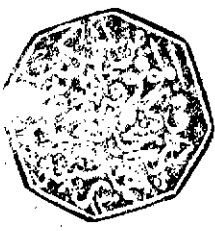
واتما النزاع في الرابع جعلنا كلامهم بمعنى مستقلا ينضح محل النزاع اذا صحت
 هذا فاعلم ان الاشاعة وبعض اصحابنا منهم شمس الائمة ذموا الى ان الحسن
 بلعنى المنازع فيه من موجبات الامر بمعنى ان الحسن ثابت بالامر ويعرف به
 لا بمعنى انه ثابت بالعقل والامر تدليل عليه ولهذا قالوا الفعل امر ويحسن بناء
 على ان لاحظ العقل فيه اصلا عندهم وانما يوجه الامر وينسب للعقل وانما
 العقل آلة لمعرفة الامر الموجب له واليه اشار الشارح بقوله والحاكم به والموجب
 له هو للشرع ولا دخل للعقل فيه وانما العقل آلة لفهم الخطاب الشرعي اي لآلة
 لفهم حسن الأمور به نفسه فكان العقل عندهم مهديا في حق ايجاب حسن
 الأمر موريه وفي حق كونه آلة لمعرفة حسنه ومختبرا في حق فهم الامر الموجب
 لحسنه واليه اشار فخر الاسلام ايضا فانه قال اول اعرف حسنه بكونه مأمورا
 لا بالعقل نفسه اذا لعقل غير موجب بحال ثم قال في باب بيان العقل ان العقل ليس
 بمهتد بالكلية بل هو معتبر في ثبات الاهلية بكونه آلة لفهم الخطاب الشرعي
 هذا ما ظهر من كلام الشارح لكن قال في التفرير ان اثبات الاهلية بالعقل
 واعتبار العقل في فهم الخطاب الشرعي هو مختار فخر الاسلام لا الاشاعة
 والاشاعة على اهدار العقل بالكلية وقالت المعتزلة وجماعة من اصحاب الشافعي
 ان الحسن مقتضى الامر اي لازمه المقدم بمعنى انه ثابت بالعقل قبل ورود الامر
 وانما الامر تدليل عليه ولهذا قالوا الفعل حسن فامر به والحاكم بالحسن والموجب
 له هو العقل عندهم بمعنى انه يحكم بلزوم الامر بالفعل على الشارع لكونه
 اصل معرفة حسنه كما يحكم عليه بوجوب الاصلح للعباد بناء على ان حسن الشيء
 يقتضى المأمورية وان لم يرد به الامر ولا دخل للشرع في الحكم عندهم اصلا بل
 الشرع لذوره فيما ادرك العقل حسنه ابتداء كالايان يكون مؤكدا لما ادركه
 العقل من الحسن واذ لورد فيما لا يدرك العقل حسنه ابتداء يكون مظهر المقتضى
 للعقل الحاكم خلفه اقتضائه كمقادير العبادات وهذا ما قال في الكشاف ان
 الحسين والقيح ضربان ضرب علم بالعقل تحسن العدل والصدق الترفع وشكر
 النعمة وقبح الظلم والكذب الضار وكفر ان النعمة وضرب عرف بالسمع تحسن
 مقادير الامتثال وهج الزنى وشرب الخمر وسبيل المسمع اذا ورد فهو حجة العقل ان
 يكون وروده مؤكدا للمعنى العقل وهو مذهب المعتزلة واليه ذهب كثير من اصحاب
 ابن حنيفة سيما العراقيون منهم فكان العقل عندهم موجبا لحسن الأمر موريه
 قبل ورود الامر به الا ان ايجابه في النوع الاول ظاهر قبل ورود الامر فكان

فانه ربما يظهر انه مقتضى العقل
 الحاكم عند خفاء الاقتضاء وان لم يظهر
 وجه اقتضائه كافي وظائف العبادات
 وما في وجوب صوم آخر رمضان
 ونحو ذلك (ومنا) اي من الخليفة
 كالشيخ ابى منصور وكثير من مشايخ
 العراق (من وافقهم) لامطلقا بل
 (في ايجاب المعرفة) فانهم قالوا
 العقل حاكم بوجوب معرفة الله تعالى
 حتى قالوا بوجوب الايمان على الصبي
 العاقل قال صاحب الكشاف هذا
 ليس بصحيح لان ايجاب على الصبي
 يخالف لظواهر النصوص وظواهر
 الروايات (وقيل) القائل صاحب
 الميزان (مدلوله) اي الحسن مدلول
 الامر كما ذهب اليه المعتزلة لكن
 لامطلقا بل (في المفهوم) اي فيما
 يفهم العقل حسنه كالايان واصل
 العبادات والعدل والاحسان
 (موجبه) اي الحسن اثر الامر
 كما ذهب اليه الاشاعة لامطلقا ايضا
 بل (في غيره) اي غير المفهوم كما كثر
 الاحكام الشرعية

الأمر مؤكداه وفي النوع الثاني حتى فكان الأمر من بل الخلفاء مطهر المقضاه
 من الحسن وقول الشارح لامطلقا بل في إيجاب المعرفة يشعر بان هذه الفرقة
 من اصحابنا لم يوافقوهم الا في إيجاب معرفة الله تعالى قلت بل وافقوهم ايضا
 في الحكم بحسن العدل والصدق النافع وانقاذ الفرق والحرقى كما في شروح
 البردوى وقوله حتى قالوا بوجوب الايمان ذكر الامام نور الدين في الكفاية
 ان وجوب الايمان بالعقل مروى عن ابي حنيفة وذكر الحاكم الشهيد في المنتقى
 عن ابي يوسف عن ابي حنيفة انه قال لا عذر لاحد في الجهل بخالقه لما يرى
 من خلق السموات والارض وخلق نفسه اما في الشرائع فعذر حتى تقوم عليه
 الحجة وروى انه قال لو لم يبعث الله تعالى رسولا لوجب على الخلق معرفة بعقولهم
 قال وعليه مشايخنا من اهل السنة والجماعة حتى قال الشيخ ابو منصور في الصبي
 العاقل انه يجب عليه معرفة الله تعالى وهو قول اكثر مشايخ العراق
 لانه انما وجب على العاقل البالغ لكمال عقله بحيث يقدر على الاستدلال
 فاذا بلغ عقل الصبي هذا المبلغ يجب عليه الاستدلال ايضا وجعل هؤلاء قوله
 عليه السلام رفع القلم عن ثلاث عن الصبي حتى يحتم الحدیث على الشرائع
 وفي الكشف هذا القول موافق لقول المعتزلة من حيث الظاهر اى في إيجاب
 الايمان على الصبي العاقل سوى انهم يجعلون نفس العقل فوجبا هؤلاء يقولون
 الموجب هو الله والعقل معرف لا يجابه والصحيح ما اختاره فخر الاسلام
 البردوى لان الإيجاب على الصبي مخالف لظاهر النص اقول الفرق بين
 ما اختاره فخر الاسلام وبين قول هؤلاء مشكل لان حاصل ما اختاره
 فخر الاسلام ان حسن الأمور به انما ثبت بالأمر ويعرف به ولا مدخل للعقل
 في اثباته ومعرفة الا يكونه آلة لمعرفة الخطاب الشرعى كما سبق وكذا حاصل
 قول هؤلاء فان قيل الفرق ان هؤلاء بوجوب الايمان على الصبي العاقل دون
 فخر الاسلام قلنا ان فخر الاسلام قائل بذلك ايضا لان سبب إيجابهم عليه فهمه
 الخطاب بعقله وهذا مما لم ينكره فخر الاسلام بل هو قائل به ايضا فالفرق بينهما
 مشكل ثم الظاهر من كلام الشارح ان مذهب صاحب الميزان ان العقل
 موجب بحسن الشيء وفهمه مثل مذهب المعتزلة لكن قال في التقريران
 اصحابنا لم تقل بكون العقل موجبا اصلا تأمل (قوله وادلة كل من المذاهب
 مسطورية) احتجت الاشاعة بوجوه منها ان العقل مهيأ بالكلية لا عبرة له
 اصلا بدون السمع لقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا وقوله

(وادلة كل من المذاهب مسطورية)
 في المطولات فلا حاجة الى ايرادها

تعالى لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل فلو كان العقل حجة بدون السمع لما نفي العذاب قبل البعثة والسكانت حجة قبل البعثة فأمثق حفيهم فلا عبرة الا بالسمع قلنا لانص في الشرع على ان العقل مهدير بالكلية ونصير الشرع لغو ضد كم فاهدار العقل بالعقل لغو وتناقض ولا دليل لهم في الابنة لانه يجوز ان يكون المراد بالتعذيب المذكور فيها التعذيب الديني بطريق الاستيصال اي قطع نسلهم بالكلية لا الاخرى ولو سلم انه الاخرى لكن فيه لا يتاني استحفاقه المتعبر في مفهوم الواجب فان المعبر في مفهومه الاستحفاق للتعذيب بالترك لا التعذيب بالفعل والمراد بالرسول فيها هو رسول العقل لان العقل رسول من الله تعالى الى الخلق كافة فكان معناها حتى نبعث العقل على ما فسرته الامام النسفي ويحتمل ان يخصص عمومها فيكون معناها وما كما معذبين في الاعمال التي لا سبيل للعقل اليها حتى نبعث رسولا كما فسرته بعض مشايخنا ومنها ان الافعال كلها متساوية ليس في شيء منها جهة محسنة او مبيحة في نفسه اوفي صفة حتى يدرك بالعقل والالزم قيلم العرض بالعرض وذلك باطل فالحسن ما حسنه الشرع والقبح ما قبحه الشرع اجيب عنه بوجوه الاول ان اردتم بالقيام الاتصاف به بحيث يصير احدهما منعوتا ومحسلا والاخر ناعنا وحالا فلا نسلم امتناعه فانه واقع نحو هذه الحركة سر بعفوتك بيطيئة وان اردتم به ان العرض لا يقوم بعرض آخر بل لا بد له من جوهر يقوم العرضان به فالقيام بهذا المعنى لا يلزم على تقدير كون الحسن او القبح لذات العقل اول صفته لجواز ان يصكون صفة للفعل تابثا له ولا يكون تابعا له في الخبر بل يكون تابعا للجوهر الذي يقوم به الفعل كالفاعل اقلاب من فاعل يقوم به الفعل والحسن وان اردتم به معنى آخر فلا بد من بيانه الشان ان الحسن امر اعتباري لا وجوده في الاعيان فقيامه بالفعل لا بد ان يكون من باب قيام العرض بالعرض فان قيل بل نقيضه لا حسن امر عدمي والاملا صدق على المعلوم انه ليس بحسن ضرورة ان الوجودي يقتضي محلا موجودا فيكون الحسن امر موجودا في الخارج لا معدوم ما والالزم ان نفيها لا يقتضي قلنا ان الصدق على المعلوم لا يقتضي عدمية لجواز ان يكون مفهومه كليا يصدق على موجود وعلى معدوم كاللا متنع الصادق على الواجب والمعدوم الممكن والحاصل ان عدمية صورة النبي موقوفة على كون ما دخل عليه حرف النفي وجوديا بدليل ان الالمعدوم وجودي فلواتبث وجوده ما دخل عليه حرف النفي اعني الحين بعدمية صورة



التي لزمت الدور الثالث انه مشترك الالزام لان الحسن الشرعي الذي لم يتم ايضا
 عرض فيلزم من اتصاف العقل به قيام العرض بالعرض فان قلتم ان الحسن
 الشرعي امر اعتباري ثبت باعتبار الشارع قلنا ان الحسن العقلي ايضا امر
 اعتباري كما عرفت ومنها ان فعل العبد ان كان لازم الصدور عنه فاضطراري
 والا فان افتقر الى مرجح فان كان ذلك المرجح لازم الصدور عنه فاضطراري
 ايضا والاحتياج الى مرجح آخر فتسلسل الرجحات وهو باطل وان لم يفتقر الى
 مرجح بل يصدر عنه تارة ولا يصدر اخرى مع تساوي الخاتين من غير تجديد
 امر من القائل فهو اتفاق والاضطراري والاتقائي لا يوصقان بالحسن والقيح
 عقلا بالاتفاق حاصله ان لا اختيار للعبد في فعله بل كل افعاله اضطراري او اتفاق
 فلا يوصف بالحسن والقيح عقلا جيب عنه بوجوه الاول انه يجد تفرقة ضرورية
 بين حركة الاخذ وحركة المرتعش بان الاول اختياري والثانية اضطرارية
 فيكون دليلكم في مقابلة الضرورة فلا يسمع ورد بان المعلوم ضرورة هو وجود
 القدرة لا تأثيرها فلا يكون دليلنا في مقابلة الضرورة الثاني انه يجري بعينه
 في فعل الباري فيلزم ان لا يكون مختارا في فعله وهو باطل ورد بان مرجح فاعليه
 تعالى هو ارادته القدية فلا يحتاج الى مرجح تجديد اذ علة الاحتياج الى المرجح
 عندنا هو الحدوث الثالث انه يلزم ان لا يوصف بحسن ولا قبح شرعا لانها
 يكونان بالتكليف عندكم والتكليف بغير المختار غير واقع عندكم فلا يتصف
 بهما ورد بل وجود القدرة وكون الفعل مقدرا له كاف في اتصافه بالحسن
 الشرعي بلا حاجة الى تأثيرها ونحن لا ننكر وجود القدرة وانما ننكر تأثيرها
 ووجودها كاف في التكليف فكذا في الاتصاف بالحسن والقيح الشرعيين
 الرابع اننا مختار انه يحتاج الى مرجح وهو الاختيار وسواء قلنا يجب الفصل
 عنده او لا يجب يكون اختياريا اذ لا معنى للاختياري الا ما يتبرخ بالاختيار
 حاصله ان الوجوب بالاختيار لا ينافي الاختيار ورد بان ذلك المرجح لا يكون
 لاختيار العبد والالزام التسلسل فيكون اختياره تعالى فينطل استقلال العبد
 في فعله فيصح التكليف لان مجرد القدرة لا يكفي في صحة التكليف عندكم واذا بطل
 التكليف لا يتصف بالحسن والقيح الخامس وهو اقواها الذي اختاره صلحنا
 التوضيح متبنا على المقدمات الاربع المشهورة وهو لازم الصدور لان كل ممكن
 يجب صدوره عند تمام علته ولا يلزم منه الاضطرار للمانع عن اتصافه بالحسن
 والقيح لان اختيار العبد داخل في علته التامة ضرورة انه لا يجوز ان تكون العلة

التامة باسمها موجودات محضة والازم انتفاء الواجب او عدم الحادث لان تلك
 الموجودات لابد ان تستند الى واجب قطعاً للتسلسل فان لم يتف شي من تلك
 الموجودات اصلاً يلزم قدمها بضرورة دوام العلول بدوام عطية وان اتنى شي منها
 يلزم انتفاء الواجب والامعد ومات محضة لان المعدوم لا يكون علة للموجود
 والامر كية منهما لانها لو كانت مكية منهما لزم ان لا يكون وجود جميع تلك
 الموجودات التي كانت جزءاً من العلة التامة مستلزماً لوجود ذلك الحادث
 بضرورة توقفه على المعدومات ايضاً لكونها جزءاً من علته التامة والالزم باطل
 فيتحقق وتقرراه كما وجد جميع الموجودات التي يفترق اليها وجود زيد مثلاً
 يوجد زيد المثبتة من غير توقف على عدم شي ما اذ لو توقف على عدم شي وتفرضه
 عدمه محروماً مثلاً فاما ان يتوقف على عدمه السابق او عدمه اللاحق وكلاهما
 باطلان اما الاول فلان عدمه السابق قديم فيلزم قدم زيد ايضاً بضرورة تحقق
 جميع ما يتوقف عليه وجوده من الموجودات او المعدومات في الازل اما
 المعدومات فظاهر واما الموجودات فلاستنادها الى الواجب بالذات واما الثاني
 فلان عدمه اللاحق اعني عدمه بعد وجوده لا يمكن الازوال شي مما يتوقف
 عليه وجوده فذلك الجزء الذي حدث عدمه ويزواله اما ان يكون موجوداً
 محضاً او معدوماً محضاً او مكيماً بالاجوز ان يكون زواله بكون زواله بكون
 الموجود المحض لاستلزامه انتفاء الواجب كما في القسم الاول بل يزوال المعدوم
 المحض او يزوال المركب من الموجود والمعدوم ويزوال المعدوم لا يتصور الازوال
 عدمه ويزوال عدمه وجوده وتفرضه وجوده بكون وجود زيد بعد تحقق
 مجموع ما يتوقف عليه من الموجودات موقوفاً على وجوده بكونه ضرورة توقفه
 على عدمه محروماً والموقوف على زوال جزءه من الموقوف على وجوده بكونه هذا خلف
 لان ما فرضناه مجموع الموجودات التي يتوقف عليها وجود زيد لا يكون مجموعها
 ضرورة بقاءه بكون الموجودات ثابت بطلان كون العلة التامة بحادث موجودات
 محضة او معدومات محضة او مكية منهما فلا بيان يدخل فيها امر لا موجود
 ولا معدوم غير مخلوق اصلاً وهو المسبي بالحال عندهم وهو القصد والاختيار
 فيكون الفعل حينئذ واجباً بالاختيار عند تمام علته والوجود بالاختيار
 لا يثبت في الاختيار بل بتحقيقه فلا يكون اضطرارياً فان قيل ينقل الكلام الى خلاف
 الاختيار فان كان لازماً الصدور عن العبد فيكون الفصل اضطرارياً وان لم يكن
 لازماً الصدور عنه بل قد يصدر وقد لا يصدر يلزم الترجيح بالامر محقق في صدور

الاختيار عنه قلنا انه غير لازم الصدور وبطلان الترجيح بلا مرجح من الفاعل
 المختار ممنوع وانما المحال هو الترجيح بلا مرجح بمعنى وجود الممكن بلا موجود
 ولا إيجاد وذلك غير لازم ههنا اذ لا وجود للاختيار بل ان لا موجود ولا معدوم
 وهو امر اعتباري لا يحتاج الى الخلق واليجاد وقد يجاب عنه بأنه لازم الصدور
 من العبد لكن لا يلزم منه كون الفعل اضطراريا لجواز ان يكون المرجح الموجب
 للاختيار اختيارا آخر الى غير النهاية لجواز التسلسل في الامور الاعتبارية فيكون
 الاختيار ايضا واجبا بالا اختيار او يكون اختيار الاختيار عينه فلا يتسلسل
 واجتبت المعتزلة بقصة ابراهيم عليه السلام حين قال لاية اني اراك وقومك
 في ضلال ميين وكان ذلك قبل الوحي ولو لم يكن العقل حجة موجهة لكانوا معذورين
 لاني ضلال ميين قلنا سلنا ذلك ولكنه لا يلزم منه كون العقل موجبا بنفسه
 حاكما بذاته لجواز كفاية كونه آلة لادراك الحسن في اسقاط العذر وفي بعض
 شروح المختصر ان النزاع بين الاشاعة والمعتزلة لفظي لان المعتزلة ارادوا
 بالحسن ما يكون موافقا للغرض ولا نزاع في كونه عقليا والاشاعة ارادوا بمعنى
 ما يستحق فاعله المدح ولا نزاع للمعتزلة في كونه شرعيا وفيه نظر لانهم صرحوا
 ان نزاعهم في هذا المعنى فيكون معنويا (قوله والمختار عندنا) حاصله
 التوسط فان المعتزلة افرطوا في جعل العقل حاكما حتى اوجبوا الايمان على
 المصبي العاقل واهل الفترة والاشاعة فرطوا في تعطيل العقل واهداره حتى
 اطلبوا ايمان المصبي العاقل وتوسط اصحابنا وقالوا ان للعقل مدخلا في معرفة
 حسن بعض الاشياء وفحها قبل ورود الشرع وليس بحاكم بل الحاكم هو الله تعالى
 (قوله انه مدلوله مطلقا) اي ثابت للمأمور به قبل ورود الامر سواء كان مما
 فهمه العقل ام لا والاشاعة قالوا انه ثابت بالامر لاقبله (قوله لحكمة الامر)
 فان قيل اذا كان لحكمة الامر فكيف يصح تقسيمه الى حسن لعينه وحسن لغيره
 والحسن لغيره لا يكون لعينه والحسن لحكمة الامر حسن لغيره قلنا ان كونه
 مأمورا به من الحكيم دليل على اتصافه بالحسن لاموجب له فلا يمنع ان يكون
 حسنه الذي دل عليه بكون الامر حكما لعينه ولغيره (قوله ما ذكره ههنا)
 اعني قوله تعالى ان الله يأمر بالعدل ووجه الاشكال فيه انه انما افاد حسن
 العدل لكونه مأمورا به وقد تقدم آفان حسن العدل بمعنى الموافق للغرض
 لا بمعنى المتنازع فيه (قوله فلا علينا) اي فلا بأس علينا فكان اسم لا محذوفا
 لعدم اللبس كما هو المشهور (قوله بل هو يعرفه) من المعرفة ويجوز ان يكون

(والمختار) عندنا (انه مدلوله مطلقا)
 اي سواء كان في المفهوم او غيره
 (لحكمة الامر) فانه تعالى حكيم
 لا يأمر الا بما هو حسن قال الله
 تعالى ان الله يأمر بالعدل والاحسان
 واعلم ان افادة ما ذكره ههنا وماترك
 من الادلة على المختار حسن المأمور به
 بالمعنى المتنازع فيه في غابة الاشكال
 فلا علينا ان نظوى عن الاشتغال
 بها كشرح المقال (والحاكم) بالحسن
 (هو الشرع) كما هو رأي الاشاعة
 (و) ليس (العقل) مجرد آلة فهم
 الخطاب بل هو (يعرفه) اي الحسن
 (في بعض) من الامور الحسنة
 (قبل السمع) متعلق بعرفه وكذا
 قوله (بلا كسب) كحسن الصدق
 النافع (اوبه) كحسن الكذب النافع
 (و) يعرفه (في) بعض (آخر بعده)
 اي بعد السمع كما حكاه الشرع
 واعلم ان المتنازعين في الحسن
 متنازعون في القبح ايضا وانما تركنا
 القبح واقتصرنا على الحسن لان
 الكلام في حسن المأمور به وقد علم
 حكم القبح منه واما اقسامه فستأتي
 في مباحث النهي ان شاء الله تعالى

من التعريف (قوله اما حسن لمعنى في نفسه) قال في النظر رخصت قولهم
 حسن لمعنى في نفسه ان اتصافه بالحسن انما هو بالنظر الى ذات المأمور به مع قطع
 النظر عن الامور الخارجة عنه كما يقال ان الدار حسنة في نفسها اى مع قطع
 النظر عن الامور الخارجية وتحقيقه ان العقل لو كان موجبا لمرقة الحسن اذ
 عليه حين النظر في المأمور به وان فرض عدم كونه مأمورا به بامر صادر عن
 الحكيم كالايمان مثلا فانه اذا نظر العقل في ماهيته وجدها شكر النعم بوجوده
 وتصديقه له وغير ذلك من محاسنه فلو فرضنا انه لا يكون مأمورا به لكان حسنا
 والحسن لمعنى في غيره هو ما يكون على خلاف ذلك كالجهاد مثلا فانه يخرى
 الميلاد وتصل العباد واذا جرد العقل النظر اليه قد لا يجده حسنا ان لم يكن
 مأمورا به وكذا الفسل من الجناية في ايام الشتاء في البلاد الباردة بالسوء
 للسناء فان قبل هذا البيان يستقيم على القول المختار عندنا واما على مذهب
 الاشاعرة ومن معهم مناجن ان الحسن ثابت بالامر لا قبضه فاعنى قولهم
 حسن لمعنى في نفسه فالجواب معناه ان الحكيم امر به مستقلا بذاته من غير ان
 يكون بواسطة غيره اوان يكون واسطة لغيره والحسن لمعنى في غيره على خلاف
 ذلك وهو ان الشارع امر به لاستقلا بذاته بل باعتبار انه واسطة لغيره او غيره
 واسطة له وقيل معنى الحسن لنفسه عند الاشعري كون الفعل مأمورا به فتكون
 كل المأمورات حسنة لمعنى في نفسها بهذا المعنى فلا يمتحن التقسيم المذكور
 عندنا (قوله الى تكلف ارتكبه صاحب التفتيح) قال والمأمور به في صفة
 الحسن نوعان حسن لمعنى في نفسه وحسن لغيره وذلك الغير لانه ان يكون حسنا
 لغيره قطع التسلسل وهو اما ان يكون جزءا من ذلك الفعل او خارجا عنه والجزء اما
 صادق على الكل كالعبادة تصدق على الصلاة وهي جزءها كالايمان بالنسبة
 الى زيد والحسن لمعنى في نفسه يعنى الحسن لغيره والحسن لجزءه والخارج اما
 صادق على ذلك الفعل نحو الجهاد اعلاء كلمة الله فالجهاد حسن لكونه اعلاء
 والاعلاء خارج عن مفهوم الجهاد واما غير صادق كالوضوء حين للصلاة
 والصلاة لا تصدق على الوضوء هذا ما ذكره ولما ورد على قوله ان الحسن
 لمعنى في نفسه يعنى الحسن لغيره والحسن لجزءه ان هذا مما يصح في الحسن لجزءه
 ضرورة ان جزء الشيء معنى كائن فيه ولا يصح في الحسن لغيره اذ ليس ذات الشيء
 معنى فيه اجاب عنه بوجهين احدهما ان اطلاق الحسن لمعنى في نفسه على الحسن
 لغيره انما هو اصطلاح ولا مشاحة في الاصطلاح وكانه تغليب باعتبار ان

(فالمأمور به) اى اذا كان الحسن مندول
 الامر مطلقا لا يوجد له مأمور به (اما
 حسن لمعنى في نفسه) اى يتصرف
 بالحسن باعتبار حسن ثابت في ذاته سواء
 كان عينه او لجزءه بخلاف الحسن لغيره
 فانه يتصرف بحسن ثبت في غيره فظهر
 ان المراد بالمعنى في قول الجمهور اما حسن
 لمعنى في نفسه هو الحسن لا امر آخر
 حتى يحتاج الى تكلف ارتكبه صاحب
 التفتيح (حقيقة) بان لا يكون فيه شبه
 الحسن لغيره

الاشياء يكون خصمها باعتبار الأجزاء وتابها ان الحسن لعينه هو الفعل المطلق
 كالقارة مثلا وهو لا يوجد الا في ضمن جزئياته الموجودة وبمخالف تلك الجزئيات
 العلوم وجودها حسنا وهي لا تكون حسنة الا لعني في نفسها او حسنة
 لغيرها لاجل الشارع قولهم حسن لعني في نفسه على ما ذكره لم يرد عليه
 ذلك ولا حاجة الى ما تكلف من الجوابين (قوله فاما ان لا يقبل) مشروع
 في تقسيم الحسن لحسن في نفسه وحسن في غيره والجملة ههنا ان المأمور به في باب
 صفة الحسن ينقسم الى نوعين حسن حسن في نفسه وحسن حسن في غيره والاول
 ينقسم الى ما لا يقبل السقوط بحال والى ما يقبله والى ما يكون حسنا في نفسه
 ومثابها لما حسن حسن في غيره والثاني ينقسم الى ما يتأتى ذلك للغير بنفس
 المأمور به والى ما لا يتأتى به وههنا قسم آخر وهو ما حسن حسن في شرطه بعد
 ما كان حسنا لحسن في نفسه كالصلاة والركاة وشرطهما هو القدرة على الاداء
 وخذ هذا القسم في شروح البرزوي من انقسام الحسن لغيره لان الشرط يغير
 المشروط وسموه قسما جامعيا لكونه جامعيا للحسن لعينه ولغيره (قوله
 وفي اختياره على قول فخر الاسلام) قال فخر الاسلام الحسن لعني في نفسه
 ثلاثة اصرب ضرب لا يقبل سقوط هذا الوصف بحال وضرب يقبله وضرب
 يلحق بهذا القسم لكنه مشابه لما هو حسن لعني في غيره الى آخره والمراد
 بالوصف وصف الحسن واعترض عليه بان حسن الاقرار لا يسقط في حالة الاكراه
 حتى لو صبر وقتل كان شهيدا ما جورا فكيف يكون حسنة ساقطا بالاكراه وانما
 يستغنى به وجوبه ولا يلزم من سقوط وجوبه سقوط حسنة لان عدم الوجوب
 لا يستلزم عدم الحسن كالتدب على الاناسلم ان وجوبه ساقط واجب حقه بانه
 لا يلزم من كون الصبر عليه شهيدا بقاء حسن الاقرار لانه لو سقط حسنة لا يلزم
 حقه باحده ضده وهو اجراء كلمة التكفير بل بقي ذلك حراما كما كان الا ان الترخص
 ثبت رغبة خلق نفسه فاذا صبر حتى قتل كان شهيدا بناء على بقاء حرمة اجراء
 كلمة الكفر لا على بقاء حسن الاقرار ولما ورد على هذا الجواب ان سقوط اصل
 الاقرار بالاكراه انما كان لرغبة خلق نفسه ولا تدخله في سقوط حسنة اعرض
 عنه المصنف كصاحب التبعيض الى لفظ التكليف فانه كما سقط الاقرار حال الاكراه
 سقط التكليف به ايضا فان قيل ان القابل من شرطه ان يوجد مع القبول والاقرار
 والتكليف به اذا سقط لم يكن موجودا قلنا ان السقوط وصف اعتباري واشترط
 القابل مع القبول وجودا اذا كان القبول وصفا وجوديا ومنه ظهر الجواب

(فاما ان لا يقبل) ذلك الحسن (سقوط
 التكليف) وهو الزام ما فيه كلفة
 وفي اختياره على قول فخر الاسلام
 اما ان لا يقبل سقوط هذا الوصف
 يعنى وصف الحسن فانه ان الاولي
 دفع فإيرد عليه انه لا يلزم من جواز
 سقوط الاقرار بالاكراه سقوط حسنة
 حتى لو صبر وقتل كان قاجورا

عما يشوههم ان يقام الحسن مع سقوط اصل الاقرار بحال لان يقام الحال بغيره المحل
 بحال فان العرض لا يقوم بدون المحل ووجهه ان ذلك في الوصف لا ينطبق
 والحسن لما كلفه وصفا اعتبارا لا يقتضى محلا موجودا يقوم به حقيقة (قوله)
 ان التكليف مطلقا اعلم اي لفظ التكليف مع قطع النظر عن وقوعه في هذين
 الموضوعين اعلم من المعنيين والا لفظ التكليف في قوله لا قبل سقوط التكليف
 معنى التكليف بالسعي الاعلى منه ومن المعنى الاول وفي قوله لو قبله على
 حكس هذا الاعلى ايضا (قوله فانه كيف او افضل) ان فسر بالصورة
 الحاصلة في الذهن يكون كيفا وان فسر بانتفاش النفس بتلك الصورة يكون
 انفعالا اعلم ان المراد بالتصديق المعترف في الايمان ليس مجرد معرفة نسبة الصدوق
 الى محمد عليه السلام لولا قوله ووقوعها في القلب من غير اذعان وقبول فان
 كبر ائمة الكفار يعرفون صدقه ويقع في قلوبهم بنسبة صدقه بغيره ولا يصيد قلوبه
 هذا ما استكبروا كما قال تعالى يعرفونه كما يعرفون اسيادهم ويخجلون ابيها
 ولا يستقيم انفسهم بل المراد به اذعان تلك النسبة وقبولها واطمئنان النفس بها
 بترك الكفر والعناد بحيث يصح ان يطلق عليه اسم التسليم كما صرح به الغزالي
 لكنهم اختلفوا في ان هذا التصديق هل هو من قبيل الافعال الاختيارية او من
 قبيل المعلوم والادراك كالتالي هي من مقولة الكيف والافعال قد ذهب بعضهم
 الى الاول مستدلين بان العلم باصل التبعات من الكفار هو التصديق المتعبد
 في الايمان وبان الايمان ما موربه والمأمور به لا بد وان يكون فعلا مختارا
 والعلم ليس بفعل بل كيف وانفعال وحصوله جاليس بالاختيار بل بحصولها
 اختياري وبان الابدان عبارة عن القبول والتسليم وهو فعل لا علم وعلى هذا
 القول يقع التكليف بتسليم التصديق كما في الصلاة بلا حاجة الى جعل للسعي
 ثم فسر بعضهم ذلك الفعل الاختياري المعبر عنه بالتصديق بربط القلب بالاختيار
 على ما علم من جملة ما مر به وبعضهم بنسبة الصدوق الى الخبر بالاختيار والاول
 ان كلا من الربط والنسبة للاختياريتين امر كسي من قبيل الفعل ولهذا ثابت
 عليه وذهب بعضهم الى الثاني ثم اختلفت هذه الفرقة الى فرقتين فرقة ذهبت الى
 انه نوع من التصديق للطلق الذي قسم العلم اليه والى التصديق لو ائله كونه
 للطلق وهو التصديق الخاص المقيد بقوله كالكسب والاختيار وتربط لعمود
 والتصديق المنطوق اعلم انه وفرقة اخرى ذهبت الى انه عبارة عن التصديق المنطوق
 لا نوع منه واختاره الصك كالحققتين مستدلين بما لا تفهم من لفظ التصديق

الثانية ان التكليف مطلقا اعلم من
 التكليف بنفس الموصوف بالحسن
 كما في الصلاة ومن التكليف بالسعي
 في حصوله كما في التصديق فانه كيف
 او افعال لا اختيار في حصوله بنفسه مع
 ورود الامر به (كالتصديق) في
 الايمان وهو التصديق المنطوق المعبر عنه
 في الفارسية بكونه وراست كوي
 داشق وحاصله الاذعان والقبول
 لوقوع النسبة او لا وقوعها وتسميته
 تسليما زيادة توضيح المقصود وجعله
 مغايرا للتصديق المنطوق وهم وحصوله
 للكفار ممنوع ولو سلم في البعض
 يكون كغيره باعتبار جهوده باللسان
 واستكباره عن اظهار الاذعان

في اللغو والعرف الأنسبة الصدق الى الخبر ولا تفهم من تلك النسبة ايضا الاذاعتها
 وقبولها وادراكها بالقلب من غير ان يتصور هناك فعل وتأثير من القلب اصلا
 ولا شك ان هذا كيفية للنفس قد تحصل بالكسب والاختيار وقد تحصل بدونها
 فغاية الامر انه يشترط في التصديق المعتبر في الايمان ان يكون محصلا بالكسب
 والاختيار على ما هو قاعدة كون الشيء مأثورا به واما كون هذا فعلا
 وتأثيرا من النفس لا كيفية لها وكون الاختيار معتبرا في مفهومه حتى يكون
 نوتا خاصا من التصديق المنطقي ممنوع كيف وان لفظ التصديق انما يطلق
 على ما يعتبر في الايمان بالمعنى المعتبر في اللغة اذا اصل عدم النقل والاختيار غير
 معتبر في معناه لغوي قطعا فان قيل الايمان في الشرع هو التصديق بامور مخصوصة
 وفي اللغة هو التصديق المطلق فيكون من التقولات الشرعية قلنا هذا
 ليس نقلنا من معنى لغوي الى معنى آخر بل معناه في اللغة والشرع واحد وهو
 المعتبر عنه في الفارسية بكر وبدن غاية الامر بيان الفرق بينهما باعتبار
 متعلقهما لا باصل المعنى فيكون متعلقه في اللغة عاما وفي الشرع خاصا واما
 ما قيل ان الايمان مأثور به فيكون فعلا اختياريا قلنا ممنوع اذ كثيرا ما يكون
 العلم مأثورا به ايضا نحو فاعلم انه لا اله الا الله وكذا ما قيل ان العلم حاصل
 للكافر المعاند دون الايمان فيكون فعلا ممنوع ايضا اذ لا يلزم من حصول
 مطلق العلم للكافر حصول التصديق المعتبر في الايمان له وباقى الابحاث ذكرناها
 في شرحنا على ما مر تبناه في الكلام اذا عرفت هذا فالشارح اشار بقوله انه كيف
 او انفعال الى ان التصديق المعتبر في الايمان من مقولة العلم لا الفعل ثم صرح
 بأنه عين التصديق المنطقي المعتبر فيه الاذعان والقبول لا مجرد حصول نسبة
 الصدق في القلب ثم لشار الى رد من ذهب الى انه عبارة عن التسليم والقبول
 الذي هو من مقولة الفعل بقوله وتسميته تسليما زيادة توضيح للمقصود وذلك
 لان المقصود من الايمان هو تسليم ما جاء به والالتقياد اليه ولفظ التسليم دل عليه
 ثم اشار الى رد من ذهب الى انه نوع خاص من التصديق المنطقي بقوله وجعله
 مغايرا للتصديق المنطقي وهم فان قيل لولم يكن مغايرا له لزم حصول الايمان
 في الكافر فاجاب بمنع حصول التصديق المنطقي في الكافر وعلى تقدير حصوله
 لبعض الكفار لا يلزم منه حصول الايمان لهم لوجود الجحود باللسان طوعا
 واستكبارا فان قيل قد صرح اولا بأنه عين التصديق المنطقي وقوله يكون كفره
 باعتبار جحوده باللسان واستكباره بشعره غيره وانه نوع خاص منه باعتبار هذا

القيد قلنا لا يلزم من اعتبار هذا القيد قوة نوا خاصته جواز ان يكون هذا
التصديق شرطا خارجيا (قوله في حال من الاحوال) اي حال الاكراه وحال
الطوع حتى لو بدل التصديق بصدقه في حال منهما لكان كافرا (قوله وقيام
السيف) استشارة الى ان المراد بالاكراه الغير في اسقاط الاقرار هو الاكراه
بالقتل او بالقطع (قوله عدم تبده) اي التصديق (قوله ممكنه) اي الاقرار
(قوله على قوته) اي التصديق لان الاقرار دليل عليه قائم مقامه لكونه امرا
باطنا تعذر الوقوف عليه فكان تركه بغير عذر دليلا عليه لان انتفاء الدليل
يدل على انتفاء المدلول (قوله لا المصدق الغير الممكن ولو كان نادرا) معطوف على
ممكنه اي لا يدل المصدق الغير الممكن والاقرار على قوت التصديق فيكون
مؤمنا قال فخر الاسلام ومن لم يصادف وقتا يتمكن فيه من البيان وكان مختارا
في التصديق كان مؤمنا ان تحقق ذلك انتهى وقال في التقرير قيد بكونه مختارا
احتراز عن التصديق بحالة اليأس فانه لا ينفع اصلا وقوله ان تحقق ذلك لان
التصديق الاختياري مع عدم الممكن من الاقرار وما يقوم مقامه في غاية الندرة
فاشار المشرح الى هذا بقوله ولو كان نادرا لكنه ترك الاختيار لظهوره وقوله
ولا الممكن عطف على الغير الممكن اي لا يدل ترك المصدق الممكن من الاقرار
عند الاجبار على الاقرار على قوت التصديق بل يحكم باسلامه كالكافر اجبر
على الاسلام فاقراهه يحكم باسلامه عندنا ذميا او حريا وكذا المسلم
لو اكره على الانتكار فانتكراهه لا يحكم بكفره فان الاكراه الملجئ لا يعدم الاختيار
بل يفسده فاجبار الكافر على الاقرار والمسلم على الانتكار لا يعدم اختيارهما
وان افسدهم والاختيار الفاسد معتبر في الاسلام لانه يفلو ولا يعلى فيكفي قيده
الاختيار الفاسد واعلم ان مذهب المحققين من اصحابنا ان الايمان هو التصديق
والاقرار ليس جزءا منه وانما هو شرط اجراء الاحكام الشرعية عليه حتى
ان من صدق بقلبه ولم يقر بلسانه مع تمكنه منه كان مؤمنا عند الله تعالى
غير مؤمن في احكام الدنيا اي لا يجري عليه احكام الاسلام في الدنيا وقال كثير
من اصحابنا ومن الفقهاء ان الايمان هو مجموع التصديق والاقرار واستدلوا عليه
بظواهر النصوص من قوله عليه السلام في الاسلام على خمس شهادة ان لا اله
الا الله الحديت وقوله عليه السلام امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله
الا الله الى غير ذلك الا انهم لما نفطوا السقوط الاقرار مع بقاء كون الرجل مؤمنا
قالوا ان التصديق ركن اصلي لا يجتمل السقوط اصلا حتى لو تبديل بصدقه طرعا

ثم لا يخفى انه لا يجتمل سقوط التكليف
به في حال من الاحوال فاقرار المتأفق
ليس ايمانا في نفس الامر وعندنا اذا
علمناه واما اجراء احكام الاسلام
على الاقرار فلخفاء التصديق
(او يقوله) اي سقوط التكليف
(كالاقرار) باللسان فانه بمقط حال
الاكراه لان الاصل هو التصديق وهو
قلبي ليس باللسان معدنه وقيام السيف
يدل على عدم تبده لكن ترك ممكنه
من غير عذر يدل على قوته فلا يكون
مؤمنا ولو عند الله تعالى لا المصدق
الغير الممكن ولو كان نادرا ولا الممكن
عند الاجبار على الاقرار او الانتكار فان
الاكراه الملجئ لا يعدم الاختيار بل
يفسده والاسلام مما يثبت بالسببه
لانه يعلى ولا يعلى فيكفي فيه الاختيار
الفاسد

او كرها كان كافرا او الاقرار ركن ملحق بالتصديق في كونه ركنا كونه دال عليه
 وقبل السقوط بعد الاكراه المجرى حتى لو تبدل بضده بالاكراه لم يكن كافرا
 لان اللسان ليس معدن التصديق والاصل هو التصديق فاللسان ليس معدن
 الاصل فاشتغاله بضده لا يدل على الكفر واختار رحمه الله مذهبا لاكثر كما هو
 الظاهر في مواضع من كتابه لكن اعترض بعض المحققين على دليلهم بان تلك
 النصوص تدل على ان الايمان هو الاقرار وحده اذ ليس فيه ذكر التصديق وهو
 خلاف ما عليه اهل السنة ويستلزم ان يكون المنافقون مؤمنين فيكون
 متروك الظاهر وخبر الواحد المتروك الظاهر وكذا المشهور المتروك الظاهر لا يثبت
 الركنية في الامور القطعية واستدل على مذهب المحققين بان الايمان في اللغة
 والعرف هو التصديق فقط ولا يتعلق به باللسان فاطلاقه على غير التصديق
 اخراج عن معناه الحقيقي وبان الشيء لا يوجد الا مع ركنه وكل من آمن موصوف
 بالايمان على التحقيق من حين آمن الى ان مات بل الى الابد فيكون مؤمنا بوجود
 الايمان وقيامه به حقيقة ولا يوجد الاقرار حقيقة في كل لحظة يعني وجوده
 مرة في عمره فدل انه مؤمن لما معه من التصديق القائم بقلبه الدائم بخبره
 اولى به الاعراض لكن الله اوجب الاقرار ليكون شرط الاجراء المتكلمين
 الدنيا اذ لاوقوف للعباد على ما في القلب فلا يدلهم من دليل ظاهر يمكنهم بناء
 الاحكام عليه والنصوص معاضدة لهذا القول ايضا كقوله تعالى كتب
 في قلوبهم الايمان وقلبه مطمئن بالايمان وقوله عليه السلام ثبت قلبي على دينك
 (قوله اذ لبيت ركنا مثله) اي ليست الصلاة ركنا من الايمان مثل الاقرار اشار به
 المذاهب الاجمال خارجة عن الايمان لا داخلية فيه كما قال الشافعي (قوله اذ لا يدل
 عليه عدما) اذ لا يلزم من ترك الصلاة اختيارا عدم الايمان بخلاف الاقرار
 كما عرفت (قوله الا على هيئة مخصوصة) اي الا كائنة على هيئة مخصوصة
 كالصلاة بجماعة فانه يحكم بوجود ايمان من صلى بالجماعة لكونها من خصائص
 هذه الامة بخلاف الصلاة منفردا فانها لا تدل على وجود الايمان (قوله وسره)
 اي سر دخول الاقرار في الايمان دون الاجمال حاصله ان الايمان وصف للانسان
 يقال انه مؤمن والانسان مركب من الروح والبدن والتصديق على الزوج
 القائم في القلب فعمل على شيء من البدن ايضا بخلافه تحقيقا لكمال التصديق
 الانسان بالايمان ظاهر او باطنا وتطبيقات الصفة والموصوف في التركيب وتعيين
 عمل اللسان لانه المعين لليمان ما في الباطن بحسب الوضعية ولهذا جعل الحمد لله

(والصلاة) فانها تسقط بعدد
 الجنون والاعماء والحيض والنفس
 وهي وان شاركت في احتمال
 السقوط لكن بينهما فرق من وجهين
 اشار الى الاول بقوله (لكهما دونه)
 اي الصلاة ادنى من الاقرار اذ ليست
 ركنا مثله لاحقيقة وهو ظاهر والحقا
 اذ لا يدل عليه عدما كالاقرار حال
 الاحتسار ولا وجود الاعلى هيئة
 مخصوصة وسره ان حال الايمان
 في الانسان بالجمع بين باطنه وظاهره
 كما هو مجموع من روحه وجسده فتعين
 لذلك جعل اللسان لانه الموضوع لليمان
 ولذا يحمل رأس الشكر الحمد لاعمل
 سائر الاعراض و اشار الى الفرق الثاني
 بقوله (وتسقط) اي الصلاة (ياغندان)
 كما سبق (و) يسقط (هو) اي الاقرار
 (بصدر) واحد وهو الاكراه (او)
 يحسن حسن في نفسه

هو فعل الصلوة رأس الفكر فكان بالان مر جيبك من العدا والمه لول
 (قوله لا حقيقة بل حكما) وانما جعل هذا التسمي مقابلا للصلوة المذكور من
 نظرا الى انه لا يتضم الى ما لا يقل السقوط وما يقبله بل كانه يقبل السقوط واعلم
 ان الحسن لعينه درجات اعلاها حسن التصديق فله لا يسقط بحال ثم حين
 الاقرار لانه وان كان ركنا الا انه يحتمل السقوط ثم حسن الصلاة لانها
 محسنة لعينها بحيث لا تشبه الحسن لغيره الا انها تحتمل السقوط وليست بركن
 من الايمان كالاقرار فكانت دونه ثم حسن الصوم والزكاة والحج فانها مع افعال
 السقوط وعدم ركنيتها تشبه الحسن لعني في غيره وتحقيقه ان حسن كل من
 هذه الثلاثة بالغير الا انه لا اعتبار بحسن ذلك الغير حتى انه في حكم العدم فصار
 كل منها كانه حسن بواسطة امر جعل بهذا الاعتبار من قبيل الحسن لعني
 في نفسه فصار ههنا مقامان احدهما ان هذا لا يفعل ليست حسنة في نفسها
 بل بواسطة امر يعرف العقل انه المطلوب بالامر والتصفة بالحسن وثانيهما
 انه لا عبرة بهذه الوسائط وانها في حكم العدم حتى كان المقصود بالامر هو نقص
 الانفصال التي وورد الامر بها اما الاول فلان الصوم في نفسه تجزئ النفس
 ولا ضرار بها وفتح نعم الله عن عبادة مع الوضوء لهم وانما يحسن بواسطة
 حسن قهر النفس والزكاة في نفسها المضاعفة للمال وانما يحسن بواسطة حسن
 دفع حاجة الفقير والحج في نفسه تطيع المشافة الى امكنة مخصوصة وزيارة لها
 بمنزلة السفر للتجارة وزيارة البيت المقدس والامر بالحسن بواسطة زيارة البيت
 الشريف المضاعف الى الله تعالى في حبه تعالى بيت الله فحبه تعظيمه واما الثاني
 فهو ما اشار اليه بقوله امكن هذه الوسائط لاخرها عن ان تكون حسنة
 لعينها الى قوله بمنزلة الصلاة وقيل ان هذه الوسائط لم تقرب ههنا لانه لا يدخل
 فيها القدرة المبدواختياره فلم يجعل الحسن باعتبارها بل باعتبار نفس الافعال
 المطلوبة واعترض عليه بان هذه الوسائط لا شك في كونها باختيار المبدوع
 لو كانت وسائط نفس الحاجة وشهوة النفس وشرف الامكنة لكانت محلا لدخل
 فيه تقرب العبد لربه المست كذلك واجب بان قهر النفس ودفع الحاجة وزيارة
 البيت تقرب النفس الصوم والزكاة بالحج فكيف تكون وسائط حسنها وانما الوسائط
 هي الحاجة والشهوة وشرف المكان والاخبار للعبد فيها وورد بان الوسائط
 لا يكون حسن الفعل لاجل حسنها وظاهر ان نفس الزيارة والحاجة والشهوة
 ليست كذلك وهذا يقال ان الوسائط هي القهر والدفع والزيارة المخصوصة
 والبيت

لكن لا حقيقة بل (حكما كما استوفى)
 فانه ليس بحسن في ذاته حقيقة لذيها
 تجزئ النفس وفتح نعم الله تعالى
 عن عملكم مع التصون من الحج والعمرة
 وانما يحسن بواسطة حسن قهر
 النفس الامارة بالسوء التي هي اعين
 اعداء الانبياء من جوارها عن كونها
 الصبيان (والزكاة) فانها ايضا
 ليست بحسنة في ذاتها حقيقة بل
 ايضا حفة للمال وانما حسنت بواسطة
 حسن دفع حاجة الفقير والاحسان
 اليه (والحج) فانها في نفسه تطيع
 المشافة الى امكنة مخصوصة وزيارة
 لها بمنزلة السفر للتجارة وزيارة البيت
 وانما يحسن بواسطة زيارة البيت
 الشريف بشرف الله تعالى اياه
 لكن هذه الوسائط لاخرها عن ان
 تكون حسنة لعينها لان النفس
 وان كانت بحسب الفطرة محلا
 للغير والشرا الا انها للمعاصي القبل
 والى الشهوات اميل حتى كانها بمنزلة
 امر جلي لها بمنزلة الاحراق للنار
 فبانظر الى هذا المعنى لا يحسن قهرها
 اذ لا يفتح في الاضطرار والفقير
 انما يستحق الاحسان من جهة الرحمن
 لان جهة الانسان والبيت لا يستحق
 الزيارة والتعظيم لنفسه لانه بيت كسائر
 البيوت

فستط حسن قهر النفس ودفع الحاجة
 وزيارة الميت عن درجة الاعتبار وصار
 كل من الصوم والزكاة والحج مستلصق
 في نفسه من غير واسطة وعبادة خالصة
 بمنزلة الصلاة ولهذا جعلت حسنة
 لحسن في نفسها شبيهة بالحسن الحسن
 في غيره بدون العكس وإنما قلنا ان
 الوسائط هذه الامور دون الشهوة
 والحاجة وشرف للتكامل لان الوسائط
 ما يكون حسن الفعل لاجل حسنهما
 وتطاهر ان نفس الحساسة والشهوة
 والشرف ليس كذلك فان قيل لا تغاير
 في الخارج بين تلك الوسائط وبين الزكاة
 والصوم والحج قلنا لو سلم فيكسفي
 التغاير الذهني فليأمل (وحكمه) اي
 حكم الحسن لحسن في نفسه حقيقيا
 كان او حكما (عدم سقوطه بالاداء)
 بسبب (عروض ما يسقطه) مثل الحيض
 والنفاس للصلاة والصوم (بعينه)
 احتراز عن الحسن لحسن في غيره
 كالوضوء والسعي

ولا يخفاء في انها ليست نفس الصوم والزكاة والحج ولو سلم اتحادها في الخارج
 فلا يخفاء في تغايرهما في الذهن وهو كاف ههنا اقول فيه نظرا لان كلامنا القهر
 والدفع والزياره لا حسن فيها باعتبار وجودها في الذهن وانما يمرض الحسن
 باعتبار وجودها في الخارج واذا اتحدنا في الخارج فكيف يصح ان تكون واسطة
 باعتبار وجودها في الذهن اذ لا حسن باعتبار وجودها في الذهن حتى تكفي
 المغايرة فيه ولعله اشار بالتأمل الى هذا فالجواب منع اتحادهما في الخارج
 (قوله وعبادة خالصة بمنزلة الصلاة) اشارة الى منشأ حسن الامور المذكورة
 اعني كونها عبادة كما في الصلاة فان قيل انها اذا كانت عبادة خالصة مثل
 الصلاة فلم لم يجعل حسنهما مجزئتهما بدون المشابهة بالحسن في غيره كما في الصلاة
 فالجواب عنه بوجهين احدهما ان كونها عبادة خالصة لا يقتضي كون العبادة
 جزءا منها لجواز ان تكون خارجة عنها صادقة عليها كيف لا وان العبادة ليست
 جزءا من مفهوم الصوم والزكاة والحج بخلاف الصلاة فان الهامة جزء منها
 وذلك لان هذه الافعال انما هي عبادة بالنسبة الى الوسائط وذات الشيء لا يكون
 بالاضافة الى شيء آخر وكون الصلاة عبادة ليس بالنسبة الى شيء آخر بل هي عبادة
 في نفسها فتكون ذاتية لها والثاني ان الوسائط المذكورة وان جعلت معدومة
 الا ان تصور وجودها جعل الامور المذكورة شبيهة بالحسن لغيره بخلاف الصلاة
 اذ لا واسطة فيها اصلا فان قيل يجوز ان يكون حسن الصلاة بواسطة استحقاق
 الله تعالى العبادة ولهذا لا تحسن هي لغير الله تعالى فيكون حسنهما بالواسطة
 لانهما اجيب بان هذا لا يتحقق كون حسنهما لغيرها بل يؤكده الاتري ان الايمان
 بالله تعالى حسن لعينه بخلاف الايمان بغير الله وكذا الكفر بالله تعالى قبيح
 لعينه وبالجب والتطاغوت حسن لعينه فالتصنيف بالحسن هو الافعال المضافة
 التي ورد الامر بها من الايمان بالله والصلاة والافعال المطلقة عن الاضافة فعني
 قولهم ان الايمان والصلاة والصوم والزكاة حسنة لعينها اولغيرها ان هذه
 الافعال مضافة الى الله تعالى حسنة لعينها اولغيرها فالاضافة الى الله تعالى
 مما لا يدخل لها في جعل الحسن لعينها اولغيرها الا ان بعض الافعال حسنهما
 بالنظر الى نفس الفعل المضاف الى الله تعالى كالايمان والصلاة وبعضها بالنظر
 الى الغير بان يكون المقصود الاصلى بالامر بذلك الغير لانفس الفعل المضاف
 كالوضوء والجهاد وبعضها بالنظر الى نفس الافعال المضافة لكتبتها تشبه بالحسن
 لغير كالصوم والزكاة والحج فانها حسنة لعينها لعدم اعتبار الواسطة المذكورة

وقسبه بالحسن لغيره بالنظر الى تصور الواسطة فان قيل ان الواسطة المذكورة
وان اعتبرت معدومة لكن كونها عبادة خارج عنها كما عرفت فكيف يكون
حسنتها لغيرها مع ان الحسن لغيره اما لذاته او لجزئه ولم يوجد شي منها قلنا
الحسن لغيره لوقان نوع يكون حسنه لذاته او لجزئه مع قطع النظر عن كونه
عبادة وما موراه كالايمن فله حسن في ذاته مع قطع النظر عن كونه عبادة
وما موراه كالصلاة فانها حسنة لجزئها مع قطع النظر عن كونها عبادة فان
الركوع والسجود حسن في نفسه مع قطع النظر عن كونه ما موراه وكونها
حسنة بكونها عبادة ايضا لا ينافي ذلك ونوع يكون حسنه باعتبار كونه عبادة
وما موراه كافي الصوم والركاة والحج فلا يضر خروج العبادة عنها في كونها
حسنة لغيرها بمعنى النوع الثاني (قوله فانه يسقط بسقوط الغير) فان قيل
ان الوضوء يسقطه عدم وجدان الماء بعينه وتأمل عضو الوضوء وكذا السعي الى
الجمعة يسقطه اشياء بعينها وان الحيض والغاس يسقطان الصلاة بواسطة اسقاط
الطهارة قلنا سقوط الوضوء لعدم الماء وتأمل العضو ممنوع بل الوجوب ثابت
الاته يخرج عن العهدة بالخلف وهو التيمم ولا نسلم ان الحيض والتفاس
يسقطان الصلاة بواسطة اسقاط الطهارة بل تسقط بهما الصلاة لغوات الاهلية
شترها تسقط الطهارة بناء عليه وهذا لان الحدث الدائم لا ينافي وجوب
الطهارة بالاجماع (قوله بعد الوجوب) كالصلاة تسقط بغيره وجوبها بدخول
الوقت بالعوارض وكذا بعد دخول الشهر (قوله اجيب) هذا باختيار الشق
الثاني واجاب عنه صاحب التحقيق باختيار الشق الاول بان المراد منه ما ثبت
بالتسبب الا ان السبب لما عرفت بالامر صحت اضافة ما ثبت به الى الامر بواسطة
صحة صحت اضافة ما ثبت بالمقتضى اسم مفعول الى المقتضى اسم فاعل (قوله
واما حسن لحسن في غيره) قال في فخر الاسلام والذي حسن لمعنى في غيره ثلاثة
اضرب ايضا ضرب منه ما حسن لمعنى في غيره وذلك الغير قائم بنفسه مضمودا
لا يتأدى بالذي قبله بحال وضرب منه ما حسن لمعنى في غيره لكن ذلك الغير
يتأدى بنفسه للمور به فكان تحديدها بالذي حسن لمعنى في نفسه وضرب منه
ما حسن لحسن في شرطه بعد ما كان حسنا لمعنى في نفسه او ملحقا به وهذا يسمى
جامعا اما الضرب الاول فمثل السعي الى الجمعة فانه ليس بفرض مقصود واما
بمعنى لاقامة الجمعة وكالوضوء اتما حسن لاقامة الصلاة واما الضرب الثاني
فالجهد وصلاة الجنائز اتما صاروا حسنين لمعنى كفر الكافر واسلام المسلم

فانه يسقط بسقوط الغير ومعنى بقائه
كما سابق فان قيل المراد بالساقط
ان مكان ما ثبت في الذمة بالسبب
يصح قوله او هو وجه ما يسقطه بعينه
لانه قد يسقط بعد الوجوب بالعوارض
الحادثة في الوقت ولكن لا وجه
لا يراده في هذا الموضع لانه في بيان
حسن ما ثبت بالامر وان كان المراد به
ما ثبت بالامر وهو وجوبه لا يراه
لا يستقيم قوله او هو وجه ما يسقطه
بعينه لان وجوب الاداء بعد ما ثبت
لا يسقط بعارض اجيب بان الصلاة
قد تسقط بعارض الحيض والغاس
بعد ما ثبت وجوب اداؤها بالامر
فان الخطاب بتوجه عند ضيق الوقت
بحيث لا يسع غير الوقتة ثم تسقط عنها
اذا حاضرت او تقست في آخر الجزء
كما سبق في مباحث المقييد بالوقت
واما حسن لحسن في غيره فاما ان يتأدى
ذلك الغير بنفسه للمور به من غير
اجتياج الى فعل آخر (كالجهد)
فانه ليس بحسن لسذاته لانه تجزئ
البلاد وتغيب العباد واما حسن لما فيه
من اعلاء كلمة الله تعالى (وصلاة الجنائز)
فانها ليست بحسنة في ذاتها لانها
بدون الميت عبث وعلى الكافر فيجحة
واما حسنت لما فيها من قضاء حق الميت
(وهذا) الضرب من الحسن لحسن
في غيره (شبهه بالاول) اي الحسن لحسن
في نفسه وجه المشابهة ان مفهوم
الجهد هو القتل والضرب ومحوهما
وليس بمفهوم اعلاء كلمة الله تعالى
لكن لامغارة بينهما في الخارج والاعلاء
حسنى لمعنى في نفسه

فما يهديه يكون شبيهاه وكذا الحلال
 في صلاة الجنائز فان قيل لم يشبه هذا
 بالاول ولم يشبه الحكمي منه
 بهذا قلنا لانه لاجهته ههنا لارتفاع
 الوسائط وصورتها في حكم العدم
 بخلافها ثمة (اولا يتأدى ذلك)
 الغير (بها) اي بنفس المأمورة بل يحتاج
 الى فعل آخر (كالوضوء) فانه في ذاته
 تبرد واضاعة ماء وانما حسن لكونه
 وسيلة الى الصلاة (والسعي) الى الجمعة
 فانه في نفسه تعب وانما حسن لكونه
 وسيلة الى اداء الجمعة ثم الصلاة لا يتأدى
 بالوضوء ولا الجمعة بالسعي بل بفعل
 مقصود بعد حصول كل واحد منهما
 (وحكمه) اي حكم الحسن في غيره
 (وجوبه بوجوب الغير) الذي هو
 الواسطة (وسقوطه به) اي سقوط
 وجوبه بسقوط وجوب ذلك الغير حتى
 لو اسلم الكفار بسقط وجوب الجهاد
 معهم وان بقي مع الباغين ولو بقي
 مسلم اقطع الطريق بسقط وجوب
 الصلاة عليه ولو حاضرت بسقط
 الوضوء ولو مرض اوسافر بسقط
 وجوب السعي (والامر المطلق) عن
 قرينة تدل على الحسن لحسن في نفسه
 او غيره (يقضى الضرب الاول) وهو
 ما لا يحتمل السقوط (من القسم الاول)
 هو الحسن في نفسه (لاقتضاء
 الكمال) اي كمال الامر وهو المطلق
 (الكمال) اي كمال حسن المأمورة

وذلك معنى منفصل عن الصلاة والجهاد وانما عدل عنه المصنف وقدم الضرب
 الثاني لكونه وجوديا ولانه اقرب الى الحسن لعينه لكونه مشابهه واقصر على
 ما ذكره في الاجمال وصرح بان المراد بالغير هو اعلاء كلمة الله تعالى وقضه حتى
 الميت لاما ذكره في التفصيل لان كفر الكافر واسلام المتبر ليس مما يتأدى
 بنفس المأمورة وهو الجهاد وصلاة الجنائز لان الكفر قائم بالكافر والاسلام
 بالميت والجهاد بالجهاد والصلاة بالصلي ولانه لا معنى لقوله وذلك معنى منفصل
 عنها لان المقام ليس مقام بيان انفصالها عنها بل مقام بيان عدم انفصالها
 بمعنى تأديها بنفس المأمورة لان مرادها بالانفصال وعدمه عدم التأدي بنفس
 المأمورة والتأدي به ولهذا تركه واقصر على التأدي وعدمه (قوله فاي يهديه)
 اي في الخارج يعني ان الاتحاد الخارجي يصح مشابهته بالاول والمغايرة
 الذهنية تصح الواسطة على ما ذكر في الحكمي من الاول وفيما قبله (قوله بهذا)
 اي بالاول حاصله ان نحو الجهاد وصلاة الجنائز جعل من الحسن لغيره شيها
 لعينه ولم يجعل نحو الصوم والزكاة والحج كذلك بل جعل حسنا لعينه شيها
 لغيره مع ان حسن كل منهما بالواسطة وبما حصل الجواب ان الوسائط في نحو
 الصوم والزكاة والحج جعلت كالعدم لاجهته ههنا لارتفاع الوسائط
 وصورتها كالعدم فكان حسن هذا لغيره شيها لعينه وحسن ذلك على عكسه
 (قوله اولا يتأدى ذلك الغير) عبارة فخر الاسلام هكذا وذلك الغير قائم بنفسه
 مقصودا لا يتأدى بالذي قبله والمراد بالغير هو الصلاة والجمعة فانهما لا يتأدان
 بالوضوء والسعي وانما اعرض عنه المصنف لان المراد بالقيام بنفسه ان لا يتأدى
 بالاتبان بالمأمورة بل يفتر الى اتيان به على حدة وكذا مراد صاحب
 التنقيح بقوله فذلك الغير اما منفصل عن المأمورة ان لا يتأدى بالاتبان
 بالمأمورة لاما لا يفتر في التحيز والاشارة الى التبعية للغير كما في الجواهر لان
 الصلاة عرض لا يصح قيامها بهذا المعنى (قوله والامر المطلق عن قرينة
 تدل اه) قال فخر الاسلام والامر المطلق في اقتضاء صفة الحسن يتناول الضرب
 الاول من القسم الاول لان كمال الامر يقضى كمال صفة المأمورة وكذلك
 كونه عبادة يقضى هذا المعنى ويحتمل الضرب الثاني بدليل انتهى واختلفوا
 في تفسيره فقال بعضهم المراد بالضرب الاول ما لا يحتمل السقوط اصلا وبالقسم
 الاول الحسن لعينه مطلقا حقيقة ووحكما وقال بعضهم المراد بالضرب الاول
 الحسن لعينه وبالقسم الاول هو التيسير الاول من تقسيم المأمورة الى الحسن

ولعني

لعنى في نفسه والى حسن لعنى في غيره فالصنف اختار التفسير الاول كما ترى
 وتراشقه وكذا ذلك كونه عبادة يقتضى هذا المعنى لان هذا المعنى اى كمال
 الحسن ليس من مقتضى كونه عبادة بل من موجهه فان قيل فلم يقل وكونه
 عبادة يوجب هذا المعنى ايضا كما قال في التصحيح قلنا لان المقصود بيان ان
 مقتضى الامر ما هو من اقسام الحسن لا بيان موجب كونه عبادة
 فقال ان مقتضى الامر المطلق هو الضرب الاول من القسم الاول من انواع
 الحسن قلنا منه ان ما هذا الضرب الاول المفسر بالتفسير المذكور هو مقتضى
 الامر المقيد بقربة تدل على حسن المأمور به ولهذا ترك قول فحس الامام
 ويحتمل الضرب الثاني لكونه صلوا فكان الحسن لعنى في غيره كالجهد
 وما يحتمل السقوط كالإقرار والصلاة وما يشبه الحسن لغيره من الحسن لعنى
 في نفسه كالصوم والزكاة من مقتضيات الامر المقيد بالقربة في الجهاد على
 الدليل على كونه حسنا لغيره وفي الإقرار والصلاة على احتمال السقوط
 وفي الصوم والزكاة على صحتها شعبة بالحسن لغيره والحاصل ان مقتضى
 الخلق اى مقتضى الامر المطلق عن القربة الدالة على حسن المأمور به لغيره
 هو لغيره فذهب بعضهم الى ان مقتضاه الحسن لغيره مستدلان بالحسن في
 ضرورة حكمة الامر والضرورة تدفع بالادنى وهو الحسن لغيره فلا يصح الى
 الاعلى وذهب الجمهور الى ان مقتضاه الحسن لعينه مستلذين بان المطلق تصرف
 الى الكمال ويحال الامر يقتضى كمال صفة المأمور به وهو ما يكون عندنا
 لعينه فان قيل لو كان مقتضى الامر المطلق كمال حسن المأمور به وهو لا يحتمل
 السقوط لصلاته ان لا يجوز ظهر المقيد الغير المعذور اذا اداء في بيته يوم الجمعة
 قبل فوات الجمعة كما قال الشافعي وزفر لان امر فاسعوا الى ذكر الله مقتضى حسن
 المأمور به وهو الجمعة حسنا لعينه وهو لا يحتمل السقوط اصلا مع انه يجوز
 عندنا وان لا يقتضيه ظهر المعذور الذى اداء في بيته يوم الجمعة ثم حضر الجمعة
 مع الامام كما قال الشافعي لان المعذور غير مخاطب بالجمعة فالامر المطلق يقتضى
 في حقه فرضية الظهر فاذا اداء لم ينتقض لكونه مقتضى الامر المطلق فالجواب
 انه لا خلاف في ان الامر المطلق يقتضى كمال حسن المأمور به ولى الصحيح للمقيم
 مأمور بالشعبي الى الجمعة ولكن الشأن في معرفة كيفية الامر بالجمعة في قوله
 المطلق فاسعوا الى ذكر الله فهو بطريق النسخ كما قلتم ام بطريق التبرير كما قلتم
 لا يثبت ان ما قلتم لانه بعد فوات الجمعة يصل الظهر وليس ذلك قضاء عن الجمعة

لانه لا يصلح قضاء لهما لاختلافهما اسما ومقدارا وشروطا ولو سلم صلاحية
 لقضاء الجمعة فالجمعة لا تقضى بالاجماع فثبت ان اداء الظهر بعد قوات الجمعة
 عود الى الاصل وثبت ان قضية قوله فاسعوا اقامة الجمعة مقام الظهر فصار
 الامر بالجمعة مقرر للظهر لانا سخا له الان الامر في حق الغير للمعذور حتم دون
 حق المعذور فانه رخص له ان لا يقم مقام الظهر فلو صلى الصحيح المقيم الظهر
 في بيته يوم الجمعة صح لانه فرض وقته ولم ينسخ بالجمعة كما في حق المعذور لانها
 سواء في كون الظهر مشروع الوقت في حقهما وان اختلفا في وجوب
 الفعل وعدم وجوبه ولهذا يأثم الصحيح المقيم باداء الظهر وترك الجمعة وان كان
 ما صلاؤه فرض الوقت لانه منهي عنه والنهي لغيره لا يمنع الشروعية ولا يأثم
 المعذور لعدم وجوب الجمعة في حقه لسقوطها عنه رخصة فلا يلزم الحرج
 بالنسي البها واذا سقطت عنه رخصة فلو صلى الظهر في بيته ثم حضر الجمعة
 مع الامام انتقض ظهروه لئلا يعود على موضوعه بالقص فانها سقطت عنه رخصة
 لدفع الحرج فلولم يجز جمعته بعد ما حضر وصلى مع الامام اختيارا للزعة
 كان فيه اثبات الحرج ولهذا ينتقض ظهروه (قوله ثم التكليف) مشروع في بحث
 التكليف بما لا يطاق وقد فضله في التفتيح بعنوان الفصل لكثرة مباحثه ولان القدرة
 التي هي مناط التكليف ليست من اقسام المأمور به بل من شرطه ومورد القسمة
 في اقسام الحسن هو المأمور به في صفة الحسن فلا وجه لدرجه في الاقسام
 المذكورة وانما تركه المصنف وعطف بكلمة التراخي اشارة الى ما ذكره
 فخر الاسلام ان من ضروب الحسن لغيره ضربا ثالثا سمي الجامع وهو ما يكون
 حسنا لحسن في شرطه بعد ما كان حسنا لمعنى في نفسه وهو القدرة التي يمكن
 العبد بها من اداء ما لزمه (قوله اعلم ان ما لا يطاق آه) واعلم ان كلمات القوم
 ههنا مختلفة جدا فلا بد ان يعلم اول امر ان ما لا يطاق فتقول ما لا يطاق على
 ثلاث مراتب ادناها ما يمكن في نفسه ومن العبد ويمتنع لعظم الله تعالى بعدم
 وقوعه او لارادته ذلك او لاجباره به ولا تراخ في وقوع التكليف به فضلا
 عن الجواز فان من مات على كفره ومن اخبر الله تعالى بعدم ايمانه كابي جهل
 بعد ما صلب بالاجماع ولو لم يقع التكليف بالايمان لم يكن عاصيا ولا يلزم باطل بالاجماع
 فكذلك الملتزم وانما التراخ في هذه المرتبة في كونه مما يطاق او ما لا يطاق فالمتعمرون
 يحصلونه مما يطاق بالنظر الى امكانه من العبد وفي نفسه فكذلك مراتب ما لا يطاق
 اثنين لثلاثا والمجوزون يحصلونه مما لا يطاق بالنظر الى امتناعه الحاصل من تعالي

(ثم التكليف) اعلم ان ما لا يطاق على
 ثلاث مراتب ادناها ما يمتنع لعلم الله
 تعالي بعدم وقوعه او لارادته ذلك

علمه تعالى وادانته فتكون مراتب الاتفاق عندهم ثلاثا واقصلاهما ما يمنع لفظه
 كقولهم اتفقنا في وجع الضدين او اهدام القديم ولا نزاع في عدم جواز التكليف به
 فضلا عن وقوعه واستدلوا عليه بالاجماع وشهادة الاستقراء وبالخصوص نحو
 قوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها وبانه لو صح التكليف بالمنع لذاته
 لكان المنع لغاية مستدعي الحصول واللازم باطل اما الملازمة فلان معنى
 التكليف طلب حصول المكلف به من المكلف واما بطلان اللازم فلان المنع
 لذاته لا يتصور وقوعه وطلب حصوله فرع تصوره وقوعه اذ لا يمكن طلب حصول
 المجهول فاذا اتفق تصور وقوعه اتفق طلبه ايضا وانما لا يتصور وقوعه لانه
 لو تصور لتصور مثبتا واللازم باطل لانه يلزم منه تصور الامر على خلاف ماهية
 تنا في ثبوته والالم يكن ممثلا لذاته بما يكون ثابتا فهو ضرب ما هية المنع لذاته
 فان قيل لولم يتصور المنع لذاته لامتنع التصديق بالحالة اجتماع التقيضين لان
 التصديق بصفة الشيء فرع تصور الشيء قلنا اما لا يدعي انتفاء تصوره مطلقا بل
 انتفاء تصوره مثبتا ولا يلزم من انتفاء تصور الخاص انتفاء مطلق التصور
 والتصديق باسئله اذا جتمع التقيضين انما استدعي تصوره مطلقا لا تصوره مثبتا
 وقد يتصوره منفيا بمعنى انه ليس لشيء موهوم او محقق يصدق عليه اجتماع
 التقيضين ونحكم عليه بالحكم الثبوتى اعنى انه محال وهذا التصور ليس تصور
 وقوعه فان قيل المنع لذاته قد يتصور ثبوته ذهنا لانا نتكلم عليه بالحكم
 الثبوتى بانه معدوم وثبوت الشيء لشيء فرع ثبوت ذلك الشيء وان ليس ثابتا
 في الخارج فهو ثابت في الذهن وثبوته في الذهن كاف في طلبه قلنا ان
 المنع لذاته هو الوجود الخارجى ولا يتصور ثبوته في الخارج والمتصور هو
 الثبوت في الذهن وليس بمحال فلا يكون مما نحن فيه فان قيل كيف يصح دعوى
 الاتفاق في عدم جواز التكليف بالمنع لذاته وقد قال في شرح المقاصد ان
 كلام كثير من المحققين يدل على ان التكليف بالمنع لذاته كوجه التقيضين جائز
 بل واقع شرعا فان الله تعالى امر ابا جهل بان يصدقه ويؤمن به في جميع ما يخبر
 به من الخبر عنه انه لا يؤمن فقيد امره بان يصدقه وذلك جمع بين التقيضين وكذا
 ذكره فطاحنى امام الحرمين ثم قاله فقلنا عن الامام الرانمى ان الامر بتحصيل الايمان
 مع حصول العلم بعدم الايمان امر يجمع الوجود والعدم لان وجود الايمان
 يستحيل ان يحصل مع العلم بعدم الايمان اجيب عنه تارة بالانسان ان ما ذكره
 عن الامامين يدل على ان التكليف به هو العلم بين التصديق والتكليف بل يحصل

الايمان وهو ممكن حتى نفسه ومن العبد بحسب اصله وان امتنع بالنظر الى علمه
 تعالى وارادته واخباره بانه لا يؤمن فيتكون التكليف به بخلافه واقعا بالاتفاق
 واخرى بان الايمان في حق مثل ابى لهب وابى جهل هو التصديق بما عاهدنا
 الاختيار في شكل من الجوابين بحيث اما في الاول فلان التكلام فيمن وصل
 اليه هذا الخبر اعني انه لا يؤمن وكلف بالتصديق به على التيقين فيلزم الجمع
 بين التصديق والتكذيب بالضرورة اللهم الا ان يقال انه يجوز ان لا يتحقق الله
 تعالى العلم بالتصديق لابي لهب ونحوه فلا يلزم اجتماع التصديق والتكذيب نعم
 ان خلق العلم بالعلم ضروري عامي فيلزم ان يكون من الرتبة الوسطى وهو
 يستلزم وقوع التكليف بالرتبة الوسطى مع انه غير واقع وان جاز على ما سذكره
 واما في الثاني فلا يستلزم اختلاف حقيقة الايمان بالنسبة الى بعض الاممخاص
 وقد يجاب عن اصل الاشكال بانه ليس المراد بالاتفاق اتفاق جميع العقلاء
 بل اتفاق اكثرهم كما صرح به الفاضل الحلبي والمرتبة الوسطى ما يمكن في نفسه
 غير ممكن من العبد لعدم وقوعه متعلقا لقدرة العبد اصلا كخلق الاجسام
 او مادة كالصعود الى السماء وحل الجبل وهذا هو الذي وقع النزاع في جواز
 التكليف به بمعنى طلب تحقيق الفعل والايمان به واستحقاق العقاب على تركه
 لا على قصد التجبر واطهار عدم الاقتدار على الفعل كما في العبدى بمعارضته
 القرآن فقال اشعري والمترىدى يجوز التكليف به عقلا لجواز ان يتحقق الله
 تعالى فيه قدرة على ذلك الفعل على خلاف العادة ومنعه المعترلة لضعفه عقلا
 قياسا على الشاهد بان من كلف الاعرج بسقط المصاحف والزمن بالشئ وعبدته
 بالطيران الى السماء بعد سقيها قلنا قياس القائب على الشاهد فاسد كيف
 والكلف حكيم مطلق فان قيل تكليف الجاد ليس بانعده من جواز ان يتحقق الله
 تعالى فيه الحياة والعلم والقدرة مع انهم قالوا تكليف الجاد لا خلاف في امتناعه
 قلنا ان شرط التكليف الفهم ولا فهم الجمادات حين هو جاز لان الجادية تضاد
 المفهوم اقول بهذا القول من الاشعري مشكل مع قوله ان العقل مهدر بالكلية
 ان لا يحكم العقل اصلا عندهم كما في كلف بقوله يجوز التكليف به عقلا ثم النزاع
 في هذه المرجحة في الجواز لان النزاع في عدم وقوعه بالاجماع وما نقل عن اشعري
 من وقوع التكليف بما لا يطاق محمول على الرتبة الاولى لانها من قبيل
 ما لا يطاق عنده (قوله ولا نزاع في وقوع التكليف به) واما النزاع في كونه
 مما لا يطاق او مما لا يطاق فذهب الاشعري الى انه مما لا يطاق بالنظر الى امتناعه

ولا نزاع في وقوع التكليف به فضلا
 عن الجواز فان من مات على كفره يعد
 حاصبا اجاما واقصاها ما يمتنع لذاته
 كقلب الحقائق وجمع الضدين
 او التقيضين

﴿متعلق﴾

تعلق عمله وازادته تعالى بعدة وبالقدر الى امتثلهم من ان القدرة الحقيقية
لا تعلقها اصلا وانها غير متعلقة على الفعل بل متعة والتكليف لابد ان يكون
مقدما على الفعل فيكون مقدما على مامع الفعل ايضا فلا قدرة وقت التكليف
وذهب جمهور الفاترينية الى انه مما يطلق بالنظر الى امكانه ضمن العبد في نفسها
مع قطع النظر عن تعلقه على الله تعالى وازادته وبناء على اصلهم من ان علم الله
تعالى وازادته لا يجلان نقيض منقطعهما شهما اصلا لان العلم تابع للعلوم
عندهم والازادته تابعة للعلم التابع للعلوم والله تعالى اعلم يريد على وفق علمه
والعلوم فيما نحن فيه هو عدم الايمان باختيارهم فكذا المراد فلا امتناع في الايمان
فان قيل الامتناع مع الفعل ايضا عند بقلا قدرة حين التكليف فيكون مما لا يطلق
فاما الخبر عندنا في صحة التكليف هو القدرة بمعنى سلامة الاصاب والاكالات وهذه
القدرة توجد قبل الفعل فان قيل نعم الا ان التكليف يدور القدرة الحقيقية التي
هي مع الفعل محال لامتناع الفعل بدونها فلما امتناع التكليف به ونها يتخرج
مع وجود القدرة بمعنى سلامة الاسباب ولو سلم لم يكن انتفاء القدرة الحقيقية
وقتها التكليف يتخرج بناء على ان القدرة الحقيقية صالحة للصديق عندنا حتى ان
القدرة على الايمان هي بعينها القدرة على الكفر فلا كفر قادر على الاعتقاد
قدرة حقيقية فان قيل يلزم ان تكون القدرة الحقيقية قبل الفعل والمذهب بانها
مع الفعل فلا كونها قبل الفعل بمعنى صحة تعلقها به بدل فيه اي لو لم تنطق
بغيرها لاصح تعلقها به لا يتناقف كونها مع الفعل بمعنى انها توجد وقت حدوث
الفعل وتعلق به تعلق الكسب بالكسب (قوله والاجماع حقه) اي اجماع
الاکثر والاقدم حكى عن امام الحرمين والرازي ان التكليف بالمتنع لذاته جائز
واقبح كالتكليف ببيان نحو ابي لهب كما ذكرناه واستدل المجوزون بلا اجماع
والتصويض والعقل كما ذكرناه واستدل المجوزون بوجهين احدهما لو لم يجز لم يصح
لان الواقع حسبوق بالامكان لنتكته وقع لان العاصي كلف بالفعل مع انه يتنجع له
تعالى بعدم وقوهه ولان الكافر مكلف بالايمان مع انه بمضيق منه الايمان العبد
تعالى وازادته واخباره بانه لا يؤمن ولان من مات قبل تمكنه من الفعل مكلف به
مع انه يتنجع منه لورثه قبله وكذلك من لم يتنجع قبل تمكنه منه مكلف به مع امتناعه
لمسئله قبله ولان المكلف لا قدرة له على الفعل وقت التكليف لكون الاستطاعة
مع الفعل والتكليف قبل وجود الفعل لا سيما في التكليف بالاصحاده الموجود
لكون التكليف قبله تكليف بالاحمال لعدم قدرته عليه وقت التكليف ولان الاحمال

والاجماع منعقد على عدم وقوع
التكليف به والاستفراء ايضا شاهد على
ذلك والايات ناطقة به والرؤية
الوسطى ما امكن في نفسه لكن لم يقع
متعلقا القدرة العبادا اصلا كتحقق الجسم
او عادة كالصمود الى السعة

في قوله

افعال العباد مخلوقة لله تعالى فلا يكون مقذور للعبد والارزاق وقوع مقذور واحد
 بقدرته قادرين وهو محال فكان التكليف به تكليفا بالمحال اوجب عنه بوجهين
 الاول لانسلم ان تكليف العاصي بالطاعة والكفار بالايمان ومن مات او نسخ عنه
 قبل التمكن بالفعل تكليف بالمتنع بالذات لان الطاعة والايمان والفعل يمكن
 تصور وقوعها من المكلف بحسب ذواتها وان امتنع صدرها منه بالنظر
 الى علمه تعالى و ارادته واخباره ونسخ المكلف به وموت المكلف قبل التمكن
 فلا يكون شيئا منها في محل النزاع لان النزاع في المتنع لذاته ومدار صحة التكليف
 قبل القدرة الحقيقية التي تتكون مع الفعل على وجود القدرة بمعنى سلامة الآلات
 والاسباب كما تقدم وكون الفعل مخلوقا لله تعالى لا ينافي كون ذلك الفعل مقدورا
 للعبد ايضا بالقدرة الكاسبة والامر كذلك لان كل فعل اختياري للعبد مقذور
 لله تعالى بالقدرة المؤثرة والعبد بالقدرة الكاسبة فلا يكون تكليفا بالمحال
 والثاني ان الامر لو كان على ما ذكرتم لم يكن جميع التكليف تكليفا بالمحال
 والارزاق باطل اما استلزام الوجهين الاخيرين فلان القدرة الحقيقية في الجميع
 وان الكل مخلوق لله تعالى واما الوجوه الباقية فلا توجب كل ما علم الله تعالى
 وقوعه وامتنع كل ما علم الله عدم وقوعه لكثرت الافعال كلها الواجبة او ممتنعة
 والتكليف بهما محال اما بالمتنع فلكونه ممنعا بالذات واما بالواجب فلا توجب
 التكليف بايجاد ما يجب وجوده محال والحاصل ان المتكفل لا يجب وجوده
 بالذات ولا يمتنع بالذات يتعلق علمه تعالى و ارادته وتائيهما انه لو لم يجز لم يقع
 لكنه وقع فانه كلف بما جهل بالايمان وهو تكليف بجمع التقيضين كما تقدم عن
 الامامين واجيب عنه بوجهين كما ذكرناه (قوله وهذا هو محل النزاع) لا يخفى
 عليك ان الظاهر من التلويح ان النزاع في هذه المرتبة في الوقوع وعدمه حيث
 قال ما لا يطاق اما ان يكون ممنعا لذاته كاعدام القديم والاجماع متعمدا على
 عدم وقوع التكليف به واما ان يكون ممنعا لغيره بان يكون ممكنا في نفسه لكن
 لا يجوز وقوعه من المكلف لانتفاء شرط او وجود مانع فالجمهور على ان التكليف
 بغير واقع خلافا للاشعري انتهى فان المراد بالمتنع لغيره هو المرتبة الوسطى
 لا الاقصى وهو ظاهر ولا ادنى لانه ذكره بعد هذا ولانه لا خلاف في وقوع
 التكليف بها وهذا يخالف لما في شرح القاصد قلته صرح فيه بان النزاع في المرتبة
 الوسطى انما هو في الجواز لا في الوقوع اذ الوقوع منقطع وهو الظاهر من
 الواقف ايضا حيث قال نحن يجوزون وان يقع بالاستمرار او ينقطع المعزلة لوجه صرح

(وهذا هو محل النزاع)

المولى الخيالي (قوله وللهذا) اي ولكون محل النزاع ما لم يكن منطوقا بالقدرة
 المتعدية ثم التكليف بما لا يقدر عليه المأمور ولم اقل ثم التكليف بما لا يطاق
 على ما وقع في كثير من الكتب اشعارا بمحل النزاع لان لفظه ما لا يقدر عليه المأمور
 ادل عليه (قوله لا على قصد التجيز) بخافي العجدي بمعارضته القرآن بقوله تعالى
 فا تو ابسورة من مثله فان الامر فيه للتجيز لا للتكليف اذ لا نزاع في عدم جواز
 (قوله بما لا يقدر آه) اي بما لم يقع منطوقا بالقدرة بل المأمور اصلا او عادة
 (قوله محال) اي غير جائز على ما هو النزاع اذ لا نزاع في عدم الوقوع كما ذكرنا
 ولهذا اهم الدليل الذي ذكره بعدم الجواز حيث قال بل الجواز ايضا الظاهر منه
 ان عدم جواز التكليف بالرتبة الوسطى مما ذهب اليه اصحابنا والظاهر من
 الواقع وغيره ان عدم الجواز هو قول المعتزلة فقط واصحابنا مع الاشرى
 في القول بجوازه (قوله فلان طلب حصول المحال) اي المحال من العبدان لم يقع
 شائفا لقدرة اصلا او عادة لاني نسبة بل هو ممكن في نفسه (قوله لا يلقى آه)
 اذ لو كلف به يلزم الترك بالضرورة لعدم تعلق قدرته فيصحق العقاب بترك ما كلف
 به وذلك لا يلقى بالحكمة والفضل وما لا يلقى بالحكمة سفة والتكليف به سفة
 (قوله هذا) اي الدليل المذكور يمنع وقوع التكليف لان الترك انما يلزمه وقوع
 التكليف لا جوازه (قوله لا يمنع الوجوب بمقتضى الحكمة) يعني ان عدم
 جواز تكليفه ما لا يطابق بالرتبة الوسطى عند المعتزلة مني على انه يجب على الله
 فعل ما هو اصلي لعباده ولا خفاء في ان عدم تكليفه والايطاق اصلي فيكون
 واجبا فيكون التكليف ممنعا عند اصحابنا مني على انه لا يلقى بالحكمة والفضل
 بل يكلف عباده بما لا يطيقونه وما لا يلقى بالحكمة والفضل سفة وهو فيح لا يجوز
 صدوره عن الحكيم تعالى وما لا يجوز صدوره عنه يجب تركه فيجب ترك التكليف به
 بمقتضى حكمته وفضله والحاصل ان بين وجوب الترك ولو بمقتضى حكمته وبين
 عدم جواز فعله ملازمة (قوله كما لا يمنع الايجاب) يعني انا نقول ان العلوم
 يجب وجوده عند وجود جيع ما بد منه فيجب ايجاده على الله تعالى وهذا قول
 الايجاب على الله الا انه الايجاب بالاختيار فلا تمنعه لان ارادة الله تعالى
 واختياره داخل في تلك الجملة فيجب عليه تعالى ايجاده باختياره (قوله وكل
 ما اخبر الله تعالى بعدم وقوعه) دفع لما يقال ان قوله تعالى لا تكلف الله نفسا
 الا وسعها وقوله تعالى وما جعل عليكم في الدين من حرج دليل على عدم الوقوع
 فعلي عدم الجواز تو ضعه لانه ما اخبر الله تعالى بعدم وقوعه وكل ما اخبر الله تعالى

ولهذا قلت ثم التكليف اي طلبه
 تصحيح الفعل والاتباع به لا على قصد
 التجيز واظهار عدم القدرة (بما لا يقدر
 عليه المأمور) مطلقا (محال) اما عقلا
 فلان طلب حصول المحال لا يلقى
 من الحكيم المتعالي فان قوله هذا منع
 الوقوع فقط قلنا بل الجواز ايضا لا يلقى
 لانع الوجوب بمقتضى الحكمة والفضل
 والفضل كما لا يمنع الايجاب بخلاف
 الاختيار واما نقلا فقوله تعالى
 لا يكلف الله نفسا الا وسعها وما جعل
 عليكم في الدين من حرج وغير ذلك
 وكل ما اخبر الله تعالى بعدم وقوعه
 يستحيل وقوعه والا يمكن كذبه
 وامكان المحال محال فظهر انه ليس
 دليلا على عدم الوقوع فقط

بعدم وقوعه فوقوقوعه محال لانه يلزم من فرض وقوعه محال وهو امکان كذبه
 تعلقي وكل ما يلزم من فرض وقوعه محال فهو محال فوقع ما أخبر الله بقدومه
 محال فلا يجوز التكليف به في كلامه حذف صغرى القياس الاوّل وكبرى الثاني
 وفيه نظر لان كلية الكبرى ممنوع واء يصدق لو كان لزوم المحال له فانه اما لو كان
 لعارض كاختاره تعالى بعدمه فلا تصدق كنيته لحوال ان يكون هو ممكنا في نفسه
 ومنفكنا لزوم المحال هو ذلك العارض (قوة) واذ كان التكليف بالمحال من العبه
 بان لم يقع متعلقا لقدرة اصلا او طاه (قوله اي للمأمور) لو قال اي للتكليف
 من قدرة المأمور لكان اول (قوله المقارنة للفعل) اي توجد حال حدوث الفعل
 بمعنى الحاصل بالمصدر وتعلق بمحال حدوثه لا قوة خلافا للمعنى لقانهم قالوا انها
 توجد قبل الفعل واللائل كان الكافر مكلفا بالايمان ولان القدرة بهذا المعنى اي
 الحقيقية يلزمها كون الفعل محتاجا اليها في وجوده وكونها مع الفعل يلزمه ان
 يستغني الفعل عنها وقت وجوده فتنتفي في الازمان وذلك يستلزم تناق الملزومين
 ايضا هين مفهوم القدرة ويبن كونها مع الفعل متناهة ولا يها اول يمكن قبل الفعل يلزم
 اما قدم العالم او حدوث قدرة الله تعالى ضرورة عدمه فتلك احداهما عن الآخر
 والهجاب عن الاول انما لان تلك الملازمة بناء على جواز التكليف بما لا يطاق
 كما هو رأي الأشعري ولو سلم انه لا يجوز لكن صحة التكليف تعتمد على القدرة بمعنى
 سلامة الآلات والاسباب لا على القدرة الحقيقية ولم سلم انها تعتمد على السك لان سلم
 لزوم وجودها حقيقة وقت التكليف لم لا يكتفي توهم وجودها ولو سلم لزوم وجودها
 حقيقة لكن لا سلم انتفاءها وقت التكليف بناء على ما روي عن ابن حنيفة
 واصحابه ان القدرة الحقيقية صالحة للصدق حتى ان القدرة على الكفر هي بعينها
 تصلح للإيمان ايضا بدل الكفر فذلك الصلاحية المحمّ التكليف فالكافر حال كفره
 قادر على الايمان قدرة حقيقة فيكون مكلفا به فان قيل كيف يصح تعلفها بالايمان
 بدل الكفر مع انها لم توجد ابتداءا لوقت حدوث الكفر وتعلقت به في ذلك الوقت
 الا قبله حتى يصح تعلفها بالايمان بدل الكفر قلنا انها لو لم توجد الا وقت حدوث
 الكفر لالا انه لم يجب الكفر بها لدخول الاختيار فيها فاذا لم يجب الكفر بها صلح
 تعلفها بالايمان بدل الكفر فان قيل قد تحقق في محله ان العلول يجب وجوده
 عند عدمه هتة والفرض ان القدرة الحقيقية عبارة عن تجله ما يتوقف عليه يجب
 وجود الكفر عندنا قلنا نعم الا ان الوجوب الحاصل من هذه الجهة هو الوجوب
 الاختياري وهو لا يفتضي الوجوب بالذات فيمكن الخلف حتى اوعى الثاني بانها

واقا كان التكليف بالمحال محالا
 (فلا بدلة) اي للمأمور (من قدرة)
 لا يعني الاستطاعة المقارنة للفعل

لا يسلم ان الفعل حال حذوته مستغنى عن القدرة بل يحتاج اليها وما يتوهم
 من لزوم إيجاد الموجود متى عاده لم يوجد قبل هذا الإيجاد بل وجد بهذا الإيجاد
 وعن الثالث بان كلامنا في قدرة العبد لا في قدرة الله حتى يلزم ما ذكرتم بل قدرة
 الله تعالى قديمة ولها تعلقات حادثة واستدل أصحابنا بوجوه الاول انها عملة
 تامة فلو كانت قبل الفعل لم تخلف العلة التامة عن العلول الثاني انها عرض
 لا عرض لا يبقى زمانين ولو كانت قبله لانعدمستحال الفعل فيلزم وجود المقدور
 فيكون القدرة الثالث انها لو كانت قبله لكان الفعل قبل زمان وقوعه مقدورا
 فيلزم ان يكون وقوعه قبله مقدورا لكنه محال لانه يلزم من فرض وقوعه قبله
 ان يكون الفعل موجودا ومعدوما معا لانه معدوم قبل وقوعه وان لا يكون
 اجماله التي فرضناها سابقة عليه بل مقارنته له وههنا الخات ذكراها في الكلام
 (قوله فانها عملة تامة) فلا تكون قبل الفعل فلا تكون مناطا للتكليف
 وفي تعريف هذه القدرة اختلاف كثير ذكراه في الكلام (قوله بل معنى
 سلامة الاسباب) قال في البرزوي وهذا فضل من الله تعالى ومنه عندنا
 خلافا للمعتزلة فانه عندهم واجب كما عرف في مسألة الاصلح واعترض عليه
 بان هذا الكلام من فخر الاسلام يدل على جواز التكليف بدون هذه القدرة
 عنده كما هو مذهب الأشعرية وما ذكره في بعض مضطيقه يدل على خلافة
 فانه قال في بعض مصنفاته ان القدرة بمعنى سلامة الآلات جعلت شرطا لازما
 للتكليف عدلان وحكمة كما هو مذهب عامة اهل السنة واجب عنه تارة بالتوفيق
 بينهما بان مراده بما في البرزوي ان اعطاء هذه القدرة التي يصير العبد بها اهلا
 للتكليف فضل من الله ومنه لانه لا يجب على الله تعالى شيء وبناء التكليف
 على هذه القدرة واشتراطها فيه عدل وحكمة كاعطاء العقل فانه فضل ومنه
 من الله تعالى وبناء صحة الخطاب عليه واشتراطه في صحة الخطاب عدل وحكمة
 واخرى بصرف ابيهم الاشارة الى اشتراط القدرة دون اعطائها ويسان كون
 اشتراطها فضلا ومنه من الله تعالى ان جواز التكليف مني على القدرة الحقيقية
 التي بها يوجد الفعل الا انها للم تسبق الفعل بل قارنته والتكليف لا بد وان يوجد
 قبل الفعل نيل الحكم عنها الى سلامة الآلات والاسباب التي يحد هذه القدرة
 بها عند ارادة الفعل عادة فشرطت لصحة التكليف سلامة الآلات والاسباب
 مع ان التكليف صحيح بانها بناء على توهم وجود القدرة الحقيقية عند الله تعالى
 لعلها ومنه من الله تعالى هذا والمصنف لم يذكر ان اشتراط هذه القدرة هل هو

فانها عملة تامة بل معنى سلامة الاسباب والآلات المفسرة بقدرة

(بها يمكن) المأمور (من اداء ما لزمه)
 وانما قيل (بلا حرج غالباً) ليجز الحرج
 بلا زاد وراحلة فانه نادر وبلا راحلة فقط
 كثير واما بهما فغالب (وهي) اى
 القدرة المقصورة بما ذكر (شرط لوجوب
 الاداء لا الاداء نفسه لوجوده) اى الاداء
 (قبلها) اى قبل القدرة المقصورة كحج
 الفقير والزكاة قبل الحول فلو كانت
 شرطاً للاداء لما تقدم عليها (ولا شرط
 بنفس الوجوب لانه) اى الوجوب
 نفسه (جبرى) غير محتاج الى القدرة
 ولذا يهتق في النائم والمغمى عليه اذا
 لم يؤد الى الحرج ولا قدرة تمة فان قيل
 نفس الوجوب لا ينفك عن التكليف
 المستلزم للقدرة فكيف ينفك عن لازمه
 قلنا عدم الانفكاك ممنوع ولو سلم فعنى
 استلزام التكليف للقدرة ان الله تعالى
 لا يأمر العبد الا بما يستطيعه عند ارادة
 احداه فهذه القدرة لا تلزم التكليف
 مطلقاً بل حالئذ (وهي) اى القدرة
 (نوعان) النوع الاول (ادنى ما ذكر)
 من قدرة يتمكن بها من اداء ما لزمه بلا
 حرج غالباً (ويسمى) هذا النوع (الممكنة)
 لكونه وسيلة الى مجرد التمكن والاقترار
 على الفعل من غير اعتبار بسرراند
 (وهو) اى هذا النوع (شرط) لوجوب
 اداء كل واجب (مطلقاً) بدنياً كان
 او مالياً

فضل من الله تعالى ومنه او حكمة وعيدل اشارة الى جواز الامرين (قوله بها
 يتمكن المأمور) اى سواء كان المأمور به حبساً لعينه او لغيره حتى لا يجوز
 ان الطهارة لا يجب على العاجز عنها بيده بان لم يقدر على استعمال الماء
 ولم يجد من يستعين به بل يتيم واما ان وجد من يستعين به فهل يجوز له التيمم
 فى البسوط انه لا يجوز وفيه قاضخان ان كان المعين حراً واما انه جاز له التيمم
 فى قول ابى حنيفة لانه لا يجب عليهما الاعانة له وان كان مملوكه اختلف المشايخ
 على قول ابى حنيفة والفرق على احد القولين ان العبد وجب عليه الاعانة له
 فكان بمنزلة بيده بخلاف الحر ومن هذا قالوا ان كان المعين بعينه يبدل وهو يقدر
 عليه لا يجوز له التيمم عند الكحل (قوله من اداء ما لزمه) اى لزمه بهذا الامر
 لا قبله تأمل (قوله ليجز الحرج) اى ليجز بقيد غالباً يعنى التناقص بالغالب لانه
 قد يتمكن من اداء ما لزمه بلا حرج بدون الزاد والراحلة وقد يتمكن منه بلا حرج
 بدون راحلة فقط فينقض اشتراط الزاد والراحلة فى الحرج واذ قيد بالغالب خرج
 هاتان الصورتان لان احدهما نادرة والاخرى كثيرة لا غالبية وانما الغالب
 بلا حرج هو التمكن منه بهما والفرق بين الغالب والكبير ان كل مالىس بكثير نادر
 وليس كل مالىس بغالب نادراً بل قد يكون كثيراً واعتبر بالصحة والمرض والجذام
 فان الاول غالب والثاني كثير والثالث نادر (قوله اذا لم يؤد الى الحرج) بان لم يكن
 الفائت اكثر من صلاة يوم و ليلة (قوله عدم الانفكاك ممنوع) اى عدم انفكاك
 نفس الوجوب عن التكليف ممنوع لان التكليف عبارة عن طلب ايقاع الفعل
 من العبد وهو صفة المكلف الامر ونفس الوجوب عبارة عن لزوم الفعل فى ذمة
 المكلف وهو صفة الفعل ولا يلزم بين الصفتين لان نفس الوجوب يلزم بسببه
 كدخول الوقت والتكليف يلزم عند تحقق وجوب الاداء (قوله فعنى استلزام
 التكليف للقدرة) حاصله ان المراد بالقدرة التى كانت لازمة للتكليف هى القدرة
 الحقيقية التى مع الفعل لكن لا مطلقاً بل باعتبار وجودها عند ارادة العبد احدث
 الفعل فهذا المعنى يهتق فى النائم والمغمى عليه وانما المنقضى عنهما هو التيقن
 بمعنى سلامة الآلات والاسباب وبوضوح هذا الجواب ما ذكره فى الكشف ان جواز
 التكليف مبنى على القدرة الحقيقية الا انها لما لم تسبق الفعل والتكليف لا بد وان
 يكون قبله نقل الحكم عنها الى القدرة بمعنى سلامة الآلات والاسباب فاشتراط
 القدرة بمعنى سلامة الآلات والاسباب مع ان التكليف صحيح بدونها بناء على توهم
 وجود القدرة الحقيقية عند وجود الفعل فضل من الله تعالى ومنه على عباده

وتحسنا لنفسنا وغير (ولذا) أي لكونه شرطاً لوجوب الأداء مطلقاً (لم يلزم

زفر الأداء في) الجزء (الآخر) من الوقت
 إذا حدث فيسه الأهلية فإن الأداء فيه
 ممتنع فلو وجب لادى إلى التكليف
 بما لا يطابق (قلنا) في جوابه أنه إنما يؤدي
 إلى ذلك التكليف إذا كلف بالأداء
 في تلك الجزء من الوقت وهو ممنوع
 بل التكليف إنما هو بالأداء مطلقاً وذلك
 يتصور بوقوع الشروع في الوضوء فإنه
 (انفخرج في الوقت يكون) الفصل
 (أداء) وإن أم بصد الوقت كما سبق
 (أو) نقول سلنا أن التكليف بالأداء فيه
 لكن (لزمه) أي لزوم الأداء ليس
 لكونه مطلوباً في نفسه حتى يلزم
 التكليف بما لا يطابق بل لزمه (خلفه)
 وهو القضاء فإن بعض الأحكام
 قد يجب أداءه ثم يخلفه خلفه للجزء منه
 كالوضوء للتيمم وكن حلف على من
 السبيل أو تحصيل الحجر ذهباً أو وجود
 القدرة بالنظر إلى الخلف الذي هو
 القضاء كلف (والجواب) المشهور
 (بان) شرط وجوب الأداء ليس إلا
 (القدرة بمعنى سلامة الأسباب وهي
 موجودة) ههنا (و) كذا الجواب
 المشهور (بان القضاء) ليس متبياً على
 وجوب الأداء حتى يلزم ما ذكرتم بل هو
 (متبى على نفس الوجوب) فما يكون
 متبياً لنفس الوجوب يكون متبياً للقضاء
 والجزء الأخير صالح للاول لأن نفس
 الوجوب جبري كما سبق فيكون صالحاً
 للثاني أيضاً (ضعف) خير بجواب
 أما ضعف الجواب الاول فلأن الوقت
 الصالح للأداء من جملة الأسباب فإنما
 اتنى الصلاة لاتبى السلامة

(قوله وحسنا لنفسنا وغيره) ذكره بالواو إشارة إلى أنه تفسير آخر لطلقاً تأمل
 (قوله لم يلزم زفر الأداء) قال إذا صار أهلاً للتكليف في آخر الوقت بأن اسلم أو بلغ
 أو طهرت أو فاق فيه لا يجب عليه أداء الصلاة لعدم قدرته عليه حقيقة لفوات
 الوقت الذي هو من ضرورات القدرة وما قيل إن القدرة التي هي شرط التكليف
 وإن لم توجد حقيقة لكن يحتمل أن توجد باحتمال امتداد الوقت كما وقع لسليمان
 عليه السلام وتوهم القدرة كافي لصحة التكليف ممنوع لأن ما يكفي توهمه هو
 القدرة الحقيقية لا القدرة بمعنى سلامة الآلات والأسباب بل لا بد من وجودها
 حقيقة والأجزاء التكليف بالحج توهم الزاد والرحلة وبصوم الشيخ الثاني توهم
 القدرة عليه وبالركوع والسجود والقيام توهم زوال المرض واللازم باطل فكذا
 المزموم ورد بان توهم هذه القدرة إنما لا يكفي إذا كان المطلوب متعين ما كلف به
 أما إذا كان المقصود غير ما كلف به فهو كاف لصحته وههنا المقصود هو الخلف
 فيكون توهم القدرة فيه وحاصل ما ذكره المصنف من الجواب أن الأنسب أن الوجوب
 في ذلك الجزء يؤدي إلى التكليف بما لا يطابق وإنما يؤدي إليه أن لو كلف بالأداء
 في ذلك الجزء وليس كذلك ولو سلم ذلك ولكن لزوم الأداء في نفسه لكونه مطلوباً
 لعينه بل لكونه مطلوباً بالخلف وهو القضاء فلا يلزم التكليف بما لا يطابق وهذا لأن
 بعض الأحكام يكلف به خلفه كالوضوء يكلف به للتيمم عنه عدم القدرة على
 استعمال الماء وكن حلف ليس السماء فإنه يتعقد اليمين موجبة للبرئتصوه
 فلا باحتمال القدرة عليه ثم يحنث للجزء منه ويلزمه خلفه وهو الكفارة والحاصل
 أن القدرة على توعين حقيقة وهي مع الفعل وبمعنى سلامة الآلات والأسباب
 وهي مناط التكليف ومقدمة على الفعل وهذا النوع على توعين أحدهما
 يصير الفعل به غالب الوجود ظاهر الحق عادة كمن أدرك حصة في الوقت مع كونه
 أهلاً لأداء الصلاة وهذا النوع يظهر أثره في لزوم الأداء لعينه بمعنى أنه يأتى بترك
 الأداء والثاني يصير الفعل به في حيز الجواز عقلاً وإن كان يتدر وقوعه وهذا النوع
 يظهر أثره في لزوم الأداء لخلفه لبعينه (قوله إنما هو بالأداء مطلقاً) أي سواء أم
 في الوقت أو بعده كما هو مقتضى الجواب الاول أو سواء كان مطلوباً لنفسه
 أو مطلوباً لخلفه كما هو مقتضى الجواب الثاني (قوله فإنما اتنى الصلاة حقيقة
 لاتبى السلامة) قلت فيه نظر لأنه إن أراد انتفاء الصلاة حقيقة للخلف ممنوع
 وإن أراد انتفاءها للأصل فسلم ولا يضر لأن المقصود ههنا إيجاب الخلف
 فيشرط سلامة آلات الخلف لسلامة آلات الأصل كما في الكشف حيث قال

وأما ضعف الجواب الثاني فلان
وجوب القضاء للتكليف فلو بني على
مجرد نفس الوجوب وليس المقدره
بشرط وقوع التكليف بدون شرطه
وهو باطل فلو تأمل (و) النوع الثاني
اقصاه) اى اعلى ما ذكر من القدرة
(ويعنى هذا) النوع (الميسرة)
لخصيلها اليسر بعد الامكان فهى
رأيه على الشرط المحض اشترطت
لوجوب بعض الواجبات كرامة
من الله تعالى وفضلا ولذا اشترطت
في اكثر الواجبات المالية لكون ادائها
اشق على النفس عند العامة (وبقاؤه)
اى بقائه النوع الثاني (شرط لبقاء
الواجب) في الذمة (لئلا ينقلب
اليسر عسرا) اعترض عليه اولايانه
يؤدى الى فوت اداء الزكاة فيما اذا
اخرائطها خمسين سنة ثم هلك المال
حيث لا يجب عليه شئ وانما بان الانسليم
انه يلزم من عدم اشتراط بقائها
انقلاب اليسر عسرا بل انما يلزم
ثبوت احد اليسرين وهو المناء مثلا
دون الاخر وهو البقاء فان حصول
القدرة اليسرة يسر وبقاؤها يسر
آخر واجب عن الاول بالترام القوات
في صورة هلاك المال

اذا كان المطلوب من التكليف عين ما كلف به لا يكتفى فيه توهم القدرة التى معنى
سلامة الآلات والاسباب واذا كان المطلوب منه خلفه فتوهم تلك القدرة كما هو
لحجة التكليف كالامر بالوضوء اذا كان المقصود منه حقيقة الوضوء لا يصح
الا عند وجود الماء حقيقة واما اذا كان المطلوب منه خلفه وهو التحيم فتوهم الماء
وان كان بعيدا كالفحمة الامر به بظهوره في حق خلفه ويشترط اثره في حق
خلفه ويشترط حينئذ سلامة آلات الخلف لانه هو المقصود لسلامة آلات
الاصل وفي مسئلتنا المقصود من هذا التكليف ايجاب خلفه لاحقيقة الاداء
فيشترط سلامة الآلات في حق الخلف وهو القضاء لسلامة آلات الاصل
وهو الاداء انتهى (قوله فليأمل) لعله اشارة الى انه لو اريد بالقدرة ما القدرة
بمعنى العلة التامة فاللازمة ممنوعة وان اراد القدرة بمعنى سلامة الآلات
والاسباب فاللازمة مسئلة وبطلان اللازم ممنوع كيف وان التكليف لا يحتاج
الى القدرة بمعنى سلامة الآلات وانما اشترطت هذه القدرة فضلا من الله ومنه
على عباده كما تقدم عن الكشف (قوله اى اعلى ما ذكر) لانها شرط فيه معنى
العلة بخلاف الاولى فانها شرط محض (قوله لخصيلها اليسر) اى يسرا الاداء
على العبد بعد ثبوت الامكان اشارة الى تحقيق ما قالوا ان القدرة الميسرة
مفيدة بصفة الواجب الى اليسر يعنى ليس مرادهم انها تجعل الواجب متصفا
بصفة اليسر بعد ان كان واجبا بصفة العسر بل مرادهم انها تجعل الواجب
ابداء مما يتصف بصفة اليسر بعد امكن وجوبه بدون صفة اليسر بالقدرة
الممكنة يسرا للامر على عباده فضلا ومنه فكانت هذه القدرة مفيدة للواجب
من الامكان الى اليسر (قوله فهى زائدة على الشرط المحض) اى الذى ليس فيه
معنى العلة فلم يشترط بقاؤها لبقاء الواجب اذ لبقاء غير الوجود ويشترط الوجود
لا يلزم ان يكون شرط للبقاء كالشهود في النكاح شرط للانقضاء دون البقاء
بخلاف اليسر (قوله في اكثر الواجبات المالية) كالنماء في الزكاة والخارج
في العشر والخراج (قوله حيث لا يجب عليه شئ) يحتمل ان يتعلق بيؤدى
فتكون الخيبة للتعليل لكن الاولى حينئذ ان يقول حيث لم يبق عليه واجب
ويحتمل ان يتعلق بهلك فتكون للتفيد وعلى التقديرين فالاعتراض بمعارضة
(قوله في صورة هلاك المال) احتزبه الهالك عن الاستهلاك بالاعتراض في حاجته
او استبدل مال التجارة بغير مال التجارة بان يتولى في البذل عدم التجارة عند
استبدال السائمة بسائمة من جنسها او من غير جنسها او بغير ساعة دراهم

أوعر وضيقه فان هذه الصور كلها استعملت له لانه ان اشتراطه
 التبرع بالمسرة انما كان لظن المكلف وقد خرج بالتعدي عن المحيطان النظر له
 فلا يسقط الوجوب عنه ولا يحل القدرة المسرة باقية تقدر ان تراعى التعدي
 ورد المقتضيه من اسقاط الحق الواجب عن نفسه ونظر الفقهاء ثم سقوط الزكاة
 في صورة الهلاك عندنا وقال المشافعي بضم اذا هلك بعد التمكن من الاداء بعد
 الجوارح بان ظن عي بدفع اليه الصدقة من الفقراء والساعي والتمكن من الاداء
 ثم الواجب في الزكاة فلا يسقط بالهجر بضمه كافي صدقة الفطر والحج وديون
 العباد ولانه منه بعد كونه مطالباً بالخطاب فصار كالاستهلاك قلنا ان الواجب
 ليس في الذمة بل جزء من النصاب تصعب بالتيسر الغير في الزكاة وبجمل كلمة
 الظرف في قوله عليه السلام في اربعين شاة شاة فيسقط بهلاك محله كدفع العبد
 المستحق الدين او الجناية فانه اذا لم يدفعه المولى الى صاحب الدين وولى الخيانة
 فيها في بدل المولى لم يجب اقامة غيره مقامه ولا عليه جرمه بخلاف صدقة الفطر
 والحج وديون العباد فانها في الذمة بخلاف اداء القيمة فانها وان لم تكن جزءاً
 من النصاب كالمسألة الاذن بالاستبدال بمجرد التأخير بعد توجه الخطاب بعد
 الجوارح سواء طالبة الفقير بالاداء او لم يطالبه ليس باستهلاك لا حقيقة وهو ظاهر
 ولا حكماً بل يستبدل ماله بالخبرة بغيره لان المصرف ليس بفقير معين فلما ملك
 لتصرفه في اى من شاة من الفقراء في اى وقت يشاء واما ما ذكره بعد طلب
 الساعي فيه خلاف قيل بضمه لكونه متعباً وقيل لا بضمه اذ لا يثبت فيه
 على احد لا ملكاً ولا ايداً ولانه يجوز ان منه لا اختيار الاداء في وقت آخر قيل
 وهو الاصح والاشبه بالفقير لان الساعي وان تعين لكن المالك رأى في اختيار محله
 الايداء بين العين والقيمة ثم القيمة شائعة في مجال كثيرة والرأى يستدعي زماناً
 فلا يثبت لذلك قوله ولا يحد ورق ذلك قال صاحب التمهيع هذا الجواب
 فانه اذا لا يحد ورهنا اقوى من ابطال حق الفقير طالما ان الفقير غير معين
 بالعين بل المصرف جنس الفقير وعدم ثبوت الملك واليد لا يستلزم عدم
 ثبوت الحق اليه اشارة بقوله وانما حق الفقير في ان يعين محله المصرف اليه
 يعني انه قوت تعيين الفقير مصرفاً محل الاداء وهو المالك والفرق بين محل الاداء
 ومحل الصرف ان محل الاداء هو عين المال او قيمته ومحل الصرف هو الفقير (قوله
 على ان محل الاداء) يعني مختار عين الشاة من ان يعين شاة مثلاً او قيمتها (قوله
 هذا المختار) اي العين وقوله من محل آخر اي من القيمة او محل الاداء

وغيره من الصور كلها استعملت له لانه ان اشتراطه
 التبرع بالمسرة انما كان لظن المكلف وقد خرج بالتعدي عن المحيطان النظر له
 فلا يسقط الوجوب عنه ولا يحل القدرة المسرة باقية تقدر ان تراعى التعدي
 ورد المقتضيه من اسقاط الحق الواجب عن نفسه ونظر الفقهاء ثم سقوط الزكاة
 في صورة الهلاك عندنا وقال المشافعي بضم اذا هلك بعد التمكن من الاداء بعد
 الجوارح بان ظن عي بدفع اليه الصدقة من الفقراء والساعي والتمكن من الاداء
 ثم الواجب في الزكاة فلا يسقط بالهجر بضمه كافي صدقة الفطر والحج وديون
 العباد ولانه منه بعد كونه مطالباً بالخطاب فصار كالاستهلاك قلنا ان الواجب
 ليس في الذمة بل جزء من النصاب تصعب بالتيسر الغير في الزكاة وبجمل كلمة
 الظرف في قوله عليه السلام في اربعين شاة شاة فيسقط بهلاك محله كدفع العبد
 المستحق الدين او الجناية فانه اذا لم يدفعه المولى الى صاحب الدين وولى الخيانة
 فيها في بدل المولى لم يجب اقامة غيره مقامه ولا عليه جرمه بخلاف صدقة الفطر
 والحج وديون العباد فانها في الذمة بخلاف اداء القيمة فانها وان لم تكن جزءاً
 من النصاب كالمسألة الاذن بالاستبدال بمجرد التأخير بعد توجه الخطاب بعد
 الجوارح سواء طالبة الفقير بالاداء او لم يطالبه ليس باستهلاك لا حقيقة وهو ظاهر
 ولا حكماً بل يستبدل ماله بالخبرة بغيره لان المصرف ليس بفقير معين فلما ملك
 لتصرفه في اى من شاة من الفقراء في اى وقت يشاء واما ما ذكره بعد طلب
 الساعي فيه خلاف قيل بضمه لكونه متعباً وقيل لا بضمه اذ لا يثبت فيه
 على احد لا ملكاً ولا ايداً ولانه يجوز ان منه لا اختيار الاداء في وقت آخر قيل
 وهو الاصح والاشبه بالفقير لان الساعي وان تعين لكن المالك رأى في اختيار محله
 الايداء بين العين والقيمة ثم القيمة شائعة في مجال كثيرة والرأى يستدعي زماناً
 فلا يثبت لذلك قوله ولا يحد ورق ذلك قال صاحب التمهيع هذا الجواب
 فانه اذا لا يحد ورهنا اقوى من ابطال حق الفقير طالما ان الفقير غير معين
 بالعين بل المصرف جنس الفقير وعدم ثبوت الملك واليد لا يستلزم عدم
 ثبوت الحق اليه اشارة بقوله وانما حق الفقير في ان يعين محله المصرف اليه
 يعني انه قوت تعيين الفقير مصرفاً محل الاداء وهو المالك والفرق بين محل الاداء
 ومحل الصرف ان محل الاداء هو عين المال او قيمته ومحل الصرف هو الفقير (قوله
 على ان محل الاداء) يعني مختار عين الشاة من ان يعين شاة مثلاً او قيمتها (قوله
 هذا المختار) اي العين وقوله من محل آخر اي من القيمة او محل الاداء

لا يجوز في ذلك لانه ما فون بهذا
 الحسن على احد ملكاً ولا يملك المال
 حقه ملكاً ولا يملكه حق الفقير في ان
 يعين محله المصرف اليه واصحاب المال
 الجوارح في اختيار محل الاداء فلهذا حسن
 هذا المحلل اليهودي من محل آخر فلا
 يضمن الا يرى ان وضع المشتري الدين
 حق الشفع حتى حصار محرا و منع المولى
 المذبون عن البيع او التمسد الجاني عن
 اولىاه الجناية

(من غير اختيار الارش) حتى هلك
لا يوجب الضمان وعن الثاني بان معنى
انقلاب السر عسراته وجب بطريق
اليجاب القليل من الكثير يسرا وسهولة
فلما وجبناه على تقدير الهلاك لوجب
بطريق الغرامة والتضمن فيصير عسرا
وليس المراد ان نفس اليسر يصير عسرا
فانه محال عقلا وانما يصير اليسر عسرا
وبالعكس (دون) بقاء النوع (الاول)
فانه ليس شرطا لبقاء الواجب (اذ)
المفتقر الى حقيقة هذه القدرة وبقائها
هو حقيقة الاداء و(التمكن من الاداء)
والاقتدار عليه (يستغنى عن البقاء)
اي بقاء القدرة بل يكفي مجرد امكانها
وتوهمها وذلك لان القدرة الممكنة لما
كانت شرطا للتمكن من الفعل واحداثه
كانت شرطا محضا ليس فيه معنى العلة
فلم يشترط بقاؤها لبقاء الواجب اذ البقاء
غير الوجود وشرط الوجود لا يلزم
ان يكون شرطا لبقاء كالثبوت في النكاح
شرط للانقضاء لا لبقاء بخلاف المسرة
فانها شرط في معنى العلة لانها غيرت
صفة الواجب من العسر الى اليسر فارت
فيه واوجبه بصفة اليسر فيشترط
دوامها نظرا الى معنى العلية لان هذه
العلة مما لا يمكن بقاء الحكم بدونها اذ
لا يتصور بدون اليسر فلهذا اشترط بقاء
القدرة اليسرة دون الممكنة مع ان ظاهر
النظر يقتضي ان يكون الامر بالعكس اذ
الفعل لا يتصور بدون الامكان ويتصور
بدون اليسر (ولذا) اي ولذلك الاستثناء
(قبل) القائل فير الاسلام ومن تبعه

الى من يشاء من المصروف في اي وقت يشاء (قوله من غير اختيار الارش) اي
ارش الجنابة (قوله من الكثير) متعلق بالقليل او الايجاب (قوله قاله محال
عقلا) لامتناع انقلاب الماهية (قوله فانه ليس شرطا لبقاء الواجب) اي
الواجب بالقدرة الممكنة يعني ان بعض الواجبات يجب بالقدرة اليسرة كالزكاة
والعشر والخراج وبعضها بالقدرة الممكنة كاللحج وصدقة الفطر فبقاء القدرة
اليسرة شرطا لبقاء تلك الواجبات لما مر بخلاف الممكنة فان بقاءها ليس شرطا
لبقاء ما يجب بها حتى لو ملك الزاد والراحلة ثم مات قبل ان يقدر ثانيا باثم لبقاء
الواجب في ذمته لان بقاءه يستغنى عن حقيقة تلك القدرة وبقائها اذ المفتقر
الى حقيقة تلك القدرة وبقائها هو نفس اداء الواجب دفعا لضرورة التكليف
بما لا يطاق واما التمكن من اداء الواجب فلا ينفر الى حقيقة اوقافها بل
يكفي امكانها وتوهمها فتوهم الزاد والراحلة بعد زوالها كاف في بقاء
الواجب بخلاف توهمها قبل ان يوجد اصلا حتى لم يجب الحج على من لم يملك
الزاد والراحلة اصلا باعتبار توهمها (قوله وذلك) اي كفاية توهم القدرة
الممكنة بعد زوالها (قوله اذا لبقاء غير الوجود) ولهذا صح اثبات الوجود
ونفي البقاء بان يقال وجد ولم يبق (قوله لان هذه العلة آه) فيه اشارة الى دفع
ما يقال ان بقاء الحكم قد يستغنى عن بقاء العلة استغناء المشروط عن بقاء
الشرط فينبغي ان لا يستتر دوام القدرة اليسرة لدوام الواجب وحاصل الدفع
ان ذلك فيما يمكن البقاء بدون العلة كالزاد في الحج فانه زوال علة التشجيع
على الكفار فيحكم الى الآن واما اذا لم يمكن بقاء العلة بشرط لبقاء الواجب
كما فيما نحن فيه لان اليسر لا يبق بدونها فاذا زالت زال اليسر ايضا فلهذا الواجب
واجبا لانه لم يشرع الا بذلك الوصف ككنا نقل عنه في الحاشية وفيه نظر
لان التفرقة بين ما يبق بعد زوال العلة وبين ما لا يبق من الحكم غير ظاهر
والاصل عدم الفرق والاولى في الدفع ان يقال قياس العلة على الشرط قياس
مع الفارق والاصل زوال الحكم عند زوال العلة لان الحكم ملزوم لوجود العلة
ووجود الملزوم بدون اللازم محال بخلاف المشروط مع الشرط وزوال العلة
الزمل في الطواف مع بقاءه ممنوع فان النبي عليه السلام وعلى بن ابي حمزة الوداع
تذكرا لتعمة الامن بعد الخوف لشكر عليها وقد امرنا الله بذكر نعمه وما
امرنا بذكرها الا لشكرها ويجوز ان ثبت الحكم بعلة متبادلة حين غلبة المشركين
فكان علة المل اتمام المشركين قوة المؤمنين والتشجيع عليهم وعند زوال ذلك تكون

علته تذكر لعمدة الامن لا يقال كيف يصح هذا مع انه لو استهلك المال في باب الزكاة لا يسقط عنه الزكاة بل يلزمه الضمان فقد زالت العلة وبقي الحكم لا نقول لان سلم زوال المال بل جعل موجوده تقديرا زجراله (قوله لم يشترط) اي بقاء القدرة (للقضاء) استند لواعلى اختصاص القدرة المحككة بالاداء بوجهين احدهما ان القضاء انما يجب لبقاء الواجب بالنص وبقاء الواجب غير مشروط ببقاء القدرة المحككة فالقضاء غير مشروط ببقائها مادام الواجب باقيا وثانيهما انه يلزم في النفس الاخير من العمر قضاء جميع المتروكات من الصلاة والصوم والحج وغيرها مع عدم القدرة عليها قطعا فلو كان بقاءها مشروطا بالموت قضاء هذه المتروكات فان قيل لو لم يشترط ذلك للقضاء لزم التكليف بما لا يطابق اجاب عنه بقوله ان هذا ليس ابتداء تكليف بل بقاء التكليف الاول على المختار من ان القضاء انما يجب بما يجب به الاداء من النص لانص جديد والا فلا بد من اشتراط القدرة المحككة فيه كاشتراطها للاداء لتلا يلزم التكليف بما لا يطابق فان قيل لا فرق في اشتراط القدرة بين وجوب الاداء ووجوب القضاء لان الاداء اذا كان مطلوبا بنفسه تشترط فيه حقيقة القدرة واذا كان مطلوبا لغيره يشترط فيه توهم القدرة ففي النفس الاخير انما فالواو وجوب قضاء المتروكات بناء على توهم امتداد الوقت فيه ليظهر اثره في الخلف كما في الجزء الاخير من الوقت اجاب عنه بان ذلك ليس كالجزء الاخير من الوقت في حق الاداء لان الجزء الاخير منه انما اعتبر ليظهر اثره في الخلف وهو القضاء ولاخلف للقضاء فيه بحسب لان المواخذه الاخرية ووجوب الايصاء يجوز ان يكون خلفا عن القضاء كما ان القضاء خلف عن الاداء الا ترى ان الميت يبقى عليه الواجبات المتروكات في حق بقاء الاثم والمواخذه في الآخرة مع ان الموت يحجز كلي قلت ولتسائل ان يمنع كون المواخذه الاخرية ووجوب الايصاء خلفا عن القضاء (قوله اما الزكاة فلانها اه) يعني اما عدم بقاء الزكاة بهلاك المال التامى عندنا فلانها انما يجب بالقدرة المبصرة والقدرة المبصرة فاتغير الواجب من العسر الى اليسر بالحق الذي تقدم ذكره ولا يحصل التغير بالانقضاء لان انقضاء الواجب من الماتين وابتداء واحد من الاربعين الذي بعد الماتين سواء في اليسر لان المدفوع ربيع العشر في كل حال واذا لم يكن النصاب مغيرا للواجب لم يعقد من القدرة المبصرة بل من القدرة المحككة التي هي شرط وجوب الاداء عند بعضهم ولهذا لا يشترط بقاءها لبقاء الواجب ويرد عليه ان التمكن من اداء الزكاة لا يتوقف على النصاب بل يكفي

(لم يشترط) اي بقاء القدرة (للقضاء) بدليل ان في النفس الاخير من العمر يلزمه تدارك حافظات من الصلوات والصيامات والحج وغيرها وظاهر انه ليس بقادر على تداركها ولا يلزم منه تكليف ما لا يطابق لان هذا ليس ابتداء تكليف بل بقاء التكليف الاول على ما هو المختار ان القضاء انما هو بالسبب الاول وليس ذلك كالجزء الاخير من الوقت في حق الاداء لانه انما اعتبر ليظهر اثره في خلفه كالحق ولاخلف للقضاء كذا قالوا وفيه بحث ثم انه فروع على اشتراط بقاء القدرة المبصرة لبقاء الواجب وعدم اشتراط بقاء المحككة بقضوله (فلا تنق الزكاة والعشر والحراج بهلاك الثمن النامي) فان كل واحد منهما لما وجب بالقدرة المبصرة اشفي بانقضاءهما اما الزكاة فلا نهسا يجب بالانقضاء الذي يحصل به بقاء الاداء فان النقص بالانقضاء الواجب من العسر الى اليسر لان ابتداء الخمسة من الماتين وابتداء من الاربعين سواء في اليسر لم يعقد من القدرة المبصرة بل جعل من شرائط الاهلية كالتفصيل والبلوغ او شرط وجوب الاداء لان حسن الانقضاء لا يتحقق غالبا بالانقضاء الشرعي

فان قيل فينبغي ان لا تسقط الزكاة
 بهلاك النصاب قلنا انما تسقط لفوات
 القدرة البسرة التي هي وصف الغناء
 للفوات الشرط الذي هو النصاب
 ولهذا لا تسقط بهلاك بعض
 النصاب مع ان الكل ينتفي بانقضاء
 البعض ومن هذا ظهر فائدة تفيد
 المال بالتامى واما العشر فلان الله
 تعالى خصه بالخارج من الارض
 الذي هو ثمرها وواجب قبلا
 من الكبريات القدرة على اداء العشر
 تستغنى عن تسعة الاعشار وذلك
 دليل البسر واما الخراج فخصه
 الله تعالى بما على الارض وهو الخراج
 حتى لو كانت الارض سبعة لا يجب
 عليه وكذا اذا لم يحصل الخراج
 بان زرعها ولم يخرج شيء واما هذا
 تمكن عن الزراعة وتركه فيجب
 عليه لوجود الخراج تقدير الان
 التفصير من جهته فكانه عسر
 على نفسه كالا منه لا تنفي ان زكاة
 بخلاف العشر فانه انما يجسد بالخارج
 تحصيلها انما كان كذلك لان الواجب
 في الخراج غير جنس الخراج فاحسن
 القول بوجوب الخراج مع التمام
 الخراج تحصيلها بخلاف العشر فلان
 الواجب فيه جزء من الخراج فلا يمكن
 احتساب جزء من الخراج
 بدون الخراج

هالك قدر ما يؤدي فكيف يكون وجود النصاب من شرائط النصاب وراعاة
 الى القدرة الممكنة على انها عبارة عن سلامة الآلات والنصاب لغير منها
 وكذا قال الاكثرون انه من شرائط اهلية الوجوب كالعقل والبلوغ واستقلالوا
 عليه بالنقل والعقل اما النقل فلعله عليه السلام لاصدقة الا عن ظهر غنى فانه
 لنفي الوجوب لانفي الوجود اذ كثيرا ما توجد الصدقة من الفقير فالغنى ليس
 الا بشرط الوجوب واما العقل فلان الزكاة اغناء للفقير ولا يصير المرء اهلا للاغناء
 الا بالغنى كما لا يصير اهلا للملك الا بالمال فان قيل ان المعنى في الزكاة ليس الا الغناء
 الشرعي بل الاغناء عن السؤال لدفع حاجة الفقير وهذا لا يتوقف على الغنى
 الشرعي وهو ملك النصاب اجيب عنه بان المراد ان الاغناء اصحة الحسن يتوقف
 على الغنى الشرعي غالبا لان الغالب من بطل الفقير عدم الصبر على شدة ابد الفقير
 والجزع على مكابد الحاجة فلا بد في اهلية الاغناء المأمور به ووجوبه من الغنى
 الشرعي للتلايؤدى الى الجزع للمذموم غالبا واما من آثر الفقير على نفسه مع
 احتياجه من غير جزع فمأذون فلا يعتبره في الشرع ثم الغنى الشرعي يحصل بكثرة
 المال ولا حد للكثرة تعرف به واحوال الناس فيه مختلفة فيهم من يحصل له
 الغنى بما لا يسير ومنهم من يحصل بكثير فقدر الشرع له حدا وهو النصاب واذا
 على الاهلية الاصلية الحاصلة بالعقل والبلوغ (قوله فان قيل فينبغي ان
 منشاء كون النصاب من شرائط اهلية الوجوب لا من القدرة البسرة وخاصة
 الجواب ان سقوط الزكاة انما هو لفوات القدرة البسرة بفوات النصاب لان الغناء
 بفوات نفوات النصاب الذي هو من شرط الاهلية او من القدرة الممكنة
 على الخلاف السابق (قوله ولهذا) اي ولو كان سقوط الزكاة لفوات
 القدرة البسرة لا تسقط الزكاة بهلاك بعض النصاب بل يبقى في حصة الباقي
 لبقاء التمه فيه فان قيل ان كمال النصاب شرط في ابتداء الوجوب الاهلية
 فلم يشترط كماله في البقاء حتى وجبت الزكاة في حصة الباقي بعد هلاك
 بعض النصاب قلنا ان كمالها انما شرط لوجوب الاهلية وما هو شرط لوجوب
 الاهلية لا يشترط بقاؤه لبقاء الواجب (قوله ظهر فائدة تفيد المال الشرعي
 لولم يقيد به توهم ان المراد بهلاك المال هلاك النصاب (قوله وانما الخراج اه)
 اعلم ان الخراج على نوعين خراج مقاسمة وهو يتعلق بعين الخراج كما عسر
 ويكون الواجب فيه شيئا معينا من الخراج وليس لذلك الشيء حد معين بل
 الامام يخبر في تقديره بربع الخراج او خمسة او سبعة او نصفه حين يجمع

بلده وضرب على اراضيهم شيئا من الخارج وخراج وطبقة وهو شطى ما يمكن
 من الانتفاع بالارض لا يعين الخارج ويكون الواجب فيه شيئا في السنة
 شريطة الامام على كل جريب ولا يزداد على ما وضعه عمر رضي الله تعالى عنه على
 ارض السواد لكل جريب ولا يزداد ان تكون الارض صالحة للزراعة في النوعين
 حتى لو كانت صالحة وانقطع ماؤها ولو غلب عليها الماء لخارج فيها الميلاء وكذا
 لو اصابت الزرع آفة سملوا بالخارج فيها اصلا لعدم الماء التقدير في بعض
 السنة وقد شرط بقاؤه في جميع السنة لبقاء الواجب كما في الزكاة وقيل سقوط
 الخراج باصابة الزرع آفة فاما اذا لم يبق من السنة مقدار ما يمكن من الزراعة
 ثانيا في تلك السنة واما اذا بقي من المدة قدر ذلك فلا يسقط لانه عطلها كما اذا
 تمكن من الزراعة وتركها بلا مانع فانه يجب عليه الخراج الموقوف لوجود
 الخراج بعد بر الان للتصير لما كان من جهته جعل الخراج في حكم الموقوف
 زجره والخارج الموقوف يتعلق بالتمكن من الانتفاع لا بعين الخارج وقد وجد
 التمكن فلا يسقط بتقصيره لانه جناية لا يصلح سببا للتقصير والراد بالخارج
 في قوله ان الواجب في الخراج يخرج جنس الخارج هو الخراج الموقوف لا المقاسمة
 لان الواجب في المقاسمة لا يدور ان يكون من جنس الخارج لانها تتعلق
 بعين الخارج حقيقة كالشجر (قوله لان غالب التمكن بهما) يعني ان الحج اتم
 وجب بنفس التمكن والاستطاعة عليه لقوله تعالى من استطاع اليه سبيلا
 الا ان الاستطاعة لا تحصل غالبا الا بالزاد والراحة فاستطاع الوجوب اليه ما كان
 اشتراطهما الثبوت ادنى مما يمكن من الحج لا للسراة السير لا يتبع الا بخدم
 وحر كعب واعوان وهذه الاشياء ليست بشرط بالاجماع فثبت ان الزاد والراحة
 للتمكن لا للسرقة بشرط بقاؤها والبقاء الواجب والراد بغالب التمكن بهما هو
 التمكن بهما بدون الخرج وانما يعتبر الغالب احترازا عن التمكن بدون الخرج
 بل الزاد وراحة وعن التمكن بدون الخرج بل الراحة فان الاول تادرو والثاني كثير
 لا طالب بالبرد القرض بهما على اشتراط الزاد والراحة في القدرة الممكنة في الحج
 فان قيل لم يتم بتغيرها توهم القدرة بالسفر بالشئ والكسب في الطريق كما اعتبر
 في الصلاة بتوهم اعتماد الوقت مع اقربه الى الوقوع فكيف هذه القدرة ممكنة
 والراد والراحة معتبرة فيكون وجوبه بالقدرة الميسرة مع انه لم يشترط بقاؤها
 لجهة الواجب قلنا نعم الا ان في ذلك حرجا عظيما يفضي الى التلف وهو منصوص
 بالتلف وانما اعتبر ذلك في الصلاة بخلاف وهو القضاء لا الاداء نفسه ولا يخلف الحج

وشبهه (بخلاف الحج وصحة التطهر)
 فان كان بهما لما وجب بالتسوية
 المكنة بشرط بقاؤها الزاد والراحة
 فلانه وجب بالزاد والراحة وهما
 من التمكن لان غالب التمكن بهما
 ان بدون الزاد تادرو بدون الراحة
 وان كان كغيره لم يفسد بهما
 وانما لم يفسد بهما القدرة بالشئ وغيره
 فيه كما اعتبر في الصلاة فان في وقت
 الصلاة مع ان هذا اقرب منه لان اعتبار
 ههنا يفضي الى التلف ولا يخلف
 حتى يظهر اثره فيك بخلاف وقت
 الصلاة

لانه غير موقت بوقت معين بل متى اتى فهو اداء فيكون وجوبها بالمسكنة
 الا المسرة والى هذا اشار بقوله وانما لم يعتبر توهم القدرة آه (قوله واما صدقة
 الفطر فلا نهيها يجب بنصاب فاضل عن الحاجة الاصلية) فان قيل قد تقرر
 في محله ان سبب صدقة الفطر هو رأس يمونه ويلي عليه لا النصاب وانما النصاب
 بشرط حتى قالوا انه لو لم يحل صدقة الفطر قبل النصاب ثم ملك النصاب صح
 لان السبب هو الرأس وقد وجد حين الاداء فلا يلزم تقدم الحكم على السبب
 وانما يلزم تقدمه على الشرط وهو جائز والحكم انما يجب بسببه لا بشرطه فكيف
 يصح قوله يجب بنصاب قلنا ان الرأس سبب لنفس الحكم وهو صدقة الفطر
 والنصاب لوجوب اداءه وشرطه والمراد بالحاجة الاصلية مسكنه وثيابه واثاث
 بيته وفرسه وسلاحه وعبده والخدم وحوادث عياله ودينه الحاصل وقت
 الوجوب او قبله لا بعده واما الكتب فكتب التفسير والعقائد والفقه والمصنف
 الواحد لا تعتبر نصابا وما عداها تعتبر نصابا ولو كان له داران دار يسكنها والدار
 الاخرى لا يسكنها تعتبر قيمتها في معنى الفطر حتى لو كانت قيمتها ما تفي درهم يجب
 عليه صدقة الفطر (قوله ما يفضل عنهما) اي عن الحاجة الاصلية (قوله او ملك
 نصابا ليلة الفطر) ولم يوجد حولان الحول وهو محقق للنساء (قوله واعتبار
 النصاب ليس للمسرة) حتى يجب بالقدرة المسرة ويرد عليه ان القدرة المسرة
 يجب بقاؤها البقاء الواجب ولم يجب بقاؤها وهاهنا (قوله الأمر بامر الغير)
 هذا ابتداء مسألة وذلك انهم اختلفوا في ان الشارع اذا امر احدا ان يأمر غيره
 بفعل مثل امر النبي عليه السلام لولي الصبي بان يأمره بالصلاة اذا بلغ سعا هل
 هو امر لذلك الغير بذلك الفعل ام لا قيل نعم وقيل لا لا بدليل واختاره المصنف
 واستدل عليه بثلاثة اوجه الاول انه لو كان امر ذلك الغير لزم ان يكون
 الصبي مكلفا بالصلاة من قبل الشارع واللازم باطل فان قيل يجوز ان يكون
 الصبي مكلفا بها نديا قلنا ان الامر حقيقة في الوجوب مجاز في الندب فلا بصار
 اليه بلا قرينة والثاني انه لو كان امره لكان قولك لا سيد مر عبدك بكذا تعديا
 لانه حينئذ يكون امر العبد الغير بغير اذنه واعلم ان الشارح العلامة جعل الحديث
 المذكور مثالا للقول المختار لا دليلا عليه حيث قال مثاله قوله عليه السلام
 مر وهم بالصلاة لسبع ولا امر للصبي من قبل الشارع ثم شرع في الاستدلال
 عليه بما ذكره الشارح من الدليلين المذكورين وهو الظاهر من قول الشارح
 والالكان قولك آه لكن لما كان صالحا لا استدلال به جعلناه دليلا مستقلا

واما صدقة الفطر فلا نهيها يجب
 بنصاب فاضل عن الحاجة الاصلية
 وان لم يتم حتى لو ملك من ثياب البذلة
 ما يفضل عنها او ملك نصابا ليلة الفطر
 يلزمه صدقة الفطر واعتبار النصاب
 ليس للمسرة بل ليصبر المخاطب به خيرا
 فيكون اهلا للاقتداء بقوله عليه السلام
 اغتوهم عن المسئلة وانما اليسر بالتماء
 وهو غير معتبر ههنا (الأمر بامر الغير)
 ليس أمر آله الا بدليل (اختلاف
 في ان الأمر للمكلف ان يأمر غيره
 بغيره سواء كان بلفظة ام راو بالصيغة
 هل هو أمر لذلك الغير ام لا قيل
 ليس بأمر الا بدليل وهو المختار
 لقوله عليه السلام مر وهم بالصلاة
 لسبع والالكان قولك مر عبدك ان يجز
 في مالك تعد يا وناقض القولك للعبد
 لا تجز وليس كذلك فان قيل
 الشاقص انما يلزم لو تساوى الدلتان
 وليس كذلك لاختلافهما بالذاتية
 والواسطة قلنا الواسطة في اصطلاحنا
 لا ترفع الشاقص وقيل أمر ان فهم
 ذلك من امر الله تعالى رسوله ان يأمرنا
 وكذا من امر الملك وزيره

فليأمل وهو تعد فان قيل يجوز ان يكون توسط السيد استيداناً منه فلا يكون
تعد يا قلنا ان مجرد الاستيدان بدون الاذن من السيد تعد والثالث انه لو كانت
أمره لكان قولك للسيد من عندك بكذا منافضاً لقولك لذلك العبد لا تفصل كذا
لان قولك للسيد من عندك بكذا بمنزلة قولك للعبد افعل كذا فكان منافضاً فان
قيل ان قوله للعبد لا تفعل يجوز ان يكون رجوعاً عما امر به فلا يلزم التناقض
وايضاً التناقض انما يلزم لو تساوى الدالان وليس كذلك لاختلافهما بالذاتية
والواسطة فانه امر بالواسطة ونهي بالذات قلنا ان كونه رجوعاً على تقدير
ثبوته يكون دليلاً على ان قوله للسيد امر للعبد ولا كلام فيه وانما الكلام
في الامر الخالي عن الدليل وان الواسطة لا ترفع التناقض عندنا واخرج القريب
الآخر بان الله تعالى اذا امر رسوله بان يأمر بشئ لعباده يفهم منه كونهم
ما مور به من ذلك الشئ وكذا اذا امر السلطان وزيره بان يأمر بشئ لرعاياه يفهم
منه كونهم ما مور به واجيب عنه بانه انما يفهم ذلك للعبد لان الامر بالامر
مبلغ الامر ولا كلام فيه وانما الكلام في الامر الخالي عن الدليل (قوله على
وجهه وكما امر به) الظاهر انه عطف تفسير كما صرح به في شرح المختصر الحاجي
(قوله اختلف في ان الايمان آه) محرر محل النزاع انه لا خلاف في حصول
الاجزاء بمعنى خروج العهدة وسقوط ما في الذمة بالامر بعبادتين المأمور به على
وجهه اذا الامر لا يوجب التكرار باتفاق الفريقين وانما الخلاف ههنا في ان ذلك
الاجزاء وخروج العهدة هل يحصل بنفس الايمان بالمأمور به او بليل آخر كما هو
الظاهر من تقرير الشارح ايضاً ومنه ظهران المراد بالقضاء ههنا معناه الاعوى
لا الاصطلاحى كما صرح به الاميرى (قوله بمعنى سقوط القضاء) لاختفاء في ان كلا
من الصحة والاجزاء صفة المأمور به وسقوط القضاء صفة القضاء فلا يتحدد
بشئ من الصحة والاجزاء فلا بد ان يقدر لفظه بهما اي سقوط القضاء بهما فثبت
يصح ان يتحدد بهما بناء على ان المصدر المتعدى بحرف الجر يكون صفة المجرور
(قوله لا بمعنى حصول الامثال) يعنى ان الاجزاء في الشرح يفسر بتفسيرين
احدهما حصول الامثال به والاخر سقوط القضاء به فان فسر بالاول فلا شك
ان ايمان المأمور به على وجهه بحققه بالاتفاق وان فسر بالثاني اختلف فيه
بان ايمان المأمور به على وجهه هل يوجب الاجزاء بمعنى سقوط القضاء به اولا
والخيارانه بوجبه واستدل عليه بوجوه الاول انه لو لم يوجبه فالامر ان يبق بعد
ايمان المأمور به على وجهه متعلقا بعين ذلك المأمور به يكون ذلك التعلق طلب

قلنا ثمة دلالة على انها مبهتان في
والكلام في الآخر الخالي عن الدليل
(واجبه) اي المأمور به (على ونفسه)
وكما امر به (يوجب الاجزاء) اختلف
في ان الايمان بالمأمور به على وجهه
وكما امر به هل يوجب الاجزاء
بمعنى سقوط القضاء لا بمعنى حصول
الامثال به اولا فعلى لا نكاره اولا
والخيارانه بوجبه اما اولا فلان الامر
ان يبق متعلقا بعين المأمور به كان طلب
تحصيل الحاصل او بغيره فليكن المأمور به
كل المأمور به والمفروض خلافه
واما ثانيا فلا بد بتخصي الحسن وما كان
ذلك الا بالصحة الشرعية وانما ثالثا
فلا بد لو لم تنقص عن عهده به ذلك
لوجب عليه ثانيا وثالثا فلم يعلم امثال
مع انه لا يفيد التكرار وقيل لا بوجبه
بل هو مثبت بدليل آخر

أما اول فلان النهي لا يقتضي فساد
 النهي عنه حتى تجوز الصلاة في الارض
 المفصولة والبيع وقت النداء وكذا
 الامر لا يقتضي الصحة بحكم قياس
 العكس قلنا النهي المطلق يقتضي فساد
 النهي عنه كما سياتي وفي المثالين قرينة
 على ان النهي للمجاور فلذا جاز على
 ان بينهما فرقا وهو ان الانتهاء عن
 الشيء يكون بترك شيء منه فيمكن ان
 يكون المطلوب تركه وصفه او مجاوره
 لما الامثال به فليس الا الايمان بحجمه
 واما ثانيا فلان مقتضى الامر فعل
 للمأمور به وسقوط التكليف زائد قلنا
 سقوط التكليف مقتضى مقتضى وهو
 الحسن كما سبق (وكما تباينه على وجهه
 بوجوبه ايضا) (انتهاء الكراهة) لانه
 الامر يقتضي حسنا لا يجمع الكراهة
 ويروي عن ابي بكر الرازي انه قال
 صفة الجواز ثبت بمطلق الامر
 شرطا لكنه يتناول المكروه ايضا
 بدليل اداء عصر يومه بعد تغير
 الشمس فانه حار مأمور به شرعا مع
 كونه مكروها وبدليل طواف المحدث
 فانه ايضا حار مأمور به مع كونه
 مكروها قلنا المأمور به نفس
 الصلاة ولا كراهة فيها وانما الكراهة
 في الاخير الى وقت يكون العبادة فيه
 تشبها بالكثرة ولا امر بحسبه وكذا
 المأمور به نفس الطواف ولا كراهة فيه
 وانما هي لعني في الطائف وهو الحدث
 ولا امر بحسبه ايضا

محصيل الحاصل وان بقي متعلقا بغير ذلك لما اتى به يلزم ان يكون المتعلق به اول كل
 المأمور به واللام يبقى متعلقا بذلك الغير لحصول ماوته ذلك الامر واللام باطل
 لانه خلاف المتروض اذ المفروض انه اتى المأمور به على وجهه وان لم يبق متعلقا
 لاي هذا ولا بذلك بل كفي عن ماوته اتيان المأمور به على وجهه فهذا معني ايجابه
 السقوط وخروج العهدة ولما بطل الاولان تعين الثالث وهو المطلوب
 والجواب عنه ان اختيار الشق الثالث اذ النزاع في حصول الاجزاء والامثال بقوله
 اتيان المأمور به على وجهه وانما النزاع في ان ذلك الاجزاء هل هو من الايمان
 نفسه او من دليل آخر ولا يلزم من عدم بقاء الامر بعد الايمان به حصول الاجزاء
 من الايمان لجواز ان يكون من دليل آخر كما ذهب اليه الفرقة الثانية وهذا
 هو الجواب عن الوجهين الاخيرين الثاني ان الامر يقتضي حسن المأمور به
 على ما تقدم وحسنه يقتضي الصحة الشرعية لان ما لم يصح شرعا لا يحسن
 فاذا صح شرعا سقط القضاء الثالث انه اولم يخلص من عهده اتيان المأمور به
 على وجهه بوجوب عليه ثانيا وثالثا وهكذا واضح الفريق الآخر بوجوه ذكر
 الشارح اثنين منها مع جوابها من وجوههم ان الايمان بالمأمور به على وجهه
 لو كان مستلزما لسقوط القضاء لائم المصلي بظن الطهارة او سقط عنه القضاء
 اذا ثبت حدثه بعده لانه اما ان يكون مأمورا بها مع تعين الطهارة او مع ظنها
 فان كان الاول اتم لانه لم يأت بالمأمور به على وجهه وان كان الثاني سقط
 عنه القضاء لانه اتى به على وجهه لكنه لا يتم ولا يسقط عنه القضاء بالاتفاق
 اجيب عنه باننا لان عدم سقوط القضاء فانه مختلف فيه ونحن نختار سقوطه
 وبان ما يجب عليه الايمان به ليس بقضاء لما اتى به اولا بل هو واجب آخر مثل
 ما اتى به وجب عليه بسبب آخر عند تبين الحدث لا بالسبب الاول ورد هذا بيان
 ما اتى به ثانيا تماما في الوقت او بعده فان كان الاول فهو إعادة فحينئذ
 يبطل قوله بسبب آخر لا بالسبب الاول وان كان الثاني فهو قضاء لا محالة
 فحينئذ يبطل قوله ليس بقضاء لما اتى به (قوله على ان النهي للمجاور) اعني
 الارض المفصولة ووقت النداء دلانهي عن نفس الصلاة والبيع وانما النهي عن
 ايقاعهما في ذلك المكان والوقت حتى لو كان النهي عن نفسه لم يجز احدا (قوله
 على ان بينهما) اي بين الامر والنهي وهو عبارة على الجواب حاصله ان قياس
 الامر على النهي قياس مع الفارق فلا يصح الاحتجاج المذكور (قوله او مجاوره)
 في المطلوب لينهي في المثالين المذكورين ترك المجاورة (قوله مقتضى مقتضى)

كلاهما على صيغة المفعول (قوله لان الامر لا يبي امر بعد ما نسخ موجهه)
 لان مقتضى الامر يستلزم انتفاء الملتزم (قوله فلا يفيد الجواز) لو قلنا
 فلا يبي الجواز لكان لولي (قوله لان انتفاء الخاص) اي الجواز الواقع
 في ضمن الواجب (قوله مع نسخ وجوبه) ونسخ وجوبه يستلزم نسخ
 الجواز الواقع في ضمن وجوبه (قوله بل لا يتضاء الوجوب) لقائل ان يقول
 ان بقاء الجواز يحتفي من بقاء الوجوب فانضاء لا يستلزم انتفاء فلا يلزم
 في الجواب ان يقال لا نسلم ان انتفاء الوجوب لا يستلزم انتفاء الجواز كيف
 وان الجواز الثابت في ضمن الوجوب هو الجواز القيد بامتناع الترتيب وتلك الجواز
 لا يبي انتفاء الوجوب والجواز الاخر لا يبي من دليل ولا دليل له (قوله
 لا يخلاف في ان طلب الامر) اعلم انهم اتفقوا على ان امثال الامور باثبات
 المتصوره مطلوب وان طلبه ذلك شرط لصيرورة الصيغة امر الاله لفظ طلبه
 الفعل واختلفوا في اشتراط ارادة الامر ذلك لغير امثال الامور فقالوا
 ان السمة انها ليست بشرط خلافا للمعتزلة بناء على ان تخلف امر الله تعالى
 عن ارادته لا يجوز عندنا لان كل ما كان امر الله تعالى وما ليس بامر الله
 تعالى ويجوز عند المعتزلة واخبروا عليه بوجوه الاول انه تعالى امر الكافر
 لايمان قال يريد الكفر منه والامر بخلاف امر الله بخلاف امر الله
 بغيره تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا قلنا لا نسلم ان الامر بخلاف
 امر الله بغيره معها وانما يكون كذلك لو كان الغرض من الامر محصورا في ايقاع
 الامر بغيره لكان لا يخصص فيه الا بانه السيد قديما من عبده امتحانا
 به من يطيع امره اولوا اقتدارا عن ضميره بل يابى لا يطيعه امره بغيره
 الصحتان ليظهر اعتداله الاتق لو كان بالصدق من ارادة الله لكان فعله موافقة
 لارادة الله فيكون طاعة وهو باطل قلنا الطاعة موافقة الامر لا موافقة الارادة
 والامر غير الارادة الثالث انه لو كان امر الله تعالى لكان واقفا بصله والرضى
 بالقتضاء واجب فكان الرضى بالكفر واجبا واللازم باطل لان الرضى بالكفر
 غير طيب الواجب هو الرضى بالقتضاء لا بالقبض والكفر يقتضى لاقتضاء (قوله
 ان بعض الامور بالامان لم يمتثلوا) كالتصا فانهم امر واثباتهم ولم يمتثلوا
 لقول كان الامر عين الارادة او مستلزما لها لم يخلف الزاد عن الارادة واللازم
 باطل لان كل ما كان فهو امر الله تعالى وما لم يكن ليس بامر الله تعالى فكفر
 الكافر امر الله تعالى وانما ليس بامر الله تعالى وان كان الامر بغيره فان قيل

(وزول جوارحه) اي الامور به (بأنسخ
 وجوبه) لان الامر لا يبي امر بعد
 ما نسخ موجه وهو الوجوب فلا
 يفيد الجواز كما لا يفيد الوجوب وقال
 المشافعي يبي صفة الجواز اذا لا يوجب
 انتفاء الوجوب انتفاء الجواز لان انتفاء
 الخاص لا يوجب انتفاء العام وما يدل
 عليه جواز صوم طائفة مع نسخ
 وجوبه قلنا انتفاء الجواز ليس لانتهاء
 الوجوب بل لانتهاء الوجوب وهو الامر
 واما جواز صوم طائفة فلم يستند
 من الامر بالنسخ بل بما جاز لكونه كسائر
 الايام الجاز فيها الصوم (واراد وجوده)
 اي الامور به (ليست شرطا لصحة
 الامر) لا يخلاف في ان طلب الامر
 امثال الامور بشرط صيرورة الصيغة
 امر او امثال الخلاف في ارادة الامر ذلك
 فعندنا ليست بشرط خلافا للمعتزلة
 بناء على ان تخلف المراد عن ارادة الله
 تعالى للمؤمن عند طاعة القول بانها كما
 عن الامر ان بعض الامور بالامان
 لم يمتثلوا وما جاز ذلك عند المعتزلة لم
 يمتثلوا الى القول بالاختلاف وتبني
 تحقيق هذه المسئلة في علم الكلام

ووجه البناء أن الخلاف وإن كان في الأمر الأعم من أمر الله تعالى وغيره لكننا لم نجوز تخلف أمر الله تعالى عن إرادته مع أمره بما يعلم أنه لا يقع لنا القول بأن الأمر مطلقا لا يستلزم الإرادة فإنا لو قلنا أن الأمر يستلزمها للزم الاستلزام في جميع الصور ومن جعلها أمر الله تعالى ولا نقول بالاستلزام فيه والمعترلة لما لم يعزقوا بين إرادة الرب وإرادة العبد في جواز تخلف المراد أنجه لهم القول بالاستلزام (ويؤمر الكفار بالإيمان) بالاتفاق لأن النبي عليه السلام بعث إلى الناس كافة للدعوة إلى الإيمان قال الله تعالى قل يلهيها الناس أني رسول الله اليكم جميعا (و) يؤمر أيضا بلا خلاف بأحكام (العاملات) لأن المطلوب بها معنى ديني وذلك بهم السبق وانهم آروا الدنيا على الآخرة ولا منهم ملتزمون بعقد الذمة احكامنا فيما يرجع إلى المعاملات (و) يؤمر أيضا بلا خلاف بأحكام (العقوبات) من الحدود والقصاص وغير ذلك لأنها تقام بطريق الجزاء والابتداء لتكون راجزة عن أسبابها وهم بما يليق من المؤمنين (واعتماد) أي يؤمر أيضا بالاتفاق باعتماد (وجوب العبادات) حتى أنهم يؤخذون في الآخرة بترك الاعتقاد لأن ذلك كفر على كفر

فعل هذا يكون تكليف الكافر بالإيمان تكليفا بالحال لاستحالة وقوعه قلنا الذي امتنع وقوعه ما لا يكون متعلقا بالقدرة الكاسية عادة لاستحالة في نفسه كاجتماع التقيضين والاستحالة صدور عن العبد عادة كحمل الجبل لا ما لا يكون مقدورا بالفعل للمكلف به والإيمان في نفسه مقدور له بالقدرة الكاسية فيصح التكليف به (قوله أن الخلاف) أي أن فيما نحن فيه أهني اشتراط الإرادة لحكمة الأمر وعدم اشتراطها (قوله ويؤمر الكفار بالإيمان) اعلم أنهم اتفقوا على أن الكفار مكلفون بالإيمان لأنهم أهل لإدائه فكانوا أهلا لوجوبه أيضا فوجب عليهم وبالعاملات الشرعية أيضا لكونهم أهلا لإدائها إذ المطلوب منها مصالح الدنيا وهم اليق بأمور الدنيا من المسلمين لأنهم آروا الدنيا على العقبى وأما التعليل بأنهم ملتزمون بعقد الذمة احكامنا فخص من الدعوى لأن الدعوى في حق الكفار لا في حق أهل الذمة فقط بالعقوبات أيضا من الحدود والقصاص لأن المقصود من العقوبات الانزجار عن الأقدام على أسبابها وهم بالانزجار اليق دفعا للفساد عن العالم والحاصل أن من كان أهلا لحكم الوجوب وهو المطالبة بالأداء كان أهلا لنفس الوجوب والكفار لما كانوا أهلا لإدائه الإيمان والمعاملات والعقوبات واعتقاد وجوب العبادات كانوا أهلا لوجوبها أيضا فكانوا مكلفين بها حتى كانوا يؤخذون في الآخرة بترك اعتقاد وجوب العبادات واختلفوا في وجوب أداء العبادات في حق احكام الدنيا فذهب الشافعي والعراقيون منا إلى أنهم يؤمرن بها وذهب عامة مشايخ ما وراء النهر منا والقاضي أبو زيد وفخر الإسلام وجهور المتأخرين إلى أنهم لا يؤمرن بها وفائدة الخلاف لا تظهر في احكام الدنيا فانهم لو أدوها لا يصح بالاتفاق كفرهم ولو أسلموا لا يجب عليهم القضاء بالاجماع وإنما يظهر في حق احكام الآخرة فعند الأولين يعاقبون بتركها دون الآخرين ومن هنا قالوا أن تكليفهم بالفروع إنما هو تعذيبهم في الآخرة بتركها كما يعذبون بترك الأصول واعتقاد وجوبها منسك الأولون بالنقل والعقل أما النقل فلنقله تعالى ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين ولقوله تعالى وويل للذين لا يؤتون الزكاة وأما العقل فلأن سبب الوجوب منقر وصلاحة الذمة له موجودة بشرط الأهلية وإن كان معدوما حالاً لكنه يمكن حصوله بتقديم الإيمان كالجنب والمحدث ما موران بالصلاة بتقديم الظهارة ولو سقط الأداء بعد تحقق هذه الأمور للكفر كان ذلك تخفيفا والكفر لا يصلح تخفيفا لأنه اغلظ الجنايات والفسق والجهل لا يصلحان

سبب الدليل قال الكفر اولي وانما لا يجب عليهم القضاء بعين الاسلام لقوله تعالى
 قل الذين كفروا ان ينهوا بغير لهم ما قد سلف ولقوله عليه السلام الاسلام الاعلى
 يجب ما قبله فانما ما توا على الكفر لم يوجد المسقط وهو الاسلام فيحاقبون على
 تركها ووجوب الحكم الوجوب ليس هو الاداء حتى يقال ان الاداء لا يصح منهم فلا يجب
 عليهم فان الايمان يجب على من علم الله تعالى انه يموت على الكفر والصلاة يجب
 على كل مسلم علم الله تعالى الله لا يصلي مع ان الاداء غير ممكن منه لا بخلاف علم
 الله تعالى وخلاف علم الله يتبع وقوعه لكليهما وجبا عليه لتوجه العذاب
 في الآخرة فكذلك فيما نحن فيه وجب توجه العذاب في الآخرة وتسلل الآخرون
 بالنقل والعقل ايضا اما النقل فلقوله عليه السلام حين بعث معاذ الى اليمن ادعهم
 الى الاسلام فان هم اجابوا فاجلهم ان عليهم خمس صلوات الحديث فانه تنصب
 على ان اداء الشرائع مرتبة على الايمان فعمل منه انه على تقدير عدم الاجابة
 لا ترضى للشرائع اما ضد القائلين بمفهوم الشرط فظاهر واما عند غير القائلين
 به فلهذا الدليل على فرضيتها لانه دليل على عدم الفرضية والعمومات الواردة
 في فرضية الصلاة واردة في فرضيتها على المؤمنين دون الكفار والام يقع خلاف
 واما العقل فلو جهين اجمعهما ان الامر بالعبادة لئلا الثواب والكافر ليس
 اهلا له والثاني ان حصول الشرط الشرعي شرط للتكليف بالشرط والايمان
 شرط لصحة كل عبادة فلا يصح التكليف بها بدون الايمان بخلاف المحدث
 والجب حيث كانا باداء الصلاة مع فقد ان الشرط وهو الطهارة فان حصول
 الاهلية بالايمان وقبول الاحكام قائم مقام الشرط فكان الشرط موجودا حكما
 بخلاف ما نحن فيه واما قوله تعالى ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المسلمين وقوله
 تعالى وويل للذين لا يؤتون الزكاة فجاز ان يحمل على ترك اعتقاد وجوب الصلاة
 والزكاة فلا دلالة فيها على التكليف بالعبادات فان قيل ان سقوط الخطاب
 والتكليف باداء العبادات تخفيفا لهم والكفر لا يصلح للتخفيف قلنا ذلك ليس
 تخفيفا لهم بل تغليظ لما فيه من تحقيق العقوبة في الآخرة لاخراجهم عن اهلية
 تولي العبادات نظيره ان الطيب لا يأمن العليل بشرب الدواء عند اليأس لانه
 غير مفيد فكذلك هنا ولقائل ان يقول ان استحقاقهم للعقاب بترك الاداء اقوى وابلغ
 من اخراجهم عن اهليته وتمثيلهم بمسئلة الطيب العليل لا يستقيم لان اسوأ حال
 العليل ان يموت فترك المداوة في حقه تغليظ وليس فوقه شيء واما الكافر
 فلا تنهى لمراتب عذابه حتى يكون ترك الخطاب تغليظا ليس فوقه شيء (قوله)

فيعاقب عليه كما عاقب على اصل
 الكفر وانما الخلاف في وجوب اداء
 العبادات في الدنيا فذهب القرايون
 من انهم يؤمرون وهو هذبه
 المشافعي وعند عامة مشايخ دار
 ما وراء النهر (لا) يؤمرون باداء
 (انما يحتمل السقوط منها) اي
 من العبادات واليه ذهب القاضي
 ابو زيد والاهام شمس الأعمى وفخر
 الاسلام وهو المختار عند التأخرين
 ولا خلاف في عدم جواز الاداء حال
 الكفر ولا في عدم وجوب القضاء
 بعد الاسلام وانما يظهر فائدة الخلاف
 في انهم يعاقبون في الآخرة بترك
 العبادات زيادة على عقوبة الكفر
 كما يعاقبون بترك الاعتقاد كذا في البرهان
 وهو الموافق لما في اصول الشافعية ان
 تكليفهم بالعبادات انما هو بعد
 بتركها كما يعذبون بترك الاصول

(فظهر ان محل الخلاف هو الوجوب) اي وجوب اداء العبادات في حق
 في حق المواخذة على ترك الاعمال
 بعد الاتفاق على المواخذة بترك
 اعتقاد الوجوب وقوله ما يحتمل
 الشقوط منها احتراز عن الايمان
 فانه لا يحتمل الشقوط كما سبق وهم
 مكفوفون باداءه بالاتفاق (هو
 الصحيح) لا ما ذهب اليه العراقيون
 لان الكافر ليس باهل لاداء العبادات
 لان اداءها لا يستحق الثواب وهو
 ليس باهل له لانه الجنة واذا لم يكن
 اهلا لاداءه لم يكن محتاطا به لان
 الشقوبات بالعمل بخلاف الايمان
 فانه بالاداء يصير اهلا لما وعد الله
 المؤمنين فيكون اهلا لاداءه (ومنه)
 اي من الخصاص (النهى وهو لفظ
 طلب به الكف) اي من حيث انه
 كيف ولم يتابع عن الفعل لان حيث
 انه مفهوم برأسه ملحوظ في نفسه
 فلا يرد التخصيص شيئا فكيف
 (جزما) خرج به الصيغ المستعملة
 للكراهة فان المكروه ليس بمنهى عنه
 حقيقة لان موجب النهى وجوب
 الانتهاء لقوله تعالى وما نهاكم عنه
 فانتهوا الآية والامر للوجوب
 كما سبق والخلاف في انه حقيقة
 في التحريم فقط اوقيه وفي الكراهة
 اشتركا كلفظيا او معنويا كخلاف
 السابق في الامر (بوضعه) حال من
 ضميره اي ملتصقا بذلك المضاف بوجه
 (له) اي طلب الكف خرج به الشق
 الموضوع للاخبار عن طلب الكف
 (استعلاء) خرج به الدعاء والارشاد

(فظهر ان محل الخلاف هو الوجوب) اي وجوب اداء العبادات في حق
 المواخذة الاخرى لاني حتى المواخذة الدينية (قوله فانه بالاداء يصير اهلا
 لما وعد الله تعالى) يعني ان الايمان ضد الكفر ولا يجتمعان وانما جاء الحق زهق
 الباطل فيصير اهلا لنيل الثواب بذهاب الكفر بخلاف العبادات فانها ليست
 منافية للكفر فلا يصير الكافر اهلا لنيل الثواب بمجرد حصول العبادات فاما بترك
 الكفر (قوله اي من الخصاص النهي) لصدق تعريف الخاص عليه لانه لفظ وضع
 لعنى واحد على الانفراد اعم ان النهى في اللغة هو المنع واختلفوا في تعريفه
 على اصطلاح الأصول على خلاف ما في حد الامر مقبولا ويزيد بقايل هو لفظ
 طلب به الكف جزما بوضعه استعلاء واختاره المصنف وبين فائدة قيوده وفيه
 اشارة الى ان المطلوب بالنهى هو الفعل كالمطلوب بالامر الا ان المطلوب بالنهى
 فعل مخصوص وهو الكف عن فعل آخر من حيث انه كف عنه لا من حيث انه
 عندهم فعل فالاول ان يذكر هذا المقيد ايضا كما ذكر (قوله لا من حيث انه مفهوم
 برأسه آه) والمطلوب بالامر ليس فعلا مخصوصا بل هو المصدرى الذي اشتق
 منه الصيغة وقيل انه اقتضاه كف عن فعل على جهة الاستعلاء وفيه ايضا
 اشارة الى ان المطلوب به هو الفعل بخلاف التعريف بانه قول القائل لا تفعل
 مجردة عن القرائن الصارفة عن النهى فان الظاهر منه ان المطلوب به هو العدم
 كاذبه اليه بعضهم لا الفعل قالوا والصحيح هو الفعل لان العدم غير مقتدر للعبارة
 فلا يصح التكليف به ويمكن ان يجاب عنه بان عدم الفعل مقهور به باعتبار
 استمراره اذ له ان يفعل فيقول استمراره وان لا يفعل فيستمر عدمه وكذا الظاهر من
 التعريف بانه صيغة لا تفعل بازادات ثلاث وجود اللفظ ودلالته والامثال هو
 العدم ثم اتفقوا على ان صيغة النهى تستعمل في التحريم والكراهة والتحقير ويطلق
 المعاقبة والدعاء والياس والارشاد الى ما هو الاوفق والشقطة وعلى انها محبان
 في غير التحريم والكراهة واختلفوا فيها فقيل انها حقيقة في التحريم محبان
 في الكراهة وقيل بالعكس وقيل بالاشترار اللفظي وقيل بالمعنوي وقيل بالتوقف
 (قوله طلب به) اي باستعانة ذلك اللفظ (قوله جزما) صفة مصدر محذوف
 اي طلبا جزما (قوله اي اطلب الكف) الظاهر ان اللام ههنا لغرض
 لاصلة الوضع لان الموضوع ههنا هو الكف لا طلبه (قوله بوجوب دعاء الترك)
 اختلفوا في ان موجب النهى ما هو والشهور انه وجوب الانتهاء عن النهى عنه
 اي ما نهى عنه من غير ان يكون له وجهه

بوجوب دعاء الترك

الاتيان موجب ضلوه وجوب الانتهاء في البركان ان موجه بصيرورة النهي
 جرائنا واما وجوب الانتهاء فحكمه من حيث هو امر بضمه في الحقيقة كما
 وجوب الانتهاء موجب الامر الثابت بالنهي واما موجه بصيرورة النهي عنه
 حراما قلت والحق ان وجوب الانتهاء موجه بصيرورة النهي عنه حراما مقتضاه
 كما لا يخفى تأمل ثم اختلفوا في انه هل يوجب دوام الانتهاء عنه ولا يوجهه والاكثر
 على الاول واختاره المصنف واجمع عليه بان معنى لا تضرب مثلا لا يضرب منك
 ضربا والتكرار في سياق النبي نعم ولما قيل ان يقول لا تضربك عن معنى لا تضرب ذلك
 بل هو محل النزاع ولولا ذلك ولكن كون التكرار في سياق النبي فيما يقتضى
 عموم الضرب لا يراه اى لا تضرب باى ضرب كان ولا يقتضى عموم الا زمان
 والايقات فلا يمنع وقوع الضرب في المستقبل ولا يوجب الدوام والاولى
 في الاستدلال لان مقتضى الضمان العلماء لا يزالوا في جميع الاوقات والامصار يستدلون
 بالنهي على دوام الانتهاء من غير تكرار فيكون اجابا على انه يوجب الدوام الا ان يدل
 على ان النهي على انتفاء الدوام كقوله تعالى لا تقربوا الصلاة وانتم سكارى فانه مفيد بوقت
 السكر وقال قوم انه لا يوجب الدوام لانه قد ينقطع عنه في نهي الخائض عن الصلاة
 والصوم فلا يقتضى في صورة اخرى اذ لا فائز بالفصل قلنا انه نهي مفيد بوقت
 الطهرين لقوله عليه السلام دعى الصلاة ليام اقراءك والكلام في النهي المطلق
 دون المقيد (قوله لا موجه) لانه لو كان موجه لم يستقم التقسيم الا في من انه
 اما لعينه ولغيره لانه حينئذ يكون للنهي لاهين النهي عنه اوليه فيستقيم على
 مذهب الاشعري لا على هذا (قوله وليس المراد به انه فيجى اه) يعني انه
 ليس المراد بكون النهي عنه فيهما لعينه ان الفعل المنهي عنه من حيث هو
 وفي نفسه مع قطع النظر عن اضافته الى الغير فيجى كما انه ليس المراد بكون للمأموره
 حسنا نفسه ان الفعل للمأموره من حيث هو مع قطع النظر عن اضافته الى
 الغير حسن لما تقرر ان الاضافة الى الغير داخله في حقيقة الفعل الصحيح والحسن وان
 فيهم وحسنه لجهات يقع ذلك الفعل على تلك الجهات والانه لا يكون الايمان
 مطلقا حسنا والصلاة حسنا والكفر مطلقا فيها وليس كذلك بل الحسن لعينه
 هو الايمان بالله والصلاة الرطبة واما الايمان بالجنت والطهارة وكذا الصلاة
 اليها فموجب لعينه وكذا الكفر الى الله فيجى لعينه والكفر الى الجنت والطهارة
 حسن لعينه فالحسن لعينه هو الايمان المضاف الى الله بمعنى ان عين الايمان
 المضاف الى الله تعالى بحسن وكذا الصلاة المضافة الى الله تعالى بحسن

لان معنى الاضطرار مثلا لا يضرب
 منك ضربا والتكرار في سياق النبي نعم
 (الاولى) انه على الصلاة وانتم
 كقوله تعالى لا تقربوا الصلاة وانتم
 سكارى قال المصنف قد اشكك الدوام
 عنه في نحو نهي الخائض عن الصلاة
 والصوم قلنا ذلك نهي مفيد مع
 عمومه لاوقات الخوض والصيام
 في المطلق (وقضى الفج) لا يقتضى
 كونه مفعولا للفعل كالجنت او الخائض
 لا يقتضى كالمطلوب او غير ذلك بل هو
 كالمراعاة وبالجملة كل ما يستوجب النسيء
 في نظر العقول وبما جرى في العبادات
 فان ذلك يدرك بالفعل ودره التمرح
 ان لا يتحققا في (بل يعني كونه) اى
 النهي عنه (منطلق الفهم) فما جلا
 (في الحديث) مطلق (الصفات) كالجنت
 (في العمى) اى كونه الفعل بحيث
 يستحق بمفاعله في حكم الله تعالى
 بالدم والصفات فان هذا هو محل
 الخلاف فيجى في الحسن وفي اخذ
 لفظ يقتضى على ما يوجب اشارة الى
 ان النهي لا يوجب حتمه بمعنى انه يكون
 فيها فينبى عنه لان النهي يوجب
 الفج كما هو رأى الاشعري والاقوال
 السابقة في الحسن جارية في الفج
 ايضا فلا حاجة الى اعادتها بعد
 ما عرفت (فهو) اى اذا كان الفج
 مقتضى النهي لا موجه فالفج (اما
 لعينه) اى عين النهي عنه سواء فيج
 جميع اجزائه او بعضها وليس المراد
 به انه فيج من حيث هو هو لما تقرر
 ان الاضطرار داخله في حقيقة الفعل وبوجه الجهات يقع هو عليها بل المراد ان عين الفعل الذي اضيف اليه النهي فيج

كان عين الكفر المضاف الى الله تعالى قبيح فالإيمان من جهة وقوعه لله تعالى
 حسن ومن جهة وقوعه لغيره قبيح والكفر على عكسه واختلاف الجهة وكونها
 منبهاً للحسن والقبح لا يضر كون ذى الجهة حسناً له وقبحاً له وهذا
 هو المراد بقوله بل المراد ان عين الفعل الذى اضيف اليه النهى قبيح يعنى ان عين
 الفعل الذى اضيف الى الغير من حيث انه مضاف الى ذلك الغير قبيح لا ان عين
 الفعل الذى نهى عنه قبيح من حيث انه نهى عنه لانه يرجع الى مذهب الأشعري
 من ان الفعل نهى عنه قبيح فالكفر المضاف الى الله تعالى قبيح من حيث انه
 مضاف الى الله تعالى ومعنى قوله باعتبار كفران النعمة باعتبار اضافته
 الى الله لانه لا يكون كذلك الا باضافته الى الله تعالى لان الكفر المضاف
 الى الجبت والطاغوت ليس كفراناً للنعمة وكذا سائر ما يكون قبيحاً او حسناً
 لعينه من الافعال فان الظلم قبيح باعتبار اضافته الى غير المحل المحترم وهو مالى
 المسلم والذمى وباعتبار اضافته الى المحل الغير المحترم وهو الحر بنى حسن لعينه
 (قوله كبيع الحر) وكذا بيع المضامين والملاقيح واللواطه فان الوطى اثم شرع
 في محل قابل للتوا لدبغده شرعى او ملك عيىن والدير ليس بمحل له فيكون تضييعاً
 للماء كتبذير الخنطة في الارض السبخة ومثال عدم الاهلية كالصلاة بغير
 طهارة فان الصلاة وان كانت حسنة في نفسها لكن الشرع لما قصر
 اهلية العبد لادائها على الطهارة صار فعله محدثاً عبثاً لخروجه عن الاهلية
 شرعاً فان قيل ان بيع الحر كان جائزاً في زمن بنى اسرائيل ولو كان قبيحاً لعينه
 لما جاز وكذا الكذب قد كان يجوز لاصلاح ذات البين والتقاضي من القتل ولو كان
 قبيحاً لعينه لما جاز اجيب عن الاول باننا لانسلم ان بيع الحر كان جائزاً في ذلك
 الزمان بل كان يؤخذ للاستخدام للاستترفاق وعن الثانى باننا لانسلم انه محل له
 الكذب بل يستباح له ذلك مع قيام حرمة كما في اجراء كلمة الكفر كذا في شرح
 الهندي (قوله اى عدم المشروعية باصله ووضعه) اعلم انهم اختلفوا في النهى
 عن الشيء القبيح على مذاهب قيل انه يدل على عدم المشروعية شرعاً لانه
 باصله ووضعه في العبادات والمعاملات وهو المختار عندنا وقيل بالعكس
 وقيل لا يدل فيهما اصلاً وقيل يدل شرعاً في العبادات لاقى المعاملات واجمع
 الاول على دلالة عليه شرعاً بوجهين احدهما انهم لم يروا مستدلين على
 البطلان وعدم المشروعية بالنهى في الانكحة والبيوع مثل ولا شكوا المشركات
 ولا تبعوا الذهب بالذهب بل محل الاجماع والثانى انه لو لم يدل على بطلا

وان كان ذلك لمعنى زائد على ذاته
 كالكفر والظلم والعبث فان قبحها باعتبار
 كفران النعمة ووضع الشيء في غير محله
 وخلوه عن الفائدة (وضعا) اى من جهة
 الوضع بان يضع الواضع اللفظ لفعل
 عرف قبحه بمجرد العقل قبل ورود السمع
 (كالكفر) فان قبح كفران النعمة
 من كوز في العقول (او) لعينه (شرعاً)
 لعدم المحلية او الاهلية او نحو ذلك
 (بيع الحر) فان الشرع جعل محل
 البيع المالى المتقوم حال العقد لمحصل
 الفائدة والحر ليس بمال (وحكمه) اى
 احكم القبح لعينه وضعا كان او شرعاً
 (البطالان) اى عدم المشروعية باصله
 ووضعه بخلاف الفساد فانه عبارة
 عن عدم المشروعية بوضعه لا اصله
 كما سياتى

شرعاً

شرعاً لزم ان يكون لفي النهي عنه مصلحة تستدعي النهي وتبوية ايضا مصلحة
 تستدعي صحته واللازم باطل لان المصلتين ان تساونا امتنع النهي لنعارضهما
 وان كانت مصلحة النهي من جوحة فاول ان لا ينهي عنه وان كان
 راحة امتعت الصحة واحجوا على عدم دلالة عليه لغة بان بطلان النهي عنه
 عبارة عن سلب احكامه وليس في لفظ النهي ما يدل على سلبها حتى تكون
 الدلالة لغوية ولا في معناه ايضا لان معناه لغة اقتضاء الامتناع عن الفعل وسلب
 الاحكام ليس عينه ولا جزؤه ولا لازمه لغته لان الاحكام الشرعية حادثة
 فلا تكون اللغة مستلزمة لها لانفكاكها عنها قبل الشرع واحجج الثاني على
 دلالة عليه لغة بوجهين احدهما انهم لم يزالوا مستدلين بالنهي على البطلان
 لغة واجب باننا لنسلم دلالة عليه لغة لجواز ان يكون شرعا الثاني ان الامر
 يقتضي الصحة والنهي لا يقتضيها فلا يد ان يقتضي البطلان واجب باننا لنسلم
 ان الامر يقتضي الصحة لغة ولو سلم فلانسلم انه يلزم منه ان يكون مقتضى
 النهي البطلان لجواز اتحاد حكمي التقضيين ولو سلم لزوم اختلاف حكميهما
 فاللازم من ذلك ان لا يكون النهي مقتضيا للصحة لان يكون مقتضيا للفساد
 لان هدم اقتضاء الصحة لا يستلزم اقتضاء عدم الصحة والفساد واحجج الثالث بان
 لو دل على بطلانه لغة او شرعا لتناقض التصريح بصحة النهي عنه لغة
 او شرعا ولكنه لا متناقضة فان الشارع لو قال نهيتك عن ال باعينه وان فعلت
 يثبت لك الملك صح من غير تناقض واجب بان التناقض اندفع باعتبار ان التصريح
 اقوى من الظاهر فدفع البطلان لا باعتبار ان النهي لا يقتضي البطلان بل
 باعتبار ان التصريح بخلاف الظاهر قرينة صارفة عن الحمل على الظاهر
 الذي يجب الحمل عليه عند الجرد عن القرينة واحجج الرابع بوجهين احدهما
 انه لو لم يدل على صحة النهي عنه شرعا في العلامات لكان النهي عنه تحريم شرعي
 لان كل ما كان شرعا فهو صحيح شرعا اذ الشرعي هو الصحيح المعتبر في نظر
 الشرع وينعكس بعكس النقيض الى قولنا ان ما لا يكون صحيحا في الشرع
 لا يكون شرعا فلو لم يكن النهي عنه صحيحا لم يكن شرعا بل يكون غير شرعي
 واللازم باطل لاننا لم قطعان النهي عنه في نحو صوم يوم العز والصلاة في الاوقات
 المكروهة انما هو الصوم والصلاة الشرعيان لا الامساك والدعاء اللغوي واجب
 بان كلامنا في العلامات لاق المبادات وبانا لنسلم ان معنى الشرعي هو الصحيح
 المعتبر في نظر الشرع لان الشرعي قد يكون صحيحا وقد يكون فاسدا الا ترى

فلو دل على بطلانه لغة او شرعا لتناقض التصريح بصحة النهي عنه لغة او شرعا ولكنه لا متناقضة فان الشارع لو قال نهيتك عن ال باعينه وان فعلت يثبت لك الملك صح من غير تناقض واجب بان التناقض اندفع باعتبار ان التصريح اقوى من الظاهر فدفع البطلان لا باعتبار ان النهي لا يقتضي البطلان بل باعتبار ان التصريح بخلاف الظاهر قرينة صارفة عن الحمل على الظاهر الذي يجب الحمل عليه عند الجرد عن القرينة واحجج الرابع بوجهين احدهما انه لو لم يدل على صحة النهي عنه شرعا في العلامات لكان النهي عنه تحريم شرعي لان كل ما كان شرعا فهو صحيح شرعا اذ الشرعي هو الصحيح المعتبر في نظر الشرع وينعكس بعكس النقيض الى قولنا ان ما لا يكون صحيحا في الشرع لا يكون شرعا فلو لم يكن النهي عنه صحيحا لم يكن شرعا بل يكون غير شرعي واللازم باطل لاننا لم قطعان النهي عنه في نحو صوم يوم العز والصلاة في الاوقات المكروهة انما هو الصوم والصلاة الشرعيان لا الامساك والدعاء اللغوي واجب بان كلامنا في العلامات لاق المبادات وبانا لنسلم ان معنى الشرعي هو الصحيح المعتبر في نظر الشرع لان الشرعي قد يكون صحيحا وقد يكون فاسدا الا ترى

ان الصلاة المأمور بتركها في قوله عليه السلام دعي الصلاة ايام أفرأيت الذي
 الصلاة الشرعية لا للنعوية والصلاة المأمور بتركها فاسدة غير معتبرة في نظر
 المشرع بل المعنى الشرعي ما يسميه الشارع بذلك الاسم وهو الصورة العينية صحت
 أم لا كما تقول صلاة صحيحة وصلاة فاسدة الثاني انه لو لم يكن النبي صلى الله عليه
 وسلم لكان مجتمعاً عن المكلف فلا يمنع عنه لان المنع عن الممنوع حيث لعدم
 المضادة واللازم باطل واجب باناسطنا ان يكون مجتمعاً لكن الممنوع انما لا يمنع
 اذا كان الامتناع بسبب المنع عنه واما الامتناع لذات النبي عنه فانه يجوز
 ان يمنع عنه على ان قولكم هذا ممنوع بقوله تعالى ولا تتكفروا بالشر كان قوله
 عليه السلام دعي الصلاة ايام أفرأيت فان تكلموا بالشر كانت وصلاة الحائض
 ممتنع شرعاً وقد منعه هذا بيان حكم القبيح لعينه واما حكم القبيح لغيره اى
 لوصفه وهو الفساد فاختلغا فوافية ايضا لان النبي هل يدل عليه لغة لشرعاً قبل
 يدل لغة لا شرعاً وقيل بالعكس واجمع الا ترى بانه لو دل شرعاً لتقتضى تصريح
 الصحة واللازم باطل فان الشارع لو قال لا تصل في مكان كذا وان صليت فيه
 صحت صلاتك لم يكن يتناقض كما مر واجيب عنه بمثل ما مر من ان بطلانه على
 الفساد ظاهره والتصريح بالصحة اهو منه وقديرتك الظاهر بملهو اقوى منه
 واجمع الثاني بانهم لم يزلوا مستبدلين على تحريم صوم يوم العيد بالنبي لوصفه
 ولم ينكر احد فصراً اجتمع على ان النبي صيغة تدل على فساد النبي عنه واجيب
 بانهم ان ارادوا بالفساد صحة الاصل دون الوصف فقيم وان ارادوا عدم صحتهما
 معا فهو ممنوع ومما ينبغي ان يعلم ههنا معنى البطان والفساد والصحة فالصحة
 في العبادات عند الفقهاء عبارة عن كون الفعل مستقلاً للقضاء وعند المتكلمين
 عن موافقة امر المشرع وجب القضاء ام لا فصلاة من ظن انه منتهى وليس
 كذلك صحيحة عند المتكلمين لوافقته امر المشرع بالصلاة على حسب حاله غير
 صحيحة عند الفقهاء لكونها غير مستقلة للقضاء وفي المعاملات معنى الصحة
 كون العقد سبباً لترتيب ثمراته المطلوبة شرعاً كالبيع للثمن ومعنى البطان
 في العبادات عدم سقوط القضاء بالفعل وفي المعاملات تخلف الاحكام عنها
 وخرجها عن كونها سبباً مفيدة للاحكام ومعنى الفساد ايراد البطان عند
 اصحاب الشافعي وقسم ثالث عند غير البطان وهو ما كان مشروطاً باصله غير
 مشروط بوصفه كافي الكشف (قوله وليس بركته) ولو قال وليس مشروطاً لكان اوفق
 لقوله السابق ولا يكون من الشروط فان قيل ان النبي صلى الله عليه وسلم لم يصدق على البيع

(واما ذلك) الفج (الغيره) اى غير النبي
 عنه حال كون ذلك الغير (وصفا)
 لازماً للنبي عنه لا بتصور انفكاكه عنه
 ولا يكون من الشروط سواء صدق
 على المزموم نحو صوم الايام المنبهة
 اعراض عن ضيافة الله تعالى اولا
 كالتنقاه كما يوجد البيع يوجد الثمن
 ليكده لا يصدق على البيع ولبس ركه

مؤولار

ولان كنهه كذا ليس وصفه لانه من قبيل الامتحان والوصف من قبيل المعاني
 قلنا انما بالوصف الله كونه ما لا يكون مقصودا اصلنا هو ان كان من الاعمال
 او من المعاني والتميم وصفه بهذا المعنى كما ذكره الشارح (قوله لانه وسيلة الى
 البيع) قيل ان كونه وسيلة الى البيع لا ينافي كونه جزءا جزوا ان يكون جزءا
 جزوا التي وسيلة الى الآخر والاخر مقصودا اصلها الاول في الاستدلال على
 عدم كونه جزءا ان يقول ان البيع يجوز مع عدم الثمن ولا يجوز مع عدم البيع
 ولهذا لم يجوز بيع مالم يكن في ملكه نعم تصور مفهوم البيع لا يمكن بدون الثمن لانه
 مبادلة مال بمثل على التراضي والتلفظ بصيغة البيع لا يصح شرعا به وقد ذكر
 الثمن كالمبيع الا انه اشخص المبيع بان البيع لا يصح بدون وجوده فمعلوم ان
 مبادلة الثمن شرعا لا يقال ان يقول ان اجزاء المكيل متساوية في سكونها مقصودة
 في المكيل الا ترى ان المكيل ينتهي بانتفائه اي جزء كان فلا يكون واحدا من الاجزاء
 وسيلة الى الآخر (قوله فان المعنى الموجب للبيع غير الصوم) لان الصوم نفسه
 يشترط عليه كونه امساكا على قصد القرينة وقهر النفس لطاعة مولاهم والتميم
 في قوله ان قوله كونه امراضا عن ضيافة الله تعالى في هذه الايام لانها مأمور
 وحرمه فان قيل ان الامراض عن ضيافة الله تعالى في تلك الايام وترك الاجابة
 بل دعوة الله فيها ليس غير الصوم في تلك الايام بل هو عينه فيكون قبيحا لعينه
 كترك السكون فانه عين الحركة وبالمسكن قلنا ان الصوم هو الامساك عن
 المفطرات في تلك الايام من الطلوع الى الغروب والامراض حرمها الامساك ليس
 عينه بل لازم لوجوبه الخارج صلاحي عليه غير منقطع عنه فيكون غيره
 عينه الطريقة المعينة ان النهي يورد عن عين الصوم في هذه الايام فيكون قبيحا
 لعينه لان النهي مقصودا الى غيره عدول عن الحقيقة فلا يجوز الابدال والحجج عنه
 بان النهي عن الافعال الشرعية يقتضي قبحها المتبر عنها الابدال في قوله
 الى الفم لعينه اذ لو قبح لذاته لما كان مشروطا ولادليل هنا اقول الصوم من حيث
 انه مضاف الى الايام المنهي قبح لعينه صك اليمان من حيث انه مضاف الى
 طهارة الطهارات قبح لعينه لا كما ذكر من حيث انه مضاف الى الله تعالى على
 ما تقدم من ان الامساك في باب الطمئن والقبح داخله في حقيقة الامساك ومن
 حيث كونه امراضا عن ضيافة الله قبح لغيره لان الامراض عن ضيافة الله
 ومقتضى لازم للصوم المضاف الى الايام للنهي صاحب الطريقة تطهير الاول
 وعنه نظر الى الثاني (قوله وبالمسكن) بان بوجوه الاخلاق بلطريق

والاخر وسيلة الى البيع لا مقصودا على
 خصوص مجرى الآفة الصالح (كصوم
 والامساك المنهي في قوله ان النهي
 لا يقتضي فان المعنى المبرور صالغ
 غير الصوم لكنه متصل به وهو
 وهو الامراض عن ضيافة الله تعالى
 (ان كان كونه في قوله ان الامراض
 للنهي منه تصور انما لا ينافي
 في حله في حله في حله في حله
 التداء اشتغال عن السعي الواجب
 او لا قطع الطريق لانه لا يصدق
 على السفر (كالمسكن وقت التداء)
 فان النهي فيه لاجل الاخلال بالسعي
 الى الجملة الواجب والاخلال بالسعي
 مجاور للبيع قابل للانفكاك عنه الا ترى
 ان البيع قد يوجد بدون الاخلال
 بان يتساعا في الطريق ذاهبين
 وبالعكس

بدون البيع بالملك في بيته قال السر قندي وفيه بحث اذ لا نسلم انفكالك ترك
 السعي عن البيع وقت النداء حالة التزك اذ الكلام في مثل هذا البيع لا في مطلق
 الانفكالك (قوله والنهي المطلق آه) لما بين معنى القبح لعينه وغيره وذكر اقسامه
 شرع في بيان ان النهي المطلق عن القرينة الدالة على القبح لعينه او غيره ما اذا
 يقتضى من انواع القبح اذ لا نزاع في ان النهي المقيد بالقرينة يجزى على مقتضى
 القرينة وبيانه ان النهي اما عن الافعال الحسنة او عن الافعال الشرعية فان
 كان الاول فالاصل فيه انه يقتضى القبح لعينه بالاتفاق لان الاصل ان يكون
 عين النهي عنه فيها سواء كان قبح عينه لتبجح جميع اجزائه او بعض اجزائه الا ان
 يقتزن بالقرينة الدالة على ان النهي لغيره لا لعينه فينبذ يكون فيها لغيره ثم ذلك
 الغير ان كان وضعا فحكمه حكم القبح في كونه باطلا وان كان مجازا لا يكون
 في حكم القبح لعينه وان كان الثاني فالاصل فيه عندنا انه يقتضى القبح لغيره
 الا ان يقتزن بالقرينة الدالة على ان النهي عنه لعينه كبيع الحر والملاقيح
 والمضامين فينبذ يكون قبحها لعينه وعند الشافعي يقتضى القبح لعينه كالنهي
 عن الافعال الحسنة الا ان يقتزن بالقرينة الدالة على القبح لغيره ثم اختلفوا في معنى
 الحسى والشرعى قيل الحسى ما يعرف حسا ولا يتوقف تحققه على الشرع
 كالزنا والقتل وشرب الخمر والشرعى ما يتوقف تحققه على الشرع ويعرف بالله
 كالصوم والصلاة والبيع والاجارة والنكاح والطلاق والعناق واعترض عليه
 بان مثل الصلاة والصوم وغيرهما لا يتوقف تحققها على الشرع بل قد يوجد من
 المكلف قبل ورود الشرع ايضا واجيب بانهم تعاطوها قبل ورود الشرع
 باعتبار انفسها ومعانيها اللغوية لا باعتبار كونها عبادة وعقودا معتبرة
 في الشرع فلنفا من هذه الحثية تتوقف على الشرع ورد بان التوقف حينئذ
 على الشرع هو وصف كونها عبادة وعقودا شرعية فيلزم ان يكون جميع
 الحسيات داخلا في الشرع لان وصف كون الزنا وشرب الخمر معصية وحراما
 لا يتحقق بدون الشرع بل يتوقف عليه وقيل الحسى ماله وجود حسى فقط
 والشرعى ماله وجود حسى وشرعى مما باركان وشرايط معتبرة في الشرع
 واختاره في التوضيح وقيل الشرعى ما كان موضوعا في الشرع على حكم مطلوب
 فيه والحسى بخلافه واختاره الشارح (قوله او كون الفعل شرعيا)
 عطف على القرينة ولا يخفى عليك ان كون الفعل شرعيا لا يصلح مانعا عنه
 للشافعي وانما يصلح لذلك عندنا فلا يحسن عطفه على ما قبله لان كون القرينة

(والنهي المطلق) عن القرينة الدالة
 على القبح لعينه او غيره (عن الافعال
 الحسنة) وهي ما لا يكون موضوعا
 في الشرع حقيقة لحكم مطلوب كالسنة
 والعتق واللواطة والزنا (بقتضى الاول)
 يعنى القبح لعينه لوجود مقتضى وهو
 النهي الكامل لاطلاقه وانتفاء المانع
 وهو القرينة او كون الفعل شرعيا
 (كالمطلوب) فان قبحه مركز في العقول

الدالة على كون النهي لغيره مانعا اضافي بلشا وبته (قوله ورد به الشرع ام)
 الانصب لما ذكره في تعريف الحسي ان يقول من غير حكم مظهره في الشرع
 لان ما ذكره يناسب تعريف الحسي بما يتوقف تحققه على الشرع وهو من باب
 لما ذكرناه (قوله المقارن) صفة للنهي (قوله عن الظاهر) وهو ان يكون
 للقيح لعينه لان الظاهر في اللفاظ هو الحمل على الحقيقة وحقيقة النهي عن
 الحسيات هو القبح لعينه (قوله لوجود المانع) وهو القرينة الصارفة عن
 الظاهر (قوله وهو الاذي) لقوله تعالى يسئلونك عن المحض قل هو اذى
 فاعتزلوا النساء (قوله ولذا) اي ولكون النهي للمجاور (قوله ثبت به)
 اي بوطنى ٣٠ الحائض (قوله الحل لان زوج الاول) رجل طلق امرأته ثلاثا
 فانقضت عدتها وتزوجت باخر وقت حيضها فوطئها الثاني حال الحيض
 ووطئها حلت الزوج الاول بوطنى الثاني حال الحيض وكذا ثبت التسبب منه
 لو ولدت لسته اشهر وبكل المهر اي تأخذ تمام المهر من الزوج الثاني لانصف المهر
 لكون الوطئ حراما ولا يبطل بفك الوطئ احصان القذف بل يحذف لان الوطئ
 لا يضر العفة عن الزنا وهو الشرط في احصان القذف (قوله والنهي المطلق
 عن الافعال الشرعية) اعلم ان الافعال الشرعية المنهي عنها ان دل دليل على ان
 قبحها لعينه فباطل بالاتفاق كبيع الملاحق والمضامين والحرمان دل على ان قبحها
 لغيره فذلك الغيران كلن مجاورا فهو صحيح مكروه كاصلا في الارض المنصورة
 وان كان وصفا لازما فصحيح باصله فاستد بوصفه عندنا بخلاف الشافعي فانه
 يقول انه باطل كانهي لعينه وان لم يدل دليل على انه لعينه او لغيره بل النهي ورد
 على ما فصيح باصله فاستد بوصفه عندنا ايضا بخلاف الشافعي فانه يقول انه باطل
 كانهي لعينه وما ذكره في التلويح من انه حينئذ يصح باصله ولا يفسد بوصفه
 لعدم الدليل على ان يفسد بوصفه فليس بصواب كيف وانه لو لم يفسد بوصفه
 ايضا لزم ان يكون صحيحا باصله ووصفه اذ لا واسطة بين الصحة والفساد حينئذ
 يكون النهي لغوا فالحلاف بيننا وبين الشافعي في مسئلتين كما صرح به المصنف حيث
 قال اول ان النهي المطلق عن الافعال الشرعية يقتضي النهي لغيره وضعا عندنا
 فيصح باصله ويفسد بوصفه واستدل بما صله ان النهي منه فعل شرعي وكل
 فعل شرعي يمنع جرمه ان النهي على اصله فالنهي عنه يمنع جرمه ان النهي على اصله دون
 وصفه فيصح اصله ويفسد بوصفه اما الصغرى فاقطع بان الحائض اثم ان يوطئها
 عن الصوم الشرعي والاصالة الشرعية لا الامتنان والدعاء للغيرين والاعمال الكبرى

ورده الشرع ام لا (والنهي) عن
 الافعال الحسية المقارن (بالقرينة)
 الصارفة عن الظاهر يقتضي
 (الثاني) يقتضي القبح لغيره لوجود
 المانع (في الوطئ) يعني في خصوصه
 كون ذلك الغير هو الوطئ فيكون
 النهي عنه (كالاول) يقتضي القبح
 لعينه في ان كلا منهما باطل الا ان
 الاول قبح لعينه وهذا لغيره (كالثاني)
 فانه فعلا حسي وقبح لغيره وهو
 تضمنيع التسمية والشراف النساء
 (لا الحسار) عطف على الوصف
 اي لا يكون النهي في صورة كون
 الغير مجاورا كالاول حتى يكون قبحا
 لعينه حكما ولا يترتب عليه حكم
 شرعي (كوطئ الحائض) فان الدليل
 دل على ان النهي عن قربانها
 للمجاور وهو الذي ولذا ثبت به
 الحل للزوج الاول والتسبب وتكميل
 المهر كالدخول في غير حال الحيض
 واحصان الرجم ولا يبطل به احصان
 القذف (و) النهي المطلق (عن)
 الافعال (الشرعية) وهي ما يكون
 موضوعا في الشرع لحكم مطلوب
 كالصلاة والبيع يقتضي (اول الثاني)
 يعني قبحا لغيره وصفا

فلا نه لو لم يمنع جريان النهي على اصله لكان اصله فاسدا غير صحيح للنهي عنه
 كوصفه فيمتنع وقوعه من المكلف فلا يمتنع عنه لان المنع عن المنع حيث فان
 قيل ان المحال هو المنع عن المنع بغير هذا النوع كالحاصل بمتنع بمحصله اذا كان
 خاصا بغير هذا التخصيص واما المنع عن المنع بهذا النوع فليس بمحال بل كان
 ما نهى كذلك اجيب عنه بان هذا ينفي الاختيار وبقدم الابتلاء لانه اذا كان
 ممتما بهذا النهي لا يكون وجوده في المستقبل منصورا شرعا اذ تصور الشرعي
 لا يكون الا بمشروعيته واذا كانت مشروعيته امتنع وجوده الشرعي لاحتماله
 فيبطل الاختيار ويسقط الابتلاء فعاد على موضوعه بالقص لان النهي ابتلاء
 كالامر فان قيل انه منقوض لقوله تعالى ولا تتكفوا ما تكفوا اباءكم فان نكاح
 الاباء لا يتصور وجوده ابدا لامتناعه بالنهي اجيب عنه بان النهي فيه بمعنى النبي
 مجازا فان قيل ان ادنى درجات المشروعية الصحة والاباحة وقد اتفق بالنهي
 فكيف يصح باصله قلنا النهي انما يبدل على كونه معصية لا على كونه غير مفيد
 الحكمة كالمالك للبيع وسقوط القضاء للصلاة فنقول بصحته اصلا لا باباحه وقال
 الشافعي ان النهي المطلق عن الافعال الشرعية بقضي القبح لعينه فيبطل
 النهي عنه كافي في الافعال الحسية واستدل عليه بوجهين احدهما التحريض ما ذكره
 فخر الاسلام من ان النهي المطلق نوبان نهى عن الافعال الحسية ونهى
 عن الافعال الشرعية وكل من القسمين بقضي القبح لعينه عند الشافعي لان
 العمل بحقيقة كل قسم واجب لاحتماله اذا الحقيقة اصل في كل باب والنهي في اقتضاء
 القبح حقيقة كالامر في اقتضاء الحسن حقيقة ثم العمل بحقيقة الامر واجب حتى
 كان حسنا لعنه في عينه الابدليل فكذلك النهي في صفة القبح وهذا ان المطلق من
 كل شيء يتناول الكامل منه ويحتمل القاصر والكمال في صفة القبح في القبح لعينه
 فمن قال انه يكون مشروعا في الاصل فيجوز في الوصف بجملة مجازا في الاصل حقيقة
 في الوصف وهو عكس الحقيقة وقلب الوصف انتهى ولما ورد على ما ذكره
 فخر الاسلام المنع باننا لنسلم ان العمل بحقيقة كل قسم واجب ودعوى الضرورية
 بقواه لاحتماله باطله قائم لو كان واجبا لانسد باب المجاز وذلك باطل وبما لا يخفى
 ان النهي في اقتضاء القبح حقيقة فان الحقيقة استعمال اللفظ فيما وصح له وما نحن
 فيه ليس كذلك لان ثبوت القبح ليس بطريق استعمال اللفظ فله بل بطريق
 الاقتضاء على ان قياسه على الامر من قبيل اثبات اللغة بالقياس وهو باطل
 عند المصنف الى ما ذكره من التحريض والاختصاص لكنه رد عليه ايضا اناسلاما

(فيصح) النهي عنه حيثئذ (باصله)
 وان قصد بوصفه (لان كون الفعل
 شرعا يمنع جريان النهي على اصله
 كما سابقا في ان شاء الله تعالى
 (قال الشافعي) النهي المطلق عن
 الافعال الشرعية بقضي (الاول)
 يعني القبح لعينه فيبطل النهي عنه
 حيثئذ (لاقتضاء الكمال) اي مجال
 النهي فان المطلق متصرف الى الكامل
 (الكمال) اي مجال القبح وهو الذي
 لعينه (كافي الامر) اي كالاقتضاء الكائن
 في الامر فان مطلقه ايضا بقضي
 الحسن الكامل كما سبق (وللضاد
 بين المشروعية والمعصية) فلا يجوز
 ان يكون النهي عنه مشروعا

ان المطلق كل شيء يتناول الكامل منه امكن قوله ان الكمال في الفع ليعني
 ان اراد به انه كذلك في الحيات فبها والكلام ليس فيه وان اراد به ليس كذلك
 في الشرعيات او مطلقا فهو ممنوع بل الكمال فيه في الفع لغيره ابقاء النهي على
 حقيقته لانه لو كان فيهما ليعني كما قاله الشافعي لشرح النهي عن حقيقته لو كان
 نسخا والساني ان النهي يقتضي العصية والشروعية تقتضي الرضى لان
 المشروعية استبعاد من الشارع اعماده بوضع طريق يوصل الى رضى الله تعالى
 فيتضادان واجاب عن الوجه الاول بما حاصله ان القياس على الامر قياس مع
 الفارق وعن الثاني بمنع التضاد بينهما مستندا لاخلاف جهة المشروعية
 والعصية ثم ذكر الخلاف الثانية بقوله وبقتضى النهي الفساد في الوصف
 لا الطلان خلافا له (قوله كمال مقتضى) على صيغة اسم المفعول (قوله
 يبطل مقتضى) على صيغة اسم الفاعل (قوله لان النهي عنه يجب ان
 يكون متصور الوجود) ذكره بياننا لما ذكره في الجواب والاولى ان يذكره
 دليلا مستقلا على المذهب من انه يصح باجماله وبفسد بوضعه كاذره القوم لانه
 لا يصلح الزام الغصم اذا الخصم لا يسلّم وجوب تصور وجود النهي عنه وانما قال به
 علما والما قال محمد في كلب الطلاق في الرد على من قال اذا طلق الرجل امرأته
 حاله الحيض او في طهر جامعها فيه لا يقع الطلاق ان الذي عليه السلام نهى عن
 صوم يوم النحر انها ناعما تكون او عمالا تكون والنهي عما لا يكون لغوا لا يقال
 الا على ما يتصور والادمي لا نظر فيكون عمالا تكون ثم اتفق علماء الحنفية على وجوب
 تصور وجود النهي عنه واستدلوا به على المذهب توضيحه ان الله تعالى اتى
 هياكل الامم والنهي بناء على اختيارهم فمن اطاعه نال ثوابه ومن عصاه استحق
 عقابه والابتلاء بالنهي تماما يحقق اذا كان النهي عند تصور الوجود في المستقبل
 بحيث لو اقدم عليه يوجد حتى يبقى البعد مبتلى بين ان يقدم على الفعل فيما قبل
 او يكف عنه فيكون الايمان والتركة مضافا الى اختياره ولو لا تصور
 وجود النهي عنه ممكنا لكان عدم النهي عنه لعدم امكانه في نفسه لا امتناع
 البعد عنه باختياره فلا يثبت عليه فيصير النهي نسخا والنهي خلافا لان النهي
 يصرف في الخطيب يمنع عن فعل النهي عنه باختياره والنسخ تصرف في الحكم
 المنسوخ برفع مشروعيته حتى لا يثبت على امتناعه عنه لعدم تعلقه باختياره
 كما في التوجه الى بيت المقدس وحل الاخوات في ثياب عليه لا يثبت على امتناعه كما
 لا يثبت على امتناعه عن شرب الخمر لعدم وجدانه اياه فكان بين النهي الحقيقي

(قولا) في الجواب عن الدليل الاول
 (كمال مقتضى) بمعنى الفع (هنا)
 اي في النهي (يبطل مقتضى) وهو
 النهي حيث لا يسبق النهي على طه
 بل يكون نسخا (بخلافه) اي بخلاف
 كمال مقتضى (اي في الامر حيث
 لا يبطله كمال الحسن بل بحقيقته وبقره
 لان النهي عنه يجب ان يكون متصور
 الوجود بحيث لو اقدم عليه لو وجد
 حتى يكون البعد مبتلى بين ان يقدم
 على الفعل فيما قبل وبين ان يكف
 عنه فيستتاب بامتناعه بخلاف
 النسخ فانه لبيان ان الفعل لم يبق
 متصور الوجود شرعا كما توجه
 الى بيت المقدس وحل الاخوات
 وكون النهي طريقا الى النسخ في بعض
 الصور لا يضر لانه مجاز عن النسخ
 والعبرة بالساني لا بالصور

واعترض بان امكان الفعل باعتبار اللغة كاف في النهي فلا نسلم احتياجه الى امكان المقتضى الشرعي وجوابه ان كل فعل نهى عنه فاعماله يعتبر امكانه بالظن الى ما ينسب اليه من الحسن والقتل والشرع مثلاً اذا نهى الانسان عن الطيران فاعماله لغوا لا يسمع صدوره عنه حساً وكذا اذا نهى عن احاطة العقل الامور الغير المتناهية المفضلة فاعماله لغوا لا مشاعه فضلاً فظهر ان الفعل الشرعي اذا نهى عنه فان كان ممثلاً شرطاً بعد عتياً فوجب ان يكون متصور الوجود شرعاً حتى لا يعد عتياً ولغواً ان يقول ان اريد بوجوب التصور وجوبه قيل النهي نسبي لانه لا يبعد لجواز ان يمتنع بعده ولا يبعد عتياً نظراً الى الامكان السابق وان اريد وجوبه بعده فمتنوع لا بد من الدليل عليه

وبين القبح لعينه منافاة كما بينه وبين النسخ فلا يكون احدهما والاخر فلا بد ان يكون النهي عنه متصور الوجود في المستقبل حتى لا يكون نسخاً فاذا كان متصور الوجود يكون صحيحاً باعتباره وهو المطلوب فان قيل لا نسلم ان بينه وبين النسخ والقبح لعينه منافاة فكيف وانه قد يكون طريقاً الى النسخ نحو ولا تنكحوا ما نكح آبؤكم ولا تنكحوا المشركات وقد يجمع مع القبح لعينه كالنهي عن الزنا وشرب الخمر قلنا ان النهي في الاول مجاز عن النبي وكلامنا في حقيقة النهي وانما لا تمنع اجتماع النهي والقبح لعينه في الافعال الحسية لان القبح لعينه لا ينافي وجود الفعل الحسي حساً لا مكان وجوده مع كونه قبيحاً لعينه وانما تمنع اجتماعه معه في الافعال الشرعية وما ذكر من الزنا وشرب الخمر من الافعال الحسية فان قيل انهما قد يجمعان في الافعال الشرعية ايضا كالنهي عن بيع الملاقيح والمضامين قلنا هو مجاز عن النبي ايضا والحاصل ان النهي في الافعال الحسية على حقيقته مع كون القبح فيها لعينه لا يمكن الاجتماع وانما النهي عن الافعال الشرعية التي يكون القبح فيها لعينه ايضا فجاز عن النبي لعدم امكان الاجتماع بخلاف النهي عن الافعال الشرعية التي يكون القبح فيها لغيره فانه على حقيقته لانه طلب الكف عن الفعل باختار المكلف وذلك لا يكون الا فيما يمكن وجوده في المستقبل ولا يمكن ذلك الا فيما قبح لغيره والنهي المطلق عن القرينة جلتام في الشرعية على القبح لغيره عملاً بحقيقته (قوله واعترض بان امكان الفعل آه) حاصل ما ذكره الفرز الى في المستصفي ان مثل الصلاة والصوم والبيع في الاوامر مستعملة في المعاني الشرعية دون الغوية للعرف الضارعي بين اهل الشرع وما وجدنا ذلك العرف في النواهي فبقي على معانيه الغوية كما هو تعال ولا تنكحوا ما نكح آبؤكم واعترض عليه ايضا صاحب القواطع بان وجود الفعل المشروع بامرين بفعل العبد وتجويز الشرع فبالنهي امتنع الجواز فلم يبق مشروفاً لكن تصور الفعل من العبد باق على حاله فيصح النهي بناء عليه مثلاً العبد مأثور بالصوم وليس في وسعه الا الامساك مع النية في النهار واما صبر ورته عبادة فالى الشارع ففي يوم النحر لما زال اذن الشرع لم يبق صنوماً مشروفاً مع بقاء تصور الفعل من العبد والحاصل ان الفعل الشرعي يجوز النهي عنه باعتبار وجوده الحسي لامكانه ولا يحتاج الى امكان وجوده الشرعي واجيب عنه بان النهي ورد عن مطلق الصوم فيحمل على حقيقته والامساك المخصوص بدون اعتبار الشرع لا يسمى صنوماً كالامساك مع

النية في الليل فما ذكره صاحب القواطع لا يسمي حقيقة الصوم ورد بانه لاحقة
للصوم شرعا الا الامسالك من الفجر الى الغروب مع النية وهذا متصور من المبد
وقضها الشارع عنه حتى صار يوم النحر بمنزلة الليل فلا يصحكون عبادة يترتب
عليها الثواب فالاول في الجواب عنه ما ذكره الشارح من ان النهي عن الفعل
الشرعي لا يبداه من تصور وجود النهي عند شرعا حتى لا يعد عبثا ولا يكفيه
لتصور باعتبار معناه الغروي ولا باعتبار وجوده الحسي والعقلي فان قيل ان
الحائض نهي عن الصوم والصلاة مع ان وجودهما متعمم شرعا ابدا اجبت
بان النهي فيهما بمعنى التي مجازا لكون فحهما لعينه بالقرينة الدالة عليه
كما في بيع الملاقح والكلام في الامر المطلق عن القرينة وقد يجاب عنه
بان الانسحاب وجودهما متعمم شرعا وانما يتعمم ان لو كان المعنى الشرعي هو العنبر
شرعا وليس كذلك بل معناه ما يسميه الشارع بذلك ولو كان المعنى باطلا وصلاة
الحائض وصومها باطل مع وجود تسمية الشارع (قوله ويمكن انه يجاب
عنه) فانه يشتر ضعف هذا الجواب والحال ان المراد ليس الوجود
التصور في المستقبل لاني الماضي لان الابتلاء بالنهي لا يكون الا بالمكان التصور
في المستقبل (قوله كالاخرام والطلاق القاسدين) فان المحرم لو جامع قبل
الوقوف بعرفات واحرم مجامع اهلها يفسد احرامه وجهه ويجب عليه المضي مع
ذلك حتى لو ارتكب بعد ذلك شيئا من محظورات الاحرام يجب عليه الجزاء وهو
دليل على بقاء مشروعيته ويجب عليه القضاء في العلم القابل وهو دليل على
فساده كالطلاق المحظور وهو الطلاق في الحيض (قوله والحلف على معصية)
فانه اذا حلف على معصية يلزمه الحنث في يمينه ويكفر عنه وهو دليل على
مشروعيته (قوله كبيع المضامين والملاقح) فانه باطل بالاقصاف لعدم
الان كان وهو مبادلة مال بمال فكان النهي فيه مجازا عن النبي فكان نسخا
وفي التوضيح ان النكاح بغير شهود مثل بيع المضامين والملاقح في البدلان لانه
منه قوله عليه السلام لانكاح الابشهود فيكون باطلا وفي التهمة المراد بالفساد
في باب النكاح هو الباطل لان ثبوت الملك في باب النكاح مع الثاني وانما ثبت
الملك ضرورة ليقضي المقاصد من حل الاستمتاع للتو والد والتاميل لا حاجة
الى عقد لا يتضمن المقاصد ولا ثبت الملك وهو الفاسد لان ما يجب ضرورة
يتقدم بقدرها فظهر منه ان كل نكاح ورد في الشرع كمنكاح الصبي ونكاح
المستوفى الوقت وغيرها باطل وانما حرموا عن بعضها بالفساد اشارة الى الفرق
تدل فيها بالقرينة على ان الفج (لغيره) اي غير النهي عنه (الكراهة) منصوب ايضا على التصولية (في المجاور)

ويكن ان يجاب عنه بان المراد بوجوب
لتصور وجوبه وقت الانتهاء من
الفعل وهو المستقبل كما ان العنبر
في الامور وجوب تصور الامثال
في المستقبل هكذا يجب ان يفهم
هذا القسم (و) قلنا في الجواب عن
الدليل الثاني (جهة المشروعية
والمعصية مختلفة) اذ الشرعية بالظهور
الى الاصل والمعصية بالنظر الى المصنف
والشروعات تحصل بهذا المعنى
كالاخرام والطلاق القاسدين
والصلاة في الارض المقصوبة والبيع
وقد التذاه والحلف على معصية
فاذا اختلف جهتا هما فلا تضاد
بينهما) لانه يقتضي اتحاد الجهة
(و) النهي عن الافعال الشرعية
المقارن (بالقرينة) الصارفة عن
الظاهر يقتضي (ما يقيد) القرينة
فصل الفاسد بقوله (ففيما) اي
فيقتضي النهي في صورة تدل فيها
القرينة على ان الفج (لغيره) اي عين
النهي عنه (اليطان) منصوب
على انه مفعول يقتضي الضد
(كبيع المضامين) وهي ما في اصلا ب
الاياء (و) بيع (الملاقح) وهي ما في
ارحام الامهات فان الشرع جعل
محل البيع المال المتصور حال العقد
لتحصل الفائدة والماء في الصلب او الرحم
لا مالاية فيه فصار بيعه عبثا لظهوره
في غير محله كضرب الميت وخطاب
الجماد (و) يقتضي النهي في صورة
الجماد (و) ايضا على التصولية (في المجاور)

اي غير ذلك كان ذلك الغير مجازا
 للمنهج حتى عنه لا وصفه لازما له
 (كالصلاة في الارض المفضولة)
 فان الدليل قد دل على ان النهي عنها
 للجانور وهو المشتمل بالمكان
 المقصود به فيكون مذكروها
 واعلم من جهة اخرى ان لا يصح كإقال
 احدهما الا بما يسهل والزيادة وبعض
 المنكرين لان الصلاة تشتمل على
 حر كاي وسكنات والحركة شغل
 حيز بعيد ما كان في حيز آخر
 والسكون شغل حيز واحد في زمانين
 فشغل الحيز جزء ما هينها وهما
 جزء الصلاة وجزء الحيز جزء وشغل
 الحيز في هذه الصلاة منهي عنه
 لانه كونه في الارض المفضولة
 وهو منهي عنه فكان جزء هذه
 الصلاة منها عنه فاستحال ان يكون
 ما موراه فإمكان هذه الصلاة
 ما موراه بها اذا الامر بالكل التركيبي
 امر بالجزء واجب بان المعتبر في جزئية
 الصلاة شغل ملو لا فساد فيه والا
 تشتمل كل صلاة بل الفساد في نية
 الخاضع من جميع متعلقه وهو المكاني
 المفضول وفساده ايضا لا يكون
 من حيث نية المكاني بل من حيث
 انصافه بالتعدي واذما بنفسك
 عن ذلك الشغل المعين بتعين مكانه
 بان يلحقه اذن مالكه او يشغل مكانه
 الى المصلى او الى بيت المال ولا يتصور
 مثله في الصلاة في الوقت المكره
 لان تخصيصه في السببية ولا في الصوم

بين المختلف فيه في صحته وفساده وبين التفرق عليه على إطلاقه فعبروا
 عن الخلافة بالفساد وعن الاتفاقية بالباطل وهل يترتب عليه احكام النكاح
 مع إطلاقه قلت نعم يترتب عليه بعض احكامه من سقوط الجسد وثبوت النسب
 ووجوب العدة والمهر لشبهة العقد كما في التلويح ويعارض بما في الاستمروشي
 ان نكاح المحارم قبل فاسد فترتب عليه الاحكام وقبل باطل فلا يترتب عليه
 الاحكام فانه صريح في الفرق بين الفاسد والباطل في باب النكاح (قوله وهما
 جزء الصلاة) فيه ان لا يسلم ان الحركة والسكون جزآن من الصلاة لانها
 عبارة عن اركان مطلوبة وافعال مخصوصة اعتبرها الشرع ولا شيء من تلك
 الاركان عين الحركة والسكون بل هما وصفان لازمان لها غير متفكك عنهما
 في وجودها الخارجي واشتمال الصلاة على الحركة والسكون ليس اشتمال الكل
 على الجزء بل اشتمال الموصوفى على الصفة فعلى هذا لو كان الاعتراض
 بالوصف اللازم منه على ان وصف الجزء وصف لكان اولي (قوله واجب
 بان المعتبر في جزئية الصلاة) واجاب عنه القضاة بان الصلاة في الدار
 المفضولة ليس ما موراه من حيث انها صلاة في الدار المفضولة بل من حيث هي
 صلاة مطلقة وحيث كون جزء الصلاة المطلقة منها عنه ممنوع والهيئة الحاصلة
 لها بعد الجمع وان كانت منها عنها لكن لا تكون موجبة لنهي الصلاة المطلقة
 ضرورة كونها غير لازمة لها اذ الصلاة المطلقة قد تحقق بدون تلك الهيئة
 والمزوم لا يتحقق بدون اللازم واذا كانت الصلاة المطلقة غير منهي عنها وقد اتى
 بها لانه قد اتى بالصلاة المقيدة والمقيد يستلزم المطلق فيكون قد اتى بالأمور بها
 فيصح نظيره ما اذا قال السيد لصدده خط هذا الثوب ولا تدخل هذه الدار فانه
 اذا حظ الثوب في الدار المنهي عنها يقطع باطاعته من حيث انه خاط وعصيته
 من حيث انه دخل فيكون فعل الخياطة ما موراه ومنها عنه من وجهين انتهى
 حاصله ان الأمر به هو الصلاة المطلقة والمنهي عنه هو المقيدة ولا يلزم من فتح
 احدهما فتح الآخر فان قيل ذكر في المختصر انه اذا امر الأمر بفعل مطلق نحو
 اضرب من غير تعيين ضربا ما فان المطلوب فردا من الافراد الممثلة لتلك
 الماهية لا نفس الماهية المشتركة الكلية لان القرصن تحصيل المطلوب والمشاركة
 وان كانت هي المطلوبة ظاهرا لكنها مستحيلة الوجود في الامتيان فوجب
 حمل الامر على طلب الجزئي المقيد وان كان ظاهرا في المشترك لان القاطع
 لا يعارض الظاهر فكيف يصح القول بكون الصلاة المطلقة ما موراهما قلنا ان

في المطلوب

المطلوب بالأمر المطلق هو الكلي الطبيعي والمأهية لا بشرط شيء لكن لا من حيث كونها جزئيا من الجزئيات المحققة على ما هو رأي الأكثرين بل من حيث أنه يوجد بشيء يصدق هو عليه ويكون عينه بحسب الخارج وان تغايرا بحسب المفهوم والحاصل ان المطلوب هو المأهية من حيث هي لا بقيد الكلية ولا بقيد الجزئية وان كانت لا تنفك في الوجود عن احدهما فان الاول مستحيل الوجود والثاني ليس يعدل لول الامر المطلق واما المأهية لا بشرط شيء فلا يستحيل وجودها لان الكلية المتأهية للوجود المعنى ليست قيدا فيها فلا يلزم ان يكون المطلوب هو الجزئي من حيث هو جزئي كما ذكره ان الحاجب والاشترك المقيد بالكلية كما زعم البعض فان قيل الكلية والجزئية متساويان فسد اعتبار احدهما بوجوب اعتبار الآخر فلا يلزم ارتفاع التقيضين قلنا عدم اعتبار التقيضين غير ارتفاعهما واللازم هو الاول والمحال هو الثاني (قوله لان نقصانه في السببية) فيكون فوق التقيضان في المجاور ولذا كانت الصلاة في الارض المغصوبة مكروهة والصلاة في الاوقات المنية ناقصة فرقا بينهما لان اتصال الوقت بالصلاة اشد من اتصال المكان بهما على ما سأتى تفصيله (قوله بالوجهين) اي بالسببية والمجارية ولذا كان الصوم في الايام المنية فاسدا لقوة اتصال الوقت اعني تلك الايام بالصوم لاتصاله بالوجهين فان قيل اتصال الوقت بالصلاة ايضا بالوجهين اعني السببية والظرفية فلم تفسد الصلاة في الاوقات المنية بل كانت ناقصة قلنا لاعتبار اتصال الظرفية لان الصلاة لا تمتد بامتداد الوقت ولا تقتصر باقتصاره بخلاف المجارية فان الصوم يمتد بامتداد الوقت ويقتصر باقتصاره ((قوله على الخلاف الاول) من ان النهي عن الافعال الشرعية هل يقتضي بطلان او الفساد (قوله في الصورة المذكورة) اي ما تدل فيها القرينة على ان الفسخ لغيره (قوله بوجوب بطلان الاصل) اي عنده بناء على ان انتفاء اللازم بوجوب انتفاء الملزوم (قوله ان يصح باصله) الاولى ان يقول ان يكون الفسخ لغيره لان كونه صحيحا باصله يتفرع على كون فسخه لغيره (قوله على ان الفسخ لعينه او جزئه) الظاهر ان المراد بالفسخ لعينه ههنا هو الاعم من الفسخ بجميع اجزائه وبعض اجزائه كما فسره فيما سبق فتكون المقابلة من قبيل مقلبة العام بالخاص ثم لا بد ان يكون ذلك الجزء فيها لعينه والافان كان فيها الجزئية ايضا نقل الكلام الى ذلك الجزء فتسلسل الاجزاء الامر واحدا الى الكلف وان كان فسخ الامر خارج عنه فنقل الكلام الى ذلك الخارج

لان تعين الوقت معتبر فيه بالوجهين (و) يقتضي النهي في الصورة المذكورة التي تدل فيها القرينة على ان الفسخ لغيره (الفساد في الوصف) اي فيها اذا كان ذلك الغير وصفا لازما له ففسخه بشرط (الابطالان خلافا له) اي الشافعي وهو بناء على الخلاف الاول فان الاصل في النهي عنه عنده لما كان البطلان جرى على اصله الا عند الضرورة وهي مقصورة على ما اذا دل الدليل على ان النهي تسع المجاور كالبيع وقت النداء واما اذا دل على انه تسع الوصف اللازم فلا ضرورة في عدم جزئياته على اصله فان بطلان الوصف اللازم بوجوب بطلان الاصل بخلاف المجاور لانه ليس باللازم واما عندنا فان الاصل في النهي عنه اذا كان شرعا ان يصح باصله فيجرى عليه الا عند الضرورة وهي مقصورة على ما اذا دل الدليل على ان الفسخ لعينه او جزئه واما اذا دل الدليل على انه تسع الوصف اللازم ففسخه بشرط فلا ضرورة في البطلان

فان كان خارجا عن الكل ايضا لا يكون هذا من قبيل القبح لجزئه وان كان
 داخل فيه نقل الكلام الى قبحه ايضا ومن هنا ظهر ان الشيء يكون قبيحا بقبح
 جزء واحد من اجزائه مع ان الحسن لئنه لا بد وان يكون حسنا بجميع اجزائه
 لان القبح عدمي فيكون عدم جزء واحد في عدم الكل بخلاف الحسن فانه
 وجودي فلا بد ان يكون جميع اجزائه وجوديا (قوله لان صحة الاجزاء
 والشروط كافية في صحة الشيء) فعلى هذا يجب ان يقيد الوصف اللازم بان
 لا يكون من الشروط (قوله اولي من ترجيح البطلان بالوصف الخارجي)
 كما رجحه الشافعي فيكون هذا ردا على الشافعي (قوله يفسد الربا) قال المحقق
 في شرح المختصر النهي عن الشيء قد يكون لعينه وقد يكون لصفته والاول يدل
 على فساد النهي عنه شرعا لانه لا يفسد بالفساد بالوصف في ابواب
 الربا مثل لا تأكلوا الربا والانتكحة مثل ولا تتكفوا المشركات والثاني يدل عليه
 شرعا لانه كالاول عند قوم وقال ابو حنيفة رحمه الله يدل على فساد الوصف
 لاعلى فساد اصله مثل عقد الربا فانه فاسد لاشتماله على الزيادة انتهى ملخصا
 واغترض عليه بانه جعل الربا اولامثالا لما قبح لعينه وثانيا لما قبح لغيره وهو الموافق
 لما صرح به القوم فانهم قالوا النهي قد يكون لعينه كما في بيع المنابذة والملازمة
 وقد يكون لجزئه كما في بيع الملاقح والمضامين وقد يكون لما يلزمه الوصف كما في الربا
 وقد يكون لمجاوره كما في البيع وقت النداء واجاب عنه الابهرى بان الربا لغة هو
 الزيادة فان كان نقل في الآية المذكورة الى العقد الموصوف بالزيادة لم يكن النهي
 عنه لعينه بل لغيره وان كان قد بقي على معناه الاصلى كان النهي لعينه فراد
 المحقق بالربا فيما قبح لعينه هو ما كان على معناه اللغوي وفيما قبح لغيره معناه
 الشرعي ورد بان مراد المحقق بالآية هو الاستدلال على ان النهي يدل على الفساد
 شرعا لانه واجب عنه ان جعل لفظ الربا على اللغوي لا ينافي دلالة النهي
 على الفساد شرعا اذا عرفت هذا فاعلم ان المصنف ان اراد بلفظ الربا معناه
 اللغوي كما يدل عليه قوله فانه فضل حال عن العوض فليس عطابق لما نحن
 فيه اعني انه فيصح للوصف فان الربا بهذا المعنى فيصح لعينه وان اراد به العقد
 بالربا فلا يتناسب قوله المذكور وكذا لا يتناسب عطف قوله والبيع بالخبر لان
 المتناسب حينئذ ان يقول يفسد البيع بالربا وبالخبر والشروط (قوله المشروط
 في صفة المعاوضة) الظاهر انه صفة للفضل لا العوض كما دل عليه قوله فلما كان
 مشروطا في العقد آه فان الضمير في كان راجع الى الفضل يعني ان عقد الربا

لان صحة الاجزاء والشروط كافية
 في صحة الشيء وترجع الصحة بصحة
 الاجزاء والشروط اولى من ترجيح
 البطلان بالوصف الخارجي واذا لم
 يكن هنا ضرورة يجرى المنهي عنه
 على اصله وهو ان يكون صحيحا باصله
 (فقلنا) بناء على الاصل المقرر وهو ان
 النهي عن الفعل الشرعي سواء كان
 مطلقا او مقارنا بقرينة تدل على ان
 القبح للوصف يقتضي الفساد
 لا البطلان (يفسد الربا) فانه فضل
 حال عن العوض المشروط في عقد
 المعاوضة فلما كان مشروطا في العقد
 كان لازما له ثم هو حال عن العوض
 لان الدرهم لا يصلح عوضا الا بمثله فان
 البادلة بين الزائد والناقص عدول عن
 قضية العدل فلم توجد البادلة في الزائد
 لكن الزائد هو فرع الزيد عليه فكان
 كما لو وصف او يقال ركن البيع وهو
 مبادلة المال بالمال قد وجد لكن لم توجد
 البادلة التامة فاصل المبادلة حاصل
 قد وجد لا وصفها وهو كونها تامة

فاسد لانه حقيقة معاوضة شرط فيه فضل حاله عن العوض فيكون فاسدا اما
 الصغرى فظاهر واما الكبرى فلعدم المبادلة في ذلك الزائد فان قيل انه لما كان
 شرطا في العقد ينشئ ان يكون العقد باطلا لما تقدم ان بطلان الشرط يدل على
 بطلان المشروط فاجاب عنه بقوله لكن الزائد فرع المراد عليه كالموصف
 للموصوف فكان الفصح للوصف اللازم للشرط والضمير في قوله فلما كان
 وفي قوله ثم هو راجع الى الفضل لاني العوض وقوله او يقال وجه آخر لكونه
 فيها للوصف (قوله ويفسد البيع بالجرم) اي جعله مما لمسال متقوم واما
 بطلان ميعا بان باعه بالدرهم فيبطل القعد لانه جعل المهران شرطا مقصودا
 في البيع وفيه تعظيم ما حقره الشرع بخلاف بيع الخمر بعرض مقايضة فانه
 فاسد لان كل واحد من البدلين يصلح مما في المقايضة فيجعل الخمر مما تصححها
 لتصرف العاقل (قوله كالبا) تنظير لا تمثيل (قوله فان الشرط امر زائد
 على اصل البيع) فكان كالوصف فلم يكن فيها عينه مع كونه شرطا (قوله
 ويفسد صوم الايام النهي) اعلم ان الصوم فيها مشروع عندنا باصله استحسانا
 وقاله زفر والشافعي انه غير مشروع لهما ان الشرع عين هذا الزمان للاكل
 والشرب والبعال وليس تعيينه من حيث وجود الاكل والشرب والبعال لان
 وجود هذه الاشياء من خصائص هذه الايام فيكون من حيث وجودها في هذه
 الايام فلما وجبت هذه الاشياء في هذه الايام شرطا لم يجز ضدها فيها وهو الصوم
 لعدم جواز اجتماع الضدين في محل واحد لكن وجوب الضد ثابت فاتفق الآخر
 وانتفاء الجواز هو البطلان واذا بطل لا يصح نذره فيها لانه معصية ولا نذر
 في معصية الله تعالى لقوله عليه السلام لا نذر في معصية الله تعالى ولان
 الصوم في هذه الايام حسن مشروع باصله فان اصله ترك المفطرات الثلاثة
 في وقته على نية القربة وذلك حسن مشروع لا محالة وهذا الصوم في وقته
 فيكون حسنا مشروعا وهذا المقدمات ظاهرة سوى كونه في وقته ويبان هذا
 ان الشرائع تقتضي الحكمة والحكمة في الصوم حصول التقوى به لما فيه من
 معرفة قدر نعم ومعرفة ما على الفقراء من تحمل مرارة الجوع فيعمله على
 المواساة اليهم ولما فيه من اطفاء حرارة الشهوة وقهر النفس الامارة بالسوء
 لطاعة ربها ولا بد لتحصيل الصوم الذي شرع له هذه الحكمة من وقت معين لان
 الموصل متعذر لافضائه الى الهلاك وقد تعينت النهر لان الليل اهدت المسكونة
 والاستراحة والنهر للاكساب وانتفاء الرزق وذلك يؤدي الى الجوع والعطش

(و) يفسد (البيع بالخمر) فانه مال غير
 متقوم فخطها مما لا يبطل البيع لما ذكرنا
 ان الثمن غير مقصود بل تابع ووسيلة
 فيجرى مجرى الاوصاف التابعة ولان
 ركن البيع وهو مبادلة المال بالمال
 محقق لكن المبادلة التامة لم توجد
 لعدم المسال المتقوم في واحد الجانبين
 (و) يفسد البيع (بالشرط) كالبا
 فان الشرط امر زائد على اصل البيع
 (و) يفسد (صوم الايام النهي) فان
 الصوم فيها ترك المفطرات الثلاثة
 والاجابة عن حيث الاضافة الى
 المفطرات عبادة مستحسنة ومن حيث
 الاضافة الى الاجابة يكون منها عن
 لساقية من ترك الواجب والضد
 الاصل للصوم هو الاول لا الثاني
 لا اختصاصه بهذه الايام فالصوم
 باعتبار الاضافة الى الاضداد التي هي
 الاكل والشرب والجماع بمنزلة الاصل
 وباعتبار الاضافة الى الاجابة بمنزلة
 التابع فترك الاجابة بمنزلة الوصف
 وترك المفطرات بمنزلة الاصل فيق
 في هذه الايام مشروعا باصله غير
 مشروع بوصفه فكان فاسدا لا باطلا

وحامل على الاكل والشرب عادة للمنفى بالحركة من تحليل الغذاء الذي يستدعى
 البديل لبقاه الشخص فعميت النهر للصوم ليكون على خلاف العادة وبالنظر
 الى تلك الحكمة لا تفاوت بين الايام المنية وغيرها فكان الدليل الوارد في جعل
 سائر الايام محلا للصوم وارادوا يجعل هذه الايام محلا له ايضا فثبت ان اصله
 اعني ترك المفطرات الثلاثة في وقته قرينة حسن لاقبح فيه وانما قبح بوصفه
 وهو الاعراض بالصوم عن ضيافة الله تعالى واجابة دعوته في تلك الايام فان قيل
 لان قيل ان الاعراض عن ضيافة الله واجابة دعوته غير الصوم بل هو عينه لان
 فعل احد الضدين بعينه ترك لصاحبه عند عدم الوساطة بينهما كالحركة مع
 السكون فاذا كان عينه يكون القبح لعينه لا لغيره قلنا ان عين الصوم عبارة
 عن ترك المفطرات الثلاثة قرينة في وقته وهذا قد يتصور ان يكون قبل يوم العيد
 وفيه وبعده واما الاعراض عن ضيافة الله تعالى فلا يكون الا فيها فلا يكون
 احدهما عين الاخر غاية ان الصوم في تلك الايام يستلزم الاعراض عنها فيكون
 وصفا لازما له فان قيل فعلى هذا يكون المنهي عنه هو الاعراض لا الصوم
 وقد نهى النبي عليه السلام عن الصوم في هذه الايام لاعتراض قلنا ان النهي
 الوارد عن الصوم اما ان يكون عن الصوم الضمى او الشرعى وليس كلامنا
 في الاول والثاني اما ان يكون منها لكونه صوما او لكونه امر آخر لا سبيل
 الى الاول لانه من حيث انه صوم عبادة فلا ينهي عنها والثاني هو المطلوب اذا
 عرفت هذا فقوله فان الصوم فيها ترك للمفطرات الثلاثة والاجابة ان اراد به
 ان الصوم في تلك الايام عبارة عن مجموع التركيب ترك المفطرات وترك الاجابة يلزم
 ان يكون الصوم فيها عبادة باعتبار احد جزئه ومعصية باعتبار جزئه الا ان
 يلزم ان يكون الصوم فيها قبحا لعينه لان ما قبح لجزئه قبح لعينه وان اراد به
 ان الصوم في تلك الايام يصدق عليه كل من هذين التركيب يلزم ان يكون كل
 منهما وصفا لازما للصوم وليس كذلك لان الصوم هو عين ترك المفطرات الثلاثة
 وان اراد ان الصوم فيها عبارة عن كل واحد من هذين التركيب فهو مسلم في الاول
 اعني ترك المفطرات متنوع في الثاني اعني ترك الاجابة لما ذكرنا انه غير الصوم
 والحاصل ان في هذه المسئلة طريقين اخذهما ما اختاره الجمهور كما ذكرناه
 من ان المأمور به اصل الصوم والنهي عنه وصفه وهو الاعراض عن ضيافة الله
 والثاني ما اختاره ابو المعين فانه اعترض على الطريق الاول بان المنهي عنه
 هو الصوم وصرفه الى الغير عدول عن الحقيقة بلا دليل وبان الاعراض عن

ضيافة الله هو عين الصوم وانفذ طريقا آخر حاصله ان النهي عنه عين الصوم
بجهة والشروع عين الصوم ايضا بجهة اخرى والنهي الواحد يجوز ان يكون
مفترعا ومتموما بجهتين وكلام الشارح ههنا الى قوله فتلك الاجابة ان
طريق ابي المعين وقوله فتلك الاجابة الى قوله لا باطل ان السب بطريق الجمهور
فيلزمه تفريع احد الطرفين على الاخر (قوله واذا فسد) اي من جهة
ياضافته الى الاجابة اولوصفه (قوله فلا يلزم بالشروع) اي في ظاهر الرواية
لان الشروع فيه متصل بالعصبة فوجب قطعه وماوجب قطعه مشريا ليجب
على القاطع شيء لانه بامر الشارع فصار مضافا اليه كمن اذبح غيره بالتلاف ماله
فاناله فله لا يضمن وفي رواية عن ابي يوسف يلزمه القضاء بالشروع لان الشروع
كالتذرع والشروع في الاوقات المكروهة (قوله وصحة التذرع) هذا في ظاهر
الرواية والتوى ان افطر وقضى في يوم آخر يخلص عن العصبة ومرة للصحة
لوصاف في تلك الايام لخرج عن عهدة التذرع كما في التقرير (قوله لا يفتصل
العصبة عنه) بيان لارتفاع المانع يعني لا مانع في طرف الصوم من صحة
التذرع المذكور لان المانع كون الصوم معصية وهي منفصلة عنه لكونه
عبادة في نفسه ومنه ظهر وجه ارجاع الضمير الى الصوم كما هو المذكور في التلويح
دون التذرع كما ظن (قوله لا في ذكر اسمه واجبا على نفسه) المناسب لارجاع
الضمير الى الصوم ان يقول بلده لا في نفس الصوم (قوله او يقول آه) جعله مقابلا
للوجه الاول مع انه جعله في التلويح حاصل الاول لما بينهما من الفرق ولان كان
اعتبارا بما لا يخفى عليك ان هذا سواء كان حاصل الاول او مقابلا له فينقض
الرجوع الضمير المذكور الى الصوم لاني التذرع تام (قوله ايضا) اي كما
لا يلزم بالشروع (قوله في ظاهر الرواية) الصواب ان يقول في رواية الحسن
عن ابي حنيفة على ما في شروحه البردوي والتلويح وان الفصل المذكور رواية
الحسن عنه قياسا على ما لو قالت المرأة لله علي ان اصوم ايام حتى يخلف
ما لو قالت غدا وكان الغد يوم الخميس او يقول في غير ظاهر الرواية وظني ان لفظه
غير شافط (قوله في الاوقات التامة) فان الصلاة فيها مشروعة باصلها
اذ لا يفتح في ان كانتا مشروطة بالوقت صحيح باصلها ايضا لكونه كسائر الاوقات
في صلاحية نظر فيه الجاهة لكنه فاسد بوصفه لكونه منسوبا الى الشيطان
على ما جاء في الاطبيب الصحيح واذا فسد بوصفه فسدت الصلاة الواقعة
كما لصوم الواقع في الايام التامة لكن فسدها دون فسدها في الصوم وان كان

واذا فسد (فلا يلزم بالشروع)
لان الشروع فيه شروع في العصبة
وفي ايامه يقر بالعصبة (ولا يصلح
القضاء) ايضا اي لا سقاط ما ثبت
في الذمة لان ماوجب كما لا يورى
تاقصا كما سبق ولما ورد ان الصوم
في تلك الايام لما كان فاسدا ووجب
ان لا يلزم بالتذرع ايضا اجاب بقوله
(وصحة التذرع) اي بالصوم فيها
(لا تفصل العصبة عنه) اي عن
الصوم فانه في نفسه طاعة وانما
العصبة في الاعراض عن ضيافة الله
بما هو في فعل الصوم لا في ذكر
اسمه واجبا على نفسه او يقول
ان الصوم جهة طاعة وجهية
معصية وانقاد التذرع انما هو باعتبار
الجهة الاولى حتى قالوا لوصح بذلك
النهي عنه فقال لله علي صوم يوم
الخميس يصح تذره في ظاهر الرواية
بخلاف ما لو قال غدا وكان الغد
يوم الخميس (والصلاة) في الاوقات
(التامة) ناقصة ايضا لكونها (دونها)
اي اذ في مرتبة في التفصيل عن الصيام
في تلك الايام لان تلبس الصوم باليوم
لكونه معيارا له وجودا ومذكورا
في حده تفصلا اكثر عن تلبس الصلاة
بالوقت لكونه ظرفا لها فقط فتأثير
تفصلان اليوم في الصوم اشد من تأثير
تفصلان الوقت في الصلاة ولذا فسد
الصوم لا الصلاة

وإذا لم تقصد (فخصن بالشروع) في تلك الاوقات نظرا الى جهة دنوها من الصوم في التقصان وانما قال فخصن ولم يقل قلزم اشارة الى ان الاولى بعد الشروع ان يقطعها ويقضيها في الوقت الساج (و لكن الصلاة في تلك الاوقات لا تصلح له) اي للقضاء نظرا الى جهة نقصانها في نفسها والصلاة في تلك الاوقات وان كانت دون الصوم المذكور لكنها (فوق ما) اي الصلاة الكائنة في الارض (المقصوبة) في التقصان الناشئ من المكان يمكن زواله كما سبق بخلاف التقصان الناشئ من الزمان واذا كان الصلاة في المقصوبة ادنى مما في الاوقات المنهية (فخصن) اي تلك الصلاة (به) اي بالشروع في المقصوبة (وتصلح) ايضا (له) اي للقضاء لان التقصان انما يمنع القضاء اذا كان راجعا الى نفس المأمور به اصلا او وصفا واما ما لم يدخل تحت الامر فقواته لا يمنع لانه لا يجزى بالأمور ثم الوقت في الصلاة داخل في الامر بالذات القاطعة فنقصانه يمنع القضاء بخلاف المكان فيها فانه لم يدخل تحت الامر فلا ينقص المأمور به بنقصانه فنقصانه لا يمنع القضاء فظهر ان معنى قولهم ما واجب كاملا لا يودي ناقصا لا يودي بقصان راجع الى نفس المأمور به

فسادهما من جهة وقتهما لان تلبس الصوم بوقته اكثر من تلبس الصلاة بوقتها لان وقت الصوم معياره وما خوذ في حده لانه امسك عن المفطرات في وقته بخلاف وقت الصلاة فانه ظرف لها فقط فصارت تأثير نقصان الوقت في الصوم اشد من تأثير نقصانه في الصلاة حتى فسد الصوم دون الصلاة فلان قيل لما كان وقت الصلاة ظرفا لها فقط ينبغي ان لا يؤثر في التقصان كما لا يؤثر في الفساد فان فساد الظرف ونقصانه لا يؤثر في فساد المظروف ونقصانه كالصلاة في الارض المقصوبة فانها لم تقصد ولم تنقص بفساد ظرفها وهو المصانع ان اجيب بان اثر التقصان ليس باعتبار كونه ظرفا لها بل لانه سببها وفساد السبب يؤثر في فساد المسبب لا بحالة الاله لما كان محاورا ولم يكن وصفا لا يملك في الصوم اثر في التقصان لافي الفساد بخلاف ظرف المكان اذ لا سببية فيه اصلا بل ظرف محض فلا يؤثر اصلا بل بوجوب الكراهة فان قيل هذا الجواب انما يستقيم على تقدير ان يكون الوقت سببا للنفل لان كلامنا في النفل لافي المكتوبة ولا في القضاء والمنذورة المطلقة اذ لا مكتوبة في هذه الاوقات والقضاء والمنذورات المطلقة لاتأتي في هذه الاوقات والنفل ليس بموقت ولا مأمور به حتى يكون الوقت سببا له اجيب عنه بوجهين احدهما ان ادراك الكل وقت نعمة تستدعي شكرا وكان ينبغي الاشتغال بالشكر الا ان الله تعالى رخص بالاجباب في البعض فاذا انذر وشرع فقدا في مجاهو الغزبية والساني ان الوقت لما كان سببا للفرأض التحق النفل بها فعلى التقديرين جعل الوقت سببا للنفل ايضا (قوله يمكن زواله كما سبق) من انه يمكن ان يلحقه اذن ما لكه او ينقل ملكه الى المصلي ولان المصلي ليس سببا للصلاة فنقصانه لا يؤثر فيها تأثير نقصان الوقت (قوله فقواته لا يمنع آه) اي قوات ما لم يدخل تحت الامر لا يمنع القضاء كالصلاة في الارض المقصوبة فان المكان لا يدخل تحت الامر بالصلاة فقواته لا يمنع القضاء (قوله الامر بالشئ يستلزم تحريم ضده آه) اختلفوا في الامر بالشئ هل هو نهى عن ضده وليس الكلام في هذين المفهومين لا خلا فهما بالاضافة لان الامر مضاف الى الشئ والنهى الى الضميمة ولا في اللفظين لان صيغة الامر افعال وصيغة النهى لاتفعل وانما النزاع في ان الشئ المعين اذا امر به فهل ذلك الامر نهى عن ضد ذلك الشئ مثلا اذا قال تحرك فعمل هو في المعنى بمثابة ان يقول لاتسكن فذهب امام الحرمين ومن تبعه الى ان الامر بالشئ ليس نهيا عن ضده ولا مستلزما له اصلا وكذا النهى عن الشئ ليس امرا

بضده ولا مستلزما له بل حكم الضد مستكوت عنه وقال القاضي ابو بكر ومن
ان الامر بالشئ منى عن ضده وبالعكس وقال قوم ان الامر بالشئ يستلزم النهي
عن ضده وبالعكس وقال قوم النهي يستلزم الامر بصدده وبالعكس وقال بعضهم
ان الامر ان كان امرا ايجابيا يكون نهيا عن ضده وان كان امرا نديا
وقال بعضهم واختاره في التفيح ان ضد الامور به امر ايجاب ان كان مفوتا
للمقصود بالامر يكون الامر بالشئ مستلزما للنهي عن ضده وان لم يكن مفوتا له
يستلزم كراهة ضده لاحرته وكذلك في جانب النهي ايضا وهو المختار عند
المصنف واستدل امام الحرمين بان الامر بالشئ لو كان نهيا عن ضده او مستلزما له
لم يحصل الامر به بدون تعقل ضده والكف عنه واللازم باطل لاننا نقطع بطلب
احصول الفعل مع الغهول عن ضده والكف عنه والملزوم مثله واعترض عليه
بان المراد بالضد ههنا هو الضد العام اعني ترك الامور به لا الضد الجزئي في الداخل
نحو ذلك الامر العام والنهي نذله عنه هو الاضداد الجزئية واما الضد العام
فتعقله ناصل لان الامور لو كان على الفعل ومثله وقت الامر لم يطليه
الاخر منه لانه طلب الحاصل وذا باطل فاذا كان كذلك فالامر انما يطلب
الفعل منه اذا علم انه ملتبس بصدده لا بالفعل وذلك يستلزم تعقل ضده وايجاب عنه
بان الامر انما يطلب منه الفعل في المستقبل فلا يمنع الاتباس بالقيصل وقت
الطلب فيطلب منه ان يوجد في ثاني الحال كما يوجد في الحال ولو سلم ان الطلب
يتوقف على عدم تلبس الامور بالفعل وعلى كفه عنه لكان الكف يجوز ان
يكون امرا واضحا يعلم بالشاهدة من غير توقف على العلم بتلبس الامور بشئ
من اضداد الفعل فلا ينعلم الامر بالشئ تعقل الضد والكف عنه
واستدل القائلون بان الامر بالشئ نفس النهي عن ضده بانه لو لم يكن
نفسه لكان اما مثله او ضده او خلافيه واللازم باقسامه باطل لانهما لو كانا
ضدين او مثلين لم يجتمعا في محل واحد وهما يجتمعا معا كما في قوله تعالى فاعتزلوا
النساء في المحض ولا تقر بوهن وانما ان يقول ان زمان التلظ بالامر احني
فاعتزلوا غير زمان التلظ بالنهي عن ضده فلا يجتمعان في محل واحد في زمان
واحد فيكونان ضددين ولو كانا خلافيه لجاز اجتماع كلي واحده فيهما مع ضده
الاخر ومع خلافيه كما في السواد مع الحلاوة فان السواد يجتمع مع ضد الحلاوة
وخلافاها اعني الحلوية والرائحة فيلزم ان يجوز اجتماع الامر بالشئ مع
ضد النهي عن ضده وهو الامر بصدده لكن ذلك محال لانه يلزم الامر بالشئ

(تذنيب) شبهة تعقيب الامر والنهي
بالبحث عن ان كلا منهما هل له حكم
في الضد اولا بالتذنيب وهو جعل الشئ
ذنابة لشيء آخر لكونه تكميلا له ومعلقا به
وان اورد القوم بطرق اخرى واعلم
انهم اختلفوا في ان كلام من الامر بالشئ
وانتهى عنه هل له حكم في ضده
اولا والحق الذي ذهب اليه اصحابنا
ثبوت الاستلزام من الطرفين في الجملة
ولذا قال المصنف (الامر بالشئ يستلزم
نحرىم ضده) اي ضد ذلك الشئ

والامر بضده وذلك امر بالشيء من ان كان الضد ان تقضين او الامر بالشيء
ان لم يكتونا تقضين وذلك تكليف بما لا يطاق فلا يكون الامر بالشيء بالشيء
عن ضده خلافاً فاذا بطلت الاقسام باسرها ثبت انه نفس النهي عن ضده
واجيب عنه بانهم ان ارادوا بقولهم الامر بالشيء طلب لترك ضده بطلت الكف
عن ضده فحار انها خلافاً ونعم ما جعلوا للخلافين وهو اجفاح الخلاف
مع ضد الخلاف الاخر وخلافه لان الخلاف قد يكونان متلازمين كالماله والمعلول
المتساوي لها فانه يستحيل اجتماع احدهما مع ضد الاخر لانه اجتماع الضدين
لعدم انفكاك احدهما عن الاخر فكلاهما يصدق احدهما بصديق الاخر وان
ارادوا به طلب فعل ضد ضده الذي هو نفس الفعل المأمور به كان النهي
عن الضد عين الامر بالشيء فصار النزاع لفظياً في نتيجة فعل المأمور به
ترك الضده وفي تسمية طلبه فيها عن ضده وكان طريق ثبوت الفعل للطلب ثبت
واستدل القائلون بان الامر بالشيء امر ايجاب يستلزم النهي عن ضده بوجهين
احدهما ان امر الايجاب طلب فعل يذم على تركه ولا يذم الا على فعل لان عدم
غير مقدور وذلك الفعل ليس الا الكف عن فعل المأمور به او فعل ضده في كلاهما
ضد للمأمور به لان عدم المأمور به لا يحصل الا باحدهما والذم بايهما حصل
يستلزم النهي عنه اذ لا ذم فيالم يتدعته فيكون كل منهما ما منها عنه فكان
امر الايجاب مستلزماً للنهي عن ضده ايجاب عنه بان هذا الدليل يعني على
ان الذم بالترك من معقول امر الايجاب لا يدل على خارجي وليس كذلك لان العلم
بالذم على الترك مستفاد من دليل خارجي لان امر الايجاب هو الاضطرار الجازم
من غير خطور الذم بالنال ولو سلم ذلك فلا نسلم انه لازم الا على فعل بل قد ينم
على انه لم يفعل المأمور به ولم سلم ذلك ايضاً لكن النهي طلب كف عن فعل
لا طلب كف عن كف والا لاذى الى وجوب تصور الكف عن الكف لكل امر
لان الامر بالشيء يستلزم تصور النهي الذي هو طلب الكف عن الكف وهذا
باطل قطعا لانا نجد في انفسنا الامر بالشيء ولا تصور شيئاً عن ذلك واذا لم يكن
النهي طلب كف على كف لم يكن الكف منها عنه وانما بهما ان الواجب هو
فعل المأمور به لا يتم الا بترك ضده وهو اما الكف عن ضده او في ضده وحالاتهم
الواجب الابه فهو واجب الكف عن الضد او في الضد واجب وهو معنى النهي
وهو استدلال القائلون بان الامر يستلزم النهي عن ضده دون التفكيك وهو من ان
النهي طلب نفي الفعل لا طلب الكف عنه الذي هو ضد الامر فلا يكون امر بالضد

ومنها

ومما أن النبي عن الزنا واستنم أمر الضد زعم أن يكون الواطئة مأمورا بها
 وكذا حكمه ووجه ما اختاره المصنف ظاهر من بيانه (قوله) أو اضداد بقوله
 في شروح البردوي جملوا الأيمان بالله ضد واحد وهو الكفر مثل الحرمة والسكون
 ومثلا الملة أضداد القيام بالنسبة إلى الكوع والسيود والاضطجاع والاستلقاء
 وكان المصنف اعتبر تفصيل أنواع الكفر وما ذكره شروح البردوي بناء على ما نقل
 عن أبي منصور المازدي من أنه لا فرق بين الأمر والنهي في أن لكل واحد
 منهما ضدا وأخذ حقيقة وهو تركه فالأمر بالنهي انتهى عن ضده وهو تركه والنهي
 عن الشيء أمر بضده وهو تركه غير أن الترك قد يكون بفعل واحد بطريق
 التعيين كما يترك يكون تركه بالسكون والأيمان بالكفر وبالعكس وقد يكون
 بأفعال كثيرة كترك القيام يكون بالعمود والاضطجاع والاستلقاء (قوله)
 وسواء قصد بالأمر (أه) قال البردوي اختلف العلماء في أن الأمر بالنهي هل له
 حكم في ضده ذالم يقصد ضده ينهي وقال في الكشف والتعريف قوله إذا لم يقصد
 ضده ينهي احتراز عما إذا قصد بالنهي مثل قوله تعالى فاعتزلوا النساء في الحيض
 ولا تقربنهن فإن الضد في مثل هذه الصورة حرام بلا خلاف انتهى فظهر منه
 أن في قول الشارع نظرا من وجهين أحدهما أن قوله تعالى فاعتزلوا النساء
 ليس بما قصد بالأمر محرم ضد المأمور بل بما قصد بتعريف بالنهي والثاني أنه
 ليس من محل الخلاف في شيء بل هو متفق على حرمة ضد المأمور بتصريح النبي
 عنه ومثله يظهر بالبحث في قوله كالأفطار للكف الدائم من أن حرمة الإفطار
 بلا عذر بما قصد بالنهي الصريح عنه فيكون متفقا عليه فيخرج من محل النزاع
 أيضا (قوله) من قوله تعالى ثم أمروا الصيام إلى الليل (ومن قوله تعالى أيضا
 من شهد منكم الشهر فليصمه) (قوله) ثم أرفع رأسك (أي من التهجئة الثانية
 للركعة الأولى) (قوله) الصيام المأمور به (أي للركعة الثانية) (قوله) فتركه
 الصلاة) أي ذالم بقوت القيام المأمور به تركه أو فقد بعد السجدة الثانية فعودا
 تفصيلا كما هو مذهب الشافعي فقام (قوله) يستلزم وجوب ضده) بالاطفاق
 أي كان الضد واحدا وان كان متصفا أفعال بعضهم يستلزم وجوب جميع الأضداد
 وقال بعضهم يستلزم وجوب واحد من تلك الأضداد بالتعيين (قوله) يقضي
 وجوب الكف عن التزوج) وهو ضد النهي عنه لأن النهي عنه في قوله تعالى
 ولا تنكروا ما عقدت النكاح هو العزم على النكاح وطائه هو عزم العزم عليه والكف
 عن التزوج يستلزم ذلك لعدم ضدا للنهي عنه (قوله) لا يعلم الكف

(ان فوت) ذلك الضد (المقصود به)
 أي الأمر سواء كان له ضد واحد
 يستلزمه كالمسكون للحرمة أو اضطجاع
 بقوله كل منها كالفارق واليهودية
 والنصرانية للإيمان بالمأمور به وسواء
 قصد بالأمر محرم ضد المأمور به
 كما في قوله تعالى فاعتزلوا النساء
 في الحيض أو كالأفطار للكف الدائم
 المستفاد من قوله تعالى ثم أمروا الصيام
 إلى الليل (والأ) أي وان لم يقو
 (فالتكراهة) أي اللزوم فهو التكراهة
 دون لحرمة لأن الضرورة تبيح
 بها كالأمر بالقيام في قوله عليه
 الصلاة والسلام في أرفع رأسك حتى
 تسبوي قائما فإنه لا يستلزم محرم
 العمود لأنه لا بقوت القيام المأمور به
 يجوز أن يعود إليه لعدم تعيين الزمان
 بحي لو كان القيام مأمورا به في زمان
 معينة محرم للعمود فيه فترك الصلاة
 هو قصد فقام ولم تقصد لأنه لم يترك
 الواجب (والنهي عنه) أي عن الشيء
 (بمستلزم وجوب ضده) أي ضد
 ذلك الشيء (ان فوت عنه) أي عدم
 ذلك الضد (المقصود به) أي بالنهي
 وهو ترك النهي عنه كالتنهي عن عزم
 عقدة النكاح يقضي وجوب الكف
 عن التزوج لأن عدم الكف عن التزوج
 بقوت ترك العزم (والأ) أي وان لم يقوت
 عدم ذلك الضد المقصود بالنهي
 (فيحتمل) ذلك الضد (السنة المؤكدة)
 فإن المحرم منه عن لبس الخيط مدة
 احرامه وعدم ضده اعني عدم لبس
 الخيط

عن الزوج) يعني الزوج منهى عنه والكف عنه ضده والعدم المضاف الى الكف عدم الضد (قوله وعدم اللواطة التي هي ضده) فان قيل كيف تكون اللواطة ضد الزنا وهمافهومان وجوديان قلنا الزنا هو الوطئ في قبل حرام واللواطة ليس كذلك فتكون ضده (قوله فيلزم ما يلزم) من كون اللواطة سنة مؤكدة وهذا مما لم يقل به احد من الامم (قوله الذي هو ضد الزنا) صفة للقربان المذكورين عليه ما مر في قوله التي هي ضده والدفع مثل دفعه (قوله والمختار انهما قسمان منه) قالوا اللفظ الموضوع لمعنى ان يكون وضعه لكثير اولواحد والاو اما ان يكون وضعه للكثير بوضع كثير اولافان كان بوضع كثير فهو المشترك والاظاما ان يكون الكثير محصورا في عدد معين اولافان لم يكن محصورا فان كان اللفظ مستغراقا فهو العلم والافهوا جمع النكر وان كان محصورا فهو من اقسام الخامس والثاني وهو ما يكون وضعه لواحد شخصي اونوعى او جنسي من اقسام الخاص فظهر ان المطلق والمقيد من اقسام الخاص لان المطلق ما وضعه للواحد النوعي والمقيد للواحد الشخصي بتخصيص المقيد (قوله وهو الشائع في جنسه) اعلم انهم اختلفوا في تعريف المطلق والمقيد المطلق هو اللفظ الدال على الذات دون الصفات لا بالثبوت ولا بالانقضاء والمقيد هو اللفظ الدال على الذات بصفة زائدة وقيل المطلق هو اللفظ الدال على الحقيقة من حيث هي والمقيد هو اللفظ الدال على الحقيقة المقيدة بقيد من قيودها وقيل المطلق هو الدال على الذات مع عدم اقيده والمقيد هو الدال على الذات مع وجود اقيده فلي هذا يكون بينهما تقابل العدم والملكية وقالوا المراد بالذات والحقيقة في التعريف الاول والثاني هي الماهية لا بشرط شي وهي الكلبي الطبيعي فلا يكون تاما لان العموم لا بد له من الافراد ولا تعرض في الكلبي الطبيعي للافراد اصلا واعترض عليه بوجهين احدهما المراد بالمطلق هو الفرد لاعلى التعيين لا الماهية المطلقة للقطع بان المراد بقوله تعالى قبحن برقبة فرد من افراد ماهية الرقبة غير مقيدة بشي من العوارض والثاني ان الدال على الماهية المطلقة اى لا بشرط شي هو الموضوع في القضية الطبيعية والمطلق هو الموضوع في القضية الماهية وموضوعاهما متغايران اذ الماهية تصلح لان تصدق كلية وجزئية دون الطبيعية واجيب عن الاول ان التكليف بالقصد الاول انما يقع بالماهية المطلقة لان الكلبي الطبيعي موجود في الخارج والفرد الخارجي انما يكون مقصودا بالتكليف بالنسبة

لجواز ان لا يلبس الخيط ولا شيا من الرداء والازار فيكون لبس الرداء والازار سنة لا واجبا (ولا يستلزمها) اى ذلك الضد السنة مؤكدة كما ذهب اليه صاحب التفتيح والشارح لجواز ان يكون للضد جهة حرمة او اباحة فان الزنا مثلا منهى عنه وعدم اللواطة التي هي ضده ليس بمفوت لتترك الزنا لجواز ان لا يزني ولا يلبوط فيلزم ما يلزم وكذا عدم قربان التكوحة او الجارية كل يوم الذي هو ضد الزنا ليس بمفوت لتتركه لجواز ان لا يزني ولا يقرب كل يوم فيلزم ان يكون القربان كل يوم سنة مؤكدة وهو مباح (ومنه) اى من الخاص (المطلق) اختلف في كون المطلق والمقيد قسمين من الخاص والمختار انهما قسمان منه كما صرح به صاحب التفتيح وغيره من المحققين (وهو الشائع في جنسه) بمعنى انه حصة من الحقيقة محتملة لخصص كثيرة

لاشتماله على ما كلف به وعن الثاني لانضمام المهلة تصدق كرامة لانه ان اراد بها
 ما ذكره بعض المتأخرين من انها تستلزم الجزئية والحكم فيها على الفرد
 فلا تصدق الاجزئية وان اراد بها ما ذكره بعض المحققين من ان الحكم في المهلة
 على الطبيعية مطلقا سواء كان باعتبار وجودها في الذهن مع قطع النظر عن
 الفرد او باعتبار وجودها في ضمن الفرد فالحكم الصادق عليها بهذه الاعتبار
 قد يصدق عليها بشرط الوحدة الذهنية اي وجودها في الذهن فجامع المهلة
 هي الطبيعة التي الحكم فيها على الطبيعة المأخوذة بالوحدة الذهنية فقط فحيث
 تكون المهلة اعم من الجزئية والطبيعية وعلى التفسيرين لا تصدق كلية بل
 قد نجاع الجزئية وقد نجاع الطبيعة فيجوز ان يكون المراد بالطلق الذي وقع
 موضوعها في القضية المهلة ما يجامع الطبيعة والمختار عند المصنف ان المطلق
 هو الشايع في جنسه والمقيد هو الخارج عن الشروع بوجه وفسر الشروع
 في الجنس بكون ذلك المدلول حصصه من الحقيقة محتملة تصدق على حصص كثيرة
 فدرجة تحت تلك الحصة فان مدلول رتبة حصصه من حقيقة الاثنان محتملة
 للصدق على حصص كثيرة تحتها وقال الفارابي في حاشيته شرح المختصر انما
 فسر الشروع ههنا بكونه حصصه دفعا لما يتوهم من ظاهر عبارة القوم ان المطلق
 ما اراد به الحقيقة من حيث هي وذلك لان الاحكام انما تنطق بالافراد دون
 المفهوم وقال الابهري انما فسر بالحصص دفعا لما يتوهم من كونه المراد
 الماهية من حيث هي لان الماهية من حيث هي موضوع للقضية الطبيعية
 والمطلق موضوع للمهلة فلا يحدان قلت ضعف كل منهما ما يظهر بما ذكرناه
 من الجوابين على ان كونه حصصه لا ينافي كون المراد به الماهية من حيث
 هي كما في عبارة القوم بل وان تكون الحصة كذلك فان الحصة هي النوع
 بالنسبة الى ما تحتها (قوله فخرج به اقسام المعارف) اذ لا شروع فيها الا لعدم
 احتمال صدقها على كثيرين تعينها شخصا كالاعلام واتعاء الاشارات
 او حقيقة نحو الرجل واساحة او حصصه نحو قمصى فرعون الرسول او استغراقا
 نحو الرجال وكذلك كل عام ولو نكرة نحو كل رجل ولا رجل لانه بما انضم
 اليه من كل وحرف التي صار للاستغراق وانه ينافي الشروع كذا في شرح
 المختصر وفيه يرد على الامدى حيث قال ان المطلق هو النكرة في سياق الاثبات
 وعلى الشيخ اكل الدين حيث قال في شرح المختصر ان المحلى بلام الحقيقة لا يشرح
 عن تعريف المطلق بقية الشروع قلت فعلى هذا الحاجة الى ذكر قوله بالشمول

فخرج به اقسام المعارف (بلاشمول) اي
 ملتبسا بانتفاء ما يدل على الشمول
 والاحاطة فخرج به العام (ولا تعين)
 اي ملتبسا ايضا بانتفاء ما يدل على التعين
 والخصيص بعض المراد فخرج به المقيد

(و) منه (المقيد وهو الخارج عن الشيوع) بالمعنى المذكور (بوجه ما) اكرقة مؤمنة اخرجت عن شيوع الرقة بالمؤمنة وغيرها وان كانت شائعة في الرقات المؤمنات (وحكمهما) اى المطلق والمقيد (ان يجربا على حالهما) اى المطلق على اطلاقه والمقيد على تقييده واعلم انهما اذا وردا لبيان الحكم فاما ان يختلف الحكم او يتحد فان اختلف الحكم فان لم يكن احد الحكمين موجبا لتقييد الآخر اجرى المطلق على اطلاقه والمقيد على تقييده مثل اطعم رجلا واكس رجلا عاريا

لاخراج الطمخر وجه بلفظ شائع في جنسه بل لعدم دخوله في التعريف وكذا لانهاجة الى ذكر قوله ولا تعين لاخراج المقيد الا لاشيوع في نفسه (وهو) الخارج عن الشيوع بالمعنى المذكور) وقيل المقيد ما دل على معنى غير شائع في نفسه وهذا التعريف يتناول ما دل على معنى فيدخل فيه للمعارف كلها وما دل على شائع لكن لاني جنسه فيدخل فيه العلم ولا يتناول نحو رقة مؤمنة لانه ذال على شائع في نفسه لانه شائع للرقبات المؤمنات وقال الفقهاء ان اطلاق المقيد على جميع المعارف والعمومات على ما هو مقتضى التعريف الثاني ليس باصطلاح شائع وانما الاصطلاح هو ما اخرج عن الشيوع بوجه وانما اختاره المصنف (قوله اذا ورد البيان الحكم) نحرره ان المطلق والمقيد اما ان يراد في الحكم او غيره والثاني على قسمين احدهما في السبب والاخر في الشرط والاول على اربعة اقسام لانه لا يخلو من ان يتحد الحكم او يتعدد وكل واحد منهما اما في حادثة او في حادثتين فصار جملة الاقسام ستة وان لاحظت كون كل من هذه الستة في الاثبات والنفي بصيرتني عشر مثال ورودهما في السبب فثبتين قوله عليه الصلاة والسلام اقوا عن كل حرو عبد ادوا عن كل حرو عبد من المسلمين ومثالهما في الشرط قوله عليه الصلاة والسلام لا تكاح الا بشهود ولا تكاح الا بول وشاهدي عدل ومثال اتحاد الحكم والحادثة قوله تعالى فصيام ثلاثة ايام مع قراءة ابن مسعود فصيام ثلاثة ايام متتابعات في الاثبات وفي النفي نحو لا تعتق مدبرا لا تعتق مدبرا كافر او حثاني كقوله تعالى في كفارة القتل واطلاق الاطعام في كفارة الظهار ومثال اتحاد الحكم وتعدد الحادثة قوله تعالى كفهر برزقة في كفارة الظهار واليمين ورقة مؤمنة في كفارة القتل او مثال حكمه قوله تعالى في كفارة الظهار من لم يجد فصيام شهرين متتابعين فمن قبل ان يتاسا من لم يستطع فاطعام ستين مسكينا فان الصوم مقيد بكونه يحل الخامس واطعامه مطلق اتفقوا على وجوب الحمل في الثاني والثالث مطلقا في الاثبات والنفي الا ان فخر الاسلام اختار في الاثبات عدم الحمل مخالفا للجمهور ووصوه في النفي راجع وعلى عدمه في الرابع والسادس لعدم علنا في الجمع بينهما وذكر بعض الشافعية في الرابع الحمل والمشهور خلاف الحمل واختاروا في الاول والخامس فقال بعضهم الحمل واجب في الاول من غير حاجة الى قياس ونحوه وقال اكثرهم وهو المختار لا حمل فيه واتفق اصحابنا

في الخامس

في الخامس على الجمل وكذا اصحاب الشافعي لكنهم اختلفوا فقال بعضهم مطلقا
 عن باب اللغة من غير نظر الى قبيلين ودليل وجعلوه من باب الخذف الذي هو حق
 الى الفهم وقوله بعضهم بقياس مستجمع شرائط وهو الصحيح عندهم وللشراح
 لم يذكر القسم الثاني اعني ما في الشرط فان قيل اشار اليه بقوله في السبب
 ونحوه قلنا ممنوع لان الجمل فيما دخلا على الشرط واجب بالاتفاق وفيما دخلا
 على السبب لا يجب عندنا فلا يصح ادراج احدهما في الآخر فحينئذ يكون
 المراد بقوله ونحوه هو الطه لانها مثل السبب في وجوب الجمل لا الشرط (قوله)
 نحو اعني رقية ولا تعق رقية كافرة قلت والذي ظهر من كلام المحقق في شرح
 المختصر ان حل المطلق على المفرد في صورة اختلاف الحكم ليس الا في
 يستلزم احدهما تقييد الاخر بالواسطة حيث قال القسم الاول ان يختلف
 حكمهما نحو اكل كس ثم اكلوا طعاما ما فهمنا لا يحول احدهما على
 الاخر بوجه اتفاقا سواء كانا بمورد او منتهين او مختلفين وانما وجهها
 اي الحداثة او اختلاف اللهم الا في مثل ان يقول ان طاهره تهاق رقية
 وتقول لا تقا رقية كافرة فانه يقيد المطلق بنى الكفر وان كان الظاهر والمثل
 حكيمين مختلفين اتفاقا لتوقف الاعتاق على المالك انتهى وكذلك الظاهر من
 التبع حيث قال فان اختلف الحكم لم يحل المطلق على المقيد الا في مثل
 اعتق عني رقية ولا تملكني رقية كافرة فالاعتاق يقيد بالثؤنة جعل نحو اعني
 رقية ولا تعق رقية كافرة من قيل اعني عني رقية ولا تملكني رقية كافرة
 في اختلاف الحكم واستلزام احدهما تقييد الاخر ليس على ما ينبغي وايضا
 ان المراد بالحكم ههنا هو الاحتاق وهو محقق في المطلق والمقيد وانما يختلف
 بالاحكام والسلب وليس المراد باختلاف الحكم هو الاختلاف بالاحكام
 والسلب على ما يدل عليه كلام المحقق وان كان الظاهر والمالك حكيمين مختلفين
 فالاول ان يجعل نحو اعني رقية ولا تعق رقية كافرة من قبيل ما نجد في الحكم
 والظاهر والمطلق والمقيد دخلا على الحكم كافي بعض الحواشي فان قيل كيف
 يصح جعله من هذا القبيل وقد قال في التوضيح انه صار كقوله لا تعق عني رقية
 ثم هذا اوجب تقييد الاول اي ايجاب الاضيق بالثؤنة ام قلت هذا لا يدل
 على كونه من قبيل ما يختلف فيه الحكم لانه ان يكون من قبيل ما نجد في
 الحكم والحداثة مع دخول المطلق المقيد على الحكم وفيه يحل على التمسك
 بالاحتاق (قوله يستلزم نفي احدهما فيها) ضرورة ان ايجاب الاحتاق بقوله

وان كان احدهما موجبا لتقييد
 الاخر بالذات نحو اعني رقية ولا تعق
 رقية كافرة او بالواسطة مثل اعني
 عني رقية ولا تملكني رقية كافرة فان
 نفي تملك الكافرة يستلزم نفي احكامها
 عنه وهذا يوجب تقييد ايجاب
 الاحتاق عنه بالثؤنة حل المطلق
 على المقيد وهذا معنى قوله (ولا يحل
 الاول) يعني المطلق (على الثاني)
 يعني المقيد (عند اختلاف الحكم
 الا في صورة الاستلزام) وان اختلف
 فاما ان يختلف الحداثة او تعدد

اعتق عنى رقة يستلزم ايجاب التملك ونفى اللازم يستلزم نفي الملزوم فهمل كانه
قال لا تعتق عنى رقة كافر وهذا بوجوب تقييد ايجاب الاعتاق بالمؤمنة فان
قلت معنى حمل المطلق على المقيد تقييده بذلك القيد وهذا لا يستقيم فيما ذكرتم
من المثال لان المقيد انما قيد بالكافرة والمطلق قيد بالمؤمنة اجيب عنه بانه
لاخفاء فى ان معنى حمل المطلق على المقيد تقييده بذلك القيد لكن الكلام فى انه
ان كان ذلك القيد ايجابا فيقيد بالايجاب وان نفيا فبالتى فهنا قيد الكافرة
منى فقيد ايجاب الاعتاق بنى الكافرة وهو المؤمنة (قوله ككفارة اليمين
والقتل) فان الرقة مقيدة فى كفارة القتل بصيغة الايمان وفى كفارة اليمين وغيرها
مطلقة (قوله خلافا للشافعى) فانه قال بحمل المطلق على المقيد هنا واختلف
اصحابه قال بعضهم انه يحمل عليه بقياس صحيح وقال بعضهم بحمل بوجوب
اللغة اقتضى القياس اولا واستدل من حمله بالقياس بان قيد الايمان فى كفارة
القتل زيادة وصف مجرى مجرى التعليق بالشرط والتعليق بالشرط بوجوب
التى عند عدمه فى المنصوص كما بوجوب الوجود عند وجوده فقيد الايمان
بوجوب التى عند عدمه فى المنصوص عليه وهو كفارة القتل وكذا فى غيرها
من الكفارات لانها جنس واحد فلا يد ان قيد الرقة بالايمان فى سائر الكفارات
ايضا واعترض عليه بان الصوم فى كفارة القتل مقيد بزيادة اطلقت عنها كفارة
اليمين فلم يحمل على كفارة القتل فى تلك الزيادة مع اتحاد الجنس وكذلك كفارة
اليمين شرع فيها الطعام دون كفارة القتل فلم يحمل على كفارة اليمين فى جواز
الطعام مع اتحاد الجنس وكذلك اعداد اذكار كمات نقصت فى بعض الصلوات
عن بعض ولم يلحق البعض بالعض فى الزيادة مع اتحاد الجنس وكذلك وظائف
الطهارات زادت بعضها على بعض كسنية التلث والمضمضة والاستنشاق
فى الوضوء دون التيمم وكذلك اذكارها فان غسل الاعضاء الاربعة وظيفه الوضوء
وغسل جميع البدن وظيفه الغسل ولم يلحق احدهما بالآخر فى الزيادة
مع اتحاد الجنس فلو كان اتحاد الجنس علة الاخلاق لالتحق بعض
هذه الاشياء ببعض والا لازم باطل وكذا الملزوم واجاب عنه فقير الاسلام
بان التفاوت بين هذه الاشياء ثابت باسم العلم وكل ما كان كذلك لا يوجب التى
عند عدمه اما الصغرى فلان اسم الشهر وثلاثة ايام واسم وكعتين وثلاث واربع
واسم الغسل والمسح كلها اسماء اعلام واما الكبرى فلان التخصيص باسم العلم
انما يوجب الوجود عند الوجود لا العدم عند العدم واذ لم يثبت العلم

فان اختلفت كفارة اليمين والقتل
فلاجل خلافا للشافعى

في المنصوص عليه لا يمكن تعديته الى غيره لان تعديه العدم محال ثم اجاب
 عن استدلالهم باننا لانسلم ان القيد وصف بمعنى الشرط لان الشرط نوعان
 شرط صريح وشرط دلالة والاول ما يدخل على العرف والمنكر نحو هذه المرأة
 ان تزوجها فهي طالق وان تزوجت امرأة فهي طالق والثاني ما يدخل
 على المنكر فقط نحو المرأة التي تزوجها فهي طالق والقيد ان كان بمعنى الشرط
 لا يكون الادلالة وحينئذ يجب ان يكون معرفا حتى يتعين المحلوف عليه وهو
 القيد بتعيينه والقيد قد لا يكون معرفا نحو قوله تعالى من نساكم الاقرب دخلتم
 من فان النساء معرفة بالاضافة فلا يكون القيد معرفا لاستحالة تعريف
 العرف فلا بد من اقامة الدليل على ان القيد المتنازع فيه مثل قيد الايمان
 ههنا بمعنى الشرط ولو سلم ذلك قلنا نسلم ان الشرط بوجوب النفي عند العدم بل
 الحكم الشرعي اما ثبت بالشرع ابتداء لانه امر وجودي لا عدمي شيء يتحقق
 بناء على عدم شيء آخر لان العدم ليس بشرع لتحقيقه قيل الشرع فالرقعة الكافرة
 لم تجزى في كفارة القتل لانها لم تشرع كفارة كالم تجزى ذبح الشاة فيها واذا
 لم يكن العدم حكما شرعيا لا يمكن تعديته الى غيره ولو سلم ذلك ايضا ولكن لانسلم
 استقامة الاستدلال به على غيره حتى يثبت النفي في غير المنصوص عليه قياسا
 الا اذا ثبت المماثلة بينهما في المعنى التام والمفارقة بينهما ثابتة في السبب
 والحكم صورة ومعنى اما في السبب فلان القتل غير الظهار واليمين صورة واما
 معنى فلان القتل اعظم الكبائر فلا يكون في معنى الجنابة كك الظهار واليمين
 واما في الحكم فلان حكم القتل وجوب الحرير والصوم مقتصر عليهما وحكم
 الظهار وجوب الحرير والصوم والاطعام وكذا حكم اليمين وجوب البر
 ثم تفاوته الكفارة باحد الاشياء الثلاثة ثم صوم ثلاثة ايام فكل منهما مغلوب
 حكم القتل صورة واما معنى فلان في هذين الحكمين ضرب تبسيران للطعام
 مدخلا في الظهار عند العجز والخير تبسيران في اليمين مع النقل الى الصوم عند العجز
 وليس هذا النوع من التبسيران في القتل واذا كان كذلك لم يجز قياس ما خفف
 فيه على ما عطل لا ثبات التغليب ولو احتمل القياس لكان اليد لنا ايضا
 لان الحرير في اليمين نوع من كفارة اليمين فيجب ان يكون اخف من القتل قياسا
 على سائر انواعه وكان اخف حكم اليمين من حكم اليمين اوله من اخذه من القتل
 وان قيل انا لا اعدى العدم بل اعدى القيد الزائد على المطلق وهو الايمان
 ثم التي ثبت به ضمنا في هذا المحل لا ثبت في المنصوص عليه ضمنا قلنا بعد تسليم

حجة تعدية هذا القيد الى محل النزاع لا يمنع صحة تحرير الكافرة ههنا ايضا
لان عدم الجواز في النصوص عليه اعني كفارة القتل ليس باعتبار منع القيد
عن الجواز كما تقرر ان القيد انما يوجب الحكم ابتداء غير متضمن للنفي اصلا
بل لعدم الشرعية فيه وفي محل النزاع الشرعية ثابتة بدلالة ورود المطلق فصار
الجواز ثابتا والحاصل ان في النصوص عليه ليس الا نص مقيد فثبت موجبه ونفي
ما وراءه على العدم وههنا بعد التعدية يجمع نصان مطلق ومقيد بقدر ان ثبت
موجب كل واحد منهما فيجوز تحرير الكافرة بالنص المطلق وتحرير المؤمنة به
وبالقيد كما في الكشف لا يقال نحن لا نعدي نفس القيد ايضا بل نعدي وجوب
القيد فاذا وجب قيد الايمان فيما نحن فيه ثبت عدم جواز الكافرة لانا نقول
الا ان هذه التعدية فاسدة لما فيها من ابطال النص المطلق ابتداء لان المطلق دل
على اجزاء الكافرة ولا يجوز ابطاله بالقياس فان قيل قيدتم الرقية بالسلامة
فقد ابطتم حكم المطلق بالقياس قلنا المطلق ينصرف الى الكامل ولا يتناول
ما كان ناقصا كلفظ الماء اذا ذكر مطلقا لا يتناول ماء الورد بل ينصرف الى الماء
المطلق الكامل فلا يكون حمل اللفظ على التكامل ابطالا للمطلق بل حمل اللفظ
على الكامل في معناه واستدل من حمل بموجب اللفظ بان اهل اللغة يتركون
التقييد في موضع اكتفاء بذكره في موضع آخر كما في قوله تعالى والحافظين
فروجهم والحافظات اي والحافظات لها وبيان القرآن كله كالكلمة الواحدة
في وجوب بناء بعضها على بعض فاذا نص على الايمان في كفارة القتل لزم في الظاهر
كان القيد متصل به ايضا والجواب عنه ان الاصل في كل كلام حمله على ظاهر
الان يمنع مانع فلا يترك ظاهر المطلق الى التقييد بلا ضرورة بمجرد الظن كما لا يجوز
صرف القيد الى المطلق ويجوز ان يكون حكم الله تعالى في اخذهما الاطلاق
وفي الآخر التقييد واما قولهم القرآن كله بمنزلة فله واحدة قلنا الا انه في انتفاء
الاختلاف لاني دلالة عباراته على المعاني (قوله في السب ونحوه اوفي الحكم)
فان قيل ان مورد القسمة ههنا هو المطلق والمقيد اذا دخل على السب لاعلى
الحكم كما تقدم فقوله في السب فاسد وفي الحكم انموذنا ان مورد القسمة ههنا
ليس ما ذكر بل ما ورد من المطلق والمقيد في الحكم اوفي غيره سببا او شرطا لكنه
لم يذكر الشرط واللام في قوله السابق لبيان الحكم ليس صفة للورد بل للغرض
(قوله فان كان الاول فلا حل) نحو ادواعن كل حر وعبد وادواعن كل حر وعبد
من المسلمين فان المطلق والمقيد دخلا في السب وهو الرأس والحكم وهو وجوب

وان اتحدت فاما ان يكون الاطلاق
والتقييد في السب ونحوه او الحكم
فان كان الاول فلا حل خلا فانه
كوجوب الصاع في صدقة الفطر
بسبب الرأس مطلقا في احد الحدين
ومقيد بالاسلام في الآخر

صدق الفطر محمد وكذا الخائفة محمد وهي صدقة الفطر فلا يحمل على التقييد
 عندنا بل يجب العمل بكل واحد منهما لعدم التناقض بين الاسباب فيحوز ان يكون
 المطلق سببا والتقييد سببا آخر (قوله وان كان الثاني يحمل المطلق على التقييد)
 وسبب كون التقييد سببا للمطلق لانه تقدم عليه او تأخر عنه وقيل نسخ له
 بان تأخر التقييد والخيار هو الاول كافي للكشف واستدلوا عليه بوجهين احدهما
 ان التقييد لو كان نسخا لكان التخصيص نسخا ايضا لانه نوع من الجازم مثل
 التقييد والتخصيص ليس نسخا بالاتفاق والثاني انه لو كان نسخا لكان تأخر
 المطلق نسخا ايضا للتقييد لان التناقض انما يتصور من الطرفين وهو الموجب
 للثبات وانهم لا يقولون به واجب عن الاول بان في التقييد حكما من عرفه لم يكن ثابتا
 من قبل فيكون نسخا بخلاف التخصيص فانه دفع لبعض الحكم الاثبات حكم
 شرعي حتى يكون نسخا وعن الثاني بان في التقييد المتأخر عن الاطلاق الثبات
 حكمي لو كان ثابتا من قبل فيكون نسخا بخلاف الاطلاق المتأخر عن التقييد
 فانما لا يثبت حكمه بالبرهان من قبل فلا يمكن نسخا واستدل من قال بالنسخ بان تأخر
 الاطلاق لو كان سببا للمطلق لانسخا له لكان المراد بالمطلق هو التقييد فيجب ان يكون
 الاطلاق مجازا في التقييد والمجاز فرع بالدلالة ولادلالة للمطلق على التقييد الخاص
 اجيب عنه بان هذا يلزم مهم فيجب انما تقدم على المطلق فانهم يقولون المراد
 بالمطلق حيث ثبت التقييد فيجوز دلالة عليه مجازا تأملي (قوله بالاتفاق) فان قيل
 ان الشافعي لم يحمل المطلق على التقييد في المثال الذي ذكره حيث جوز الصوم كقارة
 العين بلا تابع لعدم توارف قراءة ابن مسعود فكيف يصح دعوى الاتفاق ثم الحمل
 على التقييد الاجيب بان المراد بالاتفاق ههنا هو الاتفاق على حل المطلق على التقييد
 انما كان كل منهما مما يجب العمل به كما في حديث الأعرابي في كفارة الصوم صم
 شهرين في رواية وشهرين متتابعين في رواية اخرى فان العمل واجب لكل من
 هاتين الروايتين فيحل المطلق على التقييد بالاتفاق بخلاف قراءة ابن مسعود فان
 القراءة المشهورة لا يجب العمل بها عند الشافعي فالقول المنفرد عليه هو المحدث
 الذي ذكره فان قيل ان حل المطلق على التقييد واجب وان ورد في حقه ثبوت
 كافي رتبة كفارة الفحل وسائر الكفارات فالشافعي وان لم يحل الاطلاق في كفارة
 العين على التقييد في هذه الحادثة وهو قراءة ابن مسعود لكونها غير متولفة
 فلم يحمل على التقييد في حادثة اخرى وهو كفارة الفحل والظاهر ان التقييد
 هو ما مقيد بالشايع اجيب بان العمل عندنا واجب اذا كان التقييد نوعا واحدا

وان كان الثاني يحمل المطلق
 على التقييد بالاتفاق

اما اذا كان نوعين فلا لتعارض وههنا كذلك لان الصوم في كفارة الظهار
 والقتل مقيد بالتابع وفي الحج التمتع مقيد بالتفريق فكنا نوعين ثم المراد
 بالاتفاق ههنا اتفاق غير فخر الاسلام من اصحابنا لانه ذهب الى عدم الحمل
 في هذه الصورة ايضا حيث قال وعندنا لا يحمل المطلق على المقيد ابدا وقال
 الشيخ اكمل الدين في شرحه الظاهر من قوله ابداء عدم حمل المطلق على المقيد
 ولو كانا في حكم واحد في حادثة واحدة وهذا مع كونه على خلاف ما ذهب اليه
 الجمهور فانهم اتفقوا على ان الحمل في هذه الصورة هو الصواب انتهى ثم بين وجه
 كونه صوابا فليراجع (قوله كقراءة العامة فصيام ثلاثة ايام آه) وفي تمثيلة
 بهذا المثال مع انه ليس مما اتفق عليه كما عرفت اشارة الى الجواب عما يقال من
 طرف الشافعي انكم حملتم المطلق وهو كفارة اليمين على المقيد في حادثة اخرى
 وهي كفارة القتل والظهار حيث شرطتم التابع في صوم كفارة اليمين جلالة على
 كفارة القتل والظهار ووجهه انا انما حملناه على مقيد واراد في هذه الحادثة اي كفارة
 اليمين وهو قراءة ابن مسعود رضي الله عنه لكونها مشهورة بعملها زيادة على
 الكتاب عندنا لا على مقيد واراد في حادثة اخرى كما زعم (قوله والمقيد يوجب
 عدم اجزائه) اعترض عليه بانه ان اريد بكون المقيد موجبا لعدم اجزائه
 ما لا يوجد فيه المقيد كونه دال على عدم اجزائه ذلك كما هو الظاهر فهو قول بمفهوم
 الخلاف وهو مذهب الشافعي وان اريد اعم منه ومن كونه ساكنا عن اجزاء
 ما لا يوجد فيه المقيد حتى يكون اجزائه باقيا على عدم الاصل فلا يتنافى
 اجزؤه بالمطلق لان المطلق كما يوجب اجزاء ما يوجد فيه المقيد يوجب ايضا اجزاء
 ما لا يوجد فيه فحينئذ لا ضرورة في حمل المطلق على المقيد في صورة اتحاد الحكم
 والحادثة ايضا الاعلى مذهب الشافعي واجب بان المقيد يدل على عدم اجزاء
 المطلق من حيث هو مطلق لكن لا بدلالة اللفظ حتى يلزم القول بمفهوم الخلاف
 بل بواسطة ايجاب المقيد عقلا (قوله وانما لم يقيد الحكم بكونه مثبتا) يعني ان
 المطلق انما يحمل على المقيد في صورة اتحاد الحكم والحادثة وكانا في الحكم اذا كان
 الحكم مثبتا واما اذا كان متفيا نحو لا تعق رقبة ولا تعق رقبة كافرة فلا حمل
 لامكان العمل بهما بالجمع بان لا يعق اصلا فلا بد من تقييد الحكم بكونه مثبتا لكنه
 تركه لان التكررة في سياق النبي من قبيل العام المصطلح مع الخاص لا من قبيل
 المطلق مع المقيد فلا حاجة الى التقييد به وكذا العرفة الواقعة في سياق النبي ليست
 بمطلق ولقائل ان يقول ان هذا يرد ايضا على المثال السابق اعني ادواع كل حكم

كقراءة العامة فصيام ثلاثة ايام وقراءة
 ابن مسعود ثلاثة ايام متتابعات
 لامتناع الجمع بينهما ضرورة ان المطلق
 يوجب اجزاء غير المتتابع لموافقة
 المأمور به والمقيد يوجب عدم اجزائه
 لثباته المأمور به وهذا معنى قوله
 (ولا يحمل) الاول على الثاني (عند
 اتحاد) اي الحكم (الا اذا انحلت
 الحادثة وكانا) اي الاطلاق والتقييد
 (في الحكم) دون السبب وانما يقيد
 الحكم بكونه مثبتا لان التكررة في سياق
 النبي عام لا مطلق والعرفة ليست
 بمطلق (قال الشافعي يحمل المطلق)
 على المقيد (في اتحاد) اي في صورة
 اتحاد الحكم (مطلقا) اي سواء
 اختلفت الحادثة او لا وسواء كانا
 في السبب او في الحكم

وعبدوا عن كل حروء عبد من المسلمين وذلك لان التكرار المصدر بكل عام
لا يطلق (قوله الفنى) صفة الناطق وقوله الذى هو المطلق صفة الساكت
(قوله قلنا في جوابه) خاضله القول بموجب دليله (قوله لا يمكن العمل بهما)
اي بالاطلاق والتقييد (قوله لان الصحيح ان العموم آه) اتفقوا على ان
العموم من عوارض الالفاظ حقيقة واما عروضه للمعاني فثلاثة اقوال
الاول انه لا يكون من عوارضها لاحقيقة ولا مجازا الثاني من عوارضها مجازا
لاحقيقة الثالث عكس هذا واخاره ابن الحاجب واستدل عليه بان العموم
على اللغة يشمل امر لتعدد وهذا المعنى كما يعرض للفظ يعرض للمعاني ايضا
فكان حقيقة فيها كما في الالفاظ كعموم المطر والخصب والقسط للبلاد ولذلك
قبل عم المطر والخصب والقسط وكذا المعنى الكلى يعرض له العموم حقيقة
المشعولة الجزئيات ولذا فسر المنطقيون العام بما فسرناه الكلى اعني لا يمنع
تصوره من وقوع الشكفة فان قيل العموم الذى يعرض للمعاني ليس هو المتعارف
فما اعني بمشمول امر واحد لافراد كثيرة كمشمول رجال وعموم المطر والخصب ليس
بشكفة ذلك فانه لا تعدد فيه بل التعدد في محاله فكان وصف المطر والخصب
بالعموم مجازا اجيب عنه بان العموم بحسب اللغة ليس بمشروط بشمول امر
واحد لافراد متعددة بل العموم بحسب اللغة مشروط بشمول امر لتعدد سواء
كان لتعدد افراد اولاهذا المعنى من عوارض المعاني حقا او لوصف ان عموم
المطر لا يكون باعتبار امر واحد يشمل التعدد فعموم الصوت باعتبار امر واحد
شامل للاصوات التعددة الحاصلة للسامعين وكذلك عموم الامر والنهى فانه
امر ونهى وهو الطلب والشامل لكل طلب وكذلك المعنى الكلى فان مجموعه
باعتبار امر واحد شامل لافراده كفهوم الانسان ولقاتل ان يقول الكلام
في العام المصطلح لعموم يناسبه والاستدلال بالعموم القوي لا يقيد ولو سلم ذلك
لكن فيه اثبات كونه حقيقة في المعاني بالقياس على الالفاظ والحقيقة لا تثبت
بالقياس واما عموم المطر والقسط والخصب والمعنى الكلى فانه باعتبار تعدد
المحال فكأن مجازا وكذا عموم الصوت باعتبار المحال لا محالة اذ ما هي اصوات
واما هي شئ واحد يصل الى سماع السامعين وكذلك الامر والنهى ولهذا
اختر الشارح ان العموم من عوارض الالفاظ حقيقة (قوله فلفظ يستغرق
معينيات) اختلفوا في تعريفات العام عرفه ابو الحسين الصعري باللفظ
الاستغنى لما يصلح له واعترض عليه بوجود منها يلزمه دخول المشركه بالنسبة

(لان الناطق) بالتقييد الذى هو المقيّد
(اول من الساكت) عند التقييد الذى
هو المطلق (قلنا) في جوابه (ذلك)
اي الرجوع بالناطقية (عند التعارض)
ولا تعارض الا في اتحاد الحكم والحادث
مع كونهما في الحكم دون السبب
لا يمكن العمل بهما في غيره للقطع بان
الشارح مثلا لو قال او جئت في كفارة
القتل اعتناق رغبة مؤمنة وفي كفارة
اليمن اعتناق رغبة كيف كانت
لم يكن الكلامان متعارضين
ثم لما فرغ من مباحث الخاض شرح
في العام فقال (واما العام فلفظ)
احترز به عن المعنى لان الصحيح ان العموم
من عوارض الالفاظ وان ذهب بعض
مشايخنا الى ان المعنى ايضا يتصف
به باعتبار وجوده في محال مختلفة
كعنى المطر والخصب بوصف
بالعموم حقيقة اذا سمعنا الامكنة
والبلاد (يستغرق مسميات) خرج به
العلم واسم الجنس والتثنية

الى معانيه وليس بعلم بالنسبة اليها بل يلزمه خروج المشترك عنه بالتسمية الى
 افراد معنى واحد من معانيه كالعين بالنسبة الى افراد الباطنة مع العلم بالنسبة
 اليها ومنها يلزمه دخول اللفظ الذي له معنى حقيق ومحاذي صالح لكل منهما
 مع انه ليس بعلم ومنها يلزمه دخول نحو عشرة ومائة ومنها دخول نحو ضرب
 زيد عن الاله لفظ مستغرق لجميع ما يصلح له من الحدث وقاعلية زيد ومفعولية
 عمرو ومنها دخول النكرة المثبتة وليس بعلم اجيب عن الاول باننا لانسم ان
 المشترك مستغرق لمعانيه التعدد بل محتمل لها لان معنى الاستغراق هو الشمول
 دفعة بوضع واحد لا بد لاوشمول المشترك انما هو بدلالة دفعة وعن الثاني باننا
 لانسم ان المشترك لا يستغرق جميع افراد ذلك المعنى الواحد دفعة في اطلاق واحد
 بل هو مستغرق لها دفعة وعن الثالث لانسم ان اللفظ يستغرق لما يصلح له من
 المعنى الحقيق والمحاذي بل يحتمل به لا وعن الرابع لانسم ان العشرة مثلا يستغرق
 لما يصلح له من افراد العشرة بل يتناولها تناول الكل لاجزائه لا الكلي لجزئياته
 ولهذا لا يصدق على كل من تلك الاحاد عشرة وكذلك الجواب عن الخامس
 والجواب عن السادس ان النكرة المثبتة انما تتناول لما يصلح له لا لادفعة وعرفه
 الغزالي بانه اللفظ الواحد الدال من جهة واحدة على شيئين فصاعدا او احترق
 عليه بانه ليس بجامع ولا مانع اما الاول فلخروج لفظ المدوم والمنسجّل فانه
 عام ومدلوله ليس بشئ فوايضا التوصولات مع صلاحها من العام وليس بلفظ
 واحد واما الثاني فالن كل شئ يدخل في الحدمع انه ليس بعلم وايضا كل جمع
 معرف كالرجال لو منكر كرجال يدخل فيه وليس بعلم واجيب عن الاول بان
 المدوم والمنسجّل شئ لفظ وان لم يكن شئ على اصطلاح المتكلمين والمطكباء
 وعن الثاني بان التوصولات هي التي ثبتت لها العموم والصلات مثبتة لانها
 وعن الثالث بان المعنى يتناول لكل اثنين تناول احتمال لتناول دلالة دفعة
 فلا يستغرق الا بقرينة دالة على تناول الدلالة وعن الرابع بان الجمع المعروف والمنكر
 انما يتناول تناول احتمال لتناول دلالة دفعة كما في التثنية وبان الجمع المعروف
 والمنكر عام عند الغزالي فلا يضر دخولهما وعرفه ان الحاجب عما هو على
 مسميات باعتبار امر اشتركت فيه مطلقا ضرورة اني دفعة فيخرج به اشياء الاجناس
 نحو رجل وامرأة فانها تدل على مسميات باعتبار امر مشترك لكن لادفعة بل
 يتناولها فيخرج بقوله مطلقا الجمع المعروف فانه يدل على مسميات باعتبار ما اشتركت
 فيه مع قيد كونها معهودة معرفة وعرفه المصنف بلفظ يستغرق مسميات

محصون والمزاد باللفظ هو اللفظ الموصوف لان العام من اقسام اللفظ الموصوف
وقوله يستغرق سميات يخرج به العلم نحو بدلالة وضع لعمى واحدا وله
الجنس نحو رجل الاله يشمل السميات بدلالة دفعه والثنية ايضا لان تناولها لكل
واحد من جزئه بها من قبيل تناول الكل لاجزائه لا الكلي لجزائه وتناولها
لكل واحد من اثنين اثنين تناول احتمال بدلالة لا تناول بدلالة دفعه ويجوز اخراج
الثنية بقوله غير محصورة كما في التوضيح اقول وايضا يخرج به اقسام العدد
نحو مائة وعشرة فالتثنية فيكون خاصا وتناولها الى جزئياتها بدلي
لا دفعي مثال رجل والى اجزائها من قبيل تناول الكل الى اجزائه لا الكلي الى
جزئياته فلا يصدق عليه السميات لانهما تطلق على الجزئيات لا على الاجزاء نعم
لو قال يستغرق ما يصلح له كما وقع في قول التثنية لم يصح اخراج اسماء العدد بهذا
التقدير بل لابد من اخراجها بقيد عدم الحصر كما ذكره في التلويح تأمل (قوله
والجمع المنكر) فيه بحث لان المعبر في العام عند بعض مشايخنا منهم فخر الاسلام
انظامه جعل من السميات باعتبار امر مشترك فيه سواء استغرق جميع ما يصلح له
باوام يستغرق لان الاستغراق ليس بشرط عندهم فالجمع المنكر عندهم عام سواء
كان مستغراقا او لا فلا يصح اخراجه من التعريف واختاره عند المحققين ان
الاستغراق لجمع ما يصلح له شرط في العام واختاره المصنف فبالجمع المنكر عندهم
يقول بعدم استغراقه واسطة بين العام والخاص فلا بد ان يخرج من تعريف
العام وعند من يقول باستغراقه عام فلا يصح اخراجه من التعريف فالمصنف
ان قال بعدم استغراقه فيها وان قال باستغراقه فزاده بالجمع المنكر هو الجمع الذي
يما يفر عنه على عدم استغراقه نحو رأيت اليوم رجالا وفي الدار رجال ثم في قوله
سميات نظر لانه جمع منكر فان قال بعمومه يلزم الدور في التعريف (قوله نحو
السموات) فانها وان كانت محصورة في الخارج لكن لم يكن فيه ما يدل على
الحصر فيكون عاما (قوله ويخرج اسماء العدد والجمع العهود) لكونها محصورة
باللغوي المذكور في الكلام في المشترك ولا بد من اخراجه لانه بالنسبة الى معانيه
ليس جهات وقد اخرجوه بزيادة قيد وضعا واحدا في التعريف لان الوضع
في المشترك متعدد واصل المصنف اخرج به بقيد يستغرق لان المشترك بالنسبة الى
معانيه لا استغراق فيه لان شموله لثانيه بدلالة لا دفعه كما تقدم (قوله وحكمه اجاب
لحكمه آه) اظهر الحكم اهارة الى انه غير الحكم الاول والضمير في قوله وحكمه
يراجع الى لفظ العام براديه ما صدق هو عليه بطريق الاستخدام (قوله اختلف

والجمع المنكر (غير محصورة) الى الوجهة
في اللفظ ما يدل على الحصر فلا يخرج
نحو السموات ويخرج اسماء العدد والجمع
بالعمود فالطبق الحد على المحدود
(وحكمه اجاب لظنكم فيما بناؤه)

في حكم العام (أي في حكم صيغ العلم وهي أسماء الشرط والاستفهام نحو
 من وما ومهما وإيما والموصولات والجموع المعرفة تعريف جنس نحو العلماء
 والجموع المضافة نحو علماء بغداد واسم الجنس المرفع بلام الجنس أو الاضافي
 والذكورة في سياق النفي واختلفوا في حكمها انها حقيقة في العموم مجاز
 في الخصوص أو بالعكس أو هي مشتركة أو متوقفة في الخبر والامر
 والنهي بمعنى لئلا تدرى انها وضعت لها أولم توضع أو بمعنى تدرى انها
 وضعت لها ولا تدرى احقيقة مفردة أو مشتركة أو هي متوقفة في الخبر دون الامر
 والنهي فذهب عامة الأشاعرة إلى التوقف مطلقا حتى يقوم دليل عموم أو خصوص
 واستدلوا عليه بوجهين الأول ان اللفاظ التي يدعى عمومها مجاز وحكمها المحمل
 التوقف حتى يأتي البيان والثاني انه قد يذكر الجمع ويراد به الواحد والأصل
 في الاطلاق الحقيقة فيكون مشتركين الواحد والكثير فيتوقف إلى البيان ذهبا
 بعينه دليل القائلين بالاشتراك اجيب عن الأول بانه محمل على الكل احترازا
 عن ترجيح البعض بلامر جمع فلا مجال وبانه يصح تأكيده بكل واجمعين نحو
 جاءني القوم كلهم اجمعون فسجد الملائكة كلهم إلى غير ذلك والتأكد دليل
 العموم والاستغراق والالكان تأسيسا لانه قد اجمعوا على انه تأكيدي
 لتأسيس وعن الثاني بان المجاز راجح على الاشتراك فيجمل عليه لقطع بانه
 حقيقة في الأكثر فيكون مجازا في الواحد وذهب اللمخي من اصحابنا والجبائي
 من المعتزلة إلى الجزم بانه حقيقة في اخص من الخصوصين مجازا في العموم
 واستدلوا عليه بوجهين الأول انه لا يجوز اخلاء اللفظ عن المعنى والواحد
 في الجنس والثلاثة في الجمع هو المتين بخلاف العموم فانه مشكوك فيه اذ ربما
 كان المراد منه هو البعض لا الكل فلا يثبت بالشك والثاني انه قد اشتهر انه مامون
 عام الا وقد خص منه البعض فالخصوص اغلب والعموم اقل واللفظ اذا تردد
 بين الأكثر والأقل كان حمله على الأكثر اظهر فيكون حقيقة في مجازا في الأقل
 نقلا للمجاز اجيب عن الأول بانه اثبات اللفظ بالترجيح وذلك يجوز لانها لا تثبت
 الا بالنقل وبيان العموم احوط لاحتمال ان يراد العموم فلو حمله على الخصوصين
 ضاع غيره مما يدخل في العموم فخالف الامر فيما اذا قال كرم العلماء والاحوط
 أولى وعن الثاني بان احتياج خروج البعض منها إلى التخصيص بمخصص ظاهر
 في انه للعموم ولا يجعل على الخصوص الا بدليل مخصص وهو من امارات المجاز
 في الخصوص اذا خفأ حتى لا يحتاج إلى دليل وبيان اظهرية كونها الاغلب إيما

اختلف في حكم العام من حيث هو عام
 فخذ الأشاعرة التوقف حتى يقوم دليل
 عموم أو خصوص وعند اللمخي والجبائي
 الجزم بالخصوص كالواحد في الجنس
 والثلاثة في الجمع والتوقف فيما فوق
 ذلك وعند جمهور العلماء اثبات الحكم
 في جميع ما تناوله طنا عند جمهور الفقهاء
 والتكلمين وهو مذهب الشافعي

يكون دليلا على كونها حقيقة فيه انما يمكن محتاجة الى الدليل على كونها
 لذلك الاغلب لكونها محتاجة اليه فلا تكون حقيقة فيه وذهب الجمهور الى
 انها حقيقة في العموم ثم اختلفوا فذهب طائفة الى انه يفيد الظن في جميع
 ما يتناول حتى يجب العمل به لا اليقين حتى لا يجب الاعتقاد به ويجوز تخصيصه
 بخبر الواحد والقياس استمداء واستدلوا عليه بان كل عام يحتمل التخصيص
 والتخصيص شائع فيه بمعنى ان العام لا يخلو عنه الا قليلا بمجموعة القرائن كما في قوله
 تعالى ان الله بكل شيء عليم ولهذا قالوا ما من عام الا وقد خص منه البعض
 فلا يكون قطعيا فيما تناوله مع احتمال التخصيص واجب عنه بانه ان اراد باحتماله
 العام التخصيص مطلق الاحتمال فهو لا يناق القطع بالمعنى المراد ههنا
 وهو عدم الاحتمال الناشئ عن دليل فيجوز ان يكون العام قطعيا مع انه يحتمل
 الخصوص احتمالا ناشئا عن دليل كما ان الخاص قطعي مع احتماله الجواز
 والسخر وان اراد بانه يحتمل التخصيص احتمالا ناشئا عن دليل فهو ممنوع وقولهم
 التخصيص شائع في كل عام وهو دليل الاحتمال قلنا لا نسلم ان التخصيص
 الذي يورث الشبهة والاحتمال شائع بل هو في غاية القسوة لانه انما يكون
 بكلام مستقل موصول بالعام لان ما يكون بغير المستقل او بالمستقل
 المترخي لا يطلق عليه اسم التخصيص في الاصطلاح ورد هذا الجواب بان
 مراد الخصم بالتخصيص ليس باصطلاح بل لغوي بمعنى قصر العام على بعض
 مسميته سواء كان بغير مستقل او مستقل موصول او مترخي وهذا التخصيص
 شائع في العام فيورث الشبهة في تناوله لجميع افراده وذهب مشايخ العراقي وطائفة
 المتأخرين الى انه يفيد القطع في جميع ما يتناوله واستدلوا بوجوه منها ان ابن
 مسعود اخرج بقوله تعالى واولات الاحمال اجلهن ان يضعن جلهن على
 ان عدة الحامل التوفي عنها زوجها بوضع الحمل لا بابعد الاجلين وجعلها
 ناسخا لقوله تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا يتربصن بانفسهن اربعة
 اشهر وعشرا في مقدار ما يتناولها وهو ما اذا توفي عنها زوجها وتكون
 حاملة لتأخرها نزولا وقد قال علي وابن عباس ان عدة الحامل التوفي عنها
 زوجها بابعد الاجلين تو فيقا بين الآيتين على ما سألني بسأله ومنها قول علي
 في تحريم الاختين وطئ بملك اليمين احلتهما آية وهي قوله تعالى او ما ملكت ايمانكم
 فانه يدل على حل وطئ كل امة مملوكة سواء كانت مع اختها في الوطئ او لا يعبر
 كلمة ما وحرمتها آية اخرى وهي قوله تعالى وان يجمعوا بين الاختين عطف على

المحرمات فانه يدك على حرمة الجمع بين الاثنين سواء كان الجمع حكما او مالا
 فمما زاد في حرم المحرم على البيع فكان الجمع المذموم كورحر اما وواقفه
 في الاحتجاج بالعام الا انه رجع البيع عملا بالاصل والحاصل ان الاحتجاج
 بعموم الاثنين ولما انفردت حج على رضى الله عنه المحرم على البيع المذموم
 عثمان بن مهران عملا بالاصل ومنه ظهر ثاق الشرح من المحرم والعموم
 فذكر على كرم الله وجهه بدل عثمان ومن هنا ظهر ايضا انهم استدولوا بالعموم
 على الاحكام القطعية ولو لم يخصوا صافاه قد خص من الآية الاولى الامة المحمديية
 والاحت الرضاعية واخذت المنكوحه ومن الآية الثانية الجمع بينهما الخدمه
 بحضور من الصحابة ولم ينكر عليهما احد فحل محل الاجماع ومنها احتجاج ابي
 بكر على الانصار حين طلبوا الامامة بقوله عليه السلام الامة من خير من
 وفره الصحابة ومنها احتجاجهم بمنل الشاربي والسارفة فاقطعوا ايديهم
 والزانية والرتي فاجلدوا على عموم الاحكام ولو ان الصيغة العموم لما صح
 احتجاجهم في الصور المذكورة فان قيل يجوز ان يكون ذلك لانفهامه
 بالقرينة اجب فانه بان فتح هذا الباب يؤدي الى ان لا يثبت القطع بعموم الظاهر
 اصلا لجواز ان يفهم بالقرآن كما ذكره الشارح واستدلوا عليه بالنقل ايضا
 بان العموم معنى ظاهر يعقله الاكثر والحاجة ماسة الى التميز عنه كسائر
 المعاني فوجب وضع اللفظة واجيب عنه بانه قد يستغنى عن الوضع لهخاصة
 بما يجازو بالمشركة كخصوص الروائح والطعوم فانه استغنى فيها عن الوضع
 بالقييد بالاضافة كراحة المسك وطعم العسل وبانه اثبات اللغة القياس فلا يجوز
 وقد يستدل عليه ايضا بانه لو جاز ارادة البعض من العام من غير قرينة لارتفع
 الامان عن اللغة لان كل ما وقع في كلام العرب من العام يحتمل الخصوص
 فلا يستقيم ما فهمه السامعون من العموم وعن الشرح ايضا لان عامة خطابات
 الشرح عام فلو جاز ارادة الخصوص من غير قرينة لما صح مناهم الاحكام بصيغة
 العموم ولما استفاد من الحكم بعق جميع عبيد من قال كل عدلى فهو حر فان
 قيل لما لم يكلفنا الله تعالى وليس في الوسع صفة اعتبار الارادة الباطنة في حق
 العبد فلزمنا العمل بالعموم الظاهر لكنهما نفي في حق العبد لم يلزمنا
 الاعتقاد القطعي ومع القول بوجوب العمل بالعموم الظاهر لا يرتفع الامان
 فانا لما كان التكليف بحسب الوسع وليس في وسعنا الوقوف على الباطن
 لم تعتبر الارادة الباطنة في حقا اصلا لاعلا ولا عملا واقم السبب الظاهر مقار

تخصيص العام من المكاتب بغير الواحد
والتقييد بالبناء (وقطعا) عند مشايخ
العراق وقطعة البناء خرين (لاحتياج
إلحاق النسيان) بالعمومات في أحكام
قطعية كقول ابن مسعود رضي الله عنه
إن الحامل التوفي عنها زوجها تمتد
بوضع الحمل لا بعد الأجلين لأن سورة
النساء القصصى زالت بعد الطول
فستجبت العموم بها خصوص الأولى
وإن كان من وجه وقول علي رضي الله
عنه في تحريم الأختين وطلمة ملك الخمين
اختلتهما آية وحرمتها آية والمحرم
راجع ونقل أبو بكر رضي الله عنه
قوله خليفة الإسلام الأئمة من فريش
وقوله حلية السلام نحن معاشير الأنبياء
لا نورثوا وأما احتمال ذلك لا يحتمل
من أن يخصني لا يقال فهم ذلك
بالقرآن لأن فتح هذا الباب يؤدي
إلى أن لا يثبت اللفظ مفهوم ظاهري
لجواز أن يفهم بالقرآن فان الثاقفين
لم يتقنوا نص الواضع بل أخذوا
الأكثر من تتبع موادع الاستعمال
(فلا يخص) تفرغ على كون العام
من حيث هو عام قطعا أي إذا كان
العام قطعا لا يخص (بالتفني) سواء
كان قياسا أو خبرا واحدا لأن المخصص
محددنا مغير الحكم العام ومغير القطعي
لا يكون ظاهريا ولهذا شرطنا اتصاله
بالعام وهذا إذا لم يخص انشاء
بالتفني وأما إذا خصص به فيجوز
تخصيصه بالنظر فلا يجب اتصاله به

الباطن تيسرا ونفي ما يفهم من العموم الظاهر قطعا وذهب مشايخ سمرقند
ويزيدون أبو منصور المثير إلى التوقف في الاعتقاد دون العمل واستدلوا عليه
بأن صغ العموم عوضا عن هذه في أصل للوضع ولكن في عرف الاستعمال صارت
مشتركة وورودها في التصوص كان في الوقت الذي صارت فيه مشتركة
فلا يمتد فيها العموم لأن من الوقوع في الخطأ لا احتمال أن يكون المراد
بها الخصوص إذا كثرت العمومات غير مستوعبة ولو قلنا بالتوقف في حق العمل
أيضا وأما بخصوص الخصوص لأن من أن يؤدي ذلك إلى ترك واجب أو ترك مكاتب محظور
إذا احتمال إرادة العموم فإما أيضا فقلنا بالتوقف في الاعتقاد وبالعموم في حق
العمل احتياطا بذهب طائفة إلى التوقف في الخبر دون الأمر والنهي واستدلوا
عليه بأن الأجزاء من عقد على التكليف بأمر والنهي عامة لجميع المكلفين
فلو لم يكن الأمر والنهي للعموم لما كان التكليف قائما بخلاف الخبر إذ ليس فيه
تكليف فوجب التوقف فيه بالدليل الذي ذكره الفريق الأول وذهب طائفة
إلى التوقف في الأمر والنهي دون الخبر واستدلوا عليه بأن احتمال الوجوب
والتيسر من التحريم والتزيم في حقيقة الأمر والنهي وهي الطلب والنسج قائم
في الوقتين فهما بخلاف الخبر إذ ليس فيه هذا الإحتمال (قوله حتى يفيد وجوب
العمل به) حتى ابتدأه لاجارة ولا ماطمة فيرفع مدخولها لعدم التناصب
والتزامه ويجب أن يكون ما قبلها شيئا لما بعدها (قوله بعد الطول) أي سورة
البقرة يعني قوله تعالى وأولات الأحنى زلت بعد قوله تعالى والذين يتوفون منكم
الآية (قوله وإن كان من وجه) أي في مقدار ما يتناولها الأيمان
الذي كوربان وهو ما إذا توفي عنها زوجها وتكون حاصلات لأن أولات
الأحنى لا يتناول التوفي عنها زوجها الغير الحامل وقوله تعالى والذين
يتوفون منكم لا يتناول الحامل المطلقة فقوله تعالى وأولات الأحنى لا يتناول
إيجاب ما يتناوله أعني عدة الحامل المطلقة بوضع الحمل لا يكون ناسخا وقوله
والذين يتوفون منكم باعتبار إيجاب ما يتناوله أعني عدة غير الحامل التوفي عنها
زوجهما أربعة أشهر وعشرا لا يكون منسوخا (قوله لأن المخصص عندنا
مغير) وأما عند الشافعي فمفسر للعام ببناء على أن العام عنده دليل فيه شبهة
فيتمثل الكل والخص فيان إرادة البعض تفسير لا تغير وإنما عندنا العام دليل
قطعي في الكل فيان البعض مخصص مغير لحكمه وأعلم أن المراد بالخصص ههنا
ما يكون بكلام مستقل لأن قصر العام على بعض ما يتناوله أمان أن يكون مستقل

وسيجي تمام تحقيقه إن شاء الله تعالى

(قال الشافعي رحمه الله التخصيص)
يعني قصر العام على بعض ميثا و لانه
سواء كان بكلام مستقل او لا (محتمل)
لانه شائع في العام بمعنى انه لا يخلو
عن التخصيص الا قليلا بمعونة القرآن
كقوله تعالى ان الله بكل شئ عليم حتى
صار قولنا من عام الا وقد خص منه
العض بجزءة المثل فالعام العاري
عن التخصيص ظاهرا محتمل ان يكون
بمقصورا على البعض بناء على شوع
ذلك التخصيص (وهو) اي الاحتمال
(بناي القطع) الذي ادعوه (فيخص)
العام لكونه ظنيا (به) اي بالظني
(ابتداء) لان التخصيص عنده تفسير
لا تفسير كسائى ولهذا جوز تراخيه
مطلقا (قلنا) في جوابه (احتمال
العام) للتخصيص احتمال (غير ناش
عن الدليل) اي ليس بمسند اليه
ولا ينافي القطع بالمعنى المراد ههنا فان
اكثر التخصيص بالمعنى المذكور لا يصلح
ان يكون دليلا على اقتصار الحكم
خلى بعض المسلمات في عام لم يقارنه
مخصص (فاذا اختلفا) تفرغ على
لا يجاب الحكم قطعا عندنا و ظنا عند
الشافعي اي اذا افاد الخاص حكما مخالفا
الحكم العام (تعارضوا) اي ثبت بينهما
حكم المعارضه عندنا لكونهما قطعيتين
خلاف للشافعي لان العام الظني لا يعارض
الخاص القطعي كاسبق (فان علم التاريخ
تخصسه) اي الخاص العام (ان قارنه) في
(و يستحقه)

او بغير مستقل والثاني ليس بتخصيص بل ان كان بالا و اخوانها فاستثناء وان كان
بان و اخوانها فشرط وان كان بالى ونحوها فغاية والا فصفة نحو في الغم الساعية
زكاة او بدل نحو جاء القوم اكثرهم والاول هو التخصيص سواء كان بدلالة اللفظ
او العقل او الحس او العادة او نقصان بعض الافراد او زيادته وكل من التخصيص
وغيره بيان تغير عندنا وتفسير عند الشافعي (قوله ومغير القطعي لا يكون ظنيا)
لان مغير الشئ لا بد وان يكون مساويا له او فوقه (قوله بمعنى انه لا يخلو عن
التخصيص الا قليلا) اعترض عليه بان اكثر العمومات لما كانت مخصصة
والقاعدة ان الفرد الاقل يلحق بالاعلى حتى قالوا الاستقراء ناقص بفيد الظن
وجبان لا يظن بثبوت الحكم لكل في شئ من العمومات بل بعدم ثبوته فكيف
يستدل بما ذكر على ان التخصيص محتمل في العام وان موجه ظني واجيب بانه
اعماله اذ لم يلاحظ خصوصية العام الذي يدعى احتماله التخصيص
وكونه موجه ظنيا واما اذا لوحظ بخصوصه ولم يوجد فيه قرينة التخصيص
بعد التأمل فيحصل الظن بثبوت الحكم لجميع افراد حذرا من التزجيم بلا
مرجح وبالجملة يختلف الحكم باختلاف العنوان قلت ولو قررا الاعتراض هكذا ان
اكثر العمومات مخصصة قطعا عند عدم قرينة العموم وبعضها على عمومها
قطعا عند قرينة العموم فلم يبق لاحتمال التخصيص معنى لكان اولى (قوله حتى
صار قولنا من عام الا وقد) يعني ان هذه مقدمة مسئلة بينهم فيصح
الاستدلال بها على المدعى بان يقال العام ظني لان كل عام محتمل الخصوص
وكل ما هو كذلك يمكن فيه الشبهة فالعام يمكن فيه الشبهة واعترض عايد بان
قولهم كل عام محتمل الخصوص عام ايضا فان كان محتملا للخصوص كذبت
الكلية والافتد انتقضت الكلية واجيب بان المراد هو العام الوارد من الشارع
ورد بلزوم الحكم وبانتقض بقوله تعالى ان الله بكل شئ عليم ونحوه لان عدم
الاحتمال فيه قطعي ودفع النقص بان الكلام فيما لا قرينة فيه على العموم واجيب
عن اصل الاعتراض بان تلك المقدمة مخصصة بعدم التخصيص يعني انها
مخصوصة من بين الفاظ العموم بانه لا تخصيص فيها ولا يخفى عليك ان هذا
الجواب منقوض ايضا بما ذكر من قوله تعالى ان الله بكل شئ عليم اللهم الا ان يراد
ان كل عام غير مقارن بقرينة العموم محتمل الخصوص (قوله فالعام العاري
عن المخصص ظاهرا) ولا بد ان يكون عاريا عن قرينة العموم ايضا والا فلا
يحتمل الخصوص ايضا مثل ان الله بكل شئ عليم فلو قال فالعام العاري عن قرينة

العموم (و يستحقه) في النزول ان كانا من الكتاب او الوردان كانا من الحديث

العموم لكان انسب لسياق الكلام تأمل (قوله اى الاحتمال بنا فى القطع) فان قيل ان احتمال المجاز فى الخاص مثل احتمال الخصوص فى العام فلم كان الخاص قطعيا فى مدلوله مع هذا الاحتمال اجيب نارة بان احتمال المجاز فى الخاص ليس شائعا شيوع الخصوص فى العام حتى نشاء من شيوعه احتمال المجاز فيحصل قطعيه وردبانه لامعنى لاحتمال المجاز لانه ان وجدت القرينة الصارفة عن الحقيقة فالمجاز متيقن وان لم توجد فالحقيقة متيقنة ودفع بان احتمال القرينة كاف فى احتمال المجاز وهو قائم اذا لقطع بعدم القرينة الاناديا واخرى بان الاحتمال فى العام من وجهين المجاز والخصوص وفى الخاص من وجه واحد وهو المجاز فقط وردبان جهة احتمال الخصوص من جهات المجاز وتعدد جهات المجاز لايفيد زيادة احتمال اذ لا ترجح بكثرة الادلة والشهود بل بقوتها (قوله ولهذا جوز تراخيه مطلقا) قال فى باب البيان من التفتيح لافرق عند الشافعى بين التخصيص والاستثناء بناء على ان العام يحتمل عنده فعلى هذا كلاهما يكونان تفسيرا عنده لكن الاستثناء لما كان غير مستقل لابد من اتصاله والتخصيص مستقل فيجوز فيه التراخي وعندنا كلاهما تغير وهو لا يجوز الا موصولا انتهى فعلم منه ان التخصيص لغير المستقل وان كان تفسيرا عنده الا انه لا يجوز تراخيه فقوله مطلقا معناه جوز تراخيه ابتداء وثانيا (قوله بالمعنى المراد ههنا) يعنى ان المراد بالقطع فى قولنا الخاص بوجوب الحكم قطعا ان لا يكون فيه احتمال ناش عن دليل لان لا يكون احتمال اصلا فكذا المراد بالقطع فى قولنا العام يفيد القطع لمدلوله ومااد عيتم من احتمال الخصوص غير ناش عن دليل لان ما ذكرتم فى مقام الاستدلال من شيوع التخصيص فى العام لا يصلح دليلا (قوله بالمعنى المذكور) متعلق بالكثرة والمراد بالمعنى المذكور ما ذكره آغا بقوله يعنى انه لا يخلو عن التخصيص الا قليلا (قوله فى عام لم يقارنه بمخصص) فيه انه يشعر ان الكثرة بالمعنى المذكور تصلح دليلا على الاقتصار فى عام يقارنه التخصيص وفيه نظر لان الدليل هو ذلك المخصص لا الكثرة بالمعنى المذكور (قوله فان علم المتراخي) اعلم ان الخاص والعام اذا تعارضا بان يدل احدهما على ثبوت حكم والاخر على انتفايه فاما ان يعلم تاخير احدهما عن الاخر ولا يعلم فان علم فالتأخير اما الخاص او العام فعلى الاول يكون الخاص مخصصا للعام ان كان موصولا نحو احل الله البيع وحرم الربا ولو ناسخا فى قدر ما تناولاه ان كان متراخيا عنه وخاصا من وجه نحو قوله تعالى والذين يتوفون منكم ويبدون ازواجا وقوله تعالى واولاد

اى الخاص العام (فى قدر ما تناولاه ان تراخي) اى الخاص سواء كان بينهما عموم وخصوص مطلق او من وجه الاول نحو قوله تعالى احل الله البيع وحرم الربا الآية والثاني قوله تعالى والذين يتوفون منكم الآية نحو قوله تعالى واولاد الاحمال اجلهن الآية على تراخي ابن مسعود رضى الله عنه فان قوله تعالى واولاد الاحمال متراخ عن قوله والذين يتوفون منكم فيكون ناسخا له فى حق الحامل المتوفى عنها زوجها وفائدة كونه ناسخا لخصوص ان العام حينئذ يكون قطعيا فى الباقي لا كالعام المخصوص منه البعض فانه ظنى فى الباقي كاسياتى وانما اشترط فى التخصيص المقارنة وفى النسخ التراخي لان عمل التخصيص بطريق التغير والدفع والتغير الدافع يجب ان يكون موصولا وعمل النسخ بطريق التبدل والرفع والتبدل الراجع يجب ان يكون متراخيا توضيحه ان التخصيص بيان ان الافراد التى تناولها العام ظاهرا غير داخله فى الحكم فوجب اتصال المخصص اذ لو تراخي لدخل تلك الافراد فى الحكم فلا معنى بعده لبيان عدم دخولها فى الحكم والنسخ بيان ان الافراد الداخلة فى الحكم ايضا الى الآن خرجت عنه من عدم فوجب التراخي لدخولها فى الحكم ثم يخرج فان

قيل يلزم من هذا ان لا يجوز تخصيص كل من القياس وخبر الواحد

للعام المخصوص من الكتاب لا قطع بتراخي
 عنه وسيأتي جواز قننا لم يشترط
 الاتصال في مطلق المخصص بل
 في المخصص المغير وهو ليس الا المخصص
 الاول فان المفهوم من كلام المشايخ
 ان ما بعده تفسير لا تعبير قال الامام
 ضمن الآية المرخسي ثم اختلف
 العلماء في جواز تأخير دليل المخصوص
 في العموم فقال عثمان وادليل المخصوص اذا
 اقترن بالعموم يكون بيانا واذا تأخر لم يكن
 بيانا بل يكون نسخا وقال الشافعي يكون
 بيانا سواء كان متصلا بالعموم او منفصلا
 عنه وانما يتنى هذا الخلاف على الاصل
 قلنا ان مطلق العام عندنا يوجب
 الحكم فيما يتناوله قطعا كالمخصص وعند
 الشافعي يوجب الحكم على احتمال
 المخصوص بمزلة العام الذي ثبت
 خصوصه بالدليل فيكون دليل
 المخصوص على مذهبه فيها بيان
 التفسير لبيان التعبير فيصح موصولا
 ومنفصلا وعندنا لما كان العام المطلق
 موجبا للحكم قطعا فليل المخصوص
 فيه يكون مقيرا لهذا الحكم من القطع
 الى الاحتمال فان العام الذي دخله
 خصوص لا يكون حكمه عندنا مثل
 حكم العام الذي لم يدخله خصوص
 (وينسخ) الخاص (به) اي بالعام (ان)
 تقدم) الخاص على العام هذا كله ان
 علم التاريخ (وان جهل حل على

الاحمال اجلهن ان يضمن حملهن على رأي ابن مسعود فان الثاني متراخ عن الاول
 وهما عامان من وجه خاصان من وجه لتناولهما الى الحامل التوفي عنهما زوجها
 ولتناول الاول الى غير الحامل التوفي عنها زوجها دون الثاني ولتناول الثاني
 الى الحامل المطلقة ذون الاول فمن حيث العام من وجه خاص من وجه يكون
 مثلا لتأخر الخاص عن العام وعكسه ايضا وعلى التقديرين يكون المتأخر ناسخا
 للمتقدم في مادة اجتماعهما وعلى الثاني يكون العام ناسخا للخاص والحاصل ان
 المؤخر اما خاص مطلق او عام مطلق او خاص من وجه عام من وجه فعلى الاول
 يكون مخصصا للعام ان كان موصولا به وناسخا له في بعض ما يتناوله ان متراخيا
 عنه وعلى الثاني يكون العام ناسخا للخاص في جميع ما يتناوله وعلى الثالث
 يكون ناسخا للاول فيما يتناولهما وان لم يعلم تاريخهما يحمل على المقارنة وان
 جاز ان يكون احدهما في الواقع ناسخا للاخر لتأخره واذا حمل على المقارنة
 فعند الشافعي يخص العام بالخاص مطلقا وعندنا ثبت حكم التعارض في قدر
 ما يتناولهما لا في قدر ما يتناوله العام فقط فان حكمه ثابت بلا معارض نحو
 والذين يتوفون منكم وقوله تعالى واولات الاحمال على رأي على فثبت حكم
 التعارض في الحامل التوفي عنها زوجها (قوله والنسخ) بالنصب عطف
 على قوله التخصيص (قوله ايضا) اي كما انها داخلة تحت اللفظ العام يعني
 ان الافراد الخارجة في النسخ داخلة قبل النسخ تحت الحكم وعموم اللفظ معا
 بخلاف الافراد المخصصة في الخاص فانها داخلة تحت العام فقط دون الحكم
 ولذا قال في التخصيص يتناولها العام وفي النسخ الداخلة في الحكم (قوله)
 لم يشترط الاتصال في مطلق المخصص بل في المخصص المغير فان قيل التخصيص
 معنى واحد فلا يجوز ان يكون بعض افراده مشروطا بشئ دون غيره اجيب بان
 المقارنة شرط عمل التخصيص وعمله باعتبار المخصوص منه وفي المرة الاولى العام
 قطعي دون الثانية فيجوز ان تكون الافراد مختلفة الشروط باعتبار العمل لالذاتهما
 والحاصل انه مغير في الاولى مفسر في الثانية (قوله ان مطلق العام) اي عن
 قرينة المخصوص والتخصيص (قوله يكون بيانا) اي بيان تعبير (قوله يكون
 بيانا) اي بيان تفسير على ما هو مذهب الشافعي (قوله وينسخ الخاص به)
 اي بالعام المتأخر سواء كان موصولا به او متراخيا عنه لان التراخي ليس بشرط
 في كون العام المتأخر ناسخا له والتأخر كاف فيه وانما شرط التراخي في عكس
 هذا (قوله وان جهل) اي ان جهل تأخير احدهما عن الآخر بالنسبة اليها

المقارنة) اي مقارنة العام للخاص لا تراخي احدهما عن الاخر لئلا يلزم الترجيح ولا مرجح

حل على المقارنة لاعلى تاخير احدهما لاموصولا ولا متراخيا وان جاز في نفس
 الامر ان يكون احدهما ناسخا للاخر بان يكون متأخرا متراخيا عنه
 ان كان المؤخر خاصا او متأخرا مطلقا ان كان المتأخر عاما وان يكون الخاص
 مخصصا للعام بان يكون متأخرا موصولا ففي كلامه اجبال (قوله دونه)
 اى دون العام لانه محتمل لا قطعي (قوله ويرده اتفاق اهل العرف) فانه يدل
 على ان العام يخص بالخاص المقدم (قوله ومنه تخصيص الصبي والمجنون)
 اى من قبيل التخصيص بالعقل (قوله واوتيت من كل شئ) فيه اشارة
 الى الرد على من زعم ان التخصيص لا يجرى في الخبر كالنسخ (قوله المدرك
 بالحس هوان له كذا وكذا) فيه ان المدرك بالحس ليس ان له كذا وكذا لان
 هذه الكون يدرك بالعقل لا بالحس والمدرك بالحس هو نفس كذا اى المشار اليه
 بكذا فالاولى ان يقول ان المدرك بالحس انما هو كذا وكذا واما ان له كذا وكذا
 فانما يدرك بالعقل كان ليس له غير ذلك يدرك بالعقل ثم الظاهر من هذا التقرير
 والجواب الذى ذكره ان معنى التخصيص هو قصر العام على بعض افراده وتفيده
 عن بعض اخر من افراده وهذا قول بفهوم الخلاف وهو خلاف المذهب فالاولى
 ان يترك قوله واما انه ليس له غير ذلك ويقول المدرك بالحس هو كذا وكذا واما ان له
 كذا فانما هو بالعقل لا غير لان معنى التخصيص عندنا ان يدل على الحكم في بعض
 افراد العام ولا يدل عليه في البعض الاخر لانها لا اثباتا حتى لو ثبت دليل
 آخر ولو تعدد انعدم بالعدم الاصلى فان قيل لو كان معنى التخصيص ذلك لزم
 ان يكون مثل جاءني زيد من باب التخصيص والقصر لانه يدل على الحكم في البعض
 فقط من غير تعرض للنفي والاثبات قلنا كلامنا في تخصيص العام لا مطلق
 التخصيص فلا يرد ذلك ثم الجواب الذى ذكره مبنى على ان المدرك للكليات
 والجزئيات هو العقل والحواس آلاته كالكسكين للقطع واما على القول بان مدرك
 الجزئيات هو الحواس فلا (قوله نحو لانا كل رأسا) اى لو جازف لانا كل رأسا
 فالرأس وان كان مستعملا عرفا في رأس كل حيوان الا انه غير مراد عادة اذ لا
 تدخل فيه جادة رأس العصفور والجراد فيخص به ان يكون متعارفا باعتبار ان يكسب
 في الثائر ويباح في الاسواق مشويا وباختلاف العرف والعادات بحسب الأزمنة
 والامكنة خصه ابو حنيفة اولاً برأس البقر والغنم والابل وثانياً برأس الغنم والبقر
 وصاحبه برأس الغنم ذكره محمد في الجامع الصغير (قوله لا يقع على المكاتب)
 لانه ملك فيه ضعيف فلا يقع لفظ الملوكة عليه ويقع على الكافل ويعنى هذا

فثبت بينهما حكم العارضة في
 مشاويلهما (قال الشافعي يخص
 العام به) اى بالخاص (مطلقا)
 اى سواء تقدم او تأخر اوجهل التاريخ
 لقطعية الخاص دونه ويرده اتفاق
 اهل العرف على ادراج زيد في قول
 المولى لبعده لا تضرب احدا بعد قوله
 اضرب زيدا (واذا خص العام
 بكلام) احتراز عن العقل نحو خالق
 كل شئ فان مجرد العقل يخص
 ذاته تعالى منه ومنه تخصيص الصبي
 والمجنون من خطابات الشرع وعن
 الحس نحو واوتيت من كل شئ فان
 قيل المدرك بالحس هوان له كذا
 وكذا واما انه ليس له غير ذلك فانما
 هو بالعقل لا غير قلنا معنى تخصيص
 العقل بواسطة الحس واستعانة
 فلا اشكال وعن العادة نحو لانا كل
 رأسا فيقع على التعريف وعن تفاوت
 بعض الافراد اما بالنقصان نحو كل
 مملوك كذا حيث لا يقع على المكاتب
 او بان زيادة كالفأكة

كلياً مشككاً كذا ما يختلف بالزيادة والنقصان فان قيل اذا كان الملك فيه ناقصاً
 فكيف تنادي الكفارة بالمكاتب دون المدبر وام الولد قلنا ان حصول الكفارة به
 باعتبار الرق وهو في المكاتب كامل لانه عبد ما بقي عليه درهم وانه يحتمل الفسخ
 ونقصان الملك لا يستلزم نقصان الرق ولا ينافي كاله فان قيل سلطنا ذلك لكن نقصانه
 ينافي الكفارة لانه شرط فيها قلنا انه انما اشترط في الكفارة بقدر ما يصح به الاعتاق
 وهو حاصل في المكاتب لا كاله بخلاف المدبر وام الولد فان الرق فيهما ناقص
 لان ما ثبت فيهما من جهة العتق لا يحتمل الفسخ (قوله لا يقع على العتب) اي
 عند ابن حنيفة واما عندهما فالفاكهة تقع على العتب والرطب والزمان لان
 الفاكهة اسم لما يتفكه به بعد الطعام او قبله وهذا المعنى موجود في كل من العتب
 والرطب والزمان فيصح اطلاقه عليهما وقال ابو حنيفة ان كلامنا وان كان
 فاكهة لغة وعرفا الا ان فيها معنى زائدا على معنى التفكه وهو التلذذ والشعم اعني
 الغذائية وقوام البدن وهذه الزيادة تخصها من مطلق اسم الفاكهة فلا ينصرف
 اليها بدون النية وفي الخلاصة لو حلف لا يأكل فاكهة ولانها له اجمعوا انه
 لو اكل تينا او مشمشا او خوخا او سفر جلا او كثيرى او تفاحا يحنث واجمعوا
 ايضا انه لو اكل خيارا او قساء او جوزا لا يحنث ولو اكل عنباً او رماناً او رطباً
 لا يحنث عند ابن حنيفة خلافا لهما (قوله فان كلامنا) اي من العقل والحس
 والعادة والنقصان والزيادة لا يحنث عليك ان الظاهر من كلامنا ان لافرق بين هذه
 الاشياء الخمسة في جعل العام ظنيا ان كان المخصوص مجهولاً ولا يمكن قطعياً
 في الباقي لكنه قال في التلويح ان كان المخصص هو العقل كان العام قطعياً
 في الباقي لعدم مورث الشبهة لان ما يقتضى العقل اجماعه فهو مخرج قطعياً ويحتمل
 في الباقي قطعياً على ما كان كما في الاستثناء اذا كان المستثنى معلوماً فان قيل
 ان العقل قد يقتضى اجماع بعض مجهول بان يكون الحكم مما يمنع على الكل
 دون البعض مثل الرجال في الدار فالاولى ان يفصل كما في الاستثناء ويجعل
 قطعياً اذا كان المخصوص معلوماً كما في الخطابات التي خص منها الصبي
 والمجنون ويجعل ظنياً اذا كان المخصوص مجهولاً اجب عنه نارة بان الكلام
 فيما هو من خطابات الشرع لا في مطلق العام المخصوص كيف والمجهول
 عنه الادلة الشرعية والتعميم خلاف الاصل ولا نسلم ان العقل قد يقتضى
 اجماع بعض مجهول من خطابات الشرع فمن ادعى فعلية البيان ورد بان استثناء
 المجهول ايضا غير واقع كما في خطابات الشرع ولو كان الكلام في هذا المقام

حيث لا يقع على العتب فان كلامنا وان
 سميها مخصصاً لكنه لا يجعل العام
 ظنياً في الباقي مطلقاً بل ان اقتضى
 خروج بعض معلوم يكون العام
 في الباقي قطعياً وان اقتضى خروج
 بعض مجهول يكون فيه ظنياً فان قيل
 جعل كل منها مخصصاً بلا تفرقة بين
 المتراخي وغيره ينافي قولهم ان المتراخي
 يفسخ لا يخصص

في خطابات الشرع لما كان وجه لقولهم وان كان المخرج بغير مستقل مجهول
فلم يصح حجة الا ان بين المراد واخرى بان اخرج ما ليس بمعقول غير معقول لانه
الكلام في المخصص العقلي والعقل لا يقدر على تخصيص ما لا يدل له ورد بان المراد
من المجهول ليس المجهول من كل الوجوه حتى رد عليه ذلك بل المجهول من وجه
ويمكن ان يجاب عنه باخرى ايضا بان يقال لا نسلم ان المخصص في مثل
الرجال في الدار هو العقل بل هو الحس بمد خلية العقل لان الحصول في الدار
من قبيل المحسوسات لا من قبيل العقولات وان كان المخصص غير العقول
والكلام من الحس والعادة والزيادة والنقصان فالظاهر انه لا يبقى قطعنا
لاختلاف العادة وخفاء الزيادة والنقصان وعدم اطلاع الحس على تفاصيل
الاشياء اللهم الا ان يعلم القدر المخصوص قطعاً فظهر الفرق بين العقل وغيره
(قوله قلنا لا يتصور التراضي) اجاب في التلويح بان التخصيص قد يطلق على
ما يتناول النسخ فلا يتقيد بهدم التراضي ولهذا ياتي الترخيص تخصيص وقد يطلق
على ما ياتي به وهو التقيد بدم التراضي والقول بان التخصيص لا يطلق الا على غير
التراضي يوجب بطلان كلام القوم في كثير من المواضع مثل تخصيص الكتاب
بالسنة والاجماع وتخصيص بعض الايات ببعض مع التراضي وانما عدل الشارح
عن هذا الجواب لورود المنع عليه باننا لا نسلم اطلاق لفظ التخصيص على ما يتناول
النسخ في كلام من بعده ولو ثبت فهو محمول على المعنى اللغوي والكلام
في الاصطلاح ولا يستلزم ان يكون التخصيص تلك الاشياء نسخاً وليس
كذلك (قوله لا يسمى عندنا مخصصاً) لان عمل التخصيص عندنا على سبيل
المعارضنة من حيث الصيغة وان كان على سبيل البيان من حيث الحكم وليس
عمل هذه الاشياء كذلك (قوله لانه) راجع الى مورث الشبهة (قوله
او احتماله) راجع الى المخصص (قوله وان كان مجهولاً) اي ان كان المخرج
مجهولاً (قوله يتناول الباقي) اي يتناول العام السابق من المخرج تماماً ولا
قطعياً (قوله ايضاً) اي كالاتضاء ونحوه (قوله لان المخرج به) اي
بالتاسخ (قوله ان كان مجهولاً) بان يكون ما يتناوله التاسخ مجهولاً
ويسمى هذا نسخاً مجهولاً (قوله سقط بنفسه) اي سقط ذلك التاسخ المجهول
في نفسه لان المجهول لا يصلح تاسخاً وقوله ولا تعدى جهاته الى العام تفسير
لسقوطه بنفسه واذا سقط بنفسه ولم تعدد جهاته الى العام المتقدم في الكلام
قطباً كما كان لان المجهول لما لم يصلح تاسخاً بدخل الشك في سقوطه

قلنا لا يتصور التراضي فيما سوى العرف
حتى يحتاج الى التقييد بالانصال
وقد ترك التقييد للاعتماد على ما سبق
من اشغاط الاتصال في التخصيص
(مستقل) المستقل عن الاشياء والتمركز
والغاية وبدل البعض فان شياً منها
مع انه لا يسمى عندنا مخصصاً لا يجعل
العام دليلاً ظاهراً بل المخرج ان كان
معلوماً فالعام دليل بلا شبهة كما كان
قبل التصريح على البعض لعدم مورث
الشبهة لانه اما جهالة المخرج او احتماله
التعليل وغير المستقل لا يحتمل وان كان
مجهولاً كما اذا قل عبيده احراراً ابعضاً
اورث فلان جهالة في الباقي فلم يصلح
للحجبة الا ان بين المراد (موصول)
احتراز عن النسخ فانه ايضاً مع انه
لا يسمى تخصيصاً عندنا لا يجعل العام
ظاهراً في الباقي لان المخرج به ان كان
مجهولاً سقط بنفسه ولا تعدى جهاته
الى العام فيبقى كما كان وان كان معلوماً
يتناول الباقي قطعاً

فلا يسقط بالشك لانه قطعي يقينا واليقين لا يزول بالشك لانه تمكنت فيه
 شبهة جهالة فاورثت زوال اليقين فيوجب العمل دون العلم (قوله حتى لا يعلم
 قدر المخرج) لان الناسخ اذا احتمل التعليل يحتمل وجود العلة في اى فرد كان
 من افراد العام من غير تعيين فرد فلا يعلم قدر المخرج (قوله لاستلزامه) وجه
 الاستلزام ان الناسخ اذا كان معللا يلزم ان يكون كل ما توجد فيه تلك العلة
 من افراد العام منسوخا بالقياس على المنسوخ المنصوص والقياس لا يصلح
 ان يكون ناسخا للنص (قوله من القياس) فيه اشارة الى ان للعام المخصوص
 منه البعض دون خبر الواحد في الدرجة لان خبر الواحد لا يجوز تخصيصه
 بالقياس حتى رجحوا خبر الحقيقة على القياس وحكموا بانها تنقض الموضوع
 في ضلالتها ركوع وسجود ادبت مع الامام محمدا بخبر الواحد وكذا رجحوا
 خبر الاكل ناسيا على القياس وحكموا بانه لا يفطر به مع ان القياس ان يفطر
 بالاكل وانما كان ذلك دون خبر الواحد لان ثبوت الحكم فيما وراء المخصوص
 انما هو مع شك واحتمال في اصله فيجوز ان يعارضه القياس ويخصصه بخلاف
 خبر الواحد فانه لا شك في اصله وانما الاحتمال في طريقة باعتبار توهم غلط
 الراوى او ميله الى الكذب فلا يصلح القياس معارضه (قوله وقد حلل كونه ظاهرا)
 اختلافوا في العام المقصور على البعض في فصلين احدهما انه بعد القصر هل يبقى
 عاما في الباقي بطريق الحقيقة او يصير مجازا وسيا في بيانه والثاني انه هل يبقى
 حجة بعده او لا فنقول ان العام المقصور على البعض اما ان يكون مقصورا عليه
 بغير مستقل او مستقل فعلى الاول ان كان المخصوص من المخرج معلوما
 فهو حجة بلا شبهة كما كان قبله لعدم مورث الشبهة وان كان مجهولا لم يبق
 حجة اصلا لابرأته جهالة في الباقي الا ان بين المراد وعلى الثاني اما ان يكون
 المخصص عقلا او كلاما او غيرهما فان كان عقلا كان العام قطعيا في الباقي لعدم
 مورث الشبهة لان ما يقتضى العقل تخصيصه فهو مخصص والباقي يبقى على
 ما كان كما في الاستثناء المعلوم وان كان غير العقل والكلام فالظاهر انه لا يبقى قطعيا
 لاختلاف العادات وحفاء ان يذموا نقصان وعدم الاطلاع على تفاصيل الاشياء
 الا ان يعلم القدر المخصوص قطعيا وان كان كلاما ففيه اختلاف كثير ذكر المصنف
 اربعة اقوال الاول وهو المختار عندنا صحابنا انه حجة ظنية فيما تبقى بعد القصر
 سواء كان المخصوص مجهولا او معلوما حتى جاز تخصيصه بالقياس وخبر الواحد
 لانه كونه حجة فلا يحتاج السلف من الصحابة وغيرهم بالعمومات المخصوص

لا يصلح التعليل حتى لا يعلم قدر
 المخرج لاستلزامه كون القياس ناسخا
 كناسي (يكون) ذلك العام المخصوص
 منه البعض (دليلا ظنيا فيخص)
 تفرج على كونه ظنيا (بالظني)
 من القياس وخبر الواحد لان الظني
 يفسر الظن وقد سبق ان هذا
 التخصيص تفسير وقد حلل كونه ظنيا
 فيما كان متاوله مجهولا

منها البعض شاعرا من غير تكبر فكان اجاما فان علم ارضى الله عنه اخرج
 في حواجز الجمع بين الاخرين وطنا عليك بمن بقوله تعالى او ما ملكت ايمانكم وقال
 احلنها آية وقرأها مع ان الاخوات والبنات مخصوصة منه واحجت فاطمة
 رضى الله عنها على ابي بكر رضى الله عنه في مبرائها بقوله تعالى بوسعكم الله مع
 ان الكافر والقائل خصا منه ولم ينكرها الصحابة بل عدل ابو بكر في حرمانها
 الى قوله عليه السلام نحن معاشر الانبياء لانورث واستدل ابو حنيفة على فساده
 البيع بالشرط ينهي النبي عليه السلام عن بيع وشرط مع ان شرف الخيار قد خص
 منه وعلى استحقاق الشفعة بالجوار بقوله عليه السلام الجار احق مع ان الجار
 عند الشريك لا يكون احق على كونه حجة توحيه ان المخصص يشبه
 الاستثناء بسبب حكمه ولهذا اشترط فيه المقارنة ويشبه التاسخ بصيغته لانه نص
 مستقل قائم بصيغته مفيد بنفسه كالتاسخ فصار مستقلا من وجه دون وجه
 فان كان مجهولا كافي احل الله البيع وحرم الربا في جهة استقلاله بسقط
 هو بنفسه ولا تعدى جهاته الى العام لانفصاله عنه كالتاسخ المجهول ومن
 جهة عدم استقلاله بوجوب جهالة في العام وسقوط الاحتجاج به لتعدى
 جهاته اليه كافي الاستثناء المجهول فاذا كان كذلك وقع الشك في سقوط
 الاحتجاج بالعام وقد كان ثابتا يبين فلا يزول بالشك بل يتمكن فيه شبهة
 جهالة تورث زوال اليقين فوجب العمل به دون الاعتقاد وان كان معلوما
 كالاستثناء من فاته خص من قوله تعالى اقبلوا المشركين بقوله ولن اجد من المشركين
 استخبارك فأجره فعلى ما قرره الشارح يصح تعليقه لان الاصل في النصوص
 للمستقبلية التعليل واذا صح تعليقه فلا يخلو اما ان تدرك علته اولم تدرك فان
 لم تدرك فاحتمال التعليل باق على ما هو الاصل في النصوص المستقلة واذا ادركت
 فاما ان تعين العلة اولم تعين وان لم تعين فاحتمال علة اخرى قائم اذا العلة
 متراحة وان تعينت لا يدري انها في اي قدر من الافراد توجد العلة وكل هذا
 الاحتمال بوجوب تمكن الشبهة فيه لما عرفت انه ثابت يبين والشك لا بوجوب
 فروا اليه اليقين لكنه يورث شبهة توجب العمل دون العلم فلم يبطل الاحتجاج به
 بالكيفية بل كان ظنيا واما على ما قرره القوم فهو انه اذا كان معلوما فله
 جهتان جهة استقلاله لشبهه بالتاسخ وجهة عدم استقلاله لشبهه بالاستثناء
 فن حيث استقلاله يصح تعليقه على ما هو الاصل في النصوص المستقلة
 فوجب جهالة في الباقي اذ لا يدري كية الخارج لجهالة ما دخل تحت العلة

بقوله (لشبهة الاستثناء والتسخ
 في المجهول) يعني ان المخصص يشبه
 الاستثناء بحكمه لانه الدفع وبيان عدم
 الدخول تحت حكم العام لا يرضى حكم
 العيام عن البعض بعد ثبوته ويشبه
 التسخ بصيغته لاستقلاله وافادته بنفسه
 فهو مستقل من وجه دون وجه
 والاصل في المترددين الشبهتان يعترض
 بهما ويؤتي حظا من كل منهما ولا يبطل
 احدهما بالكلية فالمخصص ان كان
 متاولة مجهولا عند السامع من جهة
 استقلاله يسقط هو بنفسه ولا تعدى
 جهاته الى العام كالتاسخ المجهول
 ومن جهة عدم استقلاله بوجوب
 جهالة في العام وسقوط الاحتجاج به
 كما في الاستثناء المجهول فوقع الشك
 في سقوط العام وقد كان ثابتا يبين
 فلا يزول بالشك بل يتمكن فيه شبهة
 جهالة تورث زوال اليقين فوجب
 العمل دون العلم بوعلم كونه ظنيا
 فيما اذا كان متساولة معلوما بقوله

(وصحة التعليل في العلوم) يعني ان
 التخصص ان كان متاوله معلوما عند
 السامع يصبح تعليله فاذا لم يدرك علته
 فاحتمال التعليل باق على ما هو الاصل
 في النصوص واذا ادركت فاحتمال
 الغير قائم لما في العليل من التراحم وبعد
 ما تعيين لا يدري انها في اى قدر من
 الافراد توجد وكل هذا يوجب تمكن
 الشبهة فيه لما عرفت انه ثابت يقين
 والشك لا يوجب زوال اصل اليقين
 بل يوصف كونه يقينا وانما عدل
 عن تقرير القوم حيث قالوا وان كان
 معلوما من جهة استقلاله يصبح تعليله
 كما هو الاصل في النصوص المستقلة
 فيوجب جهالة في الباقي اذ لا يدرك
 كمية الخارج فينبغي ان لا يبقى العام جهة
 ومن جهة عدم استقلاله لا يصبح
 تعليله كما لا يصبح تعليل الاستثناء فيجب
 ان يبقى العام على حاله فوقه الشك
 وهو لا يبطل اصل المحجة بل وصفها
 وهو القطع لما يرد عليه انكم قائلون بصحة
 تعليله فيجب ان يبطل العام عندكم
 بالتخصص ولا ينفعكم شبه الاستثناء لانه
 لا يجمع عندكم التعليل (وقيل يعني) العام
 بعد التخصص (قطعا) سواء كان
 التخصص معلوما او مجهولا (اعتبارا
 بالناسخ) فانه لما شبهه الناسخ بصيغته
 اعتبر حاله فان الناسخ ان كان مجهولا
 يسقط بنفسه وان كان معلوما
 لا يصبح تعليله لاستلزامه كون القياس
 ناسخا

ويلزم منه جهالة العام فلا يبقى العام صحة ومن حيث عدم استقلاله لا يصبح
 تعليله كما لا يصبح تعليل الاستثناء فيجب ان يبقى العام جهة قطعية على حاله
 لان ما يقتضى التخصص خروجه فهو خارج وغيره باق على حاله تحت العام
 كما في الاستثناء المعلوم فلا جهالة في العام اصلا فوقع الشك في الاحتجاج به
 وقد ثبت قطعا صحة الاحتجاج به فلا يبطل بالشك وانما عدل الشارح عن
 هذا التقرير لانه يرد عليه لزوم بطلان الاحتجاج بالعام بالكلية على ما ذكره
 ولا يندفع بالقول بشبه الاستثناء لانه لا يمنع صحة التعليل ووجه اللزوم
 ظاهر ولا يخفى عليك ان هذا اليراد يرد على تقرير الشارح ايضا لان القول
 بصحة التعليل مأخوذ فيه ايضا ولا ينفعه التعرض الى تفصيل العلة بانها
 مدركة او غير مدركة معينة او غير معينة ولا عدم التعرض الى شبهه
 بالاستثناء وما يندفع به هذا اليراد عن تقرير الشارح من ان اليقين لا يزول
 بالشك يندفع به ايضا عن تقرير القوم فان قيل انهم قالوا ان التخصص المعلوم
 كالناسخ والناسخ لا يقبل التعليل فكيف يقبله التخصص اجب بان الناسخ
 اذا ورد معلوما في بعض ما يتاوله العام انما لا يتغير الحكم فيما بقي تحت العام
 باحتمال التعليل لانه يعمل بطريق الرفع والمعارضة لاعلى طريق الرفع وبيان
 عدم دخول التخصص تحت حكم العام وحيث لو كان الناسخ معللا
 يلزم معارضة العلة للنص وذا لا يجوز فيسقط الناسخ في نفسه ولا يتغير الحكم
 في الباقي باحتمال التعليل بخلاف التخصص فانه يعمل بطريق الرفع وبيان
 عدم دخول تحت العام ولو عدل فلا يلزم معارضة العلة للنص فيجوز تعليله
 (قوله لشبهه الاستثناء والنسخ في المجهول) قيدها بالمجهول مع ان هذه
 المشابهة قائمة في التخصص المعلوم ايضا كما صرح به في شروع البرزدي لانه عدل
 كونه ظنيا فانما كان التخصص معلوما بصحة التعليل من غير تعرض الى شبهه
 بالاستثناء والنسخ فلذا قيدها بالمجهول بخلاف ما ذكره القوم فاتهم عللوا كونه
 جهة ظنية في المجهول والمعلوم بشبهه بالاستثناء والنسخ في يقيدوه بالمجهول لكن
 شبهه بالناسخ في المعلوم بمجرد كونه مستقلا كالناسخ لا بصحة تعليله ايضا كما
 صرح به في التوضيح حيث قال لا يريد بقوله فاشبه الاول انه من حيث انه يشابه
 الناسخ الى آخره (قوله يعني ان التخصص) اى التخصص في المرة الاولى
 اذ الكلام فيه وحكم التخصص في المرة الثانية ليس الرفع والتعير بل هو
 التفسير (قوله بحكمه) الباء فيه سببية وكذا في بصيغته (قوله لما يرد عليه اه)

ولا يخفى

لا يخفى عليك ان هذا التمايز على تقرير القوم بناء على ان شبه الاستثناء ليس
 مذهبهم وانما هو مذهب الجبائي لانه لو كان مذهبهم كالشبه والنسخ بنفهم ذلك
 لانه حينئذ يجمع صدره صحة التعليل (قوله فعلى التقديرين يكون العام في الباقي
 قطعيا) اما على تقدير كونه محجوبا لافسقوطه في نفسه لانه حينئذ لا تعدى
 جهاته الى الباقي بعد النسخ واما على ما تقدم كونه معلوما فلعدم صحة تعليقه
 اذ لو صح تعليقه لزم تمكن الشبهة فيه على ما تقدم (قوله والخصيص مثله) اى
 مثل النسخ في صورتين (قوله لانه حقيقة من حيث التساؤل) هذا
 مختار صاحب التفتيح كما سأتى مصرحا (قوله اعلم انهم اختلفوا في العام
 المخرج منه بعض الافراد) على تسعة اقوال قال شمس الأئمة وهو مختار المصنف
 والحسابة انه حقيقة في الباقي مطلقا وقيل انه مجاز فيه مطلقا واختاره ابن
 الحاجب وقال ابو بكر الرازى انه حقيقة فيه ان كان الباقي غير مخصص
 والافهو مجاز فيه وقال ابو الحسين البصرى انه حقيقة فيه ان كان الخصيص
 بغير مستقل ومجاز ان كان بمقتل من عقل او سمع وقال القاضى عبد الجبار
 انه حقيقة فيه ان كان الخصيص بشرط اوصفة وان كان بغيرها فمجاز
 وقيل انه حقيقة فيه ان كان الخصيص بدليل لفظي متصل بالاستثناء
 والشروط والقيامة والصفة او منفصل كالكلام المستقل والتاسخ
 والافجاز وقال امام الحرمين انه حقيقة في تناوله مجاز في الاقتصار
 عليه سواء بمقتل او بغير مستقل وقيل ان اخراج البعض ان كان بغير مستقل
 حقيقة في الباقي وان كان بمقتل فمجاز فيه من حيث الاقتصار عليه وحقيقة
 من حيث التساؤل له واخرج شمس الأئمة بوجهين احدهما ان اللفظ يتناول
 الباقي بعد اخراج البعض تناوله قبله فكان حقيقة بعده كما كان قبله وهذا
 خلاصة ما نقله الشارح عن شمس الأئمة من ان ما وراءه الخصوص يتناوله
 موجب الكلام على انه كل لاصلى انه بعض والثاني ان الباقي بعد اخراج يسبق
 الى الفهم سبقه قبله وهذا سبق اشارة الحقيقة فان قيل انما يسبق عند قرينة
 الخصوص وهذا من امارات المجاز قلنا ان القرينة انما يحتاج اليها لاجراء
 البعض لالسبق الباقي الى الفهم واخرج ابن الحاجب بوجهين ايضا احدهما انه
 لو كان حقيقة في الباقي لزم الاشتراك بين المجموع وبين الباقي والاشتركة
 خلاف الاصل اجبت عنه بان الاشتراك انما يلزم ان لو كان في المجموع والباقي
 موضعين مستقلين وليس كذلك لان استعماله في الباقي بالوضع الاول بعينه
 ام مجاز

فعلى التقديرين يكون العام في الباقي
 قطعيا والخصيص مثله فيكون
 حكمه ايضا كذلك (وقيل لا يبنى حجة)
 معلوما كان المخصوص او مجهولا
 (كالاستثناء المجهول) اما اذا كان
 مجهولا فظاهر واما اذا كان معلوما
 فالظاهر ان يكون معلولا لانه كلام
 مستقل ولا يدري كم خرج بالتعليل
 فيبقى الباقي مجهولا (وقيل بالقطعية
 ان علم المخصوص) كالاستثناء المعلوم
 فان كلا منهما لبيان انه لم يدخل
 في الحكم فلا يقبل التعليل اذ الاستثناء
 لعدم استقلاله لا يقبله والمستثنى منه حجة
 قطعية في الباقي فكذلك امانى حكمة (والا)
 اى وان لم يعلم المخصوص (فعدم
 الحجة) كالاستثناء المجهول والحاصل
 ان القائل الاول اعتبر شبه النسخ فقط
 والثاني شبه الاستثناء المجهول فقط
 والثالث شبه الاستثناء المعلوم في المعلوم
 والمجهول في المجهول ونحن اعتبرنا
 شبه الاستثناء والنسخ في المجهول وصحة
 التعليل في المعلوم (وهو) اى العام
 في الباقي بعد اخراج لبعض الافراد
 ولم يقل بعد الخصيص ليتمثل خبر
 المستقل والنسخ ايضا (حقيقة مطلقا)
 لانه حقيقة من حيث التساؤل للباقي
 مجاز من حيث الاقتصار على ذلك الباقي
 وعدم تناوله للافراد المخصوصة
 كما تناوله للافراد المخصوصة كما تناوله
 اولا اعلم انهم اختلفوا في العام المخرج
 منه بعض الافراد هو حقيقة في الباقي
 ام مجاز

الباقى انه لو كان حقيقة في الباقى لما احتاج عند الاطلاق الى قرينة فلما احتججه
 الى القرينة ليس للاطلاق عليه بل لاجراء البعض وبعد الاجراء بالقرينة يسبق
 الباقى الى الفهم بلا قرينة واحتج الرازى بانه اذا كان الباقى غير محصور كان العموم
 باقيا فكان على حقيقته بخلاف ما اذا لم يكن كذلك اجيب عنه بان العام موضوع
 لكثير غير محصور ولا يخفى عليك انه بعد اجراء بعض غير محصور لا يكون محصورا
 فلما معنى للتقييد المذكور واحتج ابو الحسين بان ما لا يستقل عن القران المختصة
 لو كان يوجب التجوز في العام المخرج منه البعض لزم ان يكون نحو مسلمين والمسلم
 مجازا لان حرف الجمع والتعريف اخرج مدخولهما عن حقائقهما الى معنى
 زائد كحرف الشرط والاستثناء واللازم باطل فكذلك الملزوم اجيب عنه بان حرف
 الجمع في مسلمين كالف ضارب فكما ان الالف في ضارب لا يكون كلمة فذالة على معنى
 كذلك حرف الجمع لم يكن كلمة موضوعا لمعنى بل الموضوع لمعنى هو مجموع
 مسلمين غاية ان احد جزئى الدال علامة على المدلول وهو معنى الجمع بخلاف لفظ
 العام نحو الرجال اذا قيد بشرط اوصفة او استثناء فان الرجال وحده وضع العموم
 فيكون حقيقة فيه واذا زيد عليه شرط اوصفة او استثناء لم يبق العموم فلا يكون
 حقيقة في الباقى والالف واللام في نحو المسلم وان كانت كلمة اسما او حرفا على
 اختلاف المذهبين الا انه بعد التركيب قد يبق كل واحد من الجزئين دالا على
 ما وضع له فيبقى حقيقة كما كان مثل زينة قائم بخلاف كل واحد من الشرط
 والصفة والاستثناء فانه اذا قيدت العام بهما لم يبق العام دالا على ما وضع له قبل
 التقييد فلا يكون العام حقيقة بعد تقييده به واحتج القاضى ابو بكر بمثل
 ما احتج به ابو الحسين الا ان الصفة عنده قرينة مستقلة لجواز استغناءها بدون
 الموضوع بخلاف الشرط والاستثناء واحتج عبد الجبار ايضا بذلك الا ان
 الاستثناء عنده ليس بتخصيص واحتج من فرق بين القران اللفظية والعقلية بان
 القران اللفظية لو كانت موجهة لكون العام مخصوص مجازا في الباقى
 لكان نحو مسلمين والمسلم ونحو الف سنة الاخسين مجازا لما ذكر في قول ابى الحسين
 واجيب عنه بان هذا اضعف من دليل ابى الحسين لان الجامع في دليل ابى الحسين
 كون القران اللفظية غير مستقلة وهنا كون اللفظية اعم من ان تكون مستقلة
 او غير مستقلة فالجامع ممة لاخص وكلما كان الجامع اعم كان القياس اضعف
 واحتج امام الحرمين بان تناول العام لاقراءة بمنزلة تكرار الآحاد فان قولك جاء
 الرجال كقولك جاء رجلى ورجل ورجل الا انه اختصر عند اطلاق العام فكما ان

اخراج بعض الاحاد المتكررة لا يوجب التجوز في الباقي كذلك اخراج بعض
 الاحاد من العام لا يوجب واجبه باننا نسلم ان تناول العام كتكرار الاحاد
 فان تناول العام بطريق المظهر والشمول لا بطريق النص فيمكن اخراج البعض
 منه فاذا خص خرج بعض الافراد قطعا فيكون مجازا في الباقي بخلاف المتكرر
 فانه نص في كل واحد من افراده فلم يمكن اخراج شيء منها في حقيقة واحتج من
 فرق بين المستقل وغير المستقل على كونه حقيقة في الباقي فيما اذا كان بغير
 مستقل بان اللفظ الذي اخرج منه البعض باستثناء او شرط او صفة او غاية
 موضوع للباقي فيكون حقيقة فيه واعترض عليه بانه ان اراد الوضع
 الشخصي بمعنى انه وضع للمجموع عند الاطلاق وللباقي عند القرينة من
 الاستثناء والشرط وغيرهما فهو ممنوع والالكان مشتركا لا عام وان اراد الوضع
 النوعي بمعنى انه ثبت من الوضع انه اذا قرن بالاستثناء ونحوه يكون معناه الباقي
 فاللفظ بهذا الوضع لا يكون حقيقة لان المجاز ايضا كذلك واجيب بانه شخصي
 للكل نوعي للباقي فلا اشتراك لاختلاف الوضعين وعلى كونه مجازا في الباقي من
 حيث الاقتصار عليه حقيقة من حيث تناول فيما اذا كان مستقلا بانه
 موضوع للكل فاذا اخرج منه البعض بمستقل بقي مستعملا في الباقي وهو غير
 الموضوع له فيكون مجازا من حيث الاقتصار على البعض الا انه يتناول الباقي كما
 كان يتناوله قبل التخصيص فيكون حقيقة فيه من هذه الجهة وقد صرحوا بان
 اللفظ الواحد بالنسبة الى المعنى الواحد يكون حقيقة ومجازا بالحديثين واعترض
 عليه بان ما صرحوا انما هو باعتبار وضعين واما بحسب وضع واحد فذلك المعنى
 اما نفس الموضوع له فيكون اللفظ حقيقة فيه او غيره فيكون مجازا وفيما نحن فيه
 ان الباقي ليس نفس الموضوع له فيكون مجازا فيه لعدم تعدد الوضع اجيب عنه
 بوجوه الاول انهم صرحوا في باب الجزان لفظ الدابة حقيقة في الفرس بحسب
 اللغة باعتبار انه من افراد ذوات الاربع على الارض ومجازا فيه بحسب اللغة ايضا
 باعتبار انه من افراد ذوات الاربع الثاني ان ههنا ايضا وضعين شخصي للكل
 نوعي للباقي ولا يلزمه الاشتراك لاختلاف الوضعين جنسا الثالث سلم ان
 الباقي غير الموضوع له امكن لانسلم ان كل لفظ مستعمل في غير الموضوع له
 مجاز وانما يكون مجازا اذا كانت ارادته باستعمال ثان وليس كذلك فيما نحن
 فيه بل بالاستعمال الاول وانما طرأ عليه عدم ارادة البعض وهو لا يوجب التغيير
 في الاستعمال الرابع لانسلم ان الباقي غير الموضوع له بل جزؤه والجزء ليس غير

والثمة صحة الاستدلال بعمومه فقيل مبنى على اشتراط الاستغراق او الاكتفاء على انتظام جمع من السميات والصحيح انه بخلاف مبتدأ اذا اكثر مشرطى الاستغراق ايضا على انه حقيقة وهو المختار عند شمس الأئمة حيث قال دعوى انه يصير مجازا كلام لا معنى له فان الحقيقة ما يكون مستعملا في موضوعه والمجاز ما يكون معدولا به عن موضوعه واذا كانت صيغة العموم تتناول الثلاثة بحقيقة كما تتناول المائة والالف واكثر من ذلك فاذا خص البعض من هذه الصيغة كيف يكون مجازا فيما وراءه وهو حقيقة فيه ثم قال فان قيل البعض غير الكل من هذه الصيغة واذا كان حقيقة هذه الصيغة للكل فاذا اريد به البعض كان مجازا قلنا ما وراءه المخصوص يتناوله فوجب الكلام على انه كل لانه بعض بمنزلة الاستثناء فان الكلام يصير عبارة بممازاة المستثنى بطريق انه كل لا بعض واما ما اختاره صاحب التقيح من انه حقيقة من حيث تناول مجاز من حيث الاقتصاد لان اللفظ الواحد بالنسبة الى المعنى الواحد يكون حقيقة ومجازا باعتبار حيتين فضعف لان ذلك انما هو باعتبار وضعين واما بحسب وضع واحد فذلك المعنى اما نفس الموضوع له فيكون اللفظ حقيقة فيه او غيره فيكون مجازا (الفاظ العموم)

الكل والمجاز هو اللفظ المستعمل في غير الموضوع له تأمل (قوله والثرمة صحة الاستدلال) فن قال انه حقيقة فيه بقول بصحة الاستدلال ومن قال انه مجاز فيه يقول بعدم صحة الاستدلال (قوله ان الفاظ العموم قسمان) هذا من قبيل اضافة الموصوف الى الصفة لان الصحيح ان العموم من عوارض اللفظ دون المعنى كما تقدم (قوله وهو مجموع اللفظ ومستغرق المعنى) قال فخر الاسلام اما العام بصيغته ومعناه فهو صيغة كل جمع مثل الرجال والنساء والمسلمين والمسلمات وقال في الكشف ان عامة الاصوليين على ان جمع القلة النكرة لبس بعام لظهوره في العشرة فادونها وانما اختلفوا في جمع الكثرة النكرة وكان فخر الاسلام بقوله فهو صيغة كل جمع رد قول العامة واختار ان الكل عام سواء كان جمع قلة او كثرة الا انه ان ثبت في اللغة جمع القلة يكون للعموم في موضوعه وهو الثلاثة فصاعدا الى العشرة وفي غيره يكون العموم من الثلاثة الى ان يشمل الكل اذ ليس من شرط العموم عنده الاستغراق انتهى ما في الكشف فالشارح اشار بقوله ومستغرق المعنى الى رد ما اختاره فخر الاسلام اختيار القول العامة من اشتراط الاستغراق في العموم هذا اما عموم الجمع بصيغته فلان صيغته ما وضعت لواحد ولا اثنين بل لاعداد مجتمعة واما عمومه فلان معناه يتناول الاعداد المجتمعة الى ما لا ينتهي (قوله كالرط) هو اسم لما دون العشرة من الرجال ان كان نكرة وان كان مرفعا فهو مثل القوم اسم لجماعة الرجال من الثلاثة الى غير النهاية ومن لم يفرق بين كون الرط معرفة وبين كونه نكرة يقول انه قد جمع في امثلة هذا القسم بين جمع القلة والكثرة فيرد عليه انه يتناقض اشتراط الاستغراق الذي اشار اليه بقوله السابق ومستغرق المعنى اذ لا استغراق في جمع القلة وانما يستقيم هذا الجمع عند من لم يشترط الاستغراق في العام كفخر الاسلام وقد يجب بان عدم استغراق جمع القلة انما هو عند اهل اللغة والعربية واما عند اهل الاصول فهو مستغرق بحسب العرف والاستعمال كما سيأتي مصرحا (قوله بان يتعلق الحكم بكل واحد بشرط الانفراد) حاصله ان الحكم في القسم الاول مشروط بشرط الاجتماع حتى لا يثبت لكل واحد الاضمان وفي القسم الثالث مشروط بشرط الانفراد حتى لا يثبت للمجموع حتى لو دخله جماعة معالم يستحق شيئا وفي القسم الثاني غير مشروط بشئ من الاجتماع والانفراد (قوله الى ان مالحة اول) اي لفظه اول نحو من دخل هذا الحصن اول (قوله او الاضافة) والذي ظهر من اطلاقه ان الاضافة تفيد

العموم سواء كانت الى العام اولى الخاص ويدل عليه ما سيصريح به من ان الجمع
المضاف الى المعرفة بقيد العموم نحو اجزاء العشرة واعضائه زيدوا بام هذا الشهر
واحد هذا الجمع ولقبائل ان يقول سلطنا ان الاضافة الى العام نحو اجزاء العشرة
تفيد العموم لكن لانسل ان الاضافة الى الخاص تفيد نحو اعضاء زيدوا واما قيد
الجمع بالمعرف لان الجمع المتكرر مختلف فيه واختار المصنف عدم عمومه حيث
اخرجه من تعريف العام كما تقدم (قوله اعلم ان الاصل اي الراجح)
استدل على عموم الجمع المعرف بالمعقول والاجماع والاستعمال وحاصل الاول
ان اللام بالاجماع للتعريف ومعناه العهد والاشارة والتعيين والتميز والمهود
المشار اليه اما حصة معينة من الحقيقة وهو المسمى بالعهد الخارجي او نفس
الحقيقة الحاضرة في الذهن وتلك الحقيقة قد تكون بحيث لا تنفرد الى
اختيار الافراد اصلا وهو المسمى بتعريف الحقيقة والماهية وقد تكون بحيث
تنفرد اليه وحيد اما ان يوجد فيه قرينة البهضية كما في ادخل السوق
واشتر اللحم وهو المسمى بالعهد الذهني اولاهو الاستغراق احترازا عن ترجيح
المساوي بلا مرجح فكان معنى لام التعريف هو العهد لا غير كما ذكره في المقام
وكان منقسما الى العهد الخارجي والى تعريف الحقيقة ثم كان تعريف الحقيقة
منقسما الى العهد الذهني والى الاستغراق والراجح عندهم هو العهد الخارجي
لكونه حقيقة التعيين وكال التميز فيحمل عليه ما امكث ثم الاستغراق لان الحكم
على الحقيقة من حيث هي وان كانت حاضرة في الذهن بدون اعتبار الافراد قليل
جدا فلا يحمل عليه وان كانت قسما من العهد المطلق واما يحمل عليه في مقام
التعريف وذلك ليس مقام الحكم بل مقام تصور حقيقة المعرف والعهد الذهني
موقوف على وجود قرينة البعض فالاستغراق هو المفهوم من اطلاق المعرف
باللام حيث لا عهد في الخارج خصوصا في الجمع فان الجمعية قرينة المقصد الى
الافراد دون نفس الحقيقة من حيث هي هذا ما عليه المحققون واختار الشارح
وجعل بعضهم العهد الذهني مقدا على الاستغراق مستدلا بان البعض متيقن
والكل محتمل والجل على التيقن اولى واعترض عليه بالعارضه بان الاستغراق
اعم فائدة واكثر استعمالا في الشرع واحوط في اكثر الاحكام اعني الايجاب
والندب والتحريم والكراهة وان كان البعض احوط في الاباحة اي ما اذا تردنا
في الايجاب والندب والتحريم انها على الكل او على البعض يحمل على الكل
احتياط وفي الاباحة على البعض وما ينقض بتعريف الماهية فانه لا يوجد فرد

اعلم ان الفاظ العموم قسمان الاول في العام
بصيغته وبعضه وهو مجموع اللفظ
ومستغرق المعنى سواء كان له واحد من
لفظه كالرجال ولا كالنساء والثاني العام
بمعناه فقط وهو مفرد اللفظ ومستغرق
المعنى ولا بصور ان يكون العام
اما بصيغته فقط اذ لا بد من تعديد المعنى
وهذا القسم اما ان يتناول المجموع لا كل
واحد بان يتعلق الحكم بمجموع الاحاد
لا بكل واحد على الافراد وحيث
ثبت الحكم لهما انما ثبت لدخولهما
في المجموع كارهط والقوم والجن
والانس والجميع او يتناول كل واحد اما
على سبيل الشمول بان يتعلق الحكم
بكل واحد سواء كان مجتمعاً مع غيره
او مفردا عنه مثل من دخل هذا الحصن
فله درهم واما على سبيل البديل بان
يتعلق الحكم بكل واحد بشرط الافراد
وعدم التعلق بواحد آخر مثل من دخل
هذا الحصن اولافه كذا هذا ما اختاره
صاحب التفتيح وذهب شمس الائمة
وفخر الاسلام الى ان مألقة او لا يكون
خاصا وهو المختار هنا كما سأتى ان شاء الله
تعالى (الجمع المعرف) باللام او الاضافة
فان الاضافة ايضا تفيد العموم (حيث
لا عهد) خارجا فانه المفهوم من
الاطلاق لا العهد الذهني ولا الاعم
اعلم ان الاصل اي الراجح عند علماء
الاصول هو العهد الخارجي لانه حقيقة
التعيين وكال التميز ثم الاستغراق لان
الحكم على نفس الحقيقة بدون اعتبار
الافراد

قليل الاستعمال تجد أو العهد الذهني
موقوف على وجود قرينة البغضية
فلاستراق هو المفهوم من الأطلاق
جسد لا عهد في الخارج خصوصا
في الجمع فان الجمعية قرينة القصد
الى الافراد دون نفس الحقيقة من حيث
هي هي وقد تمسك أبو بكر رضي الله عنه
حين اختلف بعد رسول الله عليه
الصلاة والسلام في الخلافة وقال
الانصار منا امير ومنكم امير بقوله عليه
السلام الأئمة من قريش ولم ينكره احد
فحل محل الأجماع وايضا تفقوا على صحة
الإستثناء منه وهو دليل العموم وأوردان
المستثنى منه قد يكون اسم عدد نحو
عندي عشرة الأواحد أو اسم علم نحو
كسوت زيد الأ راسة أو اشارا اليه نحو
صمت هذا الشهر الأ يوم كذا وأكرمت
هؤلاء الرجال الأ زيدا فلا يكون
الأستثناء دليل العموم واجب أولا
بان المستثنى منه في مثل هذه الصور
وان لم يكن عاما لكنه ضمن صيغة
عموم باعتبارها بصح الأستثناء وهو
جمع مضاف الى المعرفة أي جمع اجزاء
العشرة واطضاء زيد وایام هذا
الشهر وأحاد هذا الجمع وثانيا بان المراد
يقولنا وهو دليل العموم ان الأستثناء
من متعدد غير محصور دليل العموم
فان المنع من الدخول يقتضي الدخول
لولا المنع فلا بد في الصدر من الشمول
وأن ليس فيه حصر ليكون شموله
كشمول العشرة للواحد ونحو ذلك واجب

بدون الماهية مع انه متأخر عن الاستراق هذا فقوله لانه حقيقة التعيين وكما
التميز آه اشارة الى الأستدلال بالمعقول وقوله وقد تمسك أبو بكر أشملوه الى
الأستدلال بالأجماع وقوله وايضا تفقوا على صحة الأستثناء منه اشارة الى
الأستدلال بالاستعمال واعترض عليه بالنقض بالصور المذكورة واجب
عنه بالمنع بوجوه ثلاثة حاصل الاخيرين الجمل اعني المنع ببيان منشا الخطأ وهذا
في الجمع المعرف واما الجمع المنكر كرجال فاختلفوا فيه قيل انه ليس بعام واستدلوا
عليه بوجهين احدهما اننا قطع بان رجالا في المجمع كرجل في الواحدان فكما ان
رجلا ليس بعام لعدم استراق افراده فكذا رجال ليس بعام لعدم استراقه جميع
مراتب الجمع ورد بان رجلا ينطلق على افراد هي زيد وعمرو وبكر الى غير ذلك على
سبيل التنبه لاعلى سبيل الشمول وليس رجال افراد هي جموع يطلق عليها بل
افراد رجل ورجل الى مالينا هي ويحمل التامهي فكان قوله لعدم
استراقه جميع مراتب الجمع باطلا اذ ليس افراده مراتب الجمع فان قيل يجوز ان
يكون افراده جموعا بعضها عشرة وبعضها عشرون الى غير ذلك اجيب بان ذلك
مراتب العدد لا مراتب الجمع وليس الكلام في مراتب العدد الثاني انه لو قال
عندي عبيد صح تفسيره بالثلاثة ولو كان الجمع المنكرا ما صح تفسيره باقل الجمع
اذ لا يجوز تفسيره بواحد من مسمايته وقيل انه عام واستدلوا بوجوه الأول صحة
الأستثناء نحو لو كان فيهما آلهة الا الله واجيب باننا لا نسلم انه استثناء بل صفة
معنى الغي ولو كان استثناء لوجب نصبه الثاني انه لو لم يكن للاستراق لكان
للعض ولا فائز به اذ لا نزاع في صحة اطلاقه على الكل حقيقة والجواب عنه
بوجهين الأول ان نخدم اعتبار الاستراق لا يستلزم اعتبار عدمه لتلزم البغضية
بل هو القدر المشتركة بين الكل والبعض والثاني انه ان اراد بالكل في قوله على
الكل حقيقة الكل الاستراق فلا نسلم ان لا نزاع في صحة اطلاقه عليه بل هو اول
المسئلة وان اراد الكل على سبيل البدل كما في اطلاق رجل على كل فرد فهذا مسلم
لكنه غير مفيد اذ لا يلزم منه استراق الجمع المنكر الثالث انه صح اطلاق الجمع المنكر
على كل واحد من مراتب الجمع فيحمل على جميع مراتب الجمع لان حمله على ذلك
حمل على حقايقه والمحمل عليها اولي لعدم ما يدل على بعض فكان عاما واجيب
عنه باننا لا نسلم ان مراتب الجمع حقيقة بل هي مراتب العدد حقيقة ولو سلم ذلك
لكن لا نسلم ان حمله على جميع حقايقه اولي لان نحو رجل صح اطلاقه على كل
واحد من افراده التي هي حقايقه ولا يحمل على جميع افراده بل يطلق على كل

استراقه ليتناول المستثنى وغيره فيصح الأخراج بواحد

واحد من افراده على سبيل البدل لا الشمول فكذلك الجمع المتكرر يطلق على كل واحد من مراتب الجمع على سبيل البدل لا الشمول فلا يكون عاما ولتقابل ان يقول لان لم ان افراد الرجل حقائق له بل افراد حقيقته لانه موضوع المفهوم كلى صادق على كل واحد من افراده فلو كان حقيقة في تلك الافراد ايضا زيم الاشتراك تأمل (قوله فاندفع ما قيل) اي على الثالث وجه الاندفاع ان زيدا وان لم يكن فردا من مدلول نفس الرجال لكنه فرد من مدلول اصله وهو الرجل ولا يخفى عليك ان هذا الوجه اخاره صاحب التلويح وقد ذكر اول وجهها وجهها حيث قال الصحيح ان الحكم في الجمع العرف المحصور انما هو على الاحاد دون الجميع بشهادة الاستقراء (قوله بتعلق الحكم) اي حكم المتكلم واما الاتصاف في نفس الامر بذلك الوصف اعني المجيء مثلا مع قطع النظر عن حكم المتكلم فلا بد ان يوجد في كل واحد على الافراد (قوله كارهط اسم لما دون العشرة) اي ان كان نكرة لان الرهط العرف عام اسم لجماعة الرجال الى ما لانهاية كالقوم كما في التلويح فاللام من الحكاية لامن المحكي تأمل تعرفه (قوله فاللفظ مفرد) بيان لكون كل من الرهط والقوم جماعة معنى فقط لالفاظا وقيل انه جمع لفظا ايضا امكن لا واحده من لفظه كما في التصباح (قوله واما صحة استثناء الواحد) دفع لما توهم ان الحكم لما تعلق بالجمع لا بكل واحد فلا يصح الاستثناء بالاتصال فاجاب عنه بما ترى (قوله ان مجيء المجموع) اي انصاف المجموع بالمجيء في نفس الامر لا يتصور بدون انصاف كل واحد بالمجيء في نفس الامر واما احكم المتكلم بالمجيء على المجموع فلا يتعلق بالاجمعي من حيث المجموع بدون تعلقه بكل واحد (قوله ويخصص كل واحد من الجمع او) المختلفوا في منتهى التخصيص في الجمع قيل يجوز الى الواحد وقيل الى الثلاثة لا الى مادونها الا بما يجوز به النسخ وقيل لا بد من بقاء جمع يقرب من مدلول العام بان يكون الباقي بعد التخصيص اكثر من النصف وقيل يجوز الى اثنين لا الى دونه واختار فخر الاسلام وتبعه المصنف ان العام ان كان جصاصفة ومعنى اوفى معنى الجمع يجوز تخصيصه الى الثلاثة نحو ان اشتريت عبدا او تزوجت نساء فكذا لان الثلاثة ادناه فالخصيص الى مادونها يخرج اللفظ عن الدلالة على الجمع فيصير نسخها فلا يجوز الا بما يجوز به النسخ وان كان فردا بصيغته كالرجال والمرأة او بمعناه كالجمع الذي يراد به الواحد نحو لا تزوج النساء يجوز تخصيصه الى الواحد وكذا لفظ الطائفة يجوز تخصيصه الى الواحد لانه

وثالثا بان المراد بالاستثناء الذي هو دليل العموم استثناء ما هو من افراد مدلول اللفظ نفسه او اصله لا ما هو من اجزائه كما في الصور المذكورة فاندفع ما قيل ان المستثنى في مثل جاني الرجال الا زيدا ليس من الافراد لان افراد الجمع جوع لا آحاد (وما في معناه) اي معنى الجمع المصروف وهو الذي يتعلق بالحكم بمجموع آحاده لا بكل واحد على سبيل الافراد وحيث ثبت للاتحاد انما ثبت لانه داخل في المجموع كما لفظ اسم لما دون العشرة من الرجال ليس فيهم امرأة والقوم اسم لجماعة الرجال خاصة فاللفظ مفرد دليل انه يثنى ويجمع ويوجد الضمير العائد اليه لكنه متناول لجميع الاحاد لكل واحد من حيث انه واحد حتى لو قال الرهط او القوم الذي يدخل هذا الحصن فله كذا فدخل جماعة كان النقل لمجموعهم لا لكل واحد ولو دخل واحدا لم يتحقق شيئا واما صحة استثناء الواحد منه على الاتصال اذ قيل جاء في القوم الا زيدا فن جبهة ان مجيء المجموع لا يتصور بدون مجيء كل واحد حتى لو كان الحكم متعلقا بالمجموع من حيث هو هو من غير ان يثبت لكل واحد حكم لم يصح الاستثناء مثل يطبق رفع هذا الحجر القوم الا زيدا وهذا كما يصح عندئذ عشرة الا واحدا ولا يصح العشرة زوج الا واحدا (ويخصص) كل واحد من الجمع وما في معناه

قيل لا بد من بناء جمع يقرب من مدلول
 العام وقيل يجوز الى ثلاثة وقيل الى اثنين
 وقيل الى واحد وقد صرح شمس
 الأئمة ان هذا هو الاصل عندنا
 كما في الاستثناء واختار الامام فخر
 الاسلام ومن تبعه من المحققين ان
 مذهب اصحابنا هو ان العام ان كان
 جمعا او في معناه يجوز تخصيصه
 الى الثلاثة (لانها ادناه) فالتخصيص
 الى ما دونها يخرج اللفظ عن الدلالة
 على الجمع فيصير نسخا وانما قلنا ان
 ادنى الجمع هو الثلاثة لان ما فوق
 الاثنين هو المتبادر الى الفهم من صيغة
 الجمع وايضا يصح في الجمع عن الاثنين
 مثل ما في الدار رجال بل رجلان وايضا
 يصح رجال ثلاثة واربعة ولا يصح رجال
 اثنان وايضا يصح جاءني زيد وعمر والعالمان
 ولا يصح العالمون وذهب بعض اصحاب
 الشافعي الى انه اثنان فتمسكوا بوجوه
 الاول قوله تعالى فان كان له اخوة
 فلامه السدس والمراد اثنان فصاعدا
 لان الاخوين يجبان الام من الثلث
 الى السدس كالثلاثة والاربعة وكذا
 كل جمع في الوارث والوصايا الثاني
 قوله نع فقد صفت قلوبكما اي قلبا كما
 اذ ما جعل الله لرجل من قلين الثالث
 قوله عليه السلام اثنان ما فوقهما
 جماعة ومثله حجة من اللغوي فكيف
 من النبي عليه السلام والجواب
 عن الاول انه لا نزاع في ان اقل الجمع
 اثنان في باب الارث استحقاقا وجبا
 والوصية لكن لا باعتبار ان صيغة الجمع
 موضوعة للاثنين فصاعدا بل باعتبار انه
 على الاثنين مجاز بطريق اطلاق اسم الكل على الجزء

لا يخرج اللفظ بذلك عن الدلالة على المفرد كما هو اصل وضع المفرد اعترض عليه
 بوجوه الاول ان الجمع انما يكون عاما عند قصد الاستغراق وحينئذ يكون الجمع
 حقيقة في جميع الافراد مجازا في البعض وكون الثلاثة اقل الجمع انما هو باعتبار
 حقيقة الجمع اذ لا نزاع في اطلاقه على الاثنين والواحد مجازا فلا معنى لتعليقه بكون
 الثلاثة ادناه لان الثلاثة انما تكون ادنى في ما لا نزاع لنا فيه وما فيه النزاع اعني جمع
 العام فالثلاثة ليست ادناه الثاني ان حمل الجمع على المفرد في مثل لا تزوج النساء
 انما يكون عند تعذر الاستغراق وحينئذ لا عموم لانفاء شرطه فلا يخصص الثالث
 ان من قال لقيت كك رجل في البلد واكلت كل رمانة في البستان ثم قال
 اردت واحدا عدلا عينا عرفا وعقلا واجيب عن الاول بان نفس الصيغة للجمع
 والعموم عارض باللام والتخصيص يرفع العموم فلا بد ان يبقى مدلول الصيغة
 واقله ثلاثة وعن الثاني بان المتعذر حل اللام على الاستغراق فيكون الاسم
 للجنس ففيه يكون نفيًا لجميع الافراد فيصير المعنى لا تزوج امرأة اصلا وهو
 معنى العموم في النفي وعن الثالث بان الكلام في الصحة لغة لاعرفا ولا عقلا
 (قوله وانما قلنا ان ادنى الجمع آه) شروع في بيان اقل عدد يطلق عليه الفاظ الجمع
 اختلفوا فيه على اربعة اقوال الاول انه ثلاثة والثاني انه اثنان والثالث انه ثلاثة
 ويصح اطلاقه على الاثنين مجازا والرابع انه ثلاثة ويصح اطلاقه على الاثنين
 والواحد مجازا واختاره الجمهور واستدلوا عليه بما ذكره الشارح من الوجوه
 الاربعة واعترض على الوجه الثالث بانه انما جاز رجال ثلاثة دون رجال اثنان
 لمراعاة صورة اللفظ بان يكون كلاهما جمعا لا لعدم جواز اطلاق الجمع على الاثنين
 واجيب عنه بان صورة اللفظ لو ادعيت لثنتين وصف المفردات المتعاطفة بلفظ
 الجمع دون التثنية ووصف المفردين المتعاطفين بلفظ التثنية دون الجمع فانه يقال
 جاء زيد وعمرو وبكر العالمون ولا يقال العالمان ولا جاء زيد وعمرو العالمون بل
 يقال العالمان (قوله اي قلبا كما) وبه علم ان المراد بالقلوب ما فوق الواحد
 لا ما فوق الاثنين ويتم الدليل وقوله اذ ما جعل الله لرجل من قلين دفع لما يتوهم
 ان يقال اذا كان المراد بالقلوب ما فوق الواحد لم يقل قلبا كما ووجه الدفع ان
 الاثنين من واحد فتثنيه بلفظ التثنية ومن اثنين وهو جزؤه فتثنيه بلفظ الجمع
 وههنا لما كان من اثنين جاء تثنيه بلفظ الجمع ولا يخفى عليكم ان اطلاق لفظ الجمع
 على الاثنين عند اصحاب هذا المذهب حقيقة ولا يطلق على الواحد لاحقيقة
 ولا مجازا (قوله بل باعتبار انه يثبت بالدليل آه) اما الاستحقاق فلقوله تعالى

﴿فان﴾

يثبت بالدليل ان الاثنين حكم الجمع وعن الثاني ان اطلاق الجمع

وعن الثالث بان النزاع ليس في جمع
وما يشتق منه لانه في اللغة ضم شيء الى
شيء وهو حاصل في الاثنين بالاتفاق وانما
الخلافا في صيغ الجمع وضماره وصرح به
ابن الحاجب وغيره ولو سلم فلادل الاجماع
على ان اقل الجمع ثلاثة ووجب تأويل
الحديث وذلك بان يحمل على ان الاثنين
حكما للجمع في الموارث استخفافا
وجبا او في الاصطفاة خلف الامام
وتقدم الامام عليهم او في اباحة السفر
بهما وارتفاع ما كان منها في اول
الاسلام من مسافة واحدة او اثنين بناء
على غلبة الكفار او في انعقاد صلاة
الجماعة بهما وادراك فضيلة الجماعة
وذلك لان الغالب من حال النبي عليه
السلام تعريف الاحكام دون اللغات
وهنا اشكال وهو ان المشايخ لم يفرقوا
بين جمع القلة والكثرة حيث حكموا على
الاطلاق بان الجمع المعروف يتناول مسميات
غير متناهية وان اقله ثلاثة وقد فرق
بينهما اهل العربية ولا شك ان استمداد
الاصول من العربية فكيف تستقيم
المخالفة لما تقرر فيها ويمكن ان يقال
انهم لم ينكروا الفرق حتى تلزم المخالفة
بل بنوا كلامهم على ما يستفاد من القران
بحسب العرف والاستعمال واهل العربية
ايضا معترفون به ووجه البناء ان مطمح
نظرهم البحث عن احوال الادلة من
حيث يثبت بها الاحكام ولا شك ان منى
اكثر الاحكام للعرف والاستعمال لا مجرد
الاصطفاة الغوية حتى انها بما تكون

فان كانتا اثنتين فلهما الثلثان مما تركوا اما الحجب فلانه مبنى على الارث اذا الحاجب
لا يكون الا وارثا بالقوة او بالفعل كالاخوين مع الاب ليرثان ولكهما بحسبان
الام بالدليل الاجماعي واما الوصية فلانها ملحقة باليراث من حيث ان كلا منهما
يثبت ملكا جديدا اقول وذلك بان يحمل على ان الاثنين حكم الجمع فعني لفظ
الحديث الاثنان له حكم الجمع (قوله وبهذا يحل الاشكال الوارد في الرهط)
وجه الانحلال ان استغراقه للافراد الغير المتناهية باعتبار العرف والاستعمال
لإباعتار الواضع (قوله وقولهم محلاة باللام آه) دفع توهم المناقاة بين قولهم
ان الجمع المعرف للعموم والاستغراق وبين قولهم محلاة باللام مجاز عن الجنس
(قوله للقطع بان ليس القصد آه) قيل الاظهر ان يقول عند القطع اذ لا قطع
مطلقا بعدم العهد لجواز ان يكون خيال معهودة بين المخاطبين او ثياب بيض
معهودة ولا بعدم الاستغراق لجواز قصده الى جميع الخيل وجميع الثياب البيض
لعمدة الكذب اقول يمكن ان يقال ان اللام فيه للتوقيت اى وقت القطع بان ليس
القصد آه تأمل (قوله يحث بالواحد) لان اسم الجنس حقيقة فيه بمنزلة
الجمع في الثلاثة حتى انه حين لم يكن من جنس الرجال غير آدم عليه السلام
كان الجنس متحكما ولم يتغير لكثرة افراده والواحد هو المتين فيحصل به عند
الاطلاق وعدم الاستغراق (قوله فحينئذ لا يحث قط) لتحقق شرط البراءة
ولو نوى جمعا معهودا لا يحث ايضا الا اذا تكلم مع تلك الجماعة واليمين يتعد
لان علم تزوج جميع النساء متصور هكذا وقع في التلويح وفيه رد على التوضيح
حيث قال ان قوله لا تزوج النساء حين قصد الاستغراق لغو لا يتقدم بمينا لعدم
القاعدة فيه لانه من قبيل المنع عن الممتنع لان تزوج جميع نساء العالم غير ممكن
فانع عنه باليمين لغو ثم لا يخفى عليك ان هذا بناء على ان صحة الحلف مشروطة
بامكان البراءة كما هو مذهب الامامين واما على مذهب ابى يوسف من عدم
الاشتراط فلا حاجة في انعقاده الى امكان التصور واعلم ان الجمع المحلى باللام الذي
جعل مجازا عن الجنس بمنزلة التكررة حتى كان يخص في الاثبات كما اذا حلف
يركب الخيل يحصل البربركوب واحد ويمع في النفي مثل المشال المذكور من
لغو لا يحل لك النساء وفي مثيله اشارة الى ذلك (قوله ولا مساع للخلف آه) اشارة
الى ان الجمع المحلى باللام مجازي عن الجنس في العهد والاستغراق فلا يصار اليه
الا عند تعذر الحقيقة ولهذا قالوا لو قالت خالعتى على ما في يدي من الدراهم
ولاشى فيها ثلثة دراهم لكونها اقل عدد يقع الجمع بمبراله فيحمل عليه

معهودة ملحقة بالمجاز وبهذا يحل الاشكال الوارد في الرهط بانه لما كان موضوعا لما دون العشرة

فبقي ان لا يكون مستغرقا للافراد الغير
 المتناهية (وقولهم) اى قول المشايخ
 (محملة باللام) بمعنى الجمع المحلى (بجاء)
 عن الجنس تمسكا بوقوعه في الكلام
 كقوله تعالى لايجل لك النساء من بعد
 وهى تشمل الواحد فصاعدا وقولهم
 فلان يركب الخيل ويلبس الثياب البيض
 والمراد الجنس للقطع بان ليس المقصد
 الى عهد واستغراق فلان حلف الايتزوج
 النساء ولايشترى العبيد ولايكلم الناس
 بمحض الواحد الا ان ينوى العموم فيثبت
 لا بحث قط ويصدق دمانه وقضائه
 نوى حقيقة كلامه واليمين يعتقد لان
 عدم تزوج جميع النساء متصور وعن
 بعضهم انه لا يصدق قضاء لانه نوى
 حقيقة لا ثبت الابائية فصار كانه نوى
 المجاز (ليس على الاطلاق) خبر قولهم
 (بل) كونه مجازا عن الجنس (في صور
 ليس فيها العهد والاستغراق) لانك
 قد عرفت ان الاصل هو العهد ثم
 الاستغراق ثم الجنس ولا مساع الخلف
 الاعتد تعذر الاصل ولهذا قالوا في قوله
 تعالى لا تدركه الابصار انه للاستغراق
 لا للجنس وان المعنى لا يدركه كل بصر
 وهو سلب العموم لا لا يدركه شئ
 من الابصار ليكون عموم السلب
 (والفرد العرف) باللام او الاضافة
 وهو عطف على الجمع العرف
 (حيث لا عهد) فانه اصل كما سبق
 فاذا لم يوجد معهود يصار الى
 الاستغراق الا ان تدل القرينة على انه ٣

لكونه معهودا ولو حلف لا يكلمه الايام والشهور يقع على العشرة عنده لكونها
 اكثر عدد يقع الجمع بمبراه والمقام مقام الاحتياط فتكون العشرة معهودة وعلى
 الاسبوع والسنة عندهم لان العادة ان تذكر الايام الى الاسبوع والاشهر الى
 السنة فيكون الاسبوع والسنة معهودة عادة وقالوا ايضا لام التعريف في نحو
 قوله تعالى لا تدركه الابصار للاستغراق للجنس لعدم تعذر الاصل (قوله
 وهو سلب العموم) فيكون رفعا للايجاب الكلى وسلبا جزئيا لانه نفي
 للاستغراق المراد في الايجاب (قوله ليكون عموم السلب) فيكون سلبا كليا
 (قوله كما في قولنا الانسان حيوان ناطق) اشارة الى ان اللام الداخلة على
 العرف للجنس والحقيقة لان التعريف لبيان حقيقة العرف لكنه يرد عليه انه
 لو اريد باللام ههنا نفس الحقيقة يلزم ان يكون مدخول اللام معروفة بدون
 اللام ايضا وان يكون اللام تأكيدا لمدخوله لان مدخوله موضوع بارائه نفس
 المساهية ايضا فان قيل يجوز ان يكون المراد باللام المساهية بعيد
 حضورها في الذهن وبمدخولها نفس المساهية بدون قيد الحضور الذهني
 قلت بآية مقام التعريف لان التعريف لبيان نفس ماهية العرف لا المساهية
 بقيد حضورها في الذهن ولذا قال انه لنفس المساهية جعل اللام في نحو كنت
 الخبز وشربت الماء للعهد الذهني اقتداء بالعموم وقد جمعه صاحب التوضيح
 لتعريف المساهية فكأنه اراد بالمعهود الذهني الذى جعله مقدما في الاعتبار
 على الاستغراق مالم يسبق له ذلك اصلا كما في ادخل السوق واشترى اللحم اشارة
 الى سوق البلد (قوله بحث بالواحدة) لان قوله لا تزوج النساء سلب كلى
 لانه نفي لتزوج جنس النساء وذلك لا يصدق الا بالسلب الكلى ولهذا كان النفي
 في نحو وما لله يريد ظلم العباد وان الله لا يحب الكافرين سلبا كليا لكونه نفي
 للظلم والمحبة عن الجنس والجنس في النفي يع (قوله بان ينسحب ظلمها حكم النفي)
 اى على التكررة سواء دخل النفي على التكررة نحو لا رجل في الدار وما من رجل
 في الدار او على الفعل الواقع على التكررة نحو ما رأيت رجلا فان فيها يلزم العموم
 في التكررة فان قيل قد صح الاضراب عن التكررة المنفية بانثنية والجمع مثال
 ان يقول ما رأيت رجلا بل رأيت رجلين او رجلا ولو كان النفي عاما فيها لما صح
 ذلك اجيب عنه باننا لان لم صحة ذلك ولو سلم فانما صح لكون المراد بالتكررة المنفية
 هو الواحد لا الجنس بقرينة الاضراب فيرجع النفي الى الوصف اعني الوحدة
 لال الجنس حتى يعر بما يرجع النفي الى الجنس فيما اذا كانت التكررة مضدرة

مع من ظاهرة او مقدره نحو ما من رجل في الدار ولا رجل في الدار بالقبح ولذا قال
 في الكشف ان قراءة لاريب فيه بالقبح يوجب الاستغراق لكون من مقدره وبالرفع
 لا يوجب بل يجوز (قوله ضرورة ان انتفاء الجنس او فرد مهم منه آه)
 هذا دليل عقلي على عموم التكره المنفية نقل عنه في الحاشية الاول مبنى على
 مذهب من يقول ان التكره موضوعه للجنس والثاني مبنى على مذهب من يقول
 انها موضوعه للفرد المنتشر انتهى يعني ان انتفاء الجنس او الفرد المنتشر منه
 لا يكون الا بانتفاء جميع الافراد بمعنى السلب الكلي اذ لو بقي فرد منه لكان
 الجنس او الفرد المنتشر موجودا في ضمن ذلك الفرد فإنتفاء الجنس او الفرد
 المنتشر وقد يستدل عليه بالنص والاجماع ايضا اما النص فلان قوله تعالى قل
 من اتزل الكتاب الذي جاء به موسى ايجاب جزئي باعتبار ان حكم الانزال
 تعلق بفرد معين وهو التوراة وقد قصد به رد قول اليهود ما اتزل الله على بشر
 من شيء والزامهم فيجب ان يكون هذا سلبا كليا بمعنى ما اتزل الله على واحد
 من البشر شيئا من الكتب ليستقيم رده بالايجاب الجزئي اذا لايجاب الجزئي
 لاينافي السلب الجزئي واما الاجماع فكلية التوحيد فان قولنا لا اله الا الله كلمة
 توحيد اجماعا فلو لم يكن صدر الكلام نفيا لكل معبود بحق لما كان اثبات
 الواحد الحق تعالى توحيدا فان قيل لما عسر الاله بالعبود الحق لزم استثناء الشيء
 من نفسه لان الله اسم للمعبود الحق ايضا فالجواب ان الله اسم للفرد المعبود
 بالحق اي هذا المفهوم الكلي واما الاله فاسم لهذا المفهوم (قوله قلنا الوضع
 اعم) حاصله انه لامتنافا بين ما ثبت بالوضع النوعي في التكره المنفية وبين ما ثبت
 بالضرورة العقلية فان الثابت بالاول هو ان التكره المنفية لشي كل فرد والثابت
 بالثانية هو ان انتفاء الجنس او الفرد المنتشر لا يمكن الا بانتفاء كل فرد ولا متافاة
 بينهما اقول هذا الجواب انما يتمنى على تقدير كون الوضع في تعريف العلم
 اهم من الوضع الشخصي والنوعي والافلا (قوله وهذا معنى الوضع النوعي)
 اي استعمالهم التكره المنفية في كون الحكم حقيقيا عن الافراد الغير المحصورة
 هو بمعنى الوضع النوعي لشي الحكم عن تلك الافراد (قوله قد صرحوا بانها
 لم تستعمل آه) اقول الضمير المنصوب ان كان راجعا الى التكره المنفية فقوله
 لم تستعمل الا فيما وضعت له بالوضع الشخصي آه ممنوع لانها انما تستعمل
 فيما وضعت له بالوضع النوعي اعني في الحكم عن جميع الافراد وان كان راجعا
 الى التكره المطلقة فالاستعمال المذكور مسلم لكن الكلام ليس في التكره المطلقة

النفس الماهية كما في قولنا الانسان حيوان
 باطلاق اول للعبود الذهني كما في اكلت
 الخبز وشربت الماء (وما في معناه) كالجمع
 الذي يراد به الواحد وعلى لا تنفوخ التساء
 حيث يختص بالواحدة (ويخص) كل
 من المفرد وما في معناه (الى الواحد لانه
 ادناه) اي ايضا ما يصدق عليه كل منهما
 (والتكره المنفية) اي الواقعة في موضع
 ورد فيه النبي بان ينسحب عليها حكم النبي
 فيلزمها العموم ضرورة ان انتفاء
 الجنس او فرد مهم منه لا يكون الا بانتفاء
 جميع الافراد فان قيل فينبغي ان يكون
 عمومها عقليا لا وضعيا قلنا الوضع
 اعم من الشخصي والنوعي وقد ثبت
 من استعمالهم للتكره المنفية ان الحكم
 منفي عن الكثير الغير المحصور واللفظ
 مستغرق لكل فرد في حكم النبي
 بمعنى عموم النبي عن الاحاد في المفرد
 وعن الجوع في الجمع وهذا معنى الوضع
 النوعي لذلك فكون عمومها حقيقيا
 ضروريا بمعنى ان انتفاء الجنس
 او فرد مهم منه لا يمكن الا بانتفاء
 كل فرد لا يشافي ذلك فان قيل
 قد صرحوا بانها لم تستعمل الا فيما
 وضعت له بالوضع الشخصي وهو
 الجنس او الفرد قلنا لا ضرر لان الاستعمال
 فيه نفس التكره والعموم انما استعمل
 من وقوعها في سياق النبي

بل في التكررة المنفية فالجواب انه راجع الى التكررة المنفية وان قوله لم تستعمل
 الا فيما وضعت آه ممنوع لان المستعمل فيه هو نفس التكررة لا التكررة المنفية
 والتكررة المنفية انما تستعمل في نفي الحكم عن جميع الافراد ومنه ظهر في تقرير
 الشارح الجواب المذكور تأمل (قوله فانه ايضا موضوع آه) الضمير راجع
 الى المجاز اقول هذا التعليل وكذا الجواب عن هذا السؤال انما يستقيم
 ان لو كانت علة المجاز كون وضعه نوعيا وليس كذلك بل كون الحقيقة معذرة
 (قوله بواسطة تعيينه له) اي بواسطة القرينة كما في المجاز يعني ان علة دلالة
 اللفظ وانفهام المعنى منه مجرد الوضوح والتعيين لامر آخر وهو اشارة الحقيقة
 (قوله كالثنى والمجموع والمشتقات والمركبات) يعني ان وضع هذه الاشياء نوعي
 بالمعنى المذكور لا شخصي كما هو المشهور في كلامهم قلت مرادهم ان هيئات
 صيغ هذه الاشياء موضوعات بازاء معنى بالوضع النوعي والافادتها موضوعات
 شخصا لانوعيا ولاوضع للمجموع المادة والهيئة غير وضعهما تحقيقة ان هيئات
 صيغ المثنى والمجموع والمشتق والمركب موضوعات نوعيا بازاء معنى مجازا
 في الطرف اوقى الخذف وذلك لان هيئات هذه الصيغ اما ان تعتبر فيها جزأ او قيدا
 فكون وضعها نوعيا ان كان باعتبار مادتها فظاهر البطلان لان وضع المادة
 شخصي وان كان باعتبار هيئاتها فيكون مجازا على ما قلنا من قيل تسمية الشيء باسم
 جزئه او باسم قيده وان كان باعتبار مجموعها فظاهر انه لاوضع للمجموع سوى
 وضع الطرفين بل لاشيء هنا سوى الطرفين اذ لو كان لزم اعتبار هيئة اخرى
 فيسلسل فصار حاصل التحقيق انه لاوضع لصيغ المثنى والمجموع لا شخصيا
 ولا نوعيا بل الموضوع حقيقة بالوضع الشخصي هو مادتها وبالوضع النوعي هو
 هيئاتها واما المجموع المركب منهما فلا وهذا لان الوضع شخصيا او نوعيا عبارة
 عن تعيين عين الموضوع لعين الموضوع له الا ان الموضوع له في الاول واحد
 وفي الثاني متعدد ملحوظ بامر كلي وشيء من صيغ المثنى والمجموع والمشتق
 والمركب ليس كذلك بل المعتبر فيها تعيين مادتها بازاء معنى وهيئاتها بازاء
 معنى آخر (قوله فانه) اي الشرط الثابت وان كان خاصا بصورته لوقوعه
 في الاثبات ظاهرا (قوله مطلقا) اي سواء قصد المنع او الجلب (قوله لكنه
 عام بمعناه) وذلك لان معنى الايمان المصدرة بالشرط بتحقيق نقيض مضمون
 الشرط فان كان الشرط مثبتا نحو ان ضربت رجلا فعبده حر وامر أنه طالق
 فاليمين للمنع بمنزلة قولك والله لا اضرب رجلا على السلب الكلي وان كان الشرط

فان قيل اذا افادت العموم بالوضع النوعي
 هلا يكون مجازا فانه ايضا موضوع
 بالوضع النوعي قلنا لان الوضع النوعي
 قسمان احدهما ان يكون بثبوت قاعدة
 دالة على ان كل لفظ يكون بكيفية
 كذا فهو متعين للدلالة بنفسه على
 معنى مخصوص يفهم منه بواسطة
 تعيينه له كالحكم بان كل اسم آخره
 الف و نون مكسورة فهو لفرد ين
 من مدلول ما لحق بآخره هذه العلامة
 وكل اسم غير الى نحو رجال ومسلمين
 ومسلمات فهو لجمع من سميات ذلك
 الاسم وكل جمع عرف باللام والاضافة
 فهو لجمع تلك السميات وكل تكرة
 وقعت في سياق النفي فهي نفي لجمع
 الافراد الى غير ذلك ومثل هذا من باب
 الحقيقة بمنزلة الموضوعات الشخصية
 باعتبارها بل اكثر الحقائق من هذا
 المقيل كالثنى والمجموع والمشتقات
 والمركبات وثانيهما ان يكون بثبوت
 قاعدة دالة على ان كل لفظ معين
 للدلالة بنفسه على معنى فهو عند
 القرينة المسانعة عن ارادة ذلك
 المعنى متعين

متعيا نحو ان لم اضرب رجلا فكذا فاليمين للحمل بمنزلة قولك والله لا اضرب
 رجلا على الايجاب الجزئي وذلك لان التكررة في الشرط المثبت خاص يفيد
 بظاهاه الايجاب الجزئي فيجب ان يكون نقيضه سلبا كليا فشرط البر فيه تحقق
 السلب الكلي وفي الشرط المنفي عام يفيد السلب الكلي تحقيقا للعموم فيجب
 ان يكون نقيضه ايجابا جزئيا فشرط البر فيه تحقق الايجاب الجزئي فظهر
 ان عموم التكررة في موضع الشرط ليس العموم التكررة في موضع النفي
 كما في التلويح وفصله الشارح بان الشرط المثبت خاص بصورته مطلقا عام
 بمعناه لا مطلقا بل ان قصد المنع واما ان قصد الحمل فخاص والشرط المنفي
 بالعكس وبين العكس في حاشيته بان المراد به مجرد ان يكون المنفي ههنا عاما
 بصورته خاصا بمعناه مع قطع النظر عن التفصيل السابق فان كلاما من الفاسق
 والسلم في نحو ان لم اضرب فاسقا فكذا وان لم تقتل مسلما نجوت من القصاص
 عام بصورته خاص بمعناه وان كان الشرط في الاول للحمل وفي الثاني للمنع
 فان معنى الاول اضرب فاسقا البتة ومعنى الثاني ان قتلت مسلما اقتص منك
 انتهى فتتصرح بان اليمين في الشرط المثبت قد يكون للمنع وقد يكون للحمل
 وكذا في الشرط المنفي اقول لا نسلم ان اليمين في الشرط المثبت يكون للحمل
 وانما يكون للمنع ابدا وما ذكره من المثال اعني ان قتلت حريبا فلك كذا ليس
 بيمين بل شرط حامل للمخاطب على القتال مع الجربي واليمين انما هو بحمل
 الخالف لا بحمل المخاطب وكذا اليمين في الشرط المنفي لا يكون الا للحمل
 وما ذكره من قوله ان لم تقتل مسلما نجوت من القصاص ليس بيمين بل هو شرط
 لمنع المخاطب عن قتل السلم واليمين انما هو لمنع الخالف لالتنع المخاطب ويؤيد
 ما ذكرناه ما قال في شرح التحرير ان التكررة عمومها في النفي ضروري وكذا
 في الشرط المثبت حال كونه يمينا لان الخلف حينئذ على نفي الشرط لافي الشرط
 المنفي فانها لا عموم لها في الشرط المنفي لان الخلف حينئذ على اثبات شرط
 حتى لو قال ان لم اكلم رجلا فامرأته طابق صار في قوة قوله لا اكلن رجلا فلم يتم
 لو تقوى عنها في الاثبات من غير قرينة العموم ولا يبعد في غير اليمين قصد الوحدة
 من التكررة كما في مثل ان جاءك رجل فاطعمه فلا تتم فيه انتهى فظهر من قوله
 حال كونه يمينا ومن قوله ولا يبعد في غير اليمين قصد الوحدة مع تمثله بقوله
 ان جاءك رجل فاطعمه ان الشرط المثبت فيما قصد منه جعل المخاطب ليس
 بيمين (قوله اعلم اني لم اعد التكررة الموصوفة آه) واعلم ان القول بعموم التكررة

لما يتعلق بذلك المعنى تعلقا مخصوصا
 ودال عليه لا يعنى انه يفهم منه بواسطة
 هذا التعيين بل بمعنى انه يفهم منه
 بالقرينة حتى لو لم يثبت من الواضح
 جواز استعمال اللفظ في المعنى
 المجازي لكانت دلالة عليه وقهقهه
 منه عند قيام القرينة بحالها ومثله
 مجاز تجاوزه المعنى الاصلي لفظ
 الاسود مثلا في قولنا رأيت الاسود
 من حيث قصد به الشجعان مستعمل
 في غير ما وضع له ومن حيث قصد به
 العموم مستعمل فيما وضع له (حقيقة)
 نحو لا اضرب رجلا (او حكما)
 كما اذا وقع في سياق النهي والاستفهام
 الانكاري والشرط المثبت فانه وان كان
 خاصا بصورته مطلقا لكنه عام
 بمعناه ان قصد المنع نحو ان ضربت
 رجلا فكذا اذ معناه لا اضرب رجلا
 اما ان قصد الحمل نحو ان قتلت حريبا
 فلك كذا فخاص والنفي بالعكس نحو
 ان لم اضرب فاسقا وان لم تقتل مسلما
 نجوت من القصاص (اعلم اني لم اعد
 التكررة الموصوفة بصفة عامة من الفاظ
 العموم)

الموصوفة بما قدح فيه كثير من مشايخنا وقال في الكشف ان الوصف من اسباب
التخصيص والتقييد في النفي والاثبات جميعا فان قولك رايت عالما اخص
بالنسبة الى قولك رايت رجلا لانه وان تناول واحدا من الجملة الا انه شائع
في كل الجنس على سبيل البدل وقولك رايت رجلا عالما شائع في بعض الجنس
وهم العالمون منهم على سبيل البدل لاقى كله وكذا قولك ما رايت رجلا هم
النفي جميع الجنس لوقوعه في سياق النفي وقولك ما رايت رجلا عالما عم النفي
فيه بعض الجنس لاكله حتى لو راى رجلا غير عالم لا يكون كاذبا وكذا لو قال
لا يكن اليوم رجلا عالما او رجلا كوفيا او قال لا زوجن امرأة كوفية يتعلق الير
بكلام رجل واحد وتزوج امرأة واحدة لا غير وكلما ازداد وصف في الكلام ازداد
تخصيص هذا موجب اللغة ومذهب اهل الاصول واذا ثبت هذا عرفنا ان هذا
الاصل لا يطرد في جميع المواضع وقد كتبت في مجلس شيخنا بالفضلاء وقد جرى
الكلام في هذه المسئلة فقال بعض الكبار تعميم النكرة الموصوفة مختص
بالاستثناء من النفي وبكلمة اى دون ما عداها وتمسك بنحو ما ذكرنا من المسائل
ورأيت مكتوبا على حاشية الترميز ان هذا الاصل يختلف حكمه باختلاف
المحال فانكرة الموصوفة بصفة عامة في موضع الاباحة والتعريض عامة
واما في موضع الجزاء والخبر فلا تم كافي قوله تعالى فتهجر رقيقة مؤمنة وكقولك
جاءني رجل عالم انتهى وفيه نظر لانه ان اراد بكون الوصف من اسباب التخصيص
كونه كذلك في الجملة قسم لكن قوله وكلما ازداد وصف في الكلام ازداد التخصيص
متموع وان اراد انه كذلك مطلقا فمتوع اذ قد يكون الوصف بما هو من خواص
الجنس فيفيد زيادة العموم كافي قوله تعالى وما من دابة في الارض ولا طائر
يطير يحتاجه حيث وصف دابة وطائر بما هو من خواص الجنس لبيان
ان القصد منهما الى الجنس دون الفرد والعدد بهذا الاعتبار اذ هذا الوصف
زيادة التعميم والاحاطة كما صرح به في المطول وقد يكون لدفع احتمال ارادة
الوحدة فيفيد العموم كما في قولنا لا اجالس الا رجلا عالما ثم القائلون بعموم
النكرة الموصوفة لم يقولوا بعمومها مطلقا حتى يقدح فيه بل جعلوا الوصف
العام من ادلة العموم كالالف واللام وحرف التي فكما ان اقاد لهما العموم
مفوض الى المقام والقربة تم كل وصف لا يصلح قربة للعموم للقطع بانه لا عموم
في مثل لقيت رجلا عالما والله لا اجالس رجلا عالما واتزوج اليوم امرأة كوفية
ولذا استدلووا على عمومها بمثل قوله تعالى ولعبد مؤمن خيرا من مشرك ويات

تعلق الحكم بالوصف المشتق بشرط ان ما أخذ الاشتقاق صلة الحكم فيم الحكم
بعموم علة وبانه لو حلف لا يجالس الا رجلا لما لم يحث بمجالسة رجلين بل
بعمومه وبيانه على ما في الكشف ان الاستثناء ليس بمنقطع فيؤخر حكمه
من صدر الكلام وهو موضع نفي فيم ما دخل من النكرة تحت ضرورة وقوعها
في موضع التي فصار في التقدير لا يجالس رجلا ما لا ولا رجلا جا هلا ولا رجلا
كوفي الى غير ذلك ثم قال الا رجلا ما ولما كان المشتق عام في صدر الكلام
لكونه نكرة في سياق النفي بقى كذلك بعد الاستثناء لانه عين ما دخل تحت المصدر
واعترض عليه بان هذا البيان جار بعينه في مثل لا يجالس الا رجلا فالفرق
بينهما بحكم والجواب عنه لا تعلم الجار فيه ولو سلم فلا نسب بقاء العموم بعد
الاستثناء في هذا المثال كيف وقد زال فيه علة العموم بالاستثناء وهي الوقوع
في سياق النفي لان الاستثناء موضع اثبات فلا يكون عاما بخلاف الا رجلا ما
فان العلة المذكورة وان زالت فيه ايضا لكن العلة الاخرى اعني الصفة العامة
باقية فيه فيم تلك العلة (قوله صرح به صاحب التلويح) اعلم ان صاحب
التلويح قسم الصفة العامة ههنا بقوله وهي التي لا تخص فردا واحد من افراد
تلك النكرة كما اذا حلف لا يجالس الا رجلا ما فان العلم ليس بما يخص واحدا
من الرجال بخلاف ما اذا حلف لا يجالس الا رجلا يدخل داره وحده قبل كل احد
فان هذا الوصف لا يصدق الاعلى فردا واحدا ثم قال في باب الاستثناء ان القائلين
بعموم النكرة الموصوفة لا يشترطون في العموم الاستغراق بعني انهم لم يشترطوا
فيه الاستغراق الشمولي والا فرجلا ما في المثال المذكور مستغرق لافراد
الرجل العالم بمعنى ان الحكم يتعلق بكل واحد سواء كان مجتمعا او مفردا مثل
من دخل هذا الحصن فله درهم ولما كان المعبر في العموم الاصطلاحي الاستغراق
الشمولي لم يعبها المصنف من الفاظ العموم وكذلك لم يعبها من الفاظ العموم
لانها بحسب الوضع للخصوص والفرد كسائر النكرات وانما تم بعموم الصفة
كسائر النكرات الموصوفة واستدلوا على ذلك بوجهين احدهما انه لو قال اي عيني
ضربك فهو حر فضر به جميعا معا لو متعا قبا عتقوا جميعا بخلاف ما لو قال
اي عيني ضربته فهو حر فضر به جميعا عتق الاول منهم فقط ان ضر به
على التعاقب والافعال الى المولى لان نزول العتق من جهته ووجه الترفيع
انه وصف في الاول بالضرب وهو عام فيم وفي الثاني قطع عن الوصف لان الضرب
انما اضيف الى المخاطب لانه النكرة التي يتناولها اي فلا يعم الثاني ان الواحد

لان القائلين بعمومهما لم يشترطوا
في العموم الاستغراق صرح به صاحب
التلويح في مباحث الاستثناء (والاعادة)
اي اعادة النكرة او المعرفة (بالعرفه)
سواء عرفت باللام او الاضافة (تقتضي
الاتحاد) بين مداول الاول والثاني لان
الظاهر المتبادر حينئذ هو العهد

منكر في الصورة الاولى ان لم يعتق واحد منهم يلزم بطلان الكلام بالكلمة
وان عتق واحد دون واحد يلزم الترجيح بلا مرجح لعدم الاولوية للبعض فعين
عتق الكل مع بقائه الوجودية المعبرة في اي لان عتق كل واحد منهم معلق بضربه
مع قطع النظر عن الغير وقد وجد ذلك فهو بهذا الاعتبار واحد منفرد عن الغير
وفي الصورة الثانية يتعين الواحد باختيار المخاطب ضربه لان الكلام للغير
المخاطب في تعيينه فتحصل الاولوية ويثبت الواحد من غير عموم ولا معنى للغير
الفاعل في الصورة الاولى لانه انما يعقل في متعدد ولا تعدد في المفعول واجب
عن الاول باننا نسلم ان الثاني قطع عن الوصف لانه ان اريد بالوصف النعت
النحوي فلا نعت في شيء من الصورتين اذ الجملة صالحة او شرط لان اياهما
موصولة او شرطية عند النحاة وان اريد النعت المعنوي فهي موصوفة
في الصورتين لانها كما وصفت في الاولى بالضاربية للمخاطب وصفت في الثانية
بالمضروبية فالفرق بينهما محكم وعن الثاني بوجهين الاول ان الكلام
فيما اذا لم يقع من المخاطب اختيار البعض بل ضرب الجميع معا او متعاقبا فيثبت
ينبغي ان لا يعتق واحد منهم لعدم وقوع الشرط وهو اختيار البعض او يعتق
كل واحد لما ذكر في الصورة الاولى بعينه لجواز ان يعتبر كل واحد منفردا
بالمضروبية كما في الضاربية الثاني لان سلم في الصورة الاولى عدم اولوية البعض
مطلقا بل اذا ضربوه معا وعلى هذا التقدير لا يلزم من عدم اولوية البعض عتق
كل واحد لجواز ان يعتق واحد مبهم ويكون للمولى الخيار كما في الصورة الثانية
(قوله والاعادة) لما ذكر المعرفة والتكرار وافادتهما العموم والخصوص اراد
ان يذكركم اعادتهما فقال اعادة المعرفة والتكرار معرفة تقتضي الاتحاد بينهما
بناء على ان الراجح في التعريف هو العهد واعادتهما تكرة تقتضي المغايرة بينهما
بناء على ان الاصل بين اللفظين المغايرة فلا يعدل عنه الى الاتحاد الا لما نع
او لمقتضى كما في قوله تعالى واتزلنا عليك الكتاب بالحق مصداقا لما بين يديه من
الكتاب فان الكتاب الثاني غير الاول بالضرورة وان اعيد معرفة لان الشيء
لا يكون مصداقا لنفسه وقد وصف الاول به كما في قوله تعالى وهو الذي في السماء
اله وفي الارض اله فان الثاني عين الاول وان اعيد تكرة وكذا في قوله تعالى انما
الهكم اله واحد وان اعيد المعرفة تكرة هذا هو المشهور الذي مشى عليه المحققون
وقال في الكشف ان المعرفة اذا اعيدت معرفة او تكرة او التكرة اذا اعيدت
معرفة كانت الثانية عين الاولى لان المعرفة مستترقة للجنس والتكرة متناولة

(و) الاعادة (بالتكرار) تقتضي
(التغاير) بين المدلولين لانه الاصل
ولا موجب للعهد والاتحاد فحصل
اربع صور اعادة المعرفة معرفة والتكرة
معرفة والتكرة تكرة والمعرفة تكرة
والاصل في الاولين الاتحاد والآخرين
التغاير (الاسماع) كما تفسرت
المعرفتان في قوله تعالى واتزلنا عليك
الكتاب بالحق مصداقا لما بين يديه
من الكتاب والتكرة والمعرفة في قوله
تعالى وهذا كتاب اتزلناه الى قوله تعالى
انما اتزل الكتاب على طائفتين من قبلنا
واتحدت المنكرتان في قوله تعالى وهو
الذي في السماء اله وفي الارض اله
واتحدت المعرفة والتكرة في قوله
تعالى انما الهكم اله واحد

بعض

لبعض الجنس فيكون داخل في الكل لا محالة مقدما كان أو مؤخرا والتكرة اذا
اعيدت تكرة كانت الثانية غير الاولى لان كل واحدة منهما متساوية للبعض فلا يلزم
ان تكون الثانية عين الاولى ولان الثانية لو انصرفت الى الاولى لتعينت ضرب
تعين بان لا يشاركها غيرها فيه فلا تبقى تكرة والقرض انها تكرة انتهى فقد مشى
على خلاف المشهور واعترض عليه بوجوه منها ان التعريف لا يلزم ان يكون
للاستغراق بل العهد هو الاصل وعند تقديم المعهود لا يلزم ان تكون التكرة
عنه ومنها ان معنى كون الثاني عين الاول ان يكون المراد به هو المراد بالاول
والجزء بالنسبة الى الكل ليس كذلك ومنها ان اعادة المعرفة تكرة مع ان مغايرة
الثاني للاول كثير في الكلام قال الله تعالى ثم آتينا موسى الكتاب الى قوله وهذا
كتاب انزلناه الى غير ذلك اجيب عن الاول بان كلامه مبنى على الاستغراق لتعذر
العهد وعن الثاني بان مدلول الكل الافرادى ليس بمجموع الافراد ابتداء بل واحد
بعد واحد مع قطع النظر عن انضمام الغير الى ان يستغرق جميع الافراد فيكون
مدلول التكرة عين المراد ابتداء وداخل في المراد انتهاء قلب ومما يبنى على الاصل
المذكور ما اذا اقر بالف مقيد بصك ثم اقر به مقيد بذلك بان اراد صكا على الشهود
واقربا فيه عندهم مرتين او اكثر كان الثاني عين الاول كما في اعادة المعرفة
معرفة فلا يلزمه الا الالف بالاتفاق واذا كان كل واحد من الاقرارين تكرة غير
مقيد بصك بان اقر بالف مطلقا عند شاهدين ثم اقر بالف مطلقا عند شاهدين
آخرين والمجلس واحد كان الثاني عين الاول ايضا بالاتفاق على تخريج الكرخي
الاتحاد للمجلس وان كان المجلس مختلفا فكذلك عندهما لان العرف يجازي تكرار
الاقرار لتأكيد الحق تكثير الشهود وقال ابو حنيفة كان الثاني غير الاول حتى
يلزمه الفان بشرط مغايرة الشاهدين الاخيرين للاولين في روايته وبشرط عدم
مغايرتهما لهما في رواية اخرى عنه وهذا بناء على انه اقر بالف منكر مرتين
في مجلسين فيكون الثاني غير الاول كما هو الاصل في اعادة التكرة تكرة ويدل عليه
قوله عليه السلام ان يغلب عسر يسرين فانه يدل على ان اليسر الثاني في قوله
تعالى فان مع العسر يسرا ان مع العسر يسرا مغاير للاول وقد اعيد تكرة
والعسر الثاني عين الاول وقد اعيد المعرفة معرفة (قوله موضوعا لذوات
من يعقل) وقد تستعمل في غيره مجازا نحو قوله تعالى ففهم من عشي على بطنه
ومنهم من عشى على اربع وفي الكشف ان كلمة من تستعمل في الاستفهام
والشرط والخبر لكنها في الشرط والاستفهام تعم عموم الافراد وفي الخبر عموم

(وحن) فانها موضوعا (لذوات
من يعقل وامة) لهم غير معتبر
في عمومها الانفراد كما في كل
ولا الاجتماع كما في جميع (قطعا
ان كانت شرطية او استفهامية)
فان معنى من جاءني من جاءني فله
درهم ان جاءني زيد وان جاءني
عمرو وهكذا الى جميع الافراد ومعنى
من في الدار زيد في الدار ام عمرو
الى غير ذلك فعديل في الصورتين
الى لفظ من قطعا للتطويل المتعسر
والتفصيل المتعذر (لا) ان كانت
(موصولة او موصوفة) فانها
حيث لا تكون اامة قطعا

الشمول حتى لو قال من زارني فأعطه درهما يستحق كل من زاره العطية ولو قال
 أعط من في هذه الدار درهما استحق الكل درهما وإنما يعنى عموم الأفراد
 في الشرط لأن الحكم في الشرط يتعلق بكل واحد من أفراد الجنس لأن بالنسبة
 حاجة إلى تعليق الحكم بكل واحد ولو قالوا أن فلان كذا فله كذا وإن فعل
 فلان فله كذا حتى أحصوا الكل أطال الكلام فأقيم كلمة من مقامه فيمتناول
 كل واحد منهم بانفراده وكذلك في الاستفهام إذا قيل أريد في الدارم عمرو أم أحمد
 إلى ما يشاء فقيم كلمة من مقامه فيعموم الأفراد انتهى فعلى هذا يكون معنى
 قوله غير معتبر في عمومها الأفراد ولا الاجتماع عدم اعتبارها مع قطع النظر
 عن كونها شرطية أو استفهامية أو خبرية والافق الشرطية والاستفهامية
 بغير الأفراد وفي الخبرية موصولة أو موصوفة بغير الاجتماع قلت وفي فصل
 الفاظ العموم من التلويح ما يخالف ما ذكره في الكشف حيث قال والثاني
 أن يتعلق بكل واحد سواء كان مجتمعاً مع غيره أو منفرداً عنه مثل من دخل
 هذا الحصن فله درهم فلو دخل واحد استحق درهما ولو دخل جماعة معا
 أو متعاقبين استحق كل واحد الدرهم انتهى وهذا صريح في أن الأفراد ليس
 بشرط في عموم من الشرطية والاستفهامية (قوله فلانها في المعنى نكرة)
 ولهذا أتت بالثبوت في نحو مرت بن محب لك (قوله فلانها قد تكون
 للخصوص آه) والذي ظهر منه أن قوله تعالى ومنهم من يستمعون إليك ومنهم
 من ينظر إليك كلاهما نظير الخصوص إلا أنه قال في الكشف قوله تعالى ومنهم
 من يستمعون إليك نظير العموم وقوله تعالى ومنهم من ينظر إليك نظير الخصوص
 وهو نظيره يصلح نظير الخصوص لأفراد صلتها وهي نظر إلا أن أهل التفسير
 قالوا المراد منه العموم أيضاً كما في الأول لكن أفرد صلة في الثاني وجمع
 في الأول نظراً إلى اللفظ والمعنى وقالوا معناهما ومنهم ناس يستمعون إليك إذا
 قرأت القرآن وعلمت الشرائع ولكن لا يصغون ولا يقبلون ومنهم ناس ينظرون
 إليك ويعاينون أدلة الصدق وإعلام النبوة ولكنهم لا يصدقون وهكذا في التقرير
 أيضاً والجواب عنه أنهم إنما جعلوه من العام بناء على أن الاستغراق ليس
 بشرط عندهم في العام بل يكفي انتظام جمع من المسماة وهو مذهب فخر الإسلام
 كما في نحو من دخل دار أبي سفيان فهو آمن فإنه في حق ككفار أهل مكة
 يوم الفتح لافي حق الكل وأما عند من شرط الاستغراق فليس بعام (قوله إلا أن
 الضمير جمع تارة) كما في يستمعون وقوله وأفراد أخرى كما في ينظر إليك (قوله

إما إذا كانت موصوفة فلانها في المعنى
 نكرة وأما إذا كانت موصولة فلانها
 قد تكون للخصوص وإرادة البعض
 كما في قوله تعالى ومنهم من يستمعون إليك
 ومنهم من ينظر إليك فإن المراد بعض
 مخصوص من المنافقين إلا أن الضمير جمع
 تارة نظراً إلى تعدد هم معنى وأفراد
 الأخرى نظراً إلى اللفظ فجمع الضمير لا يدل
 على العموم إلا عند من يكفي في العموم
 بانتظام جمع من المسماة (ولذا) أي
 ولكون من الشرطية عامة قطعاً
 (سواء) أي أبو يوسف ومحمد (بين
 من شاء من عبيدي عتقه فهو حر
 ومن شئت من عبيدي عتقه فأعتقه
 في العموم)

فاعتقه (بصيغة الامر) قوله اذا شاء العبيد اي سواء شاءوا مشر دين
او مجتمعين لعدم اشتراط الانفراد والاجتماع عنده (قوله فلانه قال بعقوبهم) اي
بعقوبهم المخاطب (قوله بعض المذكور) كالصرة في قولهم سرت من البصرة
(قوله في صورة اضافة المشيئة الى العام يرجح العموم) لنا كدعموه باضافة
المشيئة اليه لان المشيئة عامة ايضا وهما فرق آخر لابي حنيفة تفرد به صاحب
التفحيم تقريره ان من يحتمل التبعض والبيان والتبعض متيقن ثابت على
التقديرين ضرورة وجود البعض في ضمن الكل واردة الكل محتملة فيحمل
على التبعض لشقته في من شاء من عبيد عتقه امكن العبد بعموم من
وتبعض من بان يعنى كل واحدا لانه لما علق عتق كل بالمشيئة مع قطع النظر عن
الغير كان كل من شاء العتق بعضا من العبيد بخلاف من شئت من عبيد
فان المخاطب لو شاء عتق الكل سقط معنى التبعض بالكلية واعترض عليه
التنازاي بان هذا ظاهر مسلم على تقدير تعلق المشيئة بالكل دفعة لان من شاء
المخاطب عتقه حيث يشاء ليس بعض العبيد بل كلهم واما على تقدير الترتيب
والبديل ففيه اشكال لانه يصدق على واحداه شاء المخاطب عتقه حال كونه بعضا
من العبيد ثم اجاب عنه بان تعلق المشيئة بكل واحد على الانفراد امر باطن
لا يطلع عليه والظاهر من اعتلق كل العبيد تعلق مشيئته بالكل دفعة فلا بد من
اخراج البعض لتحقيق التبعض ثم اعترض على اصل الفرق المذكور
بان البعضية التي تدل عليها من هي البعضية المجردة المنافية للكلية لا البعضية
التي هي اعم من ان تكون في ضمن الكل او بدونه فحينئذ لا نسلم ان التبعض
متيقن انتهى حاصله انه ان اراد البعض المذكور ما هو مدلول من قلنا نسلم انه
متيقن على التقديرين وان اراد ما هو اعم منه فسلم انه متيقن لكنه لا يفيد اقوال
بل لا يصح قول الفارق سقط معنى التبعض بالكلية سواء شاء المخاطب عتق
الكل دفعة او متعاقبا (قوله فلقرينة قوله تعالى واستغفر لهم الله)
القرينة الاولى قرينة لعموم من في الآية الاولى لان الانسب لعموم استغفار
التي عليه السلام لهم فالقرينة طلب مغفرته عليه السلام لاصحير الجمع في لهم
حتى يرد عليه ان جمع اصحير لا يدل على العموم والقرينة الثانية قرينة لعموم
من في الآية الثانية لان اعينهن انما قرأنا اذا سوى بين الجميع من نساءه عليه
السلام (قوله ونخصي) انما قال بخصي ثم فسره بما ذكره ثم قال غير معدود من الفاظ
العموم ولم يقل بخصي من التخصيص اشارة الى ان المراد به بيان كونه من الفاظ

حيث فالأذا شاء العبيد في الصورة
الاولى عتقهم عتقوا واذا شاء المخاطب
في الصورة الثانية عتق الكل عتقوا
علا بعموم من ولم يحسبوا كلمة من
في الصورة الثانية للتبعض (وكذا) ايضا
(راعاه) اي راعى ابو حنيفة العموم
في صورتين (ما) دام (امكن) العموم
اما في الاولى فلانه قال يعنى كل عبده
شاء واما في الثانية فلانه قال بعقوبهم
الاو احدا هو آخرهم ان وقع الاعتناق
على الترتيب والا فالحيار الى المولى
(لان) من الشرطية وان كانت للعموم
قطعا الا ان (من) موضوع (للتبعض)
و حقيقة فيه لما تقرر في موضعه
فلا يكون حقيقة في غيره دفعا للاشتراك
ولا ينافي هذا قول ائمة العربية ان اصلها
ابتداء الغاية اي الدخول على مبدأ
المسافة لان المبدأ في الحقيقة بعض
المذكور فلا يخلو عن التبعض (فني)
صورة (اضافة المشيئة الى العام) يعني
من وهي الصورة الاولى (يرجح
العموم) فصرفت كلمة من عن معنى
التبعض (وحلت على البيان) فيعنى
كل من شاء بالضرورة (وفي) صورة
اضافة المشيئة الى الخاص) كالمخاطب
في من شئت (يعتبر الخصوص معه)
اي مع العموم فيتناول بعضا ما واذلك
في ان يتناولهم الا واحدا واما حل قوله
تعالى فأذن لمن شئت منهم وقوله
تعالى ترجي من نشاء منهم على العموم
وان اضيفت الى الخاص فلقرينة

قوله تعالى واستغفر لهم الله وقوله تعالى ذلك ادنى ان تقرأ عينهن فان كلامهما يرجح العموم وتكون من للبيان

لفظ (اولا) قال في السير الكبير اذا قال من دخل هذا الحصن اولافله كذا قد دخل رجلان معا لم يستحق واحد منهما شيئا لان الاول اسم لفردي سابق فاذا وصله بكلمة من وهو تصریح بالخصوص يرجح معنى الخصوص فيه فلا يستحق النفل الا واحد دخل سابقا على الجماعة (وما كن) في انها اذا كانت شرطية او استفهامية عام قطعيا لان كانت موصولة او موصوفة وفي انها تكون خاصا اذا لحقها اولا (لكنه) اي ما (لصفات من يعقل وذوات غيرهم) كذا في اصول شمس الاثمة ونحو الاسلام وغيرهما وفي التلويح هذا قول بعض ائمة اللغة والاكثرين على انه يعي العقلاء وغيرهم فان قيل ففي قوله تعالى فاقرا واما تيسر من القرآن يجب ان يقرأ جميع ما تيسر عملا بالعموم كما في قوله ان كان ما في بطنك غلاما فانت حرة فلنا بناء الامر على التيسر دل على ان المراد ما ثبت بصفة الانفراد دون الاجتماع لانه عند الاجتماع يتقلب متعسرا (ويتاولان) اي من وما (المذكر والمؤنث وان ما دال بهما ضميره) اي ضمير المذكر لان ذلك بالنظر الى ذلك اللفظ للاجماع فيمن دخل داري فهو حر على عتق الجوارى الداخلات (ويستعار احدهما الآخر) اما استعارة من لما فلقوله تعالى فتهم من يشئ على بطنه واما العكس فلقوله تعالى والسماء وما بناها (والذي يعهما) اي العقلاء وغيرهم (واين وحيث لتعبيم الامكنة)

الخصوص ابتداء لايمان تخصيصه بعد كونه عاما حتى صار من قبيل اعمام الذي خص منه البعض وكذا الحال في نظائره الائمة (قوله اذا لحقه لفظ اولا) قد تقدمته بعد حقوق اولا عام ايضا عند صاحب التفتيح وفي الكشف ان كلمة من تستعمل في الاستفهام والشرط والخبر وتعم في الاولين قطعيا واما في الخبر فقد تكون عامة وقد تكون خاصة ورده في التقرير وقال الحق ان احتمال العموم والخصوص في من في الجمع اما في الخبر فظاهر واما في الشرط فلما ذكره في السير الكبير في نحو من دخل منكم هذا الحصن اولافله من النفل كذا واما في الاستفهام فان استفهام بقوله من في الدار يريد واحدا انتهى فالمنصف ان اراد بكلمة من ههنا ما هو اعم من الشرطية والاستفهامية والخبرية كما ذكره في التقرير بربابه قوله السابق ان من الشرطية والاستفهامية عامة قطعيا فان ما يكون عموما قطعيا لا يحتمل الخصوص حتى يحتاج الى ترجحه بالحق اولا والترجيح لا يكون الا بعد احتمال السؤال وان اراد بها من الخبرية كما ذكره في الكشف فيتمتع بقوله السابق عامة قطعيا وقوله اللاحق يرجح معنى الخصوص لكن يسانه بمثله السير الكبير لا يستقيم لان من فيها شرطية كما صرح به في التقرير ويمكن الجواب بكل من الشقين اما الاول فيتاويل قوله قطعيا بمعنى الوقوع الاكثرى فان ما يكون اكثر وقوتا في حكم القطعي اوبان يقال معناه انها لا يقمان خاصا ابتداء بدون الحاق اولا بخلاف من الخبرية فانها قد تقع خاصا بدون الحاق اولا ونحو وعنه من يستمعون اليك واما بعد الحاق اولا فلا فرق بين من الشرطية والاستفهامية والخبرية في كونه خاصا واما الثاني فيجعل كلمة من في مسألة السير الكبير موصولة لشرطية تأمل (قوله ان كان ما في بطنك غلاما) اي جميع ما في بطنك غلاما حتى لو ولدت غلاما وجارية لانعتق (قوله لصفات من يعقل وذوات غيرهم) اقول الظاهر منه اختصاص ما غير ذوى العقول لان صفات من يعقل ليس من يعقل وهذا ذكره في الكشف وغيره الى عامة الاصوليين ثم قال ورأيت في نسخة من اصول الفقه ان اهل اللغة انفقوا على ان كلمة من مخصصة بالعقلاء واختلفوا في كلمة ما فذهب من هوى انها تصلح لما يعقل ولما لا يعقل ومنهم يقول انها تخص بما لا يعقل كاختصاص من يعن يعقل والذي ظهر من المفتاح عمومها حيث قال ان ما للسؤال عن الجنس تقول ما عندك بمعنى اي جنس من اجناس الاشياء عندك وجوابه انسان او فرس او كتاب او طعام او عن الوصف تقول ما زيد وما عمرو وجوابه الكريم او الفاضل (قوله وما بناها) اي من بناها وانما عبر

بما

بما اشارة الى عظمتها كأنه لخصامته صار بحيث لم يدرك بالبصر والبصيرة وذلك
 لأن الأبهام في ما أكثر مما في من والى معنى الوصفية ايضا اي بناها القادر والقيوم
 فان قيل ان كلمة من تدل على الوصف ايضا قلت نعم الا ان ما تدل وضعا ومن
 استعمالا فانها موضوعة لذوات مبهمه (قوله والذي يعمهما) فانها مبهمه
 مستعملة فيما يعقل وفيما لا يعقل وفيها معنى العموم ايضا كما في ما ومن حتى لو قال
 ان كان الذي في بطنك غلاما فانت حرة كان بمنزلة قوله ان كان ما في بطنك غلاما
 فانت حرة فلا تنعق ان كان ما في بطنها اجارية وكذلك حكم الالف واللام بمعنى
 الذي حتى لو قال لعبيده الضارب منك زيدا حرعتك الذي ضربه (قوله يقتصر
 على المجلس) اي على زمان مجلس الخبير وهو زمان واحد شرطا وان امتد
 ما لم يتبدل المجلس حقيقة او حكما (قوله لانه ليس في لفظه ما يوجب تعميم
 الأوقات) لان تعميم الامكنة لا يوجب تعميم الازمنة فلا بد من القرينة الصارفة
 (قوله اي للدلالة) الاولى ان يقول موضوعة لشمول الحكم كما قال في من وهو
 المناسب لما ينقله عن معنى اللبيب حيث قال فيه موضوع للاستغراق والمقصود
 بيان معناه الموضوع له والدلالة اعم من الوضع فلا تدل عليه (قوله لافراد
 ما اضيف اليه) يعني ان المعنى الموضوع له كل اعنى العموم معنى ثبت بكلمة
 كل فيما اضيف اليه كل لاقى نفسها نظيره ما قالوا الحرف ما دل على معنى في غيره
 فان كان المضاف اليه نكرة فائر عومه يظهر في افراد تلك النكرة فيصدق كل
 زمان ما كقول اي كل فرد من افراده ما كقول وان كان المضاف اليه معرفة فائر
 عومه يظهر في اجزاء تلك المعرفة فيثبت لايصدق كل الزمان ما كقول اي كل
 اجزائه ما كقول لان قشره غير ما كقول وكذا كل التفاح حامض ولا يصدق كل
 تفاح حامض لان بعض افراده غير حامض (قوله والعرف المجموع) عطف على
 المنكر وكذا قوله واجزاء المفرد المعرف عطف على المنكر بتقدير مضاف في المنكر
 اي افراد المنكر (قوله بتقدير كل) فاعل وجب (قوله وهي تلي الاسماء)
 لانها من الاسماء اللازمة للاضافة والاضافة من خواص الاسم (قوله ولا يقال
 كل يضرب) اي بالاضافة وانما يقال بالتشوين عوضا عن المضاف اليه (قوله
 وتعم الافعال) اي الافعال التي وقعت صفة للمضاف اليه كلمة كل وذلك
 لان كلمة كل لما تضمنت معنى الشرط يوثق بفعل بعد ما اضيف اليه من الاسم
 صفة له ليصلح للشرطية اذا لاسم لا يصلح لذلك لانه لا بد للشرط من ان يكون
 مترددا وذلك في الافعال دون الاسماء (قوله تطلق في كل مرة) اي ولو بعد زوج

قال الله تعالى انما تكونوا يدرككم الموت
 وقال الله تعالى اقتلوا المشركين حيث
 وجدتموهم ولهذا لو قال لامر أنه انت
 طالق ابن شئت او حيث شئت يقتصر
 على المجلس لانه ليس في لفظه ما يوجب
 تعميم الاوقات (ومنى للاوقات)
 اي التعميمهما ولهذا لو قال انت طالق
 متى شئت لم يتوقت ذلك بالمجلس (وكل
 لشمول الافراد) اي للدلالة على شمول
 الحكم لافراد ما اضيف اليه (او لشمول
 الاجزاء) قال في معنى اللبيب كل اسم
 موضوع لاستغراق المنكر نحو كل نفس
 ذاتية الموت والعرف المجموع نحو
 وكلهم آتية واجزاء المفرد المعرف نحو
 كل زيد حسن فاذا قلت اكلت كل
 رغيف زيد كانت لعموم الافراد واذا
 اضيف الرغيف الى زيد صارت لعموم
 اجزاء فرد واحد ومن ههنا وجب
 في قراءة غير ابى عمرو وان ذكوان كذلك
 يطبع الله على كل قلب متكبر جبار بترك
 تشوين قلب تقدير كل بعد قلب لعم افراد
 القلوب كما عم كل اجزاء القلب (وهي
 تلي الاسماء) لا الافعال حيث يقال كل
 رجل ونحوه ولا يقال كل يضرب
 (وتعمها صر بحا) نعم (الافعال
 ضمنا) اي في ضمن تعميم الاسماء حتى
 لو قال كل امرأة تزوجها كذا تطلق
 كل امرأة تزوجها على العموم ولو تزوج
 امرأة مرارا تطلق في المرة الاولى
 دون الثانية لانها توجب العموم فيما
 دخلت عليه وهو الاسم لا الفعل

(وكما بالعكس) فانها تلي الافعال وتعمها صر بحا والاسماء ضمنا حتى لو قال كلما تزوجت امرأة فكذا

فتزوج امرأه مرارا تطلق في كل مرة (وتصرف) اي كلمة كل (الى الواحد فيما لا يعلم منه) كقوله فلان على كل درهم يلزمه درهم قال في الكافي من استأجر دارا كل شهر بدرهم فالعقد صحيح في شهر واحد فاسد في بقية الشهر لانه لا يمكن تصحيح العقد على جملة الشهر لجهاتها ولا على ما بين الادنى والكل لعدم اولوية بعضها فمعين الادنى وهذا معنى قولهم ان كلمة كل اذا دخلت على ما لا يعرف منه يراذبه ادناه وانما قال (بما جرى فيه النزاع) كالبيع والاجارة والاقراء ونحو ذلك احتراز عن نحو ان يقال كل امرأة تزوجها فهي كذا حيث لا يراد واحدة منهن بل يشمل الحكم كل واحدة صرح به في الكافي ايضا في اوائل البيوع (وتخص) اي كلمة كل (اذا لحقها) لفظ (اولا) حتى اذا قال كل من دخل هذا الحصن او اوفاه من النفل كذا فدخل عشرة على التساقب فالنفل للاول خاصة لان من دخل بعده ليس داخل او لا لكونه مسبوقا بالغير ومعنى الاول السابق الغير المسبوق واما استحقاق كل واحد منهم النفل الكامل فيما اذا قال كل من دخل هذا الحصن او اوفاه كذا ودخل عشرة معا فلانه قطع النظر في كل منهم عن الاخر

آخر بخلاف ما لو قال كلما دخلت الدار فانت طالق حيث تطلق في كل مرة من الدخول الى الثلاث لا بعد زوج آخر لان المحلوف عليه هنا هو المطلق حقيقة بهذا الملك فينتهي اليقين بثنايه فيتكرر الى الثلاث فينتهي عنده لانتهاه الملك فان تزوجها بعد زوج آخر وتكرر الشرط لم يقع شيء لعدم بقاء الملك الاول واليمين بخلاف الزوج لان انقضاء اليمين فيه باعتبار ما يملك على المرأة من الطلاق بالزوج وهو غير محصور فيتكرر الى الابد وعن ابي يوسف انه اذا قال كلما تزوجت امرأة فهي طالق فتزوج امرأة طلقت فان تزوجها ثانيا لم تطلق ولا يبحث في امرأة واحدة مرتين كما في كل ولو قال كلما تزوجت فلانة تكرر دائما فرق بين العينة وغير العينة وكذا لو قال كلما اشتريت هذا الثوب فهو صدقة او طاركت هذه الدابة فعلى صدقة كذا يلزمه بكل مرة ما التزم ولو قال كلما اشتريت ثوبا او طاركت دابة فعلى كذا لا يلزمه الا مرة واحدة (قوله فاسد في بقية الشهر) اي لا يلزمه با تا بل يبقى موقوفا فان سكن فيه المستأجر يلزمه تمام ذلك الشهر بلا اجر المسمى والا فلا وليس المراد بالفساد ههنا الفساد بانا في الحال بل المراد به ما ذكرناه لما في الخلاصة رجل استأجر دارا للسكنى كل شهر بكذا جاز وزم في الشهر الاول ولا يلزم في سائر الشهور بالاجماع لانها غير محصورة فكانت مجهولة فان دخل الشهر الثاني وسكن فيه يوما او يومين لا تنسخ الا بعذر ولكل واحد منهما ان يترك الاجارة عند تمام الشهر وهو عند رؤية الهلال (قوله وتخص اي كلمة كل اذا لحقها اولا) والذي يقتضيه مفهومه انها لا تخص بدون اولامع ان قوله تعالى والله خلق كل شيء ووفق كل ذي علم عليهما واوتيت من كل شيء مخصوص بالعقل كما صرحوا به ولم يلحقه اولا قلنا ليس المراد به تخصيص العام على بعض ما تناوله كافي الاشارة المذكورة بل المراد به انها تقع خصوصا ابتداء اي معد ودا من القاطن الخصوص بان يطلق ويراد به الفرد الواحد لا العموم وهذا كما فسر في كلمة من سبقوا كلمة كل بدون الحاق اولا لا تقع خصوصا بهذا المعنى وانما تقع خصوصا على بعض ما تناوله والتخصيص بهذا المعنى لا ينافي العموم ولا يقتضي الخصوص بالمعنى ههنا ولهذا قال في التفتيح ان كلمة كل وجميع محكمان في العموم (قوله فلانة قطع النظر) ولصاحب التفتيح فرق آخر حاصله ان الاول هو السابق على جميع ما عداه وهو بهذا المعنى لا يتعدد فعند اضافة الكل اليه يجب ان يكون مجازا للسابق على الغير مطلقا سواء كان جميع ما عداه او بعضه كما تخلف ليجرى فيه

بالعدد الاخر الذي يقضيه كل فيصبح اضافة كل اليه بخلاف قوله من دخل
 اولافله كذا فدخل عشرة معا بدون اضافة كل اليه فانه يمكن حمله على عشرة
 الحقيقي وهو السابق على جميع ما عداه لعدم اضافة كل اليه فيجب الحمل عليه فلا
 يستحق واحد منهم ولا كلهم شيئا لعدم تحقق المعنى المراد وهو المعنى الحقيقي
 ولا يخفى عليك ان كلمة من في كل من دخل هذا الحصن او لا يجب ان تكون نكرة
 موصوفة على الفرقين اذ لو كانت موصولة لكان كل لشعول الاجزاء بمعنى كل
 الرجال الذين يدخلون هذا الحصن فلهم فيجب ان يكون مجموع العشرة
 الداخلين معا نقل واحد واعترض على كل منهما اما على ما ذكره المصنف فانه
 يجوز ان يحمل من استعارة عن الكل او الجمع ليكون لبعض منهم ولجميعهم
 نقل واحد واجب بان عموم كل على سبيل الانفراد وعموم جمع على سبيل
 الاجتماع قصد او عموم من انما ثبت ضرورة اتمامه لكونها موضوعة بازاء ذوات
 مبهمة في من يعقل كالتكرار في موضع التي فلا مشاركة بينه وبينهما تصحیح
 الاستعارة ولما قال ان يقول ان المشاركة في العموم يجوز ان تكون مصححة
 لا غير ان كيف وان لفظ جميع استعمل للكل للمشاركة في العموم ولم يفتقر
 المصطفة في الانفراد والاجتماع على ان لا نسلم ان عموم من ضروري بل هو وضعي
 كيف وقد قاله في حواشي البدائع والحق ان لا حجر في الاستعارة لكنها لما كانت
 في لفظ الجمع متعلقة بدلالة التشجيع ذكر وهلو لما لم تكن استعارة من لكل
 او لجمع متعارفة لكونها خلاق مقتضى التشجيع لم تذكرها وما على ما ذكره
 صاحب التفتيح فانه يقتضي في صورة الدخول متعلق في قوله كل من دخل
 لولا ان يستحق النقل كل واحد منهم مع قطع النظر عن الآخر لدخوله تحت عموم
 الحجاز المذكور اعني السابق بالنسبة الى المتخلف وليس كذلك لانهم صرحوا بان
 النقل للاول فقط وما يجب بان قيد عدم المسبوقة بالغير مراد فيه كالتساقفة
 وهذا المعنى لا يصدق الاعلى الاول فقط (قوله الى المتخلف الذي يقدر دخوله)
 هو من التقدير قيده به كما في التلويح تنبيهها على ان الاولية في كل من العشرة
 الداخلين معا لا تحقق الا بالنسبة الى ما قدر دخوله ثانيا بعد الفتح لا بالنسبة الى
 من ليس بداخل اصلا فان قيل انه لو دخل واحد ولم يدخل بعده احد يستحق
 النقل فيما اذا قال كل من دخل اولافله كذا ولم يحقق الثاني قلنا ان كل من لم يدخل
 يمكن ان يقدر دخوله بعد الفتح (قوله بخلاف ما اذا قال من دخل اولافيدخل
 عشرة معا حيث لم يكن لهم ولا واحد منهم شيء) لان عموم من ليس على سبيل

فصار كل اولا بالقياس الى المتخلف
 الذي يقدر دخوله بعد فتح الحصن
 بخلاف ما اذا قال من دخل اولافيدخل
 عشرة معا حيث لم يكن لهم ولا واحد
 منهم شيء كما سبق

الانفراد ولا على سبيل الاجتماع بل عموم الجنس اى الفرد المبهم بمعنى ان الحكم
 يتعلق بكل واحد سواء كان منفردا عن الغير او مجتمعا معه فاذا قيد بالاول تعين
 الفرد السابق الغير المسبوق بخصه بالقيد وهنالم يتحقق فرد دخل اولا
 بمعنى السابق الغير المسبوق ولا يجوز ان يجعل من استعارة عن الكل او الجميع
 ليكون لكل منهم او لجمعهم كما ذكرنا آنفا (قوله وجع الشمول) توضيحه
 ان المشروط له النقل في مسائل تقييد دخول الحصن بقيد الاولية اما ان يكون
 مذكورا بمجرد لفظة من او مع اضافة الكل او الجميع اليه وعلى التقادير
 الثلاثة اما ان يكون الداخلة واحدا او متعددا معا او متعاقبا فصارت الاقسام
 تسعة فان كان الداخلة واحدا فقط فله كمال النقل في الصور الثلاث لانه
 اول بالنسبة الى المتخلف الذى قدر دخوله بعد قح الحصن اما في من وكل من
 دخل فظاهر لان من خاص في ذلك الفرد بقرينة اولا وكل للانفراد واما
 في جمع من دخل فلان هذا التخييل للتشجيع واظهار الجلالة فلما استحققة الجماعة
 بالدخول اولا فالواحد اولى لان الجلالة فيه اقوى وان كان متعددا فان دخلوا
 معا فلا شئ لهم في صورة من دخل ولكل واحد نقل تام في صورة كل من دخل
 وللمجموع نقل واحد في صورة جمع من دخل لان لفظ الجميع للاحاطة بصفة
 الاجتماع فالعشرة كشخص واحد سابق بالدخول على سائر الناس بخلاف كل
 فان عمومه انفرادى الاجتماعى وان دخلوا متعاقبا فالنقل للاول منهم في الصور
 الثلاث اما في من وكل فلما مر واما في الجميع فلانه يجعل مستعارا لكل قيام
 الدليل على استحقاق الواحد وهو ان الجلالة في دخوله وحده اقوى فهو بالنقل
 اخرى كذا ذكره فخر الاسلام واعترض عليه بان في ذلك جمع بين الحقيقة والمجاز
 في ارادة واحدة لانهم لو دخلوا معا استحقوا نفلا واحدا عملا بعموم الجميع
 ولو دخلوا فرادى استحقه الاول فقط عملا بمجازه كان لم يدخله الا واحد واجب
 بانهم ان دخلوا معا يحمل الكلام على الحقيقة وان دخلوا فرادى او دخل واحد
 يحمل على المجاز فلا جمع بينهما في حالة واحدة ورد بان امتناع الجمع بينهما تمامه
 بالنظر الى الارادة لا الوقوع وهما قد تحقق الجمع بينهما في الارادة وان لم يتصور
 ذلك في الوقوع وذلك لانه لو لم يرد كلاهما لما صح حمله تارة على حقيقة الجميع
 واخرى على مجازه اذ لو ارد بالحقيقة لم يستحق الفرد ولو ارد بالمجاز لم يستحق الجمع
 نفلا واحدا بل يستحق كل واحد نفلا تاما ولدفع هذا الاشكال قال في التفتيح
 ان الجميع ههنا ليس في معناه الحقيقي حتى يتوقف استحقاق النقل على صفة

(وجع الشمول على سبيل الاجتماع) دون
 الانفراد حتى اوقال جميع من دخل
 هذا الحصن اولا فله كذا فدخل عشرة
 معا فلهم نقل واحد لان لفظ جمع
 للاحاطة على سبيل الاجتماع فالعشرة
 كشخص واحد سابق بالدخول
 على سائر الناس ولما ورد ههنا
 اشكال وهو ان جميعا لو كان للشمول
 على سبيل الاجتماع لكان حقيقة
 قيه مجازا في المفرد فلا يصح
 لجمعهما في ارادة واحدة والحال انهم
 صرحوا بانهم لو دخلوا في الصورة
 المذكورة فرادى يستحق الاول
 اجاب عنه بقوله (وهو) اى لفظ جمع
 (في قولنا جميع من دخل) هذا الحصن
 (اولا) فله من النقل كذا ليس بمجرد
 على حقيقة اعنى الشمول على سبيل
 الاجتماع حتى يلزم من استحقاق
 الفرد الاول في الدخول فرادى الجمع بين
 الحقيقة والمجاز للقرينة المانعة عن ذلك
 وهو ان الكلام للتشجيع على الدخول
 اولا بل هو (مستعار) لالمعنى كل من
 دخل اولا حتى يستحق كل واحد
 كمال النقل عند الاجتماع لعدم
 القرينة على ذلك بل هو مستعار (للسابق)
 في الدخول واحدا كان او جماعة
 فيكون للجماعة نقل واحد كما للواحد
 عملا بعموم المجاز قيل لو حملوا الكلام
 على حقيقة و جعلوا استحقاق الفرد
 كمال النقل بدلالة النص الكفى

الاجتماع القرينة المانعة عنه وهو التسخيع بل مجاز لكنه ليس مجازا في تمام معنى كل من دخل او اعلى ما هو الظاهر من كلام فخر الاسلام حتى يستحق كل واحد كمال الفعل عند الاجتماع بل مجاز عن السابق في الدخول واحدا كان او جماعة فيكون للجماعة نفل واحد كما للواحد عملا بعموم المجاز ولا يخفى عليك ان هذا المعنى بعض معنى كل من دخل او اعلى الجزء الاول منه لان مضاه ان السابق يستحق النفل وانه لو كان جماعة كان لكل واحد من امثاله كمال الفعل فصار جمع من دخل او لا مجازا عن الجزء الاول منه قصار معنى قول الشارح لابعنى كل من دخل او لا ابعنى مجموع معنى كل من دخل او لا بل مستعار للجزء الاول منه فان قيل الجزء الاول هو استحقاق السابق للفعل واحدا كان او جماعة من غير قيد عدم استحقاق كل واحد من الجماعة تمام النفل وههنا قد اعتبر ذلك مع هذا القيد فلا يكون المراد هو الجزء الاول اجيب بان عدم استحقاق كل تمام النفل ليس من جهة انه معتبر في المعنى المجازي بل من جهة انه لا دليل على الاستحقاق والحكم لا يثبت بدون الدليل (قوله يبطل الانفراد حقيقة الجمع) قبل هذا الرد مردود لانه ليس فيه ابطال المنطوق بل تعميم الحكم بينه وبين غير المنطوق كما يظهر عند التأمل (قوله فانها مقررته لما سبق آه) يعني انها مثبتة لما سبق من كلام خبري سواء كان موجبا نحو نعم في جواب من قال قام زيد اي نعم قام او منفيا نحو نعم في جواب من قال ما قام زيد اي نعم ما قام او استفهاما ماثبتا نحو نعم في جواب من قال اقام زيد اي نعم قام او منفيا نحو نعم في جواب من قال الم يقم زيد اي نعم لم يقم فكان نعم لتصديق ما سبق في الخبر ولا يثبت ما بعد اداء الاستفهام نفيا او اثباتا في الاستفهام ومن ثمة قال ابن عباس لو قالوا في جواب الست بربكم نعم لكان كفرا كذا في الرضى وفي المعنى زيادة تفصيل فليراجع (قوله فانها مختصة بايجاب النفي آه) قال في المعنى يختص بالنفي وتفيد ابطاله سواء كان مجردا نحو زعم الذين كفروا ان لن نعثوا قل بي اي بي بيثون ونحو ما قام زيد اي بي بي قدام ام مقرونا بالاستفهام حقيقة كان نحو الست زيد بقاء اي بي قدام او تو بيكيان نحو ام يحسون اننا نسمع سرهم ونجواهم اي بي نسمع ونحو ما يحسب الانسان ان لن يجمع عظامه بي لي يوترق بريا مجردا نحو الست بربكم قالوا بي اي بي انت ربنا (قوله فعلى هذا لا يصح بي) اي فعلى كون نعم مقررته لما سبق واختصاص بي بايجاب النفي السابق وابطاله لا يصح بي في جواب اكان لي عليك كذا العدم سبق النفي ولا يكون نعم في جواب

ورد بان المفهوم بدلالة النص ينبغي ان لا يبطل حقيقة المنطوق وههنا يبطل الانفراد حقيقة الجمع (اللفظ الوارد بعد سؤال او حادثة ان لم يكن مستقلا) وهو ما لا يكون كلاما مقيدا بدون اعتبار السؤال او الحادثة مثل نعم فانها مقررته لما سبق من كلام موجب او منفي استفهاما او خبرا وبلي فانها مختصة بايجاب النفي السابق استفهاما او خبرا فعلى هذا لا يصح بي في جواب اكان لي عليك كذا ولا يكون نعم في جواب اليس لي عليك كذا اقرارا الا ان المضاه المعنى في احكام الشرع هو العرفه حتى يقام كل منهما مقام الآخر فيكون اقرارا في جواب الايجاب والنفي استفهاما او خبرا (او كان) مستقلا لكن كان (جوابا قطعيا) نحو سها فسجد وزنى ما عن فرج فان الشجدة انما هي للسهو والرجم انما هو للزنى قطعيا (او) كان جوابا (ظاهر الجواب) نحو ان تغديت فكذا في جواب تغدني معي ونحو ان اغصنت فكذا بعد ما قيل تغسل الليلة من الجنابة فلا بحث في الاول بالغدي لامعة ولا في الثاني بالاغتسال لا فيها او فيها لامتها الا عند زفر قاته عده عملا بعموم اللفظ قلنا خصصته دلالة الحال عرفا كما ينصرف الشراء بالدرهم الى نقد البلد (وان كان الظاهر ابتداء فابتداء) لاجواب

اليس لي عليك كذا اقرار الامر انها لا تثبت ما بعد اداة الاستفهام وما بعد اداة
 الاستفهام فيه نفي فلا يكون اقرارا هذا مقتضى اللغة والمعتبر في احكام الشرع
 هو العرف وفي عرف الفقهاء يستعمل ككل منهما مقام الآخر فيكون نعم
 في المثال المذكور اقرارا في عرفهم ولهذا قال بعض الائمة يجوز ان يقول
 في جواب الست بربكم ولم نشرح لك صدرك نعم لان الهزة للانكار دخلت على
 التي فاقدت الاحجاب ولهذا عطف على الم نشرح لك قوله ووضعنا فكافة قال
 شرحنا لك صدرك ووضعنا عنك وذكرك فيكون نعم في الحقيقة الخبر المثبت
 المأول به الاستفهام مع النفي لا تقرير لما بعد الاستفهام فلا يكون جوابا
 للاستفهام لان جواب الاستفهام يكون بما بعد اداة فتقول ابن عباس ان نعم
 في جواب الست بربكم كفر مبني على كون نعم تقريرا لما بعد الهزة لاعلى كونه
 تقريرا لدلول الهزة مع حرف النفي كما قال ذلك البعض ولو كان الاستفهام
 في اليس لي عليك كذا للانكار يصح ان يكون نعم اقرارا على قول ذلك البعض
 (قوله فان السجدة انما هي السهو وللرجم انما هو للزنا قطعا) فيكونان جوابا
 للمادة قطعا (قوله فلا بحث في الاول بالنعدي لامعه) لان الظاهر انه جواب
 فكاه قال ان تغديت ممل فكذا وان اغنست الليلة من الجنابة فكذلك
 (قوله خصنه دلالة الخلال) اي حال السؤال والجواب يعني ان قول زفر قياس
 وقولنا استحسنان عرفي والعرف قاض على القياس (قوله مطلقا) اي
 اي سواء تغدي وحده او مع غيره ومع السائل او غيره وذلك الغناء المدعو وغيره
 (قوله ان العبرة) اعلم ان العبرة في الاقسام الثلاثة الاول لخصوص السبب
 لكونه جوابا فلا يكون اللفظ عاما وفي الرابع لعموم اللفظ لعدم كونه جوابا
 لما قبله فيكون اللفظ عاما وان كان المورد خاصا فان قيل لو كان اللفظ عاما للسبب
 وغيره لجاز تخصيص السبب عنه بالقياس لان نسبة العام الى جميع افراده على
 السوية فاذا جاز تخصيص سائر الافراد جاز تخصيص السبب واللازم باطل
 لاستلزامه الغاء الحكم عن جميع الافراد لان حكم غير السبب بالقياس على السبب
 فاذا بقى الحكم في السبب بالتخصيص بقى في الباقي ايضا قلنا لا نسلم جواز تخصيص
 السبب لانه قطعي لا يجوز تخصيصه بالقياس بخلاف سائر الافراد (قوله)
 حكاية الفعل المثبت لاثم) اي لا تدل على عموم الفعل المثبت الصادق عن النبي
 عليه السلام هكذا عدونه في التبعيض ايضا وترك في المختصر لفظ الحكاية وقال
 الفعل المثبت لا يعم ومألهما واحد لان المراد بالفعل المثبت في كلام المختصر هذا

وذلك بان يشتمل على الزائد على قدر
 الجواب كقوله عليه السلام لما سئل
 عن بئر بضاعة خلق الماء طهورا
 لا يبغسه الا ما غير طعمه اولونه اوربجه
 وقوله عليه السلام حين رأى شاة
 ميمونة انما اهاب اذ يغ فقد طهر وقوله
 ان تغديت اليوم فكذا في جواب تعالى
 تغد معي فانه يجعل مبتدأ حتى بحث
 بالنعدي في ذلك اليوم مطلقا وانما حل
 على الابتداه اعتبار الزيادة الملقوطة
 الظاهرة والقضاء للجمال المطنة الحفية
 وفي جملة على الجواب الامر بالعكس
 ولا يخفى ان العمل بالجمال دون العمل
 بالمقال وهذا معنى ما قال مشايخنا
 ان العبرة لعموم اللفظ لخصوص
 السبب فان التمسك انما هو باللفظ وهو
 عام وخصوص السبب لا يتا في عموم
 اللفظ ولا يقتضي اقتضاه عليه ولانه
 قد اشتهر عن الصحابة ومن بعدهم
 التمسك بالعمومات الواردة في حوادث
 واسباب خاصة من غير قصر لها على
 تلك الاسباب فيكون اجما على ان العبرة
 لعموم اللفظ لخصوص السبب
 (وان قال) المتكلم فيما يكون الظاهر
 الابتداء (عنيت الجواب صدق ديانه)
 لانه نوى ما يحتمله اللفظ (لأقضاء) لانه
 خلاف الظاهر مع ان فيه تخفيفا عليه
 (حكاية الفعل المثبت لاثم)

الصادر عن الاول وهو المراد بالحكاية في كلام المصنف لا الفعل الصادر عن النبي وهو صلى في قول الراوي صلى النبي عليه السلام في الكعبة والحاصل ان المراد بالفعل المثبت الذي اشيع اليه الحكاية في كلام المصنف غير الفعل المثبت في الكلام المختصر (قوله لاخلاف في ان الفعل المتني آء) اذا وقع فعل متعد حذف مفعوله ولم يذكر معه مصدره في سياق التني او معناه نحو لا اكل او ان كانت فعدي حر كان عاما عند الشافعي ومالك فيقبل التخصيص حتى لو قال نومن ما كولا معينا صدق وقال ابو حنيفة واصحابه انه ليس بمعام فلا يقبل التخصيص ولا يصدق في قوله نويت كذا او خرج من قال بالعموم بان قوله لا اكل يدل على تني مصدره الذي تضمنه كل ما يدل على تني الحقيقة يقتضي ان لا يوجد في جزئي والائتم تكن عطفية ولا معنى للعموم الاتفاؤه عن البأ كولات الجزئية واذا كان عاما يقبل التخصيص واخبرنا الحنفية بوجوده الاول ان المفعول ثابت اقتضاه توقف الفعل صحة الفعل المجزئي عليه والمقتضى لا عموم له الثاني انه لو كان عاما في جميع مفعولاته لكان عاما في الزمان والمكان ايضا لان الفعل المتعدي يستلزم الزمان والمكان ايضا واللازم باطل فان الفعل لا يقبل التخصيص بالنسبة الى الزمان والمكان واجب عنه اولا بالترام كون الفعل عاما بالنسبة الى الزمان والمكان وقابل للتخصيص ورد بان الحنفية جعلوا عمومهم بالنسبة الى الزمان والمكان من صور النزاع فلا يصح التزامهم ذلك لانه محل النزاع وتاليا بالفرق بين فعل الفعل المتعدي موقوف على المفعول دون الزمان والمكان فكان تعلقه بالمفعول اقوى ورد بل ان الزمان كالمفعول في تعلق الفعل به فالفرق بحكم الثالث ان لا اكل وان تكلمت يدلان على اكل مطلق فلا يصح تفسيره بتخصص مقيد للتنا في بين المطلق والمقيد واجب باننا نسلم انها لا بد لان على مصدر مطلق بل يدلان على اكل مقيد مطابق للمطلق لاستحالة وجود المطلق في الخارج لان الكللي لا يوجد الا في الذهن والموجود في الخارج هو الجزئي والاكل المقيد المطابق للمطلق يجوز تفسيره بتخصص ولهذا اذا حلف لا يأكل كل شخص باكل مقيد ورد بان المقيد المطابق للمطلق اما ان يكون عاما او خاصا والثاني خلاف المطلوب وفي الاول فساد التوضيح لا يستند العموم الى ما يقتضى ما يقابله ولان المراد بالمطابقة اما المطلقة في المفهوم او فيما صدق عليه او المطابقة بار تفاع الشخصيات والاول والثاني ظاهر البطلان والثالث لا يخلو اما ان يكون التفسير بالتخصص قبل رفع الشخص او بعد وهو الاول وهو المطابق

لاخلاف في ان الفعل المتني اذا حكم
بعم لانه نكرة في سياق التني

لاختلافهما اطلاقا وتقييدا والثاني كذلك لانه عينه لامطابقه وان كان المراد
 بالمطابقة غير ذلك فلا بد من البيان ومما يبنى على هذا الخلاف ان نفي المساواة
 في قوله تعالى لا يستوى اصحاب النار واصحاب الجنة يقتضى العموم عند
 الشافعية خلافا للحنفية واحتجت الشافعية بانه فعل منكر وقع في سياق النفي
 فيعم واحتجت الحنفية بوجوه الاول بان المساواة المطلقة اعم من المساواة
 بوجه خاص اعنى المساواة من كل وجه فلا يدل عليه فلا يلزم من نفيه نفيه
 واجيب عنه بان عدم دلالة العام على الخاص انما هو في طرف الاثبات
 لا في طرف النفي فان نفي الاعم يستلزم نفي الاخص والام يمكن نفي العموم اصلا
 لانه حينئذ يجوز ان لا ينفى الخصوص على تقدير انتفاء العام فلا يتحقق نفي العام
 لان الخاص يستلزم العام فاذا لم ينفى الخصوص لم ينفى العموم الثاني انه
 لو كان عاما لما صدق قوله لا يستوى اصحاب النار واصحاب الجنة لان صدق
 يتوقف على نفي المساواة من كل وجه وهى موجودة من وجه واقل ذلك المساواة
 بينهما في نفي ما سواهما عنهما لكنه صادق قطعا الثالث ان المساواة اذا وقعت
 في الاثبات فقبل يستوى هذا وذلك افادت العموم والام يستقيم اخبار بمساواة
 بين شيئين اصلا لان المساواة بوجه لا تختص بهما بل كل شيئين كذلك واذا لم تختص
 لا يستقيم الاخبار بمساواتهما فكان قولنا يستوى موجبة كلية فيكون لا يستوى
 سلبا جزئيا لانه رفع الايجاب الكلي فلا يعم كذا في شروح المختصر فقول الشارح
 لا اختلاف في ان الفعل المنفي اذا حكى بعم خلاف ما ذكره في تلك الشروح فان قيل
 ان المذكور في الشروح ان الفعل المنفي هل يعم اولا وما ذكره الشارح حكايته قلنا
 تعطيله بقوله لانه تكرر في سياق النفي يأتى عن هذا الفرق لان القائلين بعموم الفعل
 المنفي علوه بذلك على ان المراد بحكاية الفعل المنفي هو الاخبار عنه فنفيها نحو
 لا آكل ولا يستوى على ان النزاع في المحكى دون الحكاية فان قيل يجوز ان يكون
 مراده بالفعل المنفي هو الذى ذكر مفعوله نحو لا آكل خيرا وعموم مثل هذا الفعل
 اتفاق قلنا نعم الا ان يحرمهم هذه المسئلة بآية لان البحث في الفعل المنفي الذى
 لم يذكر مفعوله ولا مصدره كيف وقد ذكر من قبل ان ما ذكر مفعوله عام فلا يراه
 ههنا (قوله واما الفعل المثبت آه) قال في شرح المختصر الفعل المثبت لا عموم له وله
 صور ثلاث احداها انه لا يعم اقسامه وجهاته واذا قال الراوى انه صلى داخل
 الركعة لم يعم الفرض والنفل فلا يتعين الايدليل واذا قال صلى بعد خمسين ركعة الشفق
 فلا يعم الصلاة بعد الشفق الاحمر والابيض الا ان يجعل المشترك عاما في مفهومه

واما الفعل المثبت فالصحيح ان حكايته

واذا قال كان يجمع بين الصلاتين الظهر والعصر والمغرب والعشاء فلا يعم جمعهما
 بل التقديم في وقت الاولى والتأخير في وقت الثانية وثابتها عمومها في الازمان
 فلا يدل عليه ايضا لكنه ربما يفهم العموم من قول الراوي كان يفعل فانه يفهم
 منه التكرار كما اذا قيل حاتم يكرم الضيف فيم الازمان بهذا الاعتبار لكنه
 ليس مما نحن فيه لانه لم يفهم من نفس الفعل وهو يجمع بل من قول الراوي كان
 حتى لو قال جمع زال ذلك وثابتها عمومها للامة ولا يدل عليه الايدليل خارجي
 في ذلك الفعل خاصة كقوله صلوا كما رايتوني اصلي او يقرئته خارجة كوقوعه بعد
 اجال او اطلاق او عموم فيفهم منه انه بيان له فيتبعه في العموم وعدمه او بقياس
 الامة عليه بجامع تعلم عليه وكل ذلك خارج عن مفهوم اللفظ فقد ثبت ان الفاعل
 المثبت لا عموم بوجه من الوجوه وقالوا انه قد عم في الامة نحو سها فسجد ونحو
 فالتحصيل عن فعله فانه يعم في جميع الخلق والجواب ان التعميم لا يكون الا من
 الدليل الخارجي لا بصيغة الفعل وفيه النزاع هذا كلامه فالشارح عنون المسئلة
 بقوله ان حكمية الفعل المثبت لا تعم اخذ من قول المحقق فاذا قال الراوي انه صلى
 داخل الكعبة لم يعم وقدم ما جعله صورة ثانية واخر ما جعله اول او فصل الجهات
 على وجهين ومثلها بامثلتها وترك الثالثة مع ان المناسب لقوله فالصحيح ذكرها
 اذلا خلاف في عدم عمومها في الصورتين الاولين وانما الخلاف في الثالثة اعني
 عمومها في الامة حيث قال بعض العلماء انه يدل على العموم في الامة وليس بصحيح
 كما ذكره المحقق فقوله فالصحيح يكون احترازا عنه فاذا لم يذكر لا يستقيم
 الاحتراز عنه (قوله لا تعم الازمان) اي لا تدل على عموم الفعل الصادر عن النبي
 عليه السلام الازمان وانما يفهم ذلك في بعض المحال من قول الخليلي نحو كان
 يجمع كما تقدم (قوله والاقسام كصلى النبي عليه السلام في الكعبة آه) فانه لا تعم
 الفرض والنقل بالاتفاق بل يحمل على النقل عند الشافعي وعندنا يحمل على
 النقل وبقياس الفرض على النقل كما سيأتي (قوله الاعتد من يقول بعموم
 المشترك) اي اللفظي قال اكنى الدين في شرح المختصر ان صلاته عليه السلام
 يحمل ان تكون بعد غيبوبة الشفق الاحمر والابيض لوقوع الشفق عليهما
 بالاشتركة اللفظي فلا يكون تاما فيهما الاعلى رأى من حل على وقوعها بعد
 غيبوبتهما للاحتياط انتهى تأمل (قوله نحو كان يجمع آه) روى البخاري كان
 رسول الله عليه السلام يجمع بين صلاتي الظهر والعصر والمغرب والعشاء
 في السفر واستدل به الشافعي على جواز الجمع بينهما في وقتيهما ان شاء الله تعالى

لا تعم الازمان والاقسام كصلى النبي
 في الكعبة للفرض والنقل ولا جهات
 وضع اللفظ كصلى بعد غيبوبة
 الشفق للاخر والابيض الاعتد
 من يقول بعموم المشترك ولا جهات
 وقوع الفعل نحو كان يجمع بين الظهر
 والعصر لجمعهما في وقت الاولى
 والثانية (لانه) اي الفعل (تكره في)
 سياق (الاثبات)

لا نسلم انه يدل على جمعها في وقت واحد بل صلى كل واحد في وقتها وانما يدل على جمعها فعلا لا وقتها بل صلى الظهر في آخر وقتها والعصر في اول وقتها في السفر وكذا فعل المغرب والعشاء فصار جمعا بينهما فعلا لا وقتا ولو سلم انه يدل على جمعها وقتا فلا نسلم دلالة على عموم الوقت حتى يشمل الوقت المتقدم والآخر (قوله فلا يعم) اي لا يدل على عموم الفعل الصادر عن النبي عليه السلام كما ذكرناه وفيه اشارة الى ان قوله بل في معنى المشترك اضراب عن قوله السابق لا يعم (قوله بل يقع ذلك الفعل آه) لا يخفى عليك ان الواقع في سياق الاثبات هو الفعل الذي كان قسما من القول وهو المقابل للاسم والحرف والواقع على صفة معينة في الخارج هو الفعل الذي كان قسما للقول لا قسما منه فلا يستقيم الاضراب تأمل (قوله فيكون في معنى اللفظ المشترك) اي في احتماله للاقسام والجهات (قوله بلفظ ظاهر العموم) وهو لفظ الراوي (قوله خلافا للاكثرين) قاروا احتمال ان يكون ماسم من النبي عليه السلام خاصا كما في المثالين المذكورين فان اللام بان كان للاستغراق يكون عاما وان كان للعهد يكون خاصا ومع هذا الاحتمال لا يدل على العموم واحتمل ايضا انه قد يقع من النبي عليه السلام صيغة خاصة فتوهم عمومها وحينئذ لا يكون حجة في العموم لان الاحتجاج انما يكون بالحكي لا بالحكاية والحكاية انما يوجب بها اذا كانت مطابقة للحكي ولم يثبت عموم المحكي كيف وان المحكي واقع على صفة معينة فلا تعم اجيب عنه بان هذين لاحتمالين خلاف الظاهر لان الاستغراق غالب والصحابي عادل عارف باحكام اللغة فاحتمال توهم الخصوص خلاف الظاهر ولا يخفى عليك ما في تشبهه بالمثالين المذكورين من الرد على صاحب التوضيح فانه لم يحمل (قوله الجمع المذكور) وفي بعض النسخ المذكور الصحيح هو الاول بقربته قوله بعلامة الذكور والاناث بمعنى اذا ذكر جمع المذكور السالم مظهرا كان نحو المسلمين او مضيرا نحو فعلوا وافعلوا هل يتناول النساء او ليس النزاع في دخول النساء في نحو الرجال لانفسه دخولها فيه اتفاقا ولا في نحو الناس ومن والشيون دخولها فيه اتفاقا ولا في نحو مسلمات لاخصاصهما بالموتى اتفاقا ولا في نحو مسلمين عند افراد الذكور لاخصاصه بالذكور او عند تغليب الذكور على الاناث اثبت دخولها فيه مجازا وانما النزاع في نحو مسلمين وفعلوا وافعلوا اذا اطلق عند اختلاط الذكور والاناث ولم يرتبه التغليب هل هو ظاهر في دخول النساء فيها حقيقة او لا كما لاكثر على عدم دخولها حقيقة

(المشترك) فيسأل في وجوهه (فان ترجع البعض) من تلك الوجوه (فذاك والا) اي وان لم يترجم بل ثبت التساوي بينهما (فالبعض) من تلك الوجوه ثابت (بفعله و) البعض (الباقى) ثابت (بالتيسار عليه) اي على البعض الثابت فعلة نظيره صلى النبي عليه السلام في الكعبة فقتال المشافعي لا يعم فحمل على الفعل لا العريض لاحتياطنا اذ يلزم استدبار بعض الكعبة قلنا العريض يشارك الفعل ويتساوى في امر الاستقبال والاستدبار فاذا جاز فيه استدبار البعض جاز في الفرد ايضا قياسا عليه قوله (بخلاف الحكاية) مرتبط بقوله حكاية الفعل المثلث لا تعم بمعنى ان تلك الحكاية لا تعم بخلاف حكاية الفعل (بلفظ ظاهر العموم) نحو نهى عن بيع الغرر وقضى بالشفعة للجار فانه يحمل على كل غرر وكل جار خلافا للاكثرين (لان العدل) الذي لا يظن به الكذب لكونه صحابيا (العارف) بوضع اللفظ وجهه دلالة على المعنى المراد (لا ينقله) اي الفعل (عاما) اي بلفظ ظاهر العموم (الا بعد علمه بعمومه) فان قيل يحتمل انه كان خاصا وطن الراوي العموم فخكاه كذلك قلنا الظاهر لا يترك بمجرد احتمال خلافه والا فلا يصح الاستدلال به لانه لا يخلو عن الاحتمال واعلم ان بين هذه المسئلة

والمسئلة الاولى فرقا ظاهرا وهو انه فيما ليس في ظاهر اللفظ دليل العموم كلام الاستغراق ونحوه (بخلاف هذه المسئلة) (الجمع المذكور بعلامة الذكور)

نحو المسلمين وفعلوا (مخصص بهم) اي بالذكور (الاعتدال اختلاط) بالاناث

فانهم اذا اختلطوا بالاناث يقالون لفظ الجمع المقارن بعلامه فمذكور الذكور اصله والاناث تبعاً بطريق الحقيقة عرفاً اما اولاً فلفظها لا يعبر عنه بالانثى في ادخلوا البنات مطلقاً نساء في اسرائيل وفي ابطسوا حواء مع آدم وابليس فان قيل صحة الاطلاق لا تستدعي كونه حقيقة فلتا الاصل في الاستعمال هو الحقيقة لا يقال حقيقة في الرجال خاصة اجماعاً وانجازاً اولاً من الاشتراك لانا نقول ان اريد كونه حقيقة لغة او عرفاً عند الانفراد قسم ولكن الكلام ليس فيه وان اريد عرفاً عند الاختلاط فنوع واماناً فليست كمن اياهم في نحو احكام الصوم والصلاة وغيرهما وان وردت بالصيغة المتزاع فيها فان قيل يدخل دليل خارجي ولذا لم يدخل في الجهاد والجمعة ونحوهما فلنا الاصل عدمه بل الاستثناء فيما يشار اليه بمحتاج اليه واذل دليل على تناول لولاه (و) الجمع المذكور (بعلامه الاناث) نحو المسلمات وقلن (مخصص بهن) ولا يتناول الذكور اصلاً اذ لا وجه للتسمية ههنا (في) قول النساء من (امنوني على نبي وله الفريضة) اي البنون والنساء (بنها ولها) اي الفريضة (الامان) لتناول اللفظ اياهما (لا في بناتي) اي لا يتناول لهما الاطمان في قوله امنوني (واما المشتركة)

اخلاقاً للجماعة وبعض الخفية واختياره للمصنف واستدلال الاكثر بنحوه الاول بقوله تعالى ان المسلمين والمنظمات والمؤمنين ونحوه فانه لو كان مدلول المسلمات دخلاً في السطين للمؤمنين هذا العطف لكونه عطفًا للخاص على العام والاصل في العطف التخصيص والتباين ولا يقال ان العطف التام كيدشمر يقالهن كافي عطف جبرائيل على الاليزكة لان التأسيس خبر من التام كيد وقصد التشرية ليس تاسيساً الثاني ما روي عن ام سلمة انها قالت يا رسول الله ان النساء قلن ما ترى الله ذكر في القرآن الا الرجال فانزل الله تعالى ان المسلمين والمسلمات فذكرهن مطلقاً ولو كان دخلاً لاصدق نفيهن ولم يجوز تفرده عليه السلام لفي اجيب عن مثله عليه السلام بما قرر في الذكر لاني الدخول الثالث اجماع اهل العربية على ان هذا الصنع جمع المذكر والجمع تخصيص للفرق والمفرد كمن ذكر واجيب عنه بان اجماعهم يجوز ان يصحكون عند الانفراد والتزاع عند الاختلاط واستدلال اخر بوجوه اللفظ الاول للمعروف من اهل اللسان فلفظهم المذكور في التوسعة عند اجماعهم فيدخل بالضرورة واجيب بانهم كالتزاع في دخولهن عند الغيب مجازاً الثاني ان قوله اوصى الرجال ونساء مائة درهم ثم قال اوصيت لهن بكفا دخلت السبيل والجمع بانها اذا دخلت بقرينة الوصية للتقدمة والارواح حقيقة ايضا لانه حينئذ يدخل بالقرينة الثلث غلبة الاستعمال كما في قوله تعالى ادخلوا الباب سجداً ونفي قوله ابطسوا فان قيل ان غلبة الاستعمال انما تقتضي صحة الاطلاق ولا يلزم منها كونه حقيقة وهو محل النزاع فالجواب ان الاصل في الاستعمال الحقيقة فلا حاج في ثباتها الى دليل وانما يحتاج اليه كونه مجازاً فان قيل ان الاصل في الاستعمال حقيقة في الذكور خاصة بالاجماع ولو جعل حقيقة في الذكور والاناث معاً لم يمتزج الاشتراك والمجان خير منه قلنا ان اراد الله حقيقة في الذكور عند الانفراد فقام والكلام ليس فيه وان اراد الله حقيقة فيه عند الاختلاط فهو مجموع بل حقيقة عند الاختلاط في المجموع ولقائل ان يقول فيتمد بلزم الاشتراك بين الذكور وبين المجموع الرابع انهن يشاركن الذكور في الاحكام فيدخلن في الخطابات الشرعية نحو اقيموا الصلاة واجيب بانه دليل خارجي لا بالوضع ورده الشارح بان الاصل عدمه الدليل على الدخول والتمايز يحتاج الى الدليل عدم دخوله في (قوله حذف فيه) نقل عن في الحاشية ان حذف القلم مقام الفاعل لا يجوز محلي كالفعل ويمكن ان يجعل لفظ المشترك ظرفاً للاسم مفعول به فيكون

على نسائي اذ لا وجه للتعميم كما مر ولما فرغ من مباحث العلم شرع في مباحث المشترك فقال (واما المشتركة) اي المشترك فيه لان المفهومات مشتركة واللفظ مشترك فيه فحذف فيه اكثر الاستعمال

فيه منصوبا والمصدر الميمي واسم المفعول جاء على وزن واحد انتهى (قوله ويجوز ان يكون موضوعا اصطلاحيا) فحينئذ لا حاجة الى تقدير فيه (قوله والمجاز) لا يخفى عليك ان المجاز يخرج بقوله وضع اما على القول بانه لا وضع في المجاز فظاهر واما على القول بانه وضع نوعيا فالمتبادر من الوضع المذكور في التعريف هو الشخصي فالاولى ان يذكره عقيب قوله وضع وكذا المفرد يخرج بقوله وضع كثيرا فلقد ذكر خروجه عقيب قوله وضع كثيرا لكان اولى (قوله فخرج المنقول) متقولا اصطلاحيا او مر مجازا لان المرئجل منقول لغوي لانه مستعمل في غير الموضوع له لالعلاقة بينهما (قوله للتأمل) اي في نفس الصيغة او غيرها من الأدلة والامارات (قوله ونحو بر محل النزاع) توضيحه ان اللفظ المشترك له احوال خمسة باعتبار اطلاقه على معانيه المتعددة الاول ان يطلق على احد هاتمة وعلى الآخر اخرى فلا يقصد باطلاق واحد الاحد هما فقط والاتزاع في صحة ذلك وفي كونه بطريق الحقيقة الثاني ان يطلق اطلاقا واحدا ويراد به مجموع معنيه من حيث المجموع والاتزاع في امتناع ذلك بطريق الحقيقة ولا في جوازه بطريق المجاز ان وجدت علاقة صحيحة بينه وبين الآخره والا فلا فان قيل علاقة الجزئية والكلية متحققه قطعا قلنا ليس كل ما يعتبر جزءا من المجموع يصح اطلاق اسمه عليه للقطع بامتناع اطلاق الارض على مجموع السماء والارض بناء على انه جزءه فلا بد في اطلاق اسم الجزء على الكل من علاقة صحيحة غير الجزئية الثالث ان يطلق على احد المعنيين لاعلى التعيين بان يراد في اطلاق واحد هذا المعنى او ذلك المعنى مثل تربيص قره اي طهرا او حضا ولم ار في كلامهم ما يشعر جواز ذلك او عدمه سوى ما ذكره في المقام من ان ذلك حقيقة المشتركة عند التجرد عن القرائن الرابع ان يطلق ويراد به ماسمي به اي هذا المفهوم قال الابهرى لا كلام في صحة ذلك مجازا الخامس ان يطلق ويراد به كل واحد من معنيه او معانيه بان تتعلق النسبة بكل منهما ان امكن اجتماعها بان لا تكون قرينة على ارادة احد معنيه كما في الكل الافرادى فثبت عدم القرينة على ارادة واحد من الآحاد وان كانا متضادين كما يقال رأيت الجون ويراد به الاسود والابيض ونحو انم على مولاك يراد به المعتق والمعتق ونحو اقرأت هند ويراد به الطهر والحيض بخلاف نحو ثلاثة قروه لان اسم العدد خاص في مفهومه فلا يمكن ان يراد بالقره الحيض والطهر معا بخلاف نحو افعال من اذابه الامر والتهديد على المنقول بل يشتركة بينهما لان الامر يقتضى الطلب والتهديد بخلافه

ويجوز ان يكون موضوعا اصطلاحيا لما اشترك فيه المعاني (فا) اي لفظ (وضع) اي عين للدلالة على معنى بنفسه (وضعا كثيرا) المراد به مقابل الواحد فيشمئذ الوضعين ايضا (لمعنيين فصاعدا) فخرج المفرد عاما كان او خاصا وهو ظاهر والمجاز اذا لا وضع فيه بهذا المعنى (بلا نقل) من معنى الى آخر سواء كان بينهما مناسبة او لا فخرج المنقول فانطبق الحد على الحدود (وحكمه التوقف) للتأمل (ليترجح) المعنى (المراد) من بين المعاني حتى لو لم يترجح بان استدباب ترجيحه يكون المشترك مجازا لانسال المراد به الايبان من الحمل كما سألني ولما كان ههنا مظنة ان يقال لم لا يجوز ان يحتمل على كل واحد من المعنيين او المعاني من غير توقف وتأمل فيما يحصل به ترجح احدهما او زد عقيب ذلك مسألة امتناع استعمال المشترك في معنيه فصاعدا فقال (ولا عموم له) خلافا لبعض الساقية ونحو بر محل النزاع انه هل يجوز ان يراد بالمشترك في استعمال واحد كل واحد من معنيه او معانيه بان تتعلق النسبة بكل واحد منها لا بالمجموع من حيث هو مجموع اذا امكن اجتماعها كأنم على مولاك وان كانا متضادين نحو رأيت الجون اي الاسود والابيض واقرأت هند اي طهرت وحاضت خلافا لثلاثة قروه وافعل في الامر والتهديد والتدب والاباحة فقيل يجوز وقيل لا يجوز

فلا

فلا يمكن اجتماعهما امر ادا به النذب والاباحة للتناق بينهما وهذا يحمل
 النزاع فيقول انه يجوز وقيل لا وقيل يجوز في التي نحو ما رأيت عينا
 لاقى الايتين ثم اختلف القائلون بالجواز قيل انه بطريق الحقيقة وهو المنقول
 عن القاضي وقيل بطريق المجاز ونقل عن الشافعي انه ظاهر في المعين دون
 احدهما فيجب الحمل عليهما عند التجر د عن القرائن ولا يحمل على
 احدهما خاصة الاقربنة وهو عام فيهما وهذا معنى عموم المشترك فالعظام
 عنده فسمان قسم متفق الحقيقة كعموم غير المشترك وقسم مختلف الحقيقة
 كعموم المشترك قال التفازاني ان ما نقل عن الشافعي اخص من مذهب
 القاضي ورد في الحرير بان صحة اطلاقه على معنيين حقيقة عند القاضي
 ان كانت العموم فيهما فهو عين ما نقل عن الشافعي وان كانت لا اشتراك
 فيهما وفي كل منهما ولا اشتراك في كل منهما فقط فهو بيان لما نقل عن الشافعي
 اقول في الرد نظر لان كلامنا في اطلاقه على معانيه بمعنى الكل الافرادى
 لا المجموع فلا معنى لقوله وان كان لا اشتراك فيهما وفي كل منهما تأمل واجتج
 يجوزون بقوله تعالى ان الله وملائكته يصلون على النبي الآية بلن الصلاة من الله
 تعالى رحمة ومن الملائكة استغفار وبقوله تعالى ان الله يستجده من في السموات
 ومن في الارض والشمس والقمر والنجوم والجبال والشجر والدواب وكثير من
 الناس الآية بان المراد بالمجدة في غير العقلاء بمعنى الاتقياد وفي العقلاء بمعنى
 وضع الجبهة واجيب عن الاول منع تعدد معنى الصلاة ههنا لان سياق الآية
 لا يجاب اقتداء المؤمنين بالله وملائكته في الصلاة على النبي عليه السلام فلا بد من
 اتحاد معنى الصلاة في الجميع فيراد بها اما الاتقياد في الجميع وهو المعنى الحقيقي او ارادة
 الظاهر في الجميع وهو المعنى المجازى وعن الثاني يحمل السجدة في الجميع على الاتقياد
 في الايتين لم يوجد استعمال المشترك في اكثر من معنى واحد واختلف القائلون
 بعدم الجواز قيل انه لا يمكن للدليل القائم على امتناعه واختاره الشارح وقيل
 يجوز خطا لالفة لان الوضع في اللفظ تخصيص اللفظ بالمعنى فينا في استعماله
 في المعنيين في صالفة واحدة وجعل التخصيص ههنا بمعنى جعل اللفظ منفردا من
 بين سائر الالفاظ بالحصول للمعنى الموضوع له لا بمعنى قصره على ذلك المعنى
 كما زعمه التفازاني خلافا المتبادر لان المتبادر من قولهم تخصيص اللفظ بالمعنى
 دخول الباء على المقصور وتخليه لاعلى المقصور كيف ولو كان المعنى كما قاله
 التفازاني لزم ان لا يوجد الالفاظ المترادفة فان قيل لو كان المعنى كما قيل لزم ان

ثم اختلف القائلون بالجواز فقيل
 حقيقة وقيل مجاز وعن الشافعي انه
 ظاهر في المعين يجب الحمل عليهما
 عند التجر د عن القرائن ولا يحمل
 على احدهما خاصة الاقربنة وهذا
 معنى عموم المشترك فالعظام عنده
 فسمان قسم متفق الحقيقة وقسم
 مختلفها واختلف القائلون بعدم
 الجواز فقيل لا يمكن للدليل القائم
 على امتناعه وقيل يصح لكنه ليس
 من اللفظ

ثم اختلفوا في الجمع مثل العيون فذهب
 الاكثرون الى ان الخلاف فيه مبني على
 الخلاف في المفرد ان جاز جاز والافلا
 وقبل يجوز فيه وان لم يجوز في المفرد
 والمختار انه لا يستعمل في اكثر من معنى
 واحد لاني المفرد ولا في الجمع لا حقيقة
 ولا مجازا اما حقيقة فلان الوجود
 لكل واحد منهما بالاستقلال يقتضي
 انفردا المعنى وعدم اجتماعه مع غيره
 فلوجاز ارادتهما معا وضعنا يلزم
 ان يكون كل منهما مرادا وغير مراد
 وهو محال واما مجازا فلان استعماله
 في كل من المعنيين بطريقي المجاز اما
 بان يكون بين المعنيين علاقة فراد
 احدهما على انه نفس الموضوع له
 والاخر على انه يناسب الموضوع له
 لعلاقة بينهما وهذا جمع بين الحقيقة
 والمجاز واما استعماله في كل منهما
 على انه معنى مجازي بالاستقلال
 وسمي ان استعمال اللفظ بين معنيين
 مجاز بين باطل بالاتفاق

لا يوجد المشترك قلنا ممنوع لان الوجود متعدد وكل وضع يقتضي تخصيص اللفظ
 بالمعنى الذي وضع له باعتبار ذلك الوجود لا باعتبار وضع آخر تأمل * ثم اختلفوا
 في جمع المشترك مثل العيون على قولين كما ذكره الشارح والمختار عنده انه
 لا يستعمل في اكثر من معنى واحد لاني المفرد ولا في الجمع لا حقيقة ولا مجازا اما
 حقيقة فلان استعماله في معانيه في اطلاق واحد بطريق الحقيقة اما بان يوضع
 بازاء مجموع تلك المعاني من حيث هو مجموع واما بان يوضع بازاء كل واحد منها
 بالاستقلال والاول مع كونه ليس محلا للتراع معتمدا قطعا لانه لو كان موضوعا بازاء
 المجموع لم يصح استعماله في جزئه بطريق الحقيقة ضرورة انه ليس نفس الموضوع له
 بل جزؤه واللازم باطل بالاتفاق فان قيل الملازمة ممنوعة لجواز ان يكون
 موضوعا لكل واحد من معانيه كما وضع للمجموع قلنا التراع في صحة اطلاقه على
 كل واحد منهما با الوجود المستقل وانما التراع في صحة اطلاقه عليه بالوضع والواحد
 والاستعمال الواحد في المجموع والثاني لا يخلو اما ان يوضع بازاء كل واحد بشرط
 انفردا عن الآخر او بشرط الاجتماع معه او مطلقا عن الحد الشرطين وعلى
 التقدير الثلاثة يصح استعماله في تلك المعاني في اطلاق واحد بطريق الحقيقة اما
 على الاول والثالث فلانه ذكره الشارح من لزيم كون كل منهما مرادا وغير مراد في
 اطلاق واحد ضرورة ان اعتبار وضعه لهذا المعنى بشرط الانفرد او مطلقا
 يوجب ارادة هذا المعنى كخاصة واعتبار وضعه للمعنى الآخر يوجب ارادته خاصة
 اما على الاول فظاهر لانه اعتبر شرط الانفرد واما على الثاني فلان معنى الوجود
 تخصيص اللفظ بالمعنى فلو اعتبر الموضوعان في اطلاق واحد يلزم ان يكون كل
 من المعنيين مرادا وغير مراد في اطلاق واحد ويلزم ايضا في كل من المعنيين صفة
 الانفرد والاجتماع بحسب الارادة واللازم باطل وقول الشارح فلان الوجود لكل
 واحد منهما بالاستقلال يقتضي انه ينطبق على كل من الاحتملين واما على الثاني
 فلما ذكر في بيان انتفاء وضعه للمجموع من حيث المجموع وقول الشارح
 بالاستقلال يابى عن هذا الاحتمل لانه ليس محلا للتراع واما مجازا فلان استعماله
 في كل من المعنيين بطريق المجاز اما بان يوضع للمجموع او لكل واحد من المعنيين
 والاول غير الموضوع له والثاني هو الموضوع له فيلزم الجمع بين المعنى المجازي
 والحقيقي في اطلاق واحد وذا باطل واما بان يراى به احد هما على انه نفس
 الموضوع له والاخر على انه مناسب للموضوع له لعلاقة بينهما واما بان يراى به
 كل منهما على انه معنى مجازي مناسب للمعنى الموضوع له اذ يجوز ان يراى بكل

منهما على انه معنى موضوعه لكونه خلاف الفرض وكلاهما باطلان اهل الاول
فالزم الجمع بين الحقيقة والحجاز في جالته واحدة واما الثاني فلان استعمال اللفظ
في معنى مجاز بين باطل بالاتفاق ولانه يلزم اعتبار معنى ثالث موضوعه
يناسب له المعنى المجازيان وحينئذ لا يصح استعمال المشترك بين المعنيين
في هذين المعنيين مجاز لعدم ثالث وضعه اللفظ ويصح استعمال المشترك بينهما
ثلاثة معان في الاثنين منها والمشارك بين اربعة في ثلاثة منها هكذا وهذا التفصيل
صا الاقال به بل البحث خارجي المشترك مطلقا سواء كان مشتركا بين معنيين
او ثلاثة او ازيد (قوله يشاؤل الثلاثة واكثر) والمراد بالاكثر في القولة الى
العشرة وفي الكثرة الى ان يشمل الكل فان قيل قد تقدم انه لا فرق بين القلة والكثرة
في الشمول على مميزات غير متناهية عندهم قلنا ذلك في الجمع المعروف بالام
لا في النكر (قوله سواء كان جمع القلة او الكثرة) اشارة الى ان الجمع النكري سواء
كان جمع قلة او اكثر ليس يعلم عنده لعدم الاستغراق اما جمع القلة فظاهر واما
الكثرة فلان وطلائعا لا يباين منه عند اطلاقه استغراق جماعات الرجال على
سبيل الشمول كما لا يباين من رجل استغراق جميع الوجودات فلا يكون لها
الاعتد من اكتفي في العام باشمال جمع من السميات (قوله لان الوضوح
فوق الظهور) فيه ان هذا في الوضوح والظهور الاصطلاحيين ولا فرق بينهما
في اللغة في التاموس ووضوح الامر بوضوح وضوحا والضح ووضوحه وتوضيح بان وظهر
ظهوره اذ في فعل هذا يجوز اخذ الوضوح اللغوي في تعريف الظاهر الاصطلاحى
على انه لا فساده في تعريف الشيء بما هو اوضح منه ويمكن ان يقال ليس مراده
ان تعريفه بما اوضح فاسد بل مراده ان الظاهر لو عرف بما اوضح لا يستقيم تعريفه
النص لان الوضوح فوق من اقب الظهور فلو اخذ في تعريف الظاهر لم يصح
تعريف النص بما اوضح ولا بما ظهر (قوله اى مجرد سماعتها سواء كانت
مسوقه اولا) اختلفوا هل يفترط في الظاهر عدم كونه المعنى مقصودا
بالسوق او لا يشترط كما اشترط في النص كونه مقصودا بالسوق فذهب القدماء
الى ان عدم اشتراطه حيث لم يذكروا في تعريفه اصلا في الكثرين ان عدم السوق
في الظاهر ليس يشترط بل هو ما ظهر المراد منه سواء كان مسوقا اولا ولم يذكروا
في تعريفه هذا الشرط ولو كان معتبرا لما غفلوا عنه ولذا عجمه للشارح فان قيل
لأنهم ذكروا ان ازيدا ووضوح النص على الظاهر مجرد بالسوق حيث قال في المقترح
ثم ان زاد الوضوح بان سبق الكلام له سمي نصا وهذا يقتضى اعتبار عدم السوق

(واما الجمع النكري فوضع وضعه واحدا)
خرج به المشترك (لكثير غير محصور)
خرج به الخاص (بلا شمول) خرج به
العلم (وحكمه انه يتناول الثلاثة واكثر)
سواء كان جمع القلة او الكثرة لانها
لا قبل الجمع مطلقا عرفا كما سبق بحقيقته
(لا لادنى) من الثلاثة لانه غير متناهي
اصلا (حتى لو حلف لا يتزوج نساء
لا يحث واحدة وثنتين) اذ لا يشتملها
لفظ الجمع لما فرغ من اقسام التقسيم
الاول شرع في اقسام التقسيم الثاني
بقول (ولو لم يظهر فاعرف مراده) لم
يقول ظهر الا يتوهم تعريف الشيء بنفسه
وان كان المقصود به المعنى اللغوي ولم
يقول ما اوضح لان الوضوح فوق الظهور
(بسماع صيقته) اى مجرد سماعتها
سواء كان مسوقا له لولا كما ان المعنى
في النص كونه مسوقا للراد سواء اختلف
التخصيص والبا وبل اولو في المفسر
عدم احتمال التخصيص والتأويل سواء
احتمل التسخخ اولو في الحكم عند
احتمال شئ من ذلك فعلى هذا ان يكون
الاقسام متداخلة بحسب الموجود
فما تارة بحسب المفهوم واعتبار الخلية
هذا على رأى المتقدمين

في الظاهر قلنا بعد تسليم الاقتضاء المذكور كون ازدياد وضوح النص عليه بمجرد
السوق ممنوع كيف هو قد قال في الكشف وليس ازدياد وضوح النص على الظاهر
بمجرد السوق كما ظنوا اذ ليس بين قوله تعالى وانكحوا الايامي منكم مع كونه مسوقا
في اطلاق النكاح وبين قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم مع كونه غير مسوق فيه
فرق في فهم المراد للسامع وان كان يجوز ان يثبت لاحدهما بالسوق قوة تصلح
للترجيح عند التعارض كالتجربين المتساويين في الظهور يجوز ان يثبت لاحدهما
منية على الاخر بالشهرة او التواتر او غيرهما من المعاني بل ازدياده عليه بان يفهم
منه ما لم يعرف من الظاهر بقربنة نظمية تنضم ساقا او ساقا تدل على ان قصد
التكلم ذلك المعنى بالسوق كبيان العدد في قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من
التساء مثنى وثلاث ورباع فان العدد لم يفهم بدون اقتران مثنى وثلاث وذهب
المتأخرون الى اشتراط عدم السوق في الظاهر واشتراط السوق مع احتمال
التأويل ان كان خاصا او التخصيص ان كان عاما في النص واشتراط عدم
احتمالهما مع وجود احتمال التسخيح في المفسر واشتراط عدم احتمال التسخيح ايضا
في المحكم فعلى هذا المذهب تكون الاقسام متباينة في الوجود والمفهوم حيث لم
يعتبروا في مفهومها المعنى السلبى وعلى مذهب القدماء تجتمع في الوجود فيما سبق له
ولم يحتمل شيئا وتفرق بحسب المفهوم والحيثية والظاهر اعم بحسب المفهوم من
النص والمفسر والمحكم (قوله وحكمه وجوب العمل بما عرف) اختلفوا
في حكم الظاهر وليس النزاع في ايجابه العمل به بل في ايجابه العلم واليقين فذهب
العراقيون منهم الكرخي الى انه يوجب اليقين ايضا وذهب مشايخ ما وراء النهر
منهم ابو منصور المتربدي الى انه يوجب وجوب حقية ما اراد الله منه ولا يوجب
اليقين وهذا الخلاف بناء على ان العام الذي لم يخص منه البعض لا يوجب العلم
عندهم ويوجب عند الاولين مع احتمال الخصوص وكذا كل حقيقة مع
احتماله المجاز وهذا لأن القطع مع الاحتمال وان كان بعيدا لا يجتمعان فلا يوجب
اليقين مع الاحتمال بل يوجب العمل كخبر الواحد والقياس وعند الاولين لا عبرة
للاحتمال البعيد الذي لا دليل عليه لانه لم ينشأ عن دليل بل هو ناش عن اللاحتمال
التكلمي وهو اعمى باطنى لا يكلفه لعدم الوقوف عليه والاحكام المتعلقة
بالظاهر لا بالباطن كرخص المسافر لاتعلق بحقيقة المشقة لكونها امر اباطنيا
بل بالسفر وكذا النسب يتعلق بالفراش لا بالاعلاق فصار هذا كالعلوم العادية
كعلمنا بان الجبل الذى رأيناه فيما مضى لم يتقلب الآن ذهابا فان هذا العلم

واما التأخرون فالشهور بينهم انها
اقسام متباينة وانه يشترط في الظاهر
عدم كونه مسوقا للمعنى الذى يجعل
ظاهرا فيه وفي النص السوق مع
احتمال التأويل والتخصيص وفي
المفسر عدم احتمالهما مع وجود
احتمال التسخيح وفي المحكم عدمه ايضا
(وحكمه وجوب العمل بما عرف)
ولا خلاف فيه وانما الخلاف في ايجاب
العلم ايضا فنقد البعض لا يوجهه مع
وجوب اعتقاد ان مراد الله تعالى منه
الحق لان الاحتمال وان كان بعيدا
قاطع لليقين قلنا لا عبرة باحتمال
لا ينشأ عن الدليل كما في العلوم العادية
ولذا قلنا (يقينا) قيل والحق ان كلا
من الظاهر والنص قد يفيد القطع وهو
الاصل وقد يفيد الظن وهو ما اذا كان
احتمال غير المراد مما يعضده دليل
اقول ان اراد الراجح على الفريقين بان
الصواب هو التفصيل كما هو المتبادر
من قوله والحق فليس بحق لان من يقول
بافادة القطع انما يقول بانهما من حيث
هما ما يفيد انه كما في الخاص والعام
لا مطلقا وكذا من يقول بعدمها

قطعي مع احتمال انقلابه بناء على جواز خرق العامة لكنه لم يتغير لعدم
 كونه ناشئا عن دليل ولهذا اختاره الشارح حيث قال يقيفا وهو مفعول عرق
 فن قيل ان الظن كاف في باب العمل بلا حاجة الى القطع واليقين قلنا نعم لكن
 مراده ان الظاهر يفيد القطع لمضمونه لان القطع لا بد منه في باب العمل تأمل
 وحك هذا الحال في النص كما سياتي واختار بعض المتأخرين التفصيل
 بان كلا من الظاهر والنص يفيد القطع وهو الاصل والظن عند اعتقاد
 غير المراد بدليل ورده الشارح بان من يقول بافادته القطع يقول يفيد
 من حيث هو ظاهر ومن حيث هو نص كما ان الخاص من حيث هو خاص
 والعام من حيث هو عام يفيد الحكم وكذا من يقول بعدم افادتها القطع يقول
 لا يفيد من حيث هو ظاهر ونص لا مطلقا اي مع قطع النظر عن قيد الحدية حتى
 يصح الرد عليهما وان اراد به بيان الواقع فلا مشاحة فيه لان الواقع كذلك
 قوله والا فلا يكون شيئا (اي وان لم يقيد احتمال التأويل بقوله ان كان خاصا
 واحتمال التخصص بقوله ان كان عاما بل اعتبارا مع الا يكون شيئا من الخاص ظاهرا
 لان الخاص لا يحتمل التخصص اصلا وانما يحتمل التأويل قوله واما النص
 فما ازاد ظهورا لم يقل فاازداد وضوحا كما في التوضيح لئلا يرد عليه انه يلزم
 ان توجد واسطة بين الظاهر والنص ولم يسم شيئا من الاسماء وهو ما وضع المراد
 به ولم يزد عليه بان سبق الكلام لاجله واجيب عنه بان المراد بزيادة التوضيح
 ههنا هي الزيادة في قولهم زاد الدينار على الدرهم التي في قولهم زاد الدرهم
 قوله قيل هو سوق الكلام له) اقول الظاهر ان السوق بمعنى المفعول اي كون
 الكلام مسوقا للمعنى لان السبب لازدياد المراد كون المعنى مسوقا له لا سوق
 التكلم للكلام فان قيل كون الكلام مسوقا لصفة الكلام لصفة المعنى لان
 صفة المعنى كونه مسوقا له فلا تستقيم السببية ايضا قلنا نعم لكن كون الكلام
 مسوقا وان كان صفة للكلام لكن كونه مسوقا للمعنى صفة المعنى بناء على ان
 المصدر التعدى بحرف الجر صفة للجر ورفقتهم السببية قلنا نعم فالاسلام واما
 النص فما ازاد وضوحا على الظاهر بمعنى من المتكلم لاني نفس الصيغة وقانونا
 مراده بمعنى من المتكلم سوقه ذلك اللفظ بمعنى مقصود منه بحيث قالوا ان المتكلم
 اذا قصد المعنى المراد بالسوق كان نصا وان لم يقصد كان ظاهرا كما لو قيل رأيت
 فلانا حين جاءني القوم كان قوله جاءني القوم ظاهرا في محي القوم لكونه غير
 مقصود بالسوق بل لو قيل ابتداء جاءني القوم كان نصا في محي القوم لكونه مقصودا

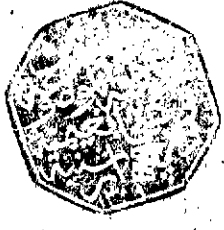
وان ازاد بيان الواقع فلا مشاحة
 لكنها بعيدة كما لا يخفى (مع احتمال
 التأويل) ان كان خاصا (والخصيص)
 ان كان عاما والا فلا يكون شيئا
 من الخاص ظاهرا (او) مع احتمال
 السخ (ايضا سواء كان خاصا او عاما
 واما النص فما ازاد ظهورا) اي
 ظهوره والمراد ظهور المراد به (على)
 ظهور (الظاهر) متعلق بقوله ازداد
 بمعنى اي ازدياده بسبب امر (من)
 جهة (التكلم) قيل هو سوق اللامه
 لان السوق له اجلي من غيره ولهذا
 رجحت العبارة على الاشارة وفي الكشف
 انه ليس بشيئا لهدم الفرق في الظهور
 بين وان تكسوا الايامي وفا تكسوا
 ما طاب لكم نعم يفيد قوة للسوق له
 هي علة الترجيح عند التعارض بل هو
 ضم قرينة نطقية سياقية نحو مثنى
 وثلاث ورباع

بالسوق وهذا لان الكلام اذا عرق بقصود كان فيه زيادة ظهور بالسبب الى غير
السوق له ولهذا كانت عبارة النص واضحة على اشتراكه ورد في الكفاية
مخالفة لتمامه المكتوب ثم نقل عنهم ما يدل على ان عدم السوق ليس بشرط
في الظاهر فقال ثبت بما ذكرناه ان عدم السوق ليس بشرط في الظاهر كيف
وانهم لم يذكروا في تحديد الظاهر هذا الشرط ولم يعرفوا في ايراد الاستدلال
ما كان مسوقا وغير مسوق ولو كان شرطا لما غفلوا عن ذكره وايضا ازدياد
وضوح النص على الظاهر بمجرد السوق كما ظنوا ان ليس بين قوله تعالى وانكسر
الايامى منكم مع كونه مسوقا في اطلاق الكلام وبين قوله تعالى فانكروا ما طاب
لكم مع كونه غير مسوق فيه فرق في فهم المراد للسمع وان كان يجوز ان
ثبت لاحدهما بالسوق قوة تصلح للرجوع عند التعارض بل بلزاده بان
يفهم منه معنى لم يعرف من الظاهر بقرينة نطقية تنضم اليه شيئا او شيئا
كما في قوله تعالى فانكروا ما طاب لكم من النساء منى وثلاث ورباع فان العدد
لم يفهم منه بدون اكثر من منى وثلاث ورباع وهو انما البيع مثل الربا فان قوله
تعالى احل الله البيع وحرم الربا ظاهر في تحليل البيع وتحريم الربا والنص
في التفرقة بين البيع والربا ولكن لم يفهم هذه التفرقة بدون انضمام قوله انما البيع
مثل الربا هنا كلافه واعتراضه بوجوه الاول ان قرينة السوق مجمع احتمال
غير السوق له غير دأبه السوق له وضوحا من غير حاجة الى امر آخر والثاني ان
القرينة لا تخص بالنطقية لجواز ان تكون حالية والثالث انه يلزم ان لا يكون
قولنا بما في القوم حين قصده الاخبار نصا فيه لعدم القرينة النطقية والرابع
انه لو كان زادا وضوحا بانضمام قرينة نطقية تنل على ان قصد التكلم ذلك المعنى
لم يبق محتملا لتأويل هو في غير المحاز لتعين المراد مع ان هذا الاحتمال باق
في النص والخامس ان تأويله زاد وضوحا بانضمام معنى آخر هو تمام المراد لانه هو
الظاهر كما هو الظاهر في تعريف النص فالشارح غير عبارة المكشف وقال بل
هو اي المعنى الذي من جهة التكلم هو ضم قرينة نطقية وقد قال في الكشف بل
ازدياده بان يفهم منه معنى لم يعرف من الظاهر بقرينة نطقية ولا يخفى عليك
جائزتهما من المخالفة حيث جعل ذلك المعنى عبارة عن القرينة النطقية وليس
كذلك ولهذا انما ترك ذلك القول جذرا من ورود الاعتراض الخامس لانه مورد
(قوله فان اشتق هذه الكلمة من قولك آه) وبوجه الاصحاح بالمعنى القوي
ان الزيادة معبرة في القوي فكذا في الاصطلاح والزيادة تقتضي الزيادة عليه

او سابقية نحو قولوا انما البيع مثل الربا تدل
على معنى زائد على مفهوم الظاهر هو
المقصود الاصل بالسوق كيان العدد
في الاول لان محله الفاسدة هو القيد
ازدادا والتفرقة في الثاني لكونه جواب
قول الكفاية انما البيع مثل الربا واولا
بان قرينة السوق مجمع احتمال غير
السوق له غير دأبه السوق له وضوحا
وظلنا ان القرينة لا تخص بالنطقية
واعلم ان القرينة لا تخص بالنطقية
(او عاملا) قال شمس الائمة زعم بعض
الفقهاء ان اسم النص لا يتناول
الاصطلاح وليس كذلك فان اشتقاق
هذه الكلمة من قولك نصصت الدابة
اذ جعلتها على سير فوق السبر العناد
بمنها بسبب باسرها

وهو الظاهر فيما نحن فيه والظاهر اعم من الخاص، والعام هكذا النص والسبب
 المتأخر في المعنى اللغوي بمنزلة الظاهر وما فوقه بمنزلة النص وقوله بمعنى من
 التكلم في مقابلة قوله بسبب يشرته وهو على صيغة الخطاب ذكر الغزالي
 في التفسير في الظاهر هو الذي يحتمل التأويل والنص لا يحتمله والنص يطلق
 على ثلاثة اوجه الاولى ما أطلقه الشافعي حيث سمي الظاهر نصا فهو منطلق
 على اللغة ولا مانع في الشرع والنص في اللغة بمعنى الظهور يقال نصصت
 العصابة رأسها اذا رفعت واطهرت فعمل هذا احدى هود الظاهر بعينه وهو
 اللفظ الذي يطلب على الظن فهم معنى منه من غير قطع فهو بالاضافة الى ذلك
 يعني التام للظاهر ونص والثاني ما لا يتطرق اليه احتمال اصلا كالخمس مثلا
 فانه نص في معناه لا يحتمل شيئا آخر وكل ما كان كذلك سمي بالاضافة الى معناه
 ايضا في طرفي الاثبات والتي فعلى هذا حده هو اللفظ الذي يفهم منه على القطع
 معنى فهو بالاضافة الى معناه المقطوع به نص ويجوز ان يكون اللفظ الواحد نصا
 وظاهرا ومجلا لكن بالاضافة الى ثلاثة معاني والثالث التعبير بالنص
 على ما يتطرق اليه احتمال مقبول بعضه دليل اما الاحتمال الذي لا يعضده دليل
 فلا يخرج اللفظ عن كونه نصا فشرط النص على هذا المعنى ان لا يتطرق اليه
 احتمال معتضد بدليل لا مطلق الاحتمال كما هو شرط في المعنى الثاني فظهر منه
 ان موجبات النص على التفسير الذي اختاره مشايخنا وهو المعنى الاول والثالث
 ظني عندنا الشافعي (قوله يظهر ذلك) اي ازدياد الوضوح (قوله فانه ظاهر
 في الاطلاق ونص في الفرق) اي في جواز البيع فيصح الاستدلال به على كل من
 الاطلاق والفرق بخلاف من قلل باختصاص النص بالسبب فان عنده لا يصح
 الاستدلال به على الظاهر لاختصاصه بالسبب وقوله تعالى فانكروا ما طاب
 لکم من النساء ثنى وثلاث وارباع من هذا القيل فانه ظاهر في اطلاق النكاح
 نص في بيان العدد (قوله فان ما به ازداد المفسر وضوحا) قال غير الاسلام
 واما المفسر فان زاد وضوحا على النص سواء كان بمعنى في النص او بغيره بل كان
 محلا فلهمة بيان قاطع فانسد به باب التأويل اوبان كان عام فالهمة بيان قاطع
 فانسد به باب الاختصاص انتهى فظهر منه ان المعنى الذي في النص اعني كونه
 محلا سبب لوضوح المفسر وان النص يكون محلا في الارجاء بالتفسير وليس كذلك
 لان كون النص محلا لا يكون سببا لوضوح المفسر بل انما يكون سببا لتفسيره
 واما سبب وضوح المفسر هو التفسير ولان النص لا يكون محلا بالتفسير اعني

فقرنا ان النص ما زداد وضوحا اعني
 من المكلم يظهر ذلك عند المقابلة
 بالظاهر اما كان او خاصا (غير مخصص
 بالسبب) قال تميم الأئمة قال بعضهم
 النص يكون مختصا بالسبب الذي
 كان السياق له فلا يشبهه ما هو موجب
 الظاهر وليس كذلك عندنا لان العبرة
 لعموم الخطاب لا لخصوص الاطلاق
 فيكون النص ظاهر اضافة الخطاب
 نصا باعتبار القرينة التي كان السياق
 لاجلها (كقوله تعالى وادخل الله البيع
 وحرم الربا) هذا مثال للظاهر والنص
 ظاهر ظاهر في الاطلاق ونص في الفرق
 بين البيع والربا بالحل والحرم لان السوق
 كان لا يخله فانهما يرتبطان على الكثرة
 في دعواتهم الميسرة ام بين البيع والربا كما
 قال تعالى ذلك بانهم قالوا انما البيع مثل
 الربا (وحكمه وجوب العمل بما وضع
 بقضايا الاحتمال السابق) يعني احتمال
 التأويل والتخصيص والنسخ احتمالا
 غير ناش عن دليل وقد عرفت انه
 لا يتناقض القطع واليقين (وقد يطلق)
 النص (على مطلق اللفظ) لا احتمال
 المقال على زيادة ايضا بالنسبة الى
 الحال (و) يطلق (على لفظ القرآن
 والحديث) لان اكثرهما نصوص ويحتمل
 ان يكون من قبيل المطلق في مقابلة
 الاجماع والقياس وهذا اقرب



واحد ولهذا عدل عنه الشارح وجعل ذلك المعنى سبباً لما به ازاد وضوح المفسر
 وجعل التفسير سبباً للوضوح وازاد لفظ المعنى الواقع في عبارة فتحير الاسلام
 الى الكلام حيث قال سبباً عن معنى في الكلام بدل قوله في النص ثم فسره بقوله
 بان كان اللفظ مجحلاً لا يقال ان الظاهر من قوله فما ازاد وضوحاً على النص
 ان المفسر قبل التفسير نص في ذلك المعنى لان المزيد فرع المزيد عليه ولزوم كونه
 مجحلاً قبل التفسير يقتضي ان لا يكون نصاً لان النص لا يكون مجحلاً لانا نقول
 ليس معنى زيادة الوضوح ان يكون زائداً عليه في تلك المادة بعينها بل معناه
 ان وضوح المفسر في محله زائد على وضوح النص في محله (قوله فلحقه بيان قطعي
 الدلالة والثبوت) بواو الجمع وفي بعض النسخ باو الفاصلة وهو خطأ لان بيان
 التفسير في المحل لا يد وان يكون قطعي الدلالة والثبوت معاً حتى يند باب
 التأويل اذ لو كان قطعي الدلالة وحده او قطعي الثبوت وحده لاحتمل التأويل
 ولذا قالوا ان المحل اذا بين بخبر الواحد او بيان فيه احتمال لا يكون مفسراً
 بل يقبل التأويل لعدم كون الاول قطعي الثبوت وان كان قطعي الدلالة والثاني
 قطعي الدلالة (قوله او خاصاً فلحقه ما انسد به باب التأويل) والذي ظهر
 من هذا الاختصاص اختصاص بيان التفسير بالخاص تأمل (قوله وسببه)
 اي سبب الثاني (قوله ونحو الصلاة والزكاة) اعلم ان فتحير الاسلام قال اما المفسر
 فما ازاد وضوحاً على النص بمعنى في النص او بغيره واختلفوا في تفسيره قال
 بعضهم معنى قوله بمعنى في النص ان سبب وضوح المفسر معنى في نفس الكلام
 وهو الاجمال ومعنى قوله او بغيره ان سبب وضوحه معنى في غير الكلام وهو
 المعنى القائم بالكلم اعني ارادته لان الكلام ظاهر في افادة معناه لا يحتاج
 فيه الى بيان ولكنه محتمل ان يراد به غير ظاهره وذلك انما ثبت بارادة التكلم
 فالحقاق البيان به بقطع ذلك الاحتمال وقال بعضهم معنى قوله بمعنى في النص
 ان البيان يكون متصلاً به ومعنى قوله بغيره ان لا يكون بيانه متصلاً به بل يثبت
 ذلك بكلام آخر والشارح رحمه الله اختار التفسير الاول لانه متبادر فقوله تعالى
 خلق الانسان هلوعاً يصح تمثيلاً للقسم الاول بكلا التفسيرين لان المفسر مجمل
 والبيان متصل به واما نحو الصلاة والزكاة فانما يصح تمثيلاً للاول على التفسير
 الاول لان في لفظهما اجالا ولا يصح تمثيلاًه على التفسير الثاني لان بيانها
 ثبت باقوال النبي عليه السلام وافعاله لا يبينان متصل به وكذا قوله تعالى فسجد
 لللائكة كلهم اجمعون يصح مثالا للقسم الثاني على التفسير الذي اختاره

(واما المفسر فما ازاد وضوحاً
 على النص بيان التفسير او التقرير)
 فان ما به ازاد المفسر وضوحاً على
 النص اما ان يكون سبباً عن معنى
 في الكلام او في التكلم والاول بيان
 التفسير بان يكون اللفظ مجحلاً فلحقه
 بيان قطعي الدلالة والثبوت فانسده
 باب التأويل اذ لو لم يكن قطعي الدلالة
 والثبوت لانفتح باب التأويل فان المحل
 لا يقبله ما لم يبين بغير القاطع والثاني
 بيان التقرير اما بان يكون عاماً فلحقه
 ما انسد به باب التخصيص او خاصاً
 فلحقه ما انسد به باب التأويل وسببه
 ارادة التكلم لان الكلام ظاهر معناه
 لكن محتمل ان يراد به غير ظاهره
 فلهو في البيان به بقطع ذلك الاحتمال
 (بفتح لا يحتمل) متعلق بقوله ازاد
 (الاالنسخ) دون التأويل والتخصيص
 الاول (نحو) قوله تعالى (خلق الانسان
 هلوعاً) حيث بين بقوله اذا مسه الشر
 جزوعاً واذا مسه الخير متوعاً ونحو
 الصلاة والزكاة وامثالهما (و) الاول
 من الثاني

الشارح واما على التفسير الثاني فلا يصح مثالا له وانما يكون مثالا للقسم الاول لان البيان متصل به (قوله فان الملائكة جمع عام آه) تصریح بان المفسر في هذه الآية لفظ الملائكة لا السجدة كما ظن فلا وجه لما قيل ان في كون هذه الآية من قبيل المفسر نظرا لان السجود كما يستعمل بمعنى وضع الجبهة على الارض يستعمل ايضا بمعنى الخضوع اما بالاشراك اللفظي او المعنوي ابو بطريق المجاز كما صرح حوايه فكان الاحتمال باقيا فلا يكون مفسرا لا يقال يجوز ان يكون المفسر هو اسناد السجود الى الملائكة لالفاظ السجود لان قول المفسر والمحمل وغيرهما من احوال اللفظ لامن احوال الاسناد ولو سلم ذلك لكن من حكم المفسر ان يحتمل النسخ وهذا لا يحتمل النسخ لانه خبر الله تعالى والنسخ لا يجري في الاختيار وانما يجري في الاحكام فان قيل ان قوله تعالى فسجد الملائكة يحتمل النسخ بحسب لفظه وان لم يحتمل بحسب آه خبر الله تعالى والمفسر انما يحتمل النسخ بحسب لفظه قلنا فعلى هذا يلزم ان يكون جميع المحكمات مفسرا بحسب لفظه اقول برد على ما ذكره الشارح ان نسخ المعنى لا يتصور الا في كلام دال على حكم للقطع بانه لا معنى لنسخ معنى اللفظ المفرد ولو مقيدا بقيد كلفظ الملائكة المقيد بكل واجعون فاذا اعتبر في المفسر احتمال النسخ من حيث المعنى فلا بد وان يكون كلاما مقيدا للمحكم فلا يصح ان يكون لفظ الملائكة مع قطع النظر عن قوله فسجد مثلا للمفسر (قوله انسداد باب التخصيص) فيل ان ابليس مستثنى فقد قبل التخصيص اوجب عنه تارة بان الاستثناء ليس بتخصيص عندنا فلا يرد نقضا واخرى بان الاصل فيه الاتصال وعد ابليس من الملائكة على سبيل التغليب بان يغلب افراد جنس الملائكة على فرد من غير هذا الجنس مغمور فيما بينهم او بان غلب صفة عبادة ابليس على صفات الجن فيجعل من الملائكة ادعاء ثم عبر عن المجموع بلفظ الملائكة حقيقة (قوله فصار مفسرا) فان قيل لادالة لاجعون على دفع التفرقة فان قوله تعالى كلهم اجعون بمنزلة قوله كثير بئر وحسن بسن ولا دالة لهذه التوابع الاعلى ما يدل عليه الشروع اوجب بان ذلك ممنوع مستندا بما قال الزجاج والمبرد في قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجعون ان كلهم دل على الاحاطة واجعون على ان السجود منهم في حالة واحدة مجمعا جلالة على الافادة دون الاعادة (قوله واما المحكم فاذا زاد قوة على المفسر) اختلفوا في تعريف المحكم في البردوى ان ما ازداد قوة واحكم المراد به عن احتمال النسخ سمي محكما وفي التفتيح ان زاد الوضوح حتى سدا احتمال النسخ

(نحو) قوله تعالى (فسجد الملائكة كلهم اجعون) فان الملائكة جمع عام محتمل التخصيص وبذلك الكل انسداد باب التخصيص وذكر الكل يحتمل التفرقة فقطع بقوله اجعون فصار مفسرا (و) الثاني من الثاني (نحو طلق نفسك واحدة) فان طلق خاص يحتمل التأويل بالثلاث فيذكر الواحدة انسداد باب التأويل (وحكمه وجوب العمل به) وجوب الاعتقاد بموجبه (مع احتماله) يعني النسخ (واما المحكم فاذا زاد قوة على المفسر يخلوه عن احتمال النسخ) مأخوذ من احكام البناء وقيل ما ازداد وضوحا عليه والختار هو الاول لان منع النسخ لا يفسد الوضوح (وحكمه وجوب العمل به) وجوب الاعتقاد بموجبه (بلا احتمال) شئ من التأويل والتخصيص والنسخ (وهو) اي المحكم (اما عينه ان انقطع احتمال) اي احتمال النسخ (بما يدل على السد وام والتأيد)

ايضا يسمى محكما والمخار هو الاول لانه مناسب لاشتقاقه لانه اما اخوذ
 من احكمت البناء اتقته عن الانتقاض واما ما اخوذ من احكمت فلانا عن
 كذا منعه عنه فالمحكم على الاول هو المتقن عن الانتقاض والتبديل بالنسخ
 فزيادة القوة تناسبه واما زيادة الموضوع فلا وعلى الثاني هو الممتنع عن
 احتمال النسخ وهذا انما يفيد زيادة قوة فيه لزيادة وضوح والشارح
 جعل وجه المخار الخلو عن احتمال النسخ وقد جعله صاحب التفتيح علة غاية
 زيادة الوضوح (قوله عن احتمال النسخ) اي نسخ المعنى في زمن الوحي
 وكذا المراد بالدوام دون المعنى لان المحكم يحتمل نسخ اللفظ بان لا يتعلق به جواز
 الصلاة ولا حرمة القراءة على الجنب والخائض (قوله بان يكون معنى الكلام)
 ليس المراد بالمعنى ههنا هو المعنى الموضوع له بل المراد به المقصود بالكلام اي
 مورده ويبدل عليه جعله تفسيراً لمحل الكلام (قوله كل من الامور المذكورة)
 اي الظاهر والنص والمفسر والمحكم (قوله فيسقط الادنى في القطعية بالا على)
 علة في التلويح بوجهين احدهما ان العمل بالواضح والا قووى اولى فاذا عمل
 بالاقوى يسقط الادنى والثاني ان في العمل بالاقوى جمعاً بين الدليلين يحتمل
 الادنى اعنى الظاهر مثلاً على احتمالهما الآخر الموافق للنص واعترض على الثاني
 بانه لا شك ان المراد بالجمع بين الدليلين الجمع بينهما محتمل كل منهما على معنى محتمله
 في الجملة لا بالعمل بالظاهر والنص من حيث انها ظاهراً ونصاً مثلاً لان كون
 الكلام ظاهراً ليس بالنسبة الى الاحتمال البعيد الذي حل الظاهر عليه عند تقديم
 النص بل بالنسبة الى المعنى الذي ظهر كونه حياً اذا فاذا قدم الظاهر على النص
 بان ابقى الظاهر على ظاهره واول النص لكان جمعاً بينهما في المعنى الذي ذكره
 وان لم يتحقق فيه العمل بالنص من حيث انه نص لا يقابل العكس اولى لقوة النص
 لانا نقول فحينئذ يرجع الى الوجه الاول وانما لم يعترض الشارح شيئاً منهما
 لان الثاني لما كان من بفا والاول متبادراً اكتفى ببيادرا لاول عن ذكره (قوله
 عند التعارض) قيل لا تعارض حقيقة بين الادنى والاعلى لان التساوى
 شرط بين المتعارضين واجب بان المراد بالتعارض ههنا هو التعارض مطلقاً
 اقول التساوى رتبة معتبر ههنا كما صرح بقوله اذا تساوى رتبة وهندم التساوى
 من حيث الدنو والعلو لا يضر وعل السائل غفل عن قيد التساوى الذي ذكره
 المصنف (قوله ظاهر في ان مدته حولان ونصف) يعنى ان الاحتمال الظاهر
 من هذه الآية كون ثلاثون شهراً مدة لكل من الحمل والفصال لانه اذا ذكر

كقوله تعالى ولان تكبحوا ازواجه من
 بعده ابدأ وقوله عليه السلام الجهاد
 ماض الى يوم القيامة (او بحسب محل
 الكلام) بان يكون معنى الكلام في نفسه
 يحتمل التبديل عقلاً كآيات الدالة
 على صفات الصانع تعالى وتقدس
 ومنها الاخبار المحضة الصادرة من
 الشارع (واما غيره ان تقطع) احتماله
 النسخ (بمضى زمان الوحي) فعلى هذا
 كل من الظاهر والنص والمفسر محكم
 بعد الرسول عليه السلام (وقطعية كل)
 من الامور المذكورة (متفاوتة) بحسب
 تفاوت احتمال خلاف المراد فكلمة
 كان الاحتمال ابعد كانت القطعية اقوى
 واشدد (فيسقط الادنى) في القطعية
 (بالاعلى) فيها فالظاهر يسقط بالنص
 والنص بالمفسر والمفسر بالمحكم (عند
 التعارض) متعلق بسقط مثال تعارض
 الظاهر مع النص من الكتاب مطلقاً لان
 قوله تعالى والوالدات يرضعن اولادهن
 حولين كاملين نص في ان مدة الرضاع
 حولان وقوله تعالى وحمله وفصاله
 ثلاثون شهراً ظاهر في ان مدته حولان
 ونصف لانها سبقت لثة الوالدة على
 الولد فتر جئت الاولى

ومن السنة قوله عليه السلام للمرئين اشربوا من ابوالها والبا نهسا ظاهرا في احلال شرب ابوال ابل لان سوفه
ليان الشفاء وقوله عليه السلام ﴿٤٠٥﴾ استر هو امن البول نص في وجوب الاحتراز فهذا راجح وانما لم يجوز الامام

شربيه ولو للتداوى ومثال تعارض
النص مع المفسر قوله عليه الصلاة
والسلام المستحاضة تنوضاً لكل
صلاة نص يحتمل التأويل باستتارة اللام
للتوقيت وقوله عليه السلام المستحاضة
تنوضاً لوقت كل صلاة مفسر فبرجح
عليه ومثال تعارض المفسر مع المحكم
قوله تعالى واشهدوا ذوى عدل منكم
فان ذوى عدل مسوق لقبولية الشهادة
لانها نافذة العدالة ووجوب قبولها منهما
بالاجماع فهو نص فيها ومفسر لا يحتمل
غير قبول شهادة العدول لان الاشهاد
انما يكون لقبول عند الاداء وقوله تعالى
ولا تقبلوا لهم شهادة ابداً المقضى لعدم
قبول المحدود في القذف وان تاب وعدل
محكم في رده اذ لا يحتمل التسخح للتأيد
فبرجح واعتراض بانا لان لم ان الاول
مفسر كيف والامر يحتمل الايجاب
والندب وقد خص منه الاعمى والعبد
ولان نسل ان الاشهاد انما يكون لقبول
فعله للحمل فقط كشهادة العميان
والمحدودين في القذف في النكاح
واجب بان المستشهد به للمفسر ذوى
عدل لا غير احتمال المجاز للذى في الامر
والخصيص الذى في مجرور منكم
لا ينافيه والعدالة تقصد لقبول
لا لتحمل وهذا لان كون الكلام مفسراً
لا يكاد يوجد لا سيما في كلام الشارع
لان ان كان خبراً محكم

شئين وضرب لهما مدة كانت المدة المضروبة مدة لكل منهما بكمالهما نحو فلان
على الفتح درهم وخسة اقفرة حنطة الى شهرين يكون الشهران اجلا لكل
واحد من الدراهم والحنطة لانه قام النقص ههنا في الحمل وهو قوله عليه
السلام الولد لا يبقى في بطن امه اكثر من سنتين فيق في الفصال على ظاهره اعنى
ثلاثون شهراً وانما كان ظاهراً في هذا المعنى لانصلا لانها سبقت لثة الوالدة
على الولد لا لبيان مدة الرضاع ثم لما كانت الآية المذكورة نصاً في حولين رجحت
على الظاهر لكونه اقوى وحمل الظاهر على الاحتمال البعيد اعنى كون ثلاثون
شهرامدة للمجموع الامر بان جعل ستة اشهر منها اقل مدة الحمل والباقي منها
اعنى سنتين للفصال وفيه جمع بين الدليلين ومنه ظهر قوة قول الامامين من ان
مدة الرضاع حولان ونصف (قوله لان سوفه لبيان الشفاء) اى لا لبيان
حمله شرب ابوال ابل والالكان نصافيه اعلم ان محمد ذهب الى ان بول ما يؤكل
ظاهر محل شربه علاجاً بديث العربيين وقال ابو حنيفة وابو يوسف انه نجس علاجاً
بديث استر هو امن البول ورجحوا قولهما لان حديثهما نص في مدلوله
وحديث محمد ظاهر والنص راجح على الظاهر (قوله فبرجح عليه) اى على المفسر
ولذا قلنا ان صاحب العذر اذا بوضاً في الوقت يصلى بذلك الوضوء ما شاء من فرض
الوقت وغيره في ذلك الوقت خلافاً للشافعي فانه قال لا يصلى بذلك الوضوء الا تلك
الصلاة علاجاً بقوله عليه السلام تنوضاً لكل صلاة (قوله تعارض المفسر
مع المحكم آه) حاصله ان الآية الاولى مفسر في قبول شهادة العدول والثاني
محكم لان التأيد الحقى بياناً فلا يحتمل التسخح والاول بعومه بوجوب قبول
شهادة المحدود بالقذف اذا تاب وعدل والثاني بوجوب رده فبرجح على المفسر
فيعمل به (قوله فهو نص فيها) اقول ذكره استطرادى تأمل (قوله
المقتضى) صفة لقوله تعالى (قوله للتأيد) اى المدلول عليه بلفظ ابداً اقول
ههنا بحث وهو ان قوله تعالى لا تقبلوا لهم شهادة ابداً محكم في رد شهادة المحدود
في القذف واما كون قوله تعالى واشهدوا ذوى عدل منكم مفسراً في قبول
شهادة المحدود في القذف فمنوع فلا تعارض بينهما حتى يرجح المحكم على
المفسر تأمل (قوله واعتراض بانا لان نسل ان الاول آه) اعنى ان لا يقسم ان اشهدوا
في قوله تعالى واشهدوا ذوى عدل مفسر لانه امر يحتمل الايجاب والندب
بالاشتراك اللفظى او المعنوى او بالحقيقة والمجاز ولانه قد خص منه الاشهاد
بالاعمى والعبد ولا نسل ان الاشهاد انما يكون لقبول لجواز ان يكون التحمل

كشهادة الاعمى والمحدود بالقذف في باب النكاح فانها مجرد الحمل للاداء
 واجيب بطريق الحل بان المفسر في الآية ليس اشهدوا وكان عمه المانع بل قوله تعالى
 ذوى عدل واحتمال المجاز والاشتركة في اشهدوا واحتمال التخصيص في مجرور
 منكم لا يثبت في كون ذوى عدل مفسرا لاختلاف المحل ومعنى المفسر اعنى العدالة
 لا تحتمل غير القبول لانها لم تقصد الا للقبول لا للحمل وان احتمله الاشهاد اقول
 هذا الجواب لا يدفع ما ذكرناه من البحث (قوله ان يكون التمثيل لهما) اى للمفسر
 والمحكم وقوله بقيد من الكلام فان قوله واشهدوا ذوى عدل منكم مفسر في قبول
 شهادة المحدود بالقذف باعتبار قيد ذوى عدل لا بجموعه وقوله تعالى ولا تقبلوا
 لهم شهادة ابدأ محكم في عدم قبول شهادة تهم بقيد ابدأ بجموعه (قوله
 فالتحقيق يقضى) هذا التحقيق مبنى على اعتبار احتمال المجاز مطلقا
 وان لم ينشأ عن دليل وقد تقدم ان الاحتمال الغير الناشئ عن دليل ليس بمعتبر
 (قوله نص في ثبوت الحرمة الغليظة) انما ذكره استطرادا لان المقصود بيان
 كونه ظاهرا في كون المرأة ناكحة بغيرولى توضيحه انهم اختلفوا في ان عبارة
 النساء نفسها بلاولى هل هي صحيحة في النكاح اولافل علموا انها صحيحة حتى
 يشهد نكاح الحرة العاقلة برضاها وان لم يعقد عليهاولى بكر كانت او ثيبا وقال
 مالك والشافعى لا يشهد بعبارة النساء بدون الولى سواء زوجت نفسها او ثيبا
 او امها مستدلين بقوله عليه السلام لانكاح الابولى فانه نص في عدم
 النكاح بعبارة النساء بدون ولى ولا صحابنا قوله تعالى فلا تحل له من بعد حتى
 تنكح زوجا غيره لانه ظاهر في تحقق النكاح من المرأة لانه اضافة النكاح
 الى المرأة وذلك دليل تصور النكاح منها ونص في ثبوت الحرمة الغليظة بالطلاق
 الثلاث ولا يعارض خبر الواحد ولو نصا الكتاب ولو ظاهرا فيجب تأويل خبر
 الواحد وحمله على نفي الكمال توفيقا بين الأدلة (قوله متباينة) لانه يعتبر
 في كل من هذه الاقسام عدم ما يعتبر في الآخر من منشاء الحفاء فان منشاء الحفاء
 في الحنفى غير الصيغة وفي المشكل والمجمل والمتشابه هي الصيغة ثم المعتبر
 في المشكل عدم احتياجه الى البيان وفي المجمل والمتشابه الاحتياج اليه
 ثم في المجمل رجاء ورود البيان وفي المتشابه عدم رجاءه بخلاف اقسام الظهور
 كما تقدم (قوله فاحنى مراده بعارض غير الصيغة) الظاهر انه يدل من عارض
 لاصفة له واللفهم منه جواز اطلاق العارض على الصيغة وذاباطل قال فخر
 الاسلام الحنفى اسم لكل ما اشبهه معناه وخفى مراده بعارض غير الصيغة

وان كان انشاء فللكل نوع منه محتملات
 مجازية وكذا كونه محكما كالنهى
 فى لا تقبلوا فالتحقيق يقضى ان يكون
 التمثيل لهما بقيد من الكلام لا بجموعه
 كالمفعول فى اقلوا المشركين كافة
 والا فاحتمال ان يراد بالقتل الضرب
 الشديد مجازا واحتمال الامر للمعاني
 المجازية باق فكيف مفسرا (اذا تساوبا)
 اى الادنى والاعلى وهو قيد لقوله
 فيسقط (رتبة) بان يكونا متواترين
 او مذهبين او خبرى واحد فلا يرجح نص
 خبر الواحد على ظاهر الكتاب كما فى قوله
 نع حتى تنكح زوجا غيره فانه ظاهر فى انها
 ناكحة نص فى ثبوت الحرمة الغليظة
 وقوله عليه السلام لانكاح الابولى
 وان كان نصا فى اشتراط الولى المتانى
 لكونها ناكحة لا يقوى على معارضة
 ذلك الظاهر وعلى هذا ففسس
 (واما الحنفى) لما فرغ من اقسام الظهور
 شرع فى اقسام الحفاء ولما كانت هذه
 الاقسام متباينة باختلاف عرف كلا
 منهما بحيث لا يتناول الآخر فقال
 (فاحنى مراده بعارض غير الصيغة)

وقدر شروحه المعنى بلعنى اللغوى والمراد بالحكم الشرعى وقالوا ان معنى
 السارق لفة هو آخذ مال الغير خفية وهو مشتبه في حق الطرار والنياش
 وحكمه وهو وجوب القطع خفي في حقهما بعارض غير الصيغة اعنى
 اختصاصهما باسمين آخرين يعرفان بهما اعنى الطرار والنياش واختلاف
 الاسماء يدل على اختلاف المعاني والمسمى فبعد بهذا العارض عن اسم السرقة
 فخفي وجوب القطع في حقهما والمصنف ترك بيان اشتباه معناه اللغوى
 في حقهما واقصر على خفاء المراد لان المقصود الاصلى بيان مرتبة ثبوت الحكم
 الشرعى بهذه الاقسام لا بيان اشتباه معناه اللغوى وعدم اشتباهه فان قيل
 لان سلم ان تغاير الاسماء يستلزم تغاير المعنى فان ليشا واسدا متغايران ولا تغاير
 في المعنى فلم لا يجوز ان يكون السارق والطارر والنياش كذلك فلنا ذلك يستلزم
 الترادف وهو خلاف الاصل على ان المراد بالتغاير هو التغاير في الاستعمال وليث
 واسد لا يتغايران في الاستعمال بخلاف السارق والطارر والنياش فانها متغايرة
 في الاستعمال فان قيل انه ممنوع بقوله عليه السلام سارق امواتنا كسارق
 احيانا قلنا كلامنا في الاستعمال الحقيقي ولا نسلم ذلك في الحديث فان قيل ان قول
 المصنف بعارض غير الصيغة مخالف لما ذكره شمس الائمة فانه قال بعارض
 في الصيغة اجب بوجهين احدهما ان مراد شمس الائمة ان الخفاء في الصيغة
 بالعارض لان يكون بنفس الصيغة فلا فرق بين العبارتين لان الخفاء العارض
 في الصيغة مغاير لها تغاير الطرف للمظروف والثاني ان المراد بالصيغة في كلام
 المصنف نظم الآية يعنى السارق والسارقة وفي كلام شمس الائمة صيغة الطرار
 والنياش مثلا فلا خلاف بينهما في المعنى (قوله حتى تصح مقابله آه) اعلم ان
 المتقابلين ان كانا وجود بين ويمكن تعقل احدهما بدون الآخر فتقابل تضاد
 كالسواد واليباض وان لم يكن تعقل احدهما بدون الآخر فتقابل تضاد كالاوية
 والبنوة وان كان احدهما وجوديا والآخر عدميا فان اعتبر كون الموضوع مستعدا
 للاتصاف بالوجودى بحسب شخصه كالعمى بحسب شخصه الانسانى او بحسب
 نوعه او جنسه فتقابل عدم وملكة حقيقيين وان اعتبر كون الموضوع مستعدا
 للاتصاف بالاهر الوجودى في وقت يمكن اتصافه به فهما عدم وملكة مشهورين
 وان لم يعتبر كون الموضوع مستعدا للاتصاف بالوجودى بحسب شخصه ولا
 نوعه ولا جنسه ولا في وقت يمكن اتصافه به فتقابل سلب واجباب نحو زيد بصير ابيض
 بغير هذا على اصطلاح العقول واعلى اصطلاح الاصول فقد يطلق على كل

فان قيل ينبغي ان يكون الخفي ما خفي
 المراد منه بنفس الصيغة حتى تصح
 مقابله للظاهر الذى ظهر المراد منه
 بنفسها قلنا الخفاء بنفسها فوق الخفاء
 بعارض فلو كان الخفي ما يكون خفاؤه
 بنفس اللفظ لم يكن في اول مراتب
 الخفاء فلم يكن مقابلا للظاهر
 (كالسارق) فان لفظ السارق خفي
 (في) حق (الطارر والنياش)
 لاختصاصهما باسميهما (وحكمه
 اعتقاد خفية المراد) من اللفظ الخفي
 (ثم النظر في ان الخفاء) اى اختفاء
 اللفظ فيما خفي فيه (لمزية) لما خفي فيه
 على ما هو ظاهر فيه في المعنى الذى
 تعلق به الحكم (فيشمله) اللفظ ويثبت
 في حقه الحكم كالطارر فانه سارق كامل
 يأخذ مع حضور المالك ويقظته فله
 مزية على السارق من البيت في معنى
 السرقة وهو الاخذ على سبيل الخفية
 فيقطع (او نقصان)

لما خفي فيه عما هو ظاهر فيه في ذلك المعنى (فلا يشمله) اللفظ ولا يثبت الحكم في حقه كالتبني فإنه ناقص
عن السارق في معنى السرقة لعدم المحافظة بالموتى فلا يقطع (٤٠٨) (واما المشكل فاخفى مراده بحيث

من هذا التقابل اسم الضد فانهم ارادوا بالضم ما يقابل الشيء غاية الخلاف سواء
كانا وجوديين واحدهما وجودي والاخر عدمي لاختفاء ان كان وجوديا مثل
الظهور فالتقابل بينهما تقابل التضاد والافالعدم والملكية على اصطلاح العقول
والتضاد على اهل الاصول (قوله لم يكن في اول مراتب الخفاء) بل يكون مشكلا
او مجملا لازدياد خفته فلا يكون مقابلا للظاهر بل يكون مقابلا للنص او المغتر
(قوله في حق الطرار والنباش) واما في حق كل سارق يعرف باسم السارق
لا باسم آخر فهو ظاهر فيه لاخفى (قوله اي اختفاء اللفظ) اي كون اللفظ خفيا
في المعنى الذي كان اللفظ خفيا فيه اما لان ذلك المعنى على المعنى الظاهر من ذلك
اللفظ في المعنى الذي تعلق به الحكم او لتقصان فيه فان كان الاول يشمله اللفظ
ويثبت في حقه الحكم كالسارق فإنه ظاهر في حق كل سارق من البيت خفية
وخفي في الطرار واللفظ يشمله لكونه زائدا على المعنى الظاهر ثبت في حقه الحكم
الشرعي وهو وجوب القطع وان كان الثاني لا يشمله اللفظ ولا يثبت في حقه
الحكم الشرعي كالسارق بالنسبة الى النباش كما ذكره المصنف (قوله في المعنى
الذي) كل من على والظرف متعلق بمنزلة والمراد بالمعنى هو معنى السرقة
وبالحكم وجوب القطع (قوله فيشمله اللفظ) اي يشمل لفظ السارق ذلك
المعنى الذي خفي اللفظ فيه ويثبت في حقه الحكم بطريق الدلالة بخلاف النباش
فانه لا يلحق بالسارق ولا يثبت في حقه الحكم لاقياسا ولا دلالة لتقصانه (قوله
سمى به لدخوله في اشكاله) جمع شكل بمعنى مثل من قولهم اشكل الرجل اذا دخل
في اشكاله وامثاله كما يقال احرم اذا دخل في الحرم ولما كان في النص زيادة
الظهور على ظهور الظاهر صار المشكل ضد له لان الخفاء فيه فوق الخفاء
في الخفي حتى لا يبالا ابائا مل بعد الطلب ولا يكفي فيه مجرد الطلب كما يكفي
في الخفي وهو نظير رجل اغترب عن وطنه فاختلف بامثاله فانه يطلب اوليا في ابن
هو ثم يتأمل فيه لتمييز عن امثاله ثم المشكل على توحيين احد هما ما يكون خفاؤه
يعموم في المعنى المراد والثاني لاستعارة بدعيمة والاول كما في قوله تعالى
وان كنتم جنبا فاطهروا فان غسل ظاهر البدن واجب بالاجماع وتصل باطنه
ساقط بالاجماع للتعدر فوق الاشكال في داخل الغم والافض بالمعنى المذكور
اعني انه دخل في اشكاله لانهما دخلا في ظاهر البدن وباطنه لانهما ظاهر
من وجه حقيقة وحكم اما حقيقة فلانهما متفتح نظرا داخلهما ولما حكما فلان
صومعة لا يفسد بدخول شيء فيهما وباطن من وجه حقيقة وحكم اما حقيقة فلا

لا يدرك ذلك المراد (الابائا مل) والتظهير سمي به لدخوله في اشكاله
وامثاله وهو قسمان لان ذلك الخفاء
(اما الغموض في المعنى) المراد ودقة
فيه (محو وان كنتم جنبا فاطهروا)
فان غسل ظاهر البدن واجب وغسل
باطنه ساقط فوق الاشكال في الغم فإنه
باطن من وجه حتى لا يفسد الصوم
بابتلاع الريق وظاهر من وجه حتى
لا يفسد بدخول شيء في الغم فاعتبر
بالوجهين فالخفي بالظاهر في الطهارة
الكبرى حتى وجب غسله في الجنابة
وبالباطن في الصغرى فلا يجب غسله
في الحدث الاصغر وهذا اول من العكس
لان قوله وان كنتم جنبا فاطهروا
بالتشديد يدل على المبالغة لا قوله فاغسلوا
وجوهكم فان قيل معنى التطهر معلوم
لغة وشرعا لكنه مشتبه في حق داخل
الغم والاف كالسارق فيكون خفيا قلنا
لان سلم انه معلوم فانه عبارة عن غسل
جميع ظاهر البدن وفيه غموض لا يعلم قبل
الطلب والتأمل انه هو البشرية والشعر
مع داخل الغم والاف او بدونه هذا
والاحسن ان يجعل منشأ الاشكال المبالغة
الاستفادة من اطهر فانها تختمل
ان تكون من جهة الكيفية بان يجب
الدلك كما ذهب اليه مالك وان تكون
من جهة الكمية بان يجب غسل
ما هو ظاهر من وجه فبعد ما نظر
في المحامل وتؤمل ظهر ان المراد
هو الذي

قد ينضم فلا يرى داخله واما حكما فلان ابتلاع ريقه لا يفسد صومته فمما ملنا
 بعد الطلب فالحقنا هما بالظاهر في الجناية وبالباطن في الوضوء لان قوله تعالى
 فاطهروا وابدلوا على المسابغة وغسل جميع الميدين فيجب الاتصال للماء جميعه
 ملائكة في الواجب في الوضوء غسل الوجه بلا مبالغة فلا يجب غسل داخل الفم
 والانف هكذا ذكره في الكشف وقال هذا معنى فقهي لطيف ولكن ما ذكره
 لا يصلح مثلا لان المشكل ما كان في نفسه اشبهه وليس ما ذكره كذلك
 لان معنى التطهر معلوم لغة وشرطا ولكن اشبهه بالنسبة الى الفم والانف كاشبهه
 لفظ الصيارق بالنسبة الى الطراز والنباش فكان من نظر الحق ديون المشكل
 واجب عند بيان الاشكال في داخل للفم والانف بانه من ظاهر البدن او من
 باطنه لا يقال انه بمجرد الطلب الا بعد التأمل فانه بعد التأمل علم انه داخل
 في ظاهر البدن في باب الغسل وفي الباطن في باب الوضوء وهذا شأن المشكل
 دون الحق فان الحق يظهر بمجرد الطلب بلا حاجة الى تأمل وكون معنى التطهر
 مقولوا للغة وشرطا لا يضر في اشكاله لانه ليس محل الاستشهاد ولقائل ان يقول
 ان المشكل ما يكون الاشتباه في نفسه بدخوله في اشكاله لا ما يكون الاشتباه
 في متعلقه وعلى ما ذكره المحيب يلزم ان يكون الاشتباه في متعلقه لان الانف
 والفم من متعلق التطهر الذي هو المشكل ولهذا قال الشارح ولا حسن
 لن يجعل منشأ الاشكال المبالغة المستفادة من الاظهار انها من جهة الكيفية
 او من جهة الكمية وبعد التأمل علم انها من جهة الكمية (قوله وهي مع بياض
 القضة) الضمير راجع الى الاكواب المذكورة في الآية اي الاكواب مع
 بياض القضة وحسنها في صفاء القوارير وشفيفها يعني لن للقضة صفة كال
 وهي نفاضة جوهرها وبياض لونها وحسنها وصفة نقصان وهي انها لا تصفو
 ولا تشف والقارورة ايضا صفة كال وهي الصفاء والشفيف وصفة نقصان وهي
 خباسة الجوهر فحرف بعد التأمل ان المراد انصاف الاكواب بصفة كال من
 ركن من القوارير والقضة (قوله واما المحمل فما خفي آه) وذلك لان المحمل
 في مقابلة للمفسر من اقسام الظهور والمفسر بلغ في الوضوح الى غاية لم يبق فيه
 الاحتمال ولا حجب وهو احتمال السخ فكذا المحمل بلغ في الحفاء الى غاية لا يدرك
 الا طريق واحد وهو ليسان من المحمل لا بالطلب والتأمل وقد عرفه فحرف
 الاسلام بقوله هو ما اردت حجت فيه للعاني واشبهه المراد اشتباها لا يدرك بنفسه
 العارضة بل بالرجوع الى الاستفسار ثم بالطلب ثم بالتأمل في ذلك واعتبر ضوا عليه

فاذا وضح الاشكال اندفع الاشكال (او)
 ذلك الحفاء (لاستعارة بدبعة) لا يطلم على
 مرادها الا بعد دقة (نحو قوارير من
 قضة) اي بمكوت منها وهي مع
 بياض القضة وحسنها في صفاء
 القوارير وشفيفها فاستعير القوارير لربما
 يشبهها في الصفاء والشفيف استعارة
 الاسد للشجاع ثم جعلت من القضة
 مع انها لا تكون الامن الزجاج فحفات
 استعارة غريبة بدبعة (وحكمه اعتقاد
 حقيقة المراد ثم الطلب) اي النظر في محامله
 (ثم التأمل) اي التكلف في الفكر (ليظهر
 المراد) التلخيل في اشكاله وامثاله (واما
 المحمل فما خفي مرادة بحيث لا يدرك
 الا ببيان ربي) كمن اخترب عن وطنه
 بحيث انقطع اثره ولهذا سمي بمجاللان
 الاجمال في اللغة الابتهام وقوله ربي
 احتراز عن التشابه فان بيانه لا يرجح فان
 قيل اذا نزل آية لا يعلم معناها بالتأمل
 لا يمكن ان يعلم لان بيانها هل يرد فربما
 فتحكم بكونها مجالا اولاً يرد فلا يرجح
 فتحكم بكونها متشابهها الجيب بانه لا بد
 ان ينظر فيها انها هل تتعلق بكيفية
 العمل اولا

فان كانت من الاول يرجى بيانها قطعاً
لان العمل بدون البيان محال والا فلا
(وهو) اى المجمل انواع ثلاثة لانه (اما
ان لا يفهم معناه لغة) وسببه غرابة اللفظ
كالهلوع مثلاً (او) فهم ذلك المعنى
لكنه (لم يرد) بل اريد معنى اخر وسببه
ابهام التكلم كالزكاة والصلاة وازكاة
(او) ذلك المعنى اللغوي (متعدد) والمراد
واحد منه (و) لم يمكن تعيينه اذ
(لا ترجح) لاحدها على الاخر كما
في المشترك وسببه اما تعدد الوضع
او الغلظة عن الوضع الاول ان كان
الواضع غيره تعالى (وحكمه اعتقاد
حقيقة المراد والتوقف الى بيان المجمل)
ما اراد بالمجمل (ثم الطلب ثم التأمل ان
احتاج) المجمل اليهما بعد البيان حتى
اذا لحقه من اول الامر بيان شاف
لا يحتاج اليهما (وهو) اى بيان المجمل
(تفسير ان شفى وافاد) انقطع بحيث
لا يبقى بعده شبهة ولا احتمال كتفسير
الصلاة وازكاة

بان قوله ازدحت فيه المعاني مستدرك اذ يكفيه ان يقال هو ما شبه المراد
ابتنها لا يدرك الا بالاستفسار كما قال شمس الأئمة واجب بان الامر فيه سهل
لانه تعريف لفظي ذكر فيه ما يدل على بعض اسباب الخفاء المعتبر في المعرف
والمصنف لما ذكر فيما بعد اسباب الخفاء بانواعها مصرحاً ترك ذكرها في التعريف
وقال ما خفي مراده بحيث لا يدرك الا ببيان يرجى وجعله نظير من اغترب عن
وطنه بحيث انقطع اثره فان من انقطع اثره وعلامته يحتاج حينئذ العلم به
الى الاستفسار فان اخبر بخبر شاف فيها والا فيحتاج بعده الى الطلب ثم الى التأمل
في اماراته ولا يخفى عليك ان الطلب والتأمل بعد الاستفسار والبيان لا يسا في
طلبه قبله على ما هو الحال فانه يطلب المراد منه اولاً ثم يتأمل ثم يرجى البيان لعدم
حصول الوقوف على المراد بالطلب والتأمل ثم البيان ان كان شافياً فيها والا
فيحتاج الى الطلب والتأمل ايضا وكذا الحال في النظر المذكور (قوله وسببه
ابهام التكلم كالزكاة) في قوله تعالى احل الله البيع وحرم الربا فانه في اللغة
اسم للزيادة وهو ليس بمراد في الآية قطعاً اذ البيع لم يشرع الا للاسترباح
والاستثناء فلا يمكن الوقوف عليه بالطلب والتأمل لخفاء مراد التكلم بابهامه
ولم يعلم ان المراد اى فضل فيكون مجملاً فخرج الى بيان المجمل وقد بينه النبي عليه
السلام في حديث الاشياء الستة من غير حصر عليها اذ لم يذكر شيئاً من ادوات
الحصر بان المراد به فضل خال عن عوض مشروط في العقد ولكن البيان غير شاف
ولا مفيد للظن لبقائه مجملاً فيما وراء الستة كما كان قبله فخرج بعد ذلك الى
الطلب والتأمل ليعرف علته الربا والحكم في غير الاشياء الستة فتأملوا واختلفوا
في ذلك فقالت الحنفية العلة القدر مع الجنس والشافعية الطعم مع الجنس
والمالكية الاقتيات والادخار وقوله والصلاة وازكاة فان الصلاة في اللغة الدعاء
وهو غير مراد وقد بينها النبي عليه السلام بفعله بيانا شافياً فكان بعد البيان مفسراً
والزكاة هي التماء وهو غير مراد وقد بينها النبي عليه السلام بقوله ها تواربع عشر
اموالكم بيانا شافياً ولك ان تجعل الصلاة وازكاة من قبيل الربا وذلك ان الصلاة
في اللغة هو الدعاء وهو غير مراد وقد بينها النبي عليه السلام بفعله بيانا غير شاف
فيطلب المعنى المراد هو التواضع والخشوع او الاركان المخصوصة ثم يتأمل
ايتدى الى صلاة الجنائز ام لا اما الزكاة فانها هي التماء في اللغة وهو غير مراد
فيطلب المعنى الذي وجبت الزكاة لاجله هو ملك نصاب خال عن الدين
او مشغول به ثم يتأمل فيه للتعبية كذا في التقرير (قوله وسببه) اى سبب التعدد

والاشترك في المعنى وفي التلويح ان سبب وقوع الاشتراك هو الوضع لكل واحد
من العتين اما ابتلا أن كان الواضع هو الله واما قصد الابهام او لغفلة عن الوضع
الاول والاختلاف الواضحين ان كان الواضع غير الله فعلى هذا لا يضحى
ما في كلامه من الركاكة (قوله يحدث المسح على الناصية) المروي عن المغيرة
ابن شعبة ان النبي عن السلام توضاً ومسح بناصيته اختلفوا في مقدار مسح
الرأس فقال الشافعي المفروض فيه اقل ما ينطلق عليه اسم المسح لاطلاق
قوله تعالى واسحوا برؤسكم والطلق يسقط بالاذني ولو شعرة وقال مالك
الاستيعاب لان الكتاب مجمل بيته عليه السلام بفضله فانه توضاً ومسح رأسه
واستوعب رواه البخاري قلنا ان محكم الآية ذلك على فرضية المسح والحقيقة
لا يمكن وجودها الا في ضمن الفرد المعين وذلك اما الاقل والاستيعاب او ما بينهما
ولما بطل الاقل لعدم صدوره عن النبي عليه السلام قصدا والاستيعاب لتركه
عليه السلام الى الناصية اذ لو كان فرضا لتركه تعين ما بينهما وذلك مجمل
لاحتمال الثلث والرابع وغيرهما فثبت عليه السلام بفضله حيث مسح مقدم رأسه
رواه البيهقي واما بيانه بحديث الناصية ففيه بحث لانه انما يصح بيان ان لو اقتضى
ذلك استيعاب المسح بناصيته وهو ممنوع لجواز ان يكون الباء فيه للتبعيض
ولو سلم انه لبيان لكن يجوز ان تذكر الناصية لدفع توهم انه مسح على الفؤد
او القدال ولو سلم ذلك فلا ذلك فلا نسلم كون الناصية مقدار الربع بل هو اقل ولو سلم
فلم لا يجوز ان يكون الاقصر عليها بناء على عذر السفر لو روده فيه لانه ورد
في سفره عليه السلام لانه الواجب هو ذلك المقدار فالاولى بيان مجمل آية
بحديثه البيهقي لان مقدم الرأس مقدار الربع غالباً (قوله هذا الحكم) اي مقدار
مسح الرأس واما انكار نفس المسح فكفر لثبوته بمحكم الآية (قوله بواسطة
استناده الى الكتاب) لان الحكم بعد البيان مضاف الى المبين اسم مفعول لالي
المبين اسم فاعل (قوله من غير حصر بالاجاع) اولم يوجد شيء من ادوات
الحصر او انعقد الاجاع على ان الربا غير محصور عليها فبي الحكم فيما وراء ذلك
مجمل مشكلا (قوله واما التشابه) اعلم انهم اختلفوا في ان القرآن كله محكم
او كله متشابه او بعضه محكم وبعضه متشابه والتصحيح هو الثالث كما صرح به
السيوطي واحتج الاول بقوله تعالى كتاب احكمت آياته والثاني بقوله تعالى
كتابا متشابها والثالث بقوله تعالى منه آيات محكمات هن ام الكتاب واخر
متشابها بهات والمراد بالحكم احكامه بمعنى اتقانها عن تطرق النقص بقوله كتابا

(وتأويل ان افاد الظن) بالمراد كيان
مقدار مسح الرأس بحديث المسح على
الناصية فان الكتاب مجمل عندنا في حق
المقدار وقد لحقه بيان يفيد الظن فكان
ما ولا ولهذا لا يكثر جاحد هذا الحكم
وان سمي فرضا بواسطة استناده الى
الكتاب (والا) اي وان لم يفد اليان
الظن ايضا) فالاجمال ينقلب الى
الاشكال) فان البيان اذا لم يفد الظن
بالمراد يحتاج اولاً الى الطلب والنظر الى
المحتملات ثم الى التأمل في استخراج
المراد منها فيكون مشكلا ثم اذا استخرج
يكون ما ولا كما ربا فانه محلي باللام
فيستغرق جميع اتواعه والتي عليه
السلام قد بين الحكم في الاشياء السنة
من غير حصر بالاجاع فبي مشكلا
فيما وراء السنة ثم استخرج المراد وحكم
بان غلته هي القدر والجنس صار ما ولا

متشابهاتشابه بعضه بعضا في الحق والصدق او يقال احكمت بعض آياته
ومتشابهات بعض آياته فيكون جمع بين الدليلين وهو الاصل عند المعارض وعدم
الترجيح ثم اختلفوا في تعريفهما قيل المحكم ما عرف المراد منه بالظهور
او بالثبوت والتشابه ما استأثر الله تعالى بعلمه كقيام الساعة وخروج الدجال
والحروف المقطعة في اوائل السور وقيل المحكم ما وضع معناه والتشابه تقيضه
وقيل المحكم ما لا يحتمل من التأويل الا وجهها واحدا والتشابه ما احتمل اوجهها
وقيل المحكم ما كان معقول المعنى والتشابه بخلافه كاعداد الصلوات واختصاص
الصيام برمضان وقيل المحكم ما استقل بنفسه والتشابه ما لا يستقل بنفسه
الابردة الى غيره وقيل المحكم ما لم تكرر الفاظه والتشابه بخلافه وقيل المحكم
ما يعمل به والتشابه هو الذي يؤمن به ولا يعمل وما ذكره المصنف قريب منه الى
غير ذلك ثم اختلفوا في كيفية التشابه هل يمكن الاطلاع للعباد عليه او لا يعلمه
الا الله على قولين كما سأتى (قوله واما النبي عليه السلام فرما يعلمه) اختلفوا
في ان النبي عليه السلام هل علم التشابهات او لا قيل علم ولكن الله تعالى
امر به بكنهه وعدم اظهاره قيل وهو الحق (قوله وهو نوحان) قال الراغب الآيات
ثلاثة اضرب محكم على الاطلاق ومتشابه على الاطلاق ومحكم من وجه متشابه
من وجه والتشابه بالجملة ثلاثة اضرب متشابه من جهة اللفظ ومن جهة المعنى
ومن جهتهما والاول ضريان احدهما يرجع الى الالفاظ المفردة من جهة
الغرابية نحو الاب في قوله تعالى واما نوحا اليكم والاشترك كاليد والعين وثانيهما
يرجع الى جملة الكلام المركب وذلك ثلاثة اضرب ضرب لاختصاص الكلام
نحو وان ختمت ان لا تقسطوا في اليتامى فانكحوا ما طاب لكم وضرب لسطه
نحو ليس كمثلته شيء لانه او قيل ليس مثله شيء كان اظهر للسامع وضرب لتنظيم
الكلام نحو انزل على عبده الكتاب ولم يجعل له عوجا قيميا والتشابه من جهة المعنى
او صاف الله تعالى واوصاف القيامة والتشابه من جهتهما خمسة اضرب الاول
من جهة الكمية كالعموم والخصوص الثاني من جهة الكيفية كالوجوب
والندب للثالث من جهة الزمان كالناسخ والمنسوخ الرابع من جهة المكان
ومورد النزول الخامس من جهة الشروط التي يصح بها الفعل وبفهمه كشرط
الصلاة والنكاح ثم قال وهذه الجملة اذا قصورت علم ان كل ما ذكره المفسرون
في تفسير التشابه لا يخرج عن هذه التقاسيم وذكر لكل منها مثالا ثم قال ان
جميع التشابه على ثلاثة اضرب لضرب لا سبيل الى الوقوف عليه كوقت الساعة

(واما التشابه فما انقطع رجاء معرفة
مراده) اي الامة واما النبي عليه السلام
فرما يعلمه باعلام الله تعالى كذا قيل
(وهو) نوحان الاول (متشابه اللفظ
ان لم يفهم منه شيء كقطعات اوائل
السور)

نحوه وليس سميت بالقطعات لانها اسماء حروف يجب ان يقطع كل منها

عن الآخر في التكلم وتسميتها بحروفها باعتبار مدلولاتها الاصلية اولان الحرف قد يطلق على الكلمة وقبل انها ليست من التشابه بل تكلم بالمرئى لتأويل بعض السلف اياها من غير اتكاف من الثاقين والاكثرون على الاول (و) الثاني متشابه (المفهوم ان استحاله اوائمه) حتى زيادة ذلك المفهوم (كلاستواء) المفهوم من قوله تعالى الرحمن على العرش استوى (واليد) المفهوم من قوله تعالى يد الله فوق ايديهم (وحكمه اعتقاد حقيقة المراد والامتناع عن التأويل) هذه طريقة السلف ومذهب عامة اهل السنة والجماعة من مشايخ سلفهم واختره الامامان فخر الاسلام وشيخ الائمة ومن تبعهما حتى حكموا بان السؤال عنه بدعة فان قيل فعلى هذا الالوجه لعدده من اقسام الظلم من حيث يعرف به الحكم الشرعي اذ لا يعرف به حينئذ حكم احدا لا يجيب بان هذا القسم اما ذكر استطرادا من ضرورة اخبار التفسير اليه فلا يلزم افادته بالحكم وقد يجاب باننا لا نسلم ان معرفة الحكم متوقفة على معرفة المعنى بل يثبت به معرفة ان الله تعالى صفة يعبر عنها باليد والوجه والعين مثلا اقول هذا على تقدير صحته لا يتناول بعض انواع التشابه فليسا مل (بناء على لزوم الوقف على الاله) الدال على ان تأويل المتشابه لا يعلم غير الله تعالى

وخروج التداية والدجال وضربه سبيل الى معرفته كالالفاظ الغريبة والاحكام وضربت متردد بينهما يختص بمعرفة بعض الراسخين في العلم ويحتمل على من دونهم وهو المشار اليه بقوله عليه السلام لابن عباس اللهم فقهه في الدين وعلمه التأويل (قوله سميت بالقطعات لانها آه) فتكون تسميتها بالقطعات مجازا من قبيل تسمية الدال باسم المدلول وكذلك تسميتها بالحروف مجازا من قبيل المذكور وقوله ولان الحرف قد يطلق على الكلمة اى في اللغة اعلم انهم اختلفوا في المقطعات على قولين احدهما انها من التشابهات والثاني انها ليست من التشابهات واختلف اصحاب هذا القول على اقوال قيل انها اسماء السور وقيل اسم الله تعالى الاعظم وقيل انها من اسماء الله تعالى وقيل اسماء القرآن وقيل ان كل واحد منها ذال على اسم من اسماء الله تعالى وصفة من صفاته وقيل بعضها يدل على اسماء الذات وبعضها يدل على اسماء الصفات وقيل كل واحد منها يدل على اسماء الصفات وقيل انما ذكرها الله تعالى احتجا على الكفار وتبجير اللهم الى غير ذلك من الاقوال اذ اصرقت هذا حرفت ان تسميتها بالقطعات وبيان وجهها بقوله لانها اسماء انما يتحقق على القول بعدم كونها متشابهة لان كونها اسماء حروف قول من ينكر كونها من التشابهات كما ترى فلا يناسب ذكره عقب ذكر القول بالتشابه (قوله وقيل انها ليست من التشابه) افرق اصحاب هذا القول على خمسة عشر قولاً وقد ذكرنا بعضها من قبل ومنها ما روى عن ابن عباس ان كل حرف منها اشارة وزمن الى مدة اقوام وارجالهم ومنها النهار من لاهل الكتاب انه سينزل على محمد كآب في اول سورته حروف مقطعة (قوله كلاستواء) اختلفوا في توجيهه على سبعة اقوال صحيحة او فاسدا والمختار انه بمعنى الاستيلاء قيل والاسم التوقف عن تفصيل التأويل على ما هو طريقة السلف (قوله والامتناع عن التأويل) فان قيل ان السلف واختلف اتفقوا على ان ظاهر هذه الالفاظ اى الاستواء واليد ونحوهما ليس المراد به المراد معناه المجازى فهذا تأويل فكيف يصح القول بامتناع التأويل قلت المراد هو التأويل التفصيلي لا الاجمالي والتأويل بانه مجاز عن معنى مراد من غير تعيين تأويل اجمالى والدليل عليه ما قاله الامام فخر الدين صرف اللفظ عن الراجح الى الرجوح لاندفيه من دليل يفضله وهو ما لفظى او عقلى والاول لا يمكن اعتباره في المختار الاصولية لانه لا يكون قاطعاً لانه موقوف على افتراء الاحتمالات العشرة المعروفة واتقوا مضمون والموقوف على المظنون

مظنون والظني لا يكتفي به في الاصول واما العقلي فانه يفيد صرف اللفظ عن
ظاهره لكون الظاهر محالا واما اثبات المعنى المراد فلا يمكن بالعقل لان طريق
ذلك ترجيح مجازي على مجازي وتاويل على تاويل وذلك الترجيح لا يمكن الا بالدليل
اللفظي والدليل اللفظي في الترجيح ضعيف لا يفيد الا الظن والظن لا يعول عليه
في المسائل الاصولية القطعية فلماذا اختار المحققون من السلف والخلف بعد
اقامة الدليل القاطع على ان حل اللفظ على ظاهره محال ترك الخوض في تعيين
التاويل هذا كلامه (قوله الاول قراءة ابن مسعود) اخرج عبد الرزاق عن ابن
عباس انه كان يقرأ وما يعلم تأويله الا الله ويقول الراسخون في العلم آياته وقال
السيوطي هذه القراءة تدل على ان الواو للاستئناف لا للعطف لان هذه الرواية
وان لم تثبت بها القراءة فاقول درجاتها ان تكون خيرا باسناد صحيح الى ترجمان
القرآن فيقدم كلامه على من دونه ومراده بترجمان القرآن ابن عباس يعني ان
رواية ابن عباس تدل على رجحانية قراءة الوقف على الا الله فكان كلنا القراءتين
مرجحة لقراءة الوقف على الا الله فامتنع التأويل (قوله برفع الراسخون) لانه
لو كان معطوفا على الله لكان مجرورا فعمل انه ليس بمعطوف على الله والقراءات
بعضها مؤيد لبعضها فلم يجعل معطوفا في القراءة الاخرى ايضا (قوله الثاني
انها) راجع الى قراءة العطف (قوله حال من الراسخون حسب) لان جملة
حالا من مجموع المعطوف والمعطوف عليه محل بالمعنى بل قيل انه كفر لان المعنى
حينئذ وما يعلم تأويله الا الله فانثلا آياته والله منزه عنه (قوله وذلك غير جائز)
لان الحال المذكور بعد المعطوف والمعطوف عليه يكون حالا من المجموع
لا من واحد منهما (قوله الرابع انه اليق) يعني ان الآيات من باب الجمع
والتفريق والتقسيم فالجمع قوله تعالى هو الذي انزل عليك الكتاب والتقسيم
قوله منه آيات محكمات هن ام الكتاب واخر متشابهات والتفريق قوله فاما الذين
في قلوبهم زيغ فلا يد من جعل قوله والراسخون قسيما له بان وقف على الا الله
(قوله الخامس انها توجب آه) يعني لو جعل والراسخون عطف على الا الله لكان
قوله تعالى يقولون اما حالا من الراسخون او كلاما مستأنفا يحذف المبدأ
موضحا لحال الراسخين فقط وكلاهما غير جائز اما الاول فلما تقدم واما الثاني
فلان الحذف خلاف الاصل فعلى هذا في جعل كل من هذين الاحتمالين وجهها
مستقلا نظرا تامل (قوله اما اجسالا) حاصله دليلكم فاسد لاستلزامه عدم
معرفة النبي عليه السلام المتشابه او يقال دليلكم جار في الرسول عليه السلام

ورجحت هذه القراءة على قراءة الوقف على
والراسخون في العلم الدالة على انهم
ايضا يعلمون تاويل المتشابه بوجوه الاول
قراءة ابن مسعود رضي الله عنه ان تاويله
الا عند الله والراسخون في العلم برفع
الراسخون الثاني انها توجب
تخصيص المعطوف بالحال لان قوله
تعالى يقولون حال من الراسخون فحسب
وذلك غير جائز الثالث ان الله تعالى ذم
من اتبع المتشابه ابتغاء التأويل ومدح
الراسخون بقولهم كل من عند ربنا
وبقولهم ربنا لاترغ فلو يتابعوا هدينا
اي لا تجعلنا كالذين في قلوبهم زيغ
فتبعون المتشابه الرابع انه اليق بالنظم
فانه لما ذكر ان من القرآن متشابهها جعل
الساخرين فيه فرقتين الراسخين
عن الطريق والراسخين في العلم فجعل
اتباع المتشابه حظ الراسخين بقوله تعالى
فاما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون
ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله
وجعل اعتقاد الحقيقة مع العجز
عن الادراك حظ الراسخين بقوله تعالى
والراسخون في العلم يقولون آياته اي
صدقنا بحقيقته سواء علمناه ام لم نعلمه هو
من عند الله الخامس انها توجب
ان يكون يقولون كلاما متبداً موضحا
لحال الراسخين بحذف المبدأ اي هم
يقولون والحذف خلاف الاصل
واجب عن الاول اما اجسالا فانه
منقوض بالرسول عليه السلام فانه يعلم
المتشابه عندكم صرح به الامام فخر

من قبيل الميل مع المعنى كما في قول الشاعر

ومن وجود الغياض للناس لم يدع

من المسال الا مسخنا او مجلف

على ان قراءة الاحاد لاتعارض الدلائل

القطعية ولو سلم ذلك لكن معناه انه لا يعلم

احد سوى الله تعالى بنفسه لانه لا يعلم

احدا اصلا لجواز ان يعلمه بالهام الحق

كما في الغيب فان الله تعالى قد خصه

بعلمه مع ان الانبياء والا ولياء يعلمونه

بالهامه وعلى ان الوقف لابنائى العطف

اذ القراء اطبقوا على ان الوقف بين التابع

والمتبوع جائز اقول لاضرر فيما ذكر

اجالا وتفصيلا اما الاول فلان كلام

فخر الاسلام ثمه انما هو على رأى

التأخرين بدليل ما قال في اول كتابه

وعندنا لاحظ للراسخين في العلم من

المتشابه الا التسليم على اعتقاد حقية

المراد عند الله تعالى وان الوقف على

قوله الا الله واجب واما الثانى فلان

حل الرفع على الميل مع المعنى ميل

عن سواء السبيل لانه خلاف الظاهر

ولا ضرورة تدعو اليه مع وجود

قراءة لزوم الوقف ودعوى قطعية

تلك الادلة غير مسلمة عند الخصم لانها

شبه في زعمه لا دلائل وحل معناه على

انه لا يعلم احد سوى الله تعالى بنفسه

تقييد للمطلق بلا قرينة بخلاف الغيب

فان الاستثناء في قوله تعالى الامن ارتضى

في لزومه لافسده وعن الثاني ان ذلك

ايضا والمدعى مختلف تأمل (قوله واما تفصيلا) حاصله منع استلزام الدليل
المدعى وهوان الراسخ في العلم لا يعلم تأويل المتشابهات يعنى لانسلم ان دليلكم
يتدل على مدعاكم وانما يدل ان اولد قراءة ابن مسعود على لزوم الوقف على الله
ولكن دلالاته عليه ممنوع لجواز ان يكون والراسخون في العلم مر فوما معطوفا
على الله المجرور غاية لجانب المعنى ولو سلم انها تدل على لزوم الوقف على الله
ولكن لا يلزم منه مدعاكم على الله وانما يلزم ان لو كان بين قراءة ابن مسعود وبين
الادلة القطعية الدالة على عدم اختصاص معرفة تأويل المتشابهات لله تعالى
تعارض لكنه لا تعارض بينهما لان الظنى لا يعارض القطعى لا يقال قراءة
ابن مسعود وان كانت ظنية لكن القراءة المشهورة قطعية تعارض التي اقامها
الخصم من الادلة القطعية لانا نقول للخصم لزوم الوقف في القراءة المشهورة
المثبت بقراءة ابن مسعود كما هو الفرض كان ظنيا ايضا في حق لزوم الوقف ولو سلم
ذلك لكن لا يلزم منه عدم معرفة الراسخين في العلم تأويل المتشابهات لجواز ان
يكون المراد من الاختصاص المستفاد من لزوم الوقف على الله اختصاص المعرفة
بنفسه وبلا واسطة ولا يلزم منه عدم معرفة الراسخين بالهام الحق (قوله الامسختنا)
في المصباح السخت القليل الغرير يقال كسب سختنا اى قليلا والمجلف بتشديد
اللام هو الذى بقي منه بقية (قوله بالهام الحق) لان الالهام من اسباب العلم عندنا
(قوله وعلى ان الوقف) عطف على قوله على ان قراءة الاحاد حاصله سنانان
قراءة ابن مسعود تدل على وجوب الوقف على الله لكن وجوبه لابنائى العطف
عليه فاذا لم يتاف العطف عليه لا يثبت مدعاكم والمراد بالدلائل القطعية دلائل
التأخرين التي اقاموها على مدعاهم (قوله انما هو على رأى التأخرين) لا يخفى
عليك انه ذكر في صدر البحث النزاع في حق الامة واما النبي عليه السلام
فر بما يعلم التشابه باعلام الله تعالى فالناسب ان يقول انه لا تنقض بالنبي اذ النزاع
فيه فلا يجرى الدليل في حقه ولو سلم فا ذكره فخر الاسلام انما هو على رأى
التأخرين فمختلف المدعى (قوله تلك الادلة) اى ادلة التأخرين على مدعاهم
(قوله عند الخصم) اى المتقدمين (قوله والكلام) اى كلام المتقدمين مع التأخرين
(قوله ذلك التخصيص) اى تخصيص العطف بالحال حاصله منسح
بطلان الازم (قوله ووهبنا له اسحق ويعقوب نافلة) فانه حال من المعطوف
فقط مع انه واقع بعد مجموع المعطوف والمعطوف عليه والنافلة اسم لو ابد الولد
ويعقوب هو ابن اسحق بن ابراهيم عليه السلام وحاصل هذا الوجه هو المتع على

من رسول يدل على التقييد والوقف وان لم يتاف العطف فلزومه بنفسه والكلام

التخصيص جائز حيث لا لبس مثل قوله تعالى ووهبنا له اسحق ويعقوب نافلة

وعن الثالث انه تعالى ما ذمهم مطلقا بل الذين اتبعوا التشابه ابتغاء التاويل الفاسد الذي يستلذه هواه ويميل اليه طبعه كالجمحة
مثلا لقول الذي يهتهم من ظاهر النظم انه تعالى ذم من اتبع التشابه ابتغاء التاويل مطلقا كما ذم

طريق الخلق وبين منشأ غلط العلل (قوله الذي يفهم من ظاهر النظر) اقول
قد يترك الظاهر عند قيام الدليل على خلافه وقد وجد ههنا اعني سوق الآية
كما صرح به التفازاني في حاشية الكشاف (قوله لكان الايق بالنظم ان يقال
آه) اجيب عنه بوجهين احدهما انه انما كان اليق لينا سب قوله فاما الذين
في قلوبهم زيغ اذ لم يعد في القرآن اما بدون اختها ورد بانه مني على كون لها
ههنا تفصيلية ولا دليل عليه اذ كونها تفصيلية اكثرى لا كلي فلا يد من الدليل
والثاني ان الناس اما جهال او علماء ولا حظ للجهال فيما فيه خفاء والعلماء
اما راسخون وهم الذين لا زيغ في قلوبهم واما انعمون فاذا تبين حال الزانعين بانهم
يتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تاويله علم حال الراسخين بعدم الاتباع
والتوقف فاكتفى بذكر الاول اشارة للايجاب ثم بقي انهم ما حفظهم منها وهل لهم
حفظ منها فورد قوله تعالى والراسخون في العلم يقولون انا جوا بواعن هذا السؤال
لا يانا لحالهم حتى يكون قرينة لقوله تعالى فاما الذين في قلوبهم زيغ فيكون
الايق ان يقال واما الراسخون في العلم والمخلصون ان قوله والراسخون في العلم
لا يخلو اما ان يكون قرينة لقوله فاما الذين في قلوبهم تاويله على التقديرين لا يطرح
فيه الى اما على الثاني فظاهر واما على الاول فلان اما المذكورة لم يثبت
تفصيلية بل ابتدائية كما في اما زيد فطلق (قوله صالحه للإبتداء) اعترض
عليه بانه على تقدير ان يجعل يقولون كلاما مبتدأ بحسب الوصل بالواو لان
الفصل يوههم خلاف المقصود اعني انه خبر والراسخون واجب بانا لانسم اليه يوههم
خلاف المقصود لان الاصل في الواو العطف وعطف والراسخون على الله ينفى
كون يقولون خبر والراسخون فلا يوجب الوصل على هذا التقدير (قوله من غير
احتياج الى اعتبار آه) اعترض عليه بان الانسب حينئذ ان يكون المشابه
كل من عند ربنا قول من لا يعلم تاويل التشابه اذ المناسبات بحال من يعلمه
ان يقول تاويله كذا وكذا بعد الايمان به فالانسب ان يقدر بعد قوله والراسخون
في العلم لفظه وغير الراسخين اي العلماء الغير الزانعين حتى يكون التقدير هكذا ولا
يعلم تاويله الا الله والراسخون وغير الراسخين يقولون انا جوا بواعن هذا السؤال
الوقف على والراسخون في العلم الاحتياج الى حذف المبتدأ (قوله قالوا اولاً)
ولهم وجوه اخر ذكرها في حاشية الكشاف الاول انه لو وقف على الله
ولم يعطف والراسخون عليه بل ازيد به بيان حفظ الراسخين لكان المناسبات
ان يقال واما الراسخون فيقولون الثاني انه لو لم يعطف عليه يلزم ان لا يظن

من لم يبحه ابتغاء الفتنة بان يجريه على
للظاهر من غير تاويل ويؤيده ما روى
عن عائشة رضي الله عنها انها قالت
تلا رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم
هذه الآية فقال اذا رايتم الذين
يتبعون ما تشابه من فاولئك الذين سخطهم
الله فاخذروهم امر بالخذر من غير فصل
يبين متابع ومتابع فيتناول الجميع وروى
عنها ايضا ان النبي عليه السلام لم يفهم
من القرآن الايات علمه اياها جبرائيل
عليه السلام فن قال انا افسر الجميع
فقد تكلف فيه ما لم يتكلف الرسول
عليه السلام وعن الرابع بله لو قصد
ذلك لكان الايق بالنظم ان يقال
واما الراسخون في العلم وعن الخامس
ان الجملة الفعلية صالحة للإبتداء من غير
احتياج الى اعتبار حذف المبتدأ وان
يجوز ان تاويل التشابه (التأخرون)
وهو مذهب العراقيين وائمة التفسير
واختيار المعتزلة قالوا اولاً الخطاب
بما لم يفهم لا يلقى بالحكم كخطاب
من لا يفهم فيه بحث لانه انما لا يلقى به
اذا قصد به فهم المخاطب كما اذا تعلق
بالعمل واما اذا كانت الحكمة شيئاً آخر
فلا وقالوا ثانياً لو لم يكن للراسخين حفظ
في العلم بالتشابه سوى ان يقولوا انا
به كل من عند ربنا لم يكن لهم فضل
على الجهال لانهم يقولون كذلك فيه
بحث لانه لو سلم انتفاء فضل الراسخين
على غيرهم من هذا الوجه لكان لا يلزم

الافتقار يعطفاً وهو المحذور وذلك لان لهم ان يستندوا الاحكام بطرق دقيقة دون غيرهم وكفى به فضلاً
لهم على غيرهم وقالوا ثالثاً ما من آية الا وقد تكلم العلماء في تاويلها من غير تكبير من احد وهذا كالاتي على عدم وجوب
التوقف في التشابه واجيب بان التوقف مذهب السلف الا انه لما ظهر اهل البدع

في قيد الرسوخ بل هذا حكم العالمين كلهم الثالث انه حيث لا يختص الكلام في المحكم والمشابه مع ان ظاهر الآية الاحصار حيث قال واصلر مشابهها نقه ولم يقل ومنه مشابهاه لان ما لا يكون منضج المعنى ويهتدى العلماء الى تأويله ورده الى المحكم لا يكون على عدم وضوح المعنى محكما ولا متشابها لان المشابه هو الذي لا يعلم تأويله الا الله على تقدير عدم عطف والراسخون عليه الرابع انه يلزم حيث ان لا يكون المحكم ام الكتاب بمعنى رجوع المشابه اليه اذ لا رجوع اليه لما استأثر الله تعالى بعلمه وفي كل من هذه الوجوه نظر تأمل (قوله فهذا يمكن ان يرفع نزاع الفريقين) ويمكن رفعه بوجه آخر ايضا بان يقال كل مشابه يمكن رده الى محكم فان الراسخ يعلم تأويله كقوله تعالى نسوا الله فسيهم فانه مشابه يمكن رده الى قوله تعالى لا يصل ربى ولا ينسى وهو محكم لا يحتمله التأويل فيكون معناه جازاهم جزاء النسيان وهو الترك والاعراض وكل مشابه لا يمكن رده الى محكم فالراسخ لا يعلم تأويله كقوله تعالى يستلونك عن الساعة ايلن مر ساها قل انما علمها عند ربى (قوله كن له ضرب من الجهل) قيد للمنى (قوله نوع من الابتلاء) اعنى التوقف وحبس النفس عن طلب العلم بالتشابهات (قوله نوع آخر) اعنى الامر بطلب العلم (قوله لما فرغ من اقسام التقسيم الثاني آه) يعنى لما فرغ من اقسام تقسيم اللفظ باعتبار دلالة على المعنى وضوحا وحقا شرع في اقسام تقسيمه باعتبار استعماله فيه وهى اربعة حقيقة ومجاز وصريح وكناية والمرجى والمقول داخل في الحقيقة كناية للشارح وقيد الاستعمال في تعريف المرجى بالصحيح والاولى قيده في تعريف الحقيقة مطلقا ليشمل الكل وطائفة التقييد به الاحتراز عن الغلط (قوله وهى اما فاعيل بمعنى فاعل آه) بيان المناسبة بين المعنى اللغوى والاصطلاحى للفظ الحقيقة اعلم ان فعلا اذا كان بمعنى الفاعل يلحقه تاء التأنيث في المؤنث لقرب الفعل من الفاعل الذى هو الاصل في حقوق التاء واذا كان بمعنى المفعول فان كان غير جار على موصوف فكذلك تقول مرتت نقشه بنى فلان رفعا للالتباس وان كان جاريا على موصوف لا يلحقه التاء وهو ان رجل قتيل وامرأه قتيل فلفظ الحقيقة اما فاعيل بمعنى فاعل مأخوذ من حق الشئ اذا ثبت واما بمعنى مفعول من حققت الشئ اثبتة بالخفيف لان حق من باب ضرب يجهى لان ما معنى ثبت ومتعديا بمعنى اثبت او من حققت الشئ اثبتة بالتشليل من باب التفعيل مبالغة كما في المصباح فيكون معناها على تقدير كونها بمعنى الفاعل هى الكلمة الثابتة وعلى تقدير كونها بمعنى المفعول هى الكلمة

لاقا ويلهم وبيانا لفساد تأويلهم ورد بان ذلك كان في القرن الاول والثاني حتى نقل تأويل التشابهات عن الصحابة والتابعين وعن ابن عباس رضى الله عنه انه كان يقول الراسخون يعلمون تأويل المشابه وانما يعلم تأويله وقد يقال ان التوقف انما هو عن طلب العلم الحقيقية لا ظاهرا والاعمة انما تكلموا في تأويله ظاهر الحقيقة فهذا يمكن ان يرفع نزاع الفريقين ورد بان هذا الاختصاص بالتشابه بل اكثر القرآن من هذا التقييد لانه بحر لا تنفضى عجائبه ولا تنهى غرابه فان للبشر الغوص على لآليه والاحاطة بكنهه ما فيه ومن هذا قيل انه معجز حسب المعنى ايضا (وفائدة التزييل) اى تزييل المشابه (على) رأى (الاول) لغامى (ابتلاء الراسخين) هذا جواب عما ورد ان الخطيب عمال يفهم وان جاز عقلا فهو بعيد جدا فلا يلحق بشأن الحكم تعالى وتقدم من قوله صحيحه ان فائدة تزييل المشابه هو الابتلاء فان الراسخ في العلم لا يمكن ابتلاؤه بالامر بطلب العلم كنه له ضرب من الجهل لان العلم غاية صغناه فكيف ينسلى به وانما قال ضرب من الجهل لانه لا تكلف للجاهل الذى لا يعلم اشياء فالراسخ في العلم نوع من الابتلاء ولئن له ضرب من الجهل نوع آخر وابتلاء الراسخ اعظم النوعين بلوى لان البلوى في ترك المحبوب اكثر من البلوى في تحصيل غير المراد واعهما

جدوى لآيه اشق ولوايه (٢٧) (ل) اكثر لما فرغ من اقسام التقسيم الذى شرع في اقسام التقسيم الثالث فقال (واما الحقيقة) وهى اما فاعيل بمعنى فاعل من حق الشئ اذا ثبت

المتبنة في موضعها الأصلي وتأؤها على تقدير كونها بمعنى المفعول للنقل من
الوصفية الى الاسمية عند الجمهور لالتأنيث لعدم الحاجة الى التاء لاستواء
التأنيث والتذكير ولما كان الاصل في التاء هو التأنيث ذهب صاحب المفتاح
الى ان تاءها سواء كان بمعنى الفاعل او بمعنى المفعول للتأنيث لان لفظ الحقيقة
غير جار على موصوفه فلا بد فيه من التاء مطلقا والتذكير والتأنيث انما يستوي
في فعل بمعنى مفعول اذا كان جاريا على موصوفه وههنا غير جار (قوله اي لفظ)
وبه اشار اولوا الى ان الحقيقة من عوارض اللفظ لا المعنى وكذا المجاز ثم صرح
بذكره لكنها قد يطلقان وعلى اطلاق اللفظ على المعنى مجازا وهل هي من
عوارض الذاتية او العرضية قلت من الذاتية لان منشأ لحوقها هو الاستعمال
الداخل في حقيقة اللفظ فظهر منه ان اطلاق لفظي الحقيقة والمجاز على اللفظ
حقيقة وهل هي حقيقة عرفية او لغوية فالواعرفية في الكشف لفظ المجاز مفعول
بمعنى فاعل من الجواز والعبور لان الكلمة اذا استعملت في غير موضعها فقد
تجاوزت موضعها الأصلي ولهذا قيل انه حقيقة عرفية في معناه مجاز لغوي
فيه لان بناء المفعول للموضع او المصدر حقيقة لا للفاعل فاطلاقه على اللفظ
المتنقل لا يكون الامجازا ولان حقيقة العبور انما تحصل في انتقال الجسم من
مكان الى مكان فاما في الالفاظ فلا تثبت وانما يكون ذلك على سبيل التشبيه
وكذا لفظ الحقيقة في مفهومه مجاز لغوي وحقيقة عرفية ايضا لما ذكرناه من انها
ماخوذة من الحق وهو حقيقة في الشيء الثابت ثم نقل الى العقد المطابق لانه اول
بالوجود من العقد الغير المطابق ثم نقل الى القول المطابق بعين هذه العلة ثم نقل
الى اللفظ المستعمل في موضوعه الأصلي فظهر انه مجاز واقع الى الرتبة الثالثة
بحسب اللغة هذا كلامه بقي ههنا بحث وهو ان اللفظ ههنا اعم من المفرد
والمركب من هذه الاقسام وقد تقرر ان وضع المركبات والمشتقات نوعي ووضع
المفرد والجامد شخصي فان اريدا بالوضع في التعريف المذكور هو الشخصي كما هو
المتبادر يلزم خروج المركبات والمشتقات مع انها من افراد المعرف وان اريد به
النوعي يلزم خروج المفردات والجوامد وان اريد اعم منهما يلزم عموم المشتركة
او الجمع بين الحقيقة والمجاز اللهم الا ان يراد عموم المجاز تأمل (قوله والمراد بالوضع
تعين اللفظ للمعنى بحيث يدل عليه بغير قرينة) فسرره في التلويح بكون العلم
بالتعيين كافيا في فهم المعنى وفيه نظر لان الظاهر منه ان فهم المعنى موقوف على
فهم التعيين والحال ان العلم بالتعيين موقوف على فهم المعنى ضرورة توقف العلم

واما معنى مفعول من حقت الشيء
اذا ثبت فيكون معناها الثابتة او المتبنة
في موضعها الأصلي والتاء على هذا النقل
من الوصفية الى الاسمية وعند صاحب
المفتاح التأنيث لانها صفة غير جارية
على موصوفها والتقدير كلمة حقيقة
وانما يستوي المذكر والمؤنث في فعل
بمعنى مفعول اذا كان جاريا على
موصوفه لا مطلقا (فا) اي لفظ
(استعمل) فيه دلالة على ان اللفظ بعد
الوضع قبل الاستعمال لا يسمى حقيقة
ولا مجازا فانهما من عوارض اللفظ
المستعمل (فيما) اي معنى (وضع) ذلك
اللفظ (له) اي لذلك المعنى والمراد بالوضع
تعين اللفظ للمعنى بحيث يدل عليه بغير
قرينة سواء كان ذلك التعيين من جهة
واضع اللغة او من غيره فيشمل الحقيقة
الشرعية واللغوية والاصطلاحية
والعرفية كالاصلاة والاسد والكلمة
والدابة فالمتعبر في الحقيقة هو الوضع
بشيء من الاوضاع المذكورة

بالنسبة على تصور الطرفين والتعيين نسبة بين الموضوع والموضوع له فليوقف
 فهم المعنى على فهم التعيين لزم الدور والجواب عنه بوجهين أحدهما ان فهم
 المعنى في حال اطلاق اللفظ موقوف على العلم السابق بالوضع ومن العلوم
 ان ذلك العلم السابق لا يتوقف على فهم المعنى في حال الاطلاق بل على فهمه
 في الزمان السابق فلا دور والثاني ان فهم المعنى من اللفظ موقوف على العلم
 بالوضع وليس العلم بالوضع موقوفا على فهم المعنى من اللفظ بل على فهمه مطلقا
 فتغايير الفهمان بحسب الاطلاق والتقييد كما تغايرا في الجواب الاول بحسب
 الزمان فان قيل هذا التعريف متقوض بوضع الحرف لانه يدل على معناه
 بغيره لا بنفسه قلنا ليس معنى قولهم الحرف مادل على معنى في غيره ان دلالة
 مشروطة بالغير بل معناه انه يدل بنفسه على معنى حاصل في غيره فان الام يدل
 بنفسه على التعريف الحاصل في الرجل ومن يدل بنفسه على الابتداء المضاف
 الى البصرة مثلا (قوله حتى ان اتفقوا) قال الشريف في تعليقاته على
 التلويح هذا الكلام سخي فأن اجتماع الاوضاع مطلقا منتف عاده حلوه
 الاوضاع المتأخرة عن الفائدة وليس محمولا على الفرض والتقدير لانه مساو
 بين التسمين في التقييد انتهى يعني لو حمل الكلام على الفرض والتقدير لكان
 قسم الحقيقة والحجاز محمولا عليه لكنه لم يحمل عليه في المحاذ فانه قال وكذا
 المحاذ قد يكون مطلقا فانه ظاهر في التحقيق لا في الفرض (قوله كلفظ الدابة
 في الفرس من جهة اللغة) فانها حقيقة لغوية في الفرس باعتبار انانه من افراد
 ما يدب على الارض لانه بهذا الاعتبار عين الموضوع له في اللغة ومحاذ لغوي فيه
 باعتبار انانه من افراد حيوات الاربع فانه بهذا الاعتبار غير الموضوع له في اللغة
 اذ لم يوضع لفظ الدابة في اللغة لخصوصية الفرس كذلك في التلويح واعتبر من عليه
 الشريف العلامة بان الكلام في المعنى الواحد وما ذكره من الاعتبارين داخل
 في الموضوع له ويتنصى تعدد المعنى وكون احدهما موضوعا له لغة والاخر غير
 موضوع له فيها كما في لفظ الدابة فانه حقيقة في ما يدب على الارض مطلقا ومحاذ
 فيه اذ قيد بخصوصية الفرس وهما معنيان مختلفان محوما وخصوصية وما قيل
 ان اطلاق لفظ الدابة على الفرس بطريق الحقيقة فغناه اطلاقه على العلم الذي
 في الفرس لاعلى خصوصيته فيه تسامح نشأ منه توهم التفات الى هذا كلامه
 (قوله ولا يخفى ان قيد الحثية معتبر آه) اشارة الى دفع ما قيل ان تعين
 الحقيقة منتقض جمعها معا فلان لفظ الصلاة حقيقة شرعية في الأركان

وفي المجاز عدم الوضع في الجملة حتى ان
 اتفق في الحقيقة ان تكون موضوعا
 للمعنى بجمع الاوضاع الاربعة فهي
 الحقيقة على الاطلاق والاقضية
 مقيدة بالجهة التي بها كان الوضع
 وان كان مجازا بجهة اخرى كالصلاة
 في الدماء حقيقة لغة مجاز شرعا وكذا
 المجاز قد يكون مطلقا بان يكون مستعملا
 في غير الموضوع له بجمع الاوضاع
 وقد يكون مقيدا بالجهة التي بها كان غير
 موضوع له كلفظ الصلاة في الأركان
 المحصورة بمجاز لغة حقيقة شرعا فاللفظ
 الواحد بالنسبة الى المعنى الواحد قد يكون
 حقيقة ومجازا لكن من جهتين كلفظ
 الصلاة على ما ذكرنا بل من جهة
 واحدة ايضا لكن باعتبار ان كلفظ
 الدابة في الفرس من جهة اللغة ولا يخفى
 ان قيد الحثية معتبر والمعنى من حيث هو
 موضوع له فليتمأ مل

مع ان التعريف المذكور لا يصدق عليه بل يصدق عليه انه مستعمل في غير
الموضوع له لان الموضوع له هو الدعاء واما متنا فلان لفظ الصلاة ايضا مجاز
في الدعاء في الشرع مع انه يصدق عليه انه مستعمل في الموضوع له وهذا وارد
بمعينه في تعريف المجاز فدفعه باعتبار قيد الحينية (قوله والاستعمال
الصحيح بلا علاقة وضع جديد) اعترض عليه بان نفس الاستعمال اذا كان هو
الوضع لم يكن اللفظ مستعملا بهذا الاستعمال فيما وضع له فالظاهر ان الوضع فيه
هو التبعين السابق الذي قد يتفرع عليه الاستعمال واجيب بان معنى كلامه
فيكون اللفظ مستعملا فيما وضع له بهذا الوضع لا بالوضع الاول ولك ان تقول
معنى كلامه والاستعمال الصحيح بلا علاقة دليل وضع جديد (قوله ويدخل
فيه المنقول ايضا) اي كما يدخل المرتجل اعلم ان كلا من المنقول والمرتجل قسم
مقابل للحقيقة والمجاز لا داخل فيهما في المشهور لانهم قالوا ان الله فلا اذا تعدت
مفهوماته فان لم يتخلل بينهما نقل فهو المشترك وان يتخلل فان لم يكن النقل لمناسبة
فرئجل وان كان لها فان هجر المعنى الاول فنقول والاخى الاول حقيقة
وفي الثاني مجاز ولا يخفى عليك ان هذا التقسيم مبني على تمايز الاقسام بالحينية
والاعتبار دون الحقيقة لانهما في الحقيقة داخلان في الحقيقة فادخلها
في تعريف الحقيقة بعد اعتبار الحينية في تعريف الحقيقة والمجاز ليس كما ينبغي
ثم المنقول اما شرعي او عرفي او اصطلاحي والمعنى المنقول اليه اما ان يكون
من افراد المعنى الاول او لا وان كان الثاني فاللفظ حقيقة في المعنى الاول مجاز
في الثاني من جهة الوضع الاول وبالعكس من جهة الوضع الثاني كالصلاة فانها
حقيقة في الدعاء مجاز في الاركان لغة وبالعكس شرعا وينسب حقيقته ومجازه
الى ما يكون المعنى المستعمل فيه موضوعا له وغير موضوعا له باعتباره وباعتبار
انقسام كل من وضعيه الى لغوي وشرعي وعرفي واصطلاحي ينقسم الى ستة
عشر قسمها حاصلة من ضرب الاربعة الحاصلة من الوضع الاول في الاربعة
الحاصلة من الوضع الثاني الان بعض الاقسام مما لا تحقق له في الوجود كالمنقول
اللغوي من معنى عرفي او اصطلاحي او شرعي وكالمنقول الشرعي من شرعي
وكالمنقول الاصطلاحي من اصطلاحي والعرفي من عرفي وان كان الاول كالعادة
لدوات الاربعة خاصة وهي في اللغة لما يدب على الارض فاطلاقها على افراد
المعنى الثاني وهو المقيد ان كان باعتبار انه من افراد المعنى الاول وهو المطلق
فاللفظ حقيقة من جهة الوضع الاول مجاز من جهة الوضع الثاني وان كان

(ويدخل فيه) اي في تعريف الحقيقة
(المرتجل) وهو ما استعمل في غير
ما وضع له استعمالا صحيحا بلا علاقة
والاستعمال الصحيح بلا علاقة وضع
جديد فيكون اللفظ مستعملا في وضع له
فيكون حقيقة وانما جعله صاحب
التفريع من قسم المستعمل في غير
ما وضع له نظرا الى الوضع الاول (و)
يدخل فيه (المنقول) ايضا وهو
ما غلب في غير ما وضع له بحيث يفهم
بالقربنة مع وجود العلاقة بينه وبين
الموضوع له وينسب الى الناقل لان
وصف المنقولة انما حصل من جهته
فيقال منقول شرعي وعرفي
واصطلاحي

باعتبار انه من افراد المعنى الثاني حقيقة من جهة الوضع الثاني مجاز من جهة
 الوضع الاول فكان المنقول حقيقة من وجه مجازا من وجه مثلا لفظ الدابة
 في الفرس ان كان من حيث انه من افراد ما يلب على الارض حقيقة لفة مجاز
 عرفا وان كان من حيث انه من افراد ذوات الاربع فمجاز لفة حقيقة عرفا لان
 لفظ الدابة لم يوضع في اللغة للمعقد بخصوصه ولا في العرف للمطلق باطلافة فان
 قيل فعلى ما ذكرت يلزم اعتبار المعنى الاول في المنقول فان كان اعتباره لصحة
 اطلاق المنقول على افراد المعنى الاول كما في الحقيقة فان مفهومها يعتبر ايصح
 اطلاقها على كل ما يوجد فيه ذلك المفهوم كلفظ الاسد في الحيوان المشهور
 المخصوص لزم صحة اطلاق المنقول على كل ما يوجد فيه المعنى الاول لوجود
 الصحيح واللازم باطل اذ لا يصح اطلاق لفظ الصلاة بعد النقل الى الاركان
 المخصوصة في كل ما يوجد فيه الدماء غير الاركان المخصوصة وان كان لصحة
 اطلاقه على افراد المعنى الثاني كما في المجاز فلهذا يعتبر معناه الحقيقي ليعرف العلاقة
 بينه وبين المعنى المجازي فيصح اطلاقه على افراد المعنى الثاني المجازي فهو
 مستغنى عنه لان مجرد الوضع والتعيين للمنقول اليه كاف في ذلك وايضا يلزم صحة
 الاطلاق على كل ما يوجد فيه المعنى الاول لوجود الصحيح كما يصح اطلاق المجاز
 على كل ما يوجد فيه العلاقة قلنا لما كان المعنى الاول في المنقول مهورا بالكلمة
 بحيث لا يطلق على افراده من حيث هو كذلك وصار موضوعا للمعنى الثاني بمنزلة
 بالموضوعات المتداولة التي ليس فيها اعتبار المعنى السابق علم ان اعتبار المعنى
 الاول ليس لصحة اطلاقه على افراد المعنى الاول ولا لصحة اطلاقه على المعنى الثاني
 بل لا يؤولية هذا اللفظ من بين الالفاظ بالتعيين للمعنى الثاني فان وضع لفظ
 الدابة لذوات الاربع اولى من وضع لفظ الجدار ولا يلزم صحة اطلاقه حقيقة على
 كل ما يوجد فيه ذلك التاسب فان قيل المتغير في المنقول وجود العلاقة بين
 المعنيين وذلك يقتضى كونه مجازا فكيف يدخل في الحقيقة قلنا لا نسلم ان وجود
 العلاقة يقتضى المجازية وانما يقتضى المجازية استعمال اللفظ في غير المعنى
 الموضوع اليه بناء على العلاقة والاستعمال في المنقول ليس مبنيا على العلاقة
 كما في المجاز حتى انه لو استعمل في المعنى المنقول اليه بناء على العلاقة يكون مجازا
 لا منقولا (قوله وحكمها) لما عرف الحقيقة شرع في بيان حكمها اي اثرها
 المترتب عليها ويستدل به عليها وذكرها له وجودها وذكر المصنف ثلاثا منها
 وفي الثاني نظر من وجهين احدهما انه ارجع ضمير حكمها الى الحقيقة التي

ولا يقال منقول لغوي لان اللغة اصل
 والنقل طارئ عليه (وحكمها) اي
 حكم الحقيقة (ثبوتها) اي ثبوت
 ما وضعت له (مطلقا) اي سواء كانت
 عاما او خاصا امرا او نهيا نوي او لم ينو
 (و) حكمها ايضا (امتناع نفيها) اي
 الحقيقة والراد المعنى الحقيقي (عنه)
 اي عما وضعت له ولا يقال الاب انه ليس
 باب ويقال للجد انه ليس باب فان قلت
 فما وجه قوله تعالى في حق يوسف
 عليه السلام حكاية ما هذا بشرا
 ان هذا الاملك كريم

كانت عبارة عن اللفظ واصناف التي الى المعنى الحقيقي وقال المراد المعنى الحقيقي
والناسب لارجاع الضمير الى الحقيقة اضافة التي الى اللفظ كما وقع في عبارة
بعضهم حيث قالوا اذا صح نفي اللفظ عما اطلق عليه كان اللفظ مجازا فيه كسلب
لفظ الحمار عن البليد واذا لم يصح نفي اللفظ عما اطلق عليه كان اللفظ حقيقة فيه
كلفظ الحمار بالنسبة الى الحيوان المعهود وقد يجب عنه بان اللفظ لا يصح نفيه
عما اطلق عليه الا اذا لم تكن علاقة معتبرة فلا يصح نفيه عما اطلق عليه في المجاز
لوجود العلاقة فيه فلذا عدل المصنف عن عبارتهم واصناف التي الى المعنى
الحقيقي يعني ان صح نفي معناه الحقيقي عما اطلق عليه فحجاز والا حقيقة والثاني
ان جعل عدم صحة نفي المعنى وصحته علامة معرفة للحقيقة والمجاز فاسد لاستلزامه
الدوران لعدم صحة التي وصحته يتوقف على معرفة حقيقة والمجاز يقال لا يصح
نفيه لانه حقيقة ويصح نفيه لانه مجاز ولو عرفنا مجازا من الدور والجواب عنه لزم
الدوران ممنوع لانه يجوز لهم ان يقولوا نحن نعلم ييقين ان مدلول اللفظ نفي عما اطلق
عليه في صور ولا يثني في صور ولم نعلم ايها يحمل على المجاز وايها على الحقيقة
واذا قيل المجاز ما يصح نفيه حصل العلم بالمجاز واذا قيل الحقيقة ما لا يصح نفيه
التي حصل العلم بالحقيقة فلا دور (قوله اعلم ان اللفظ اذا دار بين ان يكون
مجازا او مشتركا) يعني اذا تعارضا بان يكون اللفظ حقيقة باعتبار احد مدلوليه
ثم يتردد الذهن في كونه حقيقة في مدلوله الآخر فيكون مشتركا او غير حقيقة
فيكون مجازا كما في لفظ النكاح في الوطئ والعقد فالجمل على المجاز اقرب الوجود
بعضها باعتبار مفاصد الاشتراك وبعضها باعتبار خواص المجاز والشارح
ذكر من كل منهما وجه واحد او قدم الفساد للاهتمام به ومن مفاصيده ايضا
انه قد يؤدي الى مستبعد من ضدا ونقيض فان اللفظ قد يكون مشتركا بين الضدين
كالقرء بين الطهر والحيض وبين النقيضين كلفظ النقيض بين كل واحد من طرفي
الايجاب والسلب ومنها ان المشترك يحتاج الى تعدد القرينة حسب تعدد
مدلولاته والمجاز الى قرينة واحدة ومن وجوه خواص المجاز انه ادل على تمام
المقصود فان قولنا زيد اسد اتم دلالة على شجاعته من قولنا زيد شجاع لانه كندعوى
الشيء بيينة وبرهان ومنها ان لفظ المجاز قد يكون اوجزا لان قولنا رأيت اسدا
في الحمام اوجزا من رأيت رجلا شجاعا واما الوجود التي يترجم بها الاشتراك على المجاز
فهي ان المشترك حقيقة فيطرد في استعماله في نظاره كالحقبة فانه يجوز استعماله
في جميع مفرداته واما اذا اراد به الرجل الطويل مجازا فلا يجوز استعماله في التارة

قلت المراد بامتناع التي الامتناع حقيقة
والتي في الآية بطريق الادعاء والمبالغة
لا الحقيقة (و) حكمها ايضا (رحماتها
على الحجاز) لاستفنائها عن القرينة
الحارجية واحتياج المجاز اليها
(وان ترجم) الحجاز (على المشترك) اعلم
ان اللفظ اذا دار بين ان يكون مجازا
او مشتركا نحو النكاح فانه يحتمل انه
حقيقة في الوطئ مجاز في العقد وانه
مشترك بينهما فالمجاز اقرب لان الاشتراك
يحل بالتفاهم عند خفاء القرينة بخلاف
المجاز الذي يحمل مع القرينة عليه وبدونها
على الحقيقة ولان المجاز اغلب
من المشترك بالاستمراء فاللائق الحاق
الفرد بالاعم الاغلب

فلا يطرد والمطر د خبير ومنها ان المشترك حقيقة فيصح الاشتقاق منه وبه يسمع
 الحال لتكثير المشتقات والتسع اولى من المضيق ومنها ان المشترك يجوز فيه الجوز
 باعتبار كلي مدلوله فكثير الفائدة بكثرة المجازات بخلاف المجاز الى غير ذلك (قوله
 وهو مفضل من جاز المكان) لا يخفى عليك ان اعتبار التناسب في تسمية الشيء باسم
 من منزلة الاقدام في المفتاح اياك والتسوية بين تسمية انسان له حجرة باحجر وبين
 وصفه باحجر فان اعتبار المعنى في التسمية لترجيح الاصم على غيره حال تخصصه
 بالمعنى واعتبار المعنى في الوصف لاحتكاك اطلاقه عليه فان احدهما من الاخر
 توضيحه على ما ذكره الشريف العلامة ان اعتبار المعنى في التسمية ليس لتصحيح
 اطلاق ذلك الاسم على المسمى والارم صحة اطلاق ذلك الاسم على كل ما يوجد
 فيه المعنى لوجود الصحيح بل لترجيح ذلك الاسم على غيره من بين سائر الالفاظ
 للتسمية بذلك المعنى فان تسمية انسان له حجرة مثلا باحجر اولى من تسميته باسود
 وكذا تسمية ذوات الاربع بالذئابة اولى من تسميتها بالظنار مثلا فاذا سمي انسان له
 حجرة باحجر كان المسمى به ذاته المتخصصة به وكان اعتبار الحجرة لترجيح تسميته
 باحجر على تسميته باسود واصفر فتكون الحجرة خارجة عن المعنى حتى اذا زالت
 الحجرة كان العلم باقيا على حاله والاعلى خصوصية ذاته بحيث لا يصح اطلاقه بهذا
 الوضع على انسان آخر له حجرة واما اعتبار المعنى في الوصف فليس لترجيح بل
 لتصحيح اطلاقه على ما قام ذلك المعنى به فلفظ احمر اذا كان وصفا لم يعبر في مفهومه
 خصوصية ذات اصلا بل اعتبر ذات ماع خصوصية معنى الحجرة فالحجرة داخله
 في مفهوم لفظ احمر وصفا بلا خصوصية ذات فيصح اطلاقه على كل ما قام به
 الحجرة مطلقا وكذا الحال في لفظ الحقيقة والمجاز فانهما اذا كانا اسمي جنس للكلمة
 كان الثبوت او الاثبات في الحقيقة والجواز في المجاز خارجا عن مفهوميهما
 غير صحيح لاطلاقه بذلك الوضع على كل ما يوجد فيه ذلك المعنى غير تلك الكلمة
 واذا كانا صفة لهما صح اطلاقهما على كل ثابت او مثبت ومجاوز بوضع واحتفظان
 قبيل ما تقول في نحو كتاب واله هما من قبيل الاسماء من قبيل الصفات اجيب بانهما
 من قبيل الاسماء الا انه اعتبر في مفهوميهما مع خصوصية الذات خصوصية المعنى
 ايضا وصار بذلك اقرب الى الصفات من نحو احمر علما فظهر ان اعتبار تناسب
 المعنى في الاسماء على وجهين احدهما ان يكون خارجا عن المسمى كما اذا سمي من له
 حجرة باحمر علما والثاني ان يكون داخله ما خوذت مع خصوصية الذات نحو
 كتاب واله وان اعتبار المعنى في الصفات على وجه واحد وهو ان يكون داخله ايدا

(واما المجاز) وهو مفضل من جاز المكان
 يجوزه اذا تعداه والكلمة اذا استعملت في
 غير ما وضعت له فقد تعدت موضعيها
 الاصلى (فا) اي لفظ (استعمل في غير ما
 وضع له)

ما خوذ مع ذات مبهمه ثم الضابط ههنا ان ما اعتبر فيه ذات فاع مع خصوصية
 المعنى فهو ووصف وما اعتبر فيه خصوصية الذات فهو اسم سواء لم يعتبر فيه المعنى
 اصلا كما فرس والحدار او اعتبر فيه معنى خارج عن المسمى سواء كان اسم جنس
 كالخفيقة والمجاز او علما كاحرا وعلى انه داخل فيه كالكتاب والاله والفرق بين
 الاسماء الداخلة في ههنا وماتهما المعاني وبين الصفات ان الاسماء توصف ولا يوصف
 بها على عكس الصفات يقال له واحد ولا يقال شيء له ويقال كتاب كريم ولا يقال
 شيء كتاب (قوله عند تعليق الحكم بالوصف) والمراد بالحكم هو الحكم بالمجاز
 وبالوصف هو المستعمل فيما وضعه والمستعمل في غير ما وضع له (قوله وحينئذ
 لا ينتقض) اي لا جفوا ولا منعافان قيل ينتقض تعريف المجاز ههنا بكتابة لانها مستعملة
 في غير ما وضع له من حيث انه غير ما وضع له قلنا الكتابة عند اهل الاصول ما استقر
 المراد منه سواء كان معنى حقيقيا او مجازيا فان استعمال في الحقيق فهو داخل
 في الحقيقة وان استعمال في المجازي فهو داخل في المجاز فلا اشكال واما عند اهل
 البيان فهني ما استعمال في الموضوع له لانه بل ينتقل منه الى الملزوم فلا اشكال
 ايضا لانها لم تستعمل في غير ما وضع له اعني الملزوم بل قصد ههنا استعمالها
 في الموضوع له فان قيل ينتقض جمعا بالمجاز بالزيادة او النقصان كقوله تعالى ليس
 كمثل شيء واسأل القرية اجيب بان لفظ المجاز مقول عليه وعلى ما نحن فيه بطريق
 الاشتراك والتعريف المذكور انما هو للمجاز الذي هو صفة اللفظ باعتبار
 استعماله في المعنى لا مطلق المجاز فلا يضر خروجهما عن التعريف المذكور
 فان قيل اللفظ الزائد مستعمل لانه فيكون مستعملا في غير ما وضع له ضرورة
 ان اللفظ انما وضع للاستعمال في معنى اجيب باننا لانسب انه مستعمل للمعنى
 بل غير مستعمل بمعنى والفرق ظاهر ولو سلم ذلك لكان استعمال اللفظ
 للمعنى يستلزم الاستعمال في معنى غير الموضوع له لان عدم المعنى ليس معنى بل
 عدم محض في ان استعماله في معنى مطلقا وتحقيقه ان معنى استعمال اللفظ
 في المعنى طلب دلالة عليه وارادته منه فيجوز ان لا يكون استعمالا ولو سلم
 ذلك ولكن لا يصح ههنا لاشتراط العلاقة بين المعنيين ههنا ولا يتصور ذلك
 في اللفظ الزائد (قوله لان استعمال لفظ الصلاة مثلا في الدماء شرعا) اشارة الى دفع
 انتفاض تعريف الحقيقة منعا وقوله ولا في الاركان آة اشارة الى دفعه جمعا
 وكذا الحال في لفظ الدابة وقس عليه انتفاض تعريف المجاز ولا يخفى عليك
 ان اندفاع هذا الانتفاض انما يظهر اذا كانت الحقيقة قيد للاستعمال وانما

ولا يذهب ههنا وفي تعريف الحقيقة ايضا
 من اعتبار قيد الحقيقة وان حذف
 من اللفظ لوضوحه خصوصا عند
 تعليق الحكم بالوصف المشعر بالحقيقة
 فالمراد ان الحقيقة لفظ مستعمل فيما وضع له
 من حيث انه ما وضع له والمجاز لفظ
 مستعمل في غير ما وضع له من حيث انه غير
 ما وضع له وحينئذ لا ينتقض تعريف كل
 منهما بالاخر لان استعمال لفظ الصلاة
 مثلا في الدماء شرعا لا يكون من حيث
 انه موضوع له ولا في الاركان المخصوصة
 من حيث انها غير الموضوع له وكذا
 استعمال لفظ الدابة في الفرس لغة
 لا يكون مجازا الا اذا استعمل فيه
 من حيث انه من افراد ذوات الاربع
 خاصة

وهو بهذا الاعتبار غير الموضوع له
 ضرورة ان اللفظ لم يوضع لغة لبعض
 ذوات الاربع بخصوصه ولا يكون
 حقيقة الا اذا استعمل فيه من حيث انه
 من افراد ما يدب على الارض وهو
 نفس الموضوع له لغة (العلاقة
 بينهما) اي لاتصال بين المعنى المستعمل
 فيه والمعنى الموضوع له (ويعتبر السماع
 في نوعها لا شخصها) اختلف في انه
 هل يلزم في آحاد المجازات ان تنقل
 باعيانها عن اهل اللسان او يكفي نقل
 نوع العلاقة وهذا هو المختار لاجاعهم
 على ان اختراع الاستعارات الغريبة التي
 لم تسمع باعيانها من اهل اللسان
 انما هو من طرق البلاغة ولهذا لم يدونوا
 المجازات تدوينهم الحقائق وعمسك
 المخالف بانه لو جاز التجوز بمجرد
 وجود العلاقة لجاز اطلاق تحلة لطويل
 غير انسان المشابهة وشبكة للصيد
 للنجورة واب ثلاثن لاسبية واللازم
 باطل بالاتفاق واجيب بمنع اللازمة
 فان العلاقة مقتضية للصحة والتخلف
 عن المقضي ليس بقادح لجواز ان يكون
 لما منع مخصوص فان عدم المانع ليس
 جزءا من المقضي (وهي) اي العلاقة
 على ما عليه المحققون مقتصرة
 في ثمانية لان المجاز الذي نحن فيه
 اما استعارة او مرسل لان الصلابة
 فيه اما (المشابهة حقيقة) كما في استعارة
 الاسد للرجل الشجاع

اذا كان قيداً للوضع ففيه خطاه تأمل (قوله ويعتبر السماع في نوعها) اعلم
 انهم اتفقوا على ان كون اللفظ حقيقة لا يعرف لغير الواضع الا بالسماع من اهل
 اللغة انه موضوع لهذا المعنى لان دلالات الالفاظ على معانيها ليست بذاتية
 والاما اختلفت باختلاف الاماكن والامم وكان اهتدى كل انسان الى كل
 لغة كما في دلالتها على لفظها واللازمان باطلاق فكذا الملزوم فلا بد فيها من
 الوضع او السماع من الواضع واختلفوا في المجاز قال بعضهم يفتقر في كل فرد منه
 الى سماع المجاز فيه بهذه العلاقة وقال بعضهم يكفي سماع نوع العلاقة ولا حاجة
 الى سماع افراد العلاقة بل يعرف الافراد بالتأمل في طريقه كاطلاق اسم الملزوم
 على اللازم والسبب على السبب وعكسهما واحتجوا عليه بان آحاد المجاز
 لو توقف على السمع لتوقف اهل اللسان على السمع والنقل من الواضع في اختراع
 الاستعارات الغريبة لثلا يلزم تحقق الشروط بدون الشرط لكنهم لم يتوقفوا
 عليه بل اذا وجدت العلاقة استعملوه وان لم ينقل وبان النقل والسماع لو كان
 قهراً في الآحاد لما احتاج المجوز الى اظهار العلاقة لان الاحتياج اليها لجواز
 الاستعمال واذا ثبت جوازها بالنقل لا حاجة الى العلاقة المجوزة واحتج الاولون
 بوجود منها ما ذكره الشارح مع حوايه ومنها انه لو جاز اطلاق اللفظ في الآحاد
 بالنقل وسماع لكان اما قياسا او اخترافا لان اطلاقه على هذا المعنى المجازي
 ان كان بسبب جامع بينه وبين معنى مجازي آخر موضح به يكون ذلك السبب هو
 المجوز لاطلاقه عليه وهو القياس وان كان لا بسبب وهو الاختراع وكلاهما
 باطلاق اذ لا قياس ولا اختراع في اللغة (قوله لما منع مخصوص) بخصوصية
 المحل وانض اهل اللغة على عدم جواز الاستعمال في تلك المواضع او عدم كفاية
 هذه العلاقة في هذه الحال (قوله ليس جزءا من المقضي) بل انما يكون
 جزءا من العلة التامة اعني جملة ما يتوقف عليه الملول (قوله مقتصرة في ثمانية)
 لما ذكرناه لا بد في المجاز من العلاقة وفسرها بالاتصال شرع في بيان طرق
 الاتصال والعمدة فيها الاستقراء وهي بالاستقراء يرتقي الى خمسة وعشرين نوعا
 اطلاق اسم السبب على السبب او الكل على الجزء او الملزوم على اللازم او المطلق
 على المقيد او الخاص على العام او حذف الصفات والعكس من كل منها او اطلاق
 اسم احد المشابهين شكلا او معنى على الآخر او اسم احد المجاورين على الاخر
 او تسمية الشيء باسم ما يؤول اليه او اسم ما كان او اسم المحل على الحال او اسم آلة
 الشيء او اسم الشيء على بدله او اطلاق التكرة في الالفاظ المألوفة او اطلاق المعرف

باللام في واحد منكر واطلاق احد الضدين على الآخر والحذف والزيادة فبلغ
 خمسة وعشرين وهي مذكورة في الكشف مع امثلتها وحصر فخر الاسلام كلها
 في الاتصال حيث قال وطريق المجاز عندهم الاتصال بين شيئين صورة او معنى
 بلا ثالث لان كل موجود له صورة ومعنى لا ثالث لهما فلا يتصور الاتصال
 بوجه ثالث وحصرها ابن الحاجب في المنحصر في خمسة الشكل والوصف
 والكون والاول اليه والمجاورة وعم الشارح المحقق المجاورة بما يكون احدهما
 في الآخر جزأ او حولاً او مطروفاً وبما يكونان في محل واحد او في محلين قريبين
 او في حيزين قريبين وبما يكونان متلازمين في الوجود او في الخيال او في العقل
 وحصرها المصنف في ثمانية احدها علاقة الاستعارة وهي المشابهة وبقية
 علاقة المجاز المرسل وضبط صاحب التوضيح علاقة المرسل في ثمانية وعدها
 المقابلة وقد جعلها المصنف من علاقة الاستعارة (قوله بان ينزل التقابل
 منزلة التاسب) يعني ان وجه الشبه قديبزغ من التقابل بين المشبه والمشبه به
 لاشتراكهما فيه بان ينزل ذلك التقابل منزلة التاسب بواسطة تلميح اوتحكم
 فيقال للجبان انه اسد وللخيل انه حاتم بان يشبه الجبان بالاسد والخيل بحاتم
 لتضاد وصفيهما اعني الجبن والشجاعة والبخل والسخاوة لان هذين الوصفين
 مشتركان في التضاد والتقابل فينزل تضادهما منزلة التاسب فيدعي ان هذين
 الوصفين يحدان فيشبه احدهم وصفه بالآخر تلميحاً واستهزاء فقوله بان ينزل
 التقابل منزلة التاسب اشارة الى جعل احد الوصفين عين الاخر ادعاء حتى ان
 هناك معنى واحداً مشتركاً بين الموضوعين كما هو رسم الاستعارة والتشبيه (قوله
 على جزائها) كما في قوله تعالى وجزاء سيئة سيئة مثلها (قوله للمعنى المجازي)
 الاول ان يقول لسمي مجازي لان مدلول اللفظ من حيث يقصد باللفظ يسمى معنى
 ومن حيث يحصل منه يسمى مفهوماً ومن حيث وضع له اسم يسمى مسمى الا ان
 المعنى قد يخص بنفس المفهوم دون الافراد والمسمى اعم منهما والمقصود ههنا
 هو المسمى اي الافراد دون المعنى (قوله في بعض الازمان خاصة) يعني ان الاعتبار
 في المجاز بالكون حصول المعنى الحقيقي بالفعل لسمي مجازي في الزمان السابق
 على زمان وقوع النسبة لذلك المسمى وفي المجاز بالاول حصوله له في الزمان المتأخر
 عن وقوع النسبة ويمتنع فيهما حصوله في زمان وقوع النسبة والا لكان المسمى
 من افراد الموضوع له فلا يكون اللفظ مجازاً فيه والتقدير خلافه ويلزم من هذا
 امتناع حصوله له في جميع الازمان لان زمان وقوع النسبة داخل في الجميع ولكنه

(او اعتباراً) بان ينزل التقابل منزلة
 التاسب بواسطة تلميح اوتحكم كما في
 اطلاق الشجاع على الجبان او تفاؤل
 كما في اطلاق البصر على الاعى
 او مشاكلة كما في اطلاق السبئية على
 جزائها وما اشبه ذلك (و) اما غير
 المشابهة فينشد اما ان يكون المعنى
 الحقيقي حاصل بالافعل ولو في نظر
 المتكلم للمعنى المجازي في بعض الازمان
 خاصة او لافعلي الاول (ان تقدم) ذلك
 الزمان على زمان تعلق الحكم بالمعنى
 المجازي وان لم يتقدم على زمان ايقاع
 النسبة والتكلم بالجملة فهي (الكون)
 عليه (و ان تأخر) عنه فهي
 (الاول) اليه

لا يمنع حصوله له في زمان اشاع النسبة والتكلم بالجملة للقطع بان الاسم في نحو
قتلت قتيلًا وعصرت خمرًا مجازًا بالاول لامتناع حصول المعنى الحقيقي اهتي
القتل والخمر للمسمى المجازي في زمان وقوع النسبة له اي نسبة القتل والعصر
ضروية ان الشخص لا يصير قتيلًا وقت صدور القتل من الفاعل ولا يصير العصر
خمرًا وقت العصر بل يصير قتيلًا وخمرًا بعد صدور القتل والعصر منه ومع هذا
صار ذلك المسمى قتيلًا وخمرًا حقيقة في زمان امتناع تلك النسبة اي التكلم بالجملة
اللامتناع في حصوله له في ذلك الزمان وكذا في مثل آتوا اليتامى اموالهم وقت
البلوغ مجازًا بالكون لامتناع حصول المعنى الحقيقي اعني اليتيم للمسمى المجازي
وقت وقوع النسبة اعني اثناء الاموال لهم اذ لا يتم بعد البلوغ ومع هذا صار ذلك
المسمى يتيما حقيقة في زمان التكلم لحصول التكلم بها في زمان اليتيم فظهر منه ان
زمان حصول المعنى الحقيقي للمسمى المجازي غير زمان وقوع النسبة في المجاز
بالكون والاول ولا يجوز اجتهادهما ~~والاول~~ والاول لا يكون مجازًا ولهذا قيد زمان
حصول المعنى الحقيقي للمسمى المجازي بالبعث خاصة ثم قال ان زمان
حصول المعنى الحقيقي للمسمى المجازي ان تقدم على زمان وقوع النسبة
للمسمى المجازي فالمجاز بالكون وان تأخر عنه فالمجاز بالاول اذ لو كان
المعنى الحقيقي حاصلًا للمسمى المجازي في زمان وقوع النسبة او في جميع الازمنة
لم يكن مجازًا بالكون ولا بالاول وان لم يكن حقيقة ايضا في قوله وان لم يكن
حقيقة رد على التوضيح حيث قال فان كان زمان حصول المعنى الحقيقي للمسمى
المجازي عين زمان وضع اللفظ المحصول فيه كان اللفظ مستعملًا فيما وضع له
والمقدر خلافه فقد حكم بكونه حقيقة واوضحه في تعليقه عليه بلن المجاز
بالكون او الاول ان كان في الاسم فالمراد باللفظ المذكور في قولنا عين زمان
وضع اللفظ آه هو نفس الجملة وبالزمان زمان وقوع النسبة والمعنى ان وضع الجملة
ودلائها على ان يصكون المعنى الحقيقي حاصلًا للمسمى المجازي في حال تعلق
الحكم به ووقوع النسبة له في مثل آتوا اليتامى اموالهم واعصر خمرًا وضع
الكلام هل ان تكون حقيقة اليتيم حاصله لهم وقت اثناء الاموال اياهم وحقيقة
الخمر حاصله طوال العصر فلو حصل المعنى الحقيقي في هذه الحالة كما هو مقتضى
وضع الكلام لم يكن اللفظ مجازًا بل حقيقة فيجب ان يكون في زمان سابق ليكون
مجازًا باعتبار ان تكون اولًا حتى ليكون مجازًا بالاول وان كان في الفعل فالمراد
باللفظ المذكور نفس الفعل وبالزمان ما يدل عليه الفعل بهيئته فاذ قلنا يكتب

زيد مجازا عن كتب باعتبار ما كان فعنى حصول المعنى الحقيقي للمسمى ان معنى
جوهر الحروف وهو الحدث حاصل للمسمى في زمان سابق على الزمان الذي هو
مدلول الفعل اعنى الحال او الاستقبال اذ لو كان حاصله في ذلك الزمان لكان
الفعل حقيقة لا مجازا واذا قلنا كتب زيد مجازا عن كتب باعتبار ما يأول اليه
فعنى حصول المعنى الحقيقي للمسمى ان الحدث حاصل له في زمان لاحق متأخر
عن الزمان الماضي الذي يدل عليه الفعل بهيئته اذ لو كان حاصله في الزمان الماضي
لكان الفعل حقيقة لا مجازا فالزمان الذي يحصل فيه المعنى الحقيقي للمسمى
في صورتين مغاير الزمان الذي وضع لفظ الفعل لحصول الحدث فيه هذا
خلاصة كلامه واعتراض عليه التفاتاني بوجوده الاول انه اراد بالمعنى الحقيقي
في الاسم نفس الموضوع له وفي الفعل جزء من اعنى الحدث وبما سمي في الاسم
ما اطلق عليه اللفظ من المدلول المجازي كالشخص الذي بصرف قتيلا بهذا القتل
في قتل قتيلا وفي الفعل الفاعل اذ هو الذي يحصل له الحدث في زمان سابق
اولا حتى مع انه ليس المسمى الذي اطلق عليه المجاز الذي هو لفظ الفعل وانما
المدلول المجازي هو الحدث المقارن بزمان سابق اولا حتى ولا معنى لحصول
الحدث له في حال دون حاله والاحسن ان يقال التعبير عن الماضي بالضارع
وعكسه من باب الاستعارة على تشبيه غير الحاصل بالحاصل في تحقق وقوعه
وتشبيه الماضي بالحاضر في كونه نصب العين واجب المشاهدة ثم استعارة
لفظ اخدهما للآخر لا من باب المجاز بالكون او الاول فعلى هذا تكون الاستعارة
في الفعل على قسمين احدهما باعتبار المعنى المصدرى مطلقا والاخر باعتبار
تقيده بالازمنة فيكون اصل المعنى موجودا فيهما والثاني ان حصول المعنى
الحقيقي للمسمى في زمان اعتبار الحكم بل في جميع الازمنة لا بموجب كونه حقيقة
لجواز ان لا يكون اطلاق اللفظ من جهة كونه من افراد الموضوع له كما في اطلاق
المدابة على الفرس مجازا مع دوام كونه مما يدب على الارض والثالث ان الحصول
بالفعل ليس بالازم في المجاز بالبول بل يكفي توهم الحصول كما في عصرت خرا
فارتقب في الحال فانه مجاز باعتبار الاول مع عدم حصول حقيقة الخمر للمسمى
بالفعل اصلا وكذا المجاز بالكون يكفي فيه توهم الحصول هذا لفظ الشارح اشار
الى دفع الاعتراض الثالث بقوله ولو في نظر المتكلم والى دفع الثاني بقوله وان لم يكن
حقيقة ايضا والى دفع الاول بعدم تعرضه لما يشتر بجزان المجاز بالكون
والاول في الافعال اقول وبعد فيه نظرا لان الظاهر من كلامه ان عدم حصول

المعنى الحقيقي المسمى في زمان وقوع التسمية شرط في المجاز بالكون والاول
 وبه صرح الشريف في تعليقاته وان حصوله في ذلك الزمان يتناقى المجازية
 وان لم يوجب الحقيقة ولا يخفى عليك ان هذا منقوض بقولك قلت هذا الخي
 امس قلته مجاز بالكون مع ان المعنى الحقيقي وهو الحياة حاصل للمسمى المتناو
 اليه في زمان وقوع التسمية وهو القتل فكيف يصح ان يكون شرطاً له وكيف
 يتناقى حصوله له فيه المجازية وكيف يصح قولهم يمنع اجتماعهما ثم اقول
 ان المجاز بالاول على نوعين كما ذكره الشريف في حاشية الكشاف احدى همتا
 ان يكون بطريق المشارفة كما في قتل قتيلاً وبمرض المريض وتصل المضللة
 ونحوها وثانيهما ان يكون بطريق الضرورة كما في عصرت نخراً وقوله تعالى
 ولا يلدوا الا فجاراً كفاً والفرق بينهما انه لا يندان ان يكون الشخص قتيلاً او مريضاً
 او ضالاً من متصفاً بالمعنى الحقيقي للمجاز فعيب تعلق النسبة اى القتل والمريض
 والضلالة بالارواح بخلاف النوع الثاني فإنه لا يند فيه ان يكون الاتصاف بالمعنى
 الحقيقي متصفاً من تعلق النسبة فان الاتصاف بالجور والكفر مترادف
 عن نعمان تعلق العسر بالعسر والولادة بالمولود فاشارة الشارح بالثالثة الى
 هذين النوعين لكن التحقيق انه لا مجاز في النوع الاول بل هو حقيقة فان القتل
 مثلاً لما يقع على الشخص المقول بهذا القتل لا على الخي حين هو حي ولا على
 المقول بقتل آخر قبل هذا القتل فالمعنى قتل قتيلاً بهذا القتل اى اوقعت القتل
 على شخص مقول بهذا القتل فصارت قتيلاً في زمان وقوع القتل واتصافه
 بالمعنى الحقيقي واحد فلا يتصور فيه تقدم زمان وقوع التسمية على زمان حصول
 المعنى الحقيقي للمسمى المجازي حتى يكون مجازاً بالاول ولا تأخره عنده حتى يكون
 مجازاً بالكون ويكفي في نحو مرض المريض (قوله كما في استعارة الاسد
 للرجل الشجاع) فان قيل قد تقرر ان معنى المجاز على الانتقال من اللزوم الى
 اللازم ولا يخفى عليك ان الرجل الشجاع ليس بوصف لازم للاسد اللزوم بل
 اللازم هو الشجاع وهو ليس بمشبه فلا تصح الاستعارة اجيب بان صحتها
 مثبتة على التفرقة بين المعنى المجازي والمسمى المجازي فالمعنى المجازي في نحو
 رأيت اسداً في المنام هو الشجاع والمسمى المجازي هو الرجل الشجاع ولفظ
 الاسد مستعمل مجازاً في المعنى المجازي لكن لا من حيث نفسه بل من حيث
 وجوده في فرد منه وهو المسمى المجازي اقول هذا الجواب يشعر ان الاعتدلة
 في اطلاق اللفظ على المعنى المجازي اى اللازم وليس كذلك بل الاستعارة

اذ لو كان حاصلها في ذلك الزمان
 او في جميع الازمنة لم يكن مجازاً بهذا
 الاعتبار وان لم يكن حقيقة ايضاً مثلاً
 الياسي في قوله تعالى وآتوا الياسي
 اموالهم مجاز وقت اليتام لان وقت
 البلوغ وان كانوا يتامى حقيقة حال
 التكلم بالامر

وكذا القتل في قتل فتىلا والحمر
 عصرت خرا مجاز وان صار المسمى
 في زمان الاخبار فتىلا وخرا حقيقة
 بخلاف قولنا اكرم الرجل الذي خلفه ابوه
 يتيميا ولا يشرب العصير اذا صار خرافانه
 حقيقة لكونه يتيميا عند الخليف وخرا
 عند المصير (و) على الثاني ان كان
 حاصله بالقوة فهي (الاستعداد) والا
 فان لم يكن بينهما لزوم واتصال في العقل
 بوجه ما فلا علاقة بينهما (و) ان كان
 فاما ان يكون احدهما محالا في الاخرى
 حاصله فيه سواء كان حصوله حصول
 العرض في الجوهر او الجسم في المكان
 او غير ذلك كحصول الرحة في الجنة
 وذلك مثل استعمال اليد في القدرة
 نحو يد الله وعكسه نحو قدرة طولي
 ويدخل فيه استعمال الغائط الموضوع
 للمكان المظلم في الفضلات او حلولهما
 في محل واحد كاستعمال الحياة في الايمان
 الخالين في الشخص او حلولهما في محلين
 متقار بين كاستعمال رضى الله في رضى
 رسوله او حلولهما في حبرين متقار بين
 كاستعمال البيت في حرمة بدليل قوله
 تعالى فيه آيات بينات مقام ابراهيم
 فهي (الحلول) المتناول للاقسام المذكورة
 (و) اما ان يكون احدهما جزءا للآخر
 كاستعمال الركوع في الصلاة واليد فيما
 وراء الرسغ او في حكمه فيدخل فيه
 فيه استعمال المطلق في المقيد كما في صور
 حمل المطلق على المقيد وعكسه
 كاستعمال المرسن في الانف

في اطلاقه على المسمى المجازي لازمة الا ان معنى قولهم الاجتهاد اطلاق اسم
 الملزوم على اللازم اطلاقه على ما صدق على اللازم لازمة الا ان معنى قوله بخلاف
 قولنا اكرم الرجل آه) دفع بما توهم ان الظاهر ان يكون يتيميا وخرا في هذين
 المثالين مجازا بالكون والاول كما في المثالين السابقين لان المراد باليتيم هو الرجل
 وبالخمر هو العصير مع انها حقيقة فاجاب بان الخليف والمصير جعلها حقيقة
 ولا منع من جعل للمعنى حقيقة وانما المنع من جعل للماهية ماهية (قوله فهي
 الاستعداد) كقولك مسكر الخمر اريقت (قوله اى حاصله فيه سواء كان آه)
 اشار به الى ان المراد بالحلول ههنا ليس ما اصطاح عليه الحكماء بل اعم منه (قوله
 وذلك مثل استعمال آه) اشارة الى جواز استعمال كل من الرحة والجنة
 في الآخر مجازا له بعلاقة السببية الضرورية كاستعمال كل من اليد والقدرة
 في الآخر بهذه العلاقة كما في شرح التلخيص وفي حاشية المختصر للابهرى
 استعمال كل من اليد والقدرة في الاخر بعلاقة الحلول وهو المناسب لما ذكره
 الشارح (قوله ويدخل فيه) لى في كون احدهما محالا في الاخر استعمال لفظ
 الغائط الموضوع للمكان المظلم في الفضلا الخارجة من الانسان لما بينهما من
 علاقة اللزوم عرفا لان قضاء الحاجة عرفا لا يقع الا في المكان المظلم (قوله
 كاستعمال البيت في حرمة) اى قوله تعالى ان اول بيت وضع للناس للذى ببكة
 الاية (قوله كاستعمال الركوع في الصلاة) مثال لاستعمال الجزء في الكل وقوله
 واليد فيما وراء الرسغ مثال لعكسه (قوله او حكمه) الضمير راجع
 الى الجزء (قوله كما في صور حمل المطلق آه) تحمل الرقة على الرقة المؤمنة
 (قوله كاستعمال المرسن في الانف) فان المرسن مفيد بكونه انف مر سون من
 الحيوان والانف مطلق وفي المفتح المرسن موضوع لعنى الانف مع قيدان يكون
 انف مر سون وقد يستعمل استعمال الانف من غير زيادة قيد بالقراء كقول
 العجاج * وفا جاومر سنا مسرجا * فان نسبتته الى الانسان قرينة على كون المراد به
 مطلق الانف فان قيل ان هذه النسبة اعان على ان المراد به انف الانسان
 لامطلاق الانف فكان من قبيل استعمال المقيد بقيد في المقيد بقيد آخر فلهذا
 الخصوصية انما تستفاد من القرينة لامن نفس الكلمة بل الكلمة نفسها
 مستعملة في المطلق الموجود في ضمن المرسن ثم استفيد من نسبتته الى الانسان
 تلك الخصوصية اذ لو لم يكن مطلقا لم يكن نسبتته الى الانسان وجه فان قيل ان
 صاحب المفتح ذكر ان الانف والمرسن مشتركان في الحقيقة وهو العضو المعهود

ويفترقان

والمشرف في شفة اللسان فهي (الجزئية) والكلمة واكتفى بالجزئية للتصايف بينهما (و) اما بان يكون
احدهما سيبا للآخر والاخر مضبا عنه ٤٣١ اما بجهة الفاعلية كاستعمال النبات في الغيث وعكسه ومن السببية

استعمال الدم في الدبة والمسببية استعمال
الموت في المرض والجرح والضراب
المهلكة واما بجهة الغائية كاستعمال
الخمر في الغيب والعهد في الوفاء ومنه
قوله تعالى انهم لايمان لهم فهي
(السبية) والمسببية (و) اما ان يكون
احدهما شرطا للآخر والاخر مشروطا
به كاستعمال الايمان في الصلاة
والمصدر في الفاعل والمفعول كالعلم
في العالم والمعلوم او كونه آله كاستعمال
لسان الصديق في الذكر الحسن في قوله
تعالى واجعل لي لسان صدق
في الاخرين اي ذكر احسنا فهي
(الشرطية) الشاملة للاكية اعلم ان
هذه العلاقات يجوز اجتماعها
باعتبارات مثلا اطلاق المشرف على
شفة الانسان يجوز ان يكون
استعارة على قصد التشبيه في اللفظ
وان يكون مجازا من سلا من
اطلاق الكل على الجزء اعني المقيد
على المطلق واطلاق الخمر على الغيب
يجوز ان يكون للسبية الغائية وان
يكون للاول اليه وعلى هذا فقس
(لغويا كان المجاز او شرعيا) يعنى
كما يجوز المجاز في الاسماء اللغوية اذا
وجدت العلاقات المذكورة بين
معانيها كذلك يجوز في الاسماء
الشرعية اذا وجد بين معانيها نوع
من تلك العلاقات بحسب الشرع بان
يكون معنى احد هما سيبا لمعنى الاخر

ويفترقان با تصايف احد هما بالاخصاص بالانسان والاخر بالاخصاص
بالرسوات فهذا تصريح بان اللفظ مقيد ايضا لامطلق فلا يكون استعمال
المرسئ فيه استعمال المقيد في المطلق قلنا هذا بناء على الاستعمال الظاهري
فانه في الاستعمال مقيد بالاخصاص بالانسان بحسب القرينة وكونه مطلقا
بحسب اصل وضعه فلا منافاة (قوله والمشرف في شفة الانسان) الاول ان يقول
في الشفة بغير اضافة كما في المفتاح فانه قال المشرف موضوع للشفة مع قيدان
تكون شفة بغير وقد يستعمل استعمال الشفة فتقول فلان غلبت المشرف في ضمن
قرينة دالة على ان المراد هو الشفة لا غير انتهى فان المراد بالمشرف المضاف اليه
اللفظ هو مطلق الشفة لا المقيد بكونه شفة بغير وانما اضافة الشارح الى الانسان
لاستعماله فيه لانه مقيدا بكونه شفة الانسان والايكون من قبيل استعمال
المقيد بقيد في المقيد باخر (قوله كاستعمال النبات في الغيث) كما في قولهم
امطرت السماء نباتا وعكسه كما في قولهم زرعنا الغيث (قوله استعمال الدم
في السبية) كما في قولهم اكل الدم اي الدبة التي سببها الدم (قوله المهلكة) قيد
لثلاثة (قوله كاستعمال الخمر في الغيب) كما في قوله تعالى اني اراني اعصر خمر
فان المراد به الغيب والخمر علة غائية لها اعلم ان تفسير الخمر ههنا بالغيب هو الموافق
لما ذكره في الكشاف وهو الظاهر ومنه ظهر ضعف تفسير التفتازاني في شرح
التلخيص بالعصير لان العصير لا يتعلق بالعصير بل يتعلق بالغيب (قوله ومنه
قوله تعالى انهم لايمان لهم) فان المراد بالايمان هنا هو الوفاء بالعهود لانفس
الايمان والعهد فان الوفاء سبب غاى لليمين فكان من قبيل استعمال السبب
في السبب الغائى له (قوله ان هذه العلاقات يجوز اجتماعها باعتبارات) لورثك
قوله باعتبارات لكان اولى كما تركه في التلويح لان اجتماع انواع العلاقات ليس
بالاعتبارات والحجيات بل بذواتها وانما تمايز وتباين بالاعتبار والحجيات
تأمل (قوله لغويا كان المجاز او شرعيا) اشار الى رد من زعم ان المجاز
لايجرى في الالفاظ الشرعية من البيع والهبة والنكاح وغيرها متمسكا بان
هذه الالفاظ انشأت في الشرع وانها افعال جارحة الكلام وهي اللسان
فكان كسائر افعال الجوارح ومن فعل فعلا واراد ان يكون فاعلا لفعل آخر
لايكون له ذلك فكذلك هذه الافعال وانما بدل المجاز في الالفاظ التي هي من
باب الاخبار والامر والنهي ونحوها وذهب العسامة الى ان المجاز يجرى
في جميع الالفاظ الشرعية لان العرب لما وضعت طريق الاستعارة والمجاز

يكون نصير فان شرعيان يشتركان في وصف لازم بين وان يكون معنى احد هما سيبا لمعنى الاخر

واستعملوه في كلامهم وعرف طريقه بالتأمل والنظر كان اذنا منهم بالمجاز لكل
 متكلم منهم لومن غيرهم ممن عرف طريق المجاز كالشارع متى وضع حله كان
 ذلك اذنا منه بالقياس لكل من فهم طريق القياس وقولهم انما انشأت وافعال
 الجارحة والمجاز لا يجري الا في الاخبار والالفاظ قلنا لانسل ان المجاز يخص
 بالاجاز بل يجري في الانشاء ايضا وان الالفاظ الشرعية وان جعلت انشاءت
 شرعا لكنها لم تخرج عن ان تكون كلاما والمجاز جار في الكلام كله اذا وجد
 طريقه وطريقه هو الاتصال الصوري في المجاز المرسل والمعنوي في الاستعارة على
 ما ضبطه فخر الاسلام وذلك الاتصال ليس بمخصص بالمحسوسات والالفاظ اللغوية
 بل قد يوجد بين المعاني الشرعية والفاظها لكونه يعتبر في اللغة بحسب اللغة
 وفي الشرع بحسب الشرع ولذا قال المصنف بحسب الشرع ثم فسره بقوله بان
 يكون تصرفان شرعيان اشارة الى ان العلاقة معتبرة في الشرعية بحسب الشرع
 كما اعتبرت في اللغة بحسب اللغة ثم قال يشتركان في وصف لازم بين اشارة الى
 علاقة الاستعارة في الشرعيات وهي الاتصال المعنوي ثم عطف عليه قوله
 او يكون معنى احدهما سببا اشارة الى علاقة المرسل وهو الاتصال الصوري
 وفي الكشف ان الاستعارة بين السبب والمسبب والعللة والمعلول في الشرعيات
 بالمجاورة التي بينهما نظير الاستعارة في المحسوسات بالاتصال الصوري لانه
 لامناسبة بين السبب والمسبب معنى اذ معنى السبب الافضاء الى الشيء ومعنى
 المسبب ليس كذلك وكذا معنى العلة الايجاب ومعنى المعلول ليس كذلك
 فلا يمكن اثبات المناسبة بينهما معنى بوجه فكان هذا الاتصال من قبيل اتصال
 المطر بالسحاب والغيث بالمطر من المحسوسات والاستعارة الجارية في المشروعات
 بالمعنى الذي شرعته نظير الاستعارة في المحسوسات بالاتصال المعنوي ونظير
 الاولى استعارة الشراء للملك والفاظ العتق لازالة ملك المنفعة فانها جارية
 للاتصال الصوري كما في المطر والسحاب بالمعنوي اذ ليس بين معنى الشراء
 ومعنى الملك مناسبة وكذا بين معنى العتق ومعنى زوال ملك المنفعة ونظير الثانية
 استعارة الحوالة للوكالة فان معنى الحوالة نقل الدين من ذمة الى ذمة ومعنى
 الوكالة نقل ولاية التصرف من ذمة الى ذمة ومثل الميراث والوصية بينهما اتصال
 معنوي من حيث ان كل واحد منهما يثبت الملك بطريق الخلافة بعد الفراغ من
 حاجة الميت فيجوز استعارة احدهما للاخر على ما وقع في القرآن بوصيكم الله
 في اولادكم اي يورثكم هذا كلامه حاصله الاستدلال بوجود العلاقة بحسب

الشرع في الشرعيات صورة ومعنى كما في المحسوسات لملي جواز المجاز
والاستعارة في الشرعيات واستدل عليه فخر الاسلام بوجه آخر حاصله ان
المجاز في الشرعيات مجاز في اللغويات في الحقيقة تقريره ان حكم الشرع متعلقا
بلفظ شرع سببها او علة لا يثبت من حيث يعقل الا باللفظ دال عليه لغة وكل
ما دل عليه اللفظ لغة فهو من اللغويات فحكم الشرع متعلقا بلفظ شرع سببها
او علة من حيث يعقل من اللغويات فالمجازات الجارية فيها في اللغويات اما
الكبرى فظاهرة واما الصغرى فلان تعلق حكم الشرع بما جعل سببها على
نوعين تعلق يدرك بالعقل قبل ثبوت الشرع بان كانت في اللغة لذلك اللفظ دلالة
على ذلك الحكم كتعلق المالك بالبيع والهبة والحل بالنكاح ولهذا لا ينكر احد
من اهل الملك ثبوت المالك والحل بها وتعلق لا يدرك بالعقل بان لا دلالة لذلك اللفظ
على ذلك الحكم قبل الشرع لغة كتعلق وجوب الحد بالقذف وشرب الخمر
ووجوب الصلاة والزكاة والصوم والحج باسما بهلوكلا منا في جواز الاستعارة
والمجاز فيما يعقل بينهما اتصال اقوى وهو القسم الاول لافهما لاتعلق بينهما
لغة فانه لا استعارة فيه ولا شك ان ذلك من اللغويات على ذلك التقدير فالاستعارة
فيه استعارة في اللغويات (قوله اى كاستعمال اللفظين آه) لوقال والمراد
بهما نفس لفظهما لا مفهومهما ولا ما صدق عليهما لكانا يظهرنا مل (قوله
كيف شرع) في موضع الحال من ضمير شرع قدم عليه لصدارة في الاصل وان
انتسخ عنه مفهوم الاستفهام في مثل هذا الموضع والمعنى بالاتصال في المعنى
المشروع الذي شرع متكفا بكيفية مخصوصة (قوله فان الهبة وضعت للملك
الرقبة) لامة للغاية والغرض لاصلة الوضع ولهذا قال في التلويح ان الهبة
عقد فوضوح في الشرع لاجل حصول ملك الرقبة وكذا اللام في قوله النكاح
لملك المتعة قال في المغرب اصل النكاح الوطئ ثم قيل للتزوج نكاح مجاز الخ
سبب للوطئ المباح وقولهم النكاح الضم مجاز ايضا الا ان هذا من باب تسمية
المسبب باسم السبب والاول على العكس منه وقيل انه حقيقة في الضم مجاز
في العقد والوطئ وقال في المصباح ويؤيده انه لا يفهم العقد والوطئ منه الا بقرينة
(قوله في عقد عندنا) يعني لما ثبت ان لفظ البيع والهبة قد وضعا لملك الرقبة
وكل ما هو كذلك فهو حسب ملك المتعة ثبت ان نكاح غير الرسول عليه السلام
ينعقد بلفظ البيع والهبة كما انعقد نكاح النبي عليه السلام بالهبة لاتصال
السببية بينهما الصحيحة لا تطلق احدهما في الاخر لكنه انما ينعقد بالهبة فاذ اطلب

اذا كانت التكوحة حرة حتى لو كانت امة ثبتت الهبة وعند الشافعي لا ينعقد الابلغظ النكاح والتزويج لقوله تعالى خالصة لك ولانه عقد شرع لمصالح مشتركة كالنسيب وعدم

الزوج منها النكاح فقالت وهبت نفسي حتى لو طلب منها المزايا والتحكيم من الوطئ فقالت وهبت نفسي منك وقبل الرجل لا يكون نكاحا كما لو قال ابو البنت وهبت بنتي منك اتخذك وقبل الرجل لا ينعقد النكاح كما في الفتاوى لان انعقاد النكاح بالهبة محراز فكما لا بد في الحراز من قرينة على المعنى المجازي كذا لا بد فيه من التيقن قرينة دالة على ارادة غير ذلك المعنى المجازي ولم تنف في هاتين الصورتين بل وجدت قرينة دالة على ارادة غير معنى النكاح وهل يشترط فيها النية في التقرير نقلا عن بعض الفتاوى انها شرط في النكاح بلفظ الهبة وردة في الكشف وقال ما ظفرت بهذه الرواية وفي التلويح لاحاجة الى النية فيها لان المحل متعين لهذا الحراز لنبوه عن قبول الحقيقة بخلاف الطلاق بلفظ العتق فانه يحتاج الى النية لصلاحية المحل للوصف بالحقيقة وهل تشترط القرينة فيها في الزيلعي ان كل لفظ موضوع لتمليك العين يتعقده النكاح ان ذكر المهر والاقبالية وهذا يدل على اشتراط القرينة عند عدم النية وفي قبح التدبير لا يشترط فيه النية ذكر المهر او لم يذكر وتحقق هذا مذكور في شرحنا على الاشياء (قوله كنعكاحه بلفظ الهبة) فيه رد على بعض الشافعية من ان النكاح بلفظ الهبة في حقه عليه السلام هبة لا نكاح فلا يشترط فيه شروط النكاح ولا يلزم ما زعم النكاح وهذا لان الهبة تمليك رقبة المال وتمليك رقبة المال في غير المال لا يتصور والحرة ليست بمال فلا يتعقد هبة (قوله حتى لو كانت امة ثبتت الهبة) لا يمكن العمل بالحقيقة لقبالية المحل (قوله فلا يضر عدم دلالتها على الملك) اذ لا يجب رعاية المعنى اللغوي والمناسبة بين الاسم والمسمى في الاعلام لانها تعقل وضعا لا بعمناه لان الاسم الموضوع للشيء يدل عليه سواء عقل معناه او لم يعقل فان الحقائق تثبت سمعا من غير تعقل معنى الا يرى ان الانسان القصير قد يسمى طويلا فاذا لم يجب رعاية المعنى اللغوي لا يضر عدم دلالتها على الملك لا يقال ان رعاية المناسبة بينهما وان لم يجب الا انها اولى كما تقدم فقوله فلا يضر عدم دلالتها على الملك انما يصح جواز انعقاده بلفظ النكاح والتزويج لا الاولوية لانا نقول المقصود هنا اثبات الجواز لا الاولوية (قوله اعلم ان هذا الاعتبار) اي اعتبار السببية والمسببية به بين البيع والهبة والنكاح هذا اشارة الى دفع ما ذكره في شروح البردوي من ان ملك المتعة على نوعين ملك متعة يثبت بالنكاح وملك متعة يثبت بملك الميمن والاول يستلزم ثبوت ملك الطلاق والايلاء والظهار ونحوها والظاهر

وتحصل الاحصان واستمداد كل منهما في المعيشة بالآخر ووجوب النفقة والمهر وحرمة المصاهرة وجريان التوارث ولفظ النكاح والتزويج واف بالدلالة على هذه المقاصد لكونه منبثا عن الضم والاتحاد بينهما في القيام بمصالح المعيشة والتلفيق على وجه الانحصار دون غيرهما قلنا عن الاول خلوص الحراز واختصاصه بحضرة الرسول عليه السلام في غاية البعد فالمراد اما الخلوص في الحكم وهو عدم وجوب المهر وهو لا ينافي صحة العقد في حق غيره عليه السلام مع وجوب المهر او خلوصه له واختصاصه به عليه السلام اذ لا يحصل ازواج النبي عليه السلام لاحد غيره كما قال تعالى وازواجه امهاتهم وعن الثاني انا لا نسلم ان شرع ذلك المصالح بل للملك له عليها وتمها هي عمات ترتب على الملك بدليل لزوم المهر عليه عوضا عن الملك وكون الطلاق بيده لان مزيل الملك ليس الا المالك واذا صح بلفظين لا يدلان على الملك لغة فلان يصح بما يدل عليه اولى فان قيل فينبغي ان لا يصح النكاح بهما لعدم دلالتها على الملك قلنا انما يصح بهما لانهما صارتا بمنزلة العلم لهذا العقد فلا يضر عدم دلالتها على الملك واما البيع فانه مثل الهبة في اثبات ملك الرقبة ويزيد عليها بلزوم العوض فيكون انسب بالنكاح

يستلزم

يستلزم جواز زواله بالأخراج عن الملك بالبيع والهبة والاعتاق دون الطلاق
والإبلاء والظهور واختلاف اللوازم يدل على اختلاف الملزومات فكان ملك
الرقبة الثابت بالبيع والهبة سببا للملك متعة غير متعة النكاح فلا يصح ذكر البيع
والهبة وإرادة النكاح باعتبار السببية وإنما يصح باعتباره الاستعارة وهي اطلاق
اسم احد المتباينين على الآخر لا شرا كهما في لازم مشهور وهو اثبات الملك
وهو اقوى في البيع والهبة مما في النكاح فصحت الاستعارة بينهما وحاصل
ما ذكره الشارح من الدفع انما لنسب انه يجب في المجاز باعتبار السببية ان يكون
المعنى الحقيقي سببا للمعنى المجازي بعينه بل يجوز بجنسه حتى يراد بالثبث مجازا
جنس النبات سواء حصل بالثبث او غيره وفيما نحن فيه ان كلا من البيع والهبة
سبب لجنس ملك المتعة فعلى هذا الوقال ان اشترى سبعة افه وخر واراد الملك فلكه
هبة او ارثا يفتق لان الشراء سبب لجنس الملك وعلى تقدير لزوم كونه سببا للمعنى
المجازي بعينه لا يفتق واجاب في الكشوف والتقرير عن اصل الاعتراض بان
ملك النجعة هو ملك الانتفاع والوطئ وهو لا يختلف في ذاته بالنكاح وملك
اليمن والغاير انما هو بالاعتبار فانه من حيث كونه مقصودا كما في النكاح
يستلزم امورا ومن حيث وقوعه تبعاً للملك اليمن يستلزم امورا اخر مع كون
الذات متحدة والاستعارة تثبت بالاتصال فاذا كان ملك الرقبة سببا للملك المتعة
التحد بالذات حصل الاتصال من هذه الجهة بجازت الاستعارة فان قيل
كيف تصح الاستعارة باطلاق اسم احد المتباينين على الآخر مع تصريحهم
ان الاستعارة اطلاق اللفظ على اللازم الذي هو صفة الملزوم قلنا الاستعارة ليست
في اطلاق الملزوم على اللازم بل على المتباين لإرادة اللازم كاطلاق الاسد على
الرجل لكونه شجاعا واطلاق الهبة على النكاح لكونه مثبثا للملك والمثبث للملك
لازم خارجي صفة للهبة (قوله ثم ان كانت الاصلالة آه) لما ذكر ان المجاز جار
في اللغوي والشرعي لوجود العلاقة فيهما ومثل لكل منهما مثالا لا يختلف فيه
الشافعي اراد ان يذكر ان بعض العلاقة مما يصح المجاز من الجنسين وبعضها من
جنس واحد اشارة الى ان العلاقة في المثال المذكور من ابهما كانت والى جواب
نقض ورد من طرف الشافعي اما النقض فلانه لو جاز اطلاق اسم البيع والهبة
على النكاح مجازا بطريق اطلاق اسم السبب على السبب لجاز العكس ايضا
بان يقول للمشتري انكحت هذه الجارية لك و يقول المشتري قبلت واللازم باطل
بالاتفاق فكذا الملزوم واما الملازمة فلان الاتصال الذي ذكرتم قائم بالطرفين

اعلم ان هذا الاعتبار انما يصح اذا لم يجب
في المجاز باعتبار السببية ان يكون المعنى
الحقيقي سببا للمعنى المجازي بعينه بل
يجنسه حتى يراد بالثبث جنس النبات
سواء حصل بالطرا وغيره واما اذا وجب
ذلك فلا يصح ههنا الاعتبار الاستعارة
وهي اطلاق اسم احد المتباينين على
الآخر لا شرا كهما في لازم مشهور هو
في احد هما اقوى واعرف كاطلاق
الاسد على الرجل الشجاع فههنا معنى
النكاح مبين لمعنى الهبة والبيع لكهما
يشتر كان في اثبات الملك وهو في البيع
اقوى وهكذا حكم الطلاق والعناق كما
سيأتي (ثم ان كانت الاصلالة والفرعية
من الطرفين جازا للمجاز منهما) اعلم ان
معنى المجاز على الانتقال من الملزوم الى
اللازم ومن المشهور المقرر ان معنى
اللزوم ههنا التبعية في الجملة لا امتناع
الاشكالك فالملزوم اصل ومشروع من
جهة ان منه الانتقال واللازم فرع وتبع
من جهة ان اليه الانتقال

لان الشيء لا يتصل بغيره الا وذلك الغير متصل به تماما الجواب ان الاتصال
 الصوري في الشرعيات نوعان كامل وناقص والكامل اتصال الحكم بالعلية
 لان الاتصال هنا بطريق الايجاب والاثبات بالذات فيكون ام ثبوتية
 في الطرفين والناقص اتصال السبب بما هو سبب محض له ليس بعلية لان الاتصال
 هنا بطريق الافضاء لا الايجاب فيكون ناقص ثبوتية في طرف واحد فقط
 والكامل يثبت المجاز في الشرعيات من الطرفين لان مبنى المجاز على الانتقال
 من الملزم الى اللازم فان كانت الاصلية اى الملزمة من الطرفين يكون المجاز
 من الطرفين وان كانت من طرف يكون المجاز من طرف ايضا لعدم الصحيح
 في طرف آخر فالاتصال بين البيع والهبة والنكاح ناقص لان ثبوت ملك المتعة
 بالبيع والهبة بطريق البيع فلا يصح ذكر النكاح واردة البيع والهبة لعدم
 الصحيح وهو الانتقال من الاصل الى الفرع بخلاف ذكر البيع والهبة واردة
 النكاح فانه جائز لوجود الصحيح ثم ذكر الاتصال الكامل في ثلاث صور احداها
 الاتصال بين السبب والسبب المقصود بذلك السبب والثانية الاتصال بين
 الكل والجزء المستلزم للكل والثالثة الاتصال بين المحل والحال المقصود بذلك
 المحل فان الاتصال في هذه المواضع كامل لجرمائه بين الطرفين لرجوعه الى اتصال
 الحكم بالعلية على ما سيظهر لك (قوله والسبب المقصود به) احتراز عن السبب
 المحض (قوله والثالثية وان كانت آه) دفع لما يتوهم مما قبله تأمل
 (قوله فيجوز استعمال احدهما في الآخر) اى اذا كان كل من السبب والسبب
 المقصود به اصلا من وجهه جاز استعمال احدهما في الآخر مجازا كالشراء والملك
 وهذه المسئلة على اربعة اوجه احدها ان يحلف على ملك عبد منكربان قال
 ان ملكت عبدا فهو حر فذاك نصف عبد وابعه ثم ملك النصف الباقي عتق هذا
 النصف في القياس وفي الاستحسان لا ووجه القياس ان الشرط ملك العبد مطلقا
 من غير شرط الاجتماع وقد حصل فعتق هذا النصف كما في فصل الشراء
 وفي العبد المعين ووجه الاستحسان ان الملك المطلق يقع على كاله وذلك بصفة
 الاجتماع فاخص به الابرى ان الرجل اذا قال ان ملكت مائتي درهم فعتق مائة
 يقع على اجتماع الملك وكذا اذا قال والله ما ملكت مائتي درهم فقط وقد ملكها
 وزيادة متفرقة لكتها لما لم تجتمع في ملكه بصدق في بعينه والثاني ان يحلف على
 شراء عبد منكربان قال ان اشتريت عبدا فهو حر فاشترى نصف عبدا فاشترى
 وابعه ثم اشترى النصف الاخر لنفسه عتق هذا النصف بخلاف الملك

فان كان اتصال الشئين بحيث يكون
 كل منهما اصلا من وجه فرعا من وجه
 جاز استعمال كل منهما في الاخر مجازا
 (كالسبب والسبب المقصود به) فان
 السبب اصل من جهة احتياج السبب
 اليه وابتنائه عليه والسبب المقصود اصل
 من جهة كونه بمنزلة العلة الغائية
 والغائية وان كانت معلولة للفاعل
 متأخرة عنه في الخارج الا انها في الذهن
 علة لفاعليته ومتقدمة عليها ولهذا
 قالوا الاحكام على ما كية والاسباب على
 آية فيجوز استعمال احدهما في الاخر
 مجازا كالشراء والملك حتى اذا قال ان
 ملكت عبدا فهو حر فاشتراه متفرقا فقال
 عتبت بالملك الشراء بطريق اطلاق
 السبب على السبب صدق ديانة وقضاء
 لان العبد لا يعتق في قوله ان ملكت
 ويعتق في قوله ان اشتريت فقد عتق
 ما هو اخلط عليه واذا قال ان اشتريت
 فقال عتبت الملك بطريق اطلاق اسم
 السبب على السبب صدق ديانة لوجود
 طريق المجاز وان لم يصدق قضاء لانه
 اراد تحقيفا

(و) نحو (الكل والجزء المستلزم) ذلك الجزء (له) أي للكل فإن الكل أصل يتنى عليه الجزء في الحصول من اللفظ بمعنى أنه انما يفهم من اسم الكل بواسطة ان فهم الكل موقوف على فهمه والجزء أصل باعتبار احتياج

الكل اليه في الوجود والتعقل فإن قيل لما توقف فهم الكل على فهم الجزء كان سلبا على ما عليه فلا يكون الانتقال من الكل الى الجزء أصلا بل العكس فلا يكون الكل ملزما والجزء لازما بالمعنى المذكور قلنا ليس معنى الانتقال من الملزوم الى اللازم ان يكون تصرف الملزوم متأخر عنه في الوجود البتة بل ان يكون اللازم حاصلًا عند حصول الملزوم في الذهن في الجملة وهذا المعنى في الجزئية يتحقق بصفة الدوام والوجوب فان قيل لا حاجة الى قوله المستلزم لان احتياج الكل الى الجزء ضروري مطرد لان المجموع الذي تكون اليد والرجل جزأ منه لا يتحقق بدونهما ضرورة اتقاء الكل بانتفاء الجزء قلنا هو معنى على العرف حيث يقال للشخص الذي قطعت يده اورجله هو ذلك الشخص ايضا لا غير فاعتبر الجزء الذي لا يبقى الا انسان موجودا بدونه واما اطلاق المعنى على الرقيب فانما هو من جهة ان الانسان بوصف كونه رقيبًا لا يوجد بدونه كما اطلاق اللسان على الترجمان (و) نحو (الحل والحال المقصوديه) أي بذلك الحال فان الحال أصل بالنسبة الى الحال لا احتياج الحال اليه والحال أصل من جهة كونه المقصد اليه الا في نحو فليدع ناديه أي اهل مجلسه الحال فيه والشيء نحو واما الذين ايطقت وجوههم في رجة الله أي في الجنية التي تحل فيها الرجة (والا) أي وان لم تكن الاصلة والفرعية من الطرفين بل من طرف واحد

في الاستحسان كما عرفت والفرق ان الاجتماع في الملك بصفة العبدية بعد الزوال لا يتحقق واما الاجتماع في كونه مشتري له بعد الزوال فيحقق لان كونه مشتري له لا يتوقف على ملكه الا ترى انه لو قال ان اشتريت عبدا فامرأته طالق فاشترته اغنيته بحث في يمينه فاذا اشترى الباقي بعد بيع النصف الاول فقد اجتمع الكل في عقد فوجب الحث الان يعني ان يشتري عبدا كاملا فدين فيما بينه وبين الله ولا يدين قضاء لانه نوى تخصيص العلم والثالث ان يحلف على ملك عبد بعينه والرابع ان يحلف على شراء عبد بعينه فاشترى نصفه وباعه ثم اشترى النصف الباقي يعنى هذا النصف في الفصلين والفرق ان الاجتماع صفة مرغوبة فيعتبر في غير المعين ولا يعتبر في المعين لانه يعرف بالاشارة اليه فالشارح ذكر الصورة الاولى ثم قال وانما قال ان اشتريت ولم يذكر العبد لانه لا يمتكرا لانها دهرما في الحكم في صورة الشراء وبقي صورة الحلف على ملك عبد بعينه وقد عرفت انه مثل الثاني والثالث في الحكم وانما قال فاشترته متفرقا ولم يقل اشترى نصفه وباعه ثم اشترى النصف الباقي كما في البركوي اشارة الى ان تفرع قوله فقيل عتيت بالملك الشراء لا يتوقف على بيع النصف الاول بل المناط هو لا اشتراء متفرقا سواء باع ما شراه او لا اولم بيع بل اجتمع في ملكه نصفان الا انه في صورة اجتماعه في ملكه يعنى الكل ثم انه لم يذكر عدم وقوع العتق في الصورة الاولى ولا وقوعه في صورة الشراء لان وقوع العتق وعدم وقوعه ههنا ليس بمقصود بل المقصود بيان اطلاق السبب على السبب وبالعكس وذلك يحصل بما ذكره من التفرع (قوله بواسطة ان فهم الكل موقوف على فهمه) اذ لو لم يفهم الجزء من اللفظ لم يفهم الكل منه ايضا اذ لا يتصور الموقوف بدون الموقوف عليه لكنه لما كان المقصود الاصل من وضع اللفظ لمعنى فهم ذلك المعنى منه لا يفهم جزؤه وفهم الجزء منه انما هو واسطة صار فهم الجزء منه تابعا لفهم الكل باعتبار الحصول من اللفظ ولهذا قالوا ان التضمين تابع للمطابقة بواسطة ان فهمه من اللفظ موقوف على فهمها (قوله لان احتياج الكل الى الجزء ضروري) فيه ان ضرورة احتياج الكل الى الجزء لا تستلزم استلزام الجزء الكل حتى يلزم الاستغناء عن قوله المستلزم له (قوله واما اطلاق العين آه) دفع لما يتوهم من ان العين واللسان مثل اليد والرجل في العرف مع انه يصح تلافهما على الكل مجزا فان العين قد يطلق على الرقيب واللسان على الترجمان مجزا ووجه الدفع ظاهر (قوله فليدع ناديه) النادي مجلس القوم ويحسد منهم من قبيل

فيه والشيء نحو واما الذين ايطقت وجوههم في رجة الله أي في الجنية التي تحل فيها الرجة (والا) أي وان لم تكن الاصلة والفرعية من الطرفين بل من طرف واحد

شرعيته لا جسه كملك الرقبة فان شرعيته ليست لاجل حصول ملك المتعة لكونه مشروعا بدون ملك المتعة كما في العبد والاخت من الرضاع والامة الغير الكتابية ومثل هذا السبب يطلق على المسبب بدون العكس لانفساء شرط الاعكاس (فبمعنى الطلاق بلفظ العتق بلا عكس) فان الاعتاق وضع لازالة ملك الرقبة والطلاق لازالة ملك المتعة وتلك الازالة سبب لهذه لانها تفضي اليها وليست هي مقصودة منها فلا يثبت العتق بلفظ الطلاق فان قيل المعتبر في المجاز هو السببية والسببية بين المعنى الحقيقي والمجازي وازالة الملك ليست معنى حقيقيا للاعتاق كما سياتي انه اثبات القوة الشرعية قلنا قد يقام الغرض من المعنى الحقيقي مقامه ويجعل كانه نفس الموضوع له فيستعمل اللفظ الموضوع لاجل هذا الغرض في مسيبه مجازا كالبيع والهبة الموضوعين لغرض اثبات ملك الرقبة في اثبات ملك المتعة قال (الشافعي يقع العكس ايضا) اي كما يقع الاصل لكن لا بطريق اطلاق السبب على السبب بل (بطريق الاستعارة) لوجود وصف مشترك بينهما (اذكل منهما) اي من الطلاق والعتاق (اسقاط ني على السرية والزوج) اعلم ان التصرفات اما اثباتات كالبيع والاجارة والهبة ونحوها واما اسقاطات كالطلاق والعتاق

ذكر المحل واردة الحال والمقصود من المجلس هو الادل الخال فيه واحتمال كونه من قبيل المجاز بالحذف كما في واسئل العربية لا يضر المقصود اعني التمثيل (قوله كما في السبب المحض) احترازه عن العلة لان السبب قد يطلق على العلة ايضا كما يقال البيع سبب ملك الرقبة فيراد به العلة (قوله كملك الرقبة) لوقال كالبيع لكان انسب فان البيع سبب محض لملك المتعة حتى يصح اطلاق البيع على النكاح مجازا بلا عكس (قوله فان الاعتاق وضع لازالة ملك الرقبة) اللام ليس صلة الوضع بل للغرض اي وضع لغرض ازالة ملك الرقبة فلا يرد عليه انه منافي لما سياتي ان ازالة الملك ليس معنى حقيقيا للاعتاق بل معناه الحقيقي اثبات القوة الشرعية (قوله فلا يثبت العتق بلفظ الطلاق) اي ولو نواه لعدم احتماله اياه فلا تؤثر النية بخلاف لفظ الطلاق فانه يقع به العتق بالنية لانه من كتابات العتق (قوله قلنا قد يقام الغرض آه) الظاهر منه ان الغرض من العتق هو ازالة الملك وفيه نظر وما ذكره من الظنير مسلم والقياس عليه ممنوع لانه مع الفارق (قوله اذكل منهما اسقاط) قلنا قيل لانسلم ان الاعتاق اسقاط كيف وقد ثبت به اهلية البيع والشراء والولاية والشهادة فكان مذهبنا الاسقاطا اجيب بان هذه الاحكام ليست بثابتة بسبب العتق بل بسبب سابق على العتق وهو كونه آدميا مكلفا غير ان الرقبة كانت تمنعه عن العمل والاعتاق ازال ذلك لما نفع باسقاط حقه فظهر عمل العلة وهذا وان كان من قبيل تخصيص العلة الا انه جازع عندهم (قوله قلنا في جوابه) ولنا جواب آخر وهو ان الاستعارة لا تصح بكل وصف للقطع بامتناع استعارة السماء الارض مع اشتراكهما في الوجود والحدوث بل لا بد من وصف مشهور له زيادة اختصاص بالاستعارة منه وهذا المعنى غير متحقق بين الطلاق والعتاق لانهما لفظان متفولان من اللغوي الواجب رعايته عند استعارة الالفاظ المتقولة والمعنى اللغوي للطلاق مني عن ازالة الحبس ورفع القيد يقال اطلقت المسجون خليفه واطلقت البعير عن عقاله فتعل في الشرع الى رفع قيد النكاح والمعنى اللغوي للعتاق مني عن القوة والغاية يقال عتق الطير اذا قوي وطار فتعل في الشرع الى اثبات القوة المخصوصة من المالكية والولاية والشهادة فلا مناسبة بين العتقين في المعنى الخاص المشهور فان قيل او كان معنى الاعتاق اثبات القوة المخصوصة لما صح اسناده الى المالك في مثل اعتق فلان عبده اذ ليس في وسعه اثبات تلك القوة بل مجرد ازالة ملكه اجيب بوجهين احدهما انه مجاز في الاسناد من حيث اسناده

والغفوعن القصاص ونحوها فان فيها اسقاط الحق والزيادة بالسرية ثبوت الحكم في النكاح بسبب ثبوته في البعض وبالزوج عدم قبول الفسخ (قلنا) في جوابه (ازالة الملك) التي هي الاعتاق

(اقوى من ازالة القيد) التي هي الطلاق * ٤٣٩ * فلا تكون ازالة الملك لازمة لازالة القيد (فلا وجه الاستعارة) اي لاستعارة

ازالة القيد لازالة الملك لان المستعار له يجب ان يكون اضعف في وجه الشبه وههنا ليس كذلك فلا تجرى الاستعارة بين الطرفين واعترض صاحب التلويح بان الاستعارة قد تكون مبنية على التشابه كما استعارة الصبح لفرقة الفرس وبالعكس وتحصل المساواة باطلاق التلويح احد التشابهين على الآخر وجعله اياه وكون المشبه به اقوى في وجه الشبه انما يشترط في بعض اقسام التشبيه على ما تقر في علم البيان اقول قد تقرن في ذلك العلم ان الجامع في المستعار منه يجب ان يكون اقوى واشد قال صاحب المتنازع في الاستعارة المصرح بهما الحقيقية هي اذا وجدت وصفا مشتركا بين ملزمين مختلفين في الحقيقة هو في احدهما اقوى منه في الاخر وانت تريد الحاق الاضعف بالاقوى على وجه التسوية بينهما ان تدعى ان ملزوم الاضعف من جنس ملزوم الاقوى باطلاق اسمه عليه واورد هذا المعترض على قول صاحب التلخيص ان الجامع اما داخل في مفهوم الطرفين ان الجامع في المستعار منه يجب ان يكون اقوى واشد وجزء الماهية لا يختلف بالاشدة والضعف ثم اجاب صلتنا ذلك بان امتناع الاختلاف انما هو في الماهية الحقيقية ووجوه الشبه انما جعل داخل في مفهوم

الفعل الى السبب البعيد فان المالك سبب فاعلى لازالة الملك وهي سبب لاثبات القوة الشرائية انه يحجز في المستند حيث اطلاق الاعتاق الموضوع لاثبات القوة على سببه الذي هو ازالة الملك وحاصل ما ذكره المصنف انما سلطنا ان كلامنا في الطلاق والعناق اسقاطين عن السراية والرزوم لكن لانسلنا هذا المعنى كاف في صحة الاستعارة لان المستعار له يجب ان يكون اضعف في وجه الشبه وههنا ليس كذلك بل الامر بالعكس لان ازالة القيد في العناق منها في الطلاق فلا تكون ازالة الملك لازمة لازالة القيد والمستعار له لا بد وان يكون لازما للمستعار منه لان القوي لا يكون لازما وتبعاً للشبهة فلا تجرى الاستعارة فان قيل انه في ازالة الملك بقي نوع تعلق هو حق الولاء فيكون اضعف مما في الطلاق قلنا ان الاثار الباقية في الطلاق اكثر مما في العناق كجواز الرجعة في الرجعي ووجوب السكنى والتفقة والعدة وعدم جواز نكاحها لغيره في العدة وقد يجب بان قوة الزوال انما هي بحسب قوة الزوال ولا عبرة ببقاء الاثر في المال وظاهر ان ملك الرقبة اقوى من ملك المتعة لانه يستتبعه بلا عكس فيكون زوال الاول اقوى من زوال الثاني بالامرية ولقائل ان يقول ملك الرقبة انما يستتبع ملك المتعة الذي كان في ضمنه ويلزم منه ان يكون هو اقوى مما في ضمنه وهذا يستلزم ان يكون ازالة ملك الرقبة اقوى من ازالة ملك المتعة الذي كان في ضمنه ولا نزاع فيه فان ازالة الاول مستتبعه لازالة الثاني دون العكس كما ان الزوال الاول يستتبع الزوال الثاني الا ان المستعار منه في محل النزاع ازالة ملك المتعة الذي يحصل بالنكاح لا ما يحصل في ضمن ملك الرقبة في استعارة لازالة ملك الرقبة ليس اضعف منها وما هو اضعف لاستعمار لها اعلم ان تقرير الاستعارة ههنا على وجهين احدهما ان يستعار لفظ الطلاق في معنى الاعتاق اي اثبات القوة الشرعية والثاني ان يستعار في ازالة ملك الرقبة لاقى معنى الاعتاق فالجواب الذي ذكرناه ظاهر في التقرير الاول وما ذكره المصنف من الجواب ظاهر في التقرير الثاني فليأمل واجاب في التلويح عن التقرير الثاني بجواب آخر وهو ان العتق تصرف شرعي معناه اثبات القوة المخصوصة فلا بد له من لفظ يدل على هذا المعنى حقيقة او مجاز الحصول العتق شرعا واستعارة الطلاق لازالة الملك ليست استعارة لهذا المعنى فلا توجد ثبوته اذ ليس هناك لفظ يجعل مجازا عن اثبات العتق الذي هو معناه ثم ههنا بحث وهو ان سلطنا ان اطلاق الطلاق على العتاق بطريق الاستعارة او بطريق اطلاق المسبب على السبب او بالعكس

الطرفين لاقى الماهية الحقيقية لهما والمفهوم قد يكون ماهية

حقيقية وقد يكون مر كبا من امور بعضها قابل للشدة والضعف فيصح ٤٤٠ كونه الجامع داخلا في المفهوم مع

غير جائز لكن لان سلم عدم جواز اطلاقه عليه بطريق اطلاق المقيد وهو ازالة قيد مخصوص على المطلق وهو ازالة مطلق القيد كما في المشرف على شفة الانسان فان قيل ان النزاع في اطلاق المطلق على العتق فيكون من قبيل اطلاق المقيد بقيد على المقيد بقيد آخر لا على المطلق قلنا يجوز ان يطلق على مطلق ازالة ثم يراد ازالة ملك الرقبة على طريق ان يكون من افراد مطلق ازالة كما قيل في المشرف انه يطلق على مطلق الشفة ثم يراد شفة الانسان لكونه من افراده (قوله وكذا يتعد بناء على الاصل المذكور) من ان الاصل والفرعية اذا لم تكن من الطرفين لا يجوز المجاز من الطرفين ونحوه والمسئلة ان لفظ البيع لا يخلو من ان يضاف الى العين او الى المنفعة فان اضيف الى العين فلا يخلو من ان يكون العين مما يصلح محلا للبيع او لا يصلح فان لم يصلح كقول الحر بعثت نفسي منك شهرا بكذا العمل كذا يتعد اجارة عند الجمهور الا في رواية عن الكرخي من ان الاجارة لا يتعد بلفظ البيع ثم رجع وقال يتعد بهذه الشروط الثلاثة حتى لو ترك واحدا منها يفسد العقد وان صلح نحو بعثت عبدي منك بكذا فان لم يذ كر المدة يتعد بيعا لاحتمال امكان العمل بحقيقة البيع مع فقد شرط المجاز وهو بيان المدة وان ذكر فيه المدة فان لم يسم جنس العمل فلا رواية فيه وان سماه بان قال لعمل كذا يتعد اجارة لان اطلاق البيع على الاجارة مجاز متعارف عند اهل المدينة فيجوز عند غيرهم ايضا اذا اتفق المتعاقدان عليه كما في الاسرار ويجوز ان يتعد بيعا صححا لامكان العمل بالحقيقة بحمل المدة على تأجيل الثمن لان ذكر المدة في مثل هذا المقام انما يكون لتأجيل الثمن لا لتوقيت البيع ويجوز ان يتعد بيعا فاسدا لان الحمل على الحقيقة الفاسد قائل من المجاز كما في الكشف والتلويح وان اضيف الى المنفعة بان قال بعثت منافع دارى او عبدي شهرا بكذا لا يتعد لا بيعا ولا المجاز وكذا لا يتعد الاجارة فيما لو قال آجرتك منافع دارى هذه شهرا بكذا لان الاجارة انما تصح باقامة العين مقام المنفعة وذلك باضافة لفظ الاجارة الى العين بان قال آجرتك هذه الدار كذا في الكشف والسراج الهندي وفي فاضلخان والخلاصة ذكر فيه خلافا بين المشايخ ومهراد الشارح بالعقد المضاف اليه لفظ الاضافة عقد البيع ويجوز عقد الاجارة ايضا مل (قوله يجوز لا يدخل دار فلان) فان الدار مجاز عما سكن فيه مطلقا فيتناول معناها الحقيقي ايضا سواء سكن فيها صاحبها ولم يسكن ولذا قال القاضي لو حلف ان لا يدخل دار فلان

كونه في احد المفهومين اشد واقوى نعم قد يكون التشبيه مبنيا على التشابه وانما يشترط قوة وجه الشبه في بعض اقسام التشبيه لكن فرق بينه وبين الاستعارة والمغزى في علم البيان كما يشهد به الكتب انما هو حال التشبيه لا الاستعارة (و) كذا (يتعد) بناء على الاصل المذكور (اجارة الحر بلفظ البيع) حتى لو قال بعثت نفسي منك شهرا بديهم اجعل كذا يتعد اجارة ولو ترك واحدا من القيود يفسد العقد ولو قال بعثت منك عبدي بكذا فان لم تذكر المدة يتعد بيعا وان ذكرت فان لم يسم جنس العمل فلا رواية فيه وان سمي يتعد اجارة كذا في الاسرار (بلا عكس) لان ملك الرقبة سبب الملك المنفعة وليس هذا الملك مقصودا من ذلك فصح المجاز من طرف السبب لا المسبب ولما ورد ان اطلاق البيع واردة الاجارة اذا جاز ينحى ان يجوز عقد الاجارة يتوله بعث منافع هذه الدار في هذا الشهر بكذا لكنه لا يصح اراد ان يدفعه فقال (وعدم انعقادها) اى الاجارة في صورة (اضافته) الى العقد (الى المنفعة) ليس لفساد المجاز بل (لانها) اى المنفعة (لا تصلح محلا لها) اى لاضافة العقد اليها لكونها معدومة (وحكمه) اى المجاز (ثبوت ما يريد به) من المعنى (خاصا كان) المجاز (او عاما دخل فيه) اى في ذلك العام المعنى (الحقيقي) يجوز لا يدخل دار فلان حيث يتناول الملك والعارية والاجارة

فلان

فلان حيث يتناول الملك والعارية والاجارة

فلان ولم ينوشياً قد دخل دارا يسكنها فلان باجارة او اطاره بحث في يمينه وان
 دخل دارا ملوكة لفلان و فلان لا يسكنها حث ايضا (قوله وهو لا يتناول
 العيار المخصوص) اى معناه الحقيقى اعلم ان بعض الشافعية ذهبوا الى ان المجاز
 لا عموم له وفرعوا عليه تحريم بيع حقة بحقة وبحفنة وبحفنتين وبينوا ذلك بان النبي عليه
 السلام قال لا تبعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء فانه دل بعموم صيغته
 على حرمة بيع الطعام بالطعام قليلا كان او كثيرا العموم بلام الاستغراق الا ان
 الاستثناء عارض في الكثير العموم لان المراد بقوله الا سواء بسواء المساواة في الكيل
 بالايجاع فينبى ما وراءه تحت العموم فيحرم بيع حقة بحقة وبحفنتين وتفاحة
 بتفاحتين ودل باشارته على غلبة الطعام لان الطعام اسم لما يؤكل مشتق من الطعام
 والحكم متى ترتب على المشتق كان ما اخذه علة للحكم واذ اثبت كون الطعام
 علة والعلة لا تكون الا احد اوصاف النص بالايجاع لا يكون الكيل علة فيجوز
 بيع الجص والنورة متفاضلا بغير الطعام ثم قالوا ان هذا الحديث لا يعارض قوله
 عليه السلام لا تبعوا الدرهم بالدرهمين ولا الصاع بالصاعين لانه مجاز عما حل
 فيه بالايجاع بملافة الحلول لعدم امكان ارادة معناه الحقيقى اعنى الكيل لجواز
 بيعه مطلقا بالايجاع فبراديه ما حل فيه مجازا فاذا كان مجازا عنه ولا عموم للمجاز
 والمطعم مراد منه بالايجاع سقط غيره فلا يدل على حرمة بيع غير الطعام
 متفاضلا ولا على ان الكيل علة اما ان المجاز لا عموم له فلانه ضرورى كالتفصيح
 والضرورى لا عموم له لان ما ثبت ضرورة يتقدر بقدرها والضرورة تندفع
 بلا عموم واما تصور التعارض بينهما فلان هذا يدل بعبارته على تقدير عموم
 على ان الربا يجرى في غير الطعام ايضا لان الصاع لكونه معرفا باللام يستغرق
 جميع ما يحل فيه من الطعام وغيره وباشارته يدل على ان الكيل علة لان المراد
 لما كان ما يحل فيه كان تقدير الكلام ولا ما يكال بصاع بما يكال بصاعين فيقتضى
 جواز بيع حقة بحقة وبحفنتين لعدم الكيل فتعارض هذا ما ذكره وقال
 اصحابنا لا خلاف في ان المجاز المقتضى بشئ من ادلة العموم كلام الاستغراق لا يتم
 جميع ما يصلح له اللفظ من انواع المجاز كالحلول والسببية والجزئية وغيرها اما
 اذا استعمل باعتبار احد الانواع كلفظ الصاع المستعمل فيما يحل فيه في الحديث
 المذكور فالصحيح انه يتم جميع افراد ذلك المعنى واستدلوا عليه بوجوده منها ان الصاع
 المقتضى بادلة العموم تفيد العموم مطلقا حقيقة او مجازا اعلا بالدليل ومنها ان المجاز
 احد نوعى الكلام فكان مثل النوع الاخر في اقامة العموم والخصوص ومنها ان

(ولا نحو لا تبعوا الصاع بالصاعين)
 فان المراد به ما يحل فيه وهو لا يتناول
 العيار المخصوص اعلم انه لم يتصور من
 احد نزاع في صحة قولنا جاءنى الاسود
 الرماة الازيدا ولم يوجد القول بعدم
 عموم المجاز في كتب الشافعية كما
 ذكر في التلويح اعرض لذلك البحث

(و) حكمه ايضا (جواز نفيا) اي الحقيقة والمراد المعنى الحقيقي (عن المسمى) وهو المعنى المجازي حيث يقال للجسد ليس بأب كما يقال للرجل الشجاع ليس بأسد اعلم انهم قالوا ان صحة نفي المعنى الحقيقي للفظ عند العقل وفي نفس الامر عن المعنى المستعمل فيه علامة كون اللفظ مجازا وعدم صحته علامة كونه حقيقة وفيدوا بنفس الامر لان النفي ربما يصح لغة واللفظ حقيقة كما في قولنا ليس زيبا انسان واعترض عليه بانه يشكل بالمجاز المستعمل في الجزء او اللآزم المحمولين كالانسان في الناطق والكاتب فان عدم صحة نفيه عنهما يتحقق حيث يصح الجمل من الجانبين ولا حقيقة واجيب بانه يصح نفي مفهومه المطابق عن المراد منهما وهو مفهوما هما وهو المراد بصحة النفي اقول ليس المراد ذلك بل صحة نفيها عن افراد المعنى المجازي كما يشهد به الامثلة لانها المقصودة بالاستعمال فلا يندفع بما ذكر الاشكال بل الجواب انه ان اراد استعماله في مفهوم الناطق او الكاتب سلمنا ان الاول جزء والثاني لازم لكن صحة النفي متحققة لان مفهوم الناطق ليس بانسان وان اراد استعماله فيما صدق عليه الناطق او الكاتب سلمنا ان عدم صحة النفي متحقق لكن الاول ليس بجزء والثاني ليس بل لازم نعم برد الاشكال قطعنا بما اذا استعمل اللفظ للموضوع للعام في الخاص بخصوصه

عموم اللفظ ليس الا لما يلحق به من دليل العموم لالكونه حقيقة والالكان كل حقيقة عاما واللازم باطل فكذا الملزوم فان قيل سلمنا ان العموم لدليل لا الحقيقة لكنه لم لا يجوز ان يكون كون اللفظ حقيقة جزءا من العلة الفاعلية المؤثرة في العموم او الحقيقة علة قابلية او تكون المجازية مانعا وعلى التقدير لا يصح العموم في المجاز لان انتفاء جزء العلة او شرطها او وجود مانع قلنا دلالة الدليل وضعية والدلالة الوضعية لم تعهد مشروطة بشئ ولانه لا بد في مثل ذلك ان يكون لكل واحد من جزئي المجموع تأثير في اثبات العموم لتصح اضافته اليهما وقد وجدنا التأثير فيما نحن فيه في الدليل لافي كون اللفظ حقيقة بدليل ان العموم ثابت في كل ما يوجد فيه دليل العموم مطردا ولم يثبت مطردا في كل ما توجد الحقيقة بدون دليل العموم فان الحقيقة موجودة في نحو مسلم وضارب ورجل ولا عموم فيها واثبات كون المجازية مانعا لا بد له من دليل اذ مجرد الجواز لا يكفي في مقام الاثبات ولم يوجد دليل وقوله ان المجاز ضروري كالمقتضى قلنا ان اريد الضرورة من جهة التكلم في الاستعمال بمعنى انهم يجد طريقا لتأدية المعنى سواء فمضوع جواز ان يعدل الى المجاز لاغراض يثبت في فن البلاغة مع القدرة على الحقيقة لالكونه ضروريا في العدول ولان للمتكلم في داء المعنى طريقين احدهما حقيقة والاخر مجاز يختار ايهما شاء بل في المجاز اعتبار لطيف ولأن المجاز واقع في كلام الله تعالى على الصحيح والعجز عليه تعالى عن الحقيقة بحال وان اريد الضرورة من جهة الكلام والاسماع بمعنى انه لما عذر العمل بالحقيقة وجب الجمل على المجاز ضرورة لئلا يلزم الغاء الكلام فلا نسلم ان الضرورة بهذا المعنى تنافي العموم فانه يتعلق بدلالة اللفظ واردة التكلم فعند الضرورة الى حمل اللفظ على المجاز يجب ان يحمل على ما قصده المتكلم واحتمله اللفظ بحسب القرينة ان عاما فعام وان خاصا فخاص بخلاف المقتضى فانه لازم عقلي غير ملفوظ فيقتصر منه على ما يحصل به صحة الكلام من غير اثبات العموم الذي هو من صفات اللفظ بحسب الوضع مطلقا نوعا او شخصا (قوله والمراد المعنى الحقيقي) انما ذكره بعد ارجاع الضمير الى الحقيقة اشارة الى ان المنفي عن المسمى المجازي ليس بنفس اللفظ لان الحقيقة عبارة عن الكلمة بل المنفي هو المعنى الحقيقي وفيه ريد على من زعم ان المنفي هو اللفظ (قوله حيث يقال للجسد ليس بأب) اي حين استعمل فيه لفظ الاب (قوله حيث يصح الجمل من الجانبين) اي الجمل الابحاثي يقال الانسان ناطق وكاتب والناطق انسان فلا يصح السلب (قوله وهو مفهوما هما)

واعنى

فانه مجاز مع امتناع سلب معناه الحقيقي عن الخاص (ويخلفها) اي المجاز الحقيقية اعلم ان العلماء اتفقوا على ان المجاز خلف
عن الحقيقة اي فرع لها تم اختلفوا ﴿٤٤٣﴾ في ان الخلفية (في) حق (التكلم) اوفي حق الحكم فقال ابو حنيفة في حق

التكلم لا الحكم (لانها) اي الحقيقة
والمجاز (من اوصاف اللفظ) فلا بد
ان يراعى في حق الخلفية ايضا هذا
الوصف (فكني صحتها) اي الحقيقة
(لفظا) اي من حيث العربية سواء
صح معناها او لا ولا بد من امكان
الاصل بالذات وامتناعه بالعرض
ليخلفه خلفه حتى اذا امتنع الاصل
بالذات لا يخلف خلفه ولا يصح
الحكم اصلا كما في اليمين الغموس حيث
لم تجب الكفارة (وقالا) اي الامامان
يخلف المجاز الحقيقة (في) حق
(الحكم لانه) اي الحكم (هو المقصود)
باللفظ فلا بد ان يكون هو المتبركون
الوسيلة اليه (فشرط صحتها حكما)
ليخلفها خلفها بسبب امتناعها
العارض (قلنا) في الجواب عن
قولهما التجوز الذي هو (التصرف
اللفظي لا يتوقف على) صحة
(الحكم) واحتماله (كالاستثناء) فانه
لما كان تصرفا لفظيا لم يتوقف
على صحة الحكم وامكانه فان
من قال لا امرأته انت طالق بقع
الانسيئة وتسعة وتسعين انه يقع
واحدة ذكوة في الشق واجباب
ما زاد على الثلاث باطل حكما
وان صح تكلمها والاستثناء تصرف
في التكلم يمنع عن الدخول لاق الحكم
والالزام التامض فصح وكذا التجوز

اعني ذاتاه الطوق وذاتاه الكتابة (قوله مع امتناع سلب معناه الحقيقي عن
الخاص) فيه ان الخاص من حيث هو خاص مفيد ومعناه الحقيقي مطلق
وامتناع في سلب المطلق عن المفيد يعني انه ليس عين المفيد (قوله اعلم ان
العلماء اتفقوا) لاختلاف في ان تصور الخلف لكونه امرا اضافيا يستلزم
تصور الاصل ولا في ملازم صحة الاصل ولا في ان الحقيقة والمجاز صفتا اللفظ
ولا في ان المجاز خلف الحقيقة واما الخلاف في ان صحة الاصل من حيث العربية
كاف اذ لا بد من صحته بان لا يمتنع معناه الحقيقي فعند الامام كاف وعندهما
لا بد من امكان المعنى الحقيقي وفي ان الخلفية في حق التكلم اوفي حق الحكم
فذهب ابو حنيفة رحمة الله عليه الى انه خلف في حق التكلم واختلفوا في تفسيره
ففسره بعضهم بان لفظ هذا ابني اذا ريد به الحرية خلف عن لفظ هذا حر فيكون
التكلم باللفظ الذي يفيد معنى الحرية بطريق المجاز خلفا عن التكلم باللفظ الذي
يفيد ذلك المعنى بطريق الحقيقة وفسره بعضهم بان لفظ هذا ابني اذا ريد به
الحرية خلف عن لفظ هذا ابني اذ ريد به البتة والوجه الاول صحيح في المعنى
مفيد للعرض فان لفظ هذا ابني خلف عن هذا حر ولفظ هذا حر صحيح لفظا وحكما
فيصح الخلف ايضا لكن صاحب التوضيح قال ان الوجه الثاني ألبق بهذا المقام
لامرين احد هما ان المجاز خلف عن الحقيقة بالاتفاق ولم يذكر والخلاف
الاقى جهة الخلفية فيجب ان لا يكون الخلاف فيما هو الاصل ولا فيما هو الخلف
بل في جهة الخلفية فقط فعندهما هذا ابني اذا كان مجازا خلف عن هذا ابني
اذا كان حقيقة في حق الحكم وعند ابني حنيفة هذا اللفظ خلف عن عين هذا
اللفظ لكن بالجهتين المذكورتين فعلى المذهبين الاصل هذا ابني والخلاف
في الجهة فقط فعندهما من حيث الحكم وعند من حيث اللفظ ولو كان المراد
ان هذا ابني خلف عن هذا حرا لخلاف يكون في الاصل ايضا لاق جهة
الخلفية فقط الثاني ان فخر الاسلام قال بشرط صحة الاصل من حيث انه مبتدأ
وخبر موضوع للايجاب بصيغته وقد وجد ذلك فاذا وجد وتعد العمل بحقيقة
وله مجاز متعين صار مستعارا لحكمه انتهى ولهذا اختار الشارح التفسير الثاني
كما ترى واستدل عليه بانها من اوصاف اللفظ فلا بد ان يراعى في حق الخلفية
وصف اللفظ اعني التكلم الذي بمعنى استخراج اللفظ من عدم الى الوجود
كما يراعى في حق ذات الخلف وصف اللفظ اي المجازية وذهب صاحباه الى انه
خلف عنها في حق الحكم بمعنى ان حكم الحقيقة يتعذر بعرض فيضال المجاز

لما كان تصرفا في التكلم صح لا يثبت المعنى المجازي وان لم يصح المعنى الحقيقي (فقول المولى للاكبر)

أى لعبد (سنا منه هذا ابنى) من أذاه البتوة اصل وهذا ابنى مراد به الحرية خلف والاصل صحیح من حيث العربية غير صحیح بعراض الكبر فمراد به لازم البتوة وهو الحرية من حين الملك في الضرورية (يختل) ذلك القول من المولى (القرار) بالحرية من حين الملك ولا استحالة فيه انما المستحيل ثبوت البتوة حتى لو قال عتق على من حين ملكته كان صحیحاً (ويعتق) العبد (عنده) لى عند ابن حنيفة قضاء من غيرية لكونه مضميناً وعندهما الاصل ثبوت البتوة والخلف ثبوت الحرية بهذا اللفظ والاصل يمتنع في الضرورية لا يجعل اقراراً و (لا) يعتق العبد (عندهما) اعلم ان ثبوت العتق عند ابن حنيفة طريقين الاول الاستعارة كاذب اليه بعض علماء البيان بان يطلق الابن على من ليس بابن لا شراكهما في لازم شهوز وهو الحرية من حين الملك وهو في الابن اقوى واشهر الثاني اطلاق السبب على المسبب فان البتوة من اسباب العتق فن شرط في التسببية بان يكون المعنى الحقيقي سبباً للمعنى المجازي بعينه تمسك بالطريق الاول ومن اكنى بالجنسية تمسك بالثاني (بخلاف) قول المولى لعبد (يا ابنى) حيث لا يقع به العتق (لانه) اى النداء (لاستحضار المنادى) بصورة الاسم لا بمعناه

لاشياء لازم الحقيقة حذراً من الغاء الكلام كثبوت الحرية بطريق المجاز مثلاً بلفظ هذا ابنى فانه خلف عن الحكم الذى ثبت بهذا اللفظ بطريق الحقيقة كثبوت البتوة واستدل عليه بان الحكم هو المقصود لا اللفظ فاعتبار الاصالة والخلفية في المقصود اولى ثم اجاب عنه من طرف الامام وهو ظاهر وقد يستدل عليه بان مبنى المجاز على الانتقال من المألوف الى اللازم فلا بد من امكان المألوف ليحقق الانتقال منه الى لازمه واجيب عنه بان الانتقال يتوقف على فهم المألوف من اللفظ لا على ارادته والفهم منه انما يتوقف على صحة اللفظ بحيث يدل على المعنى لا على امكان معناه وصحته في نفسه وعمرة الخلاف في قول المولى لعبد الذى هو اكبر سنا منه هذا ابنى فانه يعتق عنده لصحة الاصل لفظاً حسب العربية الا انه تعذر فيه المعنى الحقيقي لما منع اكبرية السن فثبت لازمه اعنى الحرية بطريق الاستبداد لا خلفاً عن المعنى الحقيقي والخلفية ثبتت في حق التكلم لاني حق الحكم وعندهما لا يعتق لعدم صحة حكم الاصل اعنى البتوة فيكون هذا اللفظ لغواً عندهما (قوله) يجعل ذلك القول من المولى آية) جواب سؤال تقديره انه لا وجه لتصحيح هذا الكلام لانه ان جعل مجازاً لانشاء الحرية لا وجه له لانه في موضع الحقيقة اخبار لانشاء وقد ذكرنا ان معناه عتق على من حين ملكته وهذا اخبار واقرار لانشاء ولهذا يبطل بالاكرام والهزل ولا يصح تعليقه بالشرط ولو كان انشاء لم يبطل بهما ويصح تعليقه بالشرط وان جعل مجازاً لاقرار الحرية فهو كذب محض يتفق لانا اعلم انه لا يعتق بالبتوة لان ذلك مستحيل ولم يوجد اعتاق من المولى فاذا كان كذبا يبطل بالضرورة فاجاب عنه بانه مجاز لاقرار بالحرية من حين الدخول في ملكه والمستحيل انما هو البتوة لا الحرية من حين الملك حتى لو قال عتق على من حين ملكته كان صحیحاً (قوله) كاذب اليه بعض علماء البيان) فان قيل ان هذا ابنى مثل زيد اسد بلا فرق وهذا ليس باستعارة عندهم بل تشبيه ببلغ محذوف اداة التشبيه اى زيد مثل الاسد فكذا هذا ابنى والتشبيه لا يوجب العتق بالاتفاق اجيب بانه ليس من قبيل زيد اسد بل من قبيل الخيال ناطقة وهو استعارة بالاتفاق وذلك لان معنى ابنى مولود دلى ومخلوق من مائى فيكون مشتقاً مثل ناطقة لا جامداً فيجربى فيه الاستعارة (قوله) تمسك بالطريق الاول) لان العتق ههنا سبباً في الاكبر سنا لم يثبت بالبتوة اذ لا بتوة ههنا فلا يكون العتق مسبباً عن البتوة والسبب انما يطلق على مسببه فيلزم التمسك بالطريق الاول (قوله) تمسك بالثاني) اى يصح له التمسك بالثاني لان البتوة سبب الجنس العتق

مع

مع قطع النظر عن العلق فيما نحن فيه (قوله حيث لا يقع به العلق) قلت
 الاقرب وايضا عن ابي حنيفة رحمه الله فانه روى عنه ان يا ابي مجاز عن باخر ويقع به
 العلق كما في التقرير (قوله واذا لم يكن المعنى مطلوباً لم تصح الاستعارة
 بتصحيح المعنى) اشار الى ان المعنى لو كان مطلوباً لا بد من الاستعارة لتصحيح المعنى
 بناء على ما قالوا ان الاستعارة تقع اولاً في المعنى وبواسطتها في اللفظ فيستعمل
 اولاً الهيكل المخصوص للشجاع ثم بواسطتها يستعار لفظ الاسد للشجاع ولهذا
 قالوا لا تجرى الاستعارة في الاعلام الا في اعلام يدل على المعنى كقوله ونحوه
 ولا يخفى عليك ان هذا مبني على المذهب المرجوح وهو ان الاستعارة ليس
 بمجاز لغوي بل بمجاز عقلي بمعنى ان التصرف في امر عقلي حيث جعل ما ليس
 باسداً اسداً ثم استعمل فيه لفظ الاسد على انه استعمال فيما وضع له والمخازنة
 مجاز لغوي مستعمل في غير ما وضع له وان جعل الرجل الشجاع اسداً ليس
 بمعنى استعارة الهيكل المخصوص له بل بمعاملة جعل افراد الاسد قسمين
 متعارفاً وغير متعارف وهو الرجل الشجاع الا ان لفظ الاسد لم يوضع الا للاول
 فيكون في الثاني مجازاً واما عدم جريان الاستعارة في الاعلام فبني على انه
 يجب في الاستعاره ما يدخل المشبه في جنس المشبه به يجعل افراده قسمين متعارفاً
 وغير متعارف والعلية تنافي الجنسية واحتياز الافراد الا اذا تضمن نوع وصفية
 اشتهر بها كقوله في الجود فيجعل قسمين متعارفاً وهو ماله غاية الجود في الشخص
 المهود وغير متعارف وهو ماله غاية الجود في غير ذلك الشخص فيجعل زيد مثلاً
 من قبيل الثاني ويستعمل له لفظ حام (قوله اما التعمدة فكان يقول آية) توضيحه
 انه اما ان ينوي ما يحتمل كلامه اولاً فان نوى فهو على ما نوى وان لم ينو فان
 كانت الشجرة مما يؤكل كل عينها كالباس فعلى الحقيقة لا يمكن العمل بها وان كانت
 مما لا يؤكل عينها فان لم تكن مثمرة كشجرة الخلاف فعلى عينها وان كانت مثمرة
 فعلى ما يتخذ منها مجازاً نحو لا آكل من هذه الخلة او الكرم فان مثله لا يخلف
 على عدم اكله لانه ممنوع الاكل قبل الخلف فلفظ الخلف فوجب تصحيح كلام
 العاقل بصرفها الى ما يخرج منها تجوزاً بذكر السبب واردة المسبب لكن بشرط
 ان لا يتغير الخارج منها بصفة جديدة لان ما يتغير به ليس عين ما يخرج من الخلة
 مطلقاً والخلف على ما يخرج منها مطلقاً ولذا عطف عليه في قوله تعالى يا كواكب
 عمره وما علمته ابديةهم وفي الخلاصة لو حلف لا يأكل كل من هذه الخلة فاكل
 من غيرها او من طلعتها او يسهر حنث ولو اكل من ناطقها او يسهر غيرها لم يحنث

واذا لم يكن المعنى مطلوباً لم تصح
 الاستعارة لتصحيح المعنى لان تصحيح غير
 المطلوب اشتغال بما لا يعنى هكذا يجب
 ان يعلم هذا المقام (ووقوعه) اي وقوع
 العلق (بباخر وبامولاي) ومع وجود النداء
 ههنا ايضاً (لكونه) اي لكونه كل واحد
 من هذين اللفظين (صرحاً فيه) اي
 في الاضاق اما الاول فيكونه حقيقة
 فيه بلا اشتراك ولا قرينة صارفة
 ولما الثاني فلان لفظ المولي وان كان
 مشتركاً احد معانيه العلق لكن في العبد
 لا يلبق الا بهذا المعنى فيعنى بانية لان
 المشترك المقترن بالقرينة المعينة حكيم حكيم
 الصريح (ولذا) اي ولكون المجاز خلفاً
 عن الحقيقة بالاتفاق (امتنع) المجاز
 ان لا يباحم الاصل ولا ينازعه (فاذا
 تعذر) الحقيقة بان لا يتوصل الى المعنى
 الحقيقي الا بمشقة كاكل الخلة
 (او هجرت) بان يتركه الناس وان تيسر
 الوصول اليه كوضع القدم وقيل التعمدة
 ما لا يتعلق به حكم وان تحقق والمهجورة
 ما يشبه الحكم اذا صار فرداً من افراد
 المجاز (عادة او شرطاً) فلن المهجور
 شرعاً كالمهجور عادة (صبر اليه) اي
 الى المجاز لعدم الزاحمة اما التعمدة
 فكان يقول والله لا آكل من هذه
 الخلة او الكرم لو اقدر

ولو اكل الخبز المخبز من الكرم لم يذكر في كتاب محمد وقالوا ينبغي ان لا يحنث وقال
 الامام فخر الدين خان لو حلف ان لا يأكل من هذه الكرم فاكل من عصيره او خله
 اوره او فلا تحه او ما شبه ذلك لا يكون حائشا ولو اكل من عينه او زبيبه او خوخه
 او كثراه يابس او غير يابس كان حائشا لان عين هذه الاشياء تخرج من الكرم بغير
 صنع العبد واما القسم الاول فلا يخرج من الكرم من غير صنع العبد ولعل من ادع
 من العصير هو المطبوخ والا فالعصير الغير المطبوخ من قبيل ما يخرج من عين
 الشجرة (قوله لا آكل من هذه الشاة او نحوها) مثل لا آكل من هذا اللبن
 او من هذا الرطب فان يمينه تقع على عين هذه الاشياء حتى لو اكل ما يتخذ منها
 بغير نية لا يحنث لعدم تعذر الحقيقة بخلاف ما اذا حلف لا يأكل من هذا الدقيق
 فانه تقع يمينه على ما يتخذ منه لتعذر الحقيقة واذا حلف لا يشرب من هذه البئر
 فان لم تكن ملائى لم تقع على الكرع لتعذر الحقيقة وان كانت ملائى وقعت على
 الكرع عند ابي حنيفة رحمه الله وقال على الاعتراف بشاة على ان الحقيقة المستعملة
 اولى عنده من المجاز للتعازف خلافا لهما فان قيل لو حلف لا يشرب من الفرات
 يقع على الكرع عنده وعندهما يقع على شرب ماء يجاوز الفرات اعم من
 الكرع والاعتراف والاخذ بالاناء بطريق عموم المجاز لكونه متعارفا فيه
 فما الفرق بينه وبين مسألة البئر عندهما اجيب بان العرف في البئر عند
 كونها ملائى هو الاعتراف وفي الفرات اعم منه (قوله فانه يقع على عينه)
 اى لجه لا على لنبه (قوله لم يحنث) لان المراد هو الدخول على اى وجه
 كان حافيا او متعلا او راكبا (قوله هو هو الدخول حافيا آه) اى الدخول
 مطلقا وقوله حافيا او متعلا او راكبا بيان لا لطلاقه لا بيان للتقيد تأمل
 (قوله بل الجواب مطلقا اقرارا كان او انكارا) حتى يصح اقراره على موكله
 سواء كان وكيل المدعى فأقر بطلان الدعوى او وكيل المدعى عليه فأقر بثبوت
 الحق هذا استحسان والقياس ان لا يصح ذلك الاقرار وهو قول زفر والشافعي
 لانه وكلاه بالخصومة وهى المنازعة والاقرار مسألة فكان ضد الخصومة
 والتوكيل بالشئ لا يتناول ضده وجه الاستحسان ان الحقيقة مهجورة شرعا
 والمهجور شرعا كالمهجور عادة وفي المهجور عادة بصار الى المجاز فكذلك فى المهجور
 شرعا ومطلق الجواب يصلح مجازا عن حقيقة الخصومة فيصار اليه اما الصغرى
 فلان الخصومة منازعة منهي عنها قوله تعالى ولا تنازعوا فتفشلوا واما الكبرى
 فلان الظاهر من حل المسلم الامتناع عن المهجور شرعا الدينه وعقله كما متاعه

فانه يقع على ما يتخذ منه مجازا بخلاف
 ما اذا قال لا آكل من هذه الشاة او نحوها
 فانه يقع على عينه لان الحقيقة غير
 متعذرة فلا يصار اليه واما المهجورة
 عادة فكان يقول لا واضع قدمي في دار
 فلان فان الحقيقة اللغوية اعنى وضع
 القدم سواء كان مع الدخول او بدونه
 مهجورة عادة حتى لو وضع القدم
 بلا دخول لم يحنث ذكره قاضيخان
 بل المراد معناه المجازى وهو الدخول
 حافيا او متعلا او راكبا واما المهجورة
 شرعا فكانت توكيل بالخصومة حيث
 لا يرا د حقيقة الجدال والنزاع اذ لا
 اذن له في الشرع بل الجواب مطلقا
 اقرارا كان او انكارا بطريق استعمال
 المقيد في المطلق او الكل في الجزء
 فان قيل الواجب عند تعذر الحقيقة
 العدول الى اقرب المجازات كالبحت
 والمدافعة لا الى ابعدها كالقرار قلنا
 المدافعة هى عين الخصومة وكذا
 البحت اذا اريد به المجادلة

حازر كه الناس عادة واما ان مطلق الجواب يصلح مجازا عن الخصومة لانه من قبيل
 اطلاق المقيد في المطلق على تقدير كون الخصومة موضوعة للجواب المقيد
 بالانكار او من قبيل اطلاق الكل في الجزء على تقدير كون الخصومة موضوعة
 لجميع الجواب والانكار على ما ذكره الشارح والسبب على السبب اذ الخصومة
 حجب الجواب او اطلاق الجزء على الكل لان الانكار الذي نشأ منه الخصومة
 بعض الجواب على ما في التفرير واعرترض عليه بان المراد بالخصومة مدافعة الخصم
 في محل القاضي فكان الانكار هو الخصومة والشيء لا يكون منشأ لنفسه واجيب بان
 الانكار لو كان نفس الخصومة كانا نكار المدعى عليه اذا لم يكن الحق حراما
 وهو باطل وانما الخصومة عبارة عن منازعة تقضي الى الفشل وذلك غالبا نشأ
 عن الانكار واذا صلح مطلق الجواب للمجاز باحد الطرق المذكورة وهجرت
 الحقيقة بصار اليه فان قيل اذا هجرت الحقيقة اعني الانكار تعين الاقرار فلا يصح
 الانكار اجب بانه انما يصح من جهة دخوله في عموم المجاز والمهجور شرعا هو
 الانكار على التبعين اعلم ان التوكيل بالخصومة على خمسة اوجه الاول ان يوكله
 بالخصومة ولا يتعرض لشيء آخر فيصبر وكيلا بالانكار والاقرار بالاتفاق
 الثاني ان يوكله بالخصومة غير جائز الاقرار فيصبر وكيلا فقط عند مجدد بالانكار
 والاقرار عند ابي يوسف رحمه الله وبطل الاستثناء عنده الثالث ان يوكله
 بالخصومة غير جائز الانكار فيصبر وكيلا بالاقرار فقط في ظاهر الرواية وعن ابي
 يوسف رحمه الله يصبر وكيلا بهما وبطل الاستثناء الرابع ان يوكله بالخصومة
 جائز الاقرار والانكار يصبر وكيلا بهما عندهنا خلافا للشافعي الخامس ان يوكله
 بالخصومة غير جائز الانكار والاقرار اخلف فيه قيل يجوز وقيل لا كذا
 في الذخيرة فكلام المصنف ظاهر في الوجه الاول تأمل (قوله بل عمادت عليه
 القرينة) اعني مطلق الجواب الشامل للاقرار والانكار (قوله ولا يحنث
 عندهما) وفي الكافي وعليه الفتوى ورد عليه الامام الزبلي ترجيحاً لقول
 الامام بانه اعتبر العرف ولكن هذا عرف عملي فلا يصلح مقيدا لاطلاق اللفظ
 بخلاف العرف اللفظي الا ترى انه لو حلف لا يركب دابة لا يحنث بالركوب على
 الانسان للعرف اللفظي فان اللفظ عرفا لا يتناول الا اذا الكراع وان كان في اللفظ
 يتناوله ولو حلف لا يركب حيوانا يحنث بالركوب على انسان لان اللفظ يتناول
 جميع الحيوان انتهى واجاب عنه ابن الهمام بان الحقيقة تترك بدلالة العادة
 اذ ليست العادة الاعرفا عمليا اقول فعلى قول ابي حنيفة رحمه الله عليه يلزم

وان اريد به التفحص عن حقيقة الحال
 ثم العمل بموجبهما فهو عين الجواب
 والخصومة لم تجعل مجازا عن الاقرار
 الذي هو ضد هابل عمادات خليفة القرينة
 كما هو الواجب (لان تعارف المجاز) اي
 غلب في التعامل عند بعض مشايخ
 بلخ وفي التفاهم عند مشايخ العراق
 وفي الجامع الصغير ما يدل على ان الثاني
 قول الامام والاول قولهما حيث قال
 اذا حلف لا يأكل لحم آدمي
 او خنزير حنث عنده لان التفاهم يقع عليه
 ولا يحنث عندهما لان التعامل لا يقع
 عليه لان لجهما لا يؤكل (واستعملت)
 الحقيقة في الجملة (خلافا لهما)

تخصيص قولهم الايمان مبنية على العرف بالمسئلة المذكورة ولهذا قال ابن نجيم
 يستثنى من قولهم الايمان مبنية على العرف مسائل منها حلف لا يأكل لحما
 فاكل لحم الخنزير والادعي فانه يحنث باكلها (قوله والا) اي وان لم يكن
 الحقيقة مهجورة فلا يخلو اما ان كانت الحقيقة متعارفة دون المجاز او كانا
 متعارفين والحقيقة اكثر استعمالا واستويا في الاستعمال فالعمل في هذه
 الصور الثلاث بالحقيقة اتفاقا لاصالتها وانتفاء المعارض (قوله لان العلة
 لاتترجح بالزيادة من جنسها) لانه من قبيل كثرة الشهود والشهود لاتترجح
 بالكثرة (قوله فيكون الاستعمال في حد المعارض) اي فقيت العبرة
 للحقيقة اكونها اصلا بخلاف الحقيقة المهجورة لانه لاتعارض هناك
 في الاستعمال فقيت العبرة للمجاز (قوله وفي كلام فخر الاسلام وغيره ما يدل
 آه) قال فخر الاسلام ان الكلام اذا كان له حقيقة مستعملة ومجاز متعارف
 فالحقيقة اولى عند ابن حنيفة رجة الله عليه وقال ابو يوسف ومحمد العمل
 بمعوم المجاز اولى وهذا بناء على ان المجاز عندهما خلف عن الحقيقة في الحكم
 وفي الحكم للمجاز رجحان لانه ينطلق على الحقيقة والمجاز معا فصار مشتلا على
 حكم الحقيقة فصار اولى وعند ابن حنيفة انه خلف في التكلم دون الحكم فاعتبر
 الرجحان في التكلم دون الحكم فصارت الحقيقة اولى انتهى فظهر منه ان المجاز
 المتعارف انما يترجح عندهما اذا تناول الحقيقة بمعومه وبه صرح في الكشف
 (قوله كما في مسئلة اكل الخنطة) فانه لو حلف لا يأكل من هذه الخنطة ولايته
 يحنث عندهما بالاكل من خبزها ودقيقها وبالاكل قضا لان المراد به المجاز
 يتناول الحقيقة عندهما وهي الاكل قضا وفي رواية عنهما لا يحنث بالاكل
 قضا والصحيح هو الاول (قوله حكم الحقيقة) منصوب بقوله لمعومه
 (قوله وقد تعذر ان معا) لما ذكر ان اللفظ يحمل على الحقيقة اذا امكنت وعلى
 المجاز اذا تعذرت او هجرت اراد ان يذكر تعذرهما معا فقال وقد تعذر ان معا
 ثم قال والمراد بتعذرهما تعذر معناهما الحقيقي والمجازي وذلك يكون اذا كان
 المعنى الحقيقي متعذرا والمعنى المجازي ممنعا فان وضع الكلام لا فاقية المعنى
 الموضوع له واذل تعذر ذلك يحمل مجازا او كناية تعجز عنه واذ تعذر المعنى المجازي
 ايضا يلزم بالضرورة ومثله بقوله لامر أنه هذه بنتي فانه يتعذر العمل بحقيقة
 هذا اللفظ ومجازه اي معناه الحقيقي وهو ثبوت النسب ومعناه المجازي وهو
 ثبوت الحرمة حتى لا تطلق امر أنه بهذا اللفظ سواء كانت اكبر سائمة او اصغر

اعلم ان الحقيقة اذا كانت مهجورة فالعمل
 بالمجاز اتفاقا والا فان لم يصح المجاز
 متعارفا فالعمل بالحقيقة اتفاقا وان
 صار متعارفا مع استعمال الحقيقة فعنده
 العبرة للحقيقة لان الاصل لا يترك الا
 للضرورة ولا ضرورة وعند هما العبرة
 للمجاز لان الرجوح في مقابلة الراجح
 ساقط بمنزلة المهجور فيترك ضرورة
 والجواب ان غلبة استعمال المجاز لا يخلط
 الحقيقة من جوحه لان العلة لاتترجح
 بالزيادة من جنسها فيكون الاستعمال
 في حد المعارض كذا في شرح الجامع
 البرهاني واختاره صاحب التتبع وهو
 يشعر بترجح المجاز المتعارف عندهما سواء
 كان عاماما متاولا للحقيقة ام لا وفي كلام
 فخر الاسلام وغيره ما يدل انه انما
 يترجح عندهما اذا تناول الحقيقة بمعومه
 كما في مسئلة اكل الخنطة حيث قالوا ان
 هذا الاختلاف مبني على اختلاف فهم
 في جهة خلفية المجاز فعندهما لما كانت
 الخلفية في الحكم كان حكم المجاز لمعومه
 حكم الحقيقة اولى وعنده لما كانت
 في التكلم كان جعل الكلام عاملا في معناه
 الحقيقي اولى (وقد تعذر ان معا) اي
 الحقيقة والمجاز

معروفة التسبب اولا اما تعذر معناه الحقيقي في اكبر سنامه فظاهرا واما
 في اصغر سنامه معروفة التسبب فلان التسبب لو ثبت فيه فلا يخلو واما ان ثبت مطلقا
 اي في حقه وفي حق من اشتهر منه بان ثبت منه وينتق من اشتهر وذا لا يجوز لانه
 لما اشتهر من الغير لا يجوز اقراره في ابطال حق الغير او يثبت في حق نفسه فقط
 وذلك بان ثبت منه من غير ان ينتق من اشتهر منه وهذا لا يجوز ايضا لان الشرع
 يكذبه لاشتهاره في الغير فلا يثبت منه واما في مجهولة التسبب فلا حتم لالتقاض
 اقراره بالرجوع اولا و قبل تأكده بالقبول فاذا لم يمكن ثبوت المعنى الحقيقي
 في شيء من الصور الثلاثة لم يمكن ثبوت الحرمة بهذا اللفظ ايضا بطريق الدلالة
 الالتزامية كالا يمكن ثبوتها بطريق المجاز لان ثبوت اللازم فرع ثبوت اللزوم
 واذا لم يثبت اللزوم لم يثبت اللازم واما تعذر المعنى المجازي فلانه ان ثبت فاما
 ان يكون الثابت به الحرمة التي هي من لوازم النية او التي تقطع الحل الثابت
 بالنكاح والاول باطل لانه مناف للملك النكاح فلا يصلح ان يكون حقا من حقوقه
 وكل تحريم لا يصلح ان يكون حقا من حقوقه فالزوج لا يملكه فالتحريم الثابت
 بهذا الكلام لا يملكه الزوج اما انه مناف له فلان تحريم النية يمنع ورود
 النكاح عليه واما ان ما كان منافيا له لا يصلح ان يكون حقا من حقوقه فلانه
 لو كان حقا من حقوقه لكان ثابتا بثبوته والشيء لا يثبت بثبوت منافيه بل
 ينتق فان قيل انه منقوض بالتوكيل بالخصومة لان الخصومة تنافي الاقرار
 وبثبوت الخصومة للوكيل يثبت الاقرار مجازا اجيب بان الخصومة ليست
 بثابتة للوكيل وانما هي متعذرة فصار الى المجاز وما نحن فيه ليس كذلك
 فان النكاح ثابت فلا يثبت ما فيه واما ان ما لا يكون حقا من حقوقه لا يملك
 الزوج اثباته فلانه يستلزم تبدل المحل من حال كونه موردا لحل النكاح
 الى عدمه وليس للعبد ذلك لزمه الى الشركة في الشرع وكذا الثاني باطل ايضا
 لانه ليس من لوازم المعنى الحقيقي لهذا اللفظ بل من منافياته فلا يصح استعماله
 فيه بطريق المجاز لعدم العلاقة الحاصلة ان التحريم الذي في وسعه لا يصلح
 اللفظ والتحريم الذي يصلح اللفظ له ليس في وسعه فلا يقدر اثباته بهذا اللفظ
 فلا يمكن اثبات الحرمة بهذا اللفظ اصلا لا بطريق الدلالة الالتزامية ولا بطريق
 المجاز لان في اكبر سنامه و الا في اصغر سنامه معروفة التسبب اولا سواء اصرع على
 اقراره او اكدت نفسه الا انه اذا اصرع عليه فرق القاضي بينهما بالثبوت الحرمة
 بهذا اللفظ بل لانه بالاصرار صار ظاهرا لما منع حقه في الجماع فصارت هي كالعلاقة

يجعل مجازا او كناية تصحيا له
 فاذا تعدر اثباته ايضا لغو ضرورة
 (كقوله لامرأته هذه بنتي هي لا تطلق
 مطلقا) سواء كانت اكبر سنامه
 او اصغر معرفة السب او مجهولة
 اما تعدر المعنى الحقيقي وهو السب
 في الاول فظاهر واما في الثاني فلان
 النسب لا يجوز ان يثبت مطلقا بان
 يثبت منه وينتفى عن اشهر منه لانه
 لما اشهر من الغير لم يؤثر اقراره في ابطال
 حق الغير ولا في حق نفسه فقط بان يثبت
 منه من غير ان ينتفى عن اشهر منه
 لان الشرع يكذب به لاشتهاره من الغير
 ولو كذب نفسه لا يثبت فلان لا يثبت
 بتكذيب الشارع اولى لان تكذيبه
 اقوى من تكذيب نفسه واما في الثالث
 فلان الرجوع عن الاقرار بالنسب
 صحيح قبل تصديق المقر له اياه كما صح
 الرجوع عن الايجاب في العقود قبل
 وجود القبول فلا يمكن العمل بموجب
 هذا الاقرار قبل تأكده بالقبول لاحتمال
 انتقاضه بالرجوع او الرد هذا هو المذكور
 في الاسرار والاشارات والمبسوط
 والامام فخر الاسلام وضع المسئلة
 في المعرفة النسب لان تعدر المعنى المجازي
 فيها اظهر واما تعدر المعنى المجازي
 وهو الحرمة فلانه ان ثبت فاما ان تكون
 الحرمة التي هي من لوازم البنوة والتي
 انتقطع الحل الثابت بالنيكاح والاول باطل
 لانه مناف للنكاح فالزوج لا يملك اثباته اذ ليس له تبديل محل الحل وكذا الثاني لانه ليس من لوازم
 هذا الكلام بل من منافاته فلا يصح استعماله فيه

لا ذات بل ولا مطلقة فيجب دفعه بالتفريق كما في الجب والعنة بخلاف قوله
 هذا ابني الاكبر سنامه وللصغر معروف النسب حيث يجوز استعماله في العنق
 مجازا فان ما يصلح اللفظه من العنق متصور منه وثابت في وسعه فيجوز
 استعماله فيه مجازا (قوله والمراد معناه) لان الحقيقة والمجاز صلقتا اللفظ
 فلامعنى تعدر اجتماعهما فلا بد من التأويل المذكور (قوله معرفة النسب
 او مجهولة) لكنه لا بد في مجهولة النسب من عدم تصديق المقر له اياه في اقراره
 كما سيظهر لك ذلك بالتأمل (قوله ولا يجتمعان آه) اعلم انهم اختلفوا في جواز
 ارادة الحقيقي والمجازي معا من لفظ واحد بلفظ به مرة كقولك لا تقتل اسدا
 وتريد السبع والرجل الشجاع معا في استعمال واحد الاول من حيث انه نفس
 الموضوع له والثاني من حيث انه متعلق بنوع علاقة فذهب عامة اصحابنا
 ومحققوا الشافعية الى امتناعه وان جاز اجتماعهما في دلالة اللفظ عليهما
 لان الدلالة غير الارادة وذهب طائفة اخرى الى جوازه بشرط ان لا يمنع الجمع
 بينهما كاستعمال صيغة افعال في الامر بالشيء والتهديد عليه فانه لا يمنع الجمع
 بينهما واستدلوا عليه بانه لا مانع من ارادتهما معا فان الواحد مناقذ محذ نفسه
 مرادة بلفظ واحد معنيين مختلفين كما يجدها مرادة لمعنيين متفقين فن ادعى
 استحالة فقد جحد الضرورة فالجواب ان عدم المانع لا يقتضى الوجود ودعوى
 الضرورة في محل النزاع غير مسموعة والوجدان ليس بحجة على الغير واستدل
 المانعون بالنقل والعقل اما النقل فلانه لم يثبت ذلك في اللغة حتى اذا قيل رأيت
 اسدا لا يفهم منه الهيكل المخصوص والرجل الشجاع معا فكان استعماله
 فيها خارجا عن اللغة ولهذا قيل ان هذا النزاع فرع استعمال المشترك في معنييه
 معا فان اللفظ موضوع للحقيقي بالشخص وللجمازي بالانواع فكان اللفظ
 مشتركا بينهما بالنظر الى الوضعين فن جوز ذلك جوز هذا ايضا ومن لا فلا
 فلا مساع له من جهة اللغة انتهى قلت فيه نظر لان اللفظ بالنسبة الى المعنى
 المجازي ليس بموضوع وضعا معتبرا في الاشتراك لان وضع المشترك لمعانيه
 شخصي فلا يقاس واما العقل فيوجوه احدها ان المعنى الحقيقي متبوع والمجازي
 تابع والتابع من جوح فلا يمتد به ولا يدخل تحت الارادة مع وجود المتبوع
 الراجح الثاني ان الموضوع له بمنزلة المحل للفظ والشيء الواحد في حالة واحدة
 لا يكون مستقرا في محله ومجاوزا اياه الثالث انه يلزم ارادة الموضوع له لكونه
 حقيقيا وعدم ارادته للعهدول عنسه الى المجازي وهو محال الرابع ان الحقيقة

توجب
 لانه مناف للنكاح فالزوج لا يملك اثباته اذ ليس له تبديل محل الحل وكذا الثاني لانه ليس من لوازم
 هذا الكلام بل من منافاته فلا يصح استعماله فيه

توجب الاستغناء عن القرينة والمجاز بوجوب الاحتياج اليها وتلقى اللوازم
 يدل على تساوي المزومات الخامس ان اللفظ للمعنى بمنزلة اللباس للشخص
 فيمتنع استعماله في المعين هو حقيقة لاحد هما مجاز لا آخر كما تمتع استعمال
 الثوب الواحد بطريق الملك والعارية السادس ان استعماله في المجاز بوجوب
 اخبار كاف التشبيه واستعماله في الحقيقة ليس كذلك فالجمع بينهما جمع بين
 الاخبار وعدمه دفعة اجيب عن الاول بانه لا نزاع في رجوع المتبوع لاذاء
 اللفظ بين التابع والمتبوع وانما الكلام فيما اذا قامت القرينة على ارادة المتابع
 ايضا مثل رأيت اسدين برى احدهما وبقرس الآخر ولا يخفى في جواز ارادة
 المتابع فقط بموتة القرينة فضلا عن ارادته مع المتبوع وفيه نظر لان الكلام
 ليس في التشبيه والجمع بل في المفرد فان مجاز في المفرد جاز في التشبيه والجمع ايضا
 والا فلا وعن الثاني بانه لا معنى لاستعمال اللفظ في المعنى الارادته عند اطلاقه
 غير تصور استقراره وحلوله في المعنى وعن الثالث باننا لا نسلم ان ارادة غير
 الموضوع له توجب الحدول عن ارادة الموضوع له لم لا يجوز ان يراد المجموع
 ويكون كل واحد منهما داخل تحت المراد وعن الرابع بان معنى استغناء الحقيقة
 عن القرينة كون المعنى الحقيقي بحيث يفهم بالقرينة وهو لا يتناقض نصب القرينة
 على ارادة المعنى المجازي ايضا وان ازيد ان المجاز يفقر الى قرينة مانعة عن ارادة
 الموضوع له فينا في الحقيقة فقد مر ان محل النزاع انما هو ارادة المعنى الحقيقي
 والمجازي لا كون اللفظ حقيقة ومجازا معا والشروط بالقرينة مانعة عن ارادة
 المعنى الحقيقي هو كون اللفظ مجازا لارادة المعنى المجازي الذي يتصل بالمعنى
 الحقيقي بنوع علاقة فان ذلك عين النزاع ويكفي في ذلك وجود لصل القرينة
 مع قطع النظر عن كونها مانعة لارادة المعنى الحقيقي بل ويكفي العلاقة بالقرينة
 اصلا فان قيل ان اللفظ مجاز في هذا المجموع فلا بد له من قرينة مانعة عن ارادة
 الموضوع له فيكون الموضوع له مرادا وغير مراد معا في حالة واحدة اجيب
 بان الموضوع له هو المعنى الحقيقي وحده فيجب قرينة على انه ليس بمراد وحده
 وهذا لا يتناقض كونه داخل تحت المراد فان قيل ان الوحدة اذ لوحظت في الوضع
 يلزم من انتفاءها انتفاء الموضوع له ضرورة انتفاء الكل عند انتفاء الجزء فلنا
 لا يلزم من ملاحظتها في الوضع كونها جزءا من الموضوع له وعن الخامس بانه
 ان كان ذلك اثباتا للحكم بطريق القياس فباطل لان الامتناع في التيسر عليه
 يعني على ان استعمال الثوب الواحد في حالة بطريق الملك والعارية محال

والخاصل ان الحریم الذي في وسعه
 لا يصلح اللفظ له والذي يصلح اللفظ
 له ليس في وسعه فلا يصح منه اثبات
 الحریم بهذا اللفظ بخلاف العنق بقوله
 هذا اخي للاكبر والعروف السبب
 لان موجب البتة بعد الثبوت عنق
 قاطع للمالك كانشاء العنق ولهذا
 يقع عن الكفارة ويثبت به الولاية
 لا عنق متاف للمالك ولهذا يصح شراء
 امه وبنته فاثبات العنق القاطع للمالك
 متصور منه وثابت في وسعه فيجعل
 هذا ابني مجازا عنه اقول ينبغي
 ان لا يتعدر المجاز عند من يكسفي في المجاز
 باعتبار السببية بكون المعنى الحقيقي
 سببا للمعنى المجازي بخسسه كما سبق
 فليأمل (ولا يجتمعان) اي المعنى الحقيقي
 والمجازي (مرادين بلفظ) واحد
 لا نزاع في جواز استعمال اللفظ في معنى
 مجازي يكون المعنى الحقيقي من افراده
 كما استعمال الدابة عرفا فيما يبد على
 الارض ووضع القسدم في الدخول
 ولا في امتناع استعماله في المعنى الحقيقي
 والمجازي بحيث يكون اللفظ بحسب
 هذا الاستعمال حقيقة ومجازا معا
 وانما النزاع فيما اشير اليه في المتن وهو
 ان يستعمل اللفظ الواحد براد
 في اطلاق واحد معناه الحقيقي والمجازي
 معا بان يكون كل منهما متعلق بالحكم
 مثل ان تقول لاقتل اسد او تريد السبع
 والرجل الشجاع احدهما من حيث
 انه نفس الموضوع له والاخر من حيث
 انه متعلق به بنوع علاقة

ثم صرا وحصول الجسيمين في مكان واحد يشغله كل واحد منهما تمامه محال
 عقلا فن ان يلزم منه استحالة اطلاق اللفظ واردة المعنى الحقيقي والمجازي معا
 وان كان توضيحا ونمثيلا للمعقول بالمحسوس فلا بد من الدليل على استحالة
 ارادة المعين فانها ممنوعة ودعوى الضرورة فيها غير مسموعة على التام
 اللفظ عند ارادة المعين حقيقة ومجازا ليكون استعماله فيها بمنزلة القوم
 الواحد بطريق الملك والعارية بل يجعله مجازا قطعاً لكونه مستعملا في المجموع
 الذي هو غير الموضوع له وعن السادس بان الرجل اذا قال رأيت اسودا وازاد به
 اسدا او رجلا شجاعا لا يمتنع ان يضمير الكاف في البعض دون البعض ورد بان ذلك
 على مذهب من يفرق بين المفرد والجمع فيما نحن فيه وهو ياطل لان الجمع يفيد جمع ما
 اقتضاه المفرد فان كان مثله لا يعنيه كان الجمع كذلك وان كان لا يفيد سوى
 احد المعين فالجمع كذلك وحينئذ كما لا يجوز اضممار الكاف في قولنا رأيت
 اسدا حين اريد المعين كذلك لا يجوز اضمماره في اسودا على ان اضممار الكاف
 انما يكون بعد تعينه وذلك في الخارج متمتع وفي الذهن لا يفيد (قوله وان كان
 اللفظ بالنظر الى هذا الاستعمال مجازا) اعترض عليه بان اللفظ اذا كان مجازا
 على هذا التقدير لم يكن له بد من القرينة الصارفة عن المعنى الحقيقي فان كانت
 صارفة عن نفسه فلا يكون مرادا والقرينة خلافه وان كانت صارفة عن
 وحدته فيلزم ان تكون وحدته معتبرة في الموضوع ومعدودة من جملة المعنى
 الموضوع له فارادته بدونها ليست ارادة المعنى الحقيقي هذا خلف وايضا ان لم
 تنافها ارادة المجاز لم يحقق الصرف وقد اعترف بذلك وان نافها امتنع اجتماعهما
 واجيب عنه بان القرينة صارفة عن وحدته بمعنى انها تدل على انه ليس بمراد
 وحدته ولا يلزم من هذا دخول الوحدة في الموضوع له (قوله حيث اريد بها
 الوطئ مجازا) قال في التلويح بالاجماع وتركه الشارح لما قيل انه لا اجماع مع
 مخالفة ابن مسعود فان عنده المراد بها المس باليد ولا صحة لتيمم الخبث ولقائل
 ان يقول ان المراد بالاجماع اجماع من بعد الصحابة بل اجماع الائمة الاربعة
 ثم قرينة هذا المجاز سوق الآية لان الله تعالى بين حكم الحدث والجنابة في آية
 الموضوعه ثم نقل الحكم الى التراب عند عدم الماء وذكر الحدث الاصغر بقوله او تجاوز
 احد منكم من الغائط فيحمل لامستم على الحدث الاكبر مجازا لتصير الطهارتان
 والحدثان مذكورين في آية البدل ايضا (قوله حتى حل الخبث التيمم آه)
 فيه اشارة الى انه لو حل الآية على المس باليد لا يصل الخبث التيمم على ما ذهب

وان كان اللفظ بالنظر الى هذا الاستعمال
 مجازا والحق انه فرع استعمال المشترك
 في معنيه فان اللفظ موضوع للمعنى
 المجازي بالنوع فاللفظ بالنظر
 الى الوضحين بمنزلة المشترك فن جوز
 ذلك جوز هذا كالشافعي ومن لا فلا
 وان امتناعه انما هو من جهة اللفظ
 حيث لم يثبت ذلك ولم يسمع من يعتد به
 والقوم يستدلون على امتناعه عقلا
 بوجوده ضعيفة لاحاجة الى ابرادها
 ووردها (فلا يراد المس باليد وغير الخمر)
 او رد للاصل المذكور فرعين لانه
 اما ان يحقق ارادة المجاز فيمتنع
 ارادة الحقيقة كاللامسة (في قوله تعالى
 اولمستم السماء) حيث اريد بها
 الوطئ مجازا حتى حل الخبث التيمم
 فلا يراد المس باليد (و) اما ان يحقق
 ارادة الحقيقة فيمتنع ارادة المجاز كالحرق
 (قوله عليه السلام من شرب الخمر
 فاجلدوه) حيث اريد بها حقيقتها
 فلا يراد غيرها من المسكرات بعلاقة
 المشابهة في مخامرة العقل

اليه ابن مسعود واعترض عليه بان منهم من جعلها على المس باليد وجوز تميم
 الجنب بدليل آخر مثل ما رواه البخاري مر فوجا مانعتك ان تصلي قال الجنابة
 ولا ماء فقال عليه السلام عليك بالصعيد فان قيل ان الصحابة اجمعوا على ان
 المراد باليد مسهم اما الوطئ فيجعل للجنب التيم واما المس باليد فلا يجعل للجنب التيم
 فيلزم منه الاجماع على عدم القول لجواز التيم له على تقدير ان يكون المراد بهما
 المس باليد فيكون الحمل على المس باليد مع تجوز تيم الجنب مخالفا لاجماع
 الصحابة اجيب باننا لانسلم انه مخالف للاجماع وانما يكون مخالفا له لو كان الحمل
 عليه رافعا الامر للاتفق عليه وليس كذلك اذ لم يتفقوا على القول بعدم جواز
 التيم على تقدير ان يكون المراد المس باليد غاية ما في الباب انهم لم يقولوا ان المراد
 المس باليد مع جواز التيم وعدم القول به لا يكون قولاً بعدم الجواز على هذا
 التقدير حتى يكون مخالفا للاجماع (قوله واما ان يتحقق ارادة الحقيقة) وذلك
 قد يكون في المفرد كما ذكره المصنف من لفظ الحجر وقد يكون في النسبة كما اذا اوصى
 لولد زيد مثلاً يعني له معني ومعنى معني يستحق المعنى دون معني المعنى
 لان لفظ مولى المضاف الى شخص حقيقة في معنقه للاضافة اليه مجاز في معني
 معنقه وكذا اذا اوصى لابناء زيد ولا ولاده وله ابنا ونوا ابنا يستحق الاول
 دون الثاني عند ابي حنيفة رحمه الله واما دخول بني الابناء في الامان في قولهم
 امتونا على ابنا فليس لشمول لفظ الابناء بل لان الامان مبني على حقن الدم
 وهو مبني على الشبهات (قوله منها) اي من المسكرات غير الخمر (قوله لانه
 يتوقف على القرينة آه) لان عموم المجاز نوع من المجاز فلا بد له من القرينة
 (قوله ولا قرينة) فان قيل قد تقدم ان لامسم مجاز عن الوطئ بقرينة سوق الآية
 فكيف يصح القول فيه بعدم القرينة فلنا هذه القرينة قرينة صارفة عن المعنى
 الحقيقي الى الوطئ لاني عموم المجاز وهو المقصود (قوله فخارج عن البحث)
 لان البحث في ارادة المعنى الحقيقي والمجازي معا باطلاق واحد لانه المعنى المجازي
 الشامل لهما بطريق عموم المجاز (قوله انما وقع على الدخول حافيا ومنه لا
 وراكباً) هذا اذا لم يكن له نية والافعل مأنوى (قوله الذي هو معناه الحقيقي)
 فان قيل قد صرح فيما سبق ان معناه الحقيقي هو مجوز فكيف يصح ان يراد ههنا
 قلنا المتروك معناه الحقيقي اللغوي والذي يراد ههنا معناه الحقيقي العربي
 فلا منافاة فان قيل معناه الحقيقي العربي وهو مطلق الدخول لا الدخول
 حافيا كما صرحوا به وسيصرح به ايضا من اذمان الدخول ما قلنا ان افراد معناه

وانما يجب الحد في السكر منها بدليل آخر
 من اجاع او سنة فان قيل لم لا يجوز
 ان يراد باللامسة مطلق المس الشامل
 للوطئ وغيره وبالسكر مطلق ما يتجسس
 العقل فيثبت الحكم في الجميع بطريق
 عموم المجاز قلنا لا يتوقف على القرينة
 الصارفة عن ارادة المعنى الحقيقي وحده
 ولا قرينة ولو سلم فخارج عن البحث ثم
 لما كان مسائل يتراعى فيها الجمع بين
 الحقيقة والمجاز اوردها وحققها فقال
 (واذا قال) حافيا (لاضع قدمي في دار
 فلان انما وقع) اي لفظ لاضع قدمي
 (على الدخول حافيا) الذي هو معناه
 الحقيقي (و) الدخول (منتهلا) وما شيا
 (وراكبا) الذي هو معناه المجازي (و)
 انما وقع لفظ في دار فلان (على الملك)
 الذي هو معناه الحقيقي (و) على (الاجارة
 والعارية) اللتين هما معناه المجازي (بعموم
 المجاز) اي انما وقع بطريق ارادة معني
 مجازي عام شامل للمعنى الحقيقي ايضا
 لا بطريق الجمع بين المعنى الحقيقي
 والمجازي في الارادة

(وهو) اي المعنى المجازي العام في الصورة
 لاولي (الدخول) مطلقا بدلالة العرف
 فكأنه قال لا يدخل فيبحث كيف دخل
 (و) ذلك المعنى في الصورة الثانية
 (نسبة السكنى) لانسبة المالك حقيقة
 ولاغيرها مجازا بدلالة القاعدة وهي
 ان الدار لا تعادى ولا تهجر لذاتها
 بل لبعض ساكنها الا ان السكنى قد تكون
 حقيقة وهو ظاهر وقد تكون دلالة بان
 تكون الدار ملكا له اذ يتمكن من السكنى
 فيها فيبحث بالدخول فيها سواء سكن فيها
 المالك او غيره لقيام دليل السكنى التقديرى
 كذا في الحاشية والظهيرية لكن ذكر شمس
 الأئمة انه لو كان غيره ساكنا فيها لا يبحث
 لاقطاع النسبة بفعل الغير (و) كذا
 (اذا قال عبدي كذا يوم يقدم فلان انما
 يعتق) العبد (بالقدم ليلا او نهارا لان
 اليوم في مثله) اي مثل هذا الكلام ليس
 بمعنى يباح النهار حتى لا يتناول الليل بل
 (بمعنى الوقت) مطلقا كقوله تعالى
 ومن بولهم يومئذ دبره فان التولى
 من الزحف حرام ليلا كان او نهارا وذلك
 لان اليوم اذا تعلق بفعل ممتد فليباح
 النهار وبغير ممتد فلينقطع الوقت لانه
 حقيقة في النهار فلا يعدل عنه الا عند
 تعذره وذلك فيما اذا كان الفعل الذي
 تعلق به اليوم غير ممتد لان الفعل المنسوب
 الى ظرف الزمان بواسطة تقدير في دون
 ذكره يقتضى كون الظرف معياره غير
 زائد عليه مثل صمت الشهر يدل على صوم
 جميع ايامه بخلاف صمت في الشهر فاذا
 امتد الفعل امتد الظرف ضرورة فيصح حمله على حقيقته وهو انه

الحقيقى اللغوى لانه عين المعنى الحقيقى يعنى اذا دخل حافيا صح ان يقال حقيقة
 انه وضع القدم في الدار بخلاف ما اذا دخل من عملا او راكبا كما صرح به في التلويح
 (قوله المعنى المجازى العام في الصورة الاولى الدخول) لان وضع القدم سبب
 للدخول فايستعبر به بعلاقة السببية لان مقصود الخالف منع نفسه عن الدخول
 لا عن مجرد وضع القدم حتى لو اضطجع ووضع قدمه ولم يدخل لم يبحث بالاتفاق
 وقدم ذلك (قوله مطلقا) اي مطلقا عن التقييد بالركوب والتعل والمشي
 فاذا كان عبارة عن مطلق الدخول يجب العمل باطلاقه فيدخل الكل اعلم
 ان عبارة المشايخ ههنا مختلفة قال فخر الاسلام يجب العمل باطلاق الدخول
 وعمومه وقال ابو زيد يجب العمل باطلاقه وقال بعض المشايخ يجب العمل
 بعمومه فالشارح اشار الى هذا حيث قال اولا مطلقا ثم قال فكأنه قال لا يدخل
 فيبحث كيف دخل فانه يحتمل الحمل على مسلك فخر الاسلام وعلى مسلك غيره
 لان قوله لا يدخل يدل على عموم الدخول لان ادخل نكرة وقعت في سياق النفي
 فيكون عاما (قوله بل لبعض ساكنها) بضم الباء والغين المعجمة (قوله سواء
 سكن فيها المالك او غيره) فيه بحث لانه ان اراد بسكون الغير فيها سكونه
 بالاستيجار من المالك فممتنع لان الاجارة يبطل دليل السكنى لعدم قدرته على
 السكنى في مدة الاجارة وان ازاد به سكونه بالنصب او العارية فسلم لكنه خلاف
 الظاهر والجواب عنه ان في المسئلة روايتين كما في ايمان فاضيلان حيث قال
 رجل حلف ان لا يدخل دار فلان فاآجر فلان داره فدخلها الخالف هل يكون
 حائثا فيه روايتان قالوا ما ذكراته لا يبحث ذلك في قول ابى حنيفة لان عندهما
 كما تبطل الاضافة بالبيع تبطل بالاجارة والتسليم ايضا انتهى يعنى لو باع فلان داره
 من آخر وخرج منها فلان ثم دخلها الخالف لم يبحث لبطان اضافة الدار
 الى فلان بالبيع فكذا لو آجرها فخرج منها ودخلها الخالف لم يبحث لبطان
 الاضافة بالاجارة (قوله لقيام دليل السكنى التقديرى) قيل فعلى هذا ينبغي
 ان يبحث بالدخول فيما اذا استأجر الدار واستعارها ولم يسكن لقيام دليل السكنى
 التقديرى وهذا يتمكن للمستأجر والمستعير ويمكن ان يقال ان ذلك يتمكن منهما
 ضرورى بقدر بقدر الضرورة فلا يظهر في مقابلة تملك المالك ولم يقف في هذه
 المسئلة على رواية (قوله لاقطاع النسبة بفعل الغير) قلت هذا لو كان الغير
 ساكنا فيها بطريق الاجارة والا فلا انقطاع لها في السكنى اعارة او غصبا ثم هذا
 الانقطاع على قولهما لا على قول محمد كما ذكرناه آنفا (قوله لان اليوم اذا تعلق آه)

وغيره

فيه وفي قوله الفعل الذي يتعلق به اليوم اشارة الى ان المعبر في امتداد الفعل
 وعدم امتداده هو الفعل الذي يتعلق به اليوم لاما اضيف اليه اليوم كما وقع
 في كلام المشايخ حيث قالوا في مثل انت طالق يوم تزوجك او اكلت ان التزوج
 والاكل لا يمتد كما وقع في ايمان الهداية وقد قالوا انه من مسامحة بهم حيث
 لم يختلف الجواب لتوافق المتعلق به والمضاف اليه في الامتداد وعدمه واما
 اذا اختلفا كما في امرك بيدك يوم يقدم زيد فقد اتفقا على ان المعبر هو ما يتعلق به
 الظرف لاما اضيف اليه حتى لو قال ليلا لا يكون الامر بيدها لان كون الامر باليد
 مما يمتد والقدم مما لا يمتد فان قيل ان معنى المتمد ما يقبل التقدير بللدة والتكلم
 مما يقبله فكيف جعلوه غير متدا جيب بان امتداد الاعراض انما هو بتعدد الامثال
 كالضرب والجلوس والركوب فجعل كالغير المتمد بخلاف الكلام فان التحقق فيه
 في المرة الثانية لا يكون مثل ما في المرة الاولى فلا يتحقق بتعدد الامثال وهذا لان
 الامثال عبارة عن التجددات نوبا والمختلفات شخصا ولا شك ان افراد الضرب
 والجلوس ونحوهما كذلك بخلاف الكلام فانه انما يتجدد بتعدد الكلمات بل
 الحروف وقد تقرر في موضعه ان كلام الحروف نوع من الالفاظ فتكون متجانسة
 لامتنانها فان قيل قد يتكرر لفظ واحد فتوجد المماثلة اجيب بانه لا عبرة به لان
 المتلفظ به لا يعد في العرف متكلما فان قيل كما ان اليوم ظرف للفعل المتعلق به
 كذلك هو ظرف للفعل المضاف اليه فيجب امتداده بامتداد المضاف اليه وعدم
 امتداده لعدم امتداده كما يجب بامتداد المتعلق به وعدم امتداده فيحصل على
 مطلق الوقت عند عدم امتداد المضاف اليه ايضا اجيب بانه ظرف له من حيث
 المعنى الا انه لم يتعلق به بتقدير في كما في صمت الشهر حتى يلزم كون الظرف معيارا له
 فيوم يقدم زيد بمنزلة اليوم الذي يقدم فيه زيد ويوم يركب بمنزلة اليوم الذي يركب
 فيه ويكنى في ذلك وقوع الفعل في جزء من اجزاء اليوم وبيان ظرفيته للعامل
 قصدية لا عينية وحاصلة لفظا ومعنى لا مقتصرة على المعنى بخلاف المضاف اليه
 فاعتبار العامل اولي عند اختلافهما بالامتداد وعدمه فان قيل كثيرا ما يمتد الفعل
 المتعلق به مع كون اليوم لمطلق الوقت مثل اركبوا يوم ياتيكم العدو واحسنوا
 الظن بالله يوم ياتيكم الموت وبالعكس مثل انت طالق يوم نصوم وانت حريوم
 تنكسف الشمس اجيب بان الحكم المذكور انما هو عند الاطلاق والخلو من
 الموانع ولا يمنع مخالفته بمهونة القرائن كما في الامثلة المذكورة على انه لا امتناع
 في حمل اليوم في الصورة الاولى على بياض النهار وبمعنى الحكم في غير الليل بدليل

العقل وفي الصورة الثانية على مطلق الوقت ويحصل التقييد باليوم من الاضافة
 كما اذا قال انت طالق حين تصور او حين تنكسف الشمس فان قيل كيف جعلوا
 التخيير والتفويض مما يمتد والطلاق والعناق مما لا يمتد مع انه ان ارادنا فشاء الامر
 فهو غير ممتد في الكل وان اراد كونها مخيرة ومفوضة ومطلقة ومعقبة فهو ممتد
 في الكل اجيب بانه اريد في الطلاق والعناق وقوعهما لانه لا فائدة في تقييد
 كون الشخص مطلقا او ممتدا بالزمان لانه لا يقبل التوقيت بالمدة وفي التخيير
 والتفويض **ك** ونها مخيرة ومفوضة لانه يصح ان يكون يوما او يومين او اكثر
 ثم ينقطع فقيده توقيته بالمدة ففيما نحن فيه اعني عبدي كذا يوم يقدم زيد كل من
 العقل المتعلق به اعني العتق والمضام اعني القدوم غير ممتد فيصح اعتبار
 الامتداد بكل منهما (قوله بل يكون مجازا عن جزء) اي مطلق الآن لان
 مطلق الآن جزء من الآن اليومي وهو جزء من اليوم فيكون مطلق الآن جزءا
 من اليوم فتحقق العلاقة (قوله لا يعتبر امتداده) يدل على ان المراد من الجزء هو
 الآن ولا يخفى عليك ان كونه مجازا في مطلق الوقت اي الآن هو المشهور وقال
 بعض مشايخنا انه مشترك بين يياض النهار وبين مطلق الوقت (قوله فعند ابي
 يوسف الخامس يمين) لانه نوى اليمين فقط من غير تعرض للذم فكان الذم
 مهجورا (قوله والسادس نذر) لانه نوى النذر ولم يهجر كما في الخامس والجمع
 بين الحقيقة والمجاز ممنوع فلا تعتبر اليمين مع نية النذر (قوله لان النذر يجاب
 للمسبح الذي آه) اي يجاب العبد على نفسه ما اباحه الله تعالى وله خمسة
 شروط احدها ان يكون الواجب من جنسه شرعا والثاني ان يكون مقصودا
 لا وسيلة والثالث ان لا يكون واجبا عليه في الحال او في المآل فلذلك لم يصح
 النذر بعبادة الربض لانعدام الشرط الاول ولا بالوضوء وسجدة التلاوة وتكفين
 الميت لانعدام الشرط الثاني ولا بصلاة المكتوبات لانعدام الشرط الثالث
 فان قيل ان النذر بالحج ماشيا والاعتكاف واعناق الرقبة صحيح حتى نجب
 بالنذر مع ان الحج ماشيا غير واجب شرعا وكذا الاعتكاف واعناق من غير
 مباشرة سبب موجب لهما اجيب عنه بوجهين احدهما ان هذه الاشياء من
 المستثنيات التي قام الدليل على وجوبها على خلاف القياس وما بينهما بان
 الشروط المذكورة موجودة فيها لان الحج ماشيا من جنسه واجب لان اهل مكة
 ومن حولها لا يشترط في حقهم الراحلة بل يجب المشي على كل من قدر منهم
 على المشي على ما في الزبلي في آخر الحج واما الاعتكاف وهو البث في مكان

والافلان الممتد لا يكون معيارا لغيره
 فلا يصح حله على النهار الممتد
 بل يكون مجازا عن جزء من الزمان لا يعتبر
 امتداده عرفا سواء كان من الليل او النهار
 (و) كذا (اذا قال لله على كذا ونوى
 اليمين) والمسئلة على ستة اوجه لأن
 القائل اما ان لا ينوي شيئا او ينوي النذر مع
 نفي اليمين او يدونه او ينوي اليمين مع نفي
 النذر او يدونها وينوي النذر واليمين
 جميعا فالثلاثة الاول نذرا بالاتفاق
 والرابع يمين بالاتفاق وفي الاخيرين خلاف
 واليهما اشار بقوله ونوى اليمين اي مع نية
 النذر ومن غير تعرض له بالنفي والاثبات
 فعند ابي يوسف الخامس يمين والسادس
 نذر وعندهما كلاهما نذر ويمين وهما
 معنيان مختلفان موجب الاول الوفاء
 بالملتزم والقضاء عند الفوت لا الكفارة
 وموجب الثاني المحافضة على البر
 والكفارة عند الفوت لا القضاء واللفظ
 حقيقة في النذر لانه المفهوم عرفا ولغة
 ولهذا لا يتوقف على النية بخلاف
 اليمين فلما جوز الجمع بينهما لزم
 ظاهرا تجوز الجمع بين الحقيقة والمجاز
 وليس كذلك فالجواب عنه بقوله (الملازم
 النذر واليمين لانه) اي هذا القول (نذر
 يصيغته) لكونها موضوعا لذلك
 (يمين) لا يصيغته حتى يلزم الجمع بل
 (بوجه) وغواه

وخصوصا

مخصوص من جنسه واجب آخر وهو التسعة في الصلاة واحا الاعتاق في جنسه
واجب آخر وهو الاعتاق في الكفارة والزابع ان لا يكون مستهبل الكون حتى
لو نذر صوم امس او اعتكاف شهر مضى لم يصح نذره لعدم اعتكافه ولا يعتقد بمينا
ايضا وليس كس السماء لكونه محالا والخامس ان لا يكون النذور معصية حتى
لا يصح نذر المعاصي لكونه منقيا شرعا والنفي شرعا لا يصح كون نذرا لمساروي
عن مأسنة رضى الله عنهما من فوجا لا نذر في معصية الله تعالى وكفارة كفارة
يمين والمراد بالنفي في هذا الحديث نفي جواز الابعاء بالنذور لانفي انعقاده لانه
يصدق لاحد امرين احدهما للقضاء فيما اذا كان جنس النذور مما يخلو بعض
افراده عن المعصية كتذرعصوم الايام النهيية فان الصوم وهو جنس النذور
مما يخلو بعض افراده عن المعصية كصوم غير الايام النهيية فاذا نذر صوم الايام
النهيية انعقد فبغيره يرضى في يوم لا كراهة فيه وثانيهما للكفارة فيما اذا كان
جنس النذور لا يخلو شي من افراده عن المعصية كالنذر بازنا وبالسكر فانه
يصدق للكفارة اليمين هكذا ذكره **الكافي** مشايخنا وقال بعضهم انما ينعقد هذا
للكفارة اذا قصد به اليمين والاقبلق وضرورة انه لا فائنة في انعقاده وقال ابن
التهمام ان مقتضى الظاهر ان ينعقد مطلقا للكفارة قصد اليمين اولم يقصد
اذا نذر الفعل على ما عليه اكثر المشايخ وعن الطحاوي لو اضاف النذر الى سائر
المعاصي كقوله لله على ان اقل فلانا كان يمتاوز من الكفارة بالحنث وانما لا يزم
اليمين بلفظ النذر الابائية في نذر الطاعة كالخج والصلاة والصدقة على ما هو
مقتضى الدليل فلا تجزئ الكفارة عن الفعل وهو اختيار السرخسي والصدر
الشهيد (قوله هو صوم رجب) روى متونا متصرفا وغير متون لنع المصرف
بالعبية والعدل عن الرجب المعروف لان المراد رجب معين اعني الرجب الذي
باتى بعد يمينه (قوله ونحرى المباح يمين) اي ينعقد يميننا ولا يحرم عليه ذلك
المباح لانه قلب المشروع ولا قدره له عليه واذا لم يحرم عليه يجوز فعله واذا فعله
يأزم عليه كفارة اليمين للحنث وقال الشافعي ومالك لا كفارة عليه لانه قلب
الوضوح فلا ينعقد به اليمين فيلغو الا في النساء والجوارى لانه ورد الشرح
في الجوارى والنساء في معناها فخلق بها دلالة فيقتصر النقص عليهما وهو
قوله تعالى يا ايها النبي لم تحرم ما احل الله لك الى قوله تعالى قد فرض الله لكم
نحلة ايمانكم فيمن الله تعالى انه عليه السلام حرم شي مما هو حلال له وانه تعالى
فرض له تحليله فمبعض ذلك بقوله تحمله ايمانكم فعمل انه جعل تحريم ما احل الله

لان النذرا يجاب للمباح الذي هو صوم
رجب مثلا واجباب المباح يوجب تحريم
ضده الذي هو مباح ايضا كترك الصوم
مثلا لان اجاب الشيء يوجب النج عن
ضده وتحريم المباح يمين لقوله تعالى قد
فرض الله لكم نحلة ايمانكم اي شرح
لكم تحليلها بالكفارة سمي تحريم النج
عليه السلام مارية او العسل على نفسه
بيننا

ومما يجب فيها الكفارة وهي نزلت في تحريم مارية فلما انه كما ورد انها نزلت
 في تحريم مارية ورد ايضا انها نزلت في تحريم العسل على ما في الصحيحين
 عن عائشة رضی الله عنها شرب عند زيب عسلا فحرم على نفسه فنزلت
 فلا يكون حجة لهم ولو سلم انها نزلت في تحريم مارية لكن العبرة لعموم اللفظ
 لخصوص السبب واللفظ عام لكل خلال (قوله وههنا بخشان)
 اي في الجواب المذكور اختلفوا في تقرير الجواب عن الاشكال المذكور
 وحاصل ما ذكره صاحب الهداية ان قوله الله على صوم رجب مثلا ليس جمعا
 بين الحقيقة والمجاز لانه موضوع للوجوب ومستعمل فيه لافيه وفي غيره حتى
 يلزم الجمع الا انه مستعمل في الوجوب من جهتين لاثنا في بينهما احداهما جهة
 كونه نذرا والاخرى جهة كونه يمينا وكلاهما يقتضيان الوجوب الا ان كونه
 نذرا يقتضيه لعينه حتى يلزم القضاء بتركه وكونه يمينا يقتضيه لغيره وهو صيانة
 اسم الله تعالى عن الهتك حتى تلزم الكفارة بتركه والشئ الواحد يجوز ان يكون
 واجبا لعينه ولغيره كما اذا حلف ليعلمين ظهر هذا اليوم وردت له يلزم الثاني
 من جهة اخرى وهو ان الوجوب الذي يقتضيه اليمين وجوب يلزم بتركه متعلقه
 الكفارة والوجوب الذي هو موجب النذر ليس يلزم بتركه متعلقه ذلك بل يلزمه
 القضاء وتنافي الوازم اقل ما يقتضيه التفسير فلا بد ان يراد باللفظ واحد
 وحاصل ما قرره به كلام فخر الاسلام هنا ان تحريم المباح وهو معنى اليمين لازم
 لموجب صيغة النذر وهو ايجاب المباح فثبت مدلول التزميا للصيغة من غير
 ان يراد هو بها وتستعمل فيه ولزم الجمع بين الحقيقي والمجازي باللفظ الواحد
 انما هو استعمال اللفظ فيهما والاستعمال ليس يلزم في ثبوت المدلول الالتزامي
 فينبذ قد اريد باللفظ الموجب فقط ويلزم الموجب الثابت دون استعمال فيه
 اليمين فلا جمع في الارادة باللفظ بل ولا في الدلالة ايضا لان الدلالات الالتزامية
 ليس بمجاز ورد بانه مغلطة اذ معنى ثبوت الالتزامي غير مراد ليس الاخطوره
 عند فهم ملزومه الذي هو مدلول اللفظ محكما بما نبي ارادته للمتكلم والحكم بذلك
 ينفيه ارادة اليمين به لان ارادة اليمين التي هي ارادة تحريم المباح هي ارادة
 المدلول الالتزامي على وجه اخص منه حال كونه مدلول التزميا فانه اريد على
 وجه تلزم الكفارة بخلفه وعدم ارادة الاعم تنا فيه ارادة الاخص اعني تحريمه
 على ذلك الوجه فلم يخرج عن كونه اريد باللفظ وحاصل ما ذكره المصنف ان النذر
 مستفاد من الصيغة واليمين من الموجب لان موجب هو لزوم النذور الباسج

وههنا بخشان الاول ان اليمين ان كان
 موجبه يثبت وان لم ينو كما في شراء القريب
 يعنى عليه وان لم ينو الا يكون جمعا بين
 الحقيقة والمجاز الثاني ان الجمع لا يندفع
 بما ذكرتم لان ثبوت اليمين لما توقف على
 الارادة وقد اريد باللفظ ما وضع له وغيره
 ثبت الجمع ضرورة وما ذكرتم ليس الا بيان
 العلاقة بين اليمين والنذر المجوزة للمجاز
 واجيب عن الاول بوجهين الاول انه لما
 استعملت الصيغة في محل آخر خرجت
 اليمين عن ان تكون مرادة فصارت
 كالحقيقة المبحورة فلا يثبت من غيرية
 والثاني ان تحريم ترك النذور يثبت بموجب
 النذر ولا يتوقف على القصد الا ان كونه
 يمينا يتوقف على القصد لان الشارع
 لم يجعله يمينا الا عند القصد بخلاف شراء
 القريب فان الشارع جعله اعتاقا قصدا
 ولم يقصد واجيب عن الثاني بانه انما يراد
 لو كان المراد بهذا الكلام معناه الحقيقي
 وهو ايجاب المباح والمعنى المجازي وهو
 تحريم المباح وهو ممنوع بل ظاهر عبارات
 السلف يشير الى ان ليس المراد منه غير
 ايجاب المباح لكن له صلاحية ان يكون
 يمينا عند النية فلا يكون الا نذرا نظرا
 الى الصيغة يمينا نظرا الى المعنى وهو
 الايجاب كالهبة بشرط العوض هبة
 باعتبار الصيغة حتى تراعى فيها شرائط
 الهبة بيع باعتبار المعنى حتى تراعى فيه
 احكام البيع وكالاته فانه فسخ نظرا
 الى اللفظ وبيع نظرا الى المعنى حتى تراعى
 فيها احكامها فكذلك هنا يراعى

احكامها

قبل التذرو ذلك الموجب بقضى تحريم الترك وهو اليمين فلا جمع في الارادة
 واعترض عليه بوجهين الاول ان اليمين ان كان موجه ثبت وان لم ينو فلا حاجة
 في ثبوته الى النية كافي شراء القريب يثبت العتق به بلانية فلا جمع بين الحقيقة
 والمجاز في الارادة ولا في الدلالة لان دلالة اللفظ على لازمه ليست بمجازية
 كدلالة على جزء معناه وان لم يكن موجه يلزم الجمع بينهما لكونه مجازا في اليمين
 حيثما الثاني ان الجمع لا يندفع بما ذكره من الجواب لان ثبوت اليمين لما توقف
 على الارادة والنية وقد اريد بذلك اللفظ معناه الحقيقي ايضا حتى التذير يلزم
 الجمع بينهما لان ما حوقف على النية غير الموضوع له وما ذكرتم ليس الا بيان
 العلاقة بين المعنى الحقيقي والمجازي اعني الزوم اجيب عن الاول بوجوه الاول
 ان اليمين موجهة لئلا يكون لازمه من كونها موجهة ان يثبت بلانية لان الصيغة
 لما استعملت في محل آخر اعني التذير خرجت اليمين عن ان تكون مرادة فصارت
 كالحقيقة المحجورة فلا يثبت بلانية الثاني ان اليمين موجهة لكن لا يلزم منه
 ان يكون مجازيا بلانية وانما يكون كذلك ان لو كان كل محريم المباح ميمنا وليس
 كذلك بل اليمين تحريم المباح قصد الان الشارع جملة ميمنا عند القصد فيقتصر
 عليه ومحريم ترك التذير فيما نحن فيه يثبت بموجب التذير وهو لزوم التذير
 ولا يتوقف على النية لانه ليس ميمنا وانما يكون ميمنا عند القصد والنية والحاصل
 ان كل ميمنا بلفظ التذير لا ينعقد ميمنا الا بالنية بخلاف شراء القريب فان الشارع
 جملة اجتمعا فانوى اولم ينو الثالث ما اخبره صاحب التتميم ان اليمين ليس
 موجهة لئلا يكون لازمه من الجمع بين الحقيقة والمجاز في الارادة لانه نوى اليمين
 ولم ينو التذير لانه ثبت بلانية لكونه حقيقة وهذا لان هذا الكلام من قبيل
 الانشاء وفي الانشاء يمكن ان يثبت الحقيقي وان لم ينو والمجازي ان نوى وفيه
 نظر لانه انما تمشى فيما اذا نوى اليمين دون التذير والا فيلزم الجمع بين الحقيقة
 والمجاز فان قيل لا عبرة بارادة التذير لانه ثابت بنفس الصيغة وان لم ينو فكأنه
 لم يرد الا المعنى المجازي اجيب بانه يلزم على هذا ان لا يمنع الجمع في شيء من الصور
 لان المعنى الحقيقي يثبت باللفظ فلا عبرة بارادته ولاننا نبر لها واجيب عن الثاني
 بانه انما يرد ذلك التعليل كان المراد بقوله الله على صوم رجب مثلا معناه الحقيقي
 والمجازي معا وليس كذلك بل المراد به على ما ظهر من عبارات السلف هو
 المعنى الحقيقي فقط اعني اجاب المباح لكن لهذا الاجاب صلاحية ان يكون
 ميمنا عند النية فيكون تذرا نظرا الى الصيغة ميمنا نظرا الى المعنى وهو اجاب

حتى لو لم يصم وجب عليه القضاء باعتبار
 التذير والكفارة باعتبار اليمين سلنا انهما
 مراد ان لكن لانسلم انهما من قبيل
 الجمع بين الحقيقة والمجاز بل من قبيل
 الكتابة وهو لا ينافي ارادة الحقيقة ولا يفهم
 مضاها الا بالارادة والمنوع انما هو الجمع
 بين المعنى الحقيقي والمجازي لا الحقيقي
 والمكتنى عنه فان قيل الفقهاء لا يعتبرون
 الكتابة بهذا المعنى اجيب بالنسج كيف
 وقد قال العلامة السبكي في الكافي فيمن
 قال لله على المشي الى بيت الله بحجبه
 الحج ماشيا بطريق الكتابة لان هذه
 العبارة صارت كتابة عن اجاب
 الاحرام شرطا وعرفا ثم قال ولا فرق بين
 ان يكون التذير في الكعبة او خارجا عنها

الباح وحاصل هذا الجواب يرجع الى ما ذكرناه من الهداية وتظهير الهبة بشرط
 العوض والاقالة حيث يراعى فيها جانباً الصيغة والمعنى ويعطى احكامها
 كما فيما نحن فيه ولو سلم ان كلامهما مر اذان معا ولكن لا سلم انه جمع بين الحقيقة
 والمجاز بل من قبيل الجمع بين الحقيقة والكتابة وذلك غير ممنوع بل وله تظهير
 كما ذكره وهذا لان الكتابة مستعملة فيما وضع له فيجوز ان يراه المعنى الحقيقي لكن
 للانتقال الى المعنى المجازي بالذات فلا يمنع الجمع بينهما في الارادة وانما يمنع
 لو اريد بالذات بخلاف المجاز فانه مستعمل في غير ما وضع له لان يراد به قصداً
 وبالذات فلا يجوز ارادة الموضوع له اصلاً بالذات لكونه جمعاً بين الحقيقي
 والمجازي قصداً وذا محال ولا للانتقال الى المعنى المجازي ايضا كما في الكتابة
 اذ لا معنى له لان المعنى المجازي مراد منه قصداً وبالذات فلا حاجة له الى توسط
 ارادة الحقيقي (قوله باحد التسيكين) اي الحج والعمرة (قوله ثم شرط صحته)
 لما فرغ من بيان ترك الحقيقة والمصير الى المجاز ومن بيان امتناع جمعها
 شرع في بيان ما تترك الحقيقة لاجله وقسمه حرة الى اربعة اقسام الحس والعادة
 والعقل والشرع ومرة الى خمسة الامور الخارج عن التكلم والكلام والامر
 في التكلم والامر في الكلام اما بزيادة معناه او بقضائه او محل الكلام ومرجع
 الاول الى الثاني كما سيظهر لك (قوله حسا) هذا يرجع الى محل الكلام يعنى
 قد تترك الحقيقة بدلالة محل الكلام بان لم يقبل المحل حكم الحقيقة حسا في راديه
 المجاز كما لو حلف لا يأكل من هذه الخلة فان يمينه تقع على ثمرها لو كانت ختمرة
 والاذى على ثمنها لعدم قبول عين الخلة فهل الاكل حسا حتى لو تكلف واكل من
 عينها لا يحنث فان قيل لا سلم ان المعنى الحقيقي يمتنع فيه حسا لان المحلوف
 عليه فيه عدم اكلها وهو غير ممتنع حسابا واقع لان عينها لا تؤكل وانما الممتنع
 اكلها فلا يضار الى المجاز اجيب بان اليمين اذا دخلت في التقي كانت لليمين دون المحل
 فوجب اليمين حينئذ ان يصير ممنوعا باليمين مع امكان فعله وما لا يكون ما كولا
 حسا او عادة لا يصحكون ممنوعا باليمين بل هو ممنوع قبل اليمين بالعادة او الحس
 فلا يحتاج الى منعه باليمين فعلم ان مقصود من قوله لا يأكل من هذه الخلة
 الامتناع عن اكل ما يمكن اكله مجازا وهو الثمن او الثمر (قوله كما في بين الفور)
 هو في الاصل مصدر فارت القدر اذا غلت استعبرت للسرعة ثم سميت به الجمالة
 التي لا لبث فيها فقل رجع فلان من فوره الى من ساعته وهذا اليمين تفرد به
 ابو حنيفة وكان الناس في القرن السابق يعطون اليمين نوعين مؤبده وهي

لان هذا اللفظ صار كتابة عن التزام
 الاحرام عرفا فاذا الاحرام باحد التسيكين
 لا يكون بلا مشى فكان من لوازم الاحرام
 وذكر اللازم و ارادة الملزوم كتابة (ثم
 شرط صحته) اي المجاز (قرينة تمنعها)
 اي الحقيقة والمراد المعنى الحقيقي وفيه
 اشارة الى ان القرينة خارجة عن مفهوم
 المجاز بل شرط لصحته عند ائمة الاصول
 وان جعلت داخله في مفهوم المجاز
 على رأى علماء البيان (حسا) نحو لا يأكل
 من هذه الخلة (او عقلا) نحو واستفرز
 من استطعت منهم فان العقل يدرك ان
 الحكم لا يريد ظاهره (او عادة) كما في يمين
 الفور

ان يحلف مطلقا وموقفة لفظا مثل ان يحلف ان يفعل كذا اليوم الى زمان
 ابى حنيفة ثم استنبط ابو حنيفة هذا النوع وهو المؤبد لفظا والموقت معنى
 وقد اخذه من حديث جابر وابنه حين دعيا الى نصره رجل لخلفا ان لا ينصره
 ثم نصره ولم يحنثا وللمعبر في ذلك هو العرف فان الخالف في العادة يقصد بهذا
 اللفظ في هذه الحالفة متعاه عن الخرجة التي تهاون لها الا عن الخروج علي
 التأييد فاذا طاعت فقد تركت تلك الخرجة واتهمت اليمين فلا يحنث بعد ذلك
 وان خرجت (قوله وقد سبق) حيث قال المراد مطلق الجواب اقرارا كان
 او انكارا بطريق استعمال القيد في المطلق او الكل في الجزء (قوله زيادة
 معناه) يعني ان الاسم اذا كان مثبتا عن قصور وتبعية في معناه وفي بعض
 افراد ذلك المسمى نوع كمال واصالة فعند الاطلاق لا يتناول اللفظ ذلك الفرد
 الكامل كلفظ الفا كهة على ما سباني (قوله كما اذا حلف لا يأكل فا كهة
 لا يقع على العنب) حلف لا يأكل فا كهة لا يحنث عند ان حنيفة بأكل الرمان
 والعنب والرطب اذا لم يتوفا لا يحنث نوى اولم يتوفا ان اسم الفا كهة مطلق
 والمطلق ينصرف الى الكامل منه وهذه الاشياء كاملة في معنى الفا كهة
 فينصرف اليها لان الفا كهة اسم ما يؤكل على سبيل التفكك وهو التعم وهذه
 الاشياء اكل ما يكون في ذلك فينصرف اليها ولا يحنث ان الفا كهة اسم
 لما يؤكل تابعا لا غير وهذه الاشياء ليست كذلك فلا تكون فا كهة اما الاولى
 فلا ان الفا كهة مأخوذة من التفكك وهو التعم والتفكك امر زائد على ما يقع به
 قوام البدن وهو الغذاء فصارت تابعا واما الثانية فلان الرطب والعنب صلحان
 للغذاء وقد يقع بهما القوام لانه في بعض المواضع يكنتي بهما في الغذاء والرمان
 قد يقع به القوام لما فيه من معنى الادوية وهو قوت اذا ليس وانذا كان كذلك كان
 فيها وصف زائد وهو الغناية والاسم ناقص لدلالته في نفسه على التبعية مقيد
 في المعنى بكونه تابعا بالنظر الى اللفظ فلا يتناول ما هو كامل فان قيل ان الطرار
 يدخل تحت اسم السارق مع بيان فيه زيادة اجيب بان الزيادة فيه مكمله لمعنى
 السرقة كالضرب والشم فابهما مكملان لمعنى الايذاء فثبت الحكم فيه بالدلالة
 بخلاف ما نحن فيه فان الزيادة فيه مغيرة لمعنى التبعية اذا الصالة تنافيا فلا يصلح
 الحاقها بالفا كهة قيل ان هذا الاختلاف عصور زمان لا اختلاف حجة وبرهان
 كانهم ما كانوا يعدونها من الفواكه في زمانه ثم تغير العرف في زمانها وكذلك
 الطريقة ابى حنيفة فبين حلف لا يأكل اذا ما ان يقع على ما يقع الخبز فيصطغ

فان المرأة اذا ارادت الخروج فقال
 الزوج ان خرجت فانت طالق بحمل
 على الفور عرفا وان كان المعنى الحقيقي
 بالخروج مطلقا (او شرعا) كما في التوكيل
 بالخصومة وقد سبق (وهي) اي القرينة
 هذا تقسيم للقرينة بوجه آخر
 (اما خارجة عن التكلم والكلام) اي
 لا تكون امرا في التكلم وصفة له ولا من
 جنس الكلام (كدلالة الحال في بين
 الفور) فانها ليست صفة للتكلم ولا من
 جنس الكلام (او امر في التكلم كقوله
 تعالى واستغزز) اي حرك من استطعت
 منهم بوسوستك ودعاك الى الشر فان
 كون الامر تعالى وتقدس حكما يدل
 على انه لا يأمر ابليس باغواء عباده فهو
 مجاز عن تمكينه من ذلك واقداره عليه
 لعلاقة ان الايجاب يقتضى تمكن المأمور
 من الفعل وقدرته عليه (او) امر
 (في الكلام عاما) ذلك الامر (زيادة
 معناه) اي معنى ذلك الكلام (في بعض
 الافراد) فان بعض الافراد قد يكون
 اولى بالارادة من الآخر لاخصاص
 الآخر زيادة ليست في الباقي كما اذا حلف
 لا يأكل فا كهة لا يقع على العنب زيادة
 خصوصية فيه

الخبريه مثل الخل والزيت والابن ولا يقع على الجبن والبيض واللحم والسك لان
الادام اسم للتابع فلا يتناول الاصل كالجبن واخواته وهذا لان اللحم والجبن
ونحوهما تحمل مع الخبر ويقع عليها المضغ والابتلاع قصدا فكان اصلا من
هذا الوجه فلم يتناول الاسم القاصر التابع وهو الادام وقال محمد كل من اللحم
والجبن والبيض ونحوها ادم لانه من المؤادمة وهي الموافقة وكل ما يؤكل مع
الخبر غالبا موافق له فيكون ادا ما فيحنت باكلها في لا يأكل ادا ما وابو يوسف
مع ابى حنيفة في رواية ومع محمد في رواية (قوله اى نقصان معنى ذلك الكلام)
يعنى ان الاسم اذا كان متشا عن كمال في سماء لغة وفي بعض افراد ذلك السمي نوع
قصور فعند الاطلاق لا يتناول اللفظ ذلك الفرد القاصر على عكس ما سبق
كا اذا حلف كل مملوك لى فهو حر فان لفظه مملوك تتناول الرقيق وام الولد والمدير
لكما لها في الملك دون المكاتب لقصوره في الملك الا ان ينويه حتى يعتق رقيقه
وام ولده ومدبره ولا يعتق مكاتبه ما لم ينو بخلاف لفظ الرقبة في قوله فحرر
رقبة فانه يتناول المكاتب حتى جاز اعنائه عن الكفارة ولا يتناول المدير وام
الولد حتى لا يجوز اعناقهما عن الكفارة والاصل فيه ان الملك في المكاتب ناقص
لكونه مملوكا رقة لا يداحنى لا يجوز له وطئ المكاتبه ولا يفسد نكاح المكاتب
بنت مولاه يموت المولى لانها لم تملك المكاتب ارنابموت ايها فدل ان الملك فيه
ناقص ولا يتناوله المملوك عند الاطلاق والرق فيه كامل ولهذا يقبل الفسخ
ولو كان رقة المكاتب ناقصة بانكاتبه لما قبل الفسخ كالمدير ومن هذا القيل
ما اذا حلف لا يأكل لحما ولا يئمه له كان القياس ان يحنت بأكل لحم السمك كما هو
مذهب مالك لانه لحم حقيقة ولهذا لا يصح نفيه عنه وقد سماه الله تعالى لحما
في قوله لتأكلوا منه لحما طريا الا انه خص استحسانا لبعض الافراد كما ايتها
فان لفظ اللحم يدل على القوة والكمال يقال التحمت الجراحة اذا قويت واشدت
وسمي اللحم بهذا الاسم لقوته باعتبار تولده من الدم الذى هو اقوى الاخلاط
وليس للحمك دم والامعاش في الماء ولشرح الذبح فيه للعل لانه شرع لازل
الدماء المسفوحة فكان في لحمته قصور من حيث معنى اللفظ والمطلق بقصره
الى الكمال اذا الناقص في المسعى في مقابلة الكامل بمنزلة المجاز من الحقيقة
(قوله اى مضمونه وفجواه) اى الخبر عنه قالوا ومن هذا القيل قوله تعالى
وما يستوى الاعمى والبصير لان ظاهره العموم لان الفعل يدل على المصدر لغة
فصار تقديره وما يستوى استواء والتكره في سياق النقي نعم وقد سقط هذا

(او نقصانه) اى نقصان معنى ذلك
الكلام (فيه) اى في بعض الافراد
فان بعض الافراد قد يكون اولى ايضا
بالارادة من الآخر لاختصاص الآخر
ينقصان ليس في الباقي كما اذا قال كل
مملوك لى كذا حيث لا يقع على المكاتب
فان الملك فيه ناقص (واما يحمل الكلام)
اى مضمونه وفجواه عطف على قوله
فاما زيادة معناه

الظاهر وهو حقيقة بدلالة محل الكلام لان محله وهو الخبر عنه للاعنى والبصير
لا يقبل العموم لوجود المساواة في كثير من الصفات فوجب الاقتصار على
حكم خاص وهو ما دل عليه مخوى الكلام من نفي المساواة (قوله كقوله عليه
السلام الاعمال بالنيات) اى مما تركت الحقيقة بدلالة محل الكلام قوله عليه
السلام الاعمال بالنيات ورفع عن اعنى الخطاء والسيان فان حقيقة الاول
ان لا يوجد محل بلانية لكونه معرفة بلام الاستغراق وحقيقة الثاني ان لا يوجد
خطاه ولا نسيان لاشداد الارتفاع الى المحلى بلام الجنس وقد تركت حقيقةهما
بدلالة محل الكلام لانا نجد من نفسنا وجود العمل بلانية كالغسل والبيع
و النكاح وغيرها والخطاء والنسيان واقعين منا كثيرا فلما اراد به حقيقةهما
لزم كذب النبي عليه السلام في اخباره والنبي عليه السلام معصوم من الكذب و اراد
بالاعمال والخطاء والنسيان حكمهما وموجبهما بطريق اطلاق اسم الشيء
على موجبها واثره او بطريق حذف المضاف واقامة المضاف اليه مقامه كما في
واسئل القرية فكانه قال حكم الاعمال بالنيات ورفع حكم الخطاء والنسيان
والحكم نوطان احدهما حكم الاخرة وهو الثواب في الطاعات كالصلاة والصوم
والاثم في الحرمان اى المعاصي والثاني حكم الدنيا وهو الجواز والفساد
والسكراهة والاساءة ونحوها ولفظ الحكم مشترك بين هذين النوعين اشتركا لفظيا
لانهما حقيقةتان مختلفتان لان حكم الدنيا يستلزم وجود ركن العمل والشرط
المعتبر شرطا وحكم الاخرة يستلزم صحة العزيمة وخلوص النية واختلاف اللوازم
دليل على اختلاف اللزومات وهذا تفصيل ما ذكره الشارح بقوله وما يتعلق
بالاخرة ليس حكما للاعمال واثرها على مذهب اهل الحق يعنى ان ما يتعلق
بالاخرة من الثواب والمآثم ليس حكما يترتب على الاعمال واثر الازماتها على
مذهب اهل الحق بل محض فضل الله تعالى يترتب على خلوص النية ويصير علامة
على وجود الاعمال ومن هنا ظهر سقوط ما قيل لانسلم كون الحكم مشتركا لفظيا
بل مشترك معنوي كالانسان فيتناول النوعين بالمعنى الشامل لهما اذ معنى
الحكم هو الاثر الثابت بالشيء وذلك عام كالشيء ووجه السقوط ان ذلك انما
يستقيم ان لو كان الحكم مقولا عليهما بالتولطى وهو ممنوع لان حكم الدنيا
وان كان اثرا ثابتا بالاعمال لازماتها لكن حكم الاخرة ليس كذلك عند اهل
الحق بل هو محض فضل الله تعالى فلا يكون كليا متواطئا بل كل من النوعين
حقيقتان مختلفتان فيكون لفظ الحكم مشتركا لفظيا بينهما فلا يجوز ارادتهما

(قوله عليه السلام الاعمال بالنيات)
ورفع عن اعنى الخطاء والنسيان فان
مضمون هذين الكلامين يدل عقلا على
عدم ارادة الحقيقة اذ يحصل العمل
بلانية والخطاء والنسيان يقعان فيما
والنبي عليه السلام معصوم من الكذب
بل المراد والله اعلم حكم الاعمال وحكم
الخطاء والنسيان من قبيل قوله تعالى
واسئل القرية والحكم وما في معناه
كالاتر والاثم مشترك لفظيا بين ما يتعلق
بالاخرة وهو الثواب في الاعمال المغترة
الى النية والاثم في الافعال المحرمة
وبين ما يتعلق بالدنيا وهو الجواز والفساد
والسكراهة والاساءة ونحو ذلك وما
يتعلق بالاخرة ليس حكما للاعمال
واثرها على مذهب اهل الحق خلافا
للمعتزلة بل هي علامات محضة كما تقرر
في موضعه فاطلاق الحكم وما في معناه
عليه يكون بمعنى آخر بالضرورة
ولامعنى للاشتراك اللفظي الا ذلك فاذا
لا يجوز ارادتهما جميعا اما عندنا
فلان المشترك لا عموم له واما عند الشافعي
فلان مثل هذا المجاز عنده من قبيل
المنقضى ولا عموم له بالاتفاق صرح به
في الاختكام وغيره بل يجب حملها على
احدهما فحملها الشافعي على الثاني
لوجهين

الاول انه اقرب الى موافقة دلالة اللفظ
 على النفي لانه اذا قال لاصلاة ولاصوم
 الا بكذا فقد دل على نفي اصل الفعل
 بدلالة المطابقة وعلى نفي صفاته بدلالة
 الالتزام فاذا تعذر العمل بدلالة المطابقة
 تعين العمل بدلالة الالتزام تقريبا لمخالفة
 الدليل الثاني انه اذا كان اللفظ قد دل
 على نفي العمل وعدمه يجب عند تعذر
 حمل اللفظ على حقيقة حمله على اقرب
 المجازات الشبيهة به ولا يخفى ان مشابهة
 الفعل الذي ليس بصحيح ولا كامل للفعل
 المعدوم اكثر من مشابهة الفعل الذي
 نفي عنه احد الامرين دون الآخر
 فكان الحمل عليه اولى وحمله اوجه حقة
 على الاول لوجهين الاول ان الثواب
 ثابت اتفاقا قال في الاحكام المتبادر
 الى الفهم من نفي كل فعل كان متحققا
 الوجود انما هو نفي فائده وجدواه ولا
 فائدة اعظم من الثواب فلو اريد الصحة
 ايضا يلزم عموم المشترك والمجاز الثاني انه
 لو حمل على الثواب لتكان باقيا على عمومته
 ان لا ثواب بدون النية اصلا بخلاف
 الصحة فانها قد تكون بدون النية كالبيع
 والنيكاح فان قيل هذا مشترك الالتزام
 اذ لا بد عندكم من تخصيصها بالاعمال التي
 هي محل الثواب قلنا لا حاجة اليه بعد ان
 يراد ثواب الاعمال بالنية بخلاف ارادتهم
 جواز الاعمال بالنيات حيث يخرج عنه
 مثل البيع وغيره وكذا الحكم المقدر
 في الحديث الثاني وما في معناه مشترك بين
 الواحدة الاخروية والعقوبة الدينية

معلا عندنا لعدم عموم المشترك اللفظي ولا عند الشافعي لان مثل هذا المجاز
 عنده من قبيل المقضي لا المحذوف ولا عموم الحقتضي بالاتفاق على ما ذكره
 الشارح لكن دعوى الاتفاق فيه ممنوع لان المشهور ان الشافعي جوز عموم
 المقضي كما صرح به في البرذوي وشروحه بل يجب حمله على احدهما فحمله
 الشافعي على حكم الدنيا لوجهين الاول انه اقرب الى موافقة دلالة اللفظ على
 النفي لانه اذا قال لاصلاة الا بظهور ولا صوم الا بنية من الليل ونحوه مما نفي فيه
 للفعل فقد دل على نفس وجود الفعل دلالة قطعية وعلى نفي صفاته من الصحة
 والجواز دلالة التزامية فاذا تعذر العمل فيه بالدلالة المطابقة لحقيقة ما حسا
 تعين العمل بدلالة الالتزام اي نفي الصفات تقريبا للمخالفة بالدليل الحسي ففيما
 نحن فيه لما تعذرت الحقيقة اعني اثبات حقيقة الفعل تعين العمل بالنيات صفاته
 اعني الصحة والجواز الثاني انه اذا كان اللفظ قد دل على نفي الفعل وعدمه كما
 في لاصلاة ولاصوم الا بكذا يجب عند تعذر حمله على حقيقة حمله على اقرب
 المجازات الشبيهة بالحقيقة ولا يخفى ان مشابهة الفعل الذي ليس بصحيح ولا كامل
 للفعل المعدوم اكثر من مشابهة الفعل الذي نفي عنه احد الامرين اي الكمال
 دون الاخرى الصحة لذلك الفعل المعدوم فكان الحمل عليه اولى توضيحه
 ان اللفظ اذا دل على نفي الفعل وتعذر الحمل على حقيقة كما في لاصلاة الا بكذا
 مثلا فان ثبت عرف شرعي في نفي الصحة يجب حمله عليه اي لصحة لاصلاة الا
 بظهور والافان ثبت عرف لغوي في نفي الفائدة والكمال يحمل عليه لان العرف
 اللغوي في مثله يقتضي تقدير الفائدة والكمال اي لفائدة ولا كمال لاصلاة
 الا بظهور كما في قولهم لا علم الا ما نفع اي لفائدة لعلم الا ما نفع والا يرد ان
 لم يثبت عرف شرعي في نفي الصحة ولا عرف لغوي في نفي الكمال فالحمل على نفي
 الصحة اولى عن الحمل على نفي الكمال لان الفعل الغير الصحيح كالمعدوم
 فيكون اقرب الى الحقيقة لان ماني صحته نفي كاله ايضا فيكون كالمعدوم بخلاف
 ماني كاله لان نفي الصحة لا يكون مثل المعدوم فلا يكون اقرب الى الحقيقة
 فان قيل ههنا يتدفع الى اثبات اللقطة بالترجيح وهو باطل اجيب بانه من باب
 اثبات المجاز وترك الحقيقة بالعرف وذلك جائز بالاتفاق ورد في الفرض عدم
 العرفين فلا يصح الاستدلال به بل الحق في الجواب ان يقول ان النفي من العرف
 غير مثبت فان النفي هو ما كان في تعيين معنى بترجيح به عن الاجمال والمثبت
 منه هو ما يترتب عليه الحقيقة في الجواز اذا عرفت هذا ففيما نحن فيه

تعذرت

تعدرت الحفصة والشرع في نفي الصحة والغوى في نفي الكمال
والثواب فالجمل على نفي الصحة اول من الجمل على نفي الثواب لكونه اقرب الى
الحقيقة وفيه ان هذا ينزغ الى اثبات اللغة بالمقياس وحجة ابو حنيفة على حكم
الاشارة لوجهين الاول ان الثواب ثابت بالاتفاق لان المتأخر الى القهم من نفي
كل ممن كان متحقق الوجود كما هو نفي فائده ولا فائدة اعظم من الثواب
خلو اريد الصحة ايضا من عموم المشترك او المجاز واللازم باطل فكذا للزوم وفيه
نقض اما ولا فائده يرجع الى دعوى العرف الغوى في نفي القم والقائمة في مقام نفي الفعل
بوالخصم لا يستلزم فلا يكون ملزوما له. واما ثانيا فلانه لا يلزم من تبادر نفي القائمة
في مواضع نفي الفعل كما في نحو لاصلاة الا بظهور تبادره في موضع الاثبات
كما في مواضع نفي القياس على مواضع التي يقضى الى اثبات اللغة بالقبلي قال
صاحب التوضيح في تعليقه انه اما الثواب ثابت اتفاقا اذ لا ثواب بدون الشبه
فلو اريد الصحة ايضا يلزم عموم المشترك او المجاز واعتراض عليه التفاضل باننا
سئلنا ان الثواب ثابت بالاشارة في مواضع الاثبات فيكون لا فائده لان ذلك
يستلزم كونه مرادا بالاتفاق لان موافقة الحكم للدليل وجودا وهدما لا يقتضي
بإثارة الحكم من الدليل وثبوته به حتى يلزم عموم المشترك او المجاز في الارادة مثلا
اقولنا العين جسم ليس من عموم المشترك في شيء وان كان الحكم بالجسمية ثابتا
لما فيها اذ لا يلزم من ثبوت الحكم بالجسمية على ما فيها كماله الارادة كل من معانيها
من لفظ الجسم حتى يلزم عموم المشترك اقول هذا معني على ان دلالة اللفظ كافيته
في الحكم بلا حاجة الى ارادة الحاكم المحكوم عليه ولا فلا الوجه الثاني انه لو جعل
على الثواب لكان باقيا على عمومته اذ لا ثواب بدون التية بخلاف الجمل على
الصحة فانها عند تكون بدون التية كالباع والفكاح والطلاق فيحتاج
الى التخصيص بان يقال صحة الاعمال بالنية الا الباع والتكاح والطلاق ونحوها
واعرض عليه بانه مشترك الا لزم اذ لا بد عندكم ايضا من تخصيص الاعمال
بالاعمال التي هي محل الثواب واجبت بانه لا حاجة اليه بعد ان يراد به الثواب
بخلاف الالادة الصحة فانه يحتاج فيه الى التخصيص (قوله والاول مراد
الاتفاق فلا يراد الثاني) فان قيل لو كان المراد حكم الآخرة لا غير لم يكن لقوله
من اعني فائده لان عدم التية في الآخرة يع جميع الامم اذ لا يجوز في الحكمة
تعديهم فلما ذلك مذهب المعتزلة طامس عند اهل السنة فهي جائزة في الحكمة

فلا يجوز ان يراد بها جميعا لما سبق
والاول مراد بالاشارة فلا يراد الثاني
واللازم العموم فلا يجوز الاستدلال
بالتجربة الا على اشراطها المنية
في القوضه وبالثاني على عدم فساده
الصلاة بالكلام ناسيا وعلى عدم
فساد المصوم بالاكل خاطئا كما ذهب
اليه الشافعي هكذا يجب ان يعلم
هذا المقام حتى يتخلص عن الشبه
والا وهام

(قبل و) من هذا القبيل (مثل قوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم) ﴿٤٦٦﴾ لى كل ما اضيف فيه الحرمة

بدليل قوله تعالى ربنا لا تؤاخذنا ان نسينا او اخطانا فلو لم يكن الخطاء والتسيان جازر الاواخذة كان معنى الدعاء لا يجز علينا بالواخذة فيهما اذ الواخذة فيما لا يجوز الواخذة فيه جور وفتناد (قوله ومن هذا القبيل) اختلفوا في التحريم والتحليل المضافين الى الاعيان مثل قوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم حرمت عليكم البيعة احلت لكم بهيمة الانعام وقوله عليه السلام حرمت الخمر على ثلاثة اقوال ذهب بعضهم الى انه مجاز من باب اطلاق اسم المحلل على الحال او من حذف المضاف تركت الحقيقة بدلالة محل الكلام كما في الحديثين المذكورين فان نفس هذا الكلام اى الخبر عنه بالحرمة يدل عقلا على عدم ارادة الحقيقة لان الحل والحرمة من عوارض الافعال دون الاعيان فيصير وصف العين بها مجازا وذهب قوم من القدرية الى انه مجمل والاحتجاج به على تحريم وطئ الامهات وشرب الخمر ونحوهما غير صحيح لان التحريم والتحليل من باب التكليف وهو يعتمد القدرة ولا قدرة لتصلح الاعيان فلا يجوز فيها التكليف فلا بد من اضمار فعل يكون متعلقا بالتحريم والتحليل حذرا من امثال الخطاب ولا يمكن اضمار جميع الافعال المتعلقة بالعين لان الاضمار ضرورى والضرورى يتدفع بالبعض فوجب الاقتصار عليه وهو غير متعين لعدم دلالة اللفظ عليه فكان مجرلا وذهب عامة مشايخنا الى ان ذلك حقيقة كالتحريم والتحليل المضاف الى الفعل واختاره المصنف واستدل عليه بان اضافة التحريم الى الاعيان دليل يدل على استعمال لفظ التحريم في موضع له فلا يصح الحكم بكونه مجازا وبيان ذلك ان لفظ التحريم موضوع لما هو غير مشروع واطرافه الى العين تدل على ان ذلك غير قابل لتقيض التحريم وضده وما ينافيه وان لم يكن قابلا لذلك تعين وجود التحريم فصار اللفظ مستعملا فيما وضع له فلا يكون مجازا لكن نصير حرمة الفعل الذى جعلوا التحريم صفة له تابعة لان التحريم نوعان نوع يخرج به المحل في الشرح من ان يكون قابلا لذلك فينضم الفعل من قبل عدم محله فيكون نسخا والفعل يصير تابعا من جهة ان عدمه من اجل عدم محله فيقام مقام الفعل فينسب التحريم الى المحل كعلم ان المحل لم يحل صالحا للفعل ولم يبق متصورا للوجود شرعا فكان منشأ هذه الحرمة عين ذلك المحل كحرمة وطئ الامهات واكل الميتة وشرب الخمر ويسمى حرما لعينه ونوع يلاقى نفس الفعل مع كون المحل قابلا كاكل مال الغير في النوع الاول كان المحل اصلا والفعل متعلقا

الى العين كحرمة الامهات وحرمة الميتة والخمر والخنزير فان بعض العلماء على انه مجاز من باب اطلاق اسم المحلل على الحال وبعضهم على انه من حذف المضاف فان نفس مضمون الكلام يدل عقلا على عدم ارادة الحقيقة لان الحل والحرمة من عوارض الافعال لا الذوات (والصحيح) الذى عليه المحققون (انه حقيقة) لان الحرام نوعان نوع يكون منشأ حرمة عين ذلك المحل كحرمة اكل الميتة وشرب الخمر ويسمى حرما لعينه ونوع يكون منشأ الحرمة غير ذلك المحل كحرمة اكل مال الغير فانها ليست لنفس ذلك المال بل لكونه ملك الغير فالاكل محرم ممنوع لكن المحل قابل للاكل في الجملة بان يأكله ماله او ياذن لغيره بخلاف الاول فان المحل قد خرج عن قابلية الفعل وزم من ذلك عدم الفعل ضرورة عدم محله في الحرام لعينه المحل اصل والفعل تبع بمعنى ان المحل اخرج اولاً من قبول الفعل ثم صار الفعل ممنوعاً ومخرجا عن الاعتبار فحسن نسبة الحرمة واطرافها الى المحل دلالة على انه غير صالح للفعل شرعا حتى كأنه الحرام نفسه ولا يكون ذلك من اطلاق المحل و ارادة الفعل الحال فيه بان يراد بالميتة اكلها لما في ذلك من فوات الدلالة على خروج المحل عن صلاحية الفعل بخلاف الحرام لغيره فانه اذا اضيف الحرمة فيه الى المحل يكون على حذف المضاف او اطلاق المحل على الحال فاذا قلنا الميتة حرام فقضاء ان الميتة منشأ حرمة اكلها فاذا قلنا حرام لغيره فقضاء ان اكله حرام باحسد الاعتبارين

قوله

قوله
المضاف او اطلاق المحل على الحال فاذا قلنا الميتة حرام فقضاء ان الميتة منشأ حرمة اكلها فاذا قلنا حرام لغيره فقضاء ان اكله حرام باحسد الاعتبارين

ثم الحقيقة لما كانت اصلا لا يعدل عنه الالذاع اراد ان يبينه فقال (الداعي اليه) اي الى المجاز (اما) لفظي وهو
(اختصاص لفظه بالعدوثة) ﴿٤٦٧﴾ فان لفظ الحقيقة قد يكون وحشيا يتفرط الطبع منه كلفظ

له في الحرمة فلا يكون مجازا فان قيل قد اعترفت ان في النوع الاول اقيم العين
مقام الفعل وذلك نوع من المجاز اجيب بان ذلك غلط من زعم انه مجاز فان كلامنا
في ان لفظ التحريم المضاف الى الاعيان هل هو حقيقة او مجاز واما اقامة العين
مقام الفعل لا فائدة تأكيد التحريم او لكون الفعل منسوخا بخرجه المحل عن
صلاحية ذلك اولدلالة على انه غير صالح للفعل شرعا حتى كانه الحرام نفسه فهو
شيء آخر غير محل النزاع والحاصل ان التحريم والتحليل اذا اضيفا الى الفعل يكون
حقيقة في الحرام لعينه وغيره واذا اضيفا الى العين يكون حقيقة في الحرام
لعينه على الصحيح ومجازا عند بعض ومجازا بالاتفاق في الحرام لغيره هذه طريقة
بعض المحققين ولهم فيه وجهان آخران سيأتي بيانهما في باب الاحكام واما
الجواب عن قول من قال انه مجمل فهو ان المجمل ما شته مراده فلا يدرك بنفس
العبارة وكل من يسمع قوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم ففهم ان المقصود تحريم
الفعل فلا يكون مجازا غاية ان لا يفهم منه ان حرمة الفعل باقامة العين مقامه
وذلك لا يستلزم كونه مجازا لان تعيين الطريق غير معتبر فلا يضر كونه بحيث
لا يعرفه الاقليل من ذوى الافهام (قوله ثم الحقيقة آه) اعلم ان المجاز يحتاج
الى المستعار منه وهو الهيكل المخصوص للانسان والى المستعار له وهو الانسان
الشجاع والى المستعار وهو لفظ الاسد والى العلاقة وهي الشجاعة والى القرينة
الصارفة والى الامر الداعي الى المجاز ولما ذكر الحرس الاول شرع في بيان السادس
(قوله فان لفظ الحقيقة قد يكون وحشيا) انما عدل عما في التوضيح من قوله
ركبنا اشارة الى ان العذب انما يقابل له الوحشى لا الركب كذا في التلويح لكنه
قيل ان الوحشى مقابل للمستعمل لا للعذب بل عدوثة اللفظ هي السلاسة التي
تقابل بالركابة (قوله من المطابقة والمطابقة) قال الفاضل الشريف بيان
المحسنات المعنوية بالمطابقة والمقابلة ليس كما ينبغي لان كلام المصنف في الدواعي
اللفظية وهما من المحسنات المعنوية واجيب بان الدواعي اللفظية يجوز
ان تناول المحسنات المعنوية فانك اذا قلت اتخذت الا شهب ادهم حصل
الطباق بحسب دلالة لفظ ادهم ولو قلت قيد القات الطباق (قوله لان ذكر
الملزوم بينة آه) قيل لقائل ان يقول الترجيح يكون الدعوى في صورة المجاز
بينه دون الحقيقة غير صحيح لان اللفظ ملزوم لمعناه ولانه لو صح هذا كان ينبغي
ان يتأكد هذا المعنى عند تعدد مراتب الملزوم واللازم باطلا بالاتفاق

الحقيقة مثلا ولفظ المجاز وهو
الداهية عذب لاتناظر فيه (او الوزن)
عطف على العدوثة فان لفظ
الحقيقة قد يكون بحيث اذا استعمل
لا يكون الكلام موزونا بخلاف لفظ
المجاز (او المحسنات البدئية) من المقابلة
والمطابقة والجنس والترصيع وغير
ذلك فان كلامنا قد يتأخر بالمجاز
دون الحقيقة (واما) معنوي وهو
اختصاص (معناه بالتعظيم) كاستعارة
لفظ ابى حنيفة لرجل عالم (او التحقير)
كاستعارة الهمع وهو الذباب
الصغير للجاهل (او الترغيب) كاستعارة
ماء الحياة لبعض المشروبات لترغيب
السامع (او التحقير) كاستعارة السم
لبعض المطعومات ليتفرط السامع
(او زيادة اليأس) فان قولك رأيت
اسدا بين في الدلالة على الشجاعة
من قولك رأيت شجاعا لان ذكر
الملزوم بينة على وجود اللازم
وفي المجاز اطلق اسم الملزوم
على اللازم فاستعمال المجاز يكون
دعوى بالبينه واستعمال الحقيقة يكون
دعوى بلا بينة (او تلطف الكلام)
كاستعارة بحر من المسك موجه
الذهب انعم فيه جرموقد فيفيد لذة
تخييلية وزيادة شوق الى ادراك معناه
فيوجب سرعة التفهم (او مطابقة

المراد) المراد هو الخاصية والمزية التي تفادى بالكلام وتتمام المراد كيفية اعادة بتراكيب مختلفة الدلالة عليه في مراتب
بوضوح ولا خفاء في انه لا يمكن بالدلالات الوضعية

والالفاظ الحقيقية لتساويها في الدلالة
عند العلم بالوضع وعدمها عند عدمه
وأنما يمكن بالدلالات العقلية والالفاظ
المجازية لاختلاف مراتب الزوم
في الوضوح والخفاء فاذا قصد مطابقة
تمام المراد وتأدية المعنى بالعبارات
المختلفة في الوضوح يعدل عن الحقيقة
إلى المجاز ليتسرد ذلك

واجيب عن الثاني بان المزوم حينئذ واحد لا غير (قوله او تلتطف الكلام)
هذا من الدواعي المعنوية وهو معطوف على قوله اختصاص لفظه على ما صرح
في التوضيح وفيه اشارة الى انه داعي مقابل للاختصاصين المذكورين *
الى هنا كل الجزء الاول من حاشية العلامة الازميري
على شرح معرفة الوصول * المسمى بمرآة
الاصول * ويليه الجزء الثاني منها
وهو مبسود وبقوله يتوقف شطر
من المسائل الفقهية
عليها
الخ

قد كل الجلد الاول من حاشية المرآة للفاضل الازميري ويليه الجلد الثاني
منها بعونه تعالى