

Columbia University
in the City of New York

THE LIBRARIES



(الجزء الثاني)

من شرح التوضيح على
التنقيح لصدر الشريعة عبيد الله بن مسعود وعليه
التلويح للامام سعد الدين التفتازاني
وحاشية الفزري على التلويح
وحاشية ملاخسر ووعبد
الحكيم عليه
أيضا

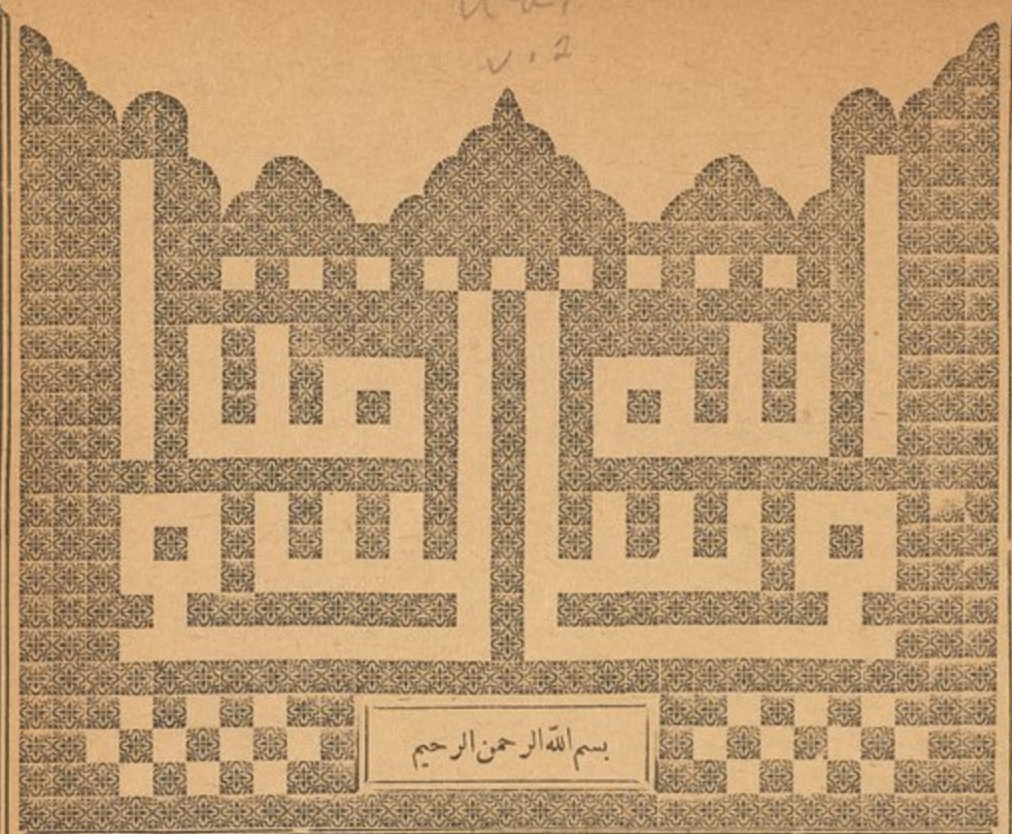
١٢

(تنبية)

قد قدمنا في أول صلب الصحيفة التلويح ويليها حاشية الفزري
ثم يليها حاشية ملاخسر ووحاشية عبد الحكيم مفصولا بينهما
بجدول وفي أول الهامش شرح التوضيح على التنقيح ويليها
حاشية المرجاني مفصولا بينهما بجدول

(الطبعة الأولى)

بالمطبعة الخيرية
لمالكها وديرها السيد عمر حسين الحشاب
سنة ١٣٢٢
هجريه



* (التقسيم الرابع * في كيفية دلالة اللفظ على المعنى فهى على الموضوع له أو جزئه أو لازمه المتأخر عبارة ان سبق الكلام له وإشارة ان لم يسبق الكلام له وعلى لازمه المحتاج اليه اقتضاء وعلى الحكم في شئ يو جديفه معنى يفهم لغة أن الحكم في المنطوق لاجله دلالة اعلم أن مشايخنا رحمهم الله لما قسموا الدلالات على هذه الاربع وجب أن يحمل كلامهم على الحصر لثلاث يفسد تقسيمهم فأقول الذى فهمت من كلامهم ومن الامثلة التي أوردها لهذه الدلالات أن عبارة النص دلالاته على المعنى المسوق له سواء كان ذلك المعنى عين الموضوع له أو جزاءه أو لازمه المتأخر وإشارة النص دلالاته على أحدهذه الثلاثة ان لم يكن مسوقا له وانما قلنا ذلك لان الحكم الثابت بالعبارة في اصطلاحهم يجب أن يكون ثابتا بالنظم ويكون مسوق الكلام له والحكم الثابت بالإشارة أن يكون ثابتا بالنظم ولا يكون مسوق الكلام له ومراهم بالنظم اللفظ وقد قالوا

(قوله التقسيم الرابع في كيفية دلالة اللفظ على المعنى) وقد حصرها في عبارة النص وإشارته ودلالاته واقتضائه ووجه ضبطه على ما ذكره القوم أن الحكم المستفاد من النظم اما أن يكون ثابتا بنفس النظم أولا والاول ان كان النظم مسوقا له والعبارة والافعال إشارة والثاني ان كان الحكم مفهوما منه لغة فهو الدلالة أو مرادها والاقتضاء والافعال التمسكات الفاسدة وعلى ما ذكره المصنف أن المعنى الذى يدل عليه النظم اما أن يكون عين الموضوع له أو جزاءه أو لازمه المتأخر أو لا يكون كذلك والاول اما أن يكون سوق الكلام له فتسمى دلالاته عليه عبارة أو لا إشارة والثاني ان كان المعنى لازما متقدما للموضوع له فالدلالة اقتضاء والافعال كان يو جديف ذلك المعنى لانه يفهم كل من يعرف اللغة أى وضع ذلك اللفظ لمعناه أن الحكم في المنطوق لاجله دلالة النص والافعال دلالة أصلا والتسك بتمثله فاسد فالاقسام المذكورة صفة الدلالة ويحصل باعتبارها تقسيم النظم لانه اما أن يدل بطريق العبارة أو الإشارة

(بسم الله الرحمن الرحيم)

التقسيم الرابع في عبارة النص قيل العبارة في اللغة تعبير الرؤيا يقال عبرت الرؤيا أى فسرتها أطلقت على اللفاظ الدالة على المعاني لانهما تفسر ما في الضمير الذى هو مستور وهى ههنا كذا نظرها ام للدلالة كما يصرح به ثم ليس المراد بالنص ههنا ما مر في التقسيم الثالث أعنى الذى يقابل الظاهر والمفسر والحكم لان التمسك في اثبات الحكم بكل منها استدلال بعبارة النص بل المراد به كل لفظ يفهم منه المعنى يسمى به اعتبار اللغاب لان عامته ما ورد من صاحب الشرع انصوص ثم الاضافة في عبارة النص ونظائرهما معنى اللام والضمير البارز في حصرها عائد الى دلالة لا الى كيفية لثلاثين تقديرا المضائق في قوله في عبارة أى في كيفية عبارة (قوله على ما ذكره القوم) قول المصنف وجب أن يحمل كلامهم على الحصر بشعر بان وجه الضبط غير مذكور في كلام القوم صرح بحافه لوصح ذلك بحمل قول الشارح على

قوله تعالى للفقراء المهاجرين الآية سيق
 لايجاب سهم من الغنيمة
 للفقراء المهاجرين وفيه
 اشارة الى زوال ملكهم
 عما خلقوا في دار الحرب
 والمعنى الاول وهو ايجاب
 سهم من الغنيمة لهم هو
 المعنى الموضوع له وقد
 جعلوه عبارة فيه فيكون
 المعنى الموضوع له ثابتا
 بالنظم والمعنى الثاني وهو
 زوال ملكهم عما خلقوا
 في دار الحرب جزء
 الموضوع له لان الفقراء
 هم الذين لا يملكون شياً
 فكأنهم بحيث لا يملكون
 ما خلفوا في دار الحرب
 جزء لا يملكون شيئاً فيكون
 جزء الموضوع له فلما سوا
 دلالة على زوال ملكهم
 عما خلفوا اشارة والاشارة
 ثابتة بالنظم فيكون جزء
 الموضوع له ثابتا بالنظم
 وأما ان اللازم المتأخر
 ثابت بالنظم عندهم
 فلا نهم قالوا ان قوله تعالى
 وعلى المولود له رزقهن
 سيق لايجاب نفقة
 الزوجات على الزوج الذي
 ولدن لاجله وهو المعنى
 الموضوع له وفيه اشارة
 الى أن الأب منفرد في
 الانفاق على الولد اذ
 لا يشاركه أحد في هذه
 النسبة فكذلك في حكمها

أو الاقتضاء أو الدلالة وما ذكر المصنف أن تفسير الدلالات على ما ذكره مفهوم من كلام القوم
 وما أخذ من أمثلتهم وكان كلام القوم أن الثابت بالعبارة والاشارة ثابت بنفس النظم لزمه بيان أن كلا
 من الموضوع له وجزئه ولازمه المتأخر ثابت بالنظم فبين ذلك بما ذكره القوم في قوله تعالى للفقراء
 المهاجرين الآية وقوله تعالى وعلى المولود له رزقهن ولما كان مقتضى كلامه أن كلام من الثابت
 بالعبارة والاشارة ثلاثة أقسام نفس الموضوع له وجزؤه ولازمه المتأخر أو رداً أمثلة أخرى تقيما
 للمقصود وتوضيحه لزم تكرير بعض الأمثلة ضرورة أن الاشارة تستلزم العبارة وان ثبوت لشي
 يستلزم ثبوت أجزاءه ولو ازمه ثم ههنا البحث الاول أن كلام المصنف مشعر بان معنى المسوق له ههنا
 ما ذكره في النص المقابل للظاهر حتى ان غير المسوق له جاز أن يكون نفس الموضوع له كما صرح به في قوله
 تعالى وأحل الله البيع وحرم الربا انه عبارة في اللازم المتأخر وهو التفرقة بين البيع والربا بالاشارة الى
 الموضوع له وهو حل البيع وحرمه الربا والى أجزاءه بكل بيع الحيوان مثلاً وحرمه بيع النقدين
 متفاضلة والى لوازمه كانتقال الملاك ووجوب التسليم مثلاً في البيع وحرمه الانتفاع ووجوب رد الزوائد
 في الربا وفي كلام بعض الاصوليين أن معنى المسوق له ههنا ما يكون مقصوداً في الجملة سواء كان
 مقصوداً أصلياً كالعدد في آية النكاح أو غير أصلي بان يقصد باللفظ افادة هذا المعنى المكن لغرض اتمام
 معنى آخر كما باحة النكاح فيها حتى لو انفرد عن القرينة صار مقصوداً أصلياً بخلاف غير المسوق له فإنه
 ما يكون من لوازم المعنى كانه عقد بيع الكلب من قوله عليه السلام ان من السحت عن الكلب صرح
 بذلك أبو اليسر حيث جعل حل البيع وحرمه الربا والتفرقة بينهما كليهما ثابتة بعبارة النص من قوله

ما ذكره القوم على ما ذكره من تفسيرها كيلا يدل على أن وجه الضبط نفسه مدكور فيه (قوله
 وكان كلام القوم الخ) قال الفاضل الشريف لا يخفى أنه لا يلزم على المصنف الايراد أمثلة القوم وقوله
 لزمه بيان أن كلام من الموضوع له بعيد جد بل أراد أن يفصل ما أجمله القوم من الموضوع له وجزئه
 ولازمه (قوله كلام المصنف مشعر الخ) قيل فعلى ما شعر به كلامه يلزم أن لا يوجد تفرقة بين
 الظاهر والاشارة وكذا بين النص والعبارة قال بعض الفضلاء سميت الاشارة اشارة لانه لا يفهم من
 نفس الكلام بغير تأمل وبه حصل الفرق بين الاشارة والظاهر فان الظاهر وان كان غير مسوق له
 الكلام كالاشارة الا أنه يفهم بنفس السماع ولكن الفرق بين عبارة النص وبين النص عسير جدا
 لان كل واحد منهما سيق له الكلام فيصديق تعريف أحدهما على الآخر والاشترار في الحد يوجب
 الاشتراك في المحدود والتمييز بينهما بالاعتبار وهو أن النص تصرف في الكلام لكن من جهة المتكلم
 وفي العبارة أيضاً تصرف في النظم لكن من جهة المستدل والتغاير بالاعتبار كاف في الفرق بينهما
 انتهى كلامه وأنت خير بان الفرق بما ذكر بين الظاهر والاشارة لا يتأتى على ما ذكره المصنف من
 تجويز كون الثابت بالاشارة نفس الموضوع له أو جزؤه (قوله اشارة الى الموضوع له وهو حل البيع الخ)
 قال الشيخ أكل الدين في شرح البرزوي انفق أئمة الأصول على أن الاستدلال بالظاهر استدلالات بعبارة
 النص فعلى هذا يكون ما ذكره المصنف من الآية الكريمة اشارة الى الموضوع له والى أجزاءه مخالفاً
 لما انفقوا عليه لانه ظاهر في الموضوع له وفي أجزاءه بلا شبهة (قوله وفي كلام بعض الاصوليين الخ)
 اعترض عليه بأنه يقتضى أن لا يكون الثابت بالاشارة مقصوداً أصلاً وهو باطل لان الخواص والمزايا
 التي بها تتم البلاغة ويظهر الاجازة ثابتة بالاشارة كما صرح به شمس الأئمة وقد تقرر في كتب المعاني أن
 الخواص يجب أن تكون مقصودة للمتكلم حتى ان ما لا يكون مقصوداً أصلاً لا يعتد به قطعاً على أن كثيراً
 من الاحكام ثبت بالاشارة والقول بثبوت الحكم الشرعي بما لم يقصد به الشارع ذلك الحكم أصلاً ظاهر

وهو الاتفاق على الولد وهذا المعنى لازم خارجي للموضوع له متأخر عنه ولما جعلوا إشارة الى هذا المعنى جعلوا اللزوم الخارجي المتأخر ثابتا بالنظم فالمثال الاول عبارة ٤ في الموضوع له إشارة الى جزؤه والمثال الثاني عبارة في الموضوع له إشارة الى لازمه

وهو الانفرد بنفقة الاولاد وأيضا الى جزئه وهو أن النسب الى الآباء الى آخر ما ذكرنا في المتن وإذا قالت المرأة زوجها تكعت على امرأه فطلقها فقال ارضاء لها كل امرأه على فطلقها فكلهن قضاء فالمعنى الموضوع له طلاق جميع نسائه وقد سبق الكلام بجزء الموضوع له وهو طلاق بعضهن أي غير هذه المرأة فيكون عبارة في جزء الموضوع له إشارة الى الموضوع له وهو طلاق الكل وأيضا الى الجزء الآخر وهو طلاق هذه المرأة وأيضا الى لازم الموضوع له وهو لوازم الطلاق كوجوب المهر والعدة ونحوهما وقوله تعالى وأحل الله البيع وحرم الربا سبق لللازم المتأخر وهو التفرقة بينهما فيكون عبارة فيه وإشارة الى الموضوع له والى أجزائه والى اللوازم الاخر وانما قيلت لنا اللازم بالمتأخر لانهم سموه دلالة اللفظ على اللازم المتقدم اقتضاء

(قوله لسان المتبوع) قيل عليه لانزاع في ذلك

تعالى وأحل الله البيع وحرم الربا الثاني أن الثابت بدلالة النص اذا لم يكن عين الموضوع له ولا جزؤه ولا لازمه فدلالة النظم عليه وثبوته ممنوعة لقطع المصادر دلالة اللفظ التي للوضع مدخل فيها في الثلاث ولا خفاء في أن دلالة اللفظ على الثابت بدلالة النص من هذا القبيل ولهذا اشترط في فهمه العلم بالوضع الثالث أن الثابت بدلالة النص كثيرا ما يكون مبنيا على علة في معنى النظم لا يفهم كثير من الماهرين في اللغة أن الحكم في المنطوق لاجلها كوجوب الكفارة بالاكل والشرب في الصوم والحد في اللواطة وغير ذلك مما لا يحصى فاشترط فهم كل واحد من يعرف اللغة أن الحكم لاجلها مما لا صحة له أصلا الرابع أن الجزم بان الدلالة اللفظية انما اعتبرت بالنسبة الى كل من هو طام بالوضع حتى لو لم يفهم البعض لم يتحقق الدلالة فاسد لان الثابت بإشارة النص قد يكون غامضا بحيث لا يفهمه كثير من الأذكياء العالمين

البطلان فالصواب ما اختاره المصنف (قوله الثاني أن الثابت الخ) أوجب عنه بان اللازم المنقسم الى المتقدم والمتأخر هو اللازم لا بواسطة علة الحكم فلا ينبغي كون الثابت بالدلالة أيضا لازما لكن بواسطة (قوله الثالث أن الثابت الخ) يمكن أن يقال المراد بفهم اللغوي ذلك المعنى أن لا يتوقف فهمه على مقدمة شرعية كما في المعاني القياسية المستنبطة فبعد ما لم يتوقف عليها يكون معدودا من مفهومات اللغوي سواء فهمه بادي التأمل أو بعد ما معان النظر فيه أما اذا لم يفهم بعض الماهرين في اللغة وان أمعن في التأمل فذلك لا يكون الا لتوقف فهمه على مقدمة شرعية وقد يجب أيضا بان ورود السؤال متى على أن الامثلة التي ذكرها من دلالة النص وفيه منع أشار اليه المصنف بعد هذا قبيل أمثلة المقضى بقوله واعلم أن في بعض المسائل المذكورة في المتن كلاما في أنها ثابتة بدلالة النص أم بالقياس وفيه نظر لان وجوب الحد في اللواطة اذا لم يثبت بدلالة النص يكون بالقياس اذ لا ثالث لهما كما دل عليه قول المصنف بدلالة النص أم بالقياس وقد تقرر عندهم أن العقوبات لا يمكن ايجابها بالقياس وقد مر به المصنف في تحقيق تعريف أصول الفقه (قوله كوجوب الكفارة الخ) فإنه ثابت بدلالة نص الحديث النبوي باتفاق الحنفية حيث أوجبها عليه السلام على أعرابي وطئ امرأته في شهر رمضان فالعلة فيه عندنا هل حرمة الصوم وهو موجود في الاكل والشرب فوجب الكفارة فيهما أيضا وما لم يظهر عند الشافعي مع كونه من الماهرين في اللغة أنه العلة لم يحكم بوجودها فيها وقد يجب عنه بان كون العلة بحيث لا يفهم كثير ممن ذكر أن الحكم في المنطوق لاجلها ممنوع بل غير المفهوم انما هو وثبوت الحكم هائي غير المنطوق مثلا معنى الجنابة في قصة الاعرابي مفهوم بلا اشتباه وانما الاشتباه في أن تعلق الحكم أعني وجوب الكفارة بنفس الجنابة على الصوم أو بالجنابة المقيدة بالوقوع ورد بان الاشتباه في غير المنطوق انما نشأ من الاشتباه في المنطوق فان وجوب الكفارة على الاعرابي ان كان بمجرد افساد الصوم لزوم وجوبها في الاكل والشرب وان كان بافساده بالوقوع لم يجب (قوله والحد في اللواطة) أي كوجوب الحد فيها عند الامامين بدلالة نص ورد في الزنا كما يجب تفصيله (قوله الرابع الخ) قد يتكلف في الجواب عنه بان مراد المصنف بقوله ان الدلالة انما اعتبرت بالنسبة الى كل من هو عالم بالوضع هو دلالة النص لا مطلق الدلالة يدل عليه سون الكلام فان المراد بالفهم وعدمه فهم أن الحكم في المنطوق لاجل العلة الموجودة في معنى النص وعدم فهم الحكم في المنطوق فلا يرد الاشكال بالثابت

قال (الثالث أن الثابت بدلالة النص الخ) أقول قال أعرابي لرسول الله صلى الله عليه وسلم هل تك وأهلك فقال عليه السلام ما دأبنا من فعلنا فقلت ما فعلنا فقلت ما فعلنا فقال عليه

بالوضع التابع فقط معونه القرينة وأنت خير بان الدلالة اللفظية هي الفهم الحاصل من العلم بان اللفظ موضوع لمعنى كذا وانما الاستعمال اذا دار اللفظ بين المعنيين وانما الكلام فيما اذا قامت القرينة على ارادة التابع أيضا كاردة

وانما جعلوا كذلك لان دلالة الملزوم على اللازم المتأخر كالعلة على المعلول أقوى من دلالة على اللازم غير المتأخر كالمعلول على العلة فان
الاولى مطردة دون الثانية اذ دلالة للمعلول على العلة الا أن يكون معلولا مساويا ولان النص المثبت للعلة مثبت للمعلول تبعالها أما
المثبت للمعلول فغير مثبت لعلة التي هي أصل بالنسبة الى المعلول فيحسن أن يقال ان المعلول ثابت بعبارة النص المثبت للعلة ولا
يحسن أن يقال ان العلة

ثابتة بعبارة النص المثبت
للمعلول فتبين من هذه
الابحاث حدود العبارة
والاشارة والاقتضاء وأما
حد دلالة النص فهو قوله
وعلى الحكم في شئ أي
دلالة اللفظ على الحكم في
شئ يوجد فيه معنى يفهم
كل من يعرف اللغة أن
الحكم في المنطوق لا يدل
ذلك المعنى يسمى دلالة
النص فتحوولا نقل لهما
أف يدل على حرمة
الضرب والصرع شئ
يوجد فيه الأذى
والأذى هو معنى يفهم كل
من يعرف اللغة أن الحكم
بالحرمة في المنطوق وهو
التأفيف لاجله ووجه
الحصر في هذه الأربع
أن المعنى ان كان عين
الموضوع له أو جزأه أو
لازمه الغير المتقدم عليه
فعبارة ان سبق الكلام
له واشارة ان لم يسبق وان
كان لازمه المتقدم
فاقتضاء وان لم يكن شئ
من ذلك فان وجد في هذا
المعنى علة يفهم كل من يعرف
اللغة أن الحكم في المنطوق
لاجلها فدلالة نص وان لم
يوجد فلا دلالة له أصلا وانما
قلنا يفهم كل من يعرف

بالوضع كافتراد الاب بالانفاق واستغناء أحر الرضاع عن التقدير ونحو ذلك ولهذا خفي أقل مسددة الحمل
على كثير من الصحابة مع سماعهم النص وعلمهم بالوضع وتحقق ذلك أن المعتبر في دلالة الالتزام عند
علماء الأصول والبيان مطلق للزوم عقليا كان أو غيره بينما كان أو غير بين ولهذا يجرى فيها الوضوح
والخفاء ومعنى الدلالة عندهم فهم المعنى من اللفظ اذا أطلق بالنسبة الى العالم بالوضع وعند المنطقيين
متى أطلق فلها اشتراط للزوم البين بالنسبة الى الكل (قوله وانما جعلوا كذلك) أي انما جعلوا اللازم
التأخر ثابتا بنفس النظم عبارة أو اشارة واللازم المتقدم غير ثابت بنفس النظم بل بطريق الاقتضاء
لان نسبة الملزوم الى اللازم المتأخر نسبة العلة الى المعلول ونسبته الى اللازم المتقدم نسبة المعلول
الى العلة نظرا الى أنه يجب أن يثبت أولا فيصح الكلام فيثبت الملزوم ودلالة العلة على المعلول مطردة
بمعنى أن كل علة تدل على معلولها كالشمس تدل على الضوء والنار على الدخان بخلاف العكس اذا المعلول
انما يدل على علة بشرط مساواتها كالدخان على النار بخلاف ما اذا كان أعم كالضوء فانه لا يدل على
الشمس لجواز أن يكون حصوله بالنار أو بالقمر والمطر دل كلبته أقوى من غير المطر فاعتبر وجعل
نفس النظم الدال على الملزوم دال على اللازم المتأخر ولم يعتبر غير المطر فلم يجعل نفس النظم الدال على
الملزوم دال على اللازم المتقدم وأيضا مثبت العلة مثبت للمعلول لكونه تبعاً ومثبت المعلول ليس مثبت
للعلة لكونها أصلا بل لان مثبت المعلول قد يكون نفس العلة واذا كان كذلك فيحسن أن يقال المعلول
كاللازم المتأخر ثابت بعبارة النص المثبت للعلة كالملزوم ولا يحسن أن يقال العلة كاللازم المتقدم
ثابت بعبارة النص المثبت للمعلول كالملزوم (قوله للفقراء المهاجرين) يدل من قوله لذي القربى وما
عطف عليه في قوله تعالى ما أفاء الله على رسوله من أهل القرى الآية وقيل هو عطف عليه بترك
العاطف وحقبة الفقر بعدم الملك لا بمجرد الاحتياج وبعد اليد عن المال ولهذا لا يسمى ابن

اشارة النص وبان المراد يفهم كل من يعرف اللغة فهمه ولو بعد اتمام النظر فعدمه لقصور في الامعان
لا يضر (قوله ولهذا خفي أقل مدة الحمل الخ) فان قوله تعالى وحله وفصاله ثلاثون شهرا وقوله عز من قائل
وفصاله في عامين اشارة الى أن أقل مدة الحمل سنة أشهر لاهم الباقية من العامين (قوله وتحقق ذلك الخ)
يعنى أن المصنف خلط الاصطلاحين وبنى كلامه على اصطلاح المنطقيين (قوله يدل من قوله تعالى
لذي القربى الخ) لان قوله تعالى للرسول وما عطف عليه فان الرسول عليه السلام لا يسمى فقيرا ثم
الابدال مما ذكر عند من لا يعطى أغنياء ذوى القربى وأما عند من يعطيهم فالابدال مما بعده أو
يخص الغنى بغنى بنى النضير (قوله لا بمجرد الاحتياج وبعد اليد عن المال) لان الفقير ضد الغنى وهو

السلام اعتق رقية فقال لا أملك الا رقبتي هذه فقال عليه السلام صم شهرين متتابعين فقال هل
جاني ما جاني الامن الصوم فقال عليه الصلاة والسلام أطعم ستين مسكينا فقال لا أجد فاراد بمعنى
النظم معنى قوله صلى الله تعالى عليه وسلم اعتق رقية صم شهرين متتابعين أطعم ستين مسكينا وبالعلة
هتد حرمة الصوم بالمنطوق افساد الصوم بالجماع وقوله كوجوب الكفارة الخ مثال للثابت بدلالة
النص فان عليه ووجوب الكفارة في الجماع لما كانت عند الهتد ووجدت في الاكل والشرب حكمتنا

اللغة لانه ان لم يفهم أحد او يفهم البعض دون البعض فلا دلالة له من حيث اللفظ اذ الدلالة اللفظية انما اعتبار بالنسبة الى كل من هو عالم
بالوضع وبهذا القيد خرج القياس في المعنى في القياس لا يفهمه كل من يعرف اللغة فانه لا يفهمه الا المجتهد وهذا هو خباية اقدم التحقيق
والتنقيب في هذا الموضوع ولم يسبقنى أحد الى كشف الغطاء عن وجوه هذه الدلالات ومن لم يصدر في فعله مطالعة كتب المتقدمين
والمؤخرين والله تعالى الموفق (قوله تعالى للفقراء المهاجرين) سبق لاستحقاق سهم من الغنمة لهم وقوله اشارة الى زوال ملكهم بها

تخلو في دار الحرب وكقوله تعالى وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن سبق لا يجاب نفقتها على الوالد وفيه إشارة إلى أن النسب إلى الأبناء وإلى أن اللاب ولاية ثلاث ماله ٦ لأنه نسب إليه بلام الملك فيقتضى كمال اختصاص الولد واختصاص ماله بأبيه على قدر الامكان

السبيل فقير ففي اطلاق اسم الفقراء عليهم مع كونهم ذوى ديار وأموال بمكة إشارة إلى زوال ملكهم عما خلفوا في دار الحرب وان الكفار يملكون بالاستيلاء بشرط الاحراز فان قبيل هو استعارة شبيهوا بالفقراء لا حتميا هم وانقطاع أطعامهم عن أموالهم بالكيفية بقربينة ان الله لم يجعل للكافرين على المؤمنين سبيلا والمراد السبيل الشرعي لا الحسي وبقربينة اضافة الديار والاموال اليهم وهي تقييد الملك اوجب بان الاصل هو الحقيقة ومعنى الآية نفي السبيل عن أنفس المؤمنين حتى لا يملكوا بالاستيلاء لان أموالهم واطعامهم واديارهم مجاز باعتبار ما كان لان في حملها على الحقيقة وحمل الفقراء على المجاز مقرر الى الخلف قبل تعدد الاصل وههنا بحث وهو ان المعتبر في الحقيقة والمجاز كون المعنى المراد من افراد الموضوع له وعدم ذلك حالة اعتبار الحكم من الثبوت والانتفاء لاحالة الحكم والتسليم للقطع بان قولنا قتل زيد في السنة الماضية قتيلا مجاز باعتبار ما يؤول اليه وقولنا خلف هذا الرجل أبوه طفلا يتيم حقيقة مع ان القتيل حال التسليم هذا الكلام قتيلا حقيقة والرجل ليس بطفل ثم المعتبر هو الحكم الذي جعل ذلك اللفظ من متعلقاته للقطع بان قولنا أكرم الرجل الذي خلفه أبوه طفلا حقيقة وقوله عليه السلام من قتل قتيلا فله سلبه مجاز مع أن الرجل حال اكرامه ليس بطفل والقتيل حال استحقاق قاتله سلبه مقتول فعلى هذا اضافة الديار والاموال أيضا حقيقة لانها كانت ملكا لهم حال اخراجهم وان لم يكن حال استحقاقهم السهم من الغنيمة فان قلت الثابت بالاشارة ههنا من أى قسم من الاقسام الثلاثة قلت جعله المصنف من قبيل جزء الموضوع له لان عدم ملك ما خلفوا في دار الحرب جزء من معنى الفقر وهو عدم ملك شئ ما وفيه نظر لان الثابت بالاشارة هو زوال ملكهم مما خلفوا ولا نسلم انه جزء لعدم ملكهم شئ ما بل لازم متقدم لانه يجب أن يزول ملكهم أولا حتى يتحقق الفقر وعدم ملك شئ ما فظهر أن الثابت بالاشارة لا يجب أن يكون لازما متأخرا (قوله

وتعلق الولد غير ممكن لكن ثلاث ماله ممكن فيثبت هذا (والى انفراد بالانفاق على الولد اذا يشاركه أحد في هذه النسبة فكذا في حكمها والى أن أجر الرضاع يستغنى عن التقدير) لانه تعالى أوجب على الاب رزق أمهات الاولاد من غير تقدير

فلا يمكن أن يكون قربينة صارفة عنه ومما أورده أصحابنا على ذلك أن الموضوع له بمنزلة المحل للفظ والشئ الواحد في حالة واحدة لا يكون مستقرا في محله ومتجاوزا عنه وقيل عليه لا معنى لاستعمال اللفظ في

المعنى الارادته عند اطلاق اللفظ من غير تصور استقراره وحلوله ورد بان الاقول بالاحوال حقيقة بل بمنزلة المحل فلا يتصور ذلك فهذا وجه اقتناعي يفيد الظن الذي يكفي في مثل هذا المقام ومنه أنه يلزم ارادة الموضوع له لكونه موضوعا وعدم ارادته للعدول عنه الى المعنى المجازي وهو محال وقيل عليه لان نسلم أن ارادة الثاني توجب العدول عن الاول بل وازدخول كل منهما

من علة المال لا مجرد من يقرب منه فان المكاتب قد يكون في يده أموال وليس يغني ولذا لا تجب الزكاة عليه (قوله اشارة إلى زوال ملكهم) اعترض عليه بان زوال ملكهم انما فهم من قوله تعالى اخرجوا من ديارهم وأموالهم وأما المفهوم من اطلاق الفقراء عليهم فهو عدم ملكهم (قوله عن أنفس المؤمنين الخ) قال ابن عباس رضى الله عنه المراد نفي السبيل في الآخرة قال السدي المراد نفي الحجية (قوله وههنا بحث) الى قوله لانها كانت ملكا لهم حال اخراجهم اوجب عنه بان ثبوت الملك حال مروع الكفار في اخراجهم لا حال تحقق الاخراج وهو مراد من يقول بان الاضافة مجاز وهذا القدر كاف في تحقق المجاز ويؤيده أن نظم الآية الكريمة يفيد تعديل استحقاقهم الغنيمة بالاخراج على ما يفهم من ترتيب الحكم على الوصول والصلة ومن البين أن علة استحقاقهم السهم هو الاخراج التام من الديار والاموال وأما حين تلبسهم بالاخراج فليس فيه استحقاق السهم فقوله لانها كانت ملكا لهم غير تام (قوله وفيه نظر الخ) اوجب عنه بان المراد بزوال ملكهم عنه لازمه وهو أن لا يملكوه بدليل قوله بحيث لا يملكون

بوجوبها في ما ولسالم يظهر هذا عند الشاهي لم يحكم به وأوجب عنه بان كون العلة بحيث لا يفهم كثير من ذكر أن الحكم في المنطوق لاجلها ممنوع بل غير المفهوم انما هو ثبوت الحكم بما في غير المنطوق مثلا معنى الجنائية في قصة الاعرابي مفهوم بالاشتباه وانما الاشتباه في أن تعلق الحكم أعنى وجوب الكفارة بنفس الجنائية على الصوم أو بالجنائية المقيدة بالوقوع أقول فيه بحث لان الاشتباه في غير المنطوق انما نشأ من الاشتباه في المنطوق فان وجوب الكفارة على الاعرابي ان كان مجرد افساد الصوم لم وجوبها

فان نعمت الارادة ورد بما استهدفت أن المعنى الحقيقي اذا توجهت النفس الى ارادته فلا يمكن لها أن تلتفت لغت المعنى المجازي في هذا الا أن لسانها وعدم الوحدة الجامعة بينهما ومنه أن الحقيقة توجب الاستغناء عن القرينة والمجاز

فان أراد استئجار الوالدة لرضاع ولدها يكون ثابتا بالاشارة وان أراد استئجار غير الوالدة فثبوتها بدلالة النص لا بالاشارة لعدم ثبوتها بالمنطوق (وقوله تعالى وعلى الوارث مثل ذلك اشارة الى أن الورثة ينفقون بقدر الارث لان ٧ العلة هي الارث لان النسبة الى

المشتق فوجب عليه
الماخذ وكقوله تعالى
اطعام عشرة مساكين
فيه اشارة الى أن الاصل
فيه هو الاباحة والتعليق
ملحق به) وعند الشافعي
لا يجوز الاباحة بل كافي
الكسوة (لان الاطعام
جعل الغير طاعما لا جعله
مالكا والحق به التمهيد
دلالة لان المقصود قضاء
حوائجهم وهي كثيرة
فأقيم التمهيد مقامها ولا
كذلك في الكسوة) أي
لا يكون الاصل في الكسوة
الاباحة (لان الكسوة
بالكسر الثوب فوجب
أن نصير العيين كقارة
وذلك بتمهيد العيين
لا بالاعارة اذ هي ترد على
المنفعة

فان أراد أي الوالدة استئجار الوالدة المطلقة لرضاع الولد يكون استغناء أجرها عن التقدير ثابتا بالاشارة لان مثل قوله تعالى بالمعروف انما يقال في مجهول الصدر والصفة وان أراد استئجار غير الوالدة فثبوت استغناء أجرها عن التقدير يكون بدلالة النص لان جواز الاستغناء عن التقدير مبني على أن هذه الجهة لا تنفضي الى المنازعة لانهم لا يمنعون في العادة قدر الكفاية من الطعام لان نفعه يعود اليهم ولا من الكسوة لان الولد في حجرها بالاشارة النص لانه ليس بثابت بنفس النظم لان الضمير في رزقهن وكسوتهن عائدا الى الوالدة (قوله لان الاطعام جعل الغير طاعما) أي آكلا لان حقيقة طعمت الطعام أكلته والهمزة للتعدية الى المفعول الثاني أي جعلته آكلا وأما نحو اطعمت هذا الطعام فانما كان هبة وتعليقا بقربى الخ لانه لم يجعله طاعما قالوا والضابط انه اذا ذكر المفعول الثاني فهو للتمهيد والافلاح اباحة هذا والمذكور في كتب اللغة أن الاطعام اعطاء الطعام وهو أعم من أن يكون تمهيدا أو اباحة ولا يخفى أن حقيقة جعل الغير طاعما أي آكلا ليست في وسع العبد (قوله والحق به) أي بالاطعام (التمهيد) يعني كان ينبغي أن لا يجوز التمهيد لانه ليس باطعام الا أنه الحق بالاطعام بطريق دلالة النص لان المقصود قضاء حوائج المساكين وهي كثيرة وحقيقة الاطعام لا يكفي الا قضاء حاجة الاكل فأقيم التمهيد مقامها أي مقام حوائج المساكين كلها يعني مقام قضاؤها لانه اذا جاز دفع بعض الحوائج فدفع كلها بطريق الاولى واذا كان جواز التمهيد ثابتا بالدلالة لا بنفس النظم لا يلزم في الاطعام الجمع بين الحقيقة وهي الاباحة والمجاز وهو التمهيد (قوله فوجب أن نصير العيين كقارة) فان قلت الكفارة لانكون عينا لا ساعادة وفي الحقيقة اسم للفعله التي تكفر الخطيئة فلا بد من تقدير الفعل أي اعطاء الكسوة سواء كان بطريق الاعارة أو التمهيد قلت نعم الا أن الله تعالى جعل الكفارة بحسب الظاهر

وفيه بحث لان الاصوابين جعلوا ما ثبت بالاشارة في قوله تعالى للفقراء المهاجرين الآية زوال ملكهم عما خلفوا ولا احتياج الى جعل الزوال بمعنى عدم ملك ما خلفوا ولا يفهم من ظاهر اطلاقهم انهم أرادوا به ذلك فلا يصح دعوى المصنف أن الثابت بالاشارة يجب أن يكون لازما متأخرا وانه أخذ هذه التعريفات من أمثلتهم واطلاقهم فان اطلاقهم في هذه الآية يدل على عدم وجوب ذلك فليتأمل (قوله وعلى الوارث مثل ذلك اشارة الخ) على الوارث عطف على قوله تعالى على المولود له رزقهن وكسوتهن وما بينهما تفسير للمعروف معترض بينهما فكان المعنى وعلى وارث المولود له مثل ما وجب عليه من الرزق والكسوة أي ان مات المولود له لم يلزم على وارثه أن يقوم مقامه في أن يرزقها ويكسوها باشر بطة التي ذكرت من المعروف وبحسب الضرورة وقيل هو وارث الصبي الذي لومات الصبي ورثته اقله والمذكور في كتب اللغة أن الاطعام اعطاء الطعام) رد على المنتفيه في استدلالهم هذه الآية الكريمة على جواز الاباحة بطريق الاشارة وجواز التمهيد بطريق الدلالة وحاصل الرد أن الاعطاء بحسب اللغة يعمها ولا وجه للفرق بطريق الثبوت وفيه بحث لان ما ذكر في كتب اللغة من أن الاطعام اعطاء الطعام لا يدل على الترادف ذم صرح الشارح نفسه في تريب الاصل باهامشونه بنفسه ير الا ساط بما هو أعم من مفهوماتها اللهم الا يقال اصل مساواة المفسر للمفسر بل اتحادهما فلا يحمل على عمومها الا اذا عرف مفهوم المفسر وحده وبيته وهنالك يعرف لان الطريق اليها نقل اشقات ونقل كتب اللغة يدل على اتحادهما (قوله ليست في وسع العبد) قيل فيه منع لان معناه تسليط المسكين

في الاكل والشرب وان كان لافساده بالوقوع لم يجب فتدبر

الاقتدار اليها وتناسق
اللسوازم يدل على تناسق
الملزومات قيل عليه ان
استغناء الحقيقة لا ينافي
افتقار المجاز ورد بان اللفظ
في المجموع مجاز بشرط
بالقرينة المانعة عن
ارادة الموضوع له فيكون
مرادا وغير مراد فان قيل
له الموضوع له هو الحقيقي
وحده والقرينة تجب
على أنه وحده ليس وهذا
لا ينافي كونه داخلا
تحت المراد أوجب بان

الوحدة اذا لوحظت في الوضع يلزم من انتفائها انتفاؤه والا فلا صرف ولان الصرف ان وجد فلا موضوع له والا فلا مجاز ومنه أن اللفظ
عزلة للمناسق للشخصي فمتنع استعماله للمعنيين وهو حقيقة لا حدها مجازا لا يخرج كما يمنع استعمال الثوب الواحد بطريق المبالغة

والعار به بل كالكساء شخصين ثوبا واحدا في آزر واحد يلبسه كل منهما بتمامه على أنه ملك لاحدهما طارئة الآخر وقيل عليه ان عدم جواز استعمال الثوب الواحد

اطلاق اللفظ وارادة المعنى الحقيقي والمجازي معاوردانه توضيح وتمثيل للمعقول بالمحسوس وهو يكفي في مثل هذا المقام وأنت اذا نذرت معنى الحقيقة واستعمال اللفظ فيها تنبئت على عدم ورود هذا الابراد (قوله معتق المعتق مع وجود المعتق) قال محمد رحمه الله في الجامع الكبير لو أن عربيا لا ولا عليه أوصى بثأب ما له لمواليه وله معتق واحد فاستحق النصف كان النصف الباقي مردودا الى الورثة ولا يكون له ولى سواه لان الحقيقة أريدت بهذا اللفظ فبطل المجاز (قوله لفظ المولى حقيقة في المولى الاسفل) قيل عليه بل هو حقيقة في المعتق مطلقا وانما المجاز في النسبة فوالى زيد مثلا حقيقة في معتقه بالمباشرة مجاز في معتق معتقه بالسببية (قوله ولا يراد غير المنجر لعلاقة) في مخامرة العقل فلا يجب فيه الحد من أوجبته فسئل بدليل آخر من سنة أو غيرها ولا اجماع مع خلاف أي حنبسه ومن وافقه (قوله لان

نفس الثوب فوجب التقدير على وجه يصير هو كفارة في الجملة وذلك في تمليكك دون اعارته اذ بالاعارة تصير الكفارة منافع الثوب لا عينه فان قامت المذكور في كفارة الاطعام أيضا والعين لان قوله تعالى من أوسط ما تطعمون بدل من اطعام والبدل هو المقصود بالنسبة ولذا جعل صاحب الكشاف أو كسوتهم عطفًا على محل من أوسط لا على اطعام فيلزم أن يشترط في الطعام أيضا التملك قلت يحتمل أن يكون وصفاً محذوف أي طعام من أوسط على أنه مفعول ثانٍ لاطعام أو نصب بتقدير أعني ولا حجة مع الاحتمال فان قلت البدل راجح لكونه مقصودا بالنسبة ومستغنيا عن التقدير ومشتغلا على زيادة البيان والتقرير ومؤديا الى كون المعطوف عليه اسم عين المعطوف قلت معارض بانه اذا جعل بدلا يكثر مخالفة الاصل أعني جعل الكفارة عينها لا معنى ويصير عطف تحرير رقيقة من عطف المعنى على العين ويفتقر أيضا الى التقدير أي اطعام من أوسط ما تطعمون ويقع لفظ اطعام غير مقصود بالنسبة مع القاطع بان بيان المصدر أعني عشرة مساكين أولى وأهم بالمقصد من بيان كون المطعم من أوسط ما تطعمون أهليكم اذ ربما يفهم ذلك من الاطلاق بقرب نسبة العرف فجعل ما هو غاية المقصود غير مقصود وما هو دونه مقصودا آخر وج عن القانن ولهذا يجعل ضمير كسوتهم عائدا الى عشرة مساكين لا الى أهليكم وأيضا في العطف اتحاد جهه الاعراب فينبغي أن يكون كسوتهم في موقع البدل من اطعام ولا خفاء في أنه غلط على الطعام حتى صار طاعما وهو في وسعه ونوسم فعارض بان التملك بمعنى جعل الغير مالك ليس في وسعه أيضا لتوقفه على القبول من جهة المملك منه فاذا تعذرت الحقيقة يبغي أن يصر الى أقرب المجازات وذلك فيما قلناه لان مرادنا من الاباحة التمكين من الاكل بشرط اتصال الاكل به وهو قريب من حقيقة الاطعام وبه يتأدى الواجب فلا معنى لاشتراط التملك زيادة عليه (قوله وذلك في تمليكك) لان اضافة الوجوب الى العين وان قدر الفعل المناسب كالامانة تستدعي مبالغة في احتصاصها بالوجوب كاضافة التعريم اليها وهو بالتيمسك كما في الزكاة ولان التسكير يقتضي زوال ملك المكفر ليمتنع الانزجار له وان دفاع الحاجة للفقير به وذا بالتملك ههنا بالاعارة وفي الطعام بالاباحة فلا حاجة الى الزيادة ولم يمكن الحماي الا عارة به ههنا لتقصاه في ذلك بخلاف الحماي التملك بالاباحة ثمة (قوله يحتمل أن يكون وصفاً محذوف الخ) قال في حواشي الكشاف فان بدل ههنا وجه ظاهر وهو عطفه على اطعام وجعل من أوسط صفة اطعام على ما هو لظاهر أو صفة مصدر محذوف أي اطعاما من أوسط أو مفعولا به أي طعاما من أوسط فما الباعث على الوجه المتعسف المتكلف أوجب بانه اختار ذلك لتكون الكفارة فيما يتعلق بالمساكين متلازمة اذ الكسوة اسم للثوب فيناسب أن يعتبر في جانب الاطعام المطعم بخلاف الاعناق فانه جنس آخر فليكن باسم المعنى أعني التعسير ومن حاول رد الكل الى مخرج واحد ذهب الى أن التقدير اطعام أو الباس كسوة (قوله ويفتقر أيضا الى التقدير) أي اطعام من أوسط ما تطعمون فيه بحث لان التقدير انما يلزم اذا جعل ماموصولة لتلازم كونه بدل الغلط وأما اذا جعلت مصدر به فلا وجه لهذا يظهر أنه على تقدير الابدال لا يلزم كون المذكور في كفارة الاطعام أيضا هو العين على ما زعم أولا اللهم الا أن يقال اعتبار الاوسط انما هو في المطعم وأما اعتباره في نفس الاطعام فلا معنى الا باعتبار المتعاق فلا تأمل (قوله ولا خفاء في أنه غلط) يعني لو كان كسوتهم في موقع البدل من اطعام يكون بدل غلط اذ لا وجه لجعله بدل اشتمال لعدم الملازمة المحسنة وبدل الغلط لا يقع في كلام الله تعالى أوجب عنه في حواشي الكشاف بانه قد يعطف على البدل ويكون المقصود الا تناسب ان ما نسب اليه المبدل منه

لا الوط وهو المجاز مراد اجامعا قيل عليه لا اجماع مع مخالفة ابن مسعود رضي الله عنه لان المراد هذه المس بالبدل لا حجة تنجم الجنب الا ان يراد اجماع من بعد الصحابة بل الائمة الاربعة وفيه أن الشافعي جعلها على المس بالبدل وجوز

(على أن الاباحه في الطعام تتم المقصود) أي سلطنا ان الكسوة بالكسر مصدر لكن الاباحه في الطعام وهي ان يأكلوا على ملك المبيع
تتم المقصود (دون اعارة الثوب) وهي ان يلبسوا على ملك المبيع فانه لا يتم بها المقصود ٩ فان للمبيع ولاية الاسترداد

في اعارة الثوب ولا يمكن
الرد في الطعام بعد الاكل
(وأمدالة النص)

تيمم الجنب بدليل آخر
من نحو ما روى انه عليه
السلام قال الجنب عليك

بالصعيد فانه يكفيك
بل هو مخالف لاجماع
الصحابة على أن المراد
الوطء ويحل تيمم الجنب
أو المس بالبد فلا يحل
ذلك قبل عليه ان ذلك
ليس بمخالف للاجماع
وانما يكون ذلك لورفع

أمر امتثاقا عليه وعدم
القول بان المراد المس
باليد مع جواز التيمم ليس
قولا بعدم حتى يمنع
مخالفته ورد بان مثله خرق
الاجماع عند الخلافين
جرى على أن السكوت فيما
تعم به البلوى بيان سمياني
الصحابة على أن عدم
قولهم بعدم ممنوع قال
بعض المحققين قوله تعالى
أولاستم النساء مراده
الجماع مذهب جماعة
من الصحابة منهم ابن عباس
رضي الله عنهم وكونه
مرادا به المس باليد قول
جماعة آخرين ورجحنا
قول الطائفة الأولى
بالمعنى وذلك انه سبحانه
وتعالى أفاض بيان حكم

لا مساع له في فصيح الكلام اذ لا تحصل الملايسه المصححة لبطل الاشتمال بمجرد اضافتها الى شيء
واحد كما اذا قلنا انجني ثوب زيد كتابه ومهرت بفرسه حماره (قوله على أن الاباحه) جواب عما
يقال ان المذكور في كثير من كتب التفسير واللغة أن الكسوة مصدر بمعنى الالباس لا اسم للثوب
ومن أمثلة الاشارة قوله تعالى ثم اتوا الصيام الى الليل قالوا فيه اشارة الى جواز النية بالنهار لان كلمة
ثم للتراخي فاذا ابتدئ الصوم بعد تبين الفجر حصلت النية بعدمضي جزء من النهار لان الاصل

لجعله في حكم المنجى ولا يخفى انه خلاف الظاهر (قوله اذ لا تحصل الملايسه الخ) وذلك لان الملايسه
المعتبرة في بدل الاشتمال عند أرباب التحقيق أن يكون المبدل منه والاعلى البديل اجالا ومبيناله
بوجه ما بحيث تبقى النفس عند ذكر الاول متوقفة الى ذكر الثاني منتظرة له فيجبي الثاني لمخاضا لما
أجل الاول مبيناله ولا يكفي فيه تحقق الملايسه بغير الكليه والجزئية كما زعمه ابن الحاجب ومن البين
أن مجرد الاضافة الى شيء واحد لا تنفيذ تلك الملايسه (قوله الى جواز النية بالنهار) قبل قصد الصوم
قصد الفعل فلا بد من تقدمه عليه فتقدم النية على الصوم ضرورة وليس بشئ لان النية هنا قصد جعل
الامساك العادي عبادة وذا يمكن أن يقارنه لا قصد ايجاده فان وجوده لا يتوقف عليه (قوله لان الاصل
اقتران النية بالعبادة) فيه بحث لان سياق كلامه يشعر بانه اعتبر التراخي أولا بالنسبة الى نفس الصوم

قال (والحد في الواطئة) أقول أي كوجوب الحد في الواطئة عند الامامين رحمهما الله تعالى لكونها في
معنى الزنا لانها قضاء الشهوة في محل محرم مشتهى دون الامام لانها ليست في معناه اذ ليس فيه اضاعه
الولد واشتباها الانساب بل يعذب بالاحراق بالنار في رواية وهدم الحدار في رواية والتشكيس من مكان
عال باتباع الاجمار في رواية رضي الله عن راويها وعن ناقها قال (كك انفراد الاب بالانفاق)
أقول فان قوله تعالى وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن اشارة الى انفراد الاب بتحمل نفقة الولد لان
الشرع أوجب النفقة على الاب بناء على هذه النسبة أي كون الولد منسوب اليه ولا يشار كه أحد في
هذه النسبة فكذلك في حكمها بمنزلة نفقة العبد حيث يجب على المولى بالامشاركة أحد فيها لاختصاصه
بنسبة الملك اليه أقول بؤيد هذا المعنى تقديم قوله وعلى المولود له فانه في المقام الخطابي يفيد التخصيص
فتقدير قال (واستغناء أجزا رضاع عن التقدير) أقول فان في قوله تعالى فان أرضعن لكم فآتوهن
أجورهن بالمعروف و اشارة الى أن أجرة الرضاع اذا كانت طعاما وكسوة لا تحتاج الى بيان التقدير بالكيل
والوزن فانه تعالى أوجب أجرة الرضاع مع الجهالة بدليل انه قال بالمعروف وانما يقال هذا فيما اذا كانت
بجهولة الصفة والتقدير كإفاله صلى الله عليه وسلم لهند خذني من مال أبي سفيان ما يكفيك وولدك
بالمعروف قال (ولهذا خفي أقل مدة الحمل الخ) أقول فان في قوله تعالى وحمله وفضاله ثلاثون شهرا
وقوله وفضاله في ما بين اشارة الى ان أقل مدة الحمل ستة أشهر لانها الباقية من العامين قال (وتحقيق ذلك
الخ) أقول يريد ان المصنف رحمه الله خلط الاصطلاحين وهذا كلامه على اصطلاح المذاهب قال
(في اطلاق الفقراء عليهم مع كونهم ذوي ديار وأموال بركة اشارة الى زوال ملكهم الخ) أقول فيه بحث
لان زوال الملك انما فهم من قوله تعالى اخرجوا من ديارهم وأموالهم والمفهوم من الفقراء هو عدم
ملكهم وسبأني زيادة تحقيق ان شاء الله تعالى قال (وفيه نظر لان الثابت بالاشارة الخ) أقول تحقيق
المقام ان زوال ملكهم ثابت بالاشارة لكن لا باشارة قوله تعالى للفقراء بل باشارة قوله تعالى اخرجوا

(٢ - تلويح في) الحدتين الاصغروالا كبر عند القدرة على الماء بقوله اذا قمتم الى الصلاة الى قوله وان كنتم
جنبا فاطهروا فبين انه الغسل ثم شرع في الحال عند عدم القدرة عليه بقوله وان كنتم منكم من الغائط

ليكون بيان الحكم الحديثين
 عند عدم الماء كما بين
 حكمهما عند وجوده فيتم
 الغرض بخلاف ما ذهبوا
 اليه من كونه باليد ويدل
 عليه من السنة ما في
 صحيح مسلم من مس عائشة
 رضي الله عنها قد ميسه
 صلى الله عليه وسلم
 حين طلبته لما فقدته ليلا
 وهما منصرفان في
 السجود ولم يقطع صلواته
 لذلك وعنها انه كان يقبل
 بعض نسائه فلا يتوضأ
 رواه السبزي في مسنده
 باسناد حسنه وأخرج
 الدارقطني رحمه الله عنه
 أن رسول الله صلى الله
 عليه وسلم قبل بعض
 نسائه ثم خرج الى الصلاة
 ولم يتوضأ قال عروة فقلت
 لهما من هي الا أنت
 فضحكت (قوله في المولى
 الاسفل) أي المعتقد على
 بناء المفعول والمعتقد على
 بناء الفاعل وذلك عرف
 مستمر بين علما تناو غيرهم
 (قوله فدلالة اللفظ على
 لازمه لا يكون مجازا)
 قيل عليه معنى الجمع بين
 الحقيقة والمجاز هو ارادة
 المعنى الحقيقي والمجازي
 معا لا كون اللفظ حقيقة
 ومجازا أو كيف يتصور
 ذلك والمجاز مشروط

اقتران النية بالعبادة وكان موجب ذلك وجوب النية بالنهار الا أنه جاز بالليل اجماعا عملا بالسنة وصار
 أفضل لما فيه من المسارعة والاخذ بالاحتياط قال الشيخ أبو المعين ان أبا جعفر الخليلي قال السمرقندي
 هو الذي استدل بالاية على الوجه المذكور لكن للخصم ان يقول أمر الله تعالى بالصيام بعد الانفجار
 وهو اسم للركن للشرط وأيضا ينبغي أن يوجد الامسالك الذي هو الصوم الشرعي عقيب آخر جزء من
 الليل متصل لا يصير المأمور متشكلا ولن يكون الامسالك صوما شرعيا بدون النية فلا بد منها في أول جزء
 من أجزاء النهار حقيقة بان متصل به أو كما بان تحصل في الليل وتجعل باقية الى الآن (قوله وتسمى
 فحوى الخطاب) أي معناه يقال فهمت ذلك من فحوى كلامه أي فيما نسمت من مراده بما تكلم وقد

أعني الامسالك ثم أخذ منه جواز تراخي النية بناء على أن الاصل اقتران النية بالعبادة ومن البين أن
 الاول ليس بمراد والظاهر أن التراخي عند القائل به في اتمام الصيام الى الليل لا في نفس الصيام
 (قوله وهو اسم للركن للشرط) قيل لا نسلم أن النية شرط بل ركن وجواز الفصل بالمتأني بنت على خلاف
 القياس ولو سلم فهو اسم للركن المقارن للشرط فاذا تأخر الركن بمقتضى كلمة ثم تأخر الشرط بالضرورة على
 أن تمام الايمان به تاما كاملا على ما ذكر صاحب الكشاف في أعمق الحج وذلك بالاركان والشرائط وهذا
 يندفع أيضا ما يقال من أن تأخر المجموع لا يمتلزم تأخر كل جزء وقد يناقش في أن اتمام الصوم هو الايمان به
 تاما بل هو جعله وتصديره تاما وذلك يقتضى سابقه الشرع ولا وجوب للامسالك قبيل تبين الفجر
 فتعين وجوب النية فيكون في الاية دلالة على وجوب النية بالليل كذا في حواشيه على الكشاف وهو
 مبني على أن ثم في الاية للتعقيب لا لتراخي الاتمام اذ لو اعتبر تراخي الاتمام من تبين الفجر أو انقضاء
 الليل لم يكن ذلك الا بالنظر الى الجزء الثاني من الفجر أو بعده فتقدم الشرع فيه يتحقق بالشرع
 في أول جزءه فن أن يلزم وجوب النية بالليل فتأمل (قوله وأيضا ينبغي أن يوجد الخ) قال الشارح
 في شرح الكشاف أشار أبو جعفر الى دفعه بقوله بعد تبين الفجر يعني لما أباح الاكل الى تبين الفجر
 وقال ثم أتوا أي بعد التبين علم أنه لا يكون الا في الجزء الثاني ومبني ذلك أن انقضاء الليل لا يكون الا تبين
 الفجر لان الشيء انما ينقطع بصدده وهو مسوع بل الانقطاع قبيل التبين أعني قبل دخول أول جزء
 من النهار لكن لا يعلم الا بالاحول ورفق بين تحقق الشيء والعلم بتحقيقه وقد يدفع أيضا بان كلمة ثم لتراخي
 دون التعقيب وليس بشئ للقطع بلزوم الصوم عقيب انقضاء الليل وتبين الفجر من غير تراخي لا يقال
 ترك تراخي الامسالك ضرورة ويعمل تراخي النية لا نأقول بل يترك التراخي بالكلية حسدا للجمع بين
 الحقيقة والمجاز والفصل بين العبادة والنية (قوله أو حكبان تحصل الخ) فيه بحث لانه يدل على عدم

من ديارهم وأموالهم فان زوال ملكهم عن أموالهم وان كان مدلول ما بقوله لكنه لم يسق له فيكون
 مشبرا الى ذلك ثم لما لم يتم الكلام الا بآخره وكانت الصلة مما يجب أن يعلم قبل التسليم اعتبر أول زوال
 ملكهم ثم أطلق عليهم الفقراء وأشير به الى عدم ملكهم فظهر ان الثابت بالاشارة لازم متأخر بحسب
 مدلول الكلام فلينأمل قال (لكن للخصم أن يقول أمر الله تعالى بالصيام بعد الانفجار الخ) أقول
 الجواب عن الاول اننا نسلم انه اسم للركن للشرط لكن للركن المقارن بالشرط فاذا تأخر الركن بمقتضى
 كلمة ثم تأخر الشرط بالضرورة وعن الثاني اما بقاب الكلام ونقول ينبغي أن يوجد الامسالك الذي هو
 الصوم الشرعي بعد جزء بل أجزاء من النهار بمقتضى كلمة ثم ولكن لا يكون الامسالك صوما شرعيا بدون
 النية فلا بد منها في أول جزء من النهار حقيقة بان متصل به أو كما بان تحصل في الليل ويجعل ما فيه

بعدم الارادة ولهذا عدل المصنف في تحوير البحث عن عبارة القوم الى قوله لا يراد من اللفظ
 معناه الحقيقي والمجازي معا فاذا أريد المعنى الحقيقي للصفة ولازمه المتأخر كان جمعا بين الحقيقة والمجاز سواء سميت الصيغة مجازا أولا

تسمى

لان المعنى المفهوم منه وهو الاذى (أى المعنى الذى يفهم منه أن التأفيف حرام لاجله وهو الاذى) موجود فى الضرب بل أشد وكالكفارة بالوقوع وجبت عليه (أى على الرجل (نصا وعليها) أى على المرأة (دلالة) لان المعنى

الذى يفهمه موجبا للكفارة هو كونه جنابة على الصوم وهى مشتركة بينهما (وكوجوب الكفارة عند نافي الاكل والشرب بدلالة نص ورد فى الوقوع لان المعنى الذى يفهم فى الوقوع موجبا للكفارة هو كونه جنابة على الصوم فانه الامسالك عن المفطرات الثلاث فيثبت الحكم فيهما

ورد بان المراد من قوله هم انهما لا يرادان بالذات وأما ارادة لوازم الحقائق بطريق التبعية للعقائى وكونها لازما فليس يجمع بينهما فى الارادة القصديه وهذا معنى قولهم اسم الذات مستجمع لجميع الصفات فيعمل فى الاحكام بحسب الاعتبارين وذلك فى الشرعيات كالهبة بشرط العوض والاقالة تسميان ببعال انهما من لوازمها وكشراء القريب يسمى اعتاقا لانه من لوازمه وموجباته فكذا ما نحن فيه مسماه نذر اطلق عليه وموجبه عين قصد معه أو بدونه لكنه لا اطلاقا للصيغة عليها واردة لها قصديه بل للزوم والتبعية (قوله وقع فى خاطرى اشكال) نقله

تسمى لحن الخطاب ومفهوم الموافقة لان مدلول اللفظ فى حكم المسكوت موافق لمدلوله فى حكم المنطوق اثباتا ونفيا ويقابله مفهوم المخالفة (قوله وكالكفارة) نيه بالمثاليين على أن الثابت بدلالة النص قد يكون ضروريا كحرمة الضرب من حرمة التأفيف وقد يكون نظريا كوجوب الكفارة بالوقوع على المرأة الا انه يرد عليه أن الشافعى رضى الله عنه مع علو طبقته فى اللغة لم يفهم أن الكفارة لاجل الجنابة على الصوم بل فهم انها لاجل افساد الصوم بالجماع التام ولهذا لم يجعلها واجبة على المرأة لان صومها يفسد بمجرد دخول شئ من الحشفة فى جوفها فهو لا يسلم ان سبب الكفارة هو الجنابة الكاملة المشتركة بينهما بل الجنابة بالوقوع التام وهى مختصة بالرجل ولهذا سكت النبي صلى الله تعالى عليه وسلم عن وجوبها على المرأة فى الحديث الوارد فى قصة الاعرابى فان قيل البيان فى جانبه بيمان فى جانبها لا اتحاد كفارتها

جواز الصوم اذ لم تتصل النية بأول جزء من أجزاء النهار حقيقة أو حكما وليس كذلك عند الحنفية بل يجوز اذا حصلت فى أكثر النهار اقامة للاكثر مقام الكل (قوله لحن الخطاب) اللحن خوى الكلام ومعناه قال الله تعالى ولتعرفنهم فى لحن القول واللحن الفطنة وفى الحديث لعل بعضكم يكون ألحن بحجته من بعض (قال المصنف لان المعنى المفهوم منه وهو الاذى) قال صاحب الكشف واعلم أن الحكم انما يثبت بالدلالة اذا عرف المعنى المقصود من الحكم المنصوص كما عرفت أن المقصود من تحريم التأفيف كفى الاذى عن الوالدين لان سوق الكلام لبيان احترامهما فيثبت الحكم فى الضرب والتشم بطريق التنبية ولولا هذه المعرفة لما زعم من تحريم التأفيف تحريم الضرب اذ قد يقول السلطان للجد اذا امر بقتل مائة منازع لا نقل له أف ولكن اقبله لكون القتل أشد فى دفع محذور المنازعة من التأفيف ثم ان كان ذلك المعنى المقصود معلوما قطع كما فى تحريم التأفيف فالدلالة قطعية وان احتمل أن يكون غيره هو المقصود كما فى ايجاب الكفارة على المفطر بالاكل والشرب فهى ظنية (قوله نيه بالمثاليين الخ) يريد انه حصل التنبية على ذلك بالمثاليين اللذين ذكرهما وهذا لا ينافى حصول التنبية بالامثلة الاخر فلا يرد عليه اعتراض صاحب الترجيح بانه دهل عن سائر الامثلة فقال بالمثاليين (قوله لم يفهم أن الكفارة لاجل الجنابة على الصوم) أجاب عنه صاحب الترجيح بانا لا نسلم أن الشافعى لم يفهم ذلك بل زاد عليه اجتهاده بتخصيصها بفعل الرجل ونحن نقول بفعل الرجل ليس له أثر فى كون الفعل جنابة وانما الاثر لكونه جنابة على الصوم فيشترك فيه فعل الرجل والمرأة وأنت خير بانه اذا زاد عليه اجتهاد ما ذكره لم يكن فاهما ان الكفارة لمجرد الجنابة على الصوم وهو المراد بالنفى (قوله بمجرد دخول شئ من الحشفة فى جوفها) فيه بحث لانه معارض بفساد صوم الرجل أيضا بمجرد دخول حشفته فى جوفها نعم قيد الحشفة ليس بشرط فى المطقة حتى اذا أدخل أصبعه فى جوفها يفسد بخلاف الرجل فانه اذا دخل أصبعه فى جوفها لا يفسد صومه لكن هذا الفرق لا يفيد فيما نحن فيه (قوله بل الجنابة بالوقوع التام) فيه نظر لان شرط الجماع التام يوجب أن لا تنجب الكفارة اذ لم يكن جماع تام مع انها تنجب بنفس ادخال الحشفة عمدا (قوله ولهذا سكت النبي صلى الله عليه وسلم) فيه بحث لان سكوتهم من جهة أن الاعتراف بافساد صوم غيره لا يكون معتبرا فى الشرع لاحتمال أن لا تعترف المرأة بذلك ويمكن أن يوجب بان اعتراف الزوج وان لم يكن معتبرا فى حق المرأة الا أن الظاهر على تقدير وجوب الكفارة عليهما أن يرسل اليها بانها لو صحت ما ذكره زوجها فكفى أنت أيضا كما أرسل عليه السلام أليس فى حديث السيف الى المرأة كما سيأتى

الا أن أو تقارن باكثر النهار ويقام الاكثر مقام الكل فتدبر

فى الكشف والتحقيق عن شمس الائمة السرخسى مع الجواب من وجهين الاول انه لما استعملت الصيغة فى محل آخر خرجت اليمين من أن تكون مرادة فصارت كالحقيقة المهجورة فلا يثبت بلائيه الثانى أن تحريم ترك المنذور يثبت بموجب الدنور ولا يتوقف على قصد لان

بل أولى لان الصبر عنهما أشد والدعاء به اليهما أكثر فبالطوى أن يثبت الزنا حرمهما وجوب الحد عندهما في اللواط بدلالة

الشرع لم يجعله بيننا الا عند القصد بخلاف شراء القرب فان الشرع جعله اعتاقا فصد أولم يقصد (قوله ويمكن أن يقال في جواب هذا الاشكال) قيل عليه الاشكال الوارد على جواب القوم لا يندفع بهذا المقال وإنما يصح فيما نرى اليمين فقط ورد بان المصنف قرره بالترديد فيجوز أن يكون الجواب باختصار الشئ الثاني ومنع للجمع في الارادة ولو اقتصر على الاول يمكن أن يقال ان المقصود ابطال ما قيل في الجواب السابق من أن اليمين موجب الكلام وقد كرر الشئ الثاني لتأكيد ارادة الاول كانه قيل ليس اليمين الاموجب الكلام والالزم للجمع بينهما فتعين أن يكون موجبه كما صرح فتعين أن يعتقد اليمين بلا قرينة (قوله ولم ينو النذر) قيل لا عبرة بارادة النذر لانه ثابت بنفس الصيغة أراد أولا أجيب بانه لا يمنع الجمع في شئ من الصور لان المعنى الحقيقي يثبت باللفظ فلا عبرة بارادته ولا تأثير لها قال السيد

بخلاف حديث العسيف فان الحد في جانبه كان الحد وفي جانبها كان الرجم أجيب بانه مبني على تحقق السبب في جانبها وهو ممنوع (قوله بل أولى) أي ثبوت الكفارة بالجنابة على الصوم بالاكل والشرب أولى من ثبوتها بالجنابة عليه بالجماع لانهما احوج الى الزاجر من الجماع لقلة الصبر عنهما وكثرة الرغبة فيهما لاسيما بالنهار لان النفس مملوءة بالحاجة اليهما وفي هذا تحقيق أن وجوب الكفارة ثابت بدلالة النص لا بالقياس حتى يرد عليه ان القياس لا يثبت الحد وفان قيل هذا معارض بوجه الاول ان الجنابة بالوقوع لتعلقه بالآدمي أشد من الجنابة بالاكل لتعلقه بالمال الثاني ان الجماع محظور الصوم والاكل تقيضه والجنابة على العبادة بالمحظور فوق الجنابة عليه بالنقيض لان الاولى ترد على العبادة لبقائها عند ورود المحظور عليها لعدم المضادة وانما تبطل بعد الورد بخلاف الثانية فان العبادة تنعدم قبل ورود النقيض لامتناع الاجتماع الثالث ان الوقوع يوجب فساد صومين عند كون المرأة صائمة ولهذا قال الاعرابي هلكت وأهلكت الرابع أن تنهاى غلبة الجوع يبيح الافطار فوجود بعضها يورث شبهة الاباحة بخلاف تنهاى غلبة الشبق أجيب عن الاول بان السبب هو فساد الصوم لا اتلاف منافع البضع حتى لو زنى عامد تجب الكفارة لوجود الفساد ولو زنى ناسيا لا تجب لعدم الفساد وكذا تجب في

(قوله بخلاف حديث العسيف) العسيف الاجير روى عن أبي هريرة وزيد بن خالد رضى الله عنه أن رجلين اختصما الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال أحدهما اقض بيننا بكتاب الله وقال الآخر أجل يا رسول الله اقض بيننا بكتاب الله وأذن لي أن أتكم فقال تكلم قال ان ابني كان عسيفا على هذا فزني باهرا فآخبر وفي أن علي ابني الرجم فافتديت منه بمائة شاة وجارية لي ثم اني سألت أهل العلم فآخبروني أن علي ابني مائة جلدة وتغريب عام وانما الرجم على امرأته فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم أما والذي نفسي بيده لا قضين بينكما بكتاب الله أما غنمك وجاريته فردد عليك وأما ابنتك فعليه مائة جلدة وتغريب عام وأما أنت يا أنيس فاعد على امرأة هذا فان اعترفت فارجمها فاعترفت فارجها (قوله فان العبادة تنعدم قبل ورود النقيض) لامتناع الاجتماع ووجوب انتفاء أحد النقيضين قبل ورود الآخر على محله مما ذكره المتكلمون في امتناع بقاء الاعتراض وقد اقتصر في المواقف على منعه وامرته في الحواشي الى سنده بانه يجوز أن يكون ورود الثاني وزوال الاول في آن واحد بل تقدم أحدهما على الآخر زمانا وأما التقدم الذاتي فلا يفيد فيما نحن فيه على أن الاقرب أن المتقدم ذاتا هو ورود الثاني سيما فيما نحن فيه (قوله الرابع أن تنهاى غلبة الجوع الخ) فيه بحث وهو أن السؤال لا يرد أصلا اذا حاصله ان في الاكل والشرب جهة الاباحة وهم قد صرحوا بان الكفارة انما تجب فيما فيه جهة الاباحة حتى لا تجب الكفارة بالقتل عمدا (قوله زنى عامدا الخ) انما ذكر الزنا مع ان الكفارة تجب في الوطء الحلال اذا كان عمدا لانه أراد أن يقول للمعتز ان لو كان كما تصورت من

قال (بخلاف حديث العسيف) أقول العسيف الاجير روى عن أبي هريرة وزيد بن خالد رجلين اختصما الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال أحدهما اقض بيننا بكتاب الله تعالى وقال الآخر أجل يا رسول الله اقض بيننا بكتاب الله وأذن لي أن أتكم فقال ان ابني كان عسيفا على هذا فزني باهرا فآخبروني أن علي ابني الرجم فافتديت منه بمائة شاة وجارية لي ثم اني سألت أهل العلم فآخبروني ان علي ابني جلد مائة وتغريب عام وانما الرجم على امرأته فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم أما والذي نفسي بيده لا قضين بينكما بكتاب الله تعالى أما غنمك وجاريته فردد عليك وأما ابنتك فعليه مائة جلدة وتغريب

الاشرف قدس سره هذا مردود بان كلام المصنف رحمه الله مخصوص بالاناشآت الشرعية حيث قال لكن في الاناشآت الشرعية يمكن أن يثبت الخوفها من يد قوة دون العرفيات والخبر (قوله فن شاء فليؤمن) ظاهره التحبير

فان المعنى الذى يفهم فيه قضاء الشهوة بسفح الماء في محل محرم مشتهى وهذا موجود في اللواط بل زيادة لانها في الحرمة وسفح الماء
فوقه) أى فوق الزنا أى في الحرمة فلان حرمة اللواط لا تنزل أبداً وأما سفح

الماء فلا نأخذها تضييع الماء على وجه لا يتحقق منه الولد (وفي الشهوة مثله لكننا نقول الزنا أكل في سفح الماء والشهوة لان فيه هلاك البشر لان ولد الزنا هالك حكماً وفيه افساد الفراش) أى فراش الزوج لانه يجب فيه اللعان ويثبت الفسقة بسببه ويشبهه النسب (وأما تضييع الماء فقاصر) أى ما قالا من تضييع الماء في اللواط فقاصر في الحرمة (لانه قد يحصل بالعزل والشهوة فيه من الطرفين فيغاب وجوده أى وجود الزنا

الاكل لهذا الافساد لانلاف الطعام حتى لو أكل طعامه عامداً تجب ولو أكل طعام غيره ناسياً لا تجب وعن الثاني أن الصوم هو الامسك عن شهوتي البطن والفرج فالوقاع أيضاً تقيضه وعن الثالث أن فساد صومها بفعلها ووجوب الكفارة على الرجل انما هو بافساد صومه حتى لو وقع غير الصائفة تجب الكفارة وعن الرابع أن المبيح هو خوف التلف لانها هي الجوع كيف والصوم انما شرع لحكمة الجوع نعم تناهى الجوع شرط خوف التلف ولكن لا عبرة ببعض العلة فكيف ببعض الشرط مع عدم العلة (قوله فان المعنى الذى يفهم فيه) أى في ذلك النص الوارد في الزنا ووجوب الحد بسببه موجود في اللواط حتى كان تبدل الاسم بينهما ليس الا باعتبار تبدل المحل كالسارق والطارق وما عزر وغيره فوجوب الحد في اللواط يكون بالادلة لا بالقياس وللخصم أن يمنع فهم كل من يعرف اللغة أن ذلك المعنى هو السبب لوجوب الحد كيف وقد خفي على كثير من المجتهدين العارفين باللغة (قوله لكننا نقول) حاصل الجواب أننا لانسلم أن المعنى الموجب للحد هو مجرد قضاء الشهوة بسفح الماء في محل محرم مشتهى بل مع هلاك البشر وفساد الفراش واشتباه النسب (قوله لان ولد الزنا هالك حكماً) لانه لا يجب تربسته على الزاني لعدم ثبوت النسب منه ولا على المرأة لجزاها عن الكسب والافتقار عليه فيها ولهدا لا يجوز الاقدام على الزنا بالاكراه ولو بالقتل كما لا يجوز الاقدام على القتل به فان قيل الحد واجب بزنا الخصى والزنا بالجور والعقيم التي لا زوج لهما مع انه لا يتحقق هلاك البشر وفساد الفراش قلنا المراد يتحقق ذلك في جنس الزنا (قوله والشهوة فيه) أى في الزنا من الطرفين لميلان طبعهما اليه بخلاف اللواط فان الشهوة فيها من

كون الجنابة متعلقة بالادنى كان بانلاف منافع البضع وذلك انما يتصور ظاهراً بالزنا ونفس الزنا لا يوجب الكفارة حتى لو زنى الى آخر كلامه فتأمل (قوله وللخصم أن يمنع الخ) قد سبق الاشارة الى الجواب عن هذا الايراد وأمثاله بان معنى معرفة كل من يعرف اللغة عدم توقف فهم مناطه على مقدمه شرعية كما توقف علة القياس عليه الا فهم كل واحد وهذا المعنى قد يكون ظاهراً كما في ولا تقل لهما أف وقد يكون خفياً كما مضى ومعنى قطعته قطعية مفهومة منه بالمعنى المذكور كالجنابة من سؤال الاعرابي لا قطعية دليل مناطه ولا قطعية تسمى الحكم الى المحقق ولا قطعية كونه أعلى أو مساوياً كما في فصول البدائع (قوله حاصل الجواب اننا لانسلم الخ) تقرير الجواب بهذا الوجه ظاهر لا خفاء فيه الا ان الخفاء في كون هذا حاصل ما ذكره المصنف فان قوله لان فيه هلاك البشر الخ تعليل لكون الزنا اكمل في سفح الماء فالاستفاد منه أن الموجب كمال السفح لانه مجموع السفح والمعاني الاخرى تعليل أكملية الزنا في السفح بما ذكره ليس بواضح اذ لا دخل لما ذكر في كمال السفح ويمكن أن يقال الاضافة في سفح الماء للهدد والمقصود سفح مقرون بمعان مناسبة لا يجب الحد فيقول الى ما ذكره الشارح ويصح التعليل فليتأمل (قوله بل مع هلاك البشر الخ) وهذه المعاني لا توجد في اللواط فلا يجب فيها الحد عنده بل فيها التعزير بالاحراق بالنار في روايه وهو عدم الحد في اخرى والتنكيس من مكان عال باتباع الاحجار في ثالثة وفي الروضة أن الخلاف في الغلام أو ماوطء المرأة في الموضع المكروه فيوجب الحد بخلاف ولو فعل ذلك بعده أو أمته أو منكوته لا يجب الحد بالاتفاق لان الملك يقتضى اطلاق الانتفاع فأورث شبهة في الفعل (قوله في جنس الزنا) لان حكمه الحكم تراعى في الجنس لاني كل فرد على أن تحليلة الماء لا تنعدم أصلاً في الجور والعقيم فان حرمة المصاهرة تثبت بوطئها وكذا الخصى لا تنعدم فيه أهلية الماء ولذا يثبت النسب منه ولو انعدم لما ثبت كالا يثبت في الصبي (قوله بخلاف اللواط) فان قلت لو صح عدم

بين الايمان والكفر والامرهم اول لكن سياقه قريبة صارفة عنه مانعة عن ارادة الحقيقة اذ لا عذاب في الايمان بالمأذون به ولا عتاب للامتنثال بالمأذون به فهو مجاز عن التوبيخ والانتكاز (قوله بـ وطلق الخ) تركت حقيقته التي هي التوكيد بقرينة صارفة عنها وهي قوله ان كنت رجلاً لان هذا انما يقال عند ارادة اظهار عجز الخطاب عن الفعل الذى قرين به فيكون للتوبيخ مجازاً كما يقال سب

السلطان ان ثبت رجلاً (قوله كاذ كرنا في التخصيص) هو ما قاله في فصل قصر انعام أن الموجب لقصره على بعض ما تناوله ربما يكون كونه بعض الافراد ناقصاً مثل كل مملوك لى حرفاته لا يقع على المكاتب لنقصانه في المملوكية أو زائداً مثل لا يأكل فاكهة فانه لا يقع على العنب

(والترجيح بالحرمه غير نافع) أى ترجيح اللواطه على الزنا بالحرمه غير نافع فى وجوب الحد (لان الحرمه المجرده بدون هذه المعاني) أى المعاني المخصوصه بالزنا وهى هلاك البشر وفساد الفراش واشتباه النسب (لا يوجب الحد كالبول مثلا وكوجوب

القصاص بالمتقل عندهما بدلالة قوله عليه السلام لا قود الا بالسيف يحتمل معنيين أحدهما أن القصاص لا يقام الا بالسيف والثانى أن لا قود الا بسبب القتل بالسيف (فان المعنى الذى يفهم موجبا) حال من الضمير فى يفهم (للجزاء الكامل عن انتهاك حرمة النفس) متعلق بالجزاء والانتهاك افتعال من نهك وهو القطع يقال سيف نهك أى قاطع ومعناه قطع الحرمه بما لا يحل وفى تاج المصادر حرمه كسى سكتت (الضرب) خبران (بما لا يطيقه البدن وقال أبو حنيفة رحمه الله المعنى جرح ينقض البنية ظاهرا وباطنا فإنه حينئذ يقع الجنابه قصدا على النفس الحيوانية التى بها الحياة فتكون أكل وكوجوب الكفارة عند الشافعى فى القتل العمد واليمين الغموس بدلالة نص ورد فى الخطا والمعقوده) أوجب الشافعى الكفارة فى القتل العمد بدلالة نص ورد فى الخطا وهو قوله تعالى ومن قتل مؤمنا خطأ فتحرير رقبة

جانب الفاعل فقط والمفعول يتمتع عنها بطبعه على ما هو أصل الجمله السليمة فيكون الزنا أغلب وجودا وأسرع حصولا فيكون الى الزنا حرجا وهذا بيان كون الزنا أكل فى الشهوة من اللواطه وأيضا محمل اللواطه وإن شارك محمل الزنا فى اللين والحرارة الا ان فيه ما يوجب النفرة وهو استقداره فتكون شهوة الطباع السليمة فيه أقل (قوله والترجيح بالحرمه غير نافع) ادعى الخصم ان اللواطه فوق الزنا فى الحرمة وسفح الماء ومثله فى الشهوة فرده ببيان زيادة الزنا فى الشهوة وسفح الماء ولم يمكنه بيان زيادته فى الحرمة ضرورة ان حرمة اللواطه مما لا ينزل أبدا فأجاب بان زيادة اللواطه على الزنا فى الحرمة غير نافع فى إيجاب الحد لان زيادة بعض أجزاء علة الحكم فى شئ مع نقصان البعض كالشهوة وسفح الماء واتقاء البعض كهلاك البشر وفساد الفراش واشتباه النسب لا يوجب ثبوت الحكم فيه كشراب البول فإنه فوق الخمر فى الحرمة لان حرمة الخمر تنزل بانخفاضها مع انه لا يجب به الحد (قوله لا قود الا بالسيف) يحتمل معنيين فعلى المعنى الثانى وهو أن لا قصاص الا بسبب القتل بالسيف ثبت القصاص بالقتل بالمتقل بطريق الدلالة لان المعنى الموجب للقصاص هو الضرب بما لا يطيقه البدن سواء كان بالجرح أو غيره بل الضرب بالمتقل أبلغ فى ذلك لانه يزهد الروح بنفسه والجرح بواسطة السمراية ولا يخفى أن كون الموجب هو هذا المعنى مما لا يفهمه كل من يعرف اللغة ولهذا ذهب أبو حنيفة رحمه الله الى أن المعنى الموجب هو الجرح الذى ينقض البنية الانسانية ظاهرا أى بالجرح وتخريب الجثة وباطنا أى بازهاق الروح وفساد الطباع الاربع فإنه حينئذ أى عند نقض البنية ظاهرا وباطنا

الحاق اللواطه بالزنا فى وجوب الحد لكون الداعى فيه من الطرفين دون الزنا أن لا يلحق الاكل والشرب فى وجوب الكفارة بالوقاع لان فيه داعيين طبع الرجل وطبع المرأة وفى الاكل طبع واحد قلت أعجب عنه بان الترجيح بالقلة والكثرة انما هو عند اتحاد الجنس كاللواطه مع الزنا وأما عند اختلافه فالعبرة للغلبة والقوة وهما قد وجدتا فى قضاء شهوة البطن دون شهوة الفرج فانها تجدد فى كل يوم مرتين عادة وتبقى مادام الروح فى البدن وشهوة الفرج لا تجدد فى مثل هذه المدة وتقطع باستيلاء الكبر والجلة تحقق الداعيين فى الزنا دون اللواطه توجب كثرة وقوعه بالنسبة اليها فيكون أحوج الى الزنا منها ولا يوجب كثرة وقوعه بالنسبة الى الاكل والشرب بل يوجب قتلته بالنسبة اليها فيستغنى عن الزنا بخلافهما (قوله فعلى المعنى الثانى الخ) احتراز عن المعنى الاول واختاره صاحب الهداية بوجوه الاول أن مسئلة القتل بالمتقل ورجح القاضى أبو زيد المعنى الاول واختاره صاحب الهداية بوجوه الاول أن القود اسم قتل المجازاة ووجب أولا فلا بد فى تخصيصه بالواجب من محاربة الثانى انه حينئذ يتعلق قوله بالسيف به بلا تجوز وتقدير وعلى الاول لا بد من ايراد القود ووجوبه أو تقدير مضاف الثالث أن القود يجب بغير السيف كالرمح وغيره واعلم أن الاختلاف فى القتل بالمتقل اذ لم يجرح فإنه جرح فالقصاص يجب اتفاقا كذا فى الكشف (قوله لان المعنى الموجب للقصاص الخ) فيه بحث وهو ان التعليل من قبيل التعليل على مضادة النص وهو باطل وانما قلنا انه من قبيله لان النص يمنع القود من غير المنصوص ومن جاته القتل بالمتقل فان قلت ليس ذلك من جملة غير المنصوص لان معنى النص لا قود الا بالمعنى للبدن فيتناول القتل بالمتقل قلت فعلى هذا يثبت الحكم بعبارة النص لا بدلالته وبالجملة القول بثبوت الحكم بالدلالة مشكل جدا ولكن أن يتسكت فى الجواب عنه بان يقال كأن المعنى الموجب للقصاص الضرب بما لا يطيقه البدن كذلك المعنى الموجب لاتقاء القصاص هو اتقاء ذلك الضرب فهذا التعليل خص النص

مؤمنة وأوجب الكفارة فى الغموس بدلالة نص ورد فى المعقوده وهو قوله تعالى ولكن يؤأخذكم بما عقدتم الإيمان فكفارته الآية (لانه لما أوجب القتل الخطأ الكفارة مع وجود العذر فأولى أن تجب بدونه واذا وجبت الكفارة فى المعقوده تقع

إذا كذبت فأولى أن تجب في الغموس وهي كاذبة في الأصل لكننا نقول الكفارة بعبادة لم يصير ثوابها جبراً لما ارتكب فلها أن تؤدى بالصوم
وفيها معنى العقوبة فإنها جزاء بجزءه عن ارتكاب المحظور فيجب أن يكون سببها ١٥ دوائر بين الخطر والاباحة قتل

الخطا والمعقودة فان
اليمين مشروعة والكذب
حرام فاما العمد والغموس
فكبيره محضه وهي
لاتلائم العباده وهي
تعدو الصغائر لا الكبائر
وقال الله تعالى ان الحسنات
يذهبن السيئات فان قيل
ينبغي أن لا تجب في القتل
بالمقتل لانه حرام محض
هذا اشكال على قوله
فيجب أن يكون سببها
دوائر بين الخطر والاباحة
فان القتل بالمقتل حرام
محض فيجب أن لا تجب
فيه الكفارة (قلنا فيه
شبهه الخطأ) أي في القتل
بالمقتل شبهه الخطأ انه
ليس بالقتل (وهي)
أي الكفارة (هما يجتاطق
اثباته فوجب بشبهه
السبب) والسبب القتل
الخطا

لانه وان كان فأكفه لغته
وعرفا الا أن فيه معنى
زائد على التفكه أي
التلذذ والتنعم وهو
الغذائية وقوام البدن
ومثال ذلك ان السرقة
لا تقع على النبس ولا
على النهب والغصب
(قوله الاعمال بالنيات
الخ) يدل على حصر
حصول العمل بالنية
وانتفائه بدونها ونفس

تقع الحناية قصد اعلی النفس الحيوانية التي هي بخار اللطيف الذي يتكون من أطف أجزاء الاغذية
ويكون سبباً للحس والحركة وقواماً للحياة وهي صفة تقتضي الحس والحركة واحترزهم سداعن النفس
الانسانية التي لا تنفي بخرب البدن فتكون تلك الحناية أكل من الحناية بدون قصد كالتقتل
الخطا أو بنقض البنية ظاهراً فقط كالجرح بدون السراية أو باطناً فقط كالقتل بالمشغل وإذا كانت
الحناية أكل يترتب عليها الجزاء الاكل ويختص بها يقع كمال الجزاء في مقابلة كمال الحناية (قوله
فيجب أن يكون سببها) أي سبب الكفارة دوائر بين الخطر والاباحة لتضاف العقوبة الى الخطر والعبادة
الى الاباحة فيقع الاثر على وفق المؤثر في القتل الخطا معنى الاباحة من جهة الرمي الى صيد أو كافر ومعنى
الخطر من جهة ترك التثبت واصابة الانسان المعصوم وفي اليمين المعقودة معنى الاباحة من جهة انها عقد
مشروع لفصل الخصومات وفيها تعظيم اسم الله تعالى ومعنى الخطر من جهة الخنز والكذب والاثار بين
الخطر والاباحة يكون صغيرة فتمحوها العبادة التي هي الكفارة لقوله تعالى ان الحسنات يذهبن
السيئات بخلاف العمد والغموس فان كلا منهما كبيرة محضه فلا تمحوها العبادة لقوله عليه السلام
الصلاة الخمس والجمعة الى الجمعة ورمضان الى رمضان كفارات لما بينهما اذا اجتنبت الكبائر فان قيل
الكتاب عام فلا يجوز تخصيصه بخبر الواحد قلنا قد خص منه البعض كالشرك بالله بدليل قطعي هو

بما يطيقه البدن فلا حكمه فيما عداه لا عبارة ولا اشارة حتى يضاذه التعليل بالضرب بما لا يطيقه البدن
وأيضاً التعليل على مضادة النص انما يكون باطلا اذا كان ثابتاً بالاجتهاد وأما اذا كان ثابتاً بالغه فلا يكون
باطلاً بل مخصوصاً فان دلالة النص تخصصه لا يطريق المعارضة فكأنه قيل لا قود الا بالسيف وما في معناه
(قوله السبي هي بخار اللطيف الخ) هذا بخار عند الاطباء يسمى بالروح وسبب تكونه من أطف أجزاء
الاغذية ان القلب له مجاذبة يجذب اليه اطيف الدم فيخبره بحرارة المفردة وذلك بخار يتعلق بالدماغ
أو لا بدليل أنه لو سد الاعصاب يبطل قوى الحس والحركة عماداً موضع السد لا يبطل مما يلي جهة
الدماغ فاذا اتعلق به بقيسده قوة تمرى بها الروح القلبي الى جميع البدن ويفيد الروح الحامل لتلك القوة في
كل عضو قوة بها يعم نفسه (قوله يكون صغيرة الخ) رد عليه بأنه اذا كان صغيرة لم تتحج المنعقدة الى
الكفارة لانها تنزل بالصلاة الخمس والجمع وصوم رمضان كما سيأتي (قوله فلا تمحوها العبادة) لما أن
المحظور المحض كترك الواجب عمداً لا يصلح سبباً للعبادة الجائزة قلنا السجود السهول والثابت بالحديث
لا يجب بالعمد خلافاً للشافعي (قوله لقوله عليه السلام الصلوات الخمس الخ) قيل هذه الثلاثة
كفارات اما باعتبار التوزيع واما باعتبار كون الكل كفارة للكل ويظهر ثمرته انه اذا فات واحد منها
بعذر يكون مابقي كفارة لها وانما قلنا بعذر لانه اذا فات قصد الم يكن مجتنباً من الكبائر (قوله فلا يجوز
تخصيصه بخبر الواحد) وأيضا هذا قول بمفهوم المخالفة ونحن لا نقول به كالشرك بالله فيه بحيث لان

عام وأما أنت يا أنيس فاعد على امرأه هذا فان اعترفت فارجه فاعترفت فرجها قال (والدائر بين الخطر
والاباحة يكون صغيرة الخ) أقول رد عليه انه اذا كان صغيرة لم تتحج المنعقدة الى الكفارة لانها تنزل
بالصلوات الخمس والجمعة وصوم رمضان وسيأتي قال (خص منه البعض كالشرك بالله بدليل قطعي هو
الكتاب والاجماع) أقول أراد بالكتاب قوله تعالى ان الله لا يغفر أن يشرك به وهو هنا بحث أما أوله فلان
الشرك انما يخص اذا لم تتناول الحسنات الايمان وأما ثانياً فلان المخصص الاول يجب أن يكون موصولا
ليصح التخصيص بخبر الواحد والقياس كما سبق حتى لو كان المخصص الاول تراخي لا يعد في العرف مخصوصاً

هذا لكلام يدل عقلا على أن حقيقة غير مرادة فيكون المراد منه حكمه مجازاً وذلك بالاتفاق ولكن الحكم نوعان أحدهما هو الثواب
أوالأثم ودينوى هو العتمة أو الفساد فجملة الشافعية على الدينوى لانه الأصل الظاهر في الفهم المتبادر في متعلق المجرور الواقع خيراً

فان قيل ينبغي أن تجب فيما اذا قتل مستأماً من اعداء ان الشبهة قائمة) هذا الشكل على قوله فيه شبهة الخطأ فان قتل المستأمن فيه شبهة الخطأ بسبب المحل فان المستأمن كافر حر في قتلته محلاً يباح قتله كما اذا قتل مسلمانته سيد أو حر بياو اذا كان فيه شبهة الخطأ ينبغي أن تجب فيه الكفارة كافي القتل بالمثل ١٦

فان قيل ينبغي أن تجب فيما اذا قتل مستأماً من اعداء ان الشبهة قائمة) هذا الشكل على قوله فيه شبهة الخطأ فان قتل المستأمن فيه شبهة الخطأ بسبب المحل فان المستأمن كافر حر في قتلته محلاً يباح قتله كما اذا قتل مسلمانته سيد أو حر بياو اذا كان فيه شبهة الخطأ ينبغي أن تجب فيه الكفارة كافي القتل بالمثل ١٦

فانه مقابل بالمحل من وجه لقوله تعالى ان النفس بالنفس واما الفعل فعمد خالص والكفارة جزاء الفعل وفي المنقل الشبهة في الفعل فوجب الكفارة وأسقطت القصاص فانه جزاء الفعل أيضاً من وجه) يعني شبهة الخطأ في قتل المستأمن انما هي في محل الفعل لافي الفعل فان قتل المستأمن من حيث الفعل عمد محض فاعتبرت الشبهة فيما هو جزاء المحل والقصاص جزاء المحل من وجه فاعتبرت الشبهة فيه حتى لا يجب القصاص بقتل المستأمن ولم تعتبر هذه الشبهة فيما هو جزاء الفعل من كل الوجوه وهو الكفارة فلم تجب الكفارة في قتل المستأمن أما القتل بالمنقل فان شبهة الخطأ فيه من حيث الفعل فاعتبرت فيما هو جزاء الفعل من كل الوجوه وهو الكفارة حتى وجبت الكفاوة فيه وكذا اعتبرت فيما هو جزاء الفعل من وجه وهو القصاص حتى لم يجب القصاص فيه وينبغي أن يعلم أن الشبهة مما ثبتت الكفارة وتسقط القصاص وانما قلنا ان القصاص من وجه جزاء المحل

الكتاب والاجماع فيجوز تخصيصه بخبر الواحد فان قيل فينبغي أن لا تجب الكفارة بالزنا وشرب الخمر في نهار رمضان قلنا انما وجبت بالافطار والجنابة على الصوم وفيه جهة الاباحة من حيث انه تناول شئ يقضى به الشهوة (قوله فان قيل) حاصل السؤال الاول ان القتل بالمنقل حرام محض فكيف وجبت به الكفارة عند أبي حنيفة رحمه الله وحاصل جوابه ان فيه شبهة الخطأ من جهة أن المنقل ليس آلة للقتل خلقه بل للتأديب وفي التأديب جهة من الاباحة والشبهة تكفي لاثبات العبادات كما تكفي لدرء العقوبات وحاصل السؤال الثاني المطالبة بالفرق بين قتل المعصوم بالمنقل وقتل المستأمن بالسيف حيث وجبت الكفارة بالاول دون الثاني مع عدم القصاص فيهما المكان الشبهة وحاصل الجواب أن الشبهة انما تؤثر في اثبات الشئ أو اسقاطه اذا تمكنت فيما يقابل ذلك الشئ والقصاص مقابل للفعل من جهة وللمحل من جهة فيسقط بالشبهة في الفعل كافي القتل بالمنقل لان الشبهة في الآلة الموضوع لتتميم القدرة الناقصة فتدخل في فعل العبد وتصير الشبهة فيها شبهة بالفعل وبالشبهة في المحل كافي قتل المستأمن فان دمه لا يماثل دم المسلم في العصمة لانه حر فيمكن من الرجوع الى دار الحرب فكأنه فيها والكفارة تقابل الفعل من كل وجه لان الزواج اجزية الافعال فثبتت بالشبهة في الفعل كافي القتل بالمنقل لافي المحل كافي قتل المستأمن (قوله والثابت بدلالة النص) اعلم أن الثابت بالعبارة والاشارة سواء في الثبوت بالنظم وفي القطعية أيضاً عند الاكثر الا انه عند التعارض تقدم العبارة على الاشارة

الشرك انما يخص اذا لم يتناول الحسيات الايمان وكون سبب نزول الآية خاصا لا يفيد لان العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب (قوله فيجوز تخصيصه بخبر الواحد) والقياس كما سبق وظاهر ان الاثنين يستامتا عارفين وأجيب بما سبق من ان التاريخ اذا جهل حل على المقارنة (قوله قلنا انما وجبت بالافطار الخ) ولذا لا تجب الكفارة بهما ناسياً على أن معنى العقوبة راجع في كفارة الفطر بخارج ايجابها كما يترجح فيه معنى الحظر كذا في فصول البدائع (قوله وفيه جهة الاباحة من حيث الخ) هذا أولى مما قيل في جهة الاباحة لتصرف في مملوكه لان الكفارة تجب ولو بالتصرف في غيره مملوكه لكن الفرق بين الزنا وشرب الخمر في نهار رمضان وبين عين الغموس في تحقق جهة الاباحة في الاولين دون الثاني محل تأمل وأيضاً ظاهره شعريان لا يكون شرب الخمر والزمان الكبائر بل ما هو الا أن من ان الدائر بين الاباحة والحظر من الصغائر اللهم الا أن يقال جهة الاباحة ليس باعتبار خصوصهما بل من حيث انهما يفتقرهما وكونهما من الكبائر باعتبار خصوصهما (قوله والشبهة تكفي لاثبات العبادات) هذا على رواية الطحاوي والخصاص ورواية المبسوط على ما صرح به في البرذوي وأما على الرواية الاخرى عن أبي حنيفة فلا تجب الكفارة قال أبو الفضل الكرماني في الايضاح ووجدت في كتب أصحابنا أن لا كفارة في شبه العمدة على قول أبي حنيفة فان الاثم فيه كامل متمناه وتناهيه يمنع شروع الكفارة لان ذلك من باب التخفيف (قوله عند الاكثر) وقيل العبارة قطعية البتة والاشارة على

بل ناسخاً وظاهر ان الآيتين غير متقارنتين وان الاجماع مترشح عن الآية المذكورة لانه لا يكون الا بعد رسول عليه الصلاة والسلام ويمكن أن يجاب عن الثاني بما سبق أن التاريخ ان جهل حل على المقارنة

مكان

ومن وجه آخر جزاء الفعل أما الاول فقوله تعالى أن النفس بالنفس وكونه حقاً والياء المقبول يدل على هذا وأما الثاني فلانه شرع ليكون زاجراً عن هدم بنيان الرب وزواج الحدود والكفارات انما هي اجزية الافعال ووجوب القصاص على الجماعة بالواحد يدل على كونه جزاء الفعل (والثابت بدلالة النص كالثابت بالعبارة والاشارة

لمكان القصد بالسوق كقوله عليه السلام في النساء انهن ناقصات عقل ودين الحديث سمي ق ليبيان نقصان دينهن وفيه اشارة الى أن أكثر الحيض خمسة عشر يوماً وهو معارض بما روي أنه عليه السلام قال أقل الحيض ثلاثة أيام وأكثره عشرة أيام وهو عبارة فرج فان قيل لا معارضة لان المراد بالشطر البعض لا النصف على السواء ولو سلم فأكثر أعمار الامه ستون ربعها أيام الصباور ربعها أيام الحيض في الاغلب فاستوى النصفان في الصوم والصلاة وتركهما أوجب بان الشطر حقيقة في النصف وأكثر أعمار الامه ما بين الستين الى سبعين على ما ورد في الحديث وترك الصوم والصلاة مدة الصبا مشترك بين الرجال والنساء لا تصلح سبباً للنقصان دينهن ثم الثابت بالدلالة مثل الثابت بالعبارة والاشارة في كونه قطعياً مستنداً الى النظم لاستناده الى المعنى المفهوم من النظم لغة ولهذا سميت بالدلالة النص فيقدم على خبر الواحد والقياس وأما في قبول التخصيص فلا مماثلة لان الثابت بالدلالة لا يقبله وكذا الثابت بالاشارة عند البعض والاصح أنه يقبله صرح بذلك الامام السرخسي (قوله الاعند التعارض) فان الثابت بالعبارة أو الاشارة مقدم على الثابت بالدلالة لان فيهما النظم والمعنى اللغوي وفي الدلالة المعنى فقط فيبقى النظم سماً للمعارض مثاله ثبوت الكفارة في القتل العمد بدلالة النص الوارد في

سبيل الجواز وقيل الحق انه ما قد يكونان قطعيتين ومتعاضتين والشارح مال اليه فيما سبق حيث قال والحق أن كلا منهما قد يفيد القطع وهو الاصل وقد يفيد الظن (قوله كقوله عليه السلام في النساء) تمام الحديث فقيل ما نقصان دينهن فقال عليه السلام تقعد احداهن في قعر بيتها شطر عمرها لا تصوم ولا تصلي وهذا الحديث مشهور ذكره كبار العلماء واستدل به الشافعي على أن أكثر الحيض خمسة عشر يوماً لكن النزوى قال في شرح المذهب لا أصل له والله أعلم (قوله ربعها أيام الحيض في الاغلب) فيه بحث لان ربع الذي هو أيام الحيض لا يكون خمسة عشر سنة حتى يكون ربع أيام الصبا نصف الستين وذلك لان أيام الحيض انما ثبت حينئذ من خمسة وأربعين سنة وهو ظاهر فعلي هذا ما ذهبنا اليه من أن أكثر أيام الحيض عشرة أو فاق بالحديث لان الثلث بعد أيام الصبا اذا ضم الى ما قبله يكون المجموع نصف العمر (قوله أوجب بان الشطر حقيقة في النصف) فيه بحث وهو انه على تقدير تسليم كونه حقيقة في النصف انما يثبت التعارض بين الحديثين اذا حمل الشطر على حقيقة وهذا الحمل يستدعي اعتبار المجاز في انهن ناقصات عقل ودين باعتبار اطلاق الكل واردة البعض اذ جميع النساء لسن ذوات حيض خمسة عشر يوماً بالاتفاق وليس أحد المجازين أولى من الآخر من حيث هما بل لو حمل الشطر على النصف يلزم المجاز في الموضوعين أحدهما في انهن ناقصات عقل ودين والثاني في تقعد احداهن شطر عمرها لا تصلي ولا تصوم فحمل الشطر على البعض المطلق أولى فلامبارضة حينئذ (قوله لان الثابت بالدلالة لا يقبله) لان معنى النص اذا ثبت علمه لم يحتمل أن يكون غير علة وفي التخصيص ذلك (قوله وكذا الثابت بالاشارة عند البعض) أي لا يحتمل التخصيص لان معنى العموم فيما سبق الكلام لاجله وأما منع الاشارة اليه من غير سوق الكلام له فهو زيادة على المطلوب بالنص فقل هذا لا يكون فيه معنى العموم حتى يكون محتملاً للتخصيص (قوله والاصح أنه يقبله) لان الثابت بالاشارة النص كالثابت بعبارة من حيث انه ثابت بصيغة الكلام فكما أن الثابت بعبارة النص يحتمل الخصوص فكذا الثابت بالاشارة كذلك في الكشف (قوله مثاله ثبوت الكفارة في القتل العمد الخ) فيه بحث لان كون كفارة القتل الخطا كفارة للقتل العمد مما ينكره أهل اللغة اذ كفارة الاذن لا يلزم أن

لا صلاة لجار المسعد ووجهه الخفية على الاحروي لدليلين أشار الى أحدهما المصنف الاول ما ثبت في محله أن الثواب مراد بالاتفاق وأن المشترك لا عموم له على ما حقق في محله وان لم يسلمه الشافعي فلا ينال بانكار الخصم لا مرئيت بدليل يوجب على أن المجاز لا عموم له عنده فهذا سبيل الحكمة وذا مجادلة بالتي هي أحسن والثاني أنه لو حمل على الثواب لكان الاعمال باقية على عمومها اذ لا ثواب لعمل بدون النية ولو حمل على العمة يجب تخصيصها بالاعمال التي يقصد بها الثواب وهي العبادات اذ لا خفاء في أنه لا خلاف لاحد في صحة البيع والشراء والاجارة والتكاح وأمثالها بدون النية واعترض عليه من وجوه الاول أنا لان سلم أن الحكم مشترك بين النوعين لفظاً كالعين بين معانيه بل هو موضوع لاثرائي ولازمه فيكون مشتركاً معنى كالحيوان بالنسبة الى الانسان والفسرس وغيرهما والثاني أن القول بعدم عموم المجاز

(٣ - تلويح في) لم يثبت من الشافعي ولو ثبت فله أن يقول انما تقدر فيكون مجازاً بالحد في لا مجازاً من سلاحي بنافي العموم والثالث أنا لان سلم أن الثواب سراً بالاتفاق وعنده بدوونها اتفاقاً لا يقتضي ذلك لان موافقه الحكم لا دليل لا يقتضي

المذكورة في المتن كلاما في أنها ثابتة بدلالة النص أم بالقياس فعليه بالتأمل فيها (وأما المقتضى فحقوا عتق عبدك عنى بالف يقتضى البيع - ضرورة صحة العتق)

الخطا في عارضه قوله تعالى ومن قتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم حيث جعل كل جزائه جهنم فيكون اشارة الى نفي الكفارة فرجحت على دلالة النص فان قيل المراد جزاء الاخرة والالكان فيسه اشارة الى نفي القصاص قلنا القصاص جزاء المحل من وجهه والجزاء المضاف الى الفاعل هو جزاء فعله من كل وجهه ولو سلم فالقصاص يجب بعبارة النص الوارد فيه (قوله وهو) أي الثابت بدلالة النص فوق الثابت بالقياس لان المعنى الذي يفهم أن الحكم في المنطوق لاجله يدرك في القياس بالرأى والاجتهاد وفي دلالة النص باللغة الموضوعه لافادة المعاني فيصير بمنزلة الثابت بالنظم وفي التعليل اشارة الى أنه لا يقدم على القياس المنصوص العلة والى أن دلالة النص مغايرة للقياس الشرعي وقد يستدل على ذلك بوجوه الاول أن الاصل في القياس الشرعي لا يكون جزأ من الفرع اجاماً ووهنا قد يكون كما لو قال لعبد لا تعط زيدا ذرة فانه يدل على منع اعطاء ما فوق الذرة مع ان الذرة جزء منه فان قيل المنصوص عليه هو الذرة بقيد الوحدة والانفراد وهي غير داخله فيما فوقها بصفة الاجتماع قلنا لو سلم فثله ممنوع في القياس بالاجماع الثاني أن دلالة النص ثابتة قبل شرع القياس فان كل أحد يفهم من لا تقبل له أن لا تضربه ولا تشتمه سواء علم شرعية القياس أو لا وسواء أشرع القياس أو لا والثالث أن الناظرين للقياس قائلون بذلك وقيل هو قياس لما فيه من الحاق فرع باصله بعلامة جامعة بينهما فان المنصوص عليه حرمة التأنيف فالحق به الضرب والشتم بجماع الاذى الا انه قياس جلي قطعي وهذا النزاع لفظي (قوله فيثبت) تفرع على كون المعنى في الدلالة مدركا باللغة فان حكمها حينئذ يستند الى النظم ويتفق عنه الشبهة المانعة عن ثبوت الحد والقصاص وهي اختلال المعنى الذي يتعلق به الحكم لا الشبهة الواقعة في طريق الثبوت للاجماع على انها ثبتت بخبر الواحد مثال ذلك اثبات الرجم بدلالة نص ورد في ما عزل للقطع بانه انما رجم للزنا في حالة الاحصان (قوله ولا يثبت ذابا) أي ما يندري بالشبهات بالقياس الذي معناه مدرك بالرأى دون اللغة لما فيه من الشبهة الدائرة للحدود بخلاف ما اذا كانت العلة منصوصة فانه حينئذ بمنزلة النص (قوله واعلم أن في بعض المسائل) يعني انه تابع القوم في ايراد الامثلة المذكورة لدلالة النص وفي بعضها نظر كوجوب الحد بالواطئة والقصاص باقتل بالمتقل لان المعنى الموجب ليس مما يفهم لغة بل رأياً فهو من قبيل القياس الا أن القياس لما لم يكن مثبتاً للحد والقصاص ادعوا فيه دلالة النص (قوله رأياً) المقتضى بالكسر على لفظ اسم الفاعل فحقوا عتق عبدك عنى بالف ومقتضاه هو البيع لان اعتناق الرجل عبده بوكالة الغير ونيابته يتوقف على جعله ملكاً له وسبب الملك ههنا هو البيع بقرينة قوله عنى بالف فيكون البيع لازماً متقدماً للمعنى الكلام والاقضاء هو دلالة هذا الكلام على البيع وكان

ارادته منه وثبوته به يلزم مفهوم المشترك بمعنى ارادة معنييه مثلاً قولنا العين جسم ليس من عموم المشترك في شئ وان كان الحكم ثابتاً للمعانيه والرابع أن عدم بقاء الاعمال على عمومه مشترك الا لزام اذ لا بد عندكم من تخصيصها بالاعمال التي هي محل الثواب والخامس أنه لو حمل على الثواب لم يدل الحديث على عدم صحة العبادات بدون النية ولا حجة لكم تتسكون بها على وجوب النية في الصلاة والزكاة والصوم وغيرها غير هذا الحديث والكل ليس بشئ أما الاول فلان الاشتراك المعنوي انما يصح اذا كان هناك قدر مشترك ذاتي أو عرضي بين النوعين صالح أن يكون مراداً بالحكم ولا شك أن العفة والفساد ليسا مما يسترتب على العمل وان كان

تكون كفارة للاعلى فهي غير ثابتة بدلالة النص وانما هي بطريق الاجتهاد فليتأمل (قوله جعل كل جزائه جهنم) بناء على أن اضافة المصدر تقييداً للحصر كما في ضرب زيد في الدار (قوله فان حكمها يستند الى النظم الخ) فيه بحث اذ قد ذكر الالآن وجه ترجيح العبارة والاشارة على الدلالة عند التعارض أن فيهما النظم والمعنى اللغوي وفي الدلالة المعنى فقط فهذا المخالفة ظاهرة فليتأمل (قوله للاجماع على أنها ثبتت بخبر الواحد) منع الاجماع فان الكرخي وأبو يوسف في رواية الامان على انها لا تثبت بخبر الواحد للشبهة اللهم الا أن يقال المراد اجماع من واهما وههنا بحث وهو ان النبي صلى الله عليه وسلم قال ادروا الحد وبالشبهات فلا بد أن يبين الفرق بين الشبهتين حتى جعل الالاولى درائة للعهد دون الثانية (قوله بخلاف ما اذا كانت العلة منصوصة فانه حينئذ بمنزلة النص) فيه بحث لانه صرح في ثاب من فصول الركن

مقارناله واطلاق الحكم عليها انما هو على اصطلاح وعلى الثواب والاثم اصطلاح آخر فاذا أريد النوعان منه بالعمل فانه اراد أحدهما على أنه صفة قائمة به عارضة له والآخر على أنه أثر مترتب عليه مسبب عنه ثابت به

الانساب

فصار كأنه قال ببيع عبدك عنى بالف وكن وكبلى في الاعناق (فيثبت البيع بقدر الضرورة ولا يكون كالمفروض حتى لا يثبت شروطه)
أى لا يجب أن يثبت جميع شروطه بل يثبت من الأركان والشروط ما لا يتحمل

السقوط في الجملة لا يثبت
(فقال أبو يوسف) رحمه
الله تعالى هذا تبرع
لما مر أنه لا يثبت شروطه
(لوقال اعتق عبدك عنى
بغير شئ أنه يصح عن
الامر ونسقى الهبة
عن القبض وهو شرط كما
يستغنى البيع عنه عن
القبول وهو ركن قلنا
يسقط ما يتحمل السقوط
والقبول مما يتحتمله) أى
القبول باللسان في البيع
مما يتحمل السقوط (كما
في التعاطى لا القبض)
أى في الهبة

الانسيب بما سبق أن يقول وأما الافتضاء فكفى هذا المثال والمراد بالزوم ههنا ما هو أهم من الشرعى
والعقلى والبين وغير البين ويقرب من ذلك ما قيل ان الافتضاء هو دلالة اللفظ على معنى خارج يتوقف عليه
صدقه أو صحته الشرعية أو العقلية وقد يقيد بالشرعية احترازاً عن المحذوف مثل واسئل القرينة ولهذا
قيل المقتضى زيادة ثبت شرط الصحة المنصوص عليه شرطاً فقوله شرط حال من المستكن في ثبت وهذا
الاعتبار جازئد كبيره مع كونه ثانى الى الزيادة والشرط يتقدم على المشروط لا محالة ففهم منه ان
المقتضى لازم متقدم وقد صرح بذلك الامام السرخسى رحمه الله تعالى حيث قال المقتضى زيادة على
المنصوص بشرط تقدمه لبصير المنصوص مفيداً أو موجباً للحكم (قوله فصار كأنه قال ببيع عبدك عنى
بالف وكن وكبلى في الاعناق) قيل هذا التقدير ليس بمستقيم لانه يحتاج الى القبول ورد بالمنع وانما
يحتاج اليه اذا كان المفروض هو هذا المقدر وكانه نماً اختار هذا التقدير ليتحقق في هذا البيع عدم
القبول بخلاف ما ذكره الامام البرغرى من أن الامر كأنه قال اشترىته منك فاعتقه عنى بالف والمأمور
حين قال اعتقه فكانه قال بعته منك فاعتقه عنك فانه يشتمل على الايجاب والقبول نعم هذا التقدير
أحسن من جهة أنه جعل عنى متعلقاً باعتقه على معنى اعتقه نائباً عنى ووكيلاً لاصلة للبيع على ما توهمه
المصنف اذ لا يقال بعته عنك بل منك والتحقيق أن عنى حال من الفاعل وبالف متعلق باعتق على
تضمينه معنى البيع كأنه قال اعتقه عنى مبيعاً عنى بالف (قوله فيثبت البيع بقدر الضرورة) أى مع
أركانه وشرايطه الضرورية التي لا تسقط بحال فلا يشترط القبول ولا يثبت خيار الرؤية والعيب نعم
يعتبر في الأمر أهلية الاعناق حتى لو كان صبياً عاقلاً أذن له الولي في التصرفات لم يثبت منه البيع بهذا
الكلام (قوله لا القبض) أى لا يتحمل القبض في الهبة السقوط بحال ادلائق جده به فوجب الملك

فيكون عموم المشترك
بمعنى ارادة معنيه وهو
باطل ولا يمكن أن يراد
من الحكم المسلب أو
المقارن أو نحوهما قطعاً
ولا يصح أن يقول به أحد
أصلاً ولا يزم عليه اشتراط
النية في الأركان والشرايط
وهو منتف بالاجماع
وأما الثاني فالكلام على
التحقيق أن المشترك
لا عموم له أصلاً سواء سلمه
الشافعى أولاً وما يدل على
نفي عموم المجاز المرسل لو
تم لدل على نفي عموم المجاز
بالحذف وأما الثالث
فلانه لا يتصور نزاع من
الشافعى في كون الثواب
مراداً من الحديث وان

الثاني ان الشبهة في القياس في أمور ستة حكم الاصل وتعليقه في الجملة وتعيين الوصف الذي به التعليل
وجواز ذلك الوصف في الفرع ونفي المعارض في الاصل ونفيه في الفرع ومن البين أن التنصيص على العلة
لا يرفع الثلاثة الاحيرة فكيف يثبت بالقياس المنصوص العلة لا تندرى بالشبهات كدال عليه سيبان
كلامه فتأمل (قوله وبهذا الاعتبار جازئد كبيره) لان الحال في المعنى وصف وخبر والضمير المتوسط
بين المبتدأ والخبر أو الموصوف والصفة المختلفين نذ كبيراً أو نائباً يجوز فيه الوجهان ولأن تجمل سبب
التذكير تأويل المصدر أعنى الزيادة بان مع الفعل وتجعل شرطاً نصباً على أنه مفعول له أى ثبت ثقل
الزيادة لاجل أن يكون شرطاً صحة المنصوص عليه شرطاً ونذ كبيراً تقدمه في عبارة شمس الأئمة ليس الا
بهذا التأويل (قوله فيثبت البيع بقدر الضرورة) هذا في كلام المصنف مؤخر عن قوله فصار كأنه
الخ) فكان تقدمه ههنا وقع سهواً من النامخ (قوله فلا يشترط القبول) قيل هذا يدل على أن القبول
شرط في أصل البيع وليس كذلك بل هو ركن له وأيضاً اذا ثبت البيع المقتضى ثبت لازمه تقديراً وهو
القبول والالزم الخلف لان انتفاء اللازم يستلزم انتفاء الملزوم وقد فرضنا وجوده أجيب عن الاول
بان المراد بالشرط ما يتوقف عليه الشئ سواء كان شرطاً اصطلاحياً أو ركناً وذكرنا الخاص وارادة العام
مجازاً شائع وعن الثاني يمنع أن القبول من لوازم البيع فانه جائز الانتفاء ككفى في بيع التعاطى (قوله على
ما توهمه المصنف) قيل الحروف الجارية يستعمل بعضها في موضع البعض وليس هذا القدر مما يقال
فيه لمثل المصنف توهم فانه شائع سائغ على أن من لا يتدأ الغاية ولا معنى له في البيع الا يتضمن ما يليق
به من الرضا أو طلب الشئ أو غير ذلك (قوله مبيعاً عنى بالف) قيل الانسيب أن يكون معناه بئها اياه

نازع في ذلك منازع فالحديث يحكم بطلان هذا النزاع فان تمام الحديث على ما في الصحيحين وغيرهما الاعمال بالنيات وانما لكل امرئ
ما نوى فمن كان هجرته الى الله ورسوله فهجرته الى الله ورسوله ومن كان هجرته الى دنيا يصيبها أو امرأة يتزوجها فهجرته الى ما هاجر اليه

(ولا عموم للمقتضى) أى ان كان المعنى المقتضى معنى تحته افراد لا يجب أن يثبت جميع أفرادها (لانه ثابت ضرورة فينفسد بقدرها
ولما لم يتم لقبيل التخصيص في قوله ٢٠ والله لا آكل لان طعاما ثابت اقتضاه وأيضالا تخصيص الا في اللفظ فان قيل

يقدر أكل وهو مصدر
ثابت لغة) ودلالة الفعل
على المصدر بطريق
المنطوق لا نهادلالة
تضمنية فالثابت لغة
على قسمين حقيقى منطوق
كالمصدر ومجازى محذوف
نحو واسئل القرية) فيصير
كقوله لا آكل أكل) ونية
التخصيص في لا آكل
أكل بمعنى بالاتفق
(قلنا المصدر الثابت لغة
هو الدال على الماهية
لا على الافراد بخلاف
قوله لا آكل أكل فان
أكل نكرة في موضع
النفي وهى عامة فيجوز
تخصيصها بالنبيه فان
قبل اذا لم يكن لا آكل
عاما ينبغي أن لا يحنث
بكل أكل قلنا انما يحنث
لانه مندرج تحت ماهية
الاكل) فان قوله لا آكل
معناه لا يوجد منه
ماهية الاكل وعدم
وجود ماهية الاكل
موقوف على أن لا يوجد
منه فرد من افراد الاكل
أصلا

بدون القبض في الصورة المذكورة يقع العتق عن المأمور دون الاثم وانما قيد بالقبض في الهبة لان
القبض في البيع الفاسد وان كان شرطا لكنه يحتمل السقوط حتى يقع العتق عن الأمر فيما اذا قال
اعتقه عنى بانفدينار ورطل من الخمر لان القبض ليس بشرط أصلى في البيع الفاسد بدليل ان الصحيح
يعمل بدون الفاسد ملحق به لا أصل بنفسه فيحتمل السقوط نظر الى أصله بخلاف الهبة فان القبض فيها
شرط أصلى لا يعمل هى الابيه ولان الفاسد لضعفه احتاج الى القبض ليتقوى به وقد حصل التقوى
بشيئونه في ضمن العتق (قوله ولا عموم للمقتضى) على لفظ اسم المفعول أى اللانزم المتقدم الذى اقتضاه
الكلام تعجبه اذا كان تحته افراد لا يجب اثبات جميعها لان الضرورة ترتفع بانبات فرد فلا دلالة على
اثبات ما وراءه فيبقى على عدمه الاصل بمنزلة المسكوت عنه ولان العموم من عوارض اللفظ والمقتضى
معنى اللفظ وقد ينسب القول بعموم المقتضى الى الشافعى رحمه الله تعالى وتحقق ذلك ان المقتضى على
لفظ اسم الفاعل عنده ما يتوقف صدقه أو صحته عقلا أو شرعا ولغة على تقدير وهو المقتضى اسم مفعول
فاذا وجد تقديرات متعددة يستقيم الكلام بكل واحد منها فلا عموم له عنده أيضا بمعنى أنه لا يصح تقدير
الجميع بل يقدر واحد بدليل فان لم يوجد دليل معين لاحدهما كان بمنزلة المجهول ثم اذا عين بدليل فهو
كالمذكور لان الملفوظ والمقدرسوا في افادة المعنى فان كان من صيغ العموم فعام والا فلا فعلى هذا
يكون العموم من صفة اللفظ ويكون اثباته ضروريا لان مدلول اللفظ لا ينفك عنه وبينوا الخلاف فيما
اذا قال والله لا آكل أو ان أكلت فعبدى حرف عند الشافعى رضى الله عنه يجوز نية طعام دون طعام
تخصيصا للعام أعنى النكرة الواقعة في سياق النفي أو الشرط لان المعنى لا آكل طعاما وعند أبي حنيفة
لا يجوز لانه ليس بعام فلا يقبل التخصيص ولا خلاف في شمول الحكم وشيوعه لكل طعام بل الشيوع عند
أبي حنيفة أو كدلاله لا ينقص أصلا لكنه مبنى على وجود المحلوف عليه في كل صورة لا على عموم المقتضى
وكون المثال المذكور من قبيل المقتضى ظاهر على تفسير المصنف وأما على تفسير من اعتبر التوقف
عليه شرعا فوجهه ان العهدة الشرعية موقوفة على العهدة العقلية وهى على المقتضى فيكون صحة الخلف
على الاكل شرعا موقوفة على اعتبار المأكل (قوله فان قيل) تقرير السؤال سلمنا أنه لا يصح نية طعام
دون طعام بناء على أن المقتضى لا عموم له لكن لم لا يجوز أن ينوى أكل دون أكل على أن يكون العموم
في الاكالات فان دلالة الفعل على المصدر ليست بطريق الاقتضاء بل بحسب اللغة فيعم لكونه نكرة في
سياق النفي بمنزلة ما اذا صرح به نحو لا آكل أكل فانه يصدر في نية أكل دون أكل وتقر بالجواب أن
المصدر الثابت لغة أى في ضمن الفعل وهو الذى يتوقف عليه الفعل توقف الكل على الجزء هو الدال على
نفس الماهية دون الافراد اذ دلالة الفعل على الفرد بل على مجرد الماهية مع مقارنة الزمان فلا
يكون عاما فلا يقبل التخصيص بخلاف المصدر في نحو لا آكل أكل فانه عام اتفاقا وفيه نظر لان المصدر
ههنا للتأكيد والتأكيدي تقوية مسدول الاول من غير زيادة فهو أيضا لا يدل الا على الماهية وههنا

مبنى بانف فانه لم يبعد أن يقدر المضمون في مثله الا على صيغة اسم الفاعل (قوله حتى يقع العتق على
الأمر) خلافا للشخ أبو الحسن الكرخى (قوله فعند الشافعى رحمه الله) قال الفاضل الشريف
فالماض ان - مذى المفعول على نوعين أحدهما أن يكون منويا مقدر والثانى أن يكون منسيا غير
مقدر وكلاهما شائع في نصيح الكلام بخوار التخصيص عند الشافعى مبنى على النوع الاول وعدم
جوازه عند أبي حنيفة مبنى على النوع الثانى (قوله وفيه نظر لان المصدر ههنا للتأكد) قال في
قال (وفيه نظر لان المصدر ههنا للتأكد كيد الخ) أقول جوابه انما سلمنا أن المصدر موضوع للجنس لكنه

ولا خفاء في أن الثواب
يدور مع صدق العزيمة
وخلوص النية وجودا
وعدمها وأما الرابع فلا
يخفى انه سفسطة ظاهر
الفساد لان الاستفادة من

قولنا ثواب الاعمال بالنيات أنه لا يحصل الا به وهو في مظاه من الطاعات والقربات
ولادلالة قط على أن كل عمل مقارن بالنية بثاب حتى يلزم تخصيص الاعمال بالنى هى محل الثواب مع امكان المناقشة على تقدير دلالة

صرحوا

فالدلالة على هذا المعنى بطريق الافتضاء (اللان اللفظ يدل على جميع الافراد) أي بطريق المنطوق (فان قيل ان قال لا أساساً لمن فلا نوبى
في بيت واحد يصح نيته والبيت ثابت افتضاء قلنا انما يصح نيته لان المساكنة

نوعان قاصرة وهى أن يكونا في دار واحدة وكاملة وهى هذه) أي المساكنة الكاملة هي التي يسكنان في بيت واحد فنية البيت الواحد لا تكون من باب عموم المقضى بل من باب نية أحد محتملي اللفظ المشترك أو نية تمامه في هذا الفصل

صرحوا بانها لا يثنى ولا يجمع بخلاف ما يكون للنوع أو المارة وأيضاً ذكر في الجامع أنه لو قال ان خرجت فعدى حروروى السفر خاصة صدق ديانه ووجه بان ذكر الفعل ذكر المصدر وهو نكرة في موضع النسي فيعم فيقبل التخصيص (قوله فالدلالة) أي دلالة لا آكل على أنه لا يوجد منه فرد من افراد الاكل بطريق الافتضاء لانه ثبت ضرورة تصحيح نفي ماهية الاكل اذ لو وجد فرد من الافراد ثبتت الماهية في ضمنه وفيه نظران عموم النكرة المنفية أيضاً ليس باعتبار دلالة اللفظ على جميع الافراد بطريق المنطوق بل باعتبار أن نفي فرد منهم يقتضى نفي جميع الافراد ضرورة (قوله فان قيل) نقرر بالسؤال أن دلالة المساكنة على المكان اقتضاء وقد سحت نية بيت واحد وهذا تخصيص يقتضى سابقة العموم فلم يقتضى عموم وتقرر الجواب اننا نسلم أنه تخصيص بل ارادة لاحد مفهومي المشترك أو أحد مفهومي نوعي الجنس بقريته كونه الكامل المفهوم من الاطلاق وذلك لان المساكنة مفاعلة من السكنى وهى المكث في المكان على سبيل الاستقرار والدوام فهى فعل يقوم بها بان يتصل فعل كل منهما بفعل صاحبه وذلك في البيت يكون بصفة الكمال وفي الدار انما يكون الانصال في نواحي السكنى من اراقه الماء وغسل

على ذلك وأما الخامس فلان المقصود من العبارات المقصودة الثواب لا غير فاذا انتفى انتفت العصة بخلاف الوضوء فان المقصود منه كونه مفتاحاً للصلاة فلا ينتفى العصة بانتفاء الثواب وقيل عليه انتفاء الثواب انما يوجب انتفاء العصة اذا كانت عبارة عن ترتب الغرض وهو الثواب وأما اذا كانت عبارة عن الاجزاء ورفع وجوب القضاء أو كان الغرض هو الامتثال أو موافقة الشرع فلا قلت المقصود من شرعية العبادات

فصول البدائع تحقيق مذهبنا أن لا آكل أو ان أكلت لنفي نفس الحقيقة فلا يحمّل اثبات بعض افرادها للمنافاة الظاهرة فلونوى ما كولا دون ما كول فقد نوى ما لا يحمّله لفظه بخلاف لا آكل كلاً أو شيئاً اذ قد يقصده عدم التعيين لما هو معين عند المتكلم فاذا فسر ببيان نيته فقد عين أحد محتملاته فلا يرد أن التأكيده نفيه من لدول الاول بالزيادة فلا تفاوت وأنت خبير بان منطوق نظر الشارح نصريحهم بان المصدر في لا آكل كلاً للتأكيده فانه يستلزم أن لا يكون فرق بينه وبين المصدر الثابت لغة في ضمن الفعل وقد يقال في الجواب المصدر وان كان موضوعاً للجنس لكنه يحمّل غيره حتى انه ينصرف عنه اليه بالدليل كالاستثناء في قوله تعالى ان نظن الاظنا ونحوه فذكر المصدر ههنا دليل على العموم والحاصل أن المصدر المذكور صريح في سياق النفي بفسد العموم قطعاً واذا كان تأكيده للمصدر الضمني حمل أيضاً على العموم ولا يلزم منه صحة حمل الضمني على العموم ابتداءً بالقرينة (قوله وأيضاً ذكر في الجامع الخ) لا يخفى أن المذكور في الجامع يخالف الروايات المشهورة ولذا جملة البعض على ما اذا قال ان خرجت خروجا وهوى غايه البعد لانه لم يقع فيه لفظ خروجاً ولانه لا يصح على هذا قوله صدق ديانه بل يجب أن يقال صدق ديانه وقضاء والا قرب في توجيحه ما في الجامع ما ذكر بعض الفضلاء من أن مبنى الايمان على العرف فاذا قيل خرجت من البلد يفهم في العرف السفر وليس مبناه مانقله الشارح من التوجيه حتى يخالف المشهور وقد يوجه أيضاً بان نية السفر أحد نوعي الجنس وهو الخروج بقريته كونه الكامل المفهوم من الاطلاق كافي المساكنة وهو قريب مما ذكرنا (قوله وفيه نظران عموم السكره الخ) قد يجاب عنه بأنه قد صرح فيما سبق بان في النكرة المنفية وضعها بالنوع

يحمّل غيره حتى انه ينصرف عنه اليه بالدليل كالاستثناء ونحوه كافي قوله تعالى ان نظن الاظنا فلولم يحمّل العموم لما صح الاستثناء وهذا هو المحمل لما ذكر في الجامع فانه كان محتملاً صدق من نواه ديانه ولما كان خلاف الظاهر لم يصدق قضاء فذكر المصدر ههنا دليل على العموم كالاستثناء فتم والحاصل أن المصدر المذكور صريح في سياق النفي بفسد العموم قطعاً واذا كان تأكيده المصدر ترضمني حمل أيضاً على العموم ولا يلزم منه صحة حمل الضمني على العموم ابتداءً بالقرينة قضاء وديانه قد يدر وهذا هو التحقيق لمذهبنا لما قال في فصول البدائع ان لا آكل وان أكلت لنفي نفس الحقيقة فلا يحمّل اثبات بعض

عبارة عن الاجزاء ورفع وجوب القضاء الذي هو أثر مرتب عليها ولازم متأخر عنها بل هي عبارة عن وقوع العمل على وفق الشرع ونوع الصواب على ما لا يخفى لاولى الالباب وقال بعض المحققين في معنى الحديث أي صحها واعتبارها شرعاً بالنيات والمصادر العبادات لان

وقد عرفت هنا عبارة المثنى بالتقدم والناخير هكذا (فدوى الكامل ولذلك قلنا في أنت طالق وطلق نفسك ونوى الثلاث ان يشبهه باطلة لان المصدر الذي يثبت من المتكلم ٢٢ انشاء امر شرعي لا لغوي فيكون ثابتا باقتضاء بخلاف طلق نفسك فانه يصح نية

الثلاث لان معناه افعلى
فعل الطلاق فثبوت
المصدر في المستقبل
بطرف اللغة فيكون
كالمفوض كسائر أسماء
الاجناس على ما يأتي

كثيرا من المعاملات تعتبر
شرعا بلانية كالنكاح
والطلاق وذلك لان
الاصل ان متعلق المجرور
الواقع خبرا استقرار عام
الاذا قام الدليل على
خلافه كافي لاصالة الجار
المسجد أى لاصالة له كاملة
لان قيام الدليل على
الجملة أو يجب كون المراد
كونا خاصا فيكون من
حذف الخبر لامن وقوع
الجار والمجرور خبرا فلنا
ان نقول بالموجب أى
سلنا ان كل عبادة بنية
والوضوء لا يقع عبادة
بدونها وبذلك قضينا
عهدة الحديث وليس
الكلام في هذا بل في أنه
اذ لم ينو حتى لم يقع عبادة
سبب التواب فهو يقع
شرطا معتبرا للصلاة حتى
تصح به أو لا ليس في الحديث
دلالة على نفيه ولا اثباته
فقلنا نعم لان الشرط
مقصود التحصيل لغيره
لا لذاته فكيف حصل
حصول المقصود وصار كثر
الضرورة وباقى الشروط

الثوب ونحوهما الا في أصل السكنى هذا ولكن قد اشتهرت المساكنة عرفا في المساكنة في دار واحدة سوا
كانت في بيت واحد منها أولا وهذا يحمل عليه عند عدم النية ولا يجوز نية بيت دون بيت أو دار دون
دار لانه يؤدي الى عموم المقضى (قوله وقد عرفت) كان في نسخة الاصل قوله وبما يتصل بذلك الى
قوله فيجزي وفيه العموم والخصوص مقدا على قوله ولذلك قلنا اقتداء بفخر الاسلام فأخره لتقع جميع
المباحث المتعلقة بعموم المقضى وخصوصه مجتمعة (قوله ولذلك قلنا) قد وقعت في باب الطلاق عبارات
متشابهة صححت عند أبي حنيفة رضي الله تعالى عنه ان نية الثلاث في البعض منها مثل طلق نفسك دون
البعض مثل أنت طالق وطلقك واذا صرح بالمصدر مثل أنت طالق طلاقا وطلقك طلاقا صححت نية
الثلاث اتفاقا وذلك لان الطلاق في أنت طالق وطلقك ثابت بطريق الاقتضاء فلا يتم جميع ما تحته من
الافراد وهو الثلاث وفي طلق نفسك ثابت بطريق اللغة فيكون كالمفوض فيصح حمله على الأقل وعلى
الكل كسائر أسماء الاجناس وتحقق ذلك ان أنت طالق يدل بحسب اللغة على انصاف المرأة بالطلاق
لا على ثبوت الطلاق عن الرجل بطريق الانشاء وانما ذلك أى الطلاق الثابت بطريق الانشاء عن الرجل
امر شرعي ثبت ضرورة ان انصاف المرأة بالطلاق يتوقف شرعا على تطبيق الزوج اياها فيكون ثابتا
بطريق الاقتضاء فيقدر بقدر الضرورة فان قيل هذا انما يصح في أنت طالق دون طلقك فانه صريح في
الدلالة على ثبوت التطبيق من قبل الزوج لغة أوجب بان دلالة بحسب اللغة انما هي على مصدر ماض
لا على مصدر حادث في الحال فكان ينبغي ان يكون لغوا لعدم تحقق الطلاق في الزمان الماضي الا ان
الشرع أثبت تصحيح هذا الكلام مصدرا أى طلاقا من قبل المتكلم في الحال وجعله انشاءا للتطبيق
فصارت دلالة على هذا المصدر اقتضاء لا لغة بخلاف طلق نفسك فانه يختص من افعلى فعل الطلاق من

فكون الدلالة بطريق المنطوق (قوله ولكن قد اشتهرت الى قوله عند عدم النية) قيل ما ذكره مؤيد
لكلام المصنف حيث يفهم منه عند الاطلاق المعنى القاصر ليقنه به ولا يحمل على الكامل الا بالنية
(قوله مثل أنت طالق) عدم ادخال التاء في طالق ونظيره من الصفات المختصة بالنساء اذا اريد بها
الثبوت عند الكوفية لذلك الاختصاص اذا احتياج الى الفارق ويرد انه يقال ناقة ضامر وجل ضامر
ورجل عاشق وامرأة عاشق مع عدم الاختصاص وتقدير موصوف مذكرة عند سبويه أى انسان طالق
وعلى معنى النسبة عند الخليل كلابن وتامر أى ذات طلاق وما كان على معنى النسبة فقياسه ان يوفى
بغير تاء لان التاء انما دخلت في هذا الجنس حمله على الفعل فاذا لم يكن بمعنى الحدوث لم يكن بمعنى الفعل
الذي معناه الحدوث فلم يحمل عليه للفرق بين هذا النوع من الصفات وبين ما يجرى على الفعل لفظا
ومعنى وقول الخليل أليس كما بين في كتب النحو (قوله فصارت دلالة على هذا المصدر اقتضاء) فان
قلت ما ذكره ان صح اطلاق المقضى عليه لغة الا انه ليس بمقتضى اصطلاحا قد سبق انه معنى خارج

افرادها المنفاة الظاهرة فلو نوى ما كولا دون ما كولا فدونى ما لا يحتمله اللفظ بخلاف لا آكل شيئا
أولا آكل أكل اذا قصد به عدم التعميرين لما هو معين عند المتكلم فاذا فسره ببيان بينه فقد عين أحد
محتملاته ونظيره الفرق بين قراءة لا ريب فيه بالفتح والرفع على ما علم فيما مر من الفرق الواضح بين
الجنس المساوي للفرد المنتشر نساو بين الفرد المقيّد بالاجام وذلك لاقتضائه فساد ما ذكر في الجامع
وأيا لوجه للتنظير بالقراءتين لان عدم احتمال التخصيص في قراءة لا يكون اللفظ نصا في العموم
والاستغراق وعدم احتمالها في الفعل المنفي لاقتضاء العموم والاستغراق فكيف بينهما قال

لا يفتقر اعتبارها الى أن تنوى فن ادعى أن الشرط وضوء هو عبادة فعليه البيان (قوله والمجاز متعارفا) غير
والتعارف بانفاهم عند مشابهة العرايين والتعامل عند مشابهة الحراسانين وقال بعضهم الاول قول أبي حنيفة رحمه والثاني

فان قيل ثبوت البيئونة في أنت بائن أمر شرعي أيضا فينبغي أن لا يصح فيه نية الثلاث فلما نعم لكن البيئونة على نوعين فيصح نية أحدهما ولا كذلك الطلاق فانه لا اختلاف فيه الا بالعدد وما يتصل بذلك المحذوف وهو

المقتضى نحو واسئل القرية (أي أهلها) فإثباته بغير الكلام بنقل النسبة من القرية اليه فالمفعول حقيقة هو الاهل فيكون ثابتا لغة فيكون كالمفوض فيجوز فيه العموم والخصوص (قوله ولذلك أي لما ذكرنا أن مقتضى لا عموم له أصلا لا يصح نية الثلاث في أنت طالق وطلقتك فان دلالة أنت طالق وطلقتك على الطلاق بطريق الاقتضاء لا بطريق اللغة لانه من حيث اللغة يدل على انصاف المرأة بالطلاق لكن لا يدل على ثبوت الطلاق بطريق الانشاء عن المتكلم بهذا اللفظ وانما ذلك أمر شرعي لا ثابت لغة فان قيل الطلاق الذي يثبت عن المتكلم بطريق الانشاء كيف يكون ثابتا بالاقتضاء

غير ان يتوقف على مصدره غير ما ثبت في ضمن الفعل لانه لطلب الطلاق في المستقبل فلا يتوقف الاعلى تصور وجوده فيكون الطلاق الثابت به هو نفس مصدر الفعل فيكون ثابتا لغة لا اقتضاء فيكون بمنزلة المفوض فيصح حمله على الاقل وعلى الكل وان لم يكن تاما على ما عرفت في نحو لا آكل أن المصدر الثابت في ضمن الفعل ليس بعام وكذا اذا كان مذكورا نحو طالق طلاقا وانت طالق طلاقا وطلقتك طلاقا فانه لا دلالة له على العموم كيف وهو نكرة في الاثبات فان قلت فن أين سمحت نية الثلاث قلت من جهة أن الطلاق اسم دال على الواحد حقيقة أو حكما وهو المجموع من حيث هو المجموع أعني الطلاقات الثلاث لانه المجموع في باب الطلاق والى هذا المعنى أشار بقوله كسائر أسماء الاجناس على ما شرحه المصنف فان قيل فلم لا تجوز نية الثلاث في المقتضى بهذا الاعتبار لا باعتبار العموم قلت لانه مجاز والمجاز صفة اللفظ والمقتضى ليس بلفظ وهذا لا ينافي ابتناءه على عدم عموم المقتضى أيضا نظر الى أنه لو فوى الثلاث لكان الطلاق الثابت بطريق الاقتضاء قد أريد به جميع ما تحتمه من الافراد وهو معنى عموم المقتضى ولهذا قال المصنف واذا كان الطلاق ثابتا باقتضاء لا يصح فيه نية الثلاث لانه لا عموم للمقتضى ولان نية الثلاث انما تصح بطريق المجاز من حيث ان الثلاث واحدا اعتبارا ولا يصح نية المجاز الا في اللفظ كنية التخصيص ويرد على المصنف انه فسر عدم عموم المقتضى بانه لا يجب اثبات جميع ما تحتمه من الافراد وهذا لا ينافي الجواز أعني صحة نية الثلاث (قوله فان قيل) هذه معارضة تقريرها أن يصح العقود والفسوخ مثل بعت واشترت ونكحت وطلقت كلها في الشرع انشاءات موضوعات لاثبات هذه المعاني فالطلاق الثابت من قبل الزوج بطريق الانشاء يكون ثابتا بقوله أنت طالق فيكون متأخرا لا متقدما

تتوقف عليه صحة الكلام أو صدقه والمصدر ليس بخارج عن مدلول الفعل قلت الاشارة في هذا المصدر الى المصدر الحادث في الحال وهذا المقيد خارج عن مدلول الفعل الماضي أعني طلقك لكن فيه بحث وهو ان مقتضى أمر ضروري يصار اليه ليكون المنصوص مفيدا للحكم وههنا اثبات الطلاق من قبل المتكلم في الحال لا يجعل طلقك مفيدا للحكمه اذ لا يمكن جعل المرأة مطلقة في الزمان الماضي على ما هو المنصوص في طلقك اللهم الا أن يقال المراد من المنصوص أعم من المطابق والتضمني وههنا المعنى التضمني أعني وقوع الطلاق يتوقف على طلاق من المتكلم في الحال وبالجملة المقتضى لا يلزم أن يكون للمطابق فقط بل يجوز لغيره أيضا الا أن هذا على تقدير صحته لا يلائم تقرير الشارح والمفهوم من الهداية أن هذا من قبيل المجاز يعني ذكر الملزوم واردة اللازم فان وقوع الطلاق قبل زمان التسليم يلزمه الوقوع في زمان التسليم فيكون من العبارة لامن الاقتضاء (قوله ويرد على المصنف الخ) قال الفاضل الشريف يجب بان ضرورة الصحة لما دعت الى اعتبار المقتضى قدره بقدر الضرورة لقيام الموجب واذا اندفعت الضرورة لقيام الموجب باعتبار فرد من افراده لم يقدر واغیره لعدم المقتضى وهو المراد بعدم الوجوب ولا يخفى أنه يساوى عدم الجواز فتحقق المناقاة (قوله وهذا لا ينافي الجواز) قال الفاضل الشريف أوجب بانه يلزم نفي الجواز بمعونة المقام لان كلامنا في المقتضى وثبوت ضروري فيلزم من عدم ثبوت ضرورة نفي الجواز قبل فكلام المصنف محمول على حذف المضاف أي لا يجب جواز اثبات ذلك فلا فرق حينئذ بينه وبين لا يجوز كما لا يخفى (قوله هذه معارضة الخ) قيل ويمكن توجيه مناقضته أيضا أي لا نسلم انه ثابت اقتضاء جواز أن يكون عبارة كيف وانها متأخر في الثبوت وفيه نظر لان تلك المقدمة مستدل عليها في أصل الدليل فيكون منها حينئذ غير متوجه بل لا بد من التعرض

قولهما فلو حلف لا يأكل لحافاً كل لحم آدمي أو خنزير حنث على الاول دون الثاني (قوله وهي أكبر منه سنا أو معرفة الخ) الاولى وهي معروفة أو أكبر منه سنا على عكس ما ذكره ههنا التقييد اما لان تعذر

الحقيقة لا يكون في الاصغر المهجولة النسب على ما في المحيط وفتاوى قاضيان من أنه يفرق بينهما ما أوزمت بتداله فيكون احترازاً عنها وأمالا في الأكبر ومعروفة النسب أظهر وفي الاصغر المهجولة النسب أيضا لا يثبت التحريم وانما يفرق بينهما اذ أصدر دفع اللطم عنها كما في

استعمال اللفظ ولا معنى لامتناع اللفظ حقيقة (قوله لان الشرع يكذبه) فان قيل اشتهار النسبها من غيره لا يدل على عدم ثبوته من غير من اشتهر حتى يكذبه الشرع في هذا القول وانما يدل على ثبوته من اشتهار وثبوت النسب من رجل لا ينافي ثبوته من آخر كالوادعي رجلان ولداً مشتركاً بينهما ثبتت نسبة منهما وصارت أم ولدهما وهو يرثهما ويرثانه وهو للباقي منهما وذلك مذهبنا وقول على رضي الله عنه ورواية عن عمر رضي الله عنه فتكذيب الشرع اياه بناء على الاشتهار ممنوع قلت الاشتهار يدل على أن نسبه ممن اشتهر دون غيره فلوثبت من المقر يكون ابطال الحق غيره بخلاف ما لو ادعى مجهول النسب فانه يثبت نسبة منهما شرعاً فانه لا يتضمن ابطال الحق الثابت لغيره (قوله بخلاف العتق الخ) يعني لو قال لداً كبيراً ومهروفاً النسب هذا ابني يعتق وفيه خلاف الشافعي رحمه الله وروى أن أبا الحسن علي بن الحسن

فيكون ثابتاً بعبارة لا اقتضاء فيصير بمنزلة طلاق فيصح نية الثلاث لا يقال هذا وارد على جميع صور الاقتضاء فان البيع في مثل اعتق عبدك عنى بالف انما ثبت بهذا اللفظ بل بقول المأمور باعتقته لاننا نقول معنى التقدم أنه يجب أن يعتبر أولاً ليصح مدلول الكلام فانه لو لم يعتبر البيع من الآخر لم يصح الاعتاق عنه شرعاً وهنالك يجوز أن يعتبر بثبوت الطلاق بطريق الانشاء أولاً ليصح الايقاع بل الامر بالعكس لانه لا يثبت الطلاق من قبل الزوج الا بعد الايقاع بهذا الكلام فأجاب عن المعارضة بوجهين الاول أنه ليس معنى كون هذه الالفاظ انشاء في الشرع انما نقلت عن معنى الاخبار بالكلمة ووضعت لايقاع هذه الامور بحيث تكون مدلولاتها الحقيقية ذلك بل معناها انما يصيغ يتوقف صحة مدلولاتها الغوية على ثبوت هذه الامور من جهة المتكلم فيعتبر الشرع ايقاعها من جهته بطريق الاقتضاء تصحها لهذا الكلام فمن حيث ان هذه الامور لم تكن ثابتة وقد ثبتت بهذا النوع من الكلام يسمى انشاء ولهذا كان جعله انشاء ضرورياً حتى لو أمكن العمل بكونه اخبار لم يجعل انشاء بان يقول للمطلقة والمنكوحه احداً كاطالق لا يقع الطلاق وفيه نظر للقطع بانه لا يقصد به هذه الصيغة الحكم بنسبة خارجية مثلاً لا يدل على بيع آخر غير البيع الذي يقع به ولا معنى للانشاء الا هذا وايضاً لا يوجد فيها خاصة الاخبار أعني احتمال الصدق والكذب للقطع بقضائه من يحكم عليهما باحدهما وايضاً لو كان طلقت اخبار الكان ماضياً فلم يقبل التعليق أصلاً لانه توقيف أمر على أمر وايضاً يقطع كل أحد فيما اذا قال للمطلقة الرجعية أنت طالق بالفرق بين ما اذا قصد انشاء طلاق ثان وبين ما اذا أراد الاخبار عن الطلاق السابق وبالجملة كون هذه الصيغة من قبيل الانشاء ظاهر ولهذا نحاشي المصنف عن التصريح بكونها اخبار المكنه غير مفيد لان ثبوت الطلاق بطريق الاقتضاء يتوقف على كون الصيغة خبيراً والا فهو ثابت بالعبارة قطعا الثاني أن الطلاق الذي يدل عليه طالق لغة صفة للمرأة وهو ليس بمتعدد في ذاته بل بتعدد ملزومه أعني التطبيق الذي هو صفة الرجل وهو هنا غير ثابت لغة بل اقتضاء فلا يصح نية الثلاث فيه فلا يصح فيما يمتنى تعدده عليه قال وهذا الوجه مذكور في الهداية وهو غير شامل للمثل طلقتن وهذا ليس اعتراضاً على الهداية بل على جعل هذا الكلام جواباً عن المعارضة المذكورة لان

لدليلها نعم ما كان معارضته في مقدمة الدليل يمكن أن يجعل منافضة على سبيل المعارضة كما علم في موضعه (قوله الاول أن ليس معنى الخ) فيه بحث لانه يلزم من هذا أن يكون جميع ما ثبت بالعبارة ثابتاً بطريق الاقتضاء مثلاً يلزم أن يكون ثبوت القيام في زيد قائم بطريق الاقتضاء بان يقال زيد قائم للاخبار فيجب كون زيد موصوفاً بالقيام في الحال فلا بد أن يثبت القيام من علة فاعليه ليصح هذا الكلام فيكون القيام ثابتاً بطريق الاقتضاء فلا تأمل (قوله وفيه نظر للقطع الخ) أجيب عنه بان قصد النسبة الخارجية لا يكون الا فيما هو خبر حقيقة والمصنف لا يدعي أن هذه الصيغة كذلك بل انها انشأت شرعية حقيقة حتى لو حظ فيها جهة الاخبار بل الغوية كما حققه شراح الهداية في أوائل كتاب البيوع وتفسيره الاقارب فانها اعلام حقيقة لكن ربما يعتبر فيها المعنى الوضعي بالنظر الى الاصل وهذا تندفع الانتظار الاربعة (قوله وهذا ليس اعتراضاً على صاحب الهداية الخ) فيه بحث لان ورود ما ذكر اعتراضاً

(وفيه نظر للقطع بانه لا يقصد به هذه الصيغة الخ) أقول فيه بحث لان قصد النسبة الخارجية لا يكون الا فيما هو خبر حقيقة والمصنف رحمه الله لا يدعي أن هذه الصيغة كذلك بل انها انشأت شرعية حقيقة لكن لو حظ فيها جهة الاخبار بل الغوية كما حققه شراح الهداية في أوائل كتاب البيوع وتفسيره

على البعض بالسؤال والاعتراض وكان لابي الحسن حدة الخاطر مع التهاثر فتناظر ولبوماني هذه المسئلة فاستدل أبو محمد الجويني وقال
لا يثبت النسب فلا يثبت العتق فاعترض عليه أبو الحسن وقال يبطل هذا الكلام بمشهور النسب فانه يعنى

عليه ولا يلحقه نسبه
فقال أبو محمد لان سلم ذلك
فانه يلحقه نسبه أيضا
فأشار أبو الحسن الى أبي
المعالى وقال هو انى فضحك
من حضر وتولا من قوله
خفاء (قوله على هذا
الوجه) عبارة فخر
الاسلام في تقريره هذا
المقام أن في الاصغر منه
سنا تعذر اثبات الحقيقة
مطلقا لانه متحقق ممن
اشتهر نسبه امانه وفي حق
المقصر أيضا في حكم
التحريم لان التحريم
الثابت بهذا الكلام لو

صاحب الهداية انما ذكر هذا الكلام جوابا عن قول الشافعي رحمه الله ان ذكر الطالق ذكر لاطلاق لغة
كذكر العالم ذكر لعلم فقال ذكر الطالق ذكر لاطلاق هو صفة للمرأة لا لاطلاق هو تطليق هذه عبارته
ولا يخفى في أنه لا يزيد على ما ذكر أو لا من أن الطلاق الثابت من قبل الزوج ثابت بطريق الاقتضاء فلا
تصح نية الثلاث فيه وهذا لا يدفع المعارضة المذكورة وهو ان التطليق الذي هو صفة الرجل ليس بثابت
اقتضاء بل عبارة لان مثل أنت طالق وطلقتك في الشرع انشاء لا يقع الطلاق فيكون الطلاق الذي هو
صفة للزوج متأخرا عنه ثابتا بطريق العبارة فتصح نية الثلاث فيه ولا مدفع لذلك الامنع كونه انشاء
والقول بأنه اخبار يقتضى سابقة الطلاق من قبل الزوج تحصيله فيصير بعينه الجواب الاول وقد عرفت
ما فيه ثم قال والوجه المذكور في الهداية منقوض بمثل أنت طالق وطلقتك أنت الطلاق فانه صفة المرأة وقد
صح نية الثلاث اتفاقا وأجاب بأنه ما سوى الثلاث تعين أنه أراد بالطلاق التطليق على التأويل المذكور
في الكتاب ولا يخفى بعده على أن تأويل أنت طالق بانته ذات وقع عليك التطليق ليس بأبعد من ذلك
فحينئذ يصح نية الثلاث لا يقال صحة نية الثلاث موقوفة على كون الطلاق مراد به التطليق ولو توقف
ذلك على نية الثلاث لزم الدور لانا نقول المتوقف على نية الثلاث هو علمنا بأنه أراد بالطلاق التطليق
لانفس ارادته لا يقال الجواب الثاني ليس ان الطلاق الذي هو صفة المرأة لا يتعدد ولا يصح نية الثلاث
فيه أصلا بل انه لا يتعدد ولا يصح ذلك فيه الا بتبعية التطليق وحينئذ لا يرد النقض لانا نقول التطليق
الذي يقبل التعدد لذاته ثابت في أنت طالق وطلقتك أنت الطلاق بطريق الاقتضاء كما في أنت طالق بعينه ولو

على صاحب الهداية ظاهر فان ذكر الطالق اذا كان ذكر لاطلاق لغة كان ذكر طلقته ذكر للتطليق
لغة فلما ثبت في المسئلة الاولى اعني عدم صحة نية الثلاث بانطالق يكون المصدر المذكور صفة للمرأة
الى آخر ما ذكره الشارح لزمه أن تصح نية الثلاث في طلقته لان التطليق صفة الرجل وليس يقتضى
حينئذ بل المذكور (قوله أراد بالطلاق التطليق) قال في فصول البدائع وانما صححت بعني نية الثلاث
في أنت طالق وطلقتك وان كان المصدر المذكور صفة للمرأة لان نية التعميم في المذكور
المقتضى للتطليق تقتضى التعميم فيه وذلك هو التعميم المقتضى لا التعميم المقضى كبيع العبد في اعتق
عبدك عني بألف ولا غفلة عن هذا ظن أن المراد بالطلاق التطليق والمراد أنت طالق لاني طلقته
تطليقات ثلاثا وفيه بعد من وجوه لاسيما في أنت الطلاق وفيه بحث اذ لو صح هذا لزم نية الثلاث في
أنت طالق أيضا ما من أن ذكر الطالق ذكر لاطلاق (قوله ولا يخفى بعده) من وجوه الاول أن
الظاهر تأكيده المصدر المذكور الثاني أن الظاهر انه صفة الموصوفة المذكورة قبله الثالث أن فيه
ارتكاب الخذف الكثير والتقدير الكثير (قوله حينئذ يصح نية الثلاث) قيل التأويل المذكور
لا يقتضى صحة نية الثلاث في أنت طالق لان التطليق ههنا ضمني بخلاف أنت طالق وطلقتك أنت الطلاق
وجوابه أنه اذا صح ارادة التطليق من الطلاق كما زعمه المصنف صح في أنت طالق أيضا فيكون ذكر
الطلاق ذكر الطلاق الذي يعنى التطليق فيلزم أن تصح نية الثلاث فيه على ما فهم من التفسير السابق
فليست أم (قوله لا يقال الجواب الثاني الخ) أى لا يقال في الجواب عن النقض الذي أورده المصنف

الالفاظ فاهم الاعلام حقيقة لكن ربما يعتبر فيها المعنى الوضعي بالنظر الى الاصل وهذا تندفع الانتظار
الاربعه فليست أم قال (ولا يخفى أنه لا يزيد على ما ذكر أو لا الخ) أقول حاصله أن هذا الجواب الثاني اما أن
يكون عبارة عما علم في ضمن الجواب الاول من كون الطلاق الثابت من قبل الزوج ثابتا باقتضاء أو يضم

صح معناه منافع للملك
فلم يصح حقان حقوق
الملك وكذا العمل بالمجاز
وهو التحريم في الفصلين
متعذر لهذا العذر الذي
أبلى نساءه انتهى أى في
فصل الاكبر منه سنا
والاصغر المعروفة
النسب (قوله لا حاجة
اليه) يشير الى أن دلالة
قوله هذه بنتي على التحريم
بطريق الحقيقة انما
تكون التزاما وقد ثبت في
محله وصح أن دلالة
التضمن والالترام
لا قصد فيه ما وانما القصد
في دلالة المطابقة
فتكونان تابعين لدلالة
اللفظ بالمطابقة وتلويح

(٤ - تلويح في) لها في الفهم عنه فلا يمكن التردد وجعل ثبوت النسب مقابلا لثبوت التحريم لتلازمهما في
الدلالة والفهم وعدم انفكاكهما وذلك لان التحريم على هذا التقدير انما يثبت على ثبوت ثبوت النسب فلا يكون مقابلا له لا ينفك

لان المقضى في اصطلاحهم هو اللزم المحتاج اليه وهما ليس كذلك لان الطلاق يثبت بهذا اللفظ فثبوته يكون متأخرا فيكون من باب العبارة فيصح فيه نية الثلاث قلنا عنه جوابان أحدهما أنه ليس المراد بوضع الشرع هنا اللفظ لان نشاء أن الشرع أسقط اعتبار معنى الاخبار بالكلمة ووضعه لان نشاء ابتداء بل الشرع في جميع أوضاعه اعتبر الاوضاع اللغوية حتى اخذ اللفظ لان نشاء أن اللفظ يدل على ثبوت معانيه في الحال كلفظ الماضي والالفاظ المحصورة بالحال فاذا قال أنت طالق وهو في اللغة للاخبار يجب كون المرأة موصوفة به في الحال فيثبت الشرع الايقاع من جهة المتكلم اقتضاء ليصح هذا الكلام فيكون الطلاق ثابتا اقتضاء فهذا معنى وضع الشرع لان نشاء واذا كان الطلاق ثابتا اقتضاء لا يصح فيه نية الثلاث لانه لا عموم للمقضى ولان نية الثلاث إنما تصح بطريق المجاز من حيث ان الثلاث واحد اعتباري ولا تصح نية ايجازا في اللفظ كنية التخصيص وثانيهما ان قوله أنت طالق يدل على الطلاق الذي هو صفة المرأة لغة ويدل على التطابق الذي هو صفة الرجل اقتضاء فالذي هو صفة المرأة لا يصح فيه نية الثلاث لانه غير متعدد في ذاته وانما التعدد في التطبيق حقيقة وباعتبار تعدده بتعدد لازمه أي الذي هو صفة المرأة فلا يصح فيه نية الثلاث وأما الذي هو صفة الرجل فلا يصح فيه نية الثلاث أيضا لانه ثابت اقتضاء وهذا الوجه مذكور في الهداية والجواب الاول شامل لانت طالق وطلقتك الثاني مخصوص بان طالق واذا قال أنت طالق أو أنت طلاقا فإنه يصح فيهما نية الثلاث ووجهه على هذا الجواب الثاني مشكل لان الجواب الثاني هو أن الطلاق الذي هو صفة المرأة ٢٦ لا يصح فيه نية الثلاث وفي قوله أنت طالق طلاقا لا شك ان طلاقا هو صفة المرأة

فينبغي أن لا يصح فيه نية الثلاث فنقول اذا فوى الثلاث تعين أن المراد بالطلاق هو التطابق فيكون مصدرا لفعل محذوف تقديره أنت طالق لاني طلفتك تطبيقات ثلاثا وقوله أنت الطلاق اذا فوى الثلاث فعناه أنت ذات وقع عليه ان التطبيقات الثلاث وأما على الجواب الاول فلا يجي هذا الاشكال اذ لم يقل ان الطلاق الذي هو صفة المرأة لا يصح فيه

كان صحة نية الثلاث في الطلاق مبني على صحته في التطبيق لما صحته ههنا وهو النقص وهو لا يندفع الا بما ذكره المصنف (قوله لان المقضى في اصطلاحهم) تعليلا لقوله كيف يكون بمعنى لا يكون (قوله أي اذا كان كالمفروض) شرط جوابه قوله لا يدل على العدد بل على الواحد وقوله لكنه اسم جنس تقديره اذا كان كالمفروض وهو ليس باسم عام لكنه اسم جنس (قوله قلنا نعم) يعني أن صحة نية الثلاث في أنت بان ليست مبنيه على عموم المقضى بل من قبيل ارادة أحد معني المشترك أو أحد فوى الجنس في باب المقضى وهو جائز وذلك أن البيوتية قد تطلق على الخفيفة وهي القاطعة للحل الثابت للزوج في الحال وعلى الغليظة وهي القاطعة لحل المحلوبة بان لا تبقى المرأة محللا للزناح في حقها فان كان لفظ البيوتية موضوعا لكل من المعنيين وضع على حدة كان مشتركا بينهما فالفاظ والالكان جنسا لهما (قوله لكن لا يصح فيه) أي في المقضى نية عدم معين فيسه أي كائن في المقضى وهذا انكر بما سبق وزيادة

على الوجه المذكور في الهداية (قوله تعليلا لقوله كيف يكون بمعنى لا يكون) ذكر في المطول أنه لا يحسن أن يقال أن ضرب زيد فهو أو حول على أن تكون الفاء تعليلا لاني الضمى بل ينبغي ان يقال وهو

اليه باقي ما ذكر في الجواب الاول فان أريد الاول لم يحصل المقصود وهو دفع المعارضة فلا يكون جوابا وان أريد الثاني لم يكن جوابا مستقلا بل يكون عين ما ردد على الاول برده عليه أيضا

نية الثلاث بل يجوز ذلك والطلاق ملفوظ فيصح فيه نية الثلاث وان كان صفة للمرأة وقوله كسائر أسماء الاجناس أي اذا كان كالمفروض لكنه اسم جنس وهو اسم فرد لا يدل على الواحد الحقيقي أو الاعتباري كسائر أسماء الاجناس اذا كانت ملفوظة لان دل على العدد بل على الواحد اما حقيقة أو اعتبارا على ما أتى في الفصل الذي يذكر فيه أن الاصل لا يدل على العموم والتكرار أن الطلاق اسم فرد يتناول الواحد الحقيقي ويمكن أن يراد به الواحد الاعتباري أي المجموع من حيث هو المجموع والمجموع في الطلاق هو الثلاث وقوله فان قيل ثبوت البيوتية عند الاشكال على بطلان نية الثلاث في أنت طالق وتقريره انكم قلتم ان المصدر الذي يثبت من المتكلم انشاء أمر شرعي لا يغوى فيكون ثابتا اقتضاء فلا يصح فيه نية الثلاث فكذلك ثبوت البيوتية من المتكلم بقوله أنت بان أمر شرعي أيضا فينبغي أن لا يصح فيه نية الثلاث وقوله قلنا نعم لكن البيوتية جواب عن هذا الاشكال ووجهه اننا سلمنا أن البيوتية ثابتة بطريق الاقتضاء لكن البيوتية من حيث هي البيوتية مشتركة بين الخفيفة وهي التي يمكن رفعها والغليظة وهي التي لا يمكن رفعها وهي الثلاث أو هي جنس بالنسبة اليهما ونية أحد المحتملين صحيحة في المقضى وكذلك نية أحد النوعين لانه لا بد وان ثبت أحدهما ولا يمكن اجتماعهما معا فلا بد وان بنوى أحدهما لكن لا يصح فيه نية عدم معين فيه اذ لا عموم للمقضى ولادلالته على الافراد أصلا ولان المقضى ثابت ضرورة ولا ضرورة في العدد المعين فيثبت ما ترتفع به الضرورة وهو الاقل المتيقن ولا كذلك في النوعين لانه

توضيح

لا يثبوت رفيع ما الاقل المتيقن لان انواع لا تكون الامتنافية فلا با وان نصح بيه أحد النوعين وايضا لا يصح بيه المجاز في المقضى
كثيرة ثلاث تطبيقات في أنت طابق طلاقا بنا على أم واحد اعتباري كذا كرنا ٢٧ وقوله ولا كذلك الطلاق فانه

لا اختلاف بين افراده
بحسب النوع بل يختلف
بحسب العدد فقط ولا
يمكن أن يقال ان الطلاق
يتنوع على ما يمكن رفعه
وعلى ما لا يمكن رفعه فان
الطلاق لا يمكن رفعه
أصلا وقوله وما يتصل
بذلك أي بالمقضى هو
المحذوف واعلم أنه يشبه
على بعض الناس المحذوف
بالمقضى ولا يعرفون
الفرق بينهما فبعطون
أحدهما حكم الآخر
ويغلطون في كثير من
الاحكام وان توهم
متوهم أن المحذوف بصير
قسما طامسا بعد العبارة
والاشارة والدلالة
والاقتضاء فيبطل الحصر
في الاربعة المذكورة
فهذا توهم باطل لان
مرادنا باللفظ الدال على
المعنى في مورد انقصة
اللفظ اما حقيقة واما
تقدير او كل ما هو محذوف
فهو غير ملفوظ لكنه
ثابت لغته فانه في حكم
الملفوظ فيكون اللفظ
المنطوق دال على اللفظ
المحذوف ثم اللفظ
المحذوف دال على معناه
بأحده هذه الاقسام
الاربعة فالدلالة المنقصة
على الاربعة دلالة اللفظ
على المعنى

توضيح للمقصود بانه لا يصح بيه عدد معين في المقضى لا على وجه العموم ولا على انه مجاز (قوله لانه
لا يتصور فيه ما) أي في النوعين الاقل المتيقن بشكل بما قالوا انه اذ لم ينوشيا تعين الادنى أي الخفيفة
لانه المتيقن (قوله لان الطلاق لا يمكن رفعه أصلا) وانما يتوهم ذلك في الرجعي من جهة أنه لا يثبت في
الحال حكم الطلاق الذي هو ازالة الملك لكونه معلقا بشرط انقضاء العدة أو جعله بائنا ولا ازالة حل المحل
لتوقفها على انضمام الطائفتين اليه وعدم ثبوت حكم الشيء لعدم ثبوت شرائطه ليس رفعه (قوله ومما
يتصل) وجه اتصال المحذوف بالمقضى ظاهر حتى ان كثيرا من الاصوليين جعلوه من المقضى وفسروا
المقضى يجعل غير المنطوق منظوقا فيحتمل المنطوق شرعا أو عقلا أو لغة و بعضهم فرقوا بان المحذوف
مفهوم بغير اثباته المنطوق والمقضى مفهوم لا بغير اثباته المنطوق فالمحذوف يكون بمنزلة المذكور بحجري
فيه ما يناسبه من العموم والخصوص وتكون دلالة على معناه عبارة أو اشارة أو لالة أو اقتضاء وفيه
بحث لانه ان أريد بوجه الفرق بين المقضى والمحذوف وجود التغيير وعدمه فلا تغيير في مثل فانفجرت
أي فضر به فانفجرت وقوله تعالى حكاية فارسا لون يوسف أي ارسا لوه فأتاه وقال بأيتها
الصديق ومثل هذا كثير في المحذوف وان أريد ان عدم التغيير لازم في المقضى وليس بالازم في المحذوف

بالواو الحالية والظاهر أن الاستقبحا يعم أدوات التعليل لكن الامر فيه سهل فان شئت أن تجربيه على
الوجه الاحسن فاجعله تعليلا لمقدر أي لا يكون ذلك كافي قول أبي تمام

أحاولت ارشادي فعملي مرشدي * أم اشتمت تأديبي فرغزى مؤدبي

وقد حققته في حواشي المطول فيطلب منها (قوله بشكل بما قالوا الخ) أوجب عنه بان الاقل
المتيقن مغاير للادنى المتيقن وليس لازماله في الضرورة لا يستلزم ففيه مجاز ثبوت الادنى المتيقن مع
نفي الاقل المتيقن اذ المراد بالاقل المتيقن الواحد الداخلة تحت الثلاث وبالادنى المتيقن بينونة
الخفيفة الرافعة للملك التي يمكن رفعها ومعنى كونها أدنى امكان رفعها وتيقنها انما ثبت على تقدير ثبوت
كل نوع لان بينونة الرافعة للحل رافعة للملك ولكن لا يتصور القلة ولكثرة في بينونة اذ لا يقال بينونة
واحدة أو ثلاث ورد بان مقصود الشارح أنه اذا كان ثبوت الاقل المتيقن في أنت طالق وان دفاع
الضرورة به ما عان بيه غيره ينبغي أيضا أن يكون ثبوت الادنى المتيقن في أنت بائن وان لم ينوشيا
وان دفاع الضرورة به ما عان بيه الثلاث اذ الطلاق والبينونة كلاهما يثبتان بطريق الاقتضاء فهما
وما الفرق بين الاقل المتيقن وبين الادنى المتيقن حيث كان أحدهما مانعا من بيه الغير والآخر غير
مانع وقد يجاب عن أصل الاشكال بان ماذا كره الطلاق بيه كره الاقليات لا تثبت بينونة الا
بالبينة فكيف تثبت الحقيقة بدونها وفيه نظر لان الاشكال باعتبار انه فهم من كلامهم أن الادنى
المتيقن متصور في النوعين ولم يندفع بما ذكره كالا يخفى (قوله لان الطلاق لا يمكن دفعه أصلا)
الايرى أن من طلق امرأته واحدة رجعية ثم راجعها ثم طلقها ثنتين يكون ثلاثا ولا يقال انه رجوعه
ارتفع الاول (قوله لكونه معلقا بشرط الخ) قيل عليه الاصل أن الشرط يمنع انعقاد السبب وههنا
قد منع الحكم لا السبب وأوجب بان المسرد بالشرط مصطلح المتكلمين لا التعليق المتصرف بمنع
انعقاد السبب (قوله وبعضهم فرقوا الخ) قال الفاضل الفرق الصحيح بينهما أن المقصود في المحذوف
المعاني المقيدة التي تستفاد من المقدرات وفي المقضى المعاني الضرورية المطلقة (قوله وفيه بحث لانه
ان أريد الخ) هذا البحث يرد على ما ذكره المصنف في التنقيح نفسه حيث فرق فيه بين المحذوف

على المعنى أم دلالة اللفظ على لفظ آخر فليست من باب دلالة اللفظ على المعنى

عنه وليس الوجه في قبح التردد بان التمسرح يم ليس داخلا في المعنى الحقيقي اذ التحقق أن دلالة اللفظ على المعنى التضمني والالتزامي في

* فصل اعلم أن بعض الناس يقولون بمفهوم المخالفة وهو أن يثبت الحكم في المسكوت عنه على خلاف ما ثبت في المنطوق بشرطه (أي بشرط مفهوم المخالفة عند القائلين به) (أن لا يظهر أولويته) أي أولوية المسكوت عنه من المنطوق بالحكم الثابت للمنطوق (ولا مساواته إياه) أي مساواة المسكوت عنه للمنطوق في الحكم الثابت للمنطوق حتى لو ظهر أولوية المسكوت عنه أو مساواته يثبت الحكم في المسكوت عنه بدلالة النص الذي ٢٨ ورد في المنطوق أو بقياسه عليه (ولا يخرج) أي المنطوق (يخرج العادة نحو

قوله تعالى وربائبكم اللاتي في حجوركم) حرم الربائب على أزواج الإماء ووصفهن بكونهن في حجورهم فالولم يوجد هذا الوصف لا يقال بانتفاء الحرمة لانه انما وصف الربائب بكونهن في حجورهم اخراجا للكلام يخرج العادة فان العادة بمرت بكون الربائب في حجورهم فينبذ لا يدل على نفي الحكم عما عداه (ولا يكون) أي المنطوق (لسؤال أو حادثه) كما إذا سئل عن وجوب الذكاة في الأبل السائمة مثلا فقال بناء على السؤال أو بناء على وقوع الحادثه ان في الأبل السائمة زكاة فوصفها بالسوم ههنا لا يدل على عدم وجوب الزكاة عند عدم السوم (أو علم المشكك) بالجر عطف على قوله لسؤال (بان السامع يجهل هذا الحكم المخصوص) كما إذا علم أن السامع لا يعلم بوجود الزكاة في الأبل السائمة فقال بناء على

لم يتميز المحذوف الذي لا تغيير فيه عن المقتضى (قوله فصل) قسم الشافية المفهوم الى مفهوم موافقة وهو أن يكون المسكوت عنه أي غير المذکور موافقا للمنطوق أي المذکور في الحكم اثباتا ونقيا والى مفهوم مخالفة وهو أن يكون المسكوت عنه مخالفا له فيه وبشرطوا المفهوم المخالفة الشروط التي أوردتها المصنف ههنا وقالوا في آخذ ذكر الشروط أو غير ذلك مما يقتضى تخصيص المنطوق بالذكر فعلم أن شرط مفهوم المخالفة أن لا يظهر لتخصيص المنطوق بالذكرة فائدة غير نفي الحكم عن المسكوت عنه فالمصنف خص الشروط في المعدودات وسكت عن أهميتها لئلا يمكن من الاعتراض على دليلهم في مفهوم الصفة والشروط بإيراد صورتي حذفها الشروط المعدودة مع عدم نفي الحكم عن المسكوت عنه على ما سنذكره ان شاء الله تعالى (قوله أن لا يظهر أولويته) ولا مساواته حتى لو ظهر أحدهما كان الحكم في المسكوت عنه ثابتا بدلالة النص أي مفهوم الموافقة أو بالقياس يحتمل أن يكون هذا على سبيل اللف والنشر أي بدلالة النص في صورة الأولوية وبالقياس في صورة المساواة على ما هو المذکور في أصول ابن الحاجب وغيره أن مفهوم الموافقة تنبيه بالادنى على الأعلى ولذلك كان الحكم في المسكوت عنه أولى ويحتمل أن يكون الثبوت بدلالة النص في صورة الأولوية والمساواة أيضا إذا كانت بحيث

والمقتضى بان في الأول تغير دون الثاني لا على الفرق الذي في التوضيح من أن دلالة اللفظ على المحذوف من باب دلالة اللفظ على اللفظ ودلالته على المقتضى من باب دلالة اللفظ على المعنى فالمحذوف هو اللفظ والمقتضى هو المعنى وقد يجاب عنه على اختيار الشق الأول بان الآتي المذكورة من قبيل المقتضى لا من قبيل المحذوف نص عليه العلامة النسفي وبأنه لا ينسب أن لا تعبر في مثل فانفجرت باظهار المحذوف وهو فضر به لانه على تقدير عدم الاظهار يحتمل أن يكون الانفجار كان بقوله فقلنا ضرب بعصا الجروان في قوله فارسلوا يوسف كان بغير الارسال وغير اثباته الى يوسف بل بآيات يوسف نحوه من غير الارسال وتعين بالاظهار انه عليه السلام ضرب فانفجرت وان القائل فأرسلوا الى يوسف عليه السلام بعدما أرسلوه فقال يوسف أيها الصديق وكفى بالتعيين بعد الاحتمال تغيرا (قوله فصل مفهوم مخالفة) أي غير المذکور وجه التفسير أن عند القائلين بالمفهوم ايس غير المذکور مسكوت عنه مطلقا بل الحكم ثبت فيه موافقا للمنطوق أو مخالفا له فنبه بالتفسير على أن المراد بالمسكوت عنه غير المذکور صريحا الذي لم يتعرض لثبوت الحكم فيه أصلا والى مفهوم مخالفة ويسمى دليل الخطاب (قوله فائدة غير نفي الحكم عن المسكوت عنه) قيل هذا ليس على ما ينبغي لان اثبات الحكم للمنطوق لا بد أن يكون فائدة للكلام فالعبارة الصحيحة أن يقال ان الشرط أن يكون نفي الحكم عن المسكوت عنه مقصودا ويمكن أن يقال انما يراد ما ذكره لو كان عبارة الشارح أن لا يظهر له كوالمنطوق الخ وليس كذلك بل العبارة لتخصيص المنطوق بالذكر والفرق ظاهر لان التخصيص يتضمن نفي ذكر المسكوت عنه فخصر الفائدة بالنظر الى ذلك النفي فتأمل (قوله فالمصنف خص الخ) قيل أكثر القائلين بالمفهوم لم يذكروا قوله أو غير

لا

هذا ان في الأبل السائمة زكاة لا يدل أيضا على عدم الحكم عند عدم السوم فاذا بين شرائط مفهوم المخالفة شرع في أقسامه فقال

ضمن المطابقة حقيقة على ما هو صريح كلام نفي الاسلام وغيره من الخفية والمصنف لا ينكر ذلك والدليل عليه ما سبق في هذا الكتاب من فقرته بين التحريم الأول والثاني وقوله فان لفظ السقف اذا الخ وما سأتى من أن نفي الاسلام لو ردد أنه ان ثبت التحريم فاما الخ وما ذكره في كتابه المسمى بتعديل الميزان حيث قال وزعم مجازية التضمن والالتزام خطأ فانما يستأبطر بق

(منه) أي من مفهوم المخالفة هذه المسئلة وهي (أن تخصيص الشيء باسمه) سواء كان اسم جنس أو اسم علم (يدل على نفي الحكم عماعده) أي عماعداً ذلك الشيء (عند البعض لان الانصار ٣٩ فهو من قوله عليه السلام الماء

من الماء) أي الغسل من المتى (عدم وجوب الغسل بالاكسال) وهو أن يفستر الذكرك قبل الانزال (وعندنا لا يدل والا يلزم الكفر والكذب في محمد رسول الله وزيد موجود ونحوهما) أي ان دل على نفي الحكم عما عداه يلزم الكفر في قوله محمد رسول الله اذ يلزم حينئذ أن لا يكون غير محمد رسول الله وهو كقوله الكذب في زيد موجود لانه يلزم حينئذ أن لا يكون غير زيد موجودا

لا تتوقف معرفة الحكم في المسكوت عنه على الاجتهاد والقياس اذا توقفت بناء على أن دلالة النص لا تتوقف على الاولوية كثبوت الر جسم في الزنا بدلالة نص ورد في ما عزر (قوله والا يلزم الكفر والكذب) في قول من قال محمد رسول الله وزيد موجود يعني يلزم الامر ان في كل من القولين لان الاول يدل على أن غير محمد ليس برسول الله وهو كاذب وكفر والثاني يدل على أن غير زيد ليس بموجود وهو أيضا كذب وكفر لوجود الباري تعالى والمصنف وجه الله خصص الكفر بالاول والكذب بالثاني فان قيل انما يلزم ذلك اذا تحقق شرائط مفهوم المخالفة وهو ههنا ممنوع لجواز أن يكون المقتضى للتخصيص بالذكر هو قصد الاخبار برسالة محمد عليه السلام ووجود زيد ولا طريق الى ذلك سوى التصريح بالاسم فلما لم يثبت ذلك الدال على تعميم الشرائط وانما ذكره ابن الحاجب في المختصر فيرد على الاكثر ما ذكره المصنف وعلى تقدير ذكره يشكل القول بالمفهوم لان عدم ظهور فائدة أخرى متعذرا ومتعمرا واذ كان القول به مبيها عليه يتعذر العمل به وأجيب بان قول المصنف فيما سياتي واعلم أن القائلين بمفهوم المخالفة الخ ثم اعتراضه بعد هذا عليهم من غير تقييد الاعتراض بأنه على البعض لا يلائم هذا التوجيه مع ان حصر ذكر التعميم على ابن الحاجب محل بحث وقوله وعلى تقدير ذكره الخ مدفوع بانهم انما يقولون بمفهوم المخالفة اذا حصل الظن بعدم ظهور فائدة أخرى بعد التأمل والتفحص اذ لا نزاع في أن المفهوم ظني يعارضه القياس فيكفي الظن بانتفاء الوجوه الاخرى وعدم حصول الظن في جميع المواد مما لا يسمع (قوله منه تخصيص الشيء باسمه) قيل قدم مفهوم اللقب لانه يصددني بحجة المفهوم مطلقا ومفهوم اللقب أظهر في هذا الاعتبار والشافية لما كفا بصدد اثبات حجته آخر ومفهوم اللقب لانه أبعد عن الاثبات (قوله يعني يلزم الامر ان الخ) فوفش فيه بان تفسير كلام المصنف بهذا ينافي قوله والمصنف خصص الكفر بالاول والكذب بالثاني اللهم الا أن يرجع ضمير يعني الى المستدل بهذا الدليل لا الى المصنف وان كان الظاهر يقتضي هذا فاعتراض بانك قد عرفت أن من جملة شروط مفهوم المخالفة أن لا تظهر أولوية المسكوت عنه من المنظور بالحكم ولا مساواته له فيه وهذا الشرط مفقود في القولين أما في الاول فوجود المساواة بين رسول الله صلى الله عليه وسلم وبين سائر الرسل صلوات الله عليهم في نفس الرسالة وان كان له فضل عليهم من جهة أخرى وأما في الثاني فلان الوجود في الواجب جل جلاله أولى من الوجود في الممكن (قوله لوجود الباري تعالى) قيل القائل زيد موجود وان قصد التخصيص بقراده ظاهرا تخصيص زيد من بين الافراد المشتركة معه في الانسانية لاني مطاق الشبهة والمفهومية فيلزم الكذب لا الكفر ونظيره انهم ذكروا ان قصر الموصوف على الصفة من الحقيقي لا يكاد يوجد والعكس كثير نحو ما في الدار الا زيد على معني أن الكون في الدار مقصور على زيد فان القصر فيه بالنسبة الى افراد الانسان ضرورة وجود الهواء فيه (قوله والمصنف خصص الخ) قيل فيما سلمه المصنف نبيه على

قال (يعني يلزم الامر ان في كل من القولين) أقول تفسير كلام المصنف بهذا ينافي قوله والمصنف خصص الكفر بالاول والتكذيب بالثاني اللهم الا أن يقال التفسير مبني على اعتبار صدور المفسر من القوم بقي ههنا بحث وهو انك قد عرفت أن من جملة شرائط مفهوم المخالفة أن لا يظهر أولوية المسكوت عنه من المنظور بالحكم ولا مساواته له في الحكم وهذا الشرط مفقود في القولين أما في الاول فوجود المساواة بين رسولنا صلى الله عليه وسلم وبين سائر الرسل صلوات الله عليهم أجمعين في نفس الرسالة وان كان له فضل عليهم من جهة أخرى وأما الثاني فلان الوجود في الواجب أولى من الوجود في الممكن

المجاز فان المجاز لفظ أطلق وأريد به جز ما وضع له أو لازمه الخارج كما اذا أطلق السقف وأريد به بعضه أو أريد الجدار أما اذا أطلق فأريد به ما وضع له ومع ذلك دل على جزئه وعلى الجدار والدلالة لانكون مجازا انتهى (قوله فان لم يثبت النسب لا يمكن ثبوت التحريم) وذلك لان المعنى المستعمل فيه اللفظ والمقصود به أولا وبالذات والمخصوص بالالتفات عندنا معاشر الحنفية انما هو المعنى المطابق والدلالة المستقلة التابعة للقصد والاستعمال

هي المطابقة وأما المعنى التضمني والاتراي لا يستعمل فهما اللفظ أصلا ولا يقصد الا بالعرض وثانيا ولا يفهم ان الاتبعاني ضمن المطابق وتلوه فلا يتحقق دلالة التضمن والاتراي بالاتسبعية للمطابقة وذلك للاتفاق على انحصار الدلالة اللفظية الوضعية على ثلاث

(ولاجماع العلماء على جواز التعليل) فان الاجماع على جواز التعليل والقياس دال على أن تخصيص الشيء باسم لا يدل على نفي الحكم
 مما عداه لان القياس هو اثبات حكم مثل حكم الاصل في صورة الفرع فعلم أنه لا دلالة للحكم في الاصل على الحكم المخالف فيما عداه (وانما
 فهموا ذلك) أي عدم وجوب الغسل بالاكسال (من اللام وهو الاستغراق غير أن الماء انما ثبت مرة عيانا ٣٠

ومرة دلالة) جواب عن اشكال وهو أن يقال لما قتم ان اللام للاستغراق كان معناه أن جميع افراد الغسل في صورة وجود المني فلا يجب الغسل بالتقاء الختانين بسلامه فأجاب عن هذا بأن الغسل لا يجب بدون الماء الا أن التقاء الختانين دليلا لانزال والانزال أمر خفي فيمدور الحكم مع دليل الانزال وهو التقاء الختانين كاندور الرخصة مع دليل المشقة وهو السفر

انحصار عقليا فلو كان كل واحد من الثلاثة معنى بالاستقلال تابعا للقصود والاستعمال بطل هذا الانحصار لخروج الدلالة الغير المستقلة مع ثبوتها لا ريب لا يقال دلالة اللفظ عليهما ليست باعتبار وضعه لها بل من حيث انها جزله أو خارج فلا تكون من أقسام الدلالة اللفظية بل من أقسام الدلالة العقلية لانا نقول

لا يتحقق مفهوم اللقب أصلا لان هذه الفائدة حاصلة في جميع الصور (قوله ولا جماع العلماء) يعني أن القول بمفهوم اللقب يؤدي الى نفي الجمع عليه وهو تعليل النص واثبات حكم المنصوص عليه فيما يشاركه في العلة وذلك لان الفرع ان يتناول اسم الاصل فلا قياس لثبوت الحكم فيه بالنص وان لم يتناوله فقد دل النص بحسب المفهوم على نفي الحكم عنه فلا يجوز اثباته فيه بالقياس اذ لا عبرة بالقياس المخالف للنص وقد يجب بان موضع القياس لا يثبت فيه مفهوم المخالفة اتفاقا لان من شرط القياس المساواة ومن شرط مفهوم المخالفة عدمها على ما مر واستدل أيضا بان النص لم يتناول غير المنطوق في إيجاب الحكم مع انه وضع للإيجاب فلان لا يتناول غيره لنفي الحكم عنه مع انه لم يوضع للنفي أولى وبان ما يكون مؤثرا في اثبات شيء لا يكون مؤثرا في اثبات ضده ورد كلاهما بان لم لا يجوز أن يتناول النص ثبوت الحكم في محل المنطوق ونفيه عن محل آخر بالمفهوم وبدل على اثبات شيء في محل واثبات ضده في غير ذلك المحل وعدم تناول النص لغير المنطوق عين النزاع بل يتناوله نفيًا لا اثباتًا (قوله وهو) أي اللام للاستغراق بمعنى أن جميع افراد غسل الجنابة ناشئة من وجود المني بقريضة ورود الحديث في غسل

شيء وهو ان علة الكفر في المثال الاول هي بعينها علة الكذب فنفي الرسالة عن غيره من الانبياء كفر وكذب ونفي الوجود عن الغير كليًا ككذب ويندرج فيه نفي الوجود عن الاصانع وهو كفر وأنت خير باسمه سواء القضيتين في لزوم اجتماع الكفر والكذب في كل منهما بالنظر الى مدلولهما التضمني على أنه لو سلم كون ما ذكر وجه التخصيص الثاني بالكذب لم يكن وجه التخصيص الاول بالكفر بل المناسب له أن يخصص الاول بالكفر والكذب والثاني بالكذب فقط فتأمل (قوله لان هذه الفائدة حاصلة في جميع الصور) قيل هذا الجواب مناقض لما ذكره أولا من أن شرط مفهوم المخالفة أن لا يظهر لتخصيص الحكم بالمنطوق فائدة غير نفي الحكم عن المسكوت عنه اذ حصول الفائدة يقتضي ظهورها وأنت خير بان ما ذكره ههنا كلام لازمي فليتأمل وحاصله أنه لو كان ما ذكر مقتضيا للتخصيص بالذکر لم أن لا يتحقق مفهوم اللقب أصلا على أن الخصم قابل بتحقيقه وحينئذ لا يلزم التناقض أصلا (قوله وهو تعليل النص) اعترض عليه بانه ان أراد أن التعليل جائز فيما لا يكون الاصل منصوصا عليه باسم العلم فسلم ولا يفيد شيئا وان أراد انه جائز مطاقا فنوع لجواز أن يكون جواز في غير محل النزاع وأوجب باختيار الثاني فان الجمع لم يفصلوا بين ما يكون المنصوص عليه باسم علم أو بغيره وبهذا يظهر أن تخصيص الدليل أعني الاجماع على جواز تعليل النص بنفي مفهوم اللقب محل بحث (قوله فلا يجوز اثباته بالقياس) فيه بحث لما ساند كره من الاتفاق على أن المفهوم ظني يعارضه القياس نعم يلزم ثبوت التعارض مع الترجيح في جميع صور والقياس ولم يقل به أحد من العلماء (قوله لان من شرط القياس المساواة) اعترض عليه بانه اذا اشترط فيه المساواة يلزم أن يكون الحكم في الفرع ثابتا بمفهوم الموافقة كما صرح به القاضي في شرح المختصر فيلزم أن يكون كل قياس مفهوما والثابت به ثابتا بالنص ولزم رفض كثير من القواعد كذا ذكره الشارح في حواشي شرح المختصر ويمكن أن يجاب ههنا بان شرط مفهوم الموافقة الاولى فلا عبرة بما ذكره القاضي وأيضا يجوز أن يكون حكم الاصل ثابتا بالاجماع

لاشك أن تلك الدلالة تدخل من الوضع مستندة اليه لا يفهمها من اللفظ الا من يعرف وضعه لبعناه واستعماله فيه وليست كدلالة الدبر المسموع من وراء الجدار على وجود الالفاظ ونحوه فلا ينبغي جعلها من أقسام الدلالة العقلية فان قيل بطلان الانحصار ينقلب عليكم بدلالة التضامن والالتزام المستقلة بين اللتين يثبتهما البعض قلنا هاتما دخلا في المطابقة باعتبار الوضع النوعي عندنا (قوله فهذا الترديد يكون قبيحا الخ) قيل يحصل كلام نحر الاسلام أن الحقيقة في معرفة النسب اما أن

الجنابة

(ومنه) أي من مفهوم المخالفة هذه المسئلة وهي (ان تخصيص الشيء بالوصف يدل على نفي الحكم عما عداه عند الشافعي) أو نقول
تخصيص الشيء بمبتدأ ومنه خبره وقوله يدل خبر مبتدأ محذوف أي وهو الراجع إلى ٣١ تخصيص الشيء وقوله عما عداه أي عما

عدا ذلك الوصف والمراد
نفي الحكم عن ذلك الشيء
بدون ذلك الوصف
كقوله تعالى من
قبيلناكم المؤمنين
خص الحل بالفتيات
المؤمنات فيلزم عندهم
عدم حل نكاح الفتيات
أي الاماء غير المؤمنات
(للعرفان في قوله
الانسان الطويل لا يطير
يتبادر الفهم منه إلى
ما ذكرنا ولهذا يستقبحه
العقلاء) والاستقبح
ليس لاجل نسبة عدم
الطيران إلى الانسان

الطويل لأنه لو قال الانسان
الطويل وغير الطويل
لا يطير لاستقبحه
العقلاء فعلم أن الاستقبح
لاجل أنه يفهم منه أن
غير الطويل لا يطير
(ولتكثر الفائدة ولأنه
لولا يمكن فيه تلك الفائدة
لكان ذكره زججا من
غير مرجح) لأنه لولا يدل
على نفي الحكم عما عداه
لكان الحكم فيما عدا
الموصوف ثابتا فتخصيص
الحكم بالموصوف يكون
زججا من غير مرجح
لان التقدير تقدير عدم
المرجحات الاخر كالخروج
مخرج الغادة (ولان مثل
هذا الكلام يدل على
علية هذا الوصف محو في الابل السائمة زكاة فيقتضى العدم عند عدمه

الجنابة والاجماع على وجوب الغسل من الحيض والنفاس (قوله ومنه تخصيص الشيء بالصفة)
أي نقص شيعه وتقليل اشتر لكة وذلك بان يكون الشيء مما يطاق على ماله تلك الصفة وعلى غيره
فبتقييد الوصف يقتصر على الدلالة على ماله تلك الصفة دون القسم الآخر ولهذا قد يعبر عن ذلك
بتعاليق الحكم باحدى صفتي الذات واستدل على دلالة على نفي الحكم عما لا يوجد فيه ذلك الوصف
بوجوه الاول أنه المتبادر إلى الفهم عرفا ولهذا يستقبح مثل الانسان الطويل لا يطير وأجاب بان
الاستقبح انما هو لعدم فائدة التخصيص في هذا المثال والمثال الجزئي لا يصح القاعدة الكلية وفيه
نظر لان مرادهم أن كثيرا من أهل اللغة قد فهموا ذلك على ما نقل عنهم في صور جزئية والغرض من المثال
التنبيه على ان كل صورة تخلو عن فائدة أخرى يفهم منه أهل اللسان هذا المعنى فلو لا انهم عارفون أنه لغة
لما فهموه الثاني أن الحمل على اثبات المذكور ونفي غيره أكثر فائدة من اثبات المذكور وعدمه وتكثر
الفائدة مما يرجح المصير اليه لكونه ملائما لغرض العقلاء فان قيل فينبغي ان يتوقف دلالة على النفي
عن الغير على تكثر الفائدة اذ به تثبت وتكثر الفائدة انما يحصل بدلالة على النفي عن الغير وذلك دور
أجيب بان ما يتوقف عليه الدلالة هو تكثر الفائدة عقلا وهو أن يعلم أنه لو دل لكثرت الفائدة لا تكثر
الفائدة عينها وهو حصولها في الواقع والمتوقف على الدلالة هو تكثر الفائدة عينها لا على حصولها في
الواقع لا تعقل حصولها عند الدلالة وجوابه ظاهر وهو أن الوضع لا يثبت بما فيه من الفائدة بل بالنقل
فلم يدكره لظهوره الثالث أنه لو لم يكن في التخصيص بالوصف الدلالة على نفي الحكم عن الغير لكان ذكر

لا بالنص (قوله ومنه تخصيص الشيء بالصفة) المراد بالصفة ما يكون قيد الذات سواء كان نعمنا نحو ما
في الغنم السائمة زكاة أم لا نحو في سائمة الغنم زكاة ثم اذا كان تخصيص مبتدأ والظرف خبرا له مقدما فقوله
يقول يحتمل أن يكون استثنافا أو خبرا به دخرا واحلا مبتدأ وخبر مبتدأ محذوف والضمير في عما عداه
يحتمل أن يرجع إلى الوصف على التسامح كاذكره المصنف وأن يرجع إلى الموصوف الدال عليه ذكر
الوصف (قوله انه المتبادر إلى الفهم عرفا) والتبادر من امارات الحقيقة فيكون حقيقة وقد يجعل
علامة الحقيقة عدم تبادر غيره والفرق ظاهر فان لفظ المشترك بالنسبة إلى أحد المعنيين حقيقة لعدم
المبادرة إلى غيره لا المبادرة اليه (قوله وفيه نظر لان مرادهم ان كثيرا الخ) أجيب عنه بان المفهوم
من اللغة يشترك فيه كل من هو طرف ما يفهم الكثير دون الكل مما يدفع كونه مفهوما لغة بل يدل على أن
فهمهم بناء على اجتهادهم فلا يكون حجة على غيرهم من المجتهدين القائلين بخلافه ورد بان اذا سمعنا جعنا
من الثقات فهموا معنى من لفظ وجعلوا هذا اللفظ على هذا المعنى جزئيا بان ذلك الفهم والحمل باعتبار
اللغة وان لم يعلم حال الباقي ثم ان اللغة تثبت بقول الائمة من أهلها ولا يباح في ذلك احتمال كونه مبنيا
على اجتهادهم (قوله الثاني) هذا الوجه يعم التعليق بالصفة والشرط وغيرهما بخلاف الوجه الباقية
فانها مختصة بالصفة (قوله وجوابه ظاهر) قيل جعل الشارح أمثال هذه الدلالة من الوصفية وليس

وهو ظاهر فليستأمل قال (المصنف ومنه تخصيص الشيء بالوصف) أقول ليس المراد بالوصف الوصف النعت
النحوي بل التعرض لقيد في الذات بحيث يفيد تقليل الاشتراك سواء كان نعمنا نحو بانحوي الغنم السائمة
زكاة أو غيره من المشتق نحو لى الواجد ظلم وفي سائمة الغنم زكاة وظرف الزمان والمكان فان الخصوص
بالكون في مكان أو زمان موصوف بالاستقرار فيها ولان المراد بالتخصيص تخصيص بالثبوت الذي هو
القصد بل بعض الشيوع وتقليل الاشتراك على ما ذكره الشارح لكن المفهوم من تقرير المحققين من

تجعل ثابتة مطلقا أي بالنسبة إلى جميع الناس فيثبت النسب من المقرر ينتفي من غيره وهو باطل وامبالنسبة إلى المقرر وحده يظهر

وعندنا لا يدل لان موجبات التخصيص لا تنصرف فيما ذكر (اعلم ان القائمين بمفهوم المخالفة ذكروا في شرائطه ان التخصيص انما يدل
على نفي الحكم عما عداه اذ المخرج مخرج العادة ولم يكن لسؤال أو حادثة أو علم المتكلم بان السامع يحهل هذا الحكم المخصوص فجعلوا
موجبات التخصيص بالحكم مخصصة ٣٢ في هذه الاربع وفي نفي الحكم عما عداه فاذا لم تنجده هذه الاربع اعلم ان

الوصف تر جحا بالمرح لان التقدير عدم الفوائد الاخر واللازم باطل لانه لا يستقيم تخصيص
كلام آحاد البلغاء من غير فائدة مرحة فكلام الله ورسوله أجدر وليس هذا اثباتا للوضع بما فيه من
الفائدة بل بالاستقراء عنهم أن كل ما ظن ان لفائدة للفظ سواء تعين أن يكون مرادا وهذا كذلك
فاندرج في القاعدة الكلية الاستقرائية ولا يجزى هذا في مفهوم اللقب لان المرجح هناك ظاهر وهو انه
لولا يعبر عنه بالاسم لاختلاف المقصود لا يقال المرجح هو نيل ثواب الاجتهاد بان يقاس المسكوت عنه على
المنطوق - لا نقول محل القياس ليس بمحل لمفهوم المخالفة لما امر الرابع أن تعليق الحكم بالشئ
المدكور صفة مشعر بعليه الوصف للحكم فيقتضى عدم الحكم عند عدم ذلك الوصف لانتفاء المعلول
بانتفاء العلة (قوله وعندنا لا يدل لان موجبات التخصيص لا تنصرف فيما ذكر) فان قلت هذا
استدلال على اثبات مذهبه باطل أدلة الخصم بل بعضها ولا يكون موجها فلما كان مذهب
الخصم دعوى ثبوت الشئ والمطلوب منع ذلك وتفيبه كفي في المطلوب رد ما ذكره الخصم من الأدلة لان
الحكم منتف ما لم يقم عليه الدليل وانما سكت عن رد البعض لظهوره على أن ما ذكره المصنف يصح أن
يجعل دليلا على مذهبه لما نيتنه ان شاء الله تعالى فان قلت أول شرائط مفهوم المخالفة أن لا يظهر
أولوية ولا مساواة على ما صرح به المصنف أيضا فكيف ادعى أنهم حصر وموجبات التخصيص في
الاربع المذكورة وفي نفي الحكم عما عداه قلت لان ظهور الاولوية أو المساواة وان شرط عدمه في
المفهوم الا أنه ليس موجبا للتخصيص على ما لا يخفى (قوله نحو وما من دابة في الارض ولا طائر يطير

التخصيص لنفي الحكم عما
عداه فأقول ان موجبات
التخصيص لا تنصرف في
تلك المذكورات (نحو
الجسم الطويل العريض
العميق متعيز) فان شيا
من هذه الاشياء لا يوجد
فيه ومع ذلك لا يراد منه نفي
الحكم عما عداه لانه لو
كان لنفي الحكم عما عداه
يلزم أن الجسم الذي
لا يوجد فيه ذلك الوصف
لا يكون متعيزا وهذا
محال لان الجسم لا يوجد
بدون هذه الصفة وانما
وصفه تعريفا للجسم
واشارة الى أن علة التعيز
هذا الوصف (وكالمذبح
أو الذم) فانه قد يوصف
الشئ للمذبح أو الذم ولا
يراد بالوصف نفي الحكم
عما عداه مع أن الامور
الاربع المذكورة غير
متحققة وقوله وكالمذبح
عطف على قوله نحو الجسم
أي موجبات التخصيص
لا تنصرف فيما ذكر نحو
الجسم الخ ونحو المذبح أو
الذم فان موجبات
التخصيص في هذه الصور
اشياء آخر غير ما ذكروا
(أو التاكيد نحو أمس
الدابر لا يعود أو غيره) أي غير التاكيد (نحو وما من دابة في الارض

كذلك بل هي من الدلالات العقلية الناشئة من أن العاقل ينبغي أن لا يزيد في الكلام الا لفائدة ولا
ينقص الا لفائدة (قوله الرابع أن تعليق الحكم الخ) لم يتعرض لجوابه اكتفاء بجواب المصنف وان
رده أيضا فيما سبأني (قوله وعندنا لا يدل الخ) قال مولانا عبد العزيز بن حواشي الكشاف رأيت في
الفوائد الظهير ينفى باب ما يكره العمل في الصلاة أن الاحتجاج بالمفهوم يجوز كذا ذكره شمس الأئمة في
شرح السير الكبير وقال بن محمد رحمه الله مسائل السير على الاحتجاج بالمفهوم والى هذا مال
الخصافي وبنى عليه مسائل الجعل ويحكى عن البلخي انه كان يقول ان كان المنصوص عليه باسم العلم
محصورا بعد ذلك يدل على نفي الحكم فيما سواه لان في اثبات الحكم فيما سواه ابطال العدد المنصوص
وذلك لا يجوز ومثاله قوله عليه السلام خمس من الفواسق تقمن في الحل والحرم وقوله عليه السلام
أحلت لنا ميتتان ودمان (قوله بل بعضها) حيث لم يذكر جواب الثاني (قوله الا أنه ليس موجبا
للتخصيص) لانه يقتضى ثبوت مفهوم الموافقة فلا يكون مقتضيا للتخصيص بالحكم بالمنطوق (قوله
نحو وما من دابة في الارض ولا طائر يطير يحتاجه) هذه الآية ليست هي المذكورة في كثير من نسخ

شرح مختصر ابن الحاجب أن المراد به التخصيص بالاثبات والذكر قال (الرابع أن تعليق الحكم بالشئ
الخ) أقول لم يتعرض لجوابه اكتفاء بجواب المصنف وان رده أيضا كما سبأني قال (قلت لان ظهور الاولوية
أو المساواة وان شرط عدمه في المفهوم الا أنه ليس موجبا للتخصيص) أقول لان موجبه ما يكون سببا
باعثا لاثبات الصفة وظاهر أن ظهورهما ليس كذلك بل هو أمر يشترط عدمه بعد الاثبات بالصفة

بجناحيه

الدابر لا يعود أو غيره) أي غير التاكيد (نحو وما من دابة في الارض

الان في حق التحريم لكونه لازما للمدلول الحقيقي وهو أيضا باطل لانه لا صحة لمعنى هذا الكلام ولا ثبوت لموجبه بناء على اشتغال النسب
فلا يثبت مدلوله الحقيقي لثبوت اللازم بتبعيته وعلى تقدير صحته والتحرير الثابت بهذا الكلام منافي للملك أقول في وجهه كلام فخر
الاسلام رحمه الله بهذا التوجيه ودفع اعتراض المصنف عنه به شرح لا يطابق المشروح بل لا يناسبه واصلاح بين المتمازين بجمل

فلم يوجد الجزم بان كل الموجبات منتفية الا نفي الحكم عما عداه فقولته تعالى وما من دابة في الارض وصف الدابة بكونها في الارض ولا يراد نفي الحكم بدون ذلك الوصف لان الدابة لا تكون الا في الارض مع أنه لم يوجد

المسذ كورة وقد ذكرني
المفتاح أنه انما وصفها
بكونها في الارض ليعلم أن
المراد ليس دابة مخصوصة
بل المراد كل ما يدب في
الارض فعلم أن موجبات
التخصيص وفوائده
أشياء كثيرة غير محصورة
فلا يحصل الجزم بان كل
موجبات التخصيص
منتفية الا نفي الحكم عما
عداه وما ذكره من
استصحاب العقلاء فلانهم
لم يجدوا في هذا المثال
لوصف الانسان بالطول
فائدة أصلا لكن المثال
الواحد لا يقبل هذا الحكم
الكلي على أنه كسيرا ما
يكون في كتاب الله وكلام
الرسول لكلمة واحدة
ألف فائدة تجز عن دركها
افهام العقلاء

بجناحيه) ذكر صاحب الكشاف أن معنى دابة في الارض ويطير بجناحيه هو زيادة التعميم والاحاطة
كانه قبيل وما من دابة قط في جميع الارضين السبع وما من طائر قط في جو السماء من جميع ما يطير
بجناحيه الا أم أمثالكم محفوظه أحوالها غير مهمسل أمرها وقال صاحب المفتاح ذكرني في الارض مع
دابة ويطير بجناحيه مع طائر لبيان أن القصد من لفظ دابة ولفظ طائر انما هو الى الجنسين والى تقريرهما
يعنى أن اسم الجنس حامل المعنى الجنسية والوحدة فاذا شفع بما هو من خواص الجنس دون الفرد دل على
أن القصد به انما هو الى الجنس لا الفرد والمعنى الذي جعل عليه المصنف كلام المفتاح من انه انما ذكر
الوصف ليعلم أن المراد ليس دابة مخصوصة بعيد لان ذلك معلوم قطعا بدون الوصف لان النكرة المنفية
لا سيما مع الاستغراقية قطعية في العموم والاستغراق لا يحتمل الخصوص أصلا باجماع أهل
العربية (قوله فلم يوجد الجزم) تقرير الكلام أن دلالة التخصيص بالوصف على نفي ما عداه

التوضيح بل المسذ كورة فيه هي آية سورة هود أعني وما من دابة في الارض الا على الله زرعها (قوله هو
زيادة التعميم والاحاطة) لان النكرة في سياق النفي وان كانت مستغرقة الا انه يحتمل أن يراد بها
الاستغراق العرفي أعني دواب أرض واحدة وطيور جو واحد ذكر وصف نسبتته الى جميع دواب أى
أرض كان وطيور أى جو كان على السواء فانضح أن الاستغراق حقيقي (قوله كانه قبيل وما من دابة الخ)
أو رد عليه أن النكرة المفردة في سياق النفي تدل على كل فرد فكيف يصح الاخبار عنها بقوله أم أمثالكم
وكل فرد لا يكون أمما وكذا ان أريد بها كل نوع لان كل نوع أمه لا أم كما أشار اليه في الصحاح أجيب عنه
بأنه من قبيل الميل الى المعنى لان الاستغراق كل فرد يتضمن استغراق جوع من الدواب والطيور فيصح
باعتباره حمل أم عليه وتظيره وكل في ذلك يسجون وهذا هو مراد صاحب الكشاف لان النكرة أعني
دابة محمول على المجموع من حيث هو مجموع بقربنه الخبر كاجل الشريف في حواشي المطول عليه لان
عبارة الكشاف لا تساعد (قوله انما هو الى الجنس لا الفرد) لم ير بدالفرد الواحد حتى يراد أنه
ليس بمحمول أصلا لان النكرة المنفية مع من نص في الاستغراق بل أراد مطلق العدد الفردي الذي
يفارق الاستغراق العرفي فان قلت كما أريد فردا واحدا في الاستغراق كذلك ارادة الجنس دون
الفرد فكيف حمل الآية على ارادة الجنس قلت الاستغراق متحقق بالنظر الى الاجناس كما في قوله تعالى
وما الله يريد ظلما للعالمين (قوله لا يحتمل الخصوص أصلا) أجيب بان مراد المصنف بدابة مخصوصة

قال (ذكر صاحب الكشاف أن معنى دابة في الارض الخ) أقول مراده أن النكرة في سياق النفي تفيد
العموم لكن يجوز أن يراد بها دواب أرض واحدة وطيور جو واحد فيكون استغراقا عرفيا فذكر
وصف نسبتته الى جميع دواب الارض بين السبع وجميع طيور الاقاق على السواء ليدل على الاستغراق
الحقيقي فيفيد زيادة التعميم والاحاطة قال (يعنى أن اسم الجنس حامل للمعنى الجنسية والوحدة الخ)
أقول فيه بحث لان الفرد ليس بمحمول ههنا أصلا لما تقرر أن النكرة المنفية اذا كان مع من
الاستغراقية لفظا وتقدير الا يحتمل الفرد فكيف يصح حمل كلام صاحب المفتاح عليه والعجب أنه
يحمل للوصف على دفع احتمال الفرد ويستبعد حمل المصنف اياه على دفع احتمال التخصيص المطلق مع
أنه المحمل لكلام الكشاف كما عرفت والتحقيق أن مراد الشيخين واحد فان مراد صاحب المفتاح
بالجنسين ليس من حيث هما بل هما من حيث تحققها في ضمن جميع الافراد بالتخصيص ببعضها لانه
قائل بان مثل هذه النكرة تفيد الاستغراق قطعا بلا احتمال فرد فيكون التقدير الذي قال به بالنظر الى رفع

الكلام على ما انفقا على
خلافه أما الاول فلان
كلام نحر الاسلام صريح
في أن دلالة قوله هذه بنتي
على التحريم من قبيل
الحقيقة فانه جعل اثبات
الحقيقة على وجهين
أحدهما اثباتها مطلقا
أى في حق المقر وغيره في
ثبوت النسب عنه
وانتفاؤه عن غيره وتعذر
ذلك لثبوته عن اشهر
عنه وثانيهما اثباتها في

حق المقر وحده في حق التحريم فاما أن يكون المراد منها ثبوت النسب من المقر وحده دون
غيره لظهور أثره في حق التحريم لكونه لازما له فحسب كإزعمه القائل توهمانه أن في صورة اثبات التحريم بقوله هذه بنتي لا يكون من

رحمه الله على أن يكون تركه بيان ثبوتها في حق النسب فقط لا اشتراكه في الدليل السابق وظهوره منه فعدل عنه وبادر الى بيان تعذر ثبوتها في حق التحريم بطريق الاتزام وهذا هو الظاهر يريد عليه قوله لان التحريم الثابت بهذا الكلام وقوله منافي للملك وذلك لانها لا قدر كون التحريم ثابتا بهذا الكلام وعلل تعذر اثباته بمنافاة الملك علم أنه يريد التحريم الذي يقدر ثبوته من الزوج بهذا الكلام أعني قوله هذه بنتي على طريق الاتزام وهو الطلاق لانه هو المقضى لسبق النكاح وصحته لكونه من حقوقه ولو كان مراده التحريم الاصلى الذي يلزم ثبوت النسب في حق المفروضة فمع كونه بعيدا من اللفظ ليس هو مما يثبت بالكلام ولا أمرا طارضا للملك النكاح ومن حقوقه ولا هو في وسع الزوج ولا يكون له مدخل في وقوعه بل هو اظهار حرمة ثابتة لها من أول الحال متفررة فيها على الاستمرار وحكمه التفريق بينهما لا الطلاق ولا يقتضى سبق النكاح

مشروطة بالجزم بان لا موجب للتخصيص سوى ذلك والشرط منتفدا دائما فيلزم انتفاء المشروط دائما أما الاشرط فظاهر وأما انتفاء الشرط دائما فلان فوائده الوصف غير محصورة ولا مضبوطة خصوصا في كلام الله تعالى وكلام الرسول عليه الصلاة والسلام فانه يجوز أن يكون اسكامة واحدة منهما فوائده كثيرة يجز عن ادراكها فهم العقلاء واذ لم تكن محصورة معلومة لم يحصل الجزم بانتفاء الجميع سوى الدلالة على نفي الحكم وههنا نظر أما أولا فلان ما نقله من انهم حصروا موجبات التخصيص في الاربعة المذكورة وفي نفي الحكم عما عداها سهو ظاهر لما ذكر في أصول فقه ابن الحاجب وغيره ان شرطه أن لا يظهر أولوية ولا مساواة ولا يخرج بخروج الاغلب والسؤال والحادثه ولا تقرب برهالة أو خوف أو غير ذلك مما يقتضى تخصيصه بالذكر ولقد صرحوا بانه انما يحمل على نفي الحكم عما عداها اذ لم يظهر للوصف فائدة أخرى أصلا وأما ثانيا فلان الوصف للكشف أو المدح أو الذم والتأكيدي ليس من

بخصوص النوع كالحجار والنفس والبغل لا بخصوص الشخص فلا يرد ما ذكره (قوله أن لا يظهر أولوية ولا مساواة) اعترض عليه بان عدم ظهورهما مما يقتضى التخصيص بالذكر ينافي ما ذكره سابقا من أن ظهورهما ليس موجبا للتخصيص وأجيب تارة بالحل على التغليب وتارة بان قوله أو غير ذلك اشارة الى قوله ولا يخرج بخروج الغالب وما بعده بقربنه قوله مما يقتضيه تخصيصه بالذكر مع ما سبق (قوله أو خوف) أي لا يكون خوف يمنع المتكلم من ذكر حال المسكوت عنه وقيل المراد دفع خوف كما اذا قال للخائف عن ذكر الصلاة المفروضة في أول الوقت يجوز ترك الصلاة المفروضة في أول الوقت (قوله اذا لم يظهر للوصف فائدة أخرى) فيه بحث وهو أن المفهوم ثابت لغة فتمتأخره عن الفوائد الاخر جمع حتى المساواة التي لاجل القياس بعيد لان شرائط القياس مما يعرفه المجتهد لا غيره اللهم الا أن يقال ان أهل اللغة لما اعتبروا ان ثبوت حكم المفهوم انما يكون حيث انتفى موجبات التخصيص ولم يظهر للوصف فائدة أخرى فمن ظن بانتفاء الموجبات فهم المفهوم والافلاقي قدسح في ذلك أن شرائط القياس لا يعرفه الا المجتهد (قوله واما ثانيا فلان الوصف الخ) قيل عليه مراد المصنف أن ذكر الوصف لما كان

توهم الاستغراق العرفي كما ذهب اليه صاحب الكشاف فليتمأمل قال (لما ذكر في أصول ابن الحاجب الى قوله ما يقتضى تخصيصه بالذكر) أقول فيه بحث لان عدم ظهوره الا اولوية والمساواة مما يقتضى تخصيصه بالذكر يقتضى أن يكون عدم ظهوره الا اولوية والمساواة مما يقتضى تخصيصه بالذكر وهو يقتضى أن يكون عدم ظهورهما موجبا للتخصيص وقد صرح آتفا أنه ليس موجبا له اللهم الا أن يجعل اشارة في قوله أو غير ذلك راجعة الى قوله ولا يخرج بخروج الاغلب وما بعده ويجعل قوله ما يقتضى تخصيصه بالذكر قرينة عليه (قوله ولا يخرج بخروج الاغلب) كافي قوله ور بانك في محجوركم فان الغالب كون الراتب في الجور ومن شأن ذلك فقيده لذلك لان حكم اللاتي لسن في الجور بخلافه (قوله ولا لسؤال ولا لحادثه) أي لا يكون ذكر الوصف لسؤال سائل عن المذكور ولا لحادثه خاصة بالمذكور مثل ان سأل هل في الغنم الساعة زكاة فيقال في الغنم الساعة زكاة أو يكون الغرض بيان ذلك لمن له الساعة دون المعلوفه (قوله ولا تقرب برهالة) ذهب جمهور شرع الى اعتبار الجهالة في جانب المتكلم بان يكون الحكم في المسكوت عنه معلوما وفي المدح كور مجهور ولا يحتاج الى البيان وتبعهم المصنف حيث قال أو علم المتكلم بان السامع يحمل هذا الحكم بخصوص راعته برها للمحقق في جانب المتكلم اذ لا اختصاص للمفهوم بكلام الشارع حتى يمنع ذلك فيه (قوله أو خوف) يمنع المتكلم عن ذكر حال المسكوت عنه وقيل

وجوه حتى يعلل تعذر اثباته بانه منافي لملك النكاح فلا يثبت هذا التحريم الطارى المراد يظهر أثر ثبوت النسب فيه لانه ليس من لوازمه ولا مما يمكن تبعيته له ثم لو ثبت على الحقيقة انما يثبت لكونه لازما للمعنى المرصوع له

التخصيص

وقوله لكان ذكره ترجيحاً من غير مرجح في حيز المنع لان المرجح لا يتصرف فيما ذكر اولاً في أقصى درجاته (أي الوصف (أن يكون علة) وهي
لا تدل على ما ذكر (لان الحكم مثبت بعلة شتى) جواب عن قوله ولان مثل هذا الكلام يدل (ونحن نقول أيضاً بعدم الحكم) أي عند عدم
الوصف (لكن بناء على عدم العلة) فيكون عدم الحكم عدماً أصلياً لا حكماً شرعياً (لانه علة لعدمه) أي لا بناء على أن عدم الوصف علة
لعدم الحكم عند عدم الوصف ومن ثمرات الخلاف أنه اذا كان الحكم المذكور

٣٥

حكما عدماً بالابتن الحكم
الثبوتى فيما عدا الوصف
عندنا كقوله عليه
السلام ليس في العلوقة
زكاة فانه لا يلزم منه أن
الابل اذا لم تكن علوقة
كان فيها زكاة عندنا لان
الحكم الثبوتى لا يمكن أن
يثبت بناء على العدم
الاصلى وعنده يثبت فيما
عدا الوصف الحكم
الثبوتى وأيضاً من ثمرات
الخلاف صحة التعدية
وعدمها كقوله تعالى
فقرر برؤية مؤمنة هل
يصح تعدية عدم جواز
الكفارة في كفارة القتل
الى كفارة البهيم وقدمي
في فصل المطلق والمقيد
(ونظيره قوله تعالى من
قتلناكم المؤمنات هذا
لا يوجب تحريم نكاح
الامة الكتابية عندنا
خلافه مع أنه يحتمل
الخروج مخرج العادة)
فان العادة أن لا ينكح
المؤمن الا المؤمنة ثم
أورد مسألتين يتوهم
فيهما أنهما قولون بان
التخصيص بالوصف يدل
على نفي الحكم عما عداه
وهما مسألتا الدعوة

التخصيص بالوصف في شئى للمعرفة فكأنه فهم من التخصيص بالوصف ذكر الوصف في الجملة وانما المراد
به الوصف الذى يكون للتخصيص أى نقص الشيوع وتقليل الاشتراك وأما ثالثاً فلانه لا نزاع لهم في أن
المفهوم ظنى يعارضه القياس فلا يتوقف على الجزم بانتفاء الموجبات الاخر بل يكفي الظن بذلك وهو
حاصل بعدم ظهور شئى من الموجبات بعد التأمل والتفحص (قوله وقوله لكان ذكره ترجيحاً) يعنى
بما ذكرنا من الدليل يظهر الجواب عن دليلهم الثالث لان انتفاء الفوائد المذكورة لا يوجب انتفاء
المرجح بل جواز أن يكون مرجحاً غيرهما (قوله ولان أقصى درجاته) فيه نظر لان القائلين بالمفهوم انما
يقولون بذلك اذا لم يظهر للحكم علة أخرى بعد التفحص والاستقصاء وحينئذ يخص الظن وهو كاف
اذ لا قائل بان المفهوم قطعى وبهذا يظهر الجواب عما يقال انه لو ثبت الوصف لثبت ما بالتواتر وهو منتف
اتفاقاً أو بالاحاد وهو غير مفيد لان المسئلة من الاصول (قوله مع انه يحتمل الخروج مخرج العادة لان
العادة أن لا ينكح المؤمن الا المؤمنة) ليس على ما ينبغي لان معنى الخروج مخرج العادة أن يكون ذكر
الوصف بناء على أن العادة جارية باتصاف المسد كور بذلك الوصف وأن الغالب هو الاتصاف ككون
الربائب في حجوركم ولو كانت الفتيات أى الاماء مؤمنات في الغالب والعادة جارية بذلك اصح ما ذكره

لفوائد كثيرة جازد كروصف مخصص لفوائد أيضاً فلا يحصل الظن بانتفاء جميع الفوائد سوى نفي الحكم
فكأنه محمول على التنظير لا التمثيل وأجيب بانه لا يلائم ظاهر كلام المصنف (قوله لم اعرف) أراد به قوله
وذلك بان يكون الشئ مما يطلق على ماله تلك الصفة وعلى غيره فيقيد بالوصف (قوله يعارضه القياس)
فيه بحث اذ قد صرح فيما سبق بان المفهوم ليس محلاً للقياس لاشتراط الاولوية فيه وعدمها في القياس
فكيف يصح قوله يعارضه القياس على أن الظن وان كان ظنياً كغير الواحد مقدم على القياس كما قيل
ويمكن أن يدفع البحث بجواز تغير الاصل في القياس والمفهوم (قوله وهو حاصل بعدم ظهور الخ) فان قلت
قد تقرر أن عدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود قلت معناه أنه لا يدل دلالة قطعية (قوله عما يقال انه
لو ثبت الخ) هذه شبهة من يقول ببطان دليل الخطاب أورده ابن الحاجب في المختصر وأجاب عنه
وضمير ثبت راجع الى المفهوم ولفظ هذا اشارة الى ما ذكره من أن القائلين انما يقولون بذلك اذا لم يظهر
للحكم علة أخرى بعد التفحص والاستقصاء وحينئذ يحصل الظن وهو كاف (قول المصنف لان الحكم
يثبت بعلة شتى) في المحصول انهم قالوا لتعليل الاحكام المنسوبة بالعدل المختصة بخلاف الاصل وأجاب
بمنعه وفي المنهاج الاصل عدم علة أخرى وأجيب بان الاصل انما يصح للدفع للدلائل (قوله ليس على ما
ينبغي الخ) قد يجاب عن ذلك بانه يكفي في الخروج مخرج العادة أن يكون الغالب اتصاف المذكور بذلك
الوصف بالنظر الى الحكم المقصود ولهذا قالوا في قوله شقاق بينهما الآية وفي قوله عليه السلام أيمامراًة

المراد دفع خوف كذا قيل للخائف من ترك الصلاة المفروضة في أول الوقت يجوز ترك الصلاة في أول
الوقت قال (لم اعرف) أقول أراد به قوله وذلك بان يكون الشئ مما يطلق على ماله تلك الصفة وعلى غيره
فيقيد بالوصف الخ قال (وأما ثالثاً فلانه لا نزاع لهم في أن المفهوم ظنى) أقول قيل هذا ممنوع لانه في

والشهادة فقال (ولا يلزم علينا أمة ولدت ثلاثه في بطون محتلفة فقال المولى الا كبر منى فانه في الاخيرين لان هذا ليس لتخصيصه) هذا
دليل على قوله لا يلزم والمعنى أن كونه نفي الاخيرين ليس لاجل أن التخصيص دال على نفي الحكم عما عداه (بل لان السكوت في موضع
الحاجة بيان) فانه يحتاج الى البيان أى الدعوة لو كان الولد منه فلما سكوت عن الدعوة يكون بياناً بانه ليس منه وأيضاً انما اتقى نسب
الاخيرين لان الدعوة شرط لثبوت نسبهما ولم تجدل لانه نفي نسبهما وانما قال

في بطون مختلفة حتى لو ولدت في بطن واحد فان دعوة الواحد دعوة للجميع (لا يقال لاحاجة الى البيان فانها صارت بالاول أم ولد فيثبت نسب الاخيرين بلا دعوة لانه انما يكون كذلك ان لو كانت دعوة الاكبر قبل ولادة الاخيرين اما ههنا فلا) فان دعوة الاكبر في مسئلتنا متأخرة عن ولادة الاخيرين فلا يكون الاخيران ولدى أم الولد بل هما ولد الاممة فيحتاج لثبوت نسبهما الى الدعوة (ولا يلزم اذا قال الشهود لا نعلم له وارثا في أرض كذا لانه لا تقبل شهادتهم عندهما فهذا) أي عدم قبول الشهادة عندهما (بناء على أن التخصيص دال على ما قلنا) أي على نفي الحكم عماءه فيفهم من هذا الكلام أن اليهود يعلمون له وارثا في غير تلك الارض فبناء على هذا المعنى لا تقبل شهادتهم (لان الشاهد) دليل على قوله ولا يلزم (لما ذكرنا الاحاجة اليه جاء شبهة وهو جهاد الشهادة ونحن لانفي الشبهة فيما نحن فيه) أي في التخصيص بالوصف أي لانفي كونه شبهة في نفي الحكم عماءه والشبهة كافية في عدم قبول الشهادة ولا حاجة الى الدلالة (وقال أبو حنيفة رحمه الله هذا) ٣٦

(قوله في بطون مختلفة) بان يكون بين الولدين ستة أشهر فصاعدا (قوله أما ههنا فلا) يعني أن الفرائض انما يثبت لها من وقت الدعوة فكان انفصال الولدين الاخيرين قبل ظهور الفرائض فيها فيكونان ولدى الاممة (قوله في أرض كذا) يحتمل أن يكون صفة وارثا أن يكون ظرفا لغوا متعلقا بلا نعلم فيكون مناسبا للتخصيص بالصفة من جهة أنه تقييد وهذا كما ورد في بحث التخصيص بالصفة قوله تعالى ولا تقبلوا اولادكم خشية اطلاق (قوله عملا بشرطيته) فان شرط الشيء ما يتوقف عليه تحققه ولا يكون داخل في ذلك الشيء ولا مؤثرا فيه فبالضرورة ينتفي بانتفاءه وهذا دليل بتفرد به الشرط والاجميع ما ذكر في الصفة من المقبول والمزيف جار ههنا وبالجملة دللنا على مفهوم الشرط أقوى حتى ذهب اليه بعض من لم يذهب الى مفهوم الصفة (قوله بعين ما ذكرنا) أي بناء على عدم علة الحكم لانه بناء على أن عدم الشرط علة لعدم الحكم (قوله وما ذكرنا من ثمة الخلاف) يعني لو قال ان كانت الابل معلوفة فلا تؤدز كاتها لا يجب بذلك الزكاة في الساعة خلافا له وأيضا الحكم المعدوم عند عدم الشرط لا يجوز تعديته بالقياس لانه ليس بحكم شرعي وعنده يجوز (قوله لان الشرط) جواب عن الاستدلال المذكور وحاصله أنا لانسلم أن الشرط ههنا ما يتوقف عليه الشيء بل معلق عليه الحكم كالدخول في منزل ان دخلت الدار فانت طالق ولا يلزم من انتفاءه انتفاء المعلق عليه وهو ظاهر

تكلمت بغير اذن ولها لادلالة للتخصيص على المفهوم لان الثابت هو العادة فان الخلع لا يجري غالباً الا عند الشقاق والمراد لا تنكح نفسها الا عند ابا الولى فلجواز أن يكون سبب التخصيص هذه العادة لم يقولوا بنفي الحكم عماءه وهذا وان كان في التعليق بالشرط الا أنه يجوز أن يكون في الوصف أيضا كذلك ولا شأن أن الغالب فيما نحن فيه كون الفتيات التي يتعلق بها النكاح مؤمنات وان العادة جارية بذلك (قوله فيكونان ولدى الاممة) فيه بحث لان الدعوة وان ثبتت في هذا الوقت لكن يستند الى وقت الولادة لاستحالة أن يكون ولده في هذا الوقت ولا يكون ولده في وقت الولادة فالولدان الاخيران يكونان ولدى أم الولد والاممة ويمكن أن يجاب عنه بان أمومية الولد ثبتت من وقت الولادة في حق الاكبر ضرورة فلا عموم له في حق الاخيرين (قوله والاجميع ما ذكرنا الخ) أي وان لم يكن ذكر الدليل المذكور لكونه دليلا

المدان غير واجب وهو ههنا) أي ذكر المدان المذكور (يحتمل الاحتراز عن المجازفة) فانم — — — ربما كانوا متفحصين عن احوال تلك الارض فارادوا بنفي علمهم بالوارث في أرض كذا نفي وجوده فيها لانه لو كان موجبا ودا فيها لكانوا عالين به أما سائر الاراضي فلا معرفة لهم باحوالها فخصوا عدم الوارث بالارض المذكورة دون سائر الاراضي احترازاً عن المجازفة (ومنه التعليق بالشرط يوجب عدمه عند عدمه عند الشافعي عملاً بشرطيته فان الشرط ما ينتفي الحكم بانتفائه وعندنا عدمه لا يثبت به) أي

بالتعليق (بل يبقى الحكم على عدم الاصل) حتى لا يكون هذا عدم حكماً شرعياً والمغنيان بل عدماً أصلياً بعين ما ذكرنا في التخصيص بالوصف وما ذكرنا من ثمة الخلاف فظهر ههنا أيضاً (لان الشرط يقال لامر خارج يتوقف عليه الشيء ولا يترتب كالوضوء وقد يقال للمعلق به وهو ما يترتب الحكم عليه ولا يتوقف عليه فالشرط بالمعنى الاول يوجب ما ذكرتم بالالمعنى الثاني) أي ينتفي المشروط عند انتفاء الشرط بالمعنى الاول كالوضوء شرط لصحة الصلاة فانه ينتفي صحة الصلاة عند انتفاء الوضوء وليس المراد أن انتفاء المشروط عند انتفاء الشرط بهذا المعنى حكم شرعي بل لا شأن أن عدم صحة الصلاة عند عدم الوضوء وعدم أصله لكن مع ذلك يكون عدم الوضوء دال على عدم صحة الصلاة وأما الشرط بالمعنى الثاني فانه لادلاله لانتفائه على انتفاء المشروط فان المشروط يمكن أن يوجد بدون الشرط بحوان دخلت الدار فانت طالق فعند انتفاء الدخول يمكن أن يقع الطلاق بسبب آخر

(فقوله تعالى ومن لم يستطع منكم طولا الا يتوب جواز نكاح الامة عند طول الحره عنده ويجوز عندنا) قال الله تعالى ومن لم يستطع منكم طولا ان ينكح المحصنات المؤمنات فما ملبت ايمانكم من فتياتكم

المؤمنات علق جواز نكاح الامة بعدم القدرة على نكاح الحره فان كانت القدرة على نكاح الحره ثابتة بثبوت عدم جواز نكاح الامة عنده فيصير مفهوم هذه الآية مخصصا عنده لقوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم وعندنا لم يدل على نفي الجواز لا يصلح مخصصا ولا ناسخا لتلك الآية فيثبت الجواز بتلك الآية

وهو البتة وليكنه ليس بالزم له فلا يثبت وهذا معنى قوله لوضح معناه على أن التحريم الاصيل لا يثبت أصلا الا بشبوت ملزومه فكيف يظهر أثر ثبوت النسب في حث التحريم بدون ثبوته وان قد تقر الحال على ذلك فاعترض عليه المصنف من وجهين الاول أن التردد يوجب لانه جعله مقابلا لاثبات الحقيقة في حث النسب مع أنه لا يثبت بدون ثبوت النسب ولا ينقض عنه لعدم امكان ثبوته بدون اللزوم له فلا حاجة الى ابداء هذا الشق بعد استحالة ثبوت النسب لانه لا يثبت بدون لكونه لازما له تابعا في الفهم عنه

والمعنيان المذكوران للشرط كلاهما شائع في عرف الشرع والشرط في العرف العام ما يتوقف عليه وجود الشيء وفي اصطلاح المتكلمين ما يتوقف عليه الشيء ولا يكون داخل في الشيء ولا مؤثرا فيه وفي اصطلاح النحاة ما دخل عليه شيء من الادوات المخصوصة الدالة على سببية الاول وسببية الثاني ذهنا أو خارجا سواء كان علة للجزء أو مثل ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود أو معلولا مثل ان كان النهار موجودا فالشمس طالعة أو غير ذلك مثل ان دخلت الدار فانت طالق ومحل النزاع هو الشرط التعوي وظاهره ان لا يلزم أن يكون موقفا عليه الا أنه قد يجاب بأنه ان اتحد السبب فالحكم ينتفي بانتفائه والافان ظهر سبب آخر فلا نزاع في عدم المفهوم وان لم يظهر فالاصل عدمه ويحصل الظن بالمفهوم ولا نزاع في عدم القطع (قوله ومن لم يستطع) أي من لم يعمل زيادة في المال يقدرها على نكاح الحره فليتنكح مما لو كره من الاماء المؤمنات فعنده لا يجوز نكاح الامة عند استطاعة نكاح الحره ويكون هذا احكاما شرعيا تابعا بطريق المفهوم مخصصا لقوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم وعندنا هو عدم أصلي لاحكم شرعي فلا يصلح مخصصا لقوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم على ما هو مذهب الشافعي في أن المخصص لا يجب أن يكون موصولا بالعام ولا ناسخا له على ما هو مذهبنا في المترسخي أنه نسخ لا تخصيص وذلك لان النسخ يجب أن يكون حكما شرعيا لا عدما أصليا وقد يقال المراد أنه لا يصلح مخصصا أي على تقدير الاتصال ولا ناسخا أي على تقدير عدم الاتصال وفيه نظر لان عدم الاتصال ظاهر لا خفاء فيه فاذا لم يكن مخصصا ولا ناسخا يبقى الجواز لقوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم وهذا بخلاف قوله تعالى فمن لم يجد

يخص بالشرط فلا وجه لتخصيصه بالذكر لان جميع ما ذكر الخ (قوله فالاصل عدمه ويحصل الظن بالمفهوم) فيه بحث المسبق من أن الاصل يصلح للدفع للالذات (قوله ومن لم يستطع منكم طولا ان ينكح المحصنات المؤمنات الاية طولا أي غنى واعتلا وأصله الفضل والزيادة وأن ينكح في موضع النصب بطولا أو بفعل مقدر صفة له أي ومن لم يستطع منكم أن يعنى نكاح المحصنات أو ومن لم يستطع غنى يبلغ به نكاح المحصنات يعنى الحرائر (قوله عند استطاعة نكاح الخ) اعترض على الشافعي بأنه لم يعمل بمفهوم قوله تعالى والمحصنات المؤمنات حيث جعل طول الحره الكتابية مانعا من نكاح الامة كطول الحره المؤمنة ومفهومه يقتضي أن لا يكون طول الكتابية مانعا ولو كان مانعا لما كان لقيس الايمان فائده أوجب بان العمل بالمفهوم انما يجب اذا لم يعارضه دليل آخر وقد طارض ههنا فان صيانة الحره عن الاسترقاق واجب ما أمكن وقد أمكن ذلك بنكاح الحره الكتابية مع رباية وصف الايمان في الولد فانه يتبع خير الابوين دينا فلا يجب العمل بالمفهوم فان قلت أي فائدة في تعليق الجواز بالشرط اذا كان يجوز بدون عندنا قلنا فائده كراهة نكاح الامة حال طول الحره فان عندنا وان جاز نكاح الامة الا ان المستحب لمن قدر على تزوج الحره أن لا يتزوج الامة ويكره له اذا تزوجها اذ هو شرط خرج على وفاق العادة كقوله تعالى فكان نبوههم ان علمت فيه خيرا وذلك ان الرجل في العادات لا يتزوج بالامة الا عند العجز من نكاح الحره ويستكشف عن ذلك فأخرج الله سبحانه هذا الكلام على وفاق العادة كذاني الطريقة البرغرية (قوله لقوله تعالى واحل لكم الخ) يرد على الشافعي رحمه الله أن التخصيص انما يثبت عند التعارض وعنده يكون المنطوق راجحاً لانه أقوى من المنهوم (قوله لان عدم الاتصال ظاهر) قد

الظني ظني وفي القطعي قطعي وليس بشئ لان منشأه عدم تصفح كتبهم قال (وفيه نظر لان عدم الاتصال ظاهر لا خفاء فيه) أقول يعني أن الاتصال ليس بمعتدل ليصح بناء صلاحية التخصيص عليه

والثاني أن الدليل الثاني له التحريم ليس كونه منافيا للملك النكاح بل هو عدم ثبوت الموضوع له وانما يصح التعليل بمنافاة الملك في بيان تعذر اثبات المعنى المجازي وهو التحريم المراد بقوله هذه بنتي لا يقال أن أباحنفسه رحمه الله لا يشترط في الجواز امكان الحقيقة

(وهذا بناء) أي هذا الخلاف مبني (على أن الشافعي اعتبر المشروط بدون الشرط فإنه يوجب الحكم على جميع التقادير فالتعليقي قيده) أي الحكم (بتقدير معين واعدمه) أي الحكم (على غيره فيكون له) أي للتعليقي (تأثير في العدم) أي عدم الحكم (ونحن نعتبره معه) أي نعتبر المشروط مع الشرط (فإن الشرط والجزاء كلام واحد أوجب الحكم على تقدير وهو ساكت عن غيره فالمشروط بدون الشرط مثل أنت في أنت طالق) أي المشروط وهو قولنا أنت طالق في قولنا أنت طالق إن دخلت الدار إذا أخذ مجردا عن الشرط فهو بمنزلة أنت في أنت طالق لأنه ليس بكلام بل مجموع ٣٨ الشرط والجزاء كلام واحد فلا يكون موجبا للحكم على جميع التقادير كما زعم

فصيام ثلاثة أيام فن لم يستطع فاطعام سنتين مسكينا فلم نجد واما فتميمه واصلها فانه لم يقم دليل على ثبوت هذه الاحكام قبل هذه الشروط فبقيت على العدم الاصل فان قيل المعلق بالشرط يجب أن يثبت عند ثبوته وهذا فيما ثبت قبل الشرط محال كجواز نكاح الامة قلنا يجب أن يثبت من حيث دلالة اللفظ وهو لا ينافي ثبوته في الخارج قبل ذلك بنص آخر كما في الآيات المتعددة في وجوب الصلاة مثلا فان الواجب يجب أن يثبت بالامر مع أن اثبات الثابت محال (قوله وهذا بناء) التحقيق في الجملة الشرطية عند أهل العربية أن الحكم هو الجزء وحده والشرط قيده بمنزلة الظرف والحال حتى ان الجزء ان كان خبرا فالشرطية خبرية وان كان انشاء فاشائية وعند أهل النظر أن مجموع الشرط والجزاء كلام واحد دال على ربط شئ بشئ وثبوته على تقدير ثبوته من غير دلالة على الانتفاء عند الانتفاء فكل من الشرط والجزاء جزء من الكلام بمنزلة المبتدأ والخبر قال الشافعي الى الاول وجعل التعليق إيجابا للحكم على تقدير وجود الشرط واعدامه على تقدير عدمه فصارت كل من الثبوت والانتفاء حكما شرعيا ثابتا باللفظ منطوقا ومفهوما واصل الشرط عنده تخصيصه وقصر العموم التقادير على بعضها واصل أبو حنيفة رحمه الله تعالى الى الثاني فجعل الكلام موجبا للحكم على تقدير وجود الشرط ساكتا عن الثبوت والانتفاء على تقدير عدمه فصارت انتفاء الحكم عدما أصليا مبني على عدم دليل الثبوت لا حكما شرعيا مستفادا من النظم ولم يكن الشرط تخصيصا اذ دلالة على عموم التقادير حتى تقصر على البعض (قوله وكفارة اليمين) أي وجوز تجميل كفارة اليمين اذا كانت مالية بان يعتق رقبة أو بطم عشرة مساكين أو يكسوهم قيل أن يحنث بناء على هذا الاصل وهو أن السبب ينعقد قبل وجود الشرط وأثر الشرط انما يمنع الظهور بناء على أن ترتيب النظم ليس على ترتيب النزول وفيه تأمل (قوله التحقيق في الجملة الشرطية الخ) قال الفاضل الشريفي ما ذهب اليه من أن الحكم هو الجزء وحده مذهب صاحب المفتاح وهو مخالف لكلام مسائر النحاة حيث صرحوا بان كلمة المجازاة تدل على سببية الاول ومسيبية الثاني فيكون مدلولها ارتباط الثاني بالاول ولزومه له فيكون كل واحد من الشرط والجزاء جزء الكلام بمنزلة المبتدأ والخبر لان يكون الشرط قيده للجزء على أن هذا المذهب ليس بصحيح لان معنى قولك ان ركبت أضرب بللو كان أضرب بلرا كبا كما زعم لما اختلفا صدقا وكذبا إذ لم يوجد من ضرب ولا ركوب وليس كذلك لان العرف شاهد حينئذ على أن الاول صادق والثاني كاذب وكفى به شهيدا وحينئذ لا يخفى أن ما ضمنه الشارح في كلامه تعصبا منه من أن مذهب الحنفية عقلي ومذهب الشافعي شرعي انعكست القضية فيه فصارت العقلي شرعيا والشرعي غير شرعي فلا يكون حقا وماذا بعد الحق الا الضلال

فالصواب ما ذكره بقوله وعندنا هو عدم أصلي لا حكم شرعي فلا يصلح تخصيصه قال (التحقيق في الجملة الشرطية الخ) أقول اعترض عليه الفاضل الشريفي في حواشي المطول وقد أجبت عنه ثم بما لا مزيد

(قوله هذا) أي على هذا الاصل وهو أنه اعتبر المشروط بدون الشرط ونحن اعتبرنا المشروط مع الشرط (المعلق بالشرط) نحو وان دخلت الدار فانت طالق انما قد سببا عنده لكن التعليق آخر الحكم الى زمان وجود الشرط) على ما ذكرنا من أن المشروط بدون الشرط موجب للحكم على جميع التقادير والتعليق قيده الحكم بتقدير معين واعدم الحكم على غيره من التقادير فصارت طالق سببا للحكم ويكون تأثير التعليق في تأخير الحكم لا في منع السببية (فابطل تعليق الطلاق والاعتاق بالملك) هذا تفريع على أن المعلق بالشرط انما قد سببا عنده فان وجود الملك شرط عند وجود السبب بالاتفاق والمعلق انما قد سببا عند الشافعي فاذا علق الطلاق أو العتاق بالملك فالملك غير موجود

عند وجود السبب فيبطل التعليق (وجوز تجميل النذر المعلق) فان التجميل بعد وجود السبب قبل وجوب الاداء صحيح بالاتفاق كتجميل الزكاة قبل الحول اذا وجد السبب وهو النصاب فالنذر والمعلق انما قد سببا عنده فيجوز التجميل (وكفارة اليمين اذا كانت مالية) فان الشافعي جوز تجميل الكفارة المالية قبل الحنث فان اليمين سبب للكفارة عنده

والمناقب للنكاح ليس هو التحريم بل البنينة لانا نقول نعم لكن لا بد أن يكون المعنى المجازي أمر الازم للمعنى الحقيقي والتحريم الذي يثبت بهذا الكلام لو صح هو الطلاق وليس بلازمه الا بإشراك التحريم الازم بالاسم بخلاف الشجاعة فانه معنى واحد في الرجل

بناء على هذا الاصل فيثبت نفس الوجوب بناء على السبب وانما يثبت وجوب الاداء عند الشرط وهو الحث (لان المالى يحتمل الفصل
بين نفس الوجوب ووجوب الاداء كما في الثمن بان يثبت المال فى الذمة مع أنه لا يجب
اداءه بخلاف البدنى) ففى

الكفارة المالية الفصل
بين نفس الوجوب
ووجوب الاداء ثابت كما فى
الثمن فان نفس الوجوب
بالشراء ووجوب الاداء
بالمطالبة فاما فى البدنية
فلا ينفك أحدهما عن
الأخر ففى المالى لما ثبت
نفس الوجوب بناء على
السبب فأد صحة الاداء
وفى البدنى لما لم يثبت
لم يصح الاداء وأما قوله
فلا ينفك أحدهما عن
الأخر ففى فصل الامر
يأتى ان فى العبادة البدنية
لا ينفك نفس الوجوب
عن وجوب الاداء

والاسد وأما الثانى فلان
هذا القائل يجعل دلالة
قوله هذه بنى على التحريم
بالالتزام معنى مجازيا
وثبوت النسب فى مقابله
مدلولاً حقيقياً ونحو
الاسلام والمصنف
وغيرهما من الخنيفة
متفقون على أن المدلول
التضمنى والالتزامى من
جملة المدلول الحقيقى فانه
أعم من الموضوع له
وخرنه ولازمه الذهبى
ولذلك جعل العمل بالمجاز
مقابلاً للوجهين وبهذا
يعلم أنه لا يحصى مما
أورده المصنف وانه غير
ذاهل عن ملاحظة قوله

هو فى تأخير الحكم الى زمان وجوده لاني منع السببية فان قيل هذا ليس من التعليق بالشرط فى شئ بالمعنى
الذى نحن فيه قلنا لما نقرر هذا الاصل فى نحو أنت طالق ان دخلت الدار حيث كان قوله أنت طالق سبباً
والدخول شرطاً أشار الى أنه جارى فى السبب والشرط مطلقاً سواء وجد فيه صورة التعليق وأدوات الشرط
أولاً فان الحلف عنده سبب للكفارة بدليل اضافتها اليه والحث شرط لتوقف وجوب ادائها عليه اجماعاً
ويحتمل أن يقال انه فى معنى من حلف فليكفر ان حثت فيصير مما نحن فيه (قوله بناء على هذا الاصل)
متعلق بقوله جوز تجميل الكفارة لا بقوله فان اليمين سبب (قوله وفى البدنى لما لم يثبت) أى نفس
الوجوب قبل وجود الشرط بناء على أن وجوب الاداء لا يثبت قبل وجود الشرط اجماعاً والوجوب فى
البدنى اما عين وجوب الاداء أوهما متلازمان لا انفكاك بينهما فلا يثبت الوجوب حيث لا يثبت
وجوب الاداء فتجمله قبل الشرط يكون تجملاً قبل الوجوب فلا يصح كالأنصح الصلاة قبل الوقت
بخلاف الزكاة قبل الحول واعلم أن المذكور فى أصول الشافعية أن نفس الوجوب قد ينفصل عن وجوب

(قوله ليس من التعليق بالشرط) فكيف يصح قوله بناء على هذا الاصل (قوله فى معنى من حلف
فليكفر) هذا التقدير انما يناسب مذهب الشافعى والتقدير عندنا ان حثت فعل اطعام عشرة مساكين
فان سبب الكفارة عندها هو الحث (قوله متعلق بقوله جوز تجميل الكفارة لا بقوله فان اليمين سبب)
أما الاول فلانه عنده من فروع ذلك الاصل وأما الثانى فلانه ليس بمعنى عليه بل على أنه الموافق
للتص فانه تعالى أضاف الكفارة الى اليمين حيث قال عز من قائل ذلك كفارة أيمانكم وللعرف حيث
يقال كفارة اليمين والاضافة دليل السببية (قوله واعلم أن المذكور فى أصول الشافعية الخ) اعتراض
على المصنف من وجهين أحدهما أنه نسب الى الشافعى عدم الفرق بين نفس الوجوب ووجوب الاداء فى
الواجب البدنى مطلقاً وليس كذلك والاخر أنه نسب اليه الفرق بينهما فى المالى وليس كذلك لانه
يقتضى تعلق الوجوب بنفس المال ولا يطابق أصولهم وقد يقال ما نقل فى كتب الخنيفة من كلام
الشافعية يجوز أن لا يوجد فيما اشتهر من كتب الشافعية لان الكلام قد يتغير ولا يحمل على أنهم
افتروا عليه فجاز أن يكون فى كلام بعضهم ولما لم يكن حقاير كه من بعده وأنت خير بان هذا الاحتمال

عليه فن أرادته فليراجعه ثمة قال (فان قيل هذا ليس من التعليق بالشرط الخ) أقول يعنى أن تجوز
الشافعى تجميل الكفارة المالية قبل الحث ليس مما نحن فيه اذ لا تعليق بالشرط فيه فكيف يصح قوله
بناء على هذا الاصل والتقدير الذى ذكره فى الجواب الثانى مناسب لمذهب الشافعى والمناسب للمذهبنا
ما ذكره صاحب الكشف لان التقدير ان حثت فعل اطعام عشرة مساكين بتلك اليمين ولملاحظة
مشايخنا هذا التقدير ذهبوا الى أن سبب الكفارة حقيقة هو الحث كما أن مدخول حرف الشرط كذلك
فى سائر التعليقات قال (بناء على هذا الاصل متعلق بقوله جوز تجميل الكفارة الخ) أقول أما تعلقه به
فلان صريح عبارة المصنف رحمه الله يفيد ذلك حيث عدّه أيضاً من فروع هذا الاصل وأما عدم تعلقه
بقوله فان اليمين سبب الخ فلانه ليس بمعنى على هذا الاصل بل على أنه الموافق للنص فانه يقال أضاف
الكفارة الى اليمين بقوله عز اسمه ذلك كفارة أيمانكم وللعرف حيث يقال كفارة اليمين والاضافة
دليل السببية قال (واعلم أن المذكور فى أصول الشافعية أن نفس الوجوب الخ) أقول اعلم أن المصنف
رحمه الله نسب الى الشافعى أمرين أحدهما أنه لا يفرق بين نفس الوجوب ووجوب الاداء فى الواجب
المدنى مطلقاً والاخر أنه يفرق بينهما فى المالى واعتراض الشارح على الاول بانه على اطلاقه غير صحيح

لوصح معناه مناف وان معنى قوله لوصح معناه لو ثبت موجباً وهو الطلاق طريق الالتزام يكون معناه منافياً الخ لكنه لم يصح لان هذا
التصريح غير لازم من البدئية واللازم غيره كما عرفت ونظيره فساد ما قيل انه لم يجعل دليل تعذر التحريم بطريق الالتزام هو منافاه للملأ

وعندنا لا ينعقد سبب الاعند وجود الشرط لان السبب ما يكون طر يقا الى الحكم وقبل وجود الشرط ليس كذلك على ما مهدنا من مع الشرط فلا يكون موجبا للوقوع لما ذكرنا ان الجزاء بمنزلة أنت في قولنا أنت

طالق فلا ينعقد سببيا للحكم بل انما يصير سببيا عند وجود الشرط (فيختلف الحكم في المسائل المذكورة على ان اليمين انعقدت للسبب فكيف تكون سببيا للكفارة بل سببها الحنث) لما لم ينعقد سببيا عندنا اختلف الحكم في المسائل المذكورة

الاداء كافي صلاة النائم والناسي فانها واجبة لوجود السبب وتعلق الخطاب وليست بواجبة للاداء بل يظهر الاثر في حق القضاء وتحقيقه انه يجب عليه في الوقت أن يصلي بعد زوال العذر أو ما يتعلق بالوجوب بنفس المال فلا يطابق أصولهم لان الحكم لا يتعلق بالافعل المكلف بل لا معنى له الا الخطاب المتعلق بفعل المكلف ولهذا صرحوا في نحو حرمت عليكم الميتة وحرمت عليكم أمهاتكم انه من باب الحذف بقريته دلالة العقل على أن الاحكام انما تتعلق بالافعال دون الاعيان وذهب الامام السرخسي وغير الاسلام ومن تابعهما الى أن الحكم يتعلق بالعين كما يتعلق بالفعل ومعنى حرمة العين خروجها من أن تكون محلا للفعل شرعا كما أن حرمة الفعل خروجها من الاعتبار شرعا فلا ضرورة الى اعتبار الحذف أو المجاز وأيضا معنى الحرمة المنع فعنى حرمة الفعل أن العبد منع عن اكتسابه وتحصيله فان العبد ممنوع والفعل ممنوع عنه وهذا كما يقال لا تشرب هذا الماء وهو بين يديه ومعنى حرمة العين انها منعت عن العبد تصرفا فيها فالعين ممنوعة والعبد ممنوع عنه وذلك كما اذا صببت الماء الذي بين يديه فهذا أو كذا وأبلغ وذكري الميزان أن المعتزلة انما أنكروا حرمة الاعيان لثلايلهم نسبتها خلق القبيح الى الله تعالى بناء على أن كل محرم قبيح والاقرب ما ذكر في الاسرار أن الحل أو الحرمة اذا كان للمعنى في العين أضيف اليها لانها سببه كما يقال جرى النهر فيقال حرمت الميتة لان تحريم المعنى فيها ولا يقال حرمت شاة الغنم لان حرمتها لاحترام المالك (قوله وعندنا لا ينعقد) أي المعلق سبب الحكم الاعند وجود الشرط ولهم في بيان ذلك طريقتان أحدهما أن المعلق قبل وجود الشرط بمنزلة جزء السبب المأمور من أن أنت طالق قبل الدخول بمنزلة أنت من أنت طالق وجزء السبب لا يكون سببيا الثاني أن التعلق مانع للمعلق من الوصول الى المحل والاسباب الشرعية لا تصير اسبابا قبل الوصول الى المحال لانها عبارة عما يكون طر يقا الى الشئ ومفضيها اليه فكما لا يكون شطر البيع علة للبيع لعدم التمام كذلك يبيح الحرام لعدم الوصول الى المحل وأورد على الاول أن الاضافة أيضا ينبغي أن تكون مانعة مثل أنت طالق غدا وأجيب بأن التعلق بين

ابتداء بل أشار الى دليل تعدده وهو علم ثبوت المدلول الحقيقي وعلى تقدير ثبونه لا يثبت التحريم أيضا للمنافاة فبين تعدد التحريم بطريق الالتزام على أبلغ وجهه أو كده هذا (قوله) فرعا يكون لفظ الحقيقة لفظا ركيبا (قيل عليه) مقابل العذب الوحشي الذي يتفر منه الطبع لا الركيك وأجيب عنه بان الركيك هو الذي يتفر منه الطبع ويقابله العذوبة وهي السلامة التي يستعذبها الطبع وأما الوحشي فهو وانما يقابل المستعمل وذلك أمر لا يخاف فيه ومنه الحيوان الوحشي الغير المستأنس منه (قوله لفظ المجاز يكون أعذب) من قبيل قولهم الصيغ أحر

الذي ذكر لا يضر في التنبيه على ما هو المشهور من مذهبهم خصوصا لمن أراد تقويته (قوله لوجود السبب وتعلق الخطاب) واشترط فهم الخطاب لوجوب الاداء لان نفس الوجوب فان تعلق الخطاب جرى في حقه (قوله فلا يطابق أصولهم) قيل يجوز أن يكون معنى تعلق الوجوب بنفس المال أنه يجب عليه أداء الثمن عند المطالبة بالشراء فيكون مطابقا لأصولهم (قوله وعندنا لا ينعقد أي المعلق سببيا للحكم الاعند وجود الشرط) فيه بحث لان هذا لا يلائم ما ذكر في كتبنا الفقهية كالهداية وغيرها حيث قالوا فيها اذا قال رجل ان اشتريت هذا العبد فهو حر فشرأ بنية الكفارة لا يسقط الكفارة لان علة العتق اليمين والشراء شرط فلان تكون النية مقارنة لعلة العتق وذلك لان التعلق لما كان مانعا لان عقاد السبب عند نال يمكن المعلق سببيا الاعند وجود الشرط فتكون العلة مقارنة لعلة العتق حينئذ كذا ذكر المصنف في شرح الوقاية والجواب أن الموجب للاعتاق وجد وقت اليمين ولهذا شرط الاهلية عند اليمين لكنه امتنع لما منع وهو التعلق فاذا ارتفع المانع صار ذلك اعتاقا عند الشراء (قوله وأورد على الاول الخ) قال الفاضل الشر يف لا فائدة في التخصيص بالاول لانه يرد على الثاني أيضا أن القيد مانع

فانه يفرق بينهما اذا أمكن الافتراق كافي صلاة النائم والناسي وقد لا يفرق اذا لم يمكن كافي الكفارة البدنية وهي الصوم فاندفع ما قيل رد على الشارح أن تجوز تقديم الكفارة البدنية قبل أن يحنث هو خلاف مذهب الشافعي فان منشاء الغفلة عن كلمة قد في قد ينفصل واعترض على الثاني بأنه يقتضي

من الشتاء قال صاحب الكشاف ومن وجيز كلامهم يقولون الصيف أحر من الشتاء أي الصيف في حره أبلغ من الشتاء في برده (قوله أو السبب) وهو في اللغة هدير الحمام كافي قوله لتحقق

فيجوز تعليق الطلاق والعناق بالملك لان الملك متحقق عند وجود السبب قطعاً ولا يجوز تجبيل النذر والكفارة عندنا لان التجبيل قبل السبب لا يجوز بالاتفاق والسبب انما يصير سبباً عند وجود الشرط في باب النذر والسبب للكفارة هو الخنث

عندنا فان اليمين لم تعتقد سبباً للكفارة لانها اعتقدت للبر والكفارة انما تجب على تقدير الخنث فلا يكون اليمين سبباً للكفارة بل هي شرط لها والخنث سبب

جماعة جرعي حومته الخنث اسبجي فان بمراى من سعاد ومسمع

وفي الاصطلاح نواطؤ الفاصلتين على حرف واحد وهو مطرف ان اختلف وزنهما نحو قوله تعالى ما لكم لا ترجون لله وقاراً وقد خلقكم أطواراً ومتوازن استوى الفقرتان نفية نحو قوله تعالى فيها سرر مرفوعة وأكواب موضوعة وترصيع ان استوتوا وزناً ونفقة نحو قول الحريري هو يطبع الاجتماع يجيهاه رفظه ويقصرع

الاسماع بزواج وعظه (قوله كالتجنيسات الخ) التجنيس تشابه اللفظين وهو مماثل ان اتفقا في الحروف وعددها وهيئتها من نوع نحو قوله تعالى ويوم تقوم الساعة يقسم المجرمون ما لبثوا غير ساعة أو من نوعين فستوف نحو قول الشاعر

لتحقق البر وفيه اعدام موجب التعليق لا وجوده فلا يكون المعاق مفضياً الى وجود الحكم بخلاف الاضافة فانها الثبوت الحكم بالايجاب في وقته لا يمنع الحكم فيتحقق السبب لو وجوده حقيقة من غير مانع اذ الزمان من لوازم الوقوع وأورد على الثاني أنه لما يصل الى المحل كان ينبغي أن يبلغوا كما اذا قال للاجنبية أنت طالق وأجيب بانها لما كان مر جو الوصول بوجود الشرط وانحلال التعليق جعل كلاماً صحيحاً له عرضية أن يصير سبباً كسطر البيوع حتى لو علق بشرط لا يرجى الوقوف على وجوده لغا مثل أنت طالق ان شاء الله (قوله فيجوز تعليق الطلاق والعناق بالملك) بشكل بما روى عن عبد الله بن عمرو بن العاص رضى الله تعالى عنه أنه خطب امرأه فأبوا أن يزوجوها الا بزيادة صدق فقال ان تزوجتها فهي طالق ثلاثاً فبلغ ذلك رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فقال لا طلاق قبل النكاح فان الحديث مفسر لا يقبل التأويل فلا بد من أن يبين نسخه أو عدم صحته (قوله والسبب للكفارة هو الخنث عندنا) لوجهين الاول أن اليمين اعتقدت للبر ووضعت للافضاء اليه والكفارة انما تجب على تقدير عدم البر فلا يكون اليمين مفضياً اليها الامتناع افضاء الشيء الى ما لا يتحقق الا عند عدم ذلك الشيء والثاني أن السبب يجب تقريره عند وجود المسبب واليمين لا يبقى عند وجود الكفارة لانها انما تكون بعد الخنث الذي هو نقض لليمين بل السبب هو الخنث لكونه مفضياً الى الكفارة من حيث انه جنابة وهتك لكنها لا توجد بدون اليمين فيكون شرطاً ولقائل أن يقول على الاول لم لا يجوز أن يفضى اليمين الى الكفارة بطريق الانقلاب والخلفية عن البر كالصوم والاحرام بمنع ان ارتكاب محظورهما وبعد الارتكاب يصيران

للصدر من الوصول الى الحكم (قوله فيتحقق السبب الخ) ولهذا ذكره في نوادر الصوم من المبسوط اذا قال لله على أن أتصدق بدرهم غدا فجعل يجوز ولو قال اذا جاء غد فله على أن أتصدق بدرهم فنصدق به قبل مجيء الغدا لا يجوز لوجود السبب في الاضافة وعدمه في التعليق (قوله بشكل بما روى الخ) أجيب عنه بان صحه فؤول لان مداره على الزهري وقد عمل بخلافه لانه أول قوله عليه السلام لا طلاق قبل النكاح بان المرأة كانت تعرض على الرجل فيقول هي طالق ثلاثاً فنكح فرده الرسول عليه السلام بذلك ورد الزهري المعلق الى المرسل دليل أنه يرى صحة التعليق بالنكاح فلا يجوز التمسك به فيما صرفه عنه رواية ولو سلم أنه لا يقبل التأويل فنقول بالواجب بان الطلاق عندنا لا يقع الا بعد النكاح (قوله بطريق الانقلاب والخلفية) أي الانقلاب في جانب السبب والخلفية في جانب المسبب فان اليمين

تعلق الوجوب بنفس المال وان لم يبق فرق بين نفس الوجوب ووجوب الاداء وهو لا يطابق أصولهم وايه عن بقوله وأما تعلق الوجوب بنفس المال الى آخره فتدبر قال (ولقائل أن يقول على الاول الخ) أقول اعلم أن عمر ادمشايخنا بنى سببية اليمين للكفارة ليس نفي السببية مطلقاً بل بمعنى افضاء اليمين الى الكفارة وترتب الكفارة عليه وكون الخنث شرطاً وينبغي أن يكون مراد المصنف رحمه الله أيضاً ذلك وان المتبادر من ظاهر عبارته نفي السببية مطلقاً وقولهم في ذلك طريقان أحدهما ما نقل صاحب الكشف عن الامام البرغرى حيث قال نحن لانسكت ان اليمين سبب الكفارة ولكننا نقول هي سبب لها بعد الخنث وفوات البر بطريق الانقلاب فان اليمين كانت سبباً للبر فلما كانت الكفارة خلفاً عن البر انقلب سببية اليمين للبر الى سببية الكفارة والكفارة مضافة الى تلك اليمين لا الى اليمين قبل الخنث وثانيهما ما نقل عن الاسير أننا لا نسلم أن اليمين فيما مضى سبب لايجب الكفارة ولكن خلفاً أي حال كون الكفارة خلفاً عن البر لا أصلاً والخلف يجوز أن يبقى بعد انقطاع العلة وهي اليمين لان العلة علة

مامات من كرم الزمان فانه * يحيى لى يحيى بن عبد الله

(٦ - تلويح في)

ومثاله اذا كان أحدهما سبباً والآخر مفرداً مع التوافق في صورة الخط ومفروق مع الخالي نحو قول العماد الاصبهاني الكنايب

(وفرقه بين المالى والبدنى غير صحيح اذا المالى غير مقصود في حقوق الله تعالى) وانما المقصود هو الاداء فيصير كالبدنية (وتبين الفرق) أى على مذهبننا (بين الشرط وبين الاجل) ٤٣ وشرط الخيار فان هذين دخلا على الحكم أما الاجل فظاهر) فانه داخل على

التمن لاعلى البيع (وأما خيار الشرط فلان البيع لا يمتثل الحظر وانما يثبت الخيار بخلاف القياس فدخله على الحكم دون السبب أسهل من دخوله عليهم ما وأما الطلاق والعساق فيحتملان الحظر) أى الشرط والبيع لا يمتثله لانه يصير بالشرط قمارا فشرط الخيار شرع مع المنافى فان كان دخلا على السبب يكون دخلا على السبب والحكم جميعا فدخله على الحكم فقط أسهل من دخوله عليهم ما فاما الطلاق والعساق فيحتملان الشرط (والاصل أن يدخل التعليق في السبب كما لا يخفى الحكم عن السبب ولا مانع من دخوله على السبب فيدخل عليه بخلاف البيع

في القاضى الفاضل أما الغبار فانه * مما آثار السنايك والجو منه مظلم * لكن آثار به السنايك يادهرلى عبد الرحيم * هم فلسف آخشى مس نابك فان البيتين الاولين مثال للادول والظرفين للاخير ومثله قول أبى الحسن على ابن المكارم المقدسى

سببين لوجوب الكفارة بطريق الانقلاب وعلى الثاني لم لا يجوز أن يبقى الخلف أعنى الكفارة بعد انقطاع العلة كالمهر يبقى بعد انقطاع النكاح بالطلاق وذلك لان العلة علة لايجاب الاصل للبقاء والخلف يخلفه في البقاء وفي كون سبب الكفارة هو الاحرام أو الصوم نظر بل السبب هو الجنابة عليهم ما (قوله وفرقه) أى فرق الشافعى رحمه الله بين الحقوق المالية والبدنية بأنه ينفصل في المالية الوجوب عن وجوب الاداء فينقطع السبب وان لم يجب الاداء بخلاف البدنية باطل لان الحق الواجب لله تعالى على العباد هو العبادة وهو فعل مباشر العبد بخلاف هوى النفس ابتغاء لمراضات الله تعالى فالمال لا يكون مقصودا في ذلك بل آلة يتأدى بها الواجب بمنزلة منافع البدن قصيرا لحقوق المالية كالبدنية في أن المقصود بالوجوب هو الاداء وان تعليق وجوب الاداء بالشرط يمنع تمام السببية فيهما جميعا وانما جازت النيابة في المالية لحصول المقصود وهو المشقة ومخالفة هوى النفس بخلافه في البدنية وسيجى في باب الإمراة الوجوب ينفصل عن وجوب الاداء في البدنية وانما قال في حقوق الله تعالى لان المال هو المقصود في حقوق العباد اذ به ينتفع الانسان ويندفع الحسران (قوله وتبين الفرق) لما جعل الشافعى رحمه الله التعليق بالشرط بمنزلة التأجيل وشرط الخيار في أنه لا يمنع السبب عن الاعتقاد وانما يؤخر الحكم فقط أشار الى الفرق بان التأجيل انما دخل على الثمن فيفيد تأخير لزوم المطالبة ولا معنى لمنع السبب عن الاعتقاد والملا عن الثبوت اذ لاجه لتأثير

التي كانت سبب البرانقلاب سببا للكفارة والبر الذي كان مسببا عن اليمين صارت الكفارة خلفا عنه وفيه بحث أما أولا فلان الاصل الملازمة بين السبب والمسبب ولا تحقق بين اليمين والكفارة ولا افضاء حقيقة والشئ الملازم متحقق فلا ضرورة في اعتبار الافضاء بطريق الانقلاب مما الملازمة فيه وترك الملازم أى الحث وأما ثانيا فلان هذا لا يفيد الشافعى لان السببية اذا كانت بطريق الانقلاب لا تكون اليمين سببا قبل الحث وبه يبطل جواز تجميل الكفارة كما لا يجوز تجميل كفارة الصوم قبل الاكل وأما ثالثا فلان مشايخنا انما ينكرون كون اليمين سببا مفضيا الى الكفارة بطريق اصلها وترتب الكفارة عليها نفسها ولا ينكرون كونه سببا لها بطريق الانقلاب قال صاحب الكشف ناقلا عن الامام البرغرى اننا لا ننكر ان اليمين سبب الكفارة وان كنا نقول هي سبب لها بعد الحث وفوات البر بطريق الانقلاب فان اليمين كانت سببا للبر فلما كانت الكفارة خلفا عن البر انقلبت سببية اليمين للبر الى سببها للكفارة والكفارة مضافة الى تلك اليمين لالى اليمين قبل الحث والمتبادر من عبارة المصنف وان كان نفي السببية مطلقا لانه ينبغي أن يحمل على ما ذكرنا (قوله كالمهر يبقى الخ) فيه بحث لان الفرق

لايجاب الاصل وهو البر للبقاء والخلف وهو الكفارة لخلفه في البقاء ألا يرى أن نكاح اليمين لا يثبت ابتداء بغير بيع وتبقى بعد انقطاع البيع مالا المبيع أو يبعه من انسان آخر وكذا المهر يبقى بعد انقطاع النكاح بالطلاق وهذا هو الذى قصده الشارح رحمه الله بقوله وعلى الثاني لم لا يجوز الخ لانه الغزاية الا لاغظ فظهر أن ما ذكره من الاعتراضين على الوجهين هما اللذان ذكرهما المشايخ الحنفية في توجيه ما ورد على ظاهره من قبل الشافعية فلا يكون لها جهة ورود وعمرى أن هذا من الشارح النحرى في غاية الاستبعاد وأما النظر الاخر فوجهه أن المقيس عليه يجب أن يكون اضاфия وههنا ليس كذلك لانا نسلم أن سبب الكفارة هو الاحرام والصوم لم لا يجوز أن يكون السبب الجنابة عليهم ما لكن يرد عليه أن المقصود ليس القياس عليه ما بل مجرد التمثيل للتوضيح فيكونان من المتنازع

أيا نفس بالما نور من خير مرسى * وأصحابه والتابعين تمسكى الشئ
عسالك اذا بلغت في شردينه * بما طاب من نشره ان تمسك * وخافى غدا يوم الحساب جهنما * اذا نفضت نيرانها التمسك

(الباب الثاني) في افادته الحكم الشرعي (أى افادة اللفظ الحكم الشرعي كالوجوب والحرمه ونحوهما) اللفظ المفيد له أما خبر ان احتمال الصدق والكذب (من حيث هو) أى مع قطع النظر عن العوارض ككونه خبر ٤٣ مخبر صادق (أو انشاء) ان لم يحتمل

فيه ما وقول أبى الفتح
البتى
لكم قد أخذ الجا
ولاجام لنا
ما الذى ضره مدير الجا
م لوجامنا
فى التفريق ومحرف ان
اختلاف أشكال نحو البدعة
شرك الشرك (قوله
ونحوها من القلب) وهو
كون عكس الكلام
كطرده كقوله تعالى ربك
فكبر وقوله كل فى فلك
يسعون وقول العماد
للقاضى الفاضل سر فلا
كبابك الفرس وقوله فيه
دام علاء العماد
والترسيخ وهو بناء
البيت على قافيتين نحو
قوله
باناطب الدنيا الدنيا
انها
شرك الردا وقوله
الا كدار
ورد العجز على الصدر وهو
الختم عمادى الابتداء أو
مجانسه نحو وقوله تعالى
وتخشى الناس والله أحق
تخشاه ونحو سائل اللثيم
يرجع ودمعته سائل
وغيرها قال السيد
الشريف بيان المحسنات
البدعية بالمطابقة
والمقابلة ههنا ليس كما
ينبغي لان كلام المصنف

الشيء في علم يدخل فيه وشرط الخيار دخل فى الحكم فقط لانه ثبت على خلاف القياس لضرورة دفع العين
والضرورة تنسب بدخوله فى مجرد الحكم بان ينعقد السبب وبما خرا الحكم حصول المقصود بذلك حيث
يمكن لصاحب الخيار دفع البيع بدون رضا صاحبه ولا يجوز ذلك فى السبب لان دخوله على السبب
دخول على الحكم وتأخيره ضرورة انه تابع للسبب ثابت به وأما الطلاق والعنان فهما من الاسقاطات
دون الاثبات فيحتمل ان الشرط فيعمل بالاصل وهو ان يدخل التعليق على السبب لئلا يلزم تأخير
الحكم عن سببه وان يحمل الشيء على كماله وكال التعليق أن يدخل على السبب اذ لضرورة هناتى
الاقتصار على مجرد الحكم وحمل التعليق على الناقص منه بخلاف البيع فانه لا يحتمل الخطر أى الشرط
لكونه من الاثبات فيصير بالشرط قمارا وهو حرام محض ولقائل أن يقول الاعتان أيضا من الاثبات
دون الاسقاطات على ما سبق من انه اثبات القوة الحكمية لانه ازالة الرق (قوله الباب الثانى) أى الثانى
من البابين اللذين أورد فيهما البحوث الكتاب فى المباحث المتعلقة بافادته اللفظ للحكم الشرعي من الوجوب
والحرمه وغيرهما وذلك مباحث الامر والنهى (قوله اللفظ المفيد له) الظاهر ان الضمير للحكم
الشرعي الا أن الخبر والانشاء من أقسام اللفظ المفيد لمطلق الحكم قيد اللفظ بالمفيد ليخرج المفرد عن
مورد القسمه فلا ينتقض حد الانشاء به ضرورة أنه لفظ لا يحتمل الصدق والكذب وقيد الاحتمال
بكونه بالنظر الى نفس اللفظ المفيد للحكم لانه بالنظر الى العوارض قد لا يحتمل الكذب كخبر الشارع ولم
ظاهر فان بقاء المهر بعد وجوبه عند وجود العلة وأما وقف وجود المعلول ابتداء على عدم العلة فليس
بمعقول وهذا هو مراد المستدل بالوجه الثانى اذ كلامه صريح فى أن اليمين ليست سببا للكفارة لانها
لا تبقى عند وجود الكفارة لاني ان الكفارة هل تبقى بعد انتفاص اليمين (قوله ولقائل أن يقول
الاعتان الخ) قال الفاضل الشريف لا يخفى أن ما ل اثبات القوة الحكمية والمقصود الاصلى منه ازالة
الرق اه وبالجمله المراد من الاثبات اثبات الملاك واثباته القوة الشرعية بواسطة ازالة الملاك فالفرق
واضح (قوله الباب الثانى فى المباحث المتعلقة بافادته اللفظ للحكم الشرعي) اشارة الى أن الظرفية فى
قول المصنف فى افادته الحكم الشرعي لادنى تلبس (قوله الا أن الخبر والانشاء الخ) يعنى أن عروض
القسمه الى الخبر والانشاء للفظ ليس باعتبار افادته للحكم الشرعي بل باعتبار افادته للحكم المطابق فكان
الانساب ارادهما فى الباب الاول كالاقسام المذكورة هناك وليس المراد انهما لا يفيدان حكما
شرعيا حتى يردان الكلام فى الخبر والانشاء الواقعين فى الكتاب ولا بد أن يفيد كل منهما حكما شرعيا
(قوله بالمفيد ليخرج المفرد) اللام فى المفيد للعهد والمراد به المفيد للحكم وبالمفرد ما يقابل الكلام
(قوله ضرورة انه) علة للمنفى أى الانتفاص لا النفى (قوله كخبر الشارع) وكقولنا واجب الوجود

فيه فأى فائدة فى المنع واعلم أن ثبوت الاحكام باسبابها أربع طرف الاولى الاقتصار كثبوت الاحكام
بالتصرفات الانشائية بلا تحمل مانع الثانية التبيين وهو تبيين فى ثانى الحال أن الحكم كان ثابتا من قبيل
كثبوت حكم الحيض تمام ثلاثه أيام الثالثة الاستناد وهو أن يثبت الحكم بعد زوال المانع مضافا الى
السبب السابق كثبوت الملك للغائب بعد الضمان مستندا الى الغصب السابق الرابعة الانقلاب وهو
تبدل الحكم الى آخر كتبدل حكم البر فى اليمين بعد الحنث الى الكفارة قال (الظاهر أن الضمير للحكم
الشرعي الا أن الخبر والانشاء من أقسام اللفظ المفيد لمطلق الحكم) أقول فيه بحث لان من الظاهر
المكشوف أن المراد باللفظ ههنا لفظ القرآن لما قال المصنف فى أوائل الكتاب ونورد ابجائه يعنى ابجاث

رحم الله فى الدواعى اللفظية وهما من المعنوية ثم انه ذكر أصناف البديع بعد ذكر السجع فيكون المراد منها ما وراءه على ما هو المعروف
فى نظاره فلا يستقيم ايراد الترصيع فى أصناف البديع اذ هو من السجع ما يستوى قرينته والوزن والتقضية (قوله فلا بد أن يستعمل

(أو اخبار الشارع) كقوله تعالى والوالدان يرضعن أولادهن (آ كد) أي من الانشاء (لانه أدل على الوجود) اعلم أن اخبار الشارع يراد به الامر مجازا وانما عدل عن الامر

أن لم يوجد في الامر لا يلزم ذلك فاذا أريد المبالغة في وجود المأمور به عدل الى لفظ الاخبار مجازا (وأما الانشاء فالمعتبر من أقسامه ههنا الامر والنهي فالامر فسؤل القائل استعلاء ا فعل والنهي قوله استعلاء لا تفعل يتعرض لما لا يحتمل الصدق باعتبار العوارض كقول القائل السماء تحتنا لان الكلام في اللفظ المفيد للحكم الشرعي وهذا غير متصور فيه فعلى هذا الحاجة الى أن يقال المراد به احتمال أحدهما ومعنى احتمالهما إمكان اتصافه بهما فان كلامهما كما يوصف به القائل يوصف به القول لا يقال الصدق مطابقة نسبة الخبر للواقع والكذب عدمها فتعريف الخبر بمادور لا نناقول هذا تقسيم باعتبار اللزوم المشهور لا تعريف ولو سلم فإهمية الخبر والانشاء واضحة عند العقل والمقصود تفسير لفظ الخبر وتعريف الخبر من حيث انه مدلول لفظ الخبر لا من حيث الماهية والمأخوذ في تعريف الصدق والكذب نفس ماهية الخبر لا من حيث ام مدلول هذا اللفظ فلا دور (قوله واخبار الشارع) لما كان مدلول الخبر هو الحكم بثبوت مفهوم لمفهوم أو نفيه عنه فالمحكوم به في خبر الشارع ان كان هو الحكم الشرعي مثل كتب عليكم الصيام وأحل الله البيع وحرم الربا فلا يخفى انه يفيد ثبوت الحكم الشرعي من غير أن يجعل مجازا عن الانشاء وان لم يكن كذلك فوجه افادته للحكم الشرعي أن يجعل الاثبات مجازا عن الامر والنهي في مجازا عن النهي فيفيد الحكم الشرعي بابلغ وجهه لانه اذا حكم بثبوت الشيء أو نفيه فان لم يتحقق ذلك لزم كذب الشارع وهو محال بخلاف الامر فانه لا يلزم من عدم الاثبات بالمأمور به كذب الشارع فان قلت هذا انما يتصور اذا كان الخبر على حقيقته وأما اذا جعل مجازا عن الامر فن أين يتصور الكذب على تقدير عدم الاثبات بالفعل قلت نظر الى ظاهر صورة الخبر فان قلت في مثل والوالدان يرضعن الخبر الذي هو مجازا عن الامر أهو مجموع المبتدأ والخبر أم خبر المبتدأ وحده قلت ميل صاحب الكشاف الى الثاني وان المعنى والوالدان يرضعن وبعضهم يميلون الى الاول زعمنا منهم ان خبر المبتدأ لا يكون جملة انشائية وقد بينا ذلك في شرح التلخيص (قوله وأما الانشاء) فهو ما يطلب أو غير طلب وكل منهما أقسام كثيرة والمعتبر منهما في بحث افادة الحكم الشرعي هو الامر والنهي اذ بهما يثبت أكثر الاحكام وعليهما مدار الاسلام ولهذا صدر بعض كتب الاصول بباب الامر والنهي قال الامام السرخسي أحق ما يبتدئ به في البيان الامر والنهي لان معظم الابتلاء بهما وجمع قه ما يتم معرفة الاحكام وتميز الحلال والحرام وانما قال ههنا لان المعتبر في علم المعاني هو الاستفهام لكثرة مباحثه (قوله فالامر قول القائل استعلاء) أي على سبيل طلب العلو وعدم نفسه فالما افعال واحترز بقيد الاستعلاء عن الدعاء والاتماس مما هو بطريق الخضوع أو التساوي ولم يشترط العلو ليدخل فيه قول الادنى للداعى افعال على سبيل الاستعلاء ولهذا

أن لم يوجد في الامر لا يلزم ذلك فاذا أريد المبالغة في وجود المأمور به عدل الى لفظ الاخبار مجازا (وأما الانشاء فالمعتبر من أقسامه ههنا الامر والنهي فالامر فسؤل القائل استعلاء ا فعل والنهي قوله استعلاء لا تفعل

لفظ المجاز اعترض عليه بأنه لا حاجة الى اثبات كون بعض المجازات أوضح من الحقيقة لان المراد هو اداء المعنى بكلام مطابق لمقتضى الحال وتامه اراده بتركيب مختلفة الدلالة عليه وضوحا وخفا. ولا يخفى في أنه لا يمكن بالدلالات الوضعية وانما يمكن بالالفاظ المجازية لا اختلاف مراتب اللزوم في ذلك فيعدل اليها وأجيب بان الكلام في ادعى المدول عن الحقيقة فلا بد أن يكون مطابقا للكلام تمام المراد حاصله بالمجاز دونها فيحتاج الى اثبات كون بعض المجازات أوضح دلالة من الحقيقة لئتم التقريب (قوله اذا كان المستعار منه أمرا محسوسا) أورد عليه بأنه ان أراد بالمعنى ما يقصد باللفظ حقيقة أو مجازا كالجملة والعلم مثلا فلا يخفى في أن الحقيقي أوضح من الشمس والنور ولو مع ألف

موجود فانه عرض له خصوصية وهي أن موضوعه يقتضى محموله اقتضاء تاما ولا يحتمل الكذب ولو نظر الى محصل مفهومه وهو أن المحكوم عليه هو المحكوم به احتمله (قوله فعلى هذا الحاجة الخ) أي على تقييد الاحتمال بكونه بالنظر الى نفس اللفظ (قوله إمكان اتصافه) قال الفاضل الشريف الظاهر أنه يراد إمكان اتصافه بحسب نفس الامر فعلى هذا لا يكون الامكان المدكور هو نفس الاحتمال الذي هو الامكان الذهني بل سببه كما يفهم من عبارة المفتاح (قوله لا نناقول هذا تقسيم الخ) قيل التقسيم يستلزم التعريف في عود الاشكال على أن هذا يخالف قوله فلا ينتقض هذا الانشاء فافهم (قوله لا من حيث ام مدلول هذا اللفظ) فلا يؤخذ لفظ الخبر في تعريف الصدق بل نقول مطابقة الكلام للواقع مثلا فلا دور (قوله فالامر قول القائل الخ) قدم الامر على النهي لتقدم الوجود تصورا وقوله افعال متعلق بالمصدر دون المشتق بدليل تعريف النهي فلا حاجة الى تقدير الحثيضية (قوله ولم يشترط العلو الخ) القرآن في بابين الاول في المعنى والثاني في افادته الحكم الشرعي فكانه قال اللفظ القرآني المفيد للحكم

ينسب باللفظ حقيقة أو مجازا كالجملة والعلم مثلا فلا يخفى في أن الحقيقي أوضح من الشمس والنور ولو مع ألف

معنى الاستبعاد كون دلالة المجاز عليه أوضح ولا حاجة في إثباته إلى اعتبار كون المستعار منه محسوسا والمستعار منه معقولا قال السيد
المشرف العلامة تختار الشق الثاني كأيدل عليه قول المصنف ويكون أشهر ٤٥ المحسوسات المتصفة بالمعنى

المطلوب الخ فان المعنى
المطلوب من الاستعارة
ليس الاثبات المعنى
الجامع على أبلغ وجه ولا
يلزم من كون المجاز أوضح
دلالة عليه أن يكون هو
المعنى المجازي فان اللفظ

قد يستعمل مجازا في معنى
ويكون المطلوب منه
معنى آخر ويكون دلالة
المجاز على ذلك المعنى
الآخر أوضح من دلالة
اللفظ الذي هو حقيقة في
ذلك المعنى المجازي وليس
الاستبعاد يعيبه فان
الظاهر في بادئ النظر أن
يكون اللفظ الموضوع
لمعنى أوضح دلالة عليه
وعلى أحواله المطلوبة
منه من لفظ آخر
مستعمل فيه مجازا وأما
التقييد بكون المشبه
معقولا والمشبه منه
محسوسا فلان هذا المثال
أظهر دلالة على المقصود
حيث أبرز المعقول في
صورة المحسوس (قوله)
لا تقع الابتعية وقوعها
في المشتق منه الخ) وذلك
لان كلام الطرفين
يجب أن يكون موصوفا
بوجه الشبه والصالح
لذلك هو الحقائق دون
الافعال والصفات
المشتقة منها وأوردوا

ينسب إلى سوا الأدب وعلى هذا يكون قول فرعون لقومه ماذا أمرتون مجازا أي تشيرون والمراد بقوله
افعل ما يكون مشتقا من مصدر على طريقه اشتقاق افعل من الفعل ثم لا نزاع في أن الأمر يطلق على
نفس صيغة افعال صادرة عن القائل على سبيل الاستعلاء وعلى التكلم بالصيغة وطالب الفعل على
طريق الاستعلاء ولهذا قال ابن الحاجب الأمر اقتضاء فعل غير كلف على جهة الاستعلاء واحترز
بقوله غير كلف عن النهي ويرد عليه نحو كلف اللهم إلا أن يراد غير كلف عن الفعل الذي اشتقت منه
صيغة الاقتضاء وباعتبار الثاني وهو كون الأمر بمعنى المصدر يشتق منه الفعل وغيره مثل أمر بأمر

من عرفه بأنه قول القائل لمن دونه افعل أراد الدونية حقيقة أو ادعاء وقيل أراد تعريف الأمر الذي
يجب امتثاله ولا يجب ذلك الا اذا كان الأمر أعلى مرتبة من المأمور (قوله مجازا أي تشيرون) في نفس
الأمر ويجوز أن يكون الأمر على حقيقته بناء على أن فرعون أظهر التواضع للملئكة لغاية دهشته من
أمر موسى عليه السلام كذا في فصول البدائع (قوله والمراد بقوله افعل الخ) أسماء الافعال الدالة
على الطلب ملققة بالأمر عند الاصوليين فلا يضر عدم دخولها في تعريف الأمر على أن الكلام في أقسام
النظم القرآني وليس فيه أمر بهذا الوجه والتعميم بقدر الحاجة (قوله على طريقه اشتقاق افعل الخ)
لم يرد بخصوص هذه الطريقة لفساد بل نوعها وهو طريقة اشتقاق الأمر من المصدر مطلقا فيتناول
أمر المزيادات وأمر الغائب والحق ما في ايضاح المفصل من ان افعل علم جنس لكل ما يدل على طلب
الفعل من لغة العرب ولا فساد في اختصاص التعريف بلغة العرب لان مقصودهم فهم مراد اللفاظ
العربية بعرفة أحكام الشرع المستفادة من الكتاب والسنة لا غيرها (قوله واحترز بقوله غير كلف عن
النهي) قيل الصواب أن يترك هذا القيد وتعتبر الحثية فان الكلف له اعتبار ان أحدهما من حيث
ذاته وانه فعل في نفسه ملحوظ بالذات وبهذا الاعتبار هو مطلوب في قولك كلف عن الزنا والثاني من حيث
انه كلف عن فعل وحال من أحواله وآلة الملاحظة وبهذا الاعتبار هو مطلوب في قولك لا تنزن فاذا قيل
اقتضاء طلب فعل من حيث هو فعل دخل فيه كلف عن الزنا وخرج عنه لا تنزن (قوله ويرد عليه نحو
اكفف) أي الطلب المستفاد منه لانه بصدد تعريف الأمر بمعنى الطلب لا الأمر بمعنى الصيغة
المخصوصة (قوله إلا أن يراد غير كلف الخ) يراد غير كلف نحو كلف عن الكلف اللهم إلا أن يراد غير كلف
عن المشتق منه من حيث انه مشتق منه وأجاب العلامة الشيرازي عن أصل الاعتراض بان المراد أن
يكون المطلوب بالأمر فعلا غير الكلف الذي لم يشتق منه صيغة الطلب وهذا أعم من أن لا يكون ذلك كفا

الشرعي اما خبرا وانشاء ولا اقال بعده واخبار الشرع آكد قال (والمراد بقوله افعل ما يكون مشتقا
من مصدر على طريقه اشتقاق افعل من الفعل) أقول لم يرد بالطريقة خصوص هذه الطريقة لفساده
بل نوع هذه الطريقة وهو طريقة اشتقاق الفعل من المصدر مطلقا قال (ثم لا نزاع في أن الأمر يطلق
الخ) أقول يتدفع هذا مع قوله الا أني لا جعل الأمر والنهي الخ قال بعض شراح المعنى المراد من
القول معناه المصدر لا المقول كما خطر ذلك في بعض الاوهام لان ذلك صيغة الأمر ويندفع أيضا بان
القوم جعلوا الأمر والنهي قسما الخاص والخصوص والعموم من أوصاف اللفظ وبأنهم جعلوا هاتين
أقسام الكتاب وفسروا الكتاب باللفظ قال (اللهم إلا أن يراد غير كلف عن الفعل الذي اشتقت منه
صيغة الاقتضاء) أقول يعني أن الكلف قد يستفاد من جوهر اللفظ نحو كلف وقد يستفاد من
الصيغة نحو لا تضرب والمراد من الكلف الذي أضيف إليه غير في تعريف الأمر هو الثاني دون الاول

بأن الموصوف نفس الطرفين وهو لا يختلف باختلاف التعبير وعدم صلوح الدال عليه لا ينافي اتصافه به وبان كلاما من الحركة والزمان
مع كونها غير قارين يقع موصوفا بحركة من رتبة وزمان طويل وبان الدليل لا يتناول أسماء الزمان والمكان دلالة لصلوحها للموصوفة

والامر حقيقة في هذا القول اتفاقا مجازا عن الفعل عند الجهور وعند البعض حقيقة فيما يدل على أنه (أي على أن الامر للابحاج يدل على ايجاب فعل الرسول صلى وهو أن الامر حقيقة في الفعل (بقوله تعالى وما أمر فرعون برشيد) أي فعله (وعلى الفرع) وهو أن فعله عليه السلام للابحاج (بقوله عليه السلام صلوا كما رأيتموني أصلي

والامر حقيقة في هذا القول اتفاقا مجازا عن الفعل عند الجهور وعند البعض حقيقة فيما يدل على أنه (أي على أن الامر للابحاج يدل على ايجاب فعل الرسول صلى وهو أن الامر حقيقة في الفعل (بقوله تعالى وما أمر فرعون برشيد) أي فعله (وعلى الفرع) وهو أن فعله عليه السلام للابحاج (بقوله عليه السلام صلوا كما رأيتموني أصلي

نحو مقام واسع ومجلس فسيح ومنبت طيب والجواب أن المعبر مفهوم اللفظ الدال عليه اذ به يعلم أنه من الحقائق أم من تابعات الفعل وان المبادئ لتحصّلها بدون اعتبار المعبرونة تقدير المقدر يصلح للموصوفة دون المشتقات لانها انما ينزعه العاقل من الموصوف بالنظر الى المبدأ فهي امر مبهم بالقياس الى ما تحتها من امور محصلة لها متصدة معها في مرتبة متأخرة وان هذه الاسماء ليست من الصفات المشتقة (قوله في متعلق معنى الحرف) مشعر بان متعلقات معاني الحروف ليست معاني حرفية سواء لوحظت بخصوصها أو بعمومها بل معاني الحروف روابط بين الاسماء غير مستقلة بالمفهومية لانصلح

والامر والمأمور وغير ذلك وكذا القول بطابق بمعنى المقول وبمعنى المصدر فالتعريف المذكور يمكن تطبيقه على الاعتبارين لكن الاول أنسب لانه جعل الامر والنهي من اقسام الاشياء والاشياء قسمها من اللفظ المفيد لكن يرد عليه انه ان اريد اصطلاح العربية بالتعريف غير جامع لان صبغة افعال عندهم امر سواء كان على طريق الاستعلاء أو غيره وان اريد اصطلاح الاصول فغير مانع لان صبغة افعال على سبيل الاستعلاء قد تكون للتهديد والتعجيز ونحو ذلك وليست بامر لا يقال المراد صبغة افعال مرادها ما يتبادر منها عند الاطلاق لانا نقول فيمنئذ يكون قيدا للاستعلاء مستدرا كاهو ظاهر فان قيل ويرد على عكس التعريف قول الادنى للاعلى افعال تبليغا أو حكاية عن الامر المستعمل فانه امر وليس على طريق الاستعلاء من القائل قلنا مثله لا بعد في العرف مقول هذا القائل الادنى بل مقول المبلغ عنه وفيه استعلاء من جهته (قوله والامر حقيقة) أعاد صريح اللفظ دون الكناية لانه أراد الاسم دون المسمى كما يقال الاسد حقيقة في السبع مجازا في غيره يعني أن امر حقيقة في صبغة افعال استعلاء بالاتفاق ويطلق على الفعل مجازا عند الجهور وحقيقة عند البعض حتى يكون مشتركا فقد ذهب أبو الحسين البصري الى أن لفظ الامر مشترك بين القول المخصوص والشئ والفعل والصفة والشأن لتردد الذهن عند اطلاقه الى هذه الامور ودل المنع بل يتبادر الى القول المخصوص وقيل هو حقيقة للقدر المشترك بين الفعل والقول اعني مفهوم أحدهما دفعا للمجاز والاشترار وهو قول حادث مخالف للاجماع فلم يلتفت اليه واذا كان الامر حقيقة في الفعل أيضا فالادلة الدالة على كون الامر للابحاج

كاضرب أو يكون كفالكن يكون صبغة الطلب مستفادا منه نحو كف وهذا معنى ما ذكره بعض العلماء من أن المراد من الكف هو الذي دل عليه الصيغة والدلالة على الكف في الكف بالمادة لا بالصبغة ولا يخفى أن السكف لا يصار اليه في التعريفات ولهذا ذهب أهل التحقيق الى أن هذا الاعتراض وارد وقال بعض الفضلاء الاول أن يقال ان ابن الحاجب حد الامر باعتبار المعنى القائم بالنفس ولهذا تعرض للاقتضاء دون القول فاقتضاء فعل غير كف على سبيل الاستعلاء أمر سواء كان في صبغة سماها أهل العربية أمرا أو نهيا اذا اعتبار للمعنى دون الصيغة فعلى هذا يكون قوله كف وارتك نهيا وان كان في صبغة الامر نظر الى المعنى كما في قوله تعالى وذروا البيع ولهذا قالوا البيع وقت النداء منهى عنه وقوله عليه السلام دعى الصلاة أيام أقرانك ولهذا قالوا الخائض منهى عن الصلاة في أيام حيضها ويكون قوله عليه السلام لا تترك ولا تكف أمر وان كان في صبغة النهي لانها بمعنى افعال ولا اعتبار للصبغة على هذا لانه حد باعتبار المعنى ولا يخفى ما فيه من التكلف (قوله بمعنى المقول) وحينئذ يكون لفظ افعال في التعريف بدلا عن القول (قوله لانا نقول فيمنئذ يكون قيدا للاستعلاء مستدرا) قال الفاضل الشريف الاستدراك ممنوع اذ لا يتبادر من الصيغة الا الطلب وقد يمنع الاستدراك أيضا بناء على جواز أن يكون القيد لدفع الوهم أو مجرد البيان دون الاحتراز (قوله لانه أراد الاسم دون المسمى) اعترض عليه بانه مخالف لعادة المصنف لانه اذا أعاد صريح اللفظ يكون الثاني عين الاول كما في فصل ألفاظ العموم وأجيب بان هذا من وضع الظاهر موضع الضمير وما ذكره الشارح نكتة له وأما تلك القاعدة التي مر ذكرها فليست بكلمة (قوله فلم يلتفت اليه) فان قلت من

قال (لانا نقول فيمنئذ يكون قيدا للاستعلاء مستدرا) أقول وأيضا فائدة في اعتبار ما يتبادر منها عند الاطلاق لانه الطلب مطلقا وهو يتناول الندب بل الاباحة أيضا

للالتفات والقصد اليها أولا وبالذات وما يعبر به عن تفسير معانيها من الابتداء والانتها والظرفية والاستعلاء فانها لو ازم تلام المعاني الغير المستقلة بالمفهومية وما يقال من أن معنى من من جزئيات معنى الابتداء مثلا فعنايه جزئي يدل

فلنا ليس حقيقة في الفعل لان الاشتراك خلاف الاصل ولانه اذا فعل ولم يقل فعل يصح نفيه) أي نفي الامر أي يصح لغة وعرفاً أن يقال انه لم يأمر ومن هذا الدليل ظهر أن الامر الذي هو مصدر ليس حقيقة في الفعل

بهذا الدليل أن الامر الذي هو اسم ليس بمعنى الشأن (وتسميته أمراً مجازاً اذا الفعل يجب به) قوله اذا الفعل الخ بيان لعلاقة المجاز بين الفعل والامر

بالعرض والقول بان معنى الحرف مستقل بالمفهومية باطل بالضرورة (قوله فيستعار التعليل للتعقيب) يعني يستعار التعليل لتعقيب الموت للولادة في المثال المذكور ووجه الشبه هو التعقيب المشترك فينتقل من التعليل الى التعقيب المطلق ثم منه الى تعقيب الموت للولادة كما ينتقل من الاسد الى الشجاع ومنه الى الرجل ومعنى قوله فان التعقيب لازم الخ انه مشترك بين التعليل وبين المستعار له وهو تعقيب الولادة مثلاً وليس المراد أن التعليل يستعار للتعقيب المطلق والالسان مجازاً من سلا باستعمال اللفظ الموضوع للمعروض في العارض أو المزوم في اللازم (قوله يستعار اللام له) إشارة الى انه ليس في ذلك ادعاء ان التعليل حقيقة في التعقيب حتى يكون هذا الكلام مبني على

تدل على أن فعل النبي صلى الله عليه وسلم أيضاً يدل على الإيجاب ضرورة انه أمر وكل أمر للإيجاب ولا يخفى أنه انما يستقيم عندهم بقول بعموم المشترك ليكون قولنا كل أمر شامل للقول والفعل والقول يكون فعله عليه السلام للإيجاب فرع على كونه أمراً فالخاصل أنه اذا نقل عن النبي صلى الله عليه وسلم فعل فان كان سهواً أو طبعاً أو خاصاً به فلا يوجب اجماها وان كان بيانياً للمحمل الكتاب يجب اتباعه اجماها وان كان غير ذلك فهل يجوز أن نقول حقيقة أمرنا النبي صلى الله عليه وسلم بكذا وهل يجب علينا اتباعه أم لا فقال البعض نعم وقال الاكثرون لا وهو المختار وللخالفين مقامان أحدهما الاصل وهو أن الفعل أمر والثاني متفرع عليه وهو أن فعل النبي صلى الله عليه وسلم للإيجاب فاحتجوا على الاصل بقوله تعالى وما أمر فرعون برشيده أي فعله لانه الموصوف بالرشد وكذا قوله تعالى وأمرهم شورى بينهم فتنازعتم في الامر أنجبين من أمر الله وأمثال ذلك واحتجوا على الفرع بقوله عليه السلام صلوا كما رأيتموني أصلي قاله حين شغل عن أربع صلوات يوم الخندق فقضاها هم نية فثبت بهذا النص أن فعله واجب الاتباع وهو معنى كونه للإيجاب كما ثبت بقوله تعالى وأطيعوا الله وأطيعوا الرسول ان قوله موجب فان قلت أي حاجة الى الاحتجاج على الفرع بعد اثبات الاصل قلت فيه تنبيه على أنه مع اثباته على الاصل وثبوته بادلته ثابت بدليل مستقل (قوله قلنا) لما احتج الخصم على كل من الاصل والفرع على حدة احتج المصنف على بطلان كل منهما مع الإشارة الى الجواب عن احتجاجه والاحتجاج على بطلان الاصل من وجهين الاول أن الامر حقيقة في القول المخصوص بمعنى انه موضوع له بخصوصه اتفاقاً فلو

أين يعلم عدم التفات المصنف اليه وهو اتفاقاً قال وعند البعض حقيقة فعل ذلك لكون اللفظ حقيقة للقدر المشترك قلت عدم الالتفات يفهم من قوله في الجواب لان الاشتراك خلاف الاصل اذ معلوم أن خلاف الاصل هو الاشتراك اللفظي لا المعنوي (قوله عندهم بقول بعموم المشترك) قيل تفسيره هكذا وكل ما يطاق عليه الامر للإيجاب فلا جمع بين معني المشترك وفيه بحث لان الدلائل الدالة على أن الامر للإيجاب لا تدل على أن كل ما يطاق عليه الامر له لانه يطاق على الشأن والقضية والشئ لا يقال الكلام مع من يقول بالاشتراك اللفظي بين القول والفعل فقط لانا نقول القول بذلك لم يتعلق بتحرير البحث بل المفهوم مما ذكره هناك أن القائل بالاشتراك بالاشتراك اللفظي قائل بالاشتراك بين الخصة فالصواب أن يقدم موضوع الكبرى الكلية بما يخرج غير القول والفعل (قوله فان كان سهواً أو طبعاً أو خاصاً به فلا يوجب) الاول كالذلات كسهوه عليه السلام في الصلاة والثاني كالاكل والشرب ونحوهما والثالث كالضحى والتهجد والسواك والتزوج فوق الاربعه (قوله وان كان بيانياً للمحمل الخ) كقطعته عليه السلام يد السارق من الكوع فانه بيان لقوله تعالى فاقطعوا أيديهما (قوله لانه الموصوف بالرشد) قيل فيه نظر لان الرشد بمعنى الصواب قال تعالى تحرروا رشا أي صواباً والقول بوصف بالصواب وجوابه أن المذكور في الصحاح وغيره أن الرشد خلاف الغي ولا يخفى أن الموصوف به حقيقة هو الفعل فلو استعمل في موضع بمعنى الصواب فعلى المجاز دفعا للاشتراك (قوله فان قلت أي حاجة الخ) انما لا يحتاج الى الاحتجاج على الفرع اذا ثبت أولاً أن الامر مطلقاً اعم من القول والفعل يفيد الوجوب والافادة الامر القولي للوجوب لا تستلزم افادة الفعل له (قوله بخصوصه اتفاقاً) قد سبق أن البعض قالوا بالاشتراك المعنوي دفعا للمجاز والاشتراك اللفظي وحينئذ لا يدل الاحتجاج الاول على بطلان الاصل الاعلى قول من يقول بالاشتراك اللفظي الا أن ذلك القول لما كان قول شردمه مخالفاً للاجماع

المرجوح من المذهبين المعروفين من أن الاستعارة مجاز لغوي أو عقلي بالتصرف في أمر معنوي حيث يجعل ما ليس بتعليل تعليلاً فيستعمل اللفظ على انه حقيقة فيه بل يستعار التعليل للتعقيب الخاص بجماع التعقيب المطلق اللازم لكل ما يجعل افراد التعقيب

يورد ههنا من أن التعقيب انما هو للجمع اول واللام موضوعه لعلية وتقرير الدفع أن اللام ليست موضوعه لمطلق العلية بل لعلية الغرض وهي وان كانت متقدمة على الفعل في الذهن محركة للفاعل باعثة له اليه لكنها معاولة للفعل في الخارج واعترض عليه بان معنى التعليل بيان العلية لا المعاولية فاللام انما تدل على أن مجرورها علة سواء كان معلولا باعتبار آخر كما في ضربته للتأديب أو لا كما في قعدت عن الحرب للجن وكونه علة غائية كافي في اعتبار الترتيب على الفعل من غير اعتبار كونه معاولا وأجاب عنه السيد الشريف قدس سره بأنه اذا كانت اللام موضوعه مطلق العلية لم يصح استعارتها من الغرضية لترتيب المسوت للولادة وكون الغرضية مندرجة تحتها وفردا من افرادها لا يجديه نفعالان اللفظ انما يستعار بما هو موضوع له لا من افراده فالحق أن اللام الداخلة على الغرض داخلة حقيقة على المعلول فان قيل قد صرح الشيخ

كان حقيقة في الفعل أيضا يلزم الاشتراك وهو خلاف الاصل لا دخاله بانتفاهم فلا يرتكب الابدليل والمجاز وان كان خلاف الاصل الا أنه راجح على الاشتراك لكونه أكثر وانما قيل لنا قولنا انه موضوع له بخصوصه لان مجرد كون اللفظ حقيقة في أمرين مختلفين لا يوجب الاشتراك لجواز أن يكون موضوعا للقدر المشترك بينهما كالحيوان فانه حقيقة في الانسان والفرس وليس بمشترك بل هو متواطئ الثاني أن الامر لو كان حقيقة في الفعل لم يصح فيه عنه لان امتناع النفي من لوازم الحقيقة واللازم باطل للقطع بان من فعل فعلا ولم يصدر عنه صيغة افعال يصح عرفا ولغته أن يقال انه لم يأمر والدليل الاول اعم لان الثاني انما يدل على أن الامر الذي هو مصدر لا يطلق حقيقة على المصدر فعلى معنى مصدر فعل حتى يشق منه أمر بمعنى فعل ويأمر بمعنى يفعل ولا يدل على أن الامر الذي هو اسم مصدر لا يطلق حقيقة على الفعل بالكسر وهو اسم بمعنى الشأن ذكره في الصحاح وفي هذا الكلام إشارة الى ما سبق من أن الامر يطلق حقيقة على نفس صيغة افعال استعلاء وعلى اقتضاء الفعل بطريق الاستعلاء والاول اسم والثاني مصدر بمنزلة القول والخبر والخلاف في أن الاول هل يطلق حقيقة على الحاصل من المصدر أعني الشأن والثاني هل يطلق على الفعل الذي هو مصدر فعل بفعل ثم أجاب عن احتجاج الخصم بان تسمية الفعل أمرا كما في قوله تعالى وما أمر فرعون برشيده وغيره من الآيات من قبيل المجاز باعتبار اطلاق اسم

لم يلتفت اليه (قوله لكونه أكثر) أي لكون المجاز أكثر في الاستعمال حتى قال ابن حني أكثر اللغة مجاز وهذا جل اللفظ على الاغاب وهو مقبول بالاشبهه وليس من قبيل الترجيح لكثرة الشهود (قوله وانما قيل لنا الخ) فان قلت لا احتياج الى هذا التقييم لان الخصم لا يقول بالاشتراك المعنوي فكونه حقيقة بينهما يوجب الاشتراك اللفظي قلت المقصود اقامة البرهان على بطلان الاصل لا مجرد الزام الخصم (قوله فانه حقيقة في الانسان والفرس) اذ لم يرد به كل منهما بخصوصه رأما اذا أراد بالخصوص كان مجازا لما تقر بأن ذكر العام واردة الخاص من حيث خصوصه انما هو بطريق المجاز (قوله الثاني أن الامر) اعترض ابن الحاجب على هذا الاستدلال بان صحة النفي موقوف على معرفة المجاز فلو عرفناه بصحة النفي لزم الدور وجوابه أن معرفة كونه مجازا في الحال موقوف على صحة النفي في مجازي استعماله العرب وذلك لا يتوقف على معرفة كونه مجازا في الحال فلا دور واعترض الفاضل الشريف بأنه ان أراد أنه يصح نفي كونه موضوعا له فهو اول المسئلة فالخصم كيف يسلمه وان أراد أنه قد يطلق الامر ويصح نفي الفعل من أن يكون مرادا فلا يخفى أنه لا يصح دليل على المجازية انتهى وقد يجاب عنه بان المراد صحة نفي الامر عن الفعل الصادر عن شخص بأنه لم يأمر لغته وعرفا ويستدل به على عدم كونه موضوعا ولا خفاء في التباين بينهما (قوله ولا يدل على أن الامر الذي الخ) لان صحة النفي لا يتصور في هذا ضرورة أنه لا يمكن الاشتقاق منه حتى يقال انه لم يأمر وفيه بحث لان صحة نفي الحقيقة لا يتوقف على جواز الاشتقاق ألا يرى أن صحة نفي الاسد عن الرجل الشجاع وان لم يكن بطريق الاشتقاق كان يقال مثلا لم

قال (فانه حقيقة في الانسان والفرس) أقول انما يكون حقيقة فيهما اذا أراد به كل منهما بالخصوص حتى لو أراد بخصوصه كان مجازا فيهما كما مرارا أن ذكر العام واردة بخصوصه مجازا ولا بخصوصه حقيقة قال (القطع بان من فعل فعلا ولم يصدر عنه صيغة افعال يصح عرفا ولغته أن يقال انه لم يأمر) أقول ان قيل ان أراد بقوله لم يأمر أنه لم يستعمل صيغة الامر فسلم لكنه لا يفيد أن لا يلزم منه أن لا يكون الفعل أمرا مطاوعا وان أراد أنه لم يستعملها ولم يصدر عنه ما يسمى أمر اقمنوع بل اول المسئلة

الرئيس أن للعلة الغائية بما هي علة غائية أن تكون علة العلل ويعرض لها من جهة أن معناها قد يكون واقعا في الكون أن تكون معلولة لان المعلولة لازمة لها بحسب الوجود فالتامع بالنسبة الى ما اعتبر

السبب

سلمنا انه حقيقة فيه) أي في الفعل (لكن الدلائل تدل على ان القول للإيجاب لا الفعل) أي الدلائل التي تدل على أن الأمر للإيجاب تدل

يخالفون عن أمره برادها
الأمر القولي ولا يمكن
جمله على الفعلي وسيأتي
وأما قوله تعالى فليحذر
الذي يخالفون عن أمره
فاضمير في أمره ان كان
راجعا الى الله تعالى لا يمكن
جمله على الفعل وان كان
راجعا الى الرسول فالقول
مراد اجامافلا يحتمل على
الفعل لان المشترك لا يراد
به أكثر من معنى واحد
على أن الاحتجاج الى اقامة
الدليل على أن الفعل غير
مراد بل هو محتاج الى
اقامة الدليل على أن المراد
الفعل ونحن في صدد
المنع فصح ما قلنا ان
الدلائل الدالة على ان
الأمر للإيجاب لا تدل
على ان الفعل للإيجاب
(واللفظ كاف) أي الأمر
القولي كاف (للمقصود) وهو
الإيجاب (والترادف
خلاف الاصل وإيجاب فعله
صلى الله عليه وسلم استفيد
من قوله صلوا على أنه أنكر
على الأصحاب صوم
الوصال وخلع النعال مع
أنه فعل

السبب على المسبب بناء على أن الفعل يجب بالأمر ويثبت به فيكون من آثاره وقد يقال شبه الداعي الى
الفعل بالأمر فسمى الفعل أمر اسمية للمفعول بالمصدر كتسمية المشؤن أي المقصود بالشأن الذي هو
مصدر شأنت أي قصدت وذكر الامام في المحصول أن الاظهر أن المراد من لفظ الأمر في الآية هو
القول لما تقدم من قوله فاتبعوا أمر فرعون أي أطاعوه فيما أمرهم به وما أمر فرعون برشيده فوصفه
بالرشد مجاز من باب وصف الشيء بوصف صاحبه (قوله سلمنا) لما كان الاصل وهو كون الأمر حقيقة في
الفعل بخلاف الغويا ربما يمكن اثباته بالنقل عن أئمة اللغة أو الشبوع في الاستعمال سلمه واشتغل بما هو من
مباحث الاصول وهو كون الفعل موجبا وغير موجب فابطل التفريع أولا والفرع ثانيا والدليل ثالثا
أما الاول فلان الدلائل المذكورة على كون الأمر للإيجاب انما تدل على أن الأمر بمعنى القول مخصوص
للايجاب ولا تدل على أن الأمر بمعنى فعل النبي عليه السلام للإيجاب على ما سيأتي بيانه واستدل
المصنف على أن الفعل غير مراد بان القول مراد اجامافلا يراد الفعل لان المشترك لا عموم له ولما كان
من مذهب الخصة عموم المشترك أعرض عن الاستدلال الى المنع لان الخصة هو الذي يستدل على كون
الأمر للإيجاب قولا كان أو فعلا فكيف يمكن أن نقول لا نسلم أن الأمر بمعنى الفعل مراد من الأدلة الدالة
على كون الأمر للوجوب ما في غير قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن أمره فظاهر على ما استعرفه واما
في هذه الآية فلتوقفه على عموم المشترك وهو ممنوع وأما الثاني وهو ابطال كون الفعل موجبا فلان
تعدد الدال مع اتحاد المدلول خلاف الاصل لحصول المقصود بواحد اتفاقا وههنا اللفظ موضوع
للايجاب اتفاقا فالقول بكون الفعل أيضا للإيجاب مصير الى ما هو خلاف الاصل فلا يرتكب الابدليل
كافي تعدد المدلول مع اتحاد الدال أعني الاشتراك واطلاق الترادف على توافق القول والفعل في الدلالة
على الإيجاب خلاف الاصطلاح لانه انما يطلق على توافق اللفظين لكن المقصود واضح وقد يقال ان
الموضوع للمعاني انما هي العبارات لا غير وهي وافية بالمقاصد بل زائدة عليها فيكون الدال على الإيجاب
هو القول لا الفعل وأيضا المقصود بالأمر من أعظم المقاصد لكونه مبنى الاحكام ومناط الثواب
والعقاب فيجب أن يختص بالصيغة ولا يحصل بغيرها كما قصده الماضي والحال والاستقبال لا تحصل الا
بصيغها وكلاهما ضعيف لان انحصار الموضوع في اللفظ ووفاءه بالمقاصد في حيز المنع وعلى تقدير التسليم

يوجد منه الأمر لا أمر هناك الى غير ذلك من العبارات فتأمل (قوله بناء على أن الفعل يجب بالأمر
ويثبت به) رد عليه بان المراد من أمر فرعون فعله وأمره كيف يكون سببا لفعله وانما يكون سببا لفعله
غيره حينئذ لم يحسن بناء المجاز عليه وجوابه أن هذا مبني على ما ذهب اليه كثير من البيانيين من انه يكفي
في المجاز علاقة السببية اطلاق السبب على جنس المسبب كما اذا قلت رعيننا الغيث وأردت مطلق النبات
وان لم يحصل بالمطر وبعض البيانيين اشترط خصوصية المسبب ولهذا أشار الى توجيه آخر بقوله وقد
يقال الخ (قوله شبه الداعي الى الفعل بالأمر الخ) لان كلا من الداعي الى الفعل والأمر يفرض الى الفعل
(قوله المقصود واضح) وهو جعل الترادف خلاف الاصل لكون اختلاف الدال مع اتحاد المدلول
دليلا على عدم اتحاد القول والفعل في الإيجاب (قوله بل زائدة عليها) لوقوع الترادف (قوله في حيز المنع)
وعين محل النزاع قلنا المراد الاول ويلزم منه أن لا يكون الفعل أمر الا انه لما كان حقيقة في القول وفاقا
صح نفيه عن الفعل اتنى عنه علامة الحقيقة ووجود علامة المجاز ولا وجه لارادة الثاني اذ لا عموم
للمشترك ولو في صورة النبي فتدبر قال (بل زائدة عليها) أقول إشارة الى وقوف الترادف نال

فيه المعاولية فيتم المقصود
فلا يصح أن يقال ان
دخول اللام عليه انما هو
من جهة علميته لا من
جهة معلوليته هذا (قوله
معلول للغة الفاعلية)

(٧ - تلويح في) قال السيد الشريف الاول أن يقول للفعل لان البحث في ترتيب المعاول على الفعل دون الفاعل
(قوله بالنقل عن أئمة اللغة) قال أبو علي الفارسي أجمع نخاة البصرة والكوفة على أن الواو للجمع المطلق وقد نص عليه سيبويه في

للزوم التكرار والتناقض ولو افاد الترتيب لتناقض قوله تعالى وادخلوا الباب سجداً وقوفاً حطة في سورة البقرة وعكسه في الاعراف لاتحاد القصة الى غير ذلك (قوله بين المتحددين الخ) الاولى في المتحددين والمراد في التعبير بلفظ التنبيه لان الالف لا يزداد الا في آخر الاسم الا انه لما كان الاسم دالا عليه جامع الاسم مثله فكانه ذكر اللفظ الاخر ووقع الالف بينهما (قوله وقولهم الخ) اشارة الى انه ليس بجديد ثم هذا اللفظ وانما الحديث غيره وعبارة فخر الاسلام رحمه الله وقالوا وقال صاحب الكشاف في شرحه اى قال اهل اللغة وقيل عليه ان هذا من موارد الاستعمال ايضا ولا وجه في جعله وجهها مستقلا الاعلى المطلوب وارجيب بان هذا مما نص القوم على معناه بحيث يفيدان الواو لطلق الجمع دون الترتيب (قوله اى لاجتماع بينهما) هذا اذا كان تشرب منصوبا فانه يدل على النهى عن الجمع بينهما دون انفراد كل منهما باضمار ان فيكون

لا ينافي كون الفعل لايجاب لان القائلين به لا يدعون كونه موضوعا لذلك بل يدعون انه يجب علينا اتباع النبي عليه السلام في افعاله التي ليست بسهولة ولا طبع ولا مختصة به للدلائل الدالة على ذلك وعظم المقصود لا يقتضى اتحاد الدال عليه بل تعدده لشدة الاهتمام به وكثرة الاحتياج اليه ولهذا كثرت الالفاظ المترادفة فيما لهم به اهتمام واما الثالث وهو باطل احتجاجهم على الفرع فلان كون فعله موجبا مستفاد من قوله عليه السلام صلوا كما رأيتموني أصلي وهو صبغة الامر لا من نفس الفعل والامنا احتج الى هذا الامر بعد قوله تعالى وأطيعوا الله وأطيعوا الرسول وفي عبارة المصنف تسامح لان القول بان كون الفعل موجبا مستفاد من هذا الحديث هو عين دعوى الخصم والاقرب أن يقال وجوب الاتباع في الصلاة ثبت بهذا الحديث لا بالفعل فالموجب هو القول لا غير ثم عارضهم بما سنه تجاروى أبو سعيد الخدرى بينما رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم يصلى بالحجابه اذ خلع نعليه فوضعها على يساره فلما رأى ذلك القوم ألقوا نعالهم فلما قضى صلاته قال ما حملكم على القائلكم نعالكم قالوا رأيناك ألقيت نعليك فقال عليه السلام ان جبريل عليه السلام أتاني فاخبرني ان فيه ما قدر اذا جاء أحدكم المسجد فلينظر فان رأى في نعليه قدر اقليم مسحه ويصل فيهما وعماروى انه عليه السلام واصل فواصل أحجابه فانكر عليهم ونهاهم عن ذلك وقال أبكم مثلى يطعمنى ربي ويسقيني فلو كان الفعل موجبا

فان الدوال الاربع موضوعه للدلالة على المعاني مع انها ليست من جنس القول (قوله مستفاد من قوله عليه السلام الخ) لا يقال المستفاد من ذلك القول وجوب الكيفية أعني وجوب القضاء مرتبا فان هذا هو المتبادر من ظاهر الحديث والمستفاد من الفعل نفس وجوب الصلاة لانا نقول بل المستفاد من ذلك القول وجوب المقيد والتقديم معا كيف ولو اختلف الموجب لم يصح أصل الاحتجاج على الفرع على أنه اذ دل الفعل على الوجوب فلا بد أن يدل الفعل المقيد على وجوب القيد ايضا كما أن الامر بالفعل المقيد كذلك فان الفعل عند الزاعم بمنزلة الامر بل هو هو (قوله بعد قوله وأطيعوا الله الآية) يعنى أنه لو استفيد ايجاب الفعل من نفسه لكان وجوب اطاعته عليه السلام في افعاله ما موراه بهذه الآية فلا يحتاج لايجاب قضاء الصلوات مرتبة الى قوله عليه السلام صلوا كما رأيتموني أصلي (قوله تسامح) اجاب صاحب الترجيح بان المصدر أعني الايجاب مضاف الى المفعول والمراد بفعله هو الفعل الذي استفيد من الحديث لا مطلق الفعل والمعنى ايجاب الرسول عليه السلام فعله علينا ثبت بقوله عليه السلام صلوا وهو أمر لا فعل فلم يثبت الوجوب بالفعل بل بالامر وقد يقال في قول الشارح والاقرب اشارة الى توجيه كلام المصنف بالوجه المذكور (قوله ثم عارض الخ) اشارة الى ان قوله على أنه الخ معارضة ويمكن أن يجعل منعنا وسندا اى لانسلم أن ما ذكرتم يدل على وجوب المتابعة فان النبي عليه السلام أنكر صوم الوصال وخلع النعال مع أن كلامهم مافعل (قوله يطعمنى ربي ويسقيني) حملها بعض العلماء على حقيقة الاطعام والاسقاء بناء على أن اللفظ لا ينصرف عن الحقيقة الدليل وهو بعيد اذ لا يوجد حينئذ صوم وصال والمختار أن المراد بهما الغذاء الروحاني من المعارف ولذات المساجاة وفيضان الاطراف الالهية وما يتبعها من المسرات المغنبة عن الغذاء الجسماني كما قيل

لها أحاديث من ذكر ال تشغلها * عن الشراب وتلها عن الزاد لها وجه نور تستضي به * ومن حديثك في أعقابها هاد

في معنى مصدر معطوف على مصدر ما خوذ من مضمون الجملة السابقة اى لا يمكن من ذلك الجمع بين هذين الفعلين واذا كان من فوط يدل على النهى عن الاول وارجح الثاني واذا كان محض زوما يدل على النهى عنهما جميعا والواو على

واشهدوا اذ انبأ به من
الاباحه نحو كوا
التهديد نحو اعلموا ما
شتم الامتنان نحو كوا
مما رزقكم الله الاكرام
نحو ادخلوها بسلام
آمنين التجيز نحو فاقوا
بسورة التسخير نحو
كونوا قردة الاهانة
نحو ذن انك أنت العزيز
الكريم التسوية نحو
اصبروا ولا تصبروا
الدعاء نحو اللهم
اغفر لي التمني نحو
* الايام الليل الانجلي *
الاختقار نحو والقوا
ما أنتم ملقون التكوين
نحو كون فيكون (قلنا
لو وجب التسوقف هنا
لوجب في النهى لاستعماله
في معان) وهي التحريم
كقوله تعالى لانا كوا
الربا والكرهه كانهي
عن الصلاة في الارض
المغصوبة والتسوية نحو
لا تغن تستكثر والتخفير
نحو ولا تمدن عينيك

النصب للصرف وعلى
الرفع للاستئناف وعلى
الجزم للعطف فقد تلاعب
الالفاظ والمعاني بتلاعب
الاعراب الذي هو دليل
القارى ومصباح سبيل
السارى وعليه تبادل
المعاني وتخالف المباني

لما أنكر عليهم ونعم ما قال الامام الغزالي انهم لم يتبعوه في جميع أفعاله فكيف سارا اتباعهم في البعض دليل اولم
يصريح الفهم في البعض دليل (قوله وموجبه) لما فرغ من بيان ما هو المدلول الحقيقي للفظ الامر شرع في
بيان ما هو المدلول الحقيقي لسماءه أعني لصيغة الفعل وقد اختلفوا في ذلك فذهب ابن سريج من أصحاب
الشافعي الى أن موجب الامر أى الاثر الثابت به التوقف لانه يستعمل في معان كثيرة بعضها حقيقية
اتفاقا وبعضها مجاز اتفاقا فعند الاطلاق يكون محتملا لمعان كثيرة والاحتمال يوجب التوقف الى أن
يبتين المراد التوقف عنده في تعيين المراد عند الاستعمال لاني تعيين الموضوع له لانه عنده موضوع
بالاشترك اللفظي للوجوب والندب والاباحه والتهديد وذهب الغزالي وجماعة من المحققين الى
التوقف في تعيين الموضوع له انه الوجوب فقط أو الندب فقط أو مشترك بينهما فقط (قوله التأديب)
هو قريب من الندب الا ان الندب لثواب الآخرة والتأديب لتهديب الاخلاق واصلاح العادات وكذا
الارشاد قريب منه الا انه يتعلق بالمصالح الدنيوية والتهديد هو التخويف ويقرب منه الانذار مثل قوله
تعالى قل تمتع بكفرك قليلا فانه ابلاغ مع تخويف وقوله كوا الامتنان على العباد بقربنة قوله مما
رزقكم الله وقوله ادخلوها أى الجنة لا اكرام بقربنة قوله بسلام آمنين وقوله انجلي أى انكشفي
جعله للتمنى لانه استمال تلك اليلة حتى كان انجلاؤها بالصبح من قبيل المحالات التي لارجاء في حصولها
وقوله القوا اختقار لسر الصخرة في مقابلة المجزة الباهرة بدلالة الحال والتكوين هو اليجاد (قوله قلنا)
أبطل دليل التوقف بانه منقوض بالنهى فانه أيضا يستعمل لمعان مع ان موجبه ليس التوقف للعالم

اذا اشتكت من كلال السير واعدتها * روح القردوم قريبا عند ميعاد

(قوله لما أنكر) فيه اشارة الى دفع ما يقال من ان الانكار ليس للمتابعة لذاتها حتى تصح المعارضة بل
لامر زائد هو ترك السكينة والتجنب عما ينافي الصلاة في الحديث الاول وتحقق الاختصاص في الثاني
ووجه الرد أن الانكار لو كان لامر زائدا لما أنكر بل بين تحقق العلة والخصوص قيل وايضا هذا الدليل
مشترك الزام بان يقال لو لم يكن موجبا لاتباع لما اتبعوا في الصلاة وفهم وجوب الاتباع دليل عليه
ورد بان اتباعهم رضوان الله عليهم أجمعين في فعل واحد لا يدل عليه لجواز أن يكون بطريق الندب ولا
نسلم فهمهم وجوب الاتباع ولو سلم ذلك فلا نسلم انهم فهموه من الفعل بل هو من قوله عليه السلام صاوا
الحديث (قوله أى الاثر الثابت به) دفع لما يتوهم من ظاهرا الكلام من أن التوقف مدلول حقيقي
لمسمى الامر (قوله محتملا لمعان كثيرة) الظاهر أن ليس المراد من احتمال المعاني الكثيرة الاحتمال
للمعاني الحقيقية والمجازية بل حجان الحقيقة على المجاز وتعيينها عند عدم القربنة كتمينه عندها بل
المراد احتمال المعاني الحقيقية ضرورة انها متعددة أيضا كما يدل عليه قوله لانه عنده موضوع بالاشترك
اللفظي الخ ويمكن أن يقال الاحتمال عنده مطلقا يوجب التوقف ولهذا رد عليه بان الاحتمال انما
ينافي القطع باحد المعاني لا الظهور ثم ان احتمال القربنة يكفي لاحتمال المجاز (قال المصنف وهي ستة
عشر) زاد في فصول البديع خمسة معان الانذار كاذكر والاحكام أى الاسكات نحو وفات بهامن
المغرب ويختص بموضع المناظرة بخلاف التجيز والتجيز نحو أسمع م وأبصر والخبار نحو فليضكوا
قليلا وليكوا كثيرا والالتماس (قوله احتقار بسحر السحرة) الفرق بين الاهانة والاحتقار ان

(أبطل دليل التوقف بانه منقوض بالنهى فانه أيضا يستعمل لمعان الخ) أقول فيه بحث لان عبارة التمتع
هكذا لو وجب التوقف ههنا لوجب في النهى لان استعماله في معان ولان النهى أمر بالانتهاء فلا يبقى

وتظير ذلك في قولهم ما أحسن زيد فان النصب يدل على التعجب من حسنه والرفع على نفي الاحسان عنه والخفض على السؤال عن
أحسن ما فيه فتكون ما على الاول تجميعة وأحسن فعلا جامدا وعلى الثاني نافية وأحسن فعلا متصرفا وعلى الثالث استفهامية

وأحسن أهم تفضيل الى غير ذلك من الصور المختلفة ولا يعرف مثل ذلك في غير اللغة العربية (قوله فلهذا لا يجب الترتيب الخ) أي لا يجب الاعضاء بالو وفيكون لسبب التعديل وفيه تعريض للشافعي لا اثباته الترتيب

استدلالاً بهذه الآية على ماء و الظاهر من شرح الوقاية وقد يقال ان الشافعي إنما أخذ الترتيب من السنة ومن سياق النظم وتأليفه وذلك لان الله تعالى ذكر الوجه ووزنه فعمل كرويس وذكر الايدي ووزنها فعمل كارجل وادخل الممسوح بين المغسولين وقطع النظر عن النظير فلو لان الحكمة في ذلك التنبيه على الترتيب لكان الاحسن بالبلاغة أن يقال وأيديكم وأرجلكم وامسحوا برؤسكم كما يقال رأيت زيدا وعمرا ودخلت الحمام ولا يقال رأيت زيدا ودخلت الحمام ورأيت عمرا ولو قيل لكان فصيحة في الكلام ومن أحسن من الله قياتنا المنحصار النكتة فيه على ذلك ممنوع فقد قال صاحب الكشاف وغيره الارجل من بين الاعضاء الثلاثة المغسولة تغسل بصب الماء عليها وكانت مظنة اسراف الماء المذموم المنهي عنه فعطف على الثالث لا التمسح ولكن لينبه على وجوب الاقتصاد في صب الماء عليها وقيل الى السكعين ففيه بالغاية ما طه لظن طان يحسبها الممسوح لان المسح لم يضرب له غايه في الشريعة وإنما أفاد ذلك فلا يدل على الوجوب المتميز فيه هذا والمعنى أنه لما ثبت أن أو لمطلق العطف لتظافر الأدلة عليه

الضروري بان ليس موجب الفعل ولا تفعل واحدا ثم عارضه بأنه لو كان موجب الامر هو التوقف لكان موجب النهي أيضا التوقف لانه أمر بالانتهاء وكف النفس عن الفعل ثم أبطل المقدمة القائلة بان الاحتمال يوجب التوقف بوجهين الاول انه يستلزم بطلان حقائق الاشياء لاحتمال تبدلها في الساعات أو بطلان حقائق اللفاظ بان لا يتحقق حملها على معانيها لاحتمال نسخ أو خصوص أو مجاز أو اشتراك الثاني أن الاحتمال اغنياني في القطع باحد المعاني لا الظهور فيه ونحن لا ندعي أن الامر محكم في أحد المعاني بحيث لا يتحمل غيره أصلا بل ندعي انه ظاهر في الوجوب مثلا ويحتمل الغير وعند ظهور البعض لا وجه للتوقف بل يحمل عليه حتى يوجد صارف عنه وهما نظر أما أولافلان الواقفون في الامر واقفون في النهي وثبوت الفرق بين طلب الفعل وطلب الترك لا ينافي ذلك لان التوقف في الامر توقف في أن المراد هو طلب الفعل جازما وهو الوجوب أو راجحا وهو الندب أو غير ذلك مع القطع بأنه ليس لطلب الترك والتوقف في النهي توقف في ان المراد هو طلب الترك جازما وهو التحريم أو راجحا وهو الكراهة مع انقطع بأنه ليس لطلب الفعل والتوقف في كل منهما توقف فيما يحتمل من أين يلزم التساوي وعدم الفرق بين افعال ولا

الاهانة للمعاطب والاحتمال لفعله (قوله ثم عارضه بأنه لو كان الخ) فيه بحث لان قول المصنف ولان النهي أمر بالانتهاء عطف على قوله لاستعماله في معان يقتضي أن يكون هذا أيضا من شواهد النقص فلا معنى لجعله معارضة وما قبله نقضا وقد يتسكف في توجيه كلامه بان مراده أن الوجوب في النهي في التالي أعم من وجوبه في النهي من حيث انه نهى ومن حيث انه أمر بالانتهاء وطلب له وعلى الاول دليل الملازمة قوله لاستعماله وحاصل الملازمة المعللة بهذا النقص وعلى الثاني دليلها قوله لان النهي وحاصل الملازمة المعللة بهذه المعارضة وقوله فلا يبقى الخ بيان لبطلان التالي على المعنيين (قوله لكان موجب النهي أيضا التوقف) وذا باطل لا ضديتها مطلقا كما ظن بل للقطع ببداهسة اللغة والشرع بالفرق بينهما حتى من الصبيان والمجانين كذا في فصول البدائع (قوله أما أولافلان الواقفين الخ) قال في فصول البدائع ومن أجاب بان بين التوقف بين معاني الامر وبينه وبين معاني النهي بونا باننا لم يفهم معنى التوقف ههنا فانه بمعنى لا أدري ولا يتصور التفاوت فيسه لا بمعنى التردد بين المعاني والام يبق بينه وبين القول بالاشتراك اللفظي فرق ولم يكن لذكر المعاني التي لم يقل أحد بكونه حقيقة فيها وجه وهو غير المعاني الاربعة وقال في حواشيه لا يقال معنى لا أدري ربما يكون في دراية معنى من هذه المعاني في الارادة لاننا نقول ذلك معنى التردد والاشتراك وقد صرح حواياه غير معنى لا أدري وان التوقف يجيء بالمعنيين وقد يجاب أيضا عن النظر بان التوقف في النهي مختلف فيه عند القائلين بالتوقف في الامر

الفرق بين افعال ولا تفعل وقد صرح نفسه في التوضيح بان قوله ولان النهي عطف على قوله لاستعماله في معان فيكونان دليلين بشئ واحد ثم لا يخفى أن هذه الشرطية قياس استثنائي يستثنى منه نقيض التالي ذكرت على سبيل المعارضة وقوله لاستعماله في بيان الملازمة وكذا ما عطف عليه وقوله فلا يبقى الفرق بين افعال ولا تفعل ببيان لبطلان التالي فكانه قال لا وجه للقول بالتوقف في الامر كما هو مدعى ابن سريج اذ لو وجب التوقف فيه لوجب في النفي أيضا والتالي باطل فكذا المقدم أما الملازمة فلوجهين الاول أن علة التوقف في الامر ان كان استعماله في معان فهى بعينها موجودة في النهي والثاني أن النهي صورة أمر بالانتهاء معنى فيكون حكمه أيضا لان العبرة بالمعاني لا بالصورة وأما بطلان التالي فلا يستلزمه أن يبقى فرق بين افعال ولا تفعل وهو بدعي البطلان فظهر أن حل الشارح قول المصنف رحمه الله تعالى لو

تفعل
الماء عليها وقيل الى السكعين ففيه بالغاية ما طه لظن طان يحسبها الممسوح لان المسح لم يضرب له غايه في الشريعة وإنما أفاد ذلك فلا يدل على الوجوب المتميز فيه هذا والمعنى أنه لما ثبت أن أو لمطلق العطف لتظافر الأدلة عليه

و بيان العاقبة نحوولا نعتدوا والارشاد نحوولا تسألوا عن اشياء والشفعة نحووالهسي عن اتخاذ الدواب كراسي والمشى في نعل واحد
 (ولان النهى امر بالانتهاء) عطف على قوله لاستعماله في معان (فلا يبقى الفرق بين قولك افعل ولا تفعل) لانه يصير موجهما التوقف
 والفرق بين طلب الفعل وطلب الترك ثابت بديهية (وهذا الاحتمال يبطل الحقائق) يمكن أن يراد بها حقائق الاشياء فانه لو اعتبر مثل هذه
 الاحتمالات يجوز أن لا يكون زيد زيدا بل عدم الشخص الاول وخلق مكانه شخص آخر وهو عين مذهب السوفسطائية النافين حقائق
 الاشياء ويمكن أن يراد حقائق الالفاظ اذ ما من لفظا لاوله احتمال قريب أو بعيد من نسخ أو خصوص أو اشتراك أو مجاز فان اعتبرت هذه
 الاحتمالات مع عدم القرينة تبطل دلالات الالفاظ على المعاني الموضوع لها (وأيضالم ندع انه محكم وعند العامة موجهه واحدا
 الاشتراك خلاف الاصل وهو الاباحة عند بعضهم اذ هي الادنى والتذبذب عند بعضهم اذ لا بد من ترجيح جانب الوجود وأدناه التذبذب
 والوجوب عند أكثرهم لقوله تعالى فليحذر الذين يخافون عن أمره ان تصيبهم فتنة أو يصيبهم عذاب أليم) يفهم من هذا الكلام خوف
 اصابة الفتنة أو العذاب بمخالفة الامر اذ لو لا ذلك لخرق لفتح التحذير فيكون

غير الواجب خوفا
 الفتنة أو العذاب (وان
 يكون لهم الخيرة من
 أمرهم) قال الله تعالى
 وما كان المؤمن ولا مؤمنة
 اذ قضى الله ورسوله أمرا
 أن يكون لهم الخيرة من
 أمرهم القضاء والله أعلم
 بمعنى الحكم وأمر مصدر
 من غير لفظه أو حال أو
 تمهيز ولا يمكن أن يكون
 القضاء ما هو المراد من
 قوله تعالى فقضاهن سبع
 سموات لان عطف الرسول
 على الله تعالى يمنع ذلك ولا
 يراد القضاء الذي يذكر في
 جنب القدر بعين ذلك فتعين
 ان المراد الحكم والمراد من
 الامر القول لا الفعل لانه
 ان اريد الفعل فاما أن يراد
 فعل القاضى أو المقضى
 عليه والاول لا يليق لان

تفعل وأمانا فلان الاحتمال في الامر والنهى احتمال ناشئ عن الدليل على تعدد المعاني وهو الوضع
 أو الشمول وكثرة الاستعمال فأين هذا من احتمال تبديل الاشخاص أو احتمال الالفاظ لغير معانيها
 الحقيقية عند الاطلاق (قوله و بيان العاقبة نحوولا نعتدوا) هكذا وقع في أكثر النسخ وفي بعضها
 لا نعتدوا والحق انه سقط ههنا شيء من قلم الكاتب والصواب ان يكتب هكذا و بيان العاقبة نحوولا
 تحسب الله غافلا عما يعمل الظالمون والياأس نحوولا نعتدوا (قوله وهذا الاحتمال) أي اعتباره
 والتوقف بسببه يبطل الحقائق (قوله وعند العامة) أي أكثر العلماء ان موجب الامر واحدا لان الغرض
 من وضع الكلام هو الالفهام والاشترالك المخل به فلا يرتكب الا عند قيام الدليل وهذا ينفي القول باشتراكه
 لفظا بين الوجوب والتذبذب على ما نقل عن الشافعي رحمه الله أو بينهما وبين الاباحة أو بين الثلاثة وبين
 التهديد على مذهب اليه الشيعة ونقل عن ابن سريج ولا ينفي القول باشتراكه بمعنى بين الوجوب
 والتذبذب لان موجه واحد وهو الطلب جازما كان أو راجحا وقد يعبر عنه بترجيح الفعل أو بين الوجوب
 والتذبذب والاباحة على مذهب اليه المرتضى من الشيعة فان موجهه حينئذ أيضا واحد وهو الاذنى في
 الفعل ثم اختلف القائلون بان موجهه واحد من هذه الامور المذكورة في ذلك الواحد على ثلاثة

فدل نقض الشارح بالنسبة الى النافين للتوقف في النهى (قوله وأمانا فلان الاحتمال الخ) قيل
 ما عدا الوجوب والاباحة والتذبذب والتهديد احتمالات مجازية في الامر لا يذهب اليها لولا الدليل
 الصارف فيندفع اعتراضه بالفرق بين الاحتمالين قال جدي في فصول البسائط والفرق بان لهذا
 الاحتمال بخلافهما دليلا كالوضع ممنوع والافلاكلام وكالشمول وكثرة الاستعمال غير مفيد لانها
 في المعاني المعلومة مجاز بينهما أكثر من أن تحصى وأوفر منها في أكثر هذه المعاني ولان الاشياء كما يحتمل

وجوب التوقف ههنا لوجب في النهى لاستعماله في معان على نقض الدليل وحمله قوله ولان النهى امر
 بالانتهاء على المعارضة بعدما رأى قوله عطف على قوله لاستعماله في معان مما لا ينبغي أن يصدر مثله من

الله تعالى اذ افعل فعلا فلا معنى لتنفى الخيرة وان اريد فعل المقضى عليه فالمراد اذ قضى بامر فالاصل عدم تقدير الباء وأيضا يكون المعنى
 اذ احكم بفعل لان تكون الخيرة والحكم بفعل مطلقا لا يوجب نفي الخيرة اذ يمكن أن يكون الحكم باباحة فعل أو نديه وان أوجب ذلك فهو
 المدعى فعلم ان المراد بالامر ما ذكرنا لا الفعل (وما منعك أن لا تسجد إذ أمرتك) فالذم على تركه يوجب الوجوب (وانما قولنا الشيء) اذا
 أردناه أن نقول له كن فيكون (وهذا حقيقة لا مجاز عن سرعة اليجاد) ذهب الشيخ الامام أبو منصور الى أن هذا مجاز عن سرعة اليجاد
 والمراد التمثيل لاحقيقة القول وذهب غير الاسلام الى ان حقيقة الكلام مرادة بان أجرى الله تعالى سنته في تكوين الاشياء ان
 يكونها بهذه الكلمة لكن المراد هو الكلام النفسى المنزه عن الحروف والاصوات وعلى المذهبين يكون الوجود مراد من هذا الامر
 اما على المذهب الثاني فظاهر واما على المذهب الاول فلانه جعل الامر قرينة لليجاد ومثل سرعة اليجاد باتسليم بهذا الامر
 وترتب وجود المأمور به عليه ولو لان الوجود مقصود من الامر لما صح هذا التمثيل (فيكون الوجود مراد بهذا الامر) أي أراد الله تعالى
 انه كلما وجد الامر يوجد المأمور به (فيكذاني كل أمر من الله تعالى لان معناه كن فاعلا لهذا الفعل) أي يكون الوجود مراد في كل أمر

من الله تعالى لان كل امر فان معناه كن فاعلا لهذا الفعل فقولوه صل أي كن فاعلا للصلاة وركل أي كن فاعلا للركل كما ثبت ان كل امر امر
بالكون فيجب أن يتكون ذلك الفعل (الا ان هذا) أي كون الوجود مراد من كل امر (بعد عدم الاختيار فلم يثبت الوجود ويثبت
الوجوب لانه مفضل الى الوجود وغيره من النصوص) كقوله تعالى أفصحت أمري وقوله واذا قيل لهم اركعوا

لا يركعون (ولاعرف فان
كل من يريد طلب الفعل
جزما يطلب بهذا اللفظ

مذاهب فقال بعض أصحاب مالك انه الاباحة لانه لطلب وجوب الفعل وأدناه المتيقن باباحته وقال
أبو هاشم وجماعه من الفقهاء وعامة المعتزلة وهو أحد قول الشافعي رحمه الله انه الندب لانه لطلب الفعل
فلا بد من رجحان جانبه على جانب الترك وأدناه الندب لاستواء الطرفين في الاباحة وكون المنع عن
الترك أمر ازيدا على الرجحان وقال أكثر العلماء انه الوجوب لانه كمال الطلب والاصل في الاشياء
الكامل لان الناقص ثابت من وجه دون وجه فمن جعله للاباحة أو الندب جعل النقصان أصلا والكامل
تابع وهو قلب المعقول ولما كان هذا اثباتا للغة بالترجيح اعرض عنه المصنف وتمسك بالنص ودلالة
الاجماع اما النص فآيات منها قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن أمره أن تصيبهم فتنة أو يصيبهم
عذاب اليم فان تعليق الحكم بالوصف مشعرا بالمعية تخوفهم وحذرهم من اصابة الفتنة في الدنيا أو العذاب
في الآخرة يجب أن يكون بسبب مخالفتهم الامر وهي ترك المأمور به كما ان موافقته الايمان به لانه المتبادر
الى الفهم لا عدم اعتقاد حقيقته ولا حمله على غير ما هو عليه بان يكون للوجوب أو الندب مثلا فيعمل
على غيره يقال خالفني فلان عن كذا اذا أعرض عنه وأنت قاصد اياه مقبل عليه فالعنى يخالفون
المؤمنين عن أمر الله أو أمر النبي صلى الله عليه وسلم ويجوز أن يكون على تضمين المخافة معنى
الاعراض أي بعرضون عن الامر ولا يأتون بالمأمور به فسوق الآية للتخدير عن مخالفة الامر وانما
يحسن ذلك اذا كان فيها خوف الفتنة أو العذاب اذ لا معنى للتخدير عما لا يتوقع فيه مكره ولا يكون في

فلا يجب الترتيب في
الوضوء والايكافم الزيادة
على الكتاب بالدليل
الظني فيكون تعليلا
السلب فان قيل الفاء
للتعقيب من غير تراخ
وهو يفيد وجوب غسل
الوجه عقب ارادة
القيام الى الصلاة من غير
فصل فيجب الترتيب في
البسواقي لانه لا قائل
بالفصل اوجب عنه

تبدلها يحتمل كثرة تبدلها أيضا فمن أين علم الشيوع والكثرة ههنا دونها انتهى (قوله وأدناه المتيقن
اباحته) اعترض عليه باننا لانسلم ان أدنى الطلب الاباحة لوجوب مرجح للطلب فالاولى أن يقال في دليبه
انه لا لذن لوجود الفعل بيقينا وأدناه الاباحة (قوله منها قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن أمره)
اعترض على الاستدلال بهذه الآية بانها انما تدل على كون لفظ الامر حقيقة فيما يفيد الوجوب وهو ليس
بمحل النزاع انما النزاع في صيغته هل يكون موجبا للوجوب أو غيره ولا دلالة في الآية عليه وأجيب بان
الامر على ما أشار اليه الشارح فيما سبق حقيقة في الصيغة كما يكون حقيقة في الاقتضاء فيكون في الآية
دلالة على المتنازع فيه وفيه نظر لان الامر في الآية على ما سنده كره مصدر فلا يدل على المتنازع فيه
الا اذا ثبت التلازم بين كونها للوجوب فتأمل (قوله أي بعرضون عن الامر) اعترض عليه بان
المفهوم من كلامه انه على توجيحه التضمن لا يحتاج الى ذكر المخالف بالفتح ومن البين ان التضمن
لا يدفع ذلك لانه انما يكون لو كان معنى التضمن القاء المضمن فيه بالكيفية وجعله بمعنى المتضمن كما
يشعر به تفسيره وجعله بهذا التفسير مقابلا للتوجيه الاول مع أن الظاهر انه على التضمن أيضا وقد
يجاب بان التفسير الواقع في التضمن بيان لحاصل المعنى وتصويره ويكتفى فيه تعلق الجار بما في ضمن
ما قبله ولا يلزم تقديره في نظم الكلام ونظيره العطف من جهة المعنى بخلاف التوجيه الاول فان عن
أمره وقع هناك حالا فيقدر المتعلق المطلق في نظم الكلام عاما أو خاصا على الرأيين (قوله وانما يحسن
ذلك اذا كان فيها خوف الفتنة أو العذاب) اعترض عليه بان حسن التخدير قد يكون لاستلزام المخافة
الملازمة والملازمة قد تكون في ترك غير الواجب أيضا وجوابه يفهم من قوله فيما سيأتي انك ما لزمتمني

المصنف بان المذكور
بعد الفاء حرف الواو التي
هي لمطلق الجمع فلا يكون
المراد الا فاعساوا هذه
الاعضاء وامسحوا
برؤسكم عقب القيام
الى الصلاة من غير تعرض
لترتيب نفيها واثباتها بين
الاعضاء المفصلة وغيرها
ولا بين الغسل والمسح
ومنع دلالة الفاء الجزائية
على لزوم تعقيب مضمون
الجزء بمضمون الشرط
من غير تراخ مكابرة
صريحة لكن اللزوم
تعقيب القيام الى الصلاة
بإقامة وتظيفه أعضاء

مخالفة

الوضوء كلها من الغسل والمسح كما في قوله تعالى اذا نودى للصلاة من يوم الجمعة فاسعوا الى ذكر الله

وذكروا البيع (قوله لا بالقرآن) أي بقوله تعالى ان الصفا والمروة من شعائر الله لان الحكم فيه كونهما من الشعائر وهو لا يحتمل
الترتيب لانه في الفعل لا في العين الأثرى ان المروة من الشعائر في كل زمان كان الصفا فيه منها فلا معنى لتقديم أحدهما على الآخر في
هذا الحكم (قوله لغبر المدخول بها) قيد به لان المدخول بها يقع عليها الثلاث بالاتفاق لمصادمة الأخيرين المحل المحتمل لها لوجوب العدة

فيها وهو اثر التكاج (قوله باطل) وذلك لان ثبوت المقارنة أو الترتيب في موارد استعمال الواو لا يوجب كونه مستفاداً منه بل وقو
الواحدة مبنية ان تعلق الاجزى بالشرط على التعاقب يوجب الترتيب في الوقوع ٥٥ كالجواهر المنظومة فلا يصادف

الثانية والثالثة المحل في
صورة تقديم الشرط وأما
في صورة التأخير فلا يتم
التعليق الا عند تحققه
لوجود مغير الكلام في
آخره فيقع الثلاث كلها
(قوله عنده) قيد به لان
التعليق عندهما يكون
جملة حيث قال في الهداية
ان الواو للجمع المطلق
فتعلقت به جملة (قوله
كالتميز عند الشرط)
اشارة الى نقض ما أورده
الزاعم (قوله فعند الشرط
يقع الثلاث) أجيب عنه
بالفرق بين ما نحن فيه وما
قاساه عليه بانه يمكن فيما
يخبر فيه ان تعلق الاجزى
المتكثرة بشرط متحد
لا بتقدير مثله لكونه
خلاف الاصل لا يصار
اليه الا عند الضرورة
وقال شمس الاعنة ما قاله
أبو حنيفة رحمه الله
أقرب الى مراعاة حقيقة
اللفظ لان المفروض يصير
طلائعاً عند وجود الشرط
وقوع البناء الوقوع على
هذا التكلم وذ كر
المصنف الفروق بين
الصورتين في قوله وقد
تدخل بين الجملتين الخ
ورجح قوله ونسبهما الى
الزعم ولهذا سكت عنه
ههنا اكتفاء بما سياتي

مخالفة الامر خوف الفتنه أو العذاب الا اذا كان المأمور به واجباً لا محذور في تركه غير الواجب
لا يقال هذا انما يتم على تقدير وجوب الخوف والحذر بقوله فليحذر الذين وهو أول المسئلة وعين النزاع
وعلى تقدير كون امره عاماً وهو ممنوع بل هو مطلق ولا نزاع في كون بعض الاوامر للوجوب لا نقول لا
نزاع في أن الامر قد يستعمل للايجاب في الجملة والامر بالحذر من هذا القبيل بقرينة السياق وانه لا معنى
ههنا للندب أو الاباحه بل الحذر عن اصابة المكروه واجب وأمره مصدر مضاف من غير دلالة على
معهود فيكون عاماً لا مطلقاً وعلى تقدير كونه مطلقاً لان المدعى ان الامر المطلق للوجوب ولا
نزاع في أنه قد يكون لغيره مجازاً بمعنى القرائن والا قرب أن يقال المفهوم من الآية التهديد على مخالفة
الامر والحق الوعيد بها فيجب أن يكون مخالفة الامر حراماً تركه الواجب ليحقق بها الوعيد والتهديد
ومنها قوله تعالى وما كان لمؤمن ولا مؤمنة اذا قضى الله ورسوله أمر أن يكون لهم الخيرة من أمرهم الضمير
في لهم لمؤمن ومؤمنة جمع لغومهما بالوقوع في سياق النسب وفي أمرهم لله ورسوله جمع للتعظيم والمعنى

السجود نقل من اللوم (قوله وهو أول المسئلة) يمكن دفعه بان الحكيم لا يطلب الحذر عن شيء وان لم يوجبه
الا لان فيه توقع مكروه ولا توقع الا لكونه تركه الواجب (قوله بقرينة السياق) يعنى قوله تعالى ان
تصيبهم فتنه أو يصيبهم عذاب أليم (قوله وانه لا معنى للندب أو الاباحه) قيل لا يلزم من هذا كونه
للايجاب لجواز أن يكون للتهديد وليس بشئ اذ بعد تسليم كون التهديد معنى حقيقياً للامر لا معنى له ههنا
أصلاً لان المهلدد عنه عين مدلول جوهر الامر كافي قوله تعالى اعلموا ما شئتم والحذر عن مخالفة الامر ليس
بما يهدد عنه بل عندهم فليفهم (قوله وأمره مصدر مضاف) لفظ أمره بالجر على الحكاية وهو
جواب عن منع عمومه ان هذا اللفظ الواقع في الآية عام لا مطلق ولا يحتاج أن يخصص أمر قصده
غير الوجوب بمعنى القرائن لان العموم اللازم انما هو بالنظر ان افراده حقيقة والامر فيما ذكر
مجاز (قوله وعلى تقدير كونه مطلقاً المطلب) فيه بحث لان المطلق في المدعى بمعنى المطلق عن
القرائن والمطلق في التقدير ليس بهذا المعنى فكيف ثبت المطلب على ذلك التقدير (قوله
والاقرب) انما قال الاقرب لانه لا يحتاج الى جعل فليحذر للوجوب بخلاف الاول على زعمه
(قوله وفي أمرهم لله ورسوله) قيل المراد من الامر الشأن على ما هو الظاهر من الكشاف أو المصدر
بمعنى القول وهو مضاف الى المفعول فيجئ ذلك لاجابه الى جعل هذا الضمير لله ورسوله حتى يكون فيه

متمله فليتامل قال (وهو ممنوع) أقول أى كون امره في الآية عاماً ممنوع بل هو مطلق ما يتناول الا
بعض الاوامر ولا نزاع في كون بعضها للوجوب قال (بقرينة السياق) أقول يعنى قوله تعالى ان تصيبهم
فتنه أو يصيبهم عذاب أليم قال (وأمره مصدر مضاف من غير دلالة على معهود الخ) أقول هو بالجر
على الحكاية أى هذا اللفظ الواقع في الآية عام لا مطلق لما نقرر في موضعه أن المصدر المضاف الى
المعرفة بلا دليل على معهود من صيغ العموم هذا جواب عن قوله وهو ممنوع بل هو مطلق قال (وعلى
تقدير كونه مطلقاً المطلب) أقول فانك قد عرفت أن الكلام ههنا في صيغة الامر فاذا لم يكن لفظ
الامر المذكور في الآية المتناول للصيغة عاماً يصح العموم اذا قيل كلمة صيغة امر للوجوب بل يجب
تخصيصه بالمطلق عن القرينة فيجئ ذلك في الاستدلال ذكر أمر مطلق لاعم فاندفع أولاً ما قيل ان
قوله وأمره مصدر مضاف الخ انما دل على أن موجب الامر الذى هو المصدر للوجوب لا الامر الذى هو
صيغه افعال ومحل النزاع هذا دون ذلك وثانياً ما قيل ان قوله وعلى تقدير كونه الخ لا ينتج المطلب لان

فتأخير قوله ما وسكوته عن الجواب ليس لترجيح قوله على قوله (قوله وان قدم الاجزى) اشارة الى نقض ما أورده الزاعم بانه لو كانت الواو
للترتيب عنده لما وقع الثلاث في هذه الصورة كما انها لو كانت للمقارنة عندهما لم تقع الواحدة فقط في صورة التميز بقوله أنت طالق وطاق

وطائق وقد انفقوا في الموضوعين على الوقوع (قوله بغير إذن مولاهما) اذ لو كان بالاذن ينفذ نكاحهما ولا يبطل بالاعتناق (قوله لاحاجة
الى التقييد به) لانه جعل الحكم ٥٦ توقف النكاح على رضا كل منهما وانما يصح ذلك اذا كان بدون رضاها ولا

يخفى عليك ان جعل الحكم
ما ذكره مبني على
التقييد المذكور فلو
انعكس الامر لزم الدور
(قوله ولا يجوز ان يتولى
الفضولي الخ) سواء كان
فضوليا من الجانبين أو
من جانب أو أصيلا أو وليا
أو وكيل من جانب آخر
وقال أبو يوسف رحمه الله
يجوز اذا أجاز الغائب
وقال اذا تكلم الفضولي
من الجانبين بكلامين
يتوقف على الاجازة
بالانفاذ قال ابن الهمام
لا رجوع له في كلام
أصحاب المذهب وكلام
محمد مطلق في الكافي
للحاكم الشهيد وأصل
المبسوط خال عنه والحق
الاطلاق وأما التقييد فهو
من التصرفات والظاهر
أن منشأه ما نقل عن
المبسوط من ان أصل
الخلاف في ان شرط العقد
لا يتوقف على ما وراء
الجاس عندنا وهو قول
أبي يوسف رحمه الله أولا
وقال آخر ان يتوقف فأخذ
منه ان الفضولي لو تكلم
بكلامين بان قال زوجت
فلانة من فلان وقبلت
عنه توقف بالانفاذ لانه
حينئذ عقد لا لشرط وان
الخلاف فيما ذاكتم

ما صح لهم أن يختاروا من أمرهما شيئا أو يتمكنوا من تركه بل يجب عليهم المطاوعة وجعل اختيارهم
تبعالا لاختيارهما في جميع أو أمرهما بدليل وقوع الامر نكرة في سياق الشرط مثل اذا جاءك رجل
فاكرمه وهذا أولى من القول بوقوعه في سياق النفي ثم لا بد ههنا من بيان امرين أحدهما أن
القضاء ههنا بمعنى الحكم وتحقيقه انه انعام الشيء قولنا كافي قوله تعالى وقضى ربك أن لا تعبدوا الاياه
أي حكم أو فعلا كافي قوله تعالى فقضاهن سبع سموات أي خلقهن وانقن أمرهن ولا يخفى أن الاسناد
الى الرسول بأبي هذا المعنى فتعين الاول وأما اطلاقه على تعلق الارادة الالهية بوجود الشيء من حيث
انه يوجبها فجواز وثانها ان المراد من الامر هو القول دون الفعل أو الشيء على ما ذكرنا في قوله
تعالى اذا قضى أمر أي اذا أراد شيئا وذلك لانه لو أراد بفعل فعلا فلامعنى لنفي خيرة المؤمنين منه ولو أراد

انتشار الضمائر (قوله بدليل وقوع الامر نكرة في سياق الشرط) اعترض عليه بان الشرط ههنا
ليس في معنى النفي فلا يعنى سياقه كما سبق تحقيقه في بحث الفاظ العموم حتى قال الشارح ثمة بعد تقرير
الكلام فظهر أن عموم النكرة في موضع الشرط ليس الا عموم النكرة في موضع النفي فالصواب أن
يقال يثبت المطلوب على تقدير كون الامر مطلقا أيضا كما هو الآن أو استفاد العموم من وقوعه في سياق
النفي معنى على ما أشار اليه بقوله والمعنى ما صح لهم أن يختاروا من أمرهما شيئا (قوله أن القضاء ههنا
بمعنى الحكم) اعترض عليه بأنه لو كان بمعنى الحكم لتعدى بالياء فيلزم حذفها في قوله أمرها وسياق أنه
خلاف الاصل ويمكن أن يجاب عنه لجواز أن يكون نصبه نصبا على المصدر به أو التمييز به ولا
يتأتى هذا اذا جعل بمعنى الفعل فان قلت الحكم بحسب الوضع يقتضى شيئا تعدى اليه بالياء فان جعل
الامر ذلك الشيء بتقدير الباء فقد ورد الاعتراض والافان أن يتقدرا ويجعل الحكم بالنسبة اليه منزلا
منزلة اللازم فان التنزيل قد يعتبر بالنسبة الى المفعول بواسطة كما ذكره الشريف في حواشي المطول في
اقرأ باسم ربك وعلى كل تقدير لا يتخلص عن ارتكاب خلاف الظاهر قلت التنزيل المذكور يفيد
العموم الملائم للمقام وذلك من البلاغة بما كان فلا يقدح فيه كونه خلاف الاصل بخلاف مجرد حذف
الياء واصل الفعل بلانكته معنوية (قوله فلامعنى لنفي خيرة المؤمنين منه) رد عليه بان له معنى

معنى المطلق المذكور في المدعى عين معنى المطلق المذكور في الدليل فتدبر واستقم قال (بدليل وقوع
الامر نكرة في سياق الشرط) أقول فيه بحث لان النكرة لا تعنى في سياق أى شرط كان بل اذا كان
فيه معنى النفي مثل ان ضربت رجلا فكذلك انه في معنى لا أضرب رجلا كما سبق تحقيقه في بحث الفاظ
العموم حتى قال الشارح ثمة بعد تقرير الكلام فظهر أن عموم النكرة في موضع الشرط ليس الا عموم
النكرة في موضع النفي ومنه يظهر أن قوله ههنا وهذا أولى من القول بوقوعه في سياق النفي ليس بسلب
فالصواب أن يقال لاحاجة الى اثبات عموم لما سبق أنفا أن المطلوب يثبت على تقدير كونه مطلقا ولو
سلمت فالعموم يستفاد من وقوعه في سياق النفي معنى فان المعنى على ما ذكره نفسه ما صح لهم أن يختاروا
من أمرهما شيئا ويتمكنوا من تركه بل يجب عليهم المطاوعة وجعل اختيارهم تبعالا لاختيارهما في
جميع أو أمرهما والجب أنه بعد ما ذكر هذا المعنى كيف أنكر استفادة عموم الامر من وقوعه في سياق
النفي فتدبر قال (أحدهما أن القضاء ههنا بمعنى الحكم الى قوله أى حكم) أقول فيه بحث لانه لو كان
بمعنى الحكم لتعدى بالياء فيلزم حذفها في قوله أمر وسياق أنه خلاف الاصل قال (لانه لو أراد بفعل فعلا
فلامعنى لنفي خيرة المؤمنين منه) أقول ان قيل اذا أراد بفعل يتعلق بالمؤمنين كان له معنى صحيح وههنا

بكلام واحد (قوله يختلف بالعقد الواحد) فانه ان اعتقت الامتنان على التعاقب جاز نكاح
المتعة أو لافي العقد الواحد بخلاف ما اذا كان بعقدين ولكل كلمة مولى على حدة فان النكاحين على حالهما فإما أجاز جاز لانهم لو أنشأ

العقدوا واحداً مباحرة والاخرى امة توفقالانه لامضابق فيه واحدهما لايمك الاجازة والردي ملة الا ~ خر بخلاف ما اذا كان المولى واحداً فانه باعتراف الاولى بصير راد النكاح الثانية وانه لا سبيل من ذلك وان

الاجازة كحالة الانشاء
فيصح نكاح الحرة
ويبطل نكاح الامه
(قوله اى بطل نكاح كل
واحد منهما) قيل هذا
التفسير انما يناسب لضمير

الواحد الراجع الى شئين
والمناسب في نفسه
التشبيه ان يقال بطل
هذه وهذه أو بطل كلاهما
والامر فيه سهل (قوله في
مرض موته) اذ لو كان في
غيره يعتق كل الجميع
(قوله ولا وارث له) اذ لو
كان له وارث سوى المقر
لايجرى هذا الحكم الا في
نصيبه (قوله ولا مال له
سوى ذلك) اذ لو كان له
مال سوى هؤلاء العبيد
الثلاثة يكون القدر غير
ذلك فان خرجوا من
الثلاث يعتق كل الثلاثة
والا فيجري هذا القدر
فيما زاد على الثلاث
(قوله ان قيمة العبيد
على السوا) لان عتق
كل الاول ونصف الثاني
وثالث الثالث انما يكون
على تقدير التساوي في
القيمة واما عتق كل
الاول فقط فيصح في
تقدير كون قيمته اقل
من الثالث فلا تظهر
فائدة اشتراط التساوي
فيه (قوله اذا افتقر

حكم بفعل أو شئ احمج الى تقدير الباء وهو خلاف الاصل وعلى تقدير انكابه لا يصح نفي الخيرة على
الاطلاق لجواز أن يكون الحكم بنذب فعل شئ أو باحتسه وحينئذ تثبت الخيرة وعلى تقدير أن يكون
الحكم بفعل موجباً لنفي الخيرة يثبت المدعى وهو أن الأمر بالشئ يقتضى نفي الخيرة للعباد ولزوم المتابعة
والانقياد فظهر أن المراد من الأمر في قوله من أمرهم هو القول المخصوص اما بمعنى المصدر أو نفس
الصيغة سواء جعل أمر انصباعاً على المصدر أو التمييز لما في الحكم من الإبهام أو الحال على أن المصدر بمعنى
صحيحاً إذا أراده فعل يتعلق بالمؤمنين والأمر كذلك في سبب النزول فإن أهل التفسير قالوا الأمر فيه هو
خطبه زيد بن زيد بن حارثة فانها نزلت في امتناع زيد بن زيد بعد أن خطبها النبي عليه السلام
لزيد ويمكن أن يدفع بان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب فيبعد تقدير الفعل عطفاً على الفعل المتعلق
بالمؤمنين لا معنى لنفي الخيرة في أكثر الأفعال المتعلقة بهم إذ بعد صدور الفعل كإتمامه ولا يزيد مثلاً لا يتصور
الخيرة حتى تنفي نعم يتصور في الخطبة باعتبار حكمها فليتهم (قوله وعلى تقدير انكابه لا يصح نفي الخيرة
مطلقاً) اعترض عليه بأنه فهم مما سبق أن القضاء الذي بمعنى الحكم انعام الشئ قولاً والاعتمام القول
لا يكون الا بالحكم الجازم وهو الايجاب يؤيده قول الآمدي المراد من قوله قضى ألزم فيصح نفي الخيرة
مطلقاً ويمكن دفعه بمنع انحصار الاعتمام في الحكم الايجابي فانه اذا عين نذب فعل أو باحتسه فقد أتم قولاً
(قوله يثبت المدعى) اعترض عليه بأنه يثبت لكن لا بالطريق المذكور وهو كون المراد بالأمر القول ومثله
بعد عند أهل المناظرة انقطاع امر رد أو الأمر فيه هين فان أصل المقصود اذ ثبت ولو بطريق آخر لم يضر
قوات الطريق الاول ومثله بعد نقلة وهو مقبول ألا يرى الى قول الخليل عليه السلام بعد أن احتج بقوله
ربي الذي يحيي ويميت وقول عمرو ذله أنا أحيي وأميت فان الله يأتي بالشمس من المشرق فأت بها من المغرب
واعترض أيضاً باننا لانسلم ثبوت المدعى من كون الحكم بفعل موجباً لنفي الخيرة وانما يثبت لو كان ورود
صيغة الأمر مطلقاً حكماً بالفعل فمن يمنع كونه للوجوب كيف يسلم ذلك وربما يدفع بان منع كونه حكماً
بالفعل مطلقاً سواء كان تعلقه بوجوبه أو باحتسه مكابرة (قوله فظهر ان المراد الخ) لان التكرار اذا
أعيدت معرفة كانت عين الاول (قوله نصباعاً على المصدر) وقد سبق منه ان كلاً في الآكل كلاً
ليس بعام لانه مؤكدة مفهوم الفعل فاذا جعل أمرهما مصدر الميركن عاماً وقد سبق انه عام وقوعه في
سياق الشرط فالاولى أن لا يحمل على المصدرية (قوله من الإبهام) لاحتماله القول والفعل كما مر

كذلك فان أهل التفسير قالوا الأمر هو خطبه زيد بن زيد بن حارثة فانها نزلت في امتناع زيد بن زيد من تزويج
زيد بعد أن خطبها النبي صلى الله عليه وسلم لزيد قلنا الخطبة لان تكون الا بالقول فلان تكون فعلاً ولو سلم فلا
يستقيم بالنظر الى الله فتدبر قال (وعلى تقدير انكابه لا يصح نفي الخيرة على الاطلاق الخ) أقول فيه
يبحث لانه انما يصح اذا أريد بالقضاء الحكم مطلقاً وليس كذلك لانه لما سبق بمعنى ان تمام الشئ قولاً والاعتمام
لا يكون الا بالحكم الجازم وهو الايجاب يؤيده ما قال الآمدي المراد من قوله قضى ألزم كما سبقت في قال (وعلى
تقدير أن يكون الحكم بفعل موجباً لنفي الخيرة يثبت المدعى الخ) أقول فيه يبحث لان المدعى يثبت لكن
لا بالطريق الذي ذكر وهو كون المراد بالأمر القول فيبعد عند أهل المناظرة انقطاع امر رد أو اذ أحسن
الآمدي في التعبير عن هذا الدليل حيث قال المراد من قوله قضى ألزم ومن قوله أمر أمورا ومالا خيرة
فيه من المأمورات لا يكون واجبا قال (فظهر أن المراد بالأمر في قوله من أمرهم هو القول المخصوص)
أقول وذلك لانه بين أن المراد بالقول في قوله تعالى اذا قضى أمره هو القول والأمر في قوله تعالى أمرهم

الاخرى الاولى) بان كان في موضع الخبر نحو قام وقعد أو الجزاء نحو ان دخلت الدار فأت
طابق وعبيدي حرا ونحو ذلك فالواو يفيد الجمع في ذلك التعلق والاق في ثبوت مضمونهما او حصول مفادهما اذ بدون الواو يجهل

الاضراب والرجوع عن الاول ولا توجب الزيادة على ذلك من الشركة في الاحكام والقيود بل المتكفل به القران القائمة في المقام
(قوله لا بتقدير مثله) لعدم الحاجة ٥٨ اليه وتظهر فائدته فيما اذا قال لها كلما حلفت بطلاق فلان قلت ثم قال ان دخلت

الدار فانت طالق وطالق
كان عينا واحدة حتى
لا يقع الاطلاق واحدة
ولو كان بالفاء وقعت
طلقتان وفيما اذا قال انت
طالق ان دخلت هذه
الدار وان دخلت هذه
الدار يتعلق بدخول الدار
ثانية تلك التعليل فلو
دخلها ما لا تطلق الا
واحدة (قوله عطف على
قوله لا بتقدير مثله) قيل
عليه هذا القول مفسر
لقوله بعينه فاذا جعل
معطوفا عليه كان مفسرا
له فيكون مقابل الشيء
مفسر له فيفيد ان الثاني
يشارك الاول فيما ثم
بعينه بتقدير مثله ولا
معنى له بل الصواب انه
عطف على قوله بعينه
واجب بان معنى قوله
لا بتقدير مثله لا بتقدير
مثله وبان المراد من قوله
بعينه العينية بحسب
الاطلاق اعني المجيء
المطلق في جازيد وعمرو
مثلا ومن امتناع الاتحاد
الامتناع بحسب التقييد
فان مجيء زيد غير مجيء
عمرو وان اشتراكا في كونه
مجيبا فيكون المعطوف
والمعطوف عليه تقسيما
لقوله بعينه (قوله لا بد ان
يكون مجيء زيد غير مجيء
عمرو) اعترض عليه بان

اسم الفاعل كما تقول جاءني زيد راكباً فاعجبني ركوبه ومنها قوله تعالى ما منعك ان لا تسجد
أى ما منعك من السجود على زيادة لا أو ماد عاك الى ترك السجود مجازا لان المانع من الشيء داع الى
تقيضه والاستفهام للتوبيخ والانتكار والاعتراض وهو انما يتوجه على تقدير كون الامر للايجاب
ليستحق تاركه الذم والافله أن يقول انك لما لم تنى السجود فعلام اللوم والانتكار والتوبيخ فان قلت هذا
لا يدل الاعلى كون الامر بالسجود للوجوب ولا نزاع لاحد في استعمال الامر لذلك وانما النزاع في كونه
حقيقة له وخاصة قلت اطلاق قوله لا يسجد والادم من غير قرينة مع قوله اذا لم تنى ان يقول ان
امر تلك امر ايجاب والزام دليل على أن الامر المطلق للوجوب وهو المدعى ان النزاع في أن المقيد بالقرينة
يستعمل في غير الايجاب مجازا ومنها قوله تعالى انما قولنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون ذهب
أكثر المفسرين الى أن هذا الكلام مجاز عن سرعة اليجاد وسهولته على الله تعالى وكمال قدرته تمثيلا
للعنايب اعنى تأثير قدرته في المراد بالشاهد اعنى امر المطاع للمطيع في حصول المأمور به من غير امتناع
وتوقف ولا افتقار الى من اوله عمل واستعمال آله وليس ههنا قول ولا كلام وانما وجود الاشياء بالخلق
والسكون مقروبان بالعلم والقدرة والارادة وذهب بعضهم الى أنه حقيقة وان الله تعالى قد أجرى سنته في

(قوله كما تقول جاءني زيد راكباً فاعجبني ركوبه) قيل التمثيل لا يطابق الممثل اذ ليس الركوب فيه بمعنى
الراكب فهو سهو من قلم الناسخ والصواب جاءني زيد ركوباً على ما في بعض النسخ وغاية ما يقال ان
التمثيل بالنظر الى المآل وهو وقوع اسم الفاعل حالاً وقوله فاعجبني ركوبه استطرادى لا يدخل له في التمثيل
(قوله على زيادة لا) ليس المراد بزائدتها لا فائدة لها اصلها حتى يراد أن كلام الله تعالى منزعه عن ان
يقع فيه شيء لا فائدة له أصلاً بل لها فائدة وهي التأكيذ وتقوية الكلام كما أشار اليه في معنى اللبيب وأما
الكلام في انها كيف تكون زائدة مع افادتها فائدة وما وكيف لا تكون ان مثلاً زائدة مع ان افادتها أيضاً
التأكيذ فقد فصل في حواشينا على المطول فليطلب فيه هذا وفي الآية الكريمة احتمال آخر أقرب
من الاحتمالين اللذين ذكرهما الشارح وهو ان يجعل من قبيل آية تخفوف النجم والمعنى ما منعك من
السجود وقت عدم سجودك (قوله تمثيلاً للعنايب اعنى تأثير قدرته الخ) قد تقرر عندهم ان التمثيل انما
يكون في المركب وهو ههنا تشبيه الحالة المعقولة من تأثير قدرته تعالى في المراد ووجود المراد عند ارادته
بالحالة المحسوسة من امر المطاع ووجود المأمور به عند امره الا أنه اكتفى الشارح بذكر التأثير والامر
من طرفي التشبيه لظهور الباقي بقية بحث وهو ان قوله في حصول المأمور وجه التشبيه كما هو الظاهر مع
أنه لا يوجد المشبه اذ لا حصول للمأمور به في تأثير القدرة في المراد ضرورة انه لا أمر في تأثير القدرة
على هذا التقدير ويمكن أن يقال انه صرح في جانب المشبه به لكونه أصلاً في التشبيه لما يفهم منه وجه

أعيد معرفة فيكون عين الادل (قوله ما بمعنى المصدر) وهو طلب الفعل على سبيل الاستعلاء أو بمعنى نفس
الصيغة ونفي الخبرة عن أمرهم بالنظر الى المعنى المصدرى ظاهر انما بالنظر الى الصيغة فبمعنى نفي تمسكهم
عن ردها (قوله سواء جعل أمر انصب على المصدر) فيكون مفعولاً مطلقاً أو على التمييز لما في الحكم المستفاد
من قوله قضى من الابهام لاحتماله القول والفعل كما أمر أو على الحال بناء على أن المصدر يعنى أمر بمعنى
اسم الفاعل يعنى أمرين وأما التمثيل بقوله كما تقول جاءني زيد راكباً فاعجبني ركوبه فلم يظهر لي مطابقتها
للممثل اذ ليس الركوب فيه بمعنى الراكب كما لا يخفى فليتمأمل قال (أى ما منعك من السجود على زيادة
لا أو ماد عاك الى ترك السجود الخ) أقول لا يخفى ما في كل من الوجهين من التكلف الظاهر فالاحسن أن

تكون

مثله مستغن عن التقدير لان المجيء معنى كل يمكن تعلقه بالمتعدلات ولهذا أجمعوا على انه

من عطف المفردات ون الجمل لان تعدد الافعال بحسب الحال لا يوجب تقدير المتعدد أو يجب عنه بان كونه من عطف المفردات لفظاً

لا ينفى تقدير المثل لراهية المعنى لان التقدير يؤمن أحد هما الصحيح اللفظ والمعنى وثانيهما التوضيح المعنى كما قال الشيخ عبيد القاهر في
اللام بين المضاف والمضاف اليه وبالجملة لما كان المحي متعمدا في الخارج بخلاف ٥٩ دخول الدار فانه متحد مفهوما

وتكون الاشياء ان يكونها بهذه الكلمة وان لم يمتنع تكونها بغيرها والمعنى نقول له احدث فيحدث عقيب
هذا القول لكن المراد الكلام الازلي القائم بذات الله تعالى لا الكلام اللفظي المركب من الاصوات
والحروف لانه حادث فيحتاج الى خطاب آخر ويتسلسل ولانه يستحيل اقيام الصوت والحرف بذات الله
تعالى ولما لم يتوقف خطاب التكوين على الفهم واشتمل على أعظم الفوائد وهو الوجود جاز تعلقه
بالمعدوم بل خطاب التكليف أيضا اذ لا بد ان يتعاقب بالمعدوم على معنى ان الشخص الذي سيوجد
مأمور بذلك وبعضهم على أن الكلام في الازل لا يسمى خطبا حتى يحتاج الى مخاطب وعلى المذهبين
أي سواء كان قوله تعالى كن فيكون مجازا أو حقيقة يكون الوجود والحادث مراد من هذا الامر أعنى
أمر كن أما على الثاني فظاهر لان معناه نقول احدث فيحدث أي كلما وجد الامر بالوجود تحقق الوجود
عقبيه وأما على الاول فلانه جعل الامر قرينه اليجاد أي نظره الواقع موقعه النازل منزلته حيث
مثل سرعة اليجاد بالتكلم بهذه الكلمة وترتب وجود المأمور به عليها فلو لم يكن الوجود مقصودا
بامر كن لما صح هذا التمثيل لعدم الجامع فسواء جعلنا هذا الكلام حقيقة أو مجازا يجب أن يكون الوجود
مرادا بامر كن وكما يكون الوجود مرادا بامر كن يكون مرادا بجميع أوامر الله تعالى لانها كلها من قبيل
أمر كن لان معنى أقموا الصلاة كوفوا متبين للصلاة وعلى هذا القياس الا ان المراد في أمر التكوين هو
الكون بمعنى الحادث من كان التامة وفي أمر التكليف هو التكون بمعنى وجود الشيء على صفة من كان
النافصة واذا كان كل أمر من الله تعالى طلبا للكون يجب تكون المطلوب أي حدوث الشيء في أمر
التكوين وحصول المأمور به في أمر التكليف الا انه لو جعل الوجود والتكون مرادا من جميع الاوامر

التشبه المشترك وهو حصول المراد (قوله فيحتاج الى خطاب آخر) وليس فيه بحث لان معنى قوله تعالى
انما قولنا الشيء اذا أردناه أن نقول له كن فيكون ليس قولنا الشيء من الاشياء عند تنكروا به الا هذا القول
وهو لا يقتضى ثبوت هذا القول لكل شيء فيجوز تكون البعض بلا سابقه قول فلانس (قوله لا يسمى
خطابا) وان كان يسمى أمرا وهذا يجب العرف فانه يصح منا أن نقول أمرنا النبي عليه السلام بكذا
ولا يصح أن نقول خاطبنا بكذا ذكره صاحب الكشف (قوله واعلاما للملائكة) قد سبق ان المراد
الكلام النفسى وفي حصول الاعلام للملائكة تأمل (قوله لزم افتقار صفة التكوين الى شئ آخر)
وله دفع آخر وهو اننا نسلم أن افتقار صفة الذات الى أخرى له دلالة النقصان كافتقار اليجاد الى الارادة
وافتقارها الى القدرة خلاف المستحيل وافتقار الكل الى الحماية ولا فرق في اقتضاء الافتقار النقصان

يقدر هكذا ما منع من أن لا يسجد فان حذف حرف الجر من ان وان شاع والمعنى ما منع ذلك من السجود
وقت عدم سجودك قال (ولما لم يتوقف خطاب التكوين على الفهم الخ) أقول هذا جواب عما يقال ان ما ذكرته
يستلزم الامر للمعدوم وذلك لا يصح لعدم شرطه وهو الفهم ولهذا يؤمر الصبي والمجنون وظاهر ان
المعدوم أسوأ حالا منهما وتقرر بالجواب أن الموقوف على الفهم هو خطاب التكليف لا خطاب
التكوين اذا المقصود منه الوجود وهو لا يتوقف على الفهم لاصدور الفعل يتوقف عليه على أن خطاب
التكليف أيضا متعلق بالمعدوم لا بمعنى أن الفعل يطلب منه حال عدمه فانه الحال بل بمعنى ان الشخص
الذي سيوجد مأمور بذلك حال وجوده وصلاحيته للخطاب ومعنى كون الصبي والمجنون غير مأمورين
انهم غير مأمورين لصدور الفعل عنهم حال الصبا والجنسة وهو لا ينفى كونها مأمورين حال زوال
هذين الحالتين عنهم قال (وبعضهم على أن الكلام في الازل لا يسمى خطابا) أقول قال صاحب

الجزء هو الجلمد مع صلوح عدم قبول الشهادة) لكونه جزءا للذوق وحده ولا زالة العار الللاحق لمن رمى الزنا فيكون كقطع اليد في السرقة
وجمع بينهما السكال الزجر وعمومه فان من الناس من لم يتألم برد كلامه فوق ما يتألم بالضرب ومنهم من لا يتزجر الا بالابلام الحسى (قوله

الجزء هو الجلمد مع صلوح عدم قبول الشهادة) لكونه جزءا للذوق وحده ولا زالة العار الللاحق لمن رمى الزنا فيكون كقطع اليد في السرقة
وجمع بينهما السكال الزجر وعمومه فان من الناس من لم يتألم برد كلامه فوق ما يتألم بالضرب ومنهم من لا يتزجر الا بالابلام الحسى (قوله

وذلك عدم المشاركة (أختلاف الجملتين) في الاسمية والفعلية والخبرية والانشائية والمخاطبين فان المخاطب بالمدح وعدم القبول الاثمة والحكام وبقوله اولئك غيرهم

فاجلسوا الذين فتكروا
فعلية انشائية مخاطبا
بها الاثمة فهذه المنافع
فان مع زيادة العدول عن
الاقترب الى الابدوابان
عطف الخبر على الانشاء
وبالعكس شائع عند
اختلاف الاغراض نحو
بالتبنا نرد ولا نكذب
بآيات ربنا وقوله تعالى
ما واهم جهنم وبئس
المهاد ولو سلم انه في محل
الرفع فلا بد في الانشائية
الواقعة في موضع الخبر
من تأويل وصرف لها
عن الانشائية وبان افراد
كاف الخطاب المتصل
باسم الاشارة جائز في
خطاب الجماعة كافي قوله
تعالى ثم عفو عنا عنكم من
بعد ذلك ووجب عنده
بان الاصل في عطف
الجل مراعاة الموافقة
بينها في الاسمية
والفعلية والخبرية
والانشائية مهما أمكنت
معنى وصورة ثم ينزل الى
مراعاتها صورة وهي اعادة
المطابقة بين الضمير
ومرجعه ولا يعدل عن
هذا الاصل الا لضرورة
على ان اسمية قوله تعالى
والذين يرمون يؤيدها
اسمية مقبله وهو قوله
تعالى الزانية ولزاني وما

حتى أمر التكليف لزم عدم اختيار العبد في الايمان بالفعل المكلف به بان يحدث الفعل شاء أو لم يشأ كما مر في أمر الايجاد وحينئذ تبطل قاعدة التكليف اذ لا بد فيه ان يكون للمأمور به نوع اختيار وان كان ضروريا تابعا بالمشيئة لله تعالى وما نشأون الا ان يشاء الله والاصار لمحقا بالجمادات فلم يثبت كون الوجود مراد في كل أمر التكليف بل نقل الشرع 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 والحاصل ما ذكره نغرا الاسلام ان اعتبار جانب الامر بوجوب وجود المأمور به حقيقة واعتبار كون المأمور مخاطبا مكلفا بوجوب التراخي الى حين ايجاده فاعتبرنا المعنيين واثبتنا بالامر آكد ما يكون من وجوه الطلب وهو الوجوب خلفا عن الوجود وقلنا بتراخي الوجود الى حين اختياره فان قلت فعلى هذا يكون الامر حقيقة في طلب الوجود وارادته مجازا في الايجاب قلت نعم بحسب اللغة ولكنه حقيقة شرعية في الايجاب اذ لا وجوب الا بالشرع فان قلت الكلام في مدلول صيغة الامر بحسب اللغة وقد صرحوا بانه الوجوب قلت نعم بمعنى انه لطلب وجود الفعل وارادته مع المنع عن النقيض وهو ايجاب والزام ولكنه من العباد لا يستلزم الوجود لجواز تخلف مطالبهم عن الطاب فالامر حقيقة لغوية في الايجاب بمعنى الازام وطلب الفعل وارادته جزما وحقيقة شرعية في الايجاب بمعنى الطلب والحكم باستحقاق تاركه الذم والعقاب لا بمعنى ارادة وجود الفعل والادلة يدل بعضها على الاول وبعضها على الثاني

بينه الى الشرط وبينه الى جزم المؤثر (قوله مفض الى الوجود) نظر الى العقل والديانة لا احتياج الى التقييد اذ يمكن ان يقال ان الوجوب يفرض الى الوجود بالنظر الى جنس المكلفين بل هو ان يجتمعوا على ترك ما ليس بواجب ولا يجوز ان يجتمعوا على ترك الواجب لان الامم لا تجتمع على الضلالة (قوله فان قلت فعلى هذا الخ) أي على ان اعتبار جانب الامر بوجوب وجود المأمور به (قوله الكلام في مدلول صيغة الامر بحسب اللغة) قيل عليه بل الكلام ههنا في مدلول صيغة الامر بحسب الشرع حتى ان المصنف جعل هذا الباب في افادة اللفظ الحكم الشرعي فامعنى قوله الكلام في مدلول الصيغة بحسب اللغة ووجب بان المراد ان الكلام بالنظر الى الآية الكريمة في ذلك لا بالنظر الى المقام وفيه نظر ظاهر والحق في الجواب ان الكلام في مدلول الامر بحسب اللغة ويكتفي في افادة الحكم الشرعي وقوعه في كلام الشارع متعلقا بحكم شرعي كما يدل عليه قول الشارح ولا بان أو امر الشرع الخ (قوله يدل بعضها على الاول وبعضها على الثاني) أراد بالاول الايجاب بمعنى الازام وبالبعث الدال عليه الدليل الرابع أعني

الكشف وهل يسمى الامر للمعدوم في الازل أمر او خطابا الحق انه يسمى أمر الان الامر هو الطلب وهو موجود في الازل ولا يسمى خطابا عرفا فانه يصح من ان نقول أمرنا النبي صلى الله عليه وسلم بكذا ولا يصح ان نقول مخاطبنا بكذا قال (ان اعتبار جانب الامر) أقول لفظ الامر على صيغة اعم الفاعل دون المصدر قال (فان قلت فعلى هذا يكون الامر حقيقة الخ) أقول منشؤه قوله اعتبار جانب الامر بوجوب وجود المأمور به حقيقة قال (فان قلت الكلام في مدلول صيغة الامر بحسب اللغة) أقول منشؤه قوله نعم بحسب اللغة فان قيل قد سبق أن الكلام ههنا في مدلول صيغة الامر بحسب الشرع حتى ان المصنف رحمه الله جعل هذا الباب في افادة اللفظ الحكم الشرعي فامعنى قوله الكلام في مدلول صيغة الامر بحسب اللغة قلنا معناه ان الكلام بالنظر الى الآية الكريمة في ذلك لا بالنظر الى المقام قال (والادلة تدل بعضها على الاول وبعضها على الثاني) أقول أراد بالاول الايجاب بمعنى الازام وطلب ارادته جزما بالثاني الايجاب

ولقائل وعروض ما يوجب الاعراض
بعده وهو قوله سبحانه أولئك وكون النصب مختارا في أصل التركيب لا ينافي عروض ما يوجب الاعراض
ههنا في مادة مخصوصة على ان قوله تعالى ثم عفو لنا من بعد ذلك خطاب لكل من يتلقى الكلام لا للمخاطب الاول على ما هو المبين في محله

(قوله وعمره هذا) فان الشافعي رحمه الله لما عطف قوله تعالى وأولئك على قوله لا تقبلوا أمكنه صرف الاستثناء على جميع الجمل المتعاقبة كما هو مذهبه فيقبل شهادة المهدود في قذف بعد ما تاب وأما اذا عطف على قوله

المسدي بل ينص حرك الاستثناء في آخر الجمل (قوله الفاء لتعقيب) قال الشيخ عبد القاهر أصل الفاء الاتباع والعطف فرع عليه الأثرى عليه أنه لا يعرى عن الاتباع بوجه وقد يكون مجسداً عن العطف كما في جواب الشرط بالفاء (قوله على الترتيب الخ) فلا يحتمل

لوقدمت دخول الثانية على دخول الأولى أو تركت أحدهما (قوله من غير تراخ) أي من غير أن يشغل بينهما عمل آخر فلا يحتمل لو آخرت دخول الثانية عن الأولى مع التراخي بأن تشغل بينهما بعمل آخر (قوله سقاء فارواه) هذا مبني على أن المراد من السقي مقدار يكفي للدرء حتى لو قيل سقاء فارواه كان فاسداً ولو قيل سقاء

مقدار يكفي للدرء ويكون لغواً ونحو ذلك قوله تعالى ونادي فوج رب فقال رب ان ابني من أهلي وقوله يا فوج قد جداد لنا فأكثرت جدانا وقوله تعالى فقد سألوهم موى أكبر من ذلك فقالوا اننا لله جهرة ونحوه فغسل وجهه وبديه ورجليه ومسح

ولقائل أن يقول لا نسلم أن صيغة الامر في اللغة لا رادة للمأمور به بل لطلبه وهو لا يستلزم الارادة بل قد تكون معها فيحصل المأمور به في أوامر الله تعالى وقد تكون بدونها فلا يحصل ولا قائل بالفرق بين أوامر الله تعالى وأوامر العباد في نفس مسدلول اللفظ ولا بان أوامر الشرع مجازات لغوية وأيضاً لو كان أمر كمن لطلب وجود الحادث واردة تكونه من غير تخلف وتراخ وكان أرباباً لمقدم الحوادث وأيضاً اذا كان أرباباً لم يصح ترتيبه على تعلق الارادة بوجود الشيء على ما تنبئ عنه الآية فالأولى أن الكلام مجاز وتعميل لسرعة التكوين من غير قول وكلام ومنها قوله تعالى أفغصبت أمرى أي تركت موجباً دل على أن تارك المأمور به عاص وكل عاص يلحقه الوعيد لقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فإن له نار جهنم خالداً فيها أي ما كنا المكث الطويل والوعيد على الترك دليل الوجوب ومنها قوله تعالى وإذا قيل لهم اركعوا أو ابركعوا ذمهم على مخالفة الامر وهو معنى الوجوب فان قيل من أين يعلم أن الوعيد والذم على ترك المأمور به ولو سلم فن من أين يعلم الوجوب في مطلق الامر قلنا من ترتب الوعيد والذم على نفس مخالفة الامر المطلق وأما

قوله تعالى انما قولنا الآية وأراد بالثاني الايجاب بمعنى الطلب وبالبعض الدال عليه ما سوى الدليل الرابع المذكور (قوله ولقائل أن يقول الخ) اراد على قوله نعم بمعنى انه لطلب وجود الفعل و ارادته الخ وقد يجاب عنه بان التأمل بالانصاف يشهد بان المتبادر بحسب اللغة من قولك اضرب هو طلب الضرب و ارادته لا طلبه فقط (قوله ولا بان أوامر الشرع مجازات لغوية) قيل لاشك أن ايجاب الامر بمعنى استحقاق تاركه العقاب بالنار شرعي واستعمال الامر في هذا المعنى من حيث خصوصه مجاز فكيف يصح قوله ولا بان أوامر الخ (قوله وأيضاً لو كان الخ) اراد على قوله نعم بمعنى انه لطلب الوجود الخ بملاحظة قوله السابق أعنى قوله والمعنى بقوله له احدث فيحدث تعقيب هذا القول لكن المراد الكلام الأثرى (قوله لزم قدم الحوادث) أجب البعض بانه انما يلزم ذلك لو كان المأمور به التكوين في الازل أما لو كان المراد التكوين فيما لا يزال فلا يلزم ذلك ورد بان الفاء الدالة على التعقيب في قوله فيكون أب عن الحل على ذلك هذا وقد يمنع لزوم لجواز حدوث تعلق امر كمن الأثرى وبه يندفع أيضاً قوله وأيضاً اذا كان أرباباً الخ (قوله دل على ان تارك المأمور به عاص) قيل لو كان كذلك لزم التكرار في قوله تعالى لا يعصون الله ما أمرهم ويفعلون ما يؤمرون لان معنى لا يعصون الله ما أمرهم يفعلون ما أمرهم أجيب بان المعنى

بمعنى الطلب والحكم باستحقاق الذم والعقاب وأراد ببعض الأدلة الدال على الاول الدليل الرابع وبالبعض الاخر الأدلة الباقية قال (ولقائل أن يقول لا نسلم أن صيغة الامر الخ) أقول هذا اراد على قوله نعم بمعنى انه لطلب وجود الفعل و ارادته الخ ويمكن أن يجاب عنه بان المتبادر بحسب اللغة من نحو قولك اضرب هو طلب الضرب و ارادته لا طلبه فقط يشهد به المتأمل بالانصاف وقد اعترف به نفسه فيما بهد حيث قال لاتفاق أهل العرف واللغة على ان من يريد طلب الفعل مع المنع عن تركه يطلبه بمثل صيغة افعال وهذا القدر يكفي للحكم بان صيغة الامر في اللغة لا رادة للمأمور به ولا يضر الخلف لما منع ولهذا لم يتخلف الارادة عن أمر الله تعالى التكويني وتخلفت تارة وتأخر متعلقها أخرى في أمره التكليفي لحكمة التكليف فلم يوجد فرق بين أوامر الله تعالى وأوامر العباد في نفس مسدلول اللفظ بل في ان ارادة الله تعالى تفضي الى الوجود دون ارادة العبد ثم من الظاهر المكشوف أن أهل اللغة لا يفهمون من اضرب استحقاق تاركه العقاب بالنار وانما هو من جهة الشرع ولهذا ميز المصنف رحمه الله بين ما يفيد الامر بحسب اللغة وبين ما يفيد بحسب الشرع فأورد كلامي باب فاذا استعمل أهل اللغة الامر وأرادوا

رأسه الى غير ذلك من الجمل الواردة تفصيلاً لما قبلها بدخول الفاء عليها ولا ريب في أن فيها من هذه الحيشية انما قاني الملاحظة وترتباتي اعتبار العقل مع التلازم في الوجود كتنجس المعول ان العلة عليها والاجاد على الوجود وقال بعض المحققين الفاء لتعقيب المعنى

(مسئله) وكذا بعد الحظر لما قلنا وقيل للندب كافي وابتغوا من فضل الله) أي اطلبوا الرزق (وقيل للاباحة كافي فاصطادوا فإلنا ثبت ذلك
بالقرينة) أي الندب والاباحة ٦٢ في الآيتين ثبتا بالقرينة فان الابتغاء والاصطياد انما أمر بهما لحق العباد

ومنفعتهم فلا ينبغي أن
يثتاع على وجه تنقلب
المنفعة مضره بان يجب
عليهم

في الزمان في عطف المفرد
كجاء زيد فعمر وندخل
حلى الجمل لتفصيل مجمل
قبلها كافي الامثلة السالفة
أو غيره نحو قوله تعالى للذين
يؤولون من نساءهم ربص
أربعة أشهر فان فإذ ان
الله غفور رحيم وعلى الاول
لا يفيد ذلك التعقيب بل

التعقيب الذكرى فحسب بان
ذكر الاجال بعد التفصيل
وعلى الثاني قد يفيد
نحو جاز زيد فقام عمر وقد
لا يفيد نحو قوله تعالى
فان طلقها فلا تحل له
من بعد حتى تنكح زوجا
غيره على ان ذلك لا فائدة
بحكم غير ايقاع الطلقة
الثالثة وكل من التعقيبين
جائز الارادة من آية
الايلاء أما المعسوى
بالنسبة الى الايلاء فان
فاؤاى بعد الايلاء كما
ذهب اليه الشافعي وأما
الذكرى فانه لما ذكر
سبحانه وتعالى ان لهم من
نساءهم أن يترصوا
أربعة أشهر من غير
بينونة كان موضع تفصيل
الحال في الامرين فقوله

دلالة الاجماع على أن موجب الامر المطلق هو الوجوب فلا تفاق أهل العرف واللغة على أن من يريد بطلب
الفعل مع المنع عن تركه بطلبه بمثل صيغة افعال فيدل على انه لطلب الفعل جزوا وهو الوجوب وأيضا لم يزل
العلماء يستدلون بصيغة الامر على الوجوب من غير تكبير وهذا القدر كاف في اثبات مدلولات الالفاظ
(قوله مسئله) اختلف القائلون بان الامر للوجوب في موجب الامر بالشئ بعد حظره ونحوه فالتحتم ان
أيضا للوجوب بالدلائل المذكورة فانها لا يفرق بين الواردة بعد الحظر وغيره ولقائل أن يقول الدلائل
المذكورة انما هي في الامر المطلق والورود بعد الحظر قرينة على أن المقصود رفع التحريم لانه المتبادر الى
الفهم وهو حاصل بالاباحة والوجوب أو الندب زيادة لا بد لها من دليل وقيل للندب كالامر بطلب الرزق
وكسب المعيشة بعد الانصراف عن الجمعة وعن سعيد بن جبير رضي الله تعالى عنه اذا انصرفت من الجمعة
فساوم بشئ وان لم تشتريه وقيل للاباحة كالامر بالاصطياد بعد الاحلال وأجيب بان المثال الجزئي
لا يصح القاعدة الكلية لجواز أن يثبت الندب والاباحة في الآيتين بمعونة القرينة وهي ان مثل
الكسب والاصطياد انما شرع حقا للعباد فلو وجب لصار حقا لله تعالى عليه فيعود على موضوعه بالنقض
وذكر الامام السرخسي ان قوله تعالى وابتغوا من فضل الله فلا يجب لما روى عن رسول الله صلى الله

والله أعلم لا يعصون الله ما أمرهم في الماضي ويفعلون ما يؤمرون به في المستقبل فلا تكرر (قوله على
أن من يريد بطلب الفعل الخ) قيل فيه اعتراف بان دفاع قوله فيما سبق ولقائل الخ وورد بان الارادة
المأخوذة في دليل الاجماع ارادة الطلب وفيما سبق ارادة الفعل والفرق ظاهر (قوله وأيضا لم يزل
العلماء الخ) قيل هذا ضعيف لان المستدلين بما ذكره الذين هم مذهبهم أن الامر المطلق للوجوب
واستدلالهم لا يلزم المخالفين لهم وأما استدلال الكل حتى المخالفين فممنوع (قوله ولقائل أن يقول الخ)
أشار في فصول البدائع الى جوابه بقوله ولان الثابت لا يتغير الا بتغيره والوارد بعده ليس به يعني ان الثابت
بالادلة وهو الوجوب ههنا لا يتغير الا بتغيره ومغير الشئ ما ينافيه والورود بعد الحظر لا ينافي الوجوب فليس
بتغير وحاصل هذا منع كون الورد بعده بقرينة منافية لا لاطلاق الامر حتى لا يقوم عليه الادلة واللام يكن

هذا الخصوص كان استعمال العام بخصوصه فيكون مجازا قطعاً فكيف يصح قوله ولا بان أو امر الشرع
بمجازات لغوية وأما قوله وأيضا لو كان أمر الخ فإراد على قوله نعم بمعنى انه اطلب وجود الفعل الخ
بملاحظة قوله السابق وهو والمعنى يقول له احدث فيحدث عقيب هذا القول لكن المراد الكلام الازلي
القائم بذات الله تعالى وأجيب عنه بجمع الملازمة قولاً بانها انما تصح لو كان أمر كمن اطلب وجود الحادث
في الازل و ارادة كونه فيه فالمعنى يقول له احدث في الوقت الفلاني فيحدث فيه من غير تخلف وتراخ عن
ذلك الوقت فيصح الترتب المنبئ عنه الآيه الكريمة ويندفع قوله وأيضا اذا كان أربنا الخ وليس بشئ
لان تكوين الاشياء اذا كان بالكلام الازلي المستعقب لتكونها كما يدل عليه فانه فيكون كان هناك
ترتيباً احدهما ترتيب الكون المستفاد من قوله فيكون على الامر والآخر ترتيب القول بكلمة كن
المستفاد من قوله أن يقول له كن على الارادة وكلام الشارح التحريم في الترتب الثاني فان ضمير لو كان
راجع الى أمر كن وكلام المحيب في الترتب الاول فشتان ما بينهما ما قال (ولقائل أن يقول الدلائل
المذكورة انما هي في الامر المطلق الخ) أقول جوابه انه ان أراد أن الورد بعد الحظر قرينة على أن
المقصود رفع التحريم بالادنى وهو الاباحة فممنوع كيف والاباحة انما وردت في صورة واحدة ولذا يجب
عنه بان المثال الجزئي لا يصح القاعدة الكلية كما سيأتي والوجوب ورد في أكثر من عشر صور كما ذكر في

تعالى فان فاؤا وقع لهذا الغرض فيصح كون المراد فان فاؤا أي رجوعاً عما استمر وعليه بالوطء
في المسدة تعقباً على الايلاء التعقيب الذكرى أو بعدهما تعقباً على التبرص فان الله غفور رحيم لما أحدث منهم من الظلم وعقد

عليه

مسئلة وان اريد به الاباحه أو الندب فاستعارة عند البعض والجامع جواز الفعل لا اطلاق اسم السك على البعض لان الاباحه
مباينه للوجوب لاجزئه اعلم أن الامر اذا كان حقيقة في الوجوب فاذا اريد به ٦٣ الاباحه أو الندب يكون بطريق المجاز

عليه وسلم أنه قال طاب لكسب بعد الصلاة هو الفريضة بعد الفريضة وتلى قوله تعالى فاذا قضيت
الصلاة واعلم أن المشهور في كتب الاصول ان الامر المطلق بعد النظر للاباحه عند الاكثرين وللوجوب
عند البعض وذهب البعض الى التوقف وليس القول بكونه للندب مما ذهب اليه البعض ولا نزاع في
الحل على ما يقتضيه المقام عند انضمام القرينة (قوله مسئلة) قال نخر الاسلام اذا اريد بالامر الاباحه
أو الندب فقد زعم بعضهم أنه حقيقة وقال الكرخي والخصاص مجاز والظاهر أن هذا الاختلاف ليس
في صيغه الامر لوجهين أحدهما أن نخر الاسلام بعدما أثبت كونها حقيقة للوجوب خاصة ونفي الاشتراك
اختار القول الاول وهو أن الامر حقيقة اذا اريد به الاباحه أو الندب وقال هذا أصح وثانيهما أنه
استدل على كونه مجازا بحجة النفي مثل ما أمرت صلاة الضحى أو صوم أيام البيض ولا يخفى أنه لا دلالة
في هذا على كون صلوات صلاة الضحى أو صوم أيام 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
الاباحه أو الندب كما في قوله تعالى كما واشرىوا وقوله تعالى فكاتبوهم ونحو ذلك حقيقة أو مجاز وهذا
ما ذكر في اصول ابن الحاجب وغيره ان المنسوب ما مور به خلاف الكرخي وأبي بكر الرازي وهو الخصاص

كون الوارد بعده مطلقا وينافيه قوله بعد هذا واعلم أن المشهور الخ (قوله وليس القول بكونه للندب مما
ذهب اليه البعض) قيل هذا ليس كما ينبغي لان غايته عدم عبثه على النقل ولا يضر من وجده وظفر
به ونقله كيف وقد نقل عن سعيد بن جبير أنه قال اذا انصرف يوم الجمعة ساوم بشئ وان لم تشتره وهذا يدل
على انه مندوب عنده لعدم وجوبه بالاجماع (قوله احدهما أن نخر الاسلام الخ) حاصله أن الخلاف
لو كان في صيغة الامر لما اختار كونها حقيقة في الندب أو الاباحه بعدما أثبت كونها للوجوب خاصة قال
الفاضل الشربف أحيب عنه بان المراد بقوله الامر حقيقة اذا اريد به الندب أو الاباحه ان صيغة
الامر حقيقة فاصرة ذهابا الى مذهبه وحيث أثبت كونها حقيقة للوجوب خاصة أراد بها حقيقة كاملة
(قوله وثانيهما انه استدلل الخ) قال الفاضل الشربف أحيب عنه بانه استدلال على مذهب الخصم بدليل
مزيف بين الفساد ليمكن من دفعه بسهولة فيقال دليلك يدل على ان اطلاق لفظ الامر أي امر
على ما اريد به الندب أو الاباحه بطريق المجاز أما ان صلوات صلاة الضحى مجاز فلا دلالة عليه والكلام
فيه وقد يجاب أيضا بان كون الامر مجازا في معنى يستلزم كون الصيغة أيضا مجازا فيه اذ لا قائل بكون
الامر مجازا حيث تكون الصيغة حقيقة وان قيل بعكسه ولاشك في صحة الاستدلال بشبوت الملتزم

الكشاف وان أراد انه قد نسه على أن المقصود رفع التحريم مطلقا سواء كان بالاباحه أو الندب أو
الوجوب فمنوع أيضا كيف وكل من الاولين لم يثبت الا في صورة بخلاف الوجوب كما مر فاذا لم يصلح لان
يكون قرينه كان الامر مطلقا ولم يرد الاشكال قال (واعلم أن المشهور في كتب الاصول الخ) أقول قال
نخر الاسلام ومنهم من قال بالندب والاباحه لقوله تعالى واذا حلتم فاصطادوا وقال صاحب الكشاف انما
جمع الشيخ بين الندب والاباحه وان لم يوجد القول بالندب في عامة الكتب وانما المذکور فيها الاباحه
فقط لانه قد قيل في قوله تعالى فاذا قضيت الصلاة فانتشروا في الارض وابتغوا من فضل الله انه أمر ندب
حتى قيل يستحب القعود في هذه الساعة والظاهر أن هذا الاختلاف ليس في صيغة الامر لوجهين اه
نقل عن الشارح رحمه الله قال فان قيل سلطنا ان جواز الفعل ثبت بالامر لكن لا نسلم ان جواز الفعل جزء
من الوجوب بل يمكن أن يكون لازما قلنا جواز الفعل جنس للوجوب والندب والاباحه ثم حرمة الترك

لا محالة لانه اريد به غير
ما وضعه فقد ذكر نخر
الاسلام في هذه المسئلة
اختلافا فعند الكرخي
والخصاص مجاز فيهما
وعند البعض حقيقة
وقد اختار نخر الاسلام
هذا وتأويله أن المجاز في
اصطلاحه لفظ اريد به
معنى خارج عن الموضوع
له فاما اذا اريد به جزء
الموضوع له فانه لا يسميه
مجازا بل يسميه حقيقة
فاصرة والذي يدل على
هذا الاصطلاح قوله في
هذا الموضوع ان معنى
الاباحه والندب من
الوجوب بعضه في التقدير
كانه فاصرا لمغاير أماني
اصطلاح غيره من العلماء
فالمجاز لفظ اريد به غير
ما وضع له سواء كان جزء
أو معنى خارجا عنه وهذا
التعريف صحيح عند نخر
الاسلام لكن يحمل غير
الموضوع له على المعنى
الخارجي بناء على عدم
اطلاق الغير على الجزئ فان
الجزء عنده ليس عينه ولا
غيرا على ما عرف من تفسير
الغريفي علم الكلام فحاصل
الخلاف في هذه المسئلة ان
اطلاق الامر على الاباحه
أو الندب أهو بطريق
اطلاق اسم السك على الجزء

ام بطريق الاستعارة ومعنى الاستعارة أن تكون علاقة المجاز وصفها بينا مشتركا بين المعنى الحقيقي والمجازي كالشجاعة بين الانسان
الشجاع والاسد (والاصح الثاني) وهو اطلاق اسم السك على الجزء لانه لما أن الاباحه مباينه للوجوب فان معنى الاباحه جواز

الفعل وجواز الترك ومعنى الوجوب جواز الفعل مع حرمة الترك لكن معنى قولنا ان الامر للاباحة هو ان الامر يدل على جزء واحد من الاباحة وهو جواز الفعل فقط ٦٤ لانه يدل على كلا جزأيه لان الامر لادلالته على جواز الترك أصلا بل انما

والمباح ليس بأمور به خلافا للكعبي فالجمهور على أن لفظ الامر حقيقة في النذب لان المندوب طاعة والطاعة فعل المأمور به ولان أهل اللغة مطبقون على أن الامر ينقسم الى أمر إيجاب وأمر نذب وهذا لا ينافي كون صيغة الامر مجازا في النذب وأما الاباحة فالجمهور على أن لفظ الامر مجاز فيها لان الامر للطلب وهو يستلزم ترجيح المأمور به على مقابله وأما عند الكعبي فالمباح واجب لكونه ترك الحرام أو مقدمه له فيكون مأمورا به وجوابه أن المباح الذي يحصل به ترك الحرام لا يتعين لذلك بل يجوز أن يحصل ترك الحرام بمباح آخر ولا يلزم كونه واجبا بخبره لانه يجب أن يكون واحدا مبهما من أمور محصورة معينة والمباحات التي يحصل بها ترك الحرام ليست كذلك فهذا محمل جيد لكلام نخر الاسلام لولا نظم النذب والاباحة في سلك واحد وتخصيص الخلاف بالكرخي والخصاص فلها ذهب أكثر الشارحين الى أن هذا الاختلاف انما هو في صيغة الامر وأولو اكلام نخر الاسلام بان الامر حقيقة للوجوب خاصة عند الاطلاق وللنذب والاباحة عند انضمام القرينة كما ان المستثنى منه حقيقة في الكل خاصة بدون الاستثناء وفي الباقي مع الاستثناء ولما كان فساد هذا التأويل ظاهر التأديبه الى ابطال المجاز بالكليّة بان يكون مع القرينة حقيقة في المعنى المجازي ولانه يجب في الحقيقة استعمال اللفظ فيما وضع له أي دل عليه بالقرينة ذكر والله تأويل آخر وهو ان اللفظ المستعمل في جزء ما وضع له ليس بجزء بناء على انه

على ثبوت اللازم (قوله فالجمهور على أن لفظ الامر الخ) ومنه يعلم كون لفظ امر حقيقة في صيغة الامر المستعملة في النذب على ما هو محمل الخلاف (قوله لكونه ترك الحرام أو مقدمه له) يعني أن مباشرة المباح نفس ترك الحرام فان السكوت ترك القذف وان سلم انه غيره لكنه مقدمه له اذ لا يحصل ترك الحرام الا به وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب (قوله وجوابه أن المباح الخ) قيل في هذا الجواب نظر لان كلام الكعبي ليس في مباح متعين بل في مطلق المباح ثم ان ترك الحرام كما يحصل بفعل مطلق المباح يحصل بفعل مطلق المندوب والمكروه ومطلق هذه الاحكام الثلاثة أشياء معينة محصورة فيتم كلام الكعبي وهو انه يلزم أن يكون فعل المباح واجبا مخيرا فليمتأمل (قوله فهذا محمل جيد الخ) أي ما ذكره من ان الخلاف في لفظ امر محمل جيد لكلام نخر الاسلام لكن نظم النذب والاباحة في سلك واحد وتخصيص الخلاف بالكرخي والخصاص مانع عنه لان المجازية في الاباحة قول الجمهور لا قولها فقط نعم المجازية في النذب قولها فقط فينبغي حينئذ أن يذكر خلافها فقط في صورة النذب (قوله فلها ذهب أكثر الشارحين الخ) قال الفاضل الشريف قيل بل الموجب لها هم الى ما ذهبوا انه قال في الاستدلال على المذهب المختار عنده ان معنى الاباحة والنذب من الوجوب بعضه في التقدير كانه قاصر لا مغاير حيث لا يمكن تطبيقه على ما ذكره الشارح وحمل الكلام عليه لان لفظ امر ليس معناه الوجوب فلا يتصور فيه معنى بعضه النذب أو الاباحة انتهى وبهذا يعلم بطلان الملازمة التي تفهم من قول الشارح وهذا محمل جيد لكلام نخر الاسلام لولا نظم النذب الخ (قوله لتأديبه الى بطلان المجاز بالكليّة الخ) فيه بحث لانه انما يلزم اذا اريد بالقرينة القرينة المحصلة للدلالة أو اما اذا اريد بالقرينة المعينة أعني التي تدفع مزاجه الغير فلا لانه لا ينافي الحقيقة ويمكن أن يدفع بانه يلزم على هذا أن يكون

فصل للوجوب وجواز الترك مع مساواة الطرفين فصل للاباحة وجواز الترك مع أولوية الفعل فصل للنذب فان الفصل ان كان بحيث يعاقب به في الآخرة فهو حرام وان لم يعاقب به فهذا ينقسم على هذه الاقسام فعدم المعاقبة على الفعل عبارة عن جواز الفعل فهو داخل في مفهوم هذه الاحكام فيكون جزءا

يثبت جواز الترك بناء على أن هذا الامر لا يدل على حرمة الترك التي هي جزء آخر للوجوب فيثبت جواز الترك بناء على الاصل لا بلفظ الامر فجواز الفعل الذي ثبت بالامر جزء للوجوب فيكون اطلاق لفظ الكل على الجزء وهذا معنى قوله (لان الامر دل على جواز الفعل الذي هو جزءهما) أي الاباحة والوجوب (لا على جواز الترك الذي به المباينة لكن يثبت ذلك لعدم الدليل على حرمة الترك التي هي جزء آخر للوجوب) وهذا بحث دقيق مامسه الاخطرى

القلب على ذلك بسبب الفية التي هي توبة أو غفور للحنث في اليمين ان كان برضاها لغرض تحصين ولد عن الغيب ونحوه رحيم بشرع الكفارة كافية عنه فنظرنا فاذا قرأه ابن مسعود رضي الله عنه فان فاؤا فيهن ترجح أحد الجائزين وهو كون النبي في المسئلة هذا (قوله وقد تدخل على العلل) فان اتيان الغوث والحرية

والامان وكون خير الزاد التقوى وذهاب دولة من لم يكن ذاهبة علة للبشار والنزول بالامان والتزود والترك وكل واحد من الابشار وما بعده نفسها علة غائبة للاخبار بان اتيان الغوث وما بعده فيستقيم دخول الغايم من غير حرج (قوله لان يجب

المعلول اذا كان مقصود الخ) اعترض عليه بأن العلة الغائية انما تكون علة اعلمية العلة لانفسها فكيف يكون مادخلت عليه الفاء معلولا
ورده السيد الشريف بأن هذا انما هو في العلة الفاعلية وأما في الفعل فان العلة الغائية ٦٥ علة لذاته لالعلمته والواقع بعد

الفاء هو الفعل كالأخبار
مثلا العلة الفاعلية
التي هي المخبر وما المذكور
في صامه الكتب من انها
انما تدخل على العلة باعتبار
انها تدوم في تراخي عن
ابتداء الحكم فان العوت
باق بعد الاشارة فقد
اعترض عليه صاحب
التحقيق لان فاء العلة
لا تختص بماله دوام يقال
لا تصل فقد طلعت الشمس
وأفطر فقد غابت
وللجندي اخرج فقد
خرج الامير وارجع فقد
دخل ولاشك ان هذه
الأفعال لا دوام لها ولقد
بعد جدا اعتبار البقاء
في العلة مع الحدوث في
الاحكام دون الاستمرار
والقول بأن لهذه العلة
دوام حكما فان مراد من
يقول لا تصل فقد طلعت
الشمس مثلا ليس هو
النهي بأن الوقت قد
فسد وانتهى فسادها وانما
مراده النهي مادام فساد
الوقت باقيا وترتب ما قبل
الفاء على ما بعده فلا بد ان
يكون معنى صالحا عليه
وهو الا تمسداد الأثر
انه لو قال لا تصل فقد فسد
الوقت وانقضى وابشر
فقد أتاك العوت ومضى
يكون في غاية السماجة

يجب في المجاز استعمال اللفظ في غير ما وضع له والجزء ليس غير الكل كما انه ليس عينه لان الغيرين موجودان
يجوز وجود كل منهما بدون وجود الآخر ويمتنع وجود الكل بدون الجزء فلا يكون غيره فعنده اللفظ
ان استعماله في غير ما وضع له أي في معنى خارج عما وضع له فيجاز والافان استعماله في عينه حقيقة والافان
حقيقة قاصرة وكل من النذب والاباحة بمنزلة الجزء من الوجوب فتكون صيغة الامر الموضوع للوجوب
حقيقة قاصرة فيهما فيقول الخلاف الى ان استعمالها في النذب أو الاباحة من قبيل الاستعارة ليكون
مجازا أو من قبيل اطلاق اسم الكل على الجزء ليكون حقيقة قاصرة فذهب البعض الى انه استعماله بجماع
اشترك الثلاثة في جواز الفعل الا انه في الوجوب مع امتناع الترك وفيهما مع جواز الترك على التساوي
في الاباحة وعلى رجحان الفعل في النذب فكل من النذب والاباحة مقيد بجواز الترك ولا يجتمع مع
الوجوب المقيد بامتناع الترك فلا يكون جزأه لا امتناع تحقق الكل بدون الجزء فالمراد بالمباينة امتناع
اجتماع الاباحة والوجوب في فعل واحد لا امتناع صدق أحدهما على الآخر فانه لا ينافي الجزئية
كاسقف والبيت فالجواب أن ليس النذب أو الاباحة مجرد جواز الفعل ليكون جزأ للوجوب بمنزلة الجنس
بل الثلاثة أنواع متباينة داخله تحت جنس الحكم بمتنوع الوجوب بامتناع الترك والنذب بجوازه
موجودا والاباحة بجوازه على التساوي ولهذا اقل نغرا الاسلام ان معنى الاباحة والنذب من الوجوب
بعضه في التقدير كانه قاصر لا مغاير ولا يجعله جزأ قاصرا بالتحقيق وذهب المصنف الى ما اختاره نغرا
الاسلام وهو انه من قبيل اطلاق اسم الكل على الجزء لكن قرره على وجهه يندفع عنه الاعتراض
السابق وحاصله أن ليس معنى كون الامر للنذب أو الاباحة انه يدل على جواز الفعل وجواز الترك
موجودا أو متساويا حتى يكون المجموع مدلول اللفظ للقطع بان الصيغة تطلب الفعل ولادلالة الفاعل على
جواز الترك أصلا بل معناه انه يدل على الجزء الاول من النذب أو الاباحة أعني جواز الفعل الذي هو بمنزلة
الجنس لهما وللوجوب من غير دلالة اللفظ على جواز الترك أو امتناعه وانما ثبت جواز الترك بحكم الاصل
اذ لا دليل على حرمة الترك ولا إخفاء في أن مجرد جواز الفعل جزء من الوجوب المركب من جواز الفعل
مع امتناع الترك فيكون استعمال الصيغة الموضوع للوجوب في مجرد جواز الفعل من قبيل استعمال
الكل في الجزء ويكون معنى استعمالها في الاباحة والنذب استعمالها في جزئها الذي هو بمنزلة الجنس لهما
فيثبت الفصل الذي هو جواز الترك بحكم الاصل لا بدلالة اللفظ ويثبت رجحان الفعل في النذب بواسطة
القرينة فان قلت الوجوب هو الخطاب الدال على طلب الفعل ومنع النقيض أو الاثر الثابت به أعني

الامر مشترك وقد نفاه (قوله والجزء ليس غير الكل) فيه بحث وهو ان الغير في حد المجاز لغوى لاما
اصطلح عليه في الكلام اذ خلاف أن في اطلاق الملتزم على اللازم الغير المنفصل مجازا (قوله وحاصله ان
ليس الخ) فيه بحث وهو ان معنى القول حينئذ لا يكون ندبا ولا اباحة بل أمر الثالث ليس معدودا من
معانيه ولو سلم ثبوته فليس الكلام فيه (قوله جزء من الوجوب) نقل عن الشارح أنه قال فان قيل
سلمنا ان جواز الفعل ثبت بالامر لكن لا نسلم أن جواز الفعل جزء من الوجوب بل يمكن أن يكون لازما قلنا
جواز الفعل جنس للوجوب والنذب والاباحة ثم حرمة الترك فصل للوجوب وجواز الترك مع مساواة
الطرفين فصل للاباحة وجواز الترك مع أولوية الفعل فصل للنذب فان الفعل ان كان بحيث يعاقب به في
الآخر فهو حرام وان لم يعاقب به فهو ينقسم الى هذه الاقسام فعدم المعاقبة على الفعل عبارة عن جواز

(٩ - تلويح ثاني) ونهاية السخافة فيه نظرا ما أولا فانه لا معنى لترتيب دوام العلة على المعلول واما ثانيا فلان العلة للنهي
نفس فساد الوقت لا دوامه وانما السماجة في جعل مجموع الطلوع والانقضاء علة للنهي وانما العوت والمعنى علة للاشارة (قوله

إذا ملك لم يكن ذاهبه الخ) هو لابي الفتح وهو محذوف فعل الفاعل وجوابا على شريطة التفسير كقوله تعالى وان أحد من المشركين استجارك وقوله وان طائفتان 67 من المؤمنين اقتتلوا وقوله ان امرؤ هلك وقوله وان امرؤ خافت الى غير ذلك من النظائر

الكثيرة (قوله وانما قلنا يعنى في الحال) ولم يجعل بمعنى التعليق حتى يفيد ثبوت الحرية متعلقا باداء الالف بمنزلة قوله ان اديت الى الفاء فانت حرة حاشيا عن ارتكاب خلاف الاصل وهو اضممار الشرط مع صحة الكلام بدون ولا يرد ان دخول الفاء على العلل ايضا خلاف الاصل لان المصنف رحمه الله قد اثبت في تلك العلل جهة المعلولية ومن قال بدخولها باعتبار استدامة العلة ان يقول ان فيه عملا بالحقيقة من وجهه وهو اولى من التقدير من غير ضرورة وهذا بخلاف قوله ادى الى الفاء وانت حرة فان الالف للعلل يفيد حصول مضمون العامل وهو تأدية الف مقارنا لحصول مضمون الحال وهو الحرية (قوله راجع الى التكم عنده) فيظهر اثر التراخي في التكم والحكم جميعا بمنزلة ما لو سكت ثم استأنف فقيه رعاية معنى التراخي على الكمال واطهارة في مدخولها بخلاف مذهبهما فان فيه انما يظهر من وجه دون وجه (قوله لعدم

كون الفعل مطلوباً بمنوع الترك أو كونه بحيث يحذف فاعله و يذم تاركه شرعاً أو كونه بحيث يثاب فاعله ويعاقب أو يستحق العقاب تاركه فلا نسلم أن جواز الفعل جزء من مفهومه وما نقل عن المصنف من ان عدم المعاقبة جزء له وهو عبارة عن جواز الفعل فمنوع بمقدمته قلت هذا مبني على أن الوجوب هو عدم المخرج في الفعل مع المخرج في الترك والاباحة هو عدم المخرج لافي الفعل ولا في الترك وان المأذون فيه جنس للواجب والمباح والمندوب والمراد بجواز الفعل هو عدم المخرج فيه وهو كونه مأذوناً فيه والمناقشة في أمثال ذلك مما لا يليق بهذه الصناعة الأبرى ان قولهم الامر حقيقة في الوجوب ليس معناه ان وجوب القيام مثلاً هو المدلول المطابق للفظ فمنوع بل معناه انه لطاب القيام على سبيل اللزوم والمنع عن الترك فان قلت قد صرحوا باستعمال الامر في الندب والاباحة و ارادتهم امنه ولا ضرورة في حمل كلامهم على أن المراد انه يستعمل في جنس الندب والاباحة عدولاً عن الظاهر وما ذكر من ان الامر لا يدل على جواز الترك أصلاً ان أراد بحسب الحقيقة تغير مفيد وان أراد بحسب المجاز فمنوع لم لا يجوز أن يستعمل اللفظ الموضوع لطلب الفعل جزماً في طلب الفعل مع اجازة الترك والاذن فيه من جوحاً أو

الفعل فهو داخل في مفهوم هذه الاحكام فيكون جزأ المفهوم الوجوب (قوله او كونه بحيث يثاب فاعله) لم يقل أو يستحق الثواب كما ذكر مثله في جانب العقاب وان كان شيئاً من الثواب والعقاب غير واجب عليه تعالى عندنا اشارة الى ان المطيع يثاب عندنا بمقتضى الوعد (قوله على ان الوجوب هو عدم المخرج) لاشك ان هذا تفسير باللازم اذ الوجوب ثبوتى الا أن الفقهاء كثيراً ما ينسأجحون في تفسير الاشياء ولا يلتفتون الى ما عليه أهل الميزان ولهذا قال الشارح والمناقشة في أمثال ذلك مما لا يليق بهذه

لمفهوم الوجوب قال (أو كونه بحيث يثاب فاعله ويعاقب أو يستحق العقاب تاركه) أقول حق العبارة ان تكون هكذا أو كونه بحيث يثاب فاعله ويعاقب تاركه أو يستحق الثواب فاعله ويستحق العقاب تاركه فيكون الاول اشارة الى مذهب المعتزلة والثاني الى مذهب أهل الحق فان ثواب المطيع وعقاب العاصي غير واجب عندنا بخلافهم الا أنه عبر هكذا اشارة الى ان المطيع عندنا يثاب بمقتضى الوعد وان لم يجب عليه والعاصي جاز ان يعاقب لجواز العفو فان قيل فقد صرحوا باستعمال الامر في الندب والاباحة الى آخر الجواب حاصل السؤال ان ما ارتكبوه من خلاف الظاهر مبني على أن تكون صيغة الامر المستعملة في الندب والاباحة مجازاً من سلام من قبيل استعمال الكل في الجزء وهو ممنوع لم لا يجوز أن تكون استعارة في تمام الندب والاباحة بجماع اشتراكهما في جواز الفعل وحاصل الجواب منع السند المساوي بانها ان كانت كالاسد المستعمل في الانسان الشجاع ويعلم كونه انساناً بالقرينة لا من حيث ان لفظ الاسد يدل على ذاتيات الانسان فاذا كان الجماع ههنا جواز الفعل كان استعمال الصيغة في الندب أو الاباحة من حيث انه من افراد جواز الفعل ويعلم جواز الترك بالقرينة وأقول في الجواب بحث لان الصيغة اذا كانت استعارة لا تكون كالاسد المستعمل في الانسان الشجاع بجماع ماذا كره بل كالتقطيع المذكور لازالة الاتصال بين الاجسام المترتبة بعضها ببعض المستعار لتفريق الجماعة وابعاد بعضها عن بعض في قوله تعالى وقطعناهم في الارض أمماتهم والجماع ازالة الاجتماع الداخلة في مفهومهما وكان الحياطة الموضوعية لضم خرق الثوب والمستعار للرد الذي هو ضم خلق الزرع والجماع الضم الداخلة في مفهومهما هو اجزائه نظائر كثيرة وأما عدم جواز اطلاق لفظ الانسان على الفرس بجماع كونه حيواناً أو ماشياً أو نحو ذلك من الاجزاء فلا يفيد ولا يضر لما نقرر في موضعه ان العلاقة مقتضية للصحة وتختلف الصحة

تعلقه بالشرط وذلك لعدم الاتصال وكون كل منهما بمنزلة كلام منفصل عن الآخر لا اعتبار التراخي (قوله وسكت مساويا ثم قال الخ) وانما يصح العطف مع اعتبار السكوت لوجود الاتصال معنوي وهو المحصح للعطف بالواو الذي مفاده الجمع المطلق كما في ما اذا قال

اعتق أبي هذا وسكت ثم قال وهذا فانه يتفق كل الاول ونصف الثاني مع عدم الاتصال صورة اذ قد أثبت فيه الشبهة فيما تم به المعنى مع عدم الاتصال صورة (قوله ممتنع في الانشاء) وما أسلفناه بعمه والاختبار الا ان العمدة ٦٧ في مأخذ الاحكام هي الانشاء

ولانه لا قائل بالفصل فلو
جاز في الاخبار وجوع
التراخي الى الحكم فقط
لزم ان يكون في الانشاء
كذلك وهو باطل فان قيل
لان سلم ان التراخي في
الحكم بدونه في التكلم
ممتنع لانه لو قال أنت طالق
غدا يقع الطلاق في الغد
وهل هذا التراخي الحكم
عن لتكلم لان الاضافات
أسباب في الحال بخلاف
التعليق ولهذا يحنث لو
حلف انه لا يطلق امرأته
في صورة الاضافة لاني
صورة التعليق قلنا هو
متراخ تقدير الكافي التعليق
لان مقتضاه هو وقوع
الطلاق في الغد وما الحث
فليصدر الطلاق عنه
بهذا القول بخلاف التعليق
(قوله فلما كان الحكم
متراخيا كان التكلم
متراخيا تقديرا) فلا يردان
التكلم متصل حقيقة
فكيف يجعل متراخيا
وحاصل المسئلة ان في قوله
أنت طالق ثم طالق ثم
طالق يقع الثلاث في
المدخولة والواحدة في
غيرها سواء قدم الشرط
أولا عندهما مع وجود
الشرط واما عنده ففيه
تفصيل وذلك انه ان قدم
الشرط تعلق الاول وتجز

مساو ويجامع اشتركا كما في جواز الفعل والاذن فيه قلت هو كإصر - وابط استعمال الاسد في الانسان
الشجاع و ارادته منه فان ذلك من حيث انه من افراد الشجاع لان حيث ان لفظ الاسد يدل على ذاتيات
الانسان كالناطق مثلا فاذا كان الجامع ههنا هو جواز الفعل والاذن فيه كان استعمال صيغة الامر في
الندب والاباحة من حيث انهم من افراد جواز الفعل والاذن فيه وبثبت خصوصية كونه مع جواز
الترك أو بدونه بالقرينة كما ان الاسد يستعمل في الشجاع ويعلم كونه انسانا بالقرينة الا يرى انه لا يجوز
اطلاق لفظ الانسان على الفرس بجامع كونه حيوانا أو ماشيا أو نحو ذلك بل قد يطلق على مطلق الحيوان

الصناعة يعني صناعة الاصول (قوله قلت هو كإصر حوالخ) قال الفاضل الشريف لاختفاء في فساد
هذا الكلام اذ يلزم منه أن يكون المشبه مفهوم الشجاع وظاهره أنه لا يتصور مشابهة بين مفهوم
الشجاع وحقيقة الاسد وقد يجاب بان مراد الشارح ان الاسد يطلق على ذات صدق عليه الشجاع
بالقرينة الدالة على كونه انسانا و يدل عليه قوله من حيث انه من افراد الشجاع فالمشابهة بين حقيقة
الاسد وذات الانسان الصادق عليه مفهوم الشجاع والجامع الشجاعة وتظير هذا قوله عبارة المطول
الاسد انما يستعار للشجاع لانه يدوم وروبه يعني به ان لفظ الاسد يستعار للرجل الشجاع ويكون
الانتقال من معنى الاسد الحقيقي الى مفهوم الشجاع ومنه الى معنى الرجل الشجاع والاول انتقال
من المعروض الى العارض المشهور انصافه به والثاني انتقال من مفهوم العارض الى بعض معروضاته هذا
واعترض على أصل الجواب بان الصيغة اذا كانت استعارة لا تكون كالاسد المستعمل في الانسان الشجاع
لان الجامع داخل فيما نحن فيه بخلافه في استعارة الاسد للرجل الشجاع فتظيره استعارة التقطيع
الموضوع لازالة الاتصال بين الاجسام المترتبة بعضها البعض لتفريق الجماعة وابعاد بعضها عن بعض في
قوله تعالى وقطعناهم في الارض أمما يجامع ازالة الاجتماع الداخلة في مفهومهما والجواب أن تشبيه
الصيغة بالاسد في مجرد ان العلاقة الصحيحة للاستعارة بحسب الانتقال من الملزوم الى اللازم ثم من
اللازم الى بعض ملزوماته كما عرفت مما سبق فالفرق بينهما بدخول الجامع وخروجه لا يضر في المقصود
(قوله أو بدونه بالقرينة) فيه بحث اذ يلزم على هذا أن يكون دلالة صيغة الامر على معناه الحقيقي وهو
الوجوب محتاجة الى القرينة فان قلت استعمال الصيغة في جواز الفعل والاذن فيه لا بدوان يكون
القرينة مانعة من ارادة الحقيقة فاذا أريد الدلالة عليها احتج الى قرينة اخرى قلت يلزم على هذا الجمع
بين الحقيقة والحجاز وتمايع القرينتين اللهم الا أن يقال ارادة الوجوب ما لزم من صيغة الامر فقط بل
منها ومن القرينة فلا يلزم الجمع بين الحقيقة والحجاز فتأمل (قوله الا يرى انه لا يجوز الخ) يعني ان

عنها لا يقدح في الاقتضاء فانه بما كان المانع مخصوص فان عدم المانع ليس جزءا من المقتضى والتخالف مانع
عن المقتضى جائز ولا يميز بخلة بطول غير انسان المشابهة وشبكة للصيد للمجاررة وابن للاب للمسيبية
والتحقيق ههنا ان المانع عن اطلاق لفظ الانسان على الفرس بالجامع المذكور كونهما من الماهيات
الحقيقية فان الجامع في المستعار منه يجب أن يكون أقوى وأشد لتكون الاستعارة مفيدة وذلك لا يتصور
في اجزاء الماهيات الحقيقية وان كان متصورا في غيرها كما فيما نحن فيه واما قوله وبالجملة لا يخفى على المتأمل
المنصف الخ فيرد عليه أيضا انه ان أراد بقوله لان مدلول كل منهما جواز الفعل مع جواز الترك ان
الجوازين ليسا بمدلولين حقيقيين للصيغة فسلم لكنه لا يفيد وان أراد انهما ليسا بمدلولين مجازيين
فممنوع لا بدله من دليل فانه غير محتمل النزاع بل الظاهر ان مدلول الفعل عند قصد الاباحة بالقرينة جواز

الباقي في المدخولة وتعلق الاول وتجز الثاني ولغا الثالث في غيرها وان قدم الجزاء تجز الاول ولغا الباقي في المدخولة وتجز الاولان وتعلق
الثالث في غيرها (قوله فلهذا قال زفر رحمه الله) أي لكون بل للاعراض عما قبله واثبات ما بعده باستدراك الغلط قال زفر يلزمه

(هذا اذا استعمل وأريد به الاباحة أو الندب أما اذا استعمل في الوجوب لكن عدم الوجوب بالنسخ حتى يبقى الندب أو الاباحة عند الكمال على الجزر والمجاز اللفظ المستعمل في غير ما وضع له ولم يوجد) أي هذا

الخلاف الذي ذكرناه هو ان دلالة الامر على الاباحة بطريق اطلاق لفظ الكل على الجزر أم بطريق الاستعارة انما يكون ذلك اذا استعمل الامر وأريد به الندب أو الاباحة أما اذا استعمل الامر وأريد به الوجوب ثم نسخ الوجوب وبقي الندب أو الاباحة على مذهب الشافعي فالامر هل يكون مجازا أم لا فأقول لا يكون مجازا لان المجاز لفظ أريد به غير ما وضع له ولم يجد لانه أريد بالامر الوجوب بل يكون دلالة الكل على الجزر والدلالة لا تكون مجازا فانك اذا أطلقت الانسان وأردت به الحيوان الناطق فان دلالة اللفظ على كل واحد من الاجزاء ليست مجاز بل انما تكون مجازا اذا أطلقت الانسان وأردت به الحيوان فقط أو الناطق فقط وانما قلنا على مذهب الشافعي لانه على مذهبه انما اذا نسخ الوجوب لا تبقى الاباحة التي ثبتت في ضمن الوجوب كما ان قطع الثوب كان واجبا بالامر اذا أصابته نجاسة ثم

من غير دلالة على خصوصية وبالجملة لا يخفى على المتأمل المنصف الفرق بين صيغة افعال ولا تفعل عند قصد الاباحة بان مدلول الاول جواز الفعل ومدلول الثاني جواز الترك لان مدلول كل منهما جواز الفعل مع جواز الترك فان قلت فعلى هذا لا فرق بين قولنا هذا الامر للندب وقولنا هو للاباحة اذا المراد انه يستعمل في جواز الفعل قلت المراد بكونه للندب انه يستعمل في جواز الفعل مع قرينه دلالة على اولوية الفعل والمراد بكونه للاباحة انه خال عن ذلك كما اذا قلنا يرحى حيوان ويطير حيوان فان مدلول اللفظ واحد الا ان الاول مستعمل في الانسان والثاني في الطير ولا يخفى ان هذا البحث الدقيق لا يتم الا بما ذكرنا اذا من التحقيق (قوله هذا اذا استعمل) يعني ان الوجوب هو عدم الخرج في الفعل مع الخرج في الترك فارتفاعه يجوز ان يكون بارتفاع الجزئين جميعا وان يكون بارتفاع أحدهما فلا يدل على الاباحة وبقاء الجواز الثابت في ضمن الوجوب وعند الشافعي رحمه الله يدل لان دليل الوجوب يدل على جواز الفعل وامتناع الترك ودليل النسخ لا ينافي الجواز الجوار ان يرتفع المركب بارتفاع أحد جزأيه فيبقى دليل الجواز سالما عن المعارض هذا عند الاطلاق وأما عند قيام الدليل فلانزاع وحاصله ان جواز الواجب لا يرتفع بنسخ الوجوب بل يتوقف على قيام المحرم ودلالة أمر الوجوب على جواز الفعل دلالة الحقيقة على مدلولها التضمني لادلالة المجاز على مدلوله المجازي فعلى تقدير نسخ الوجوب وبقاء الجواز لا يضر اللفظ مجازا أو حقيقة فاصرة على اختلاف الرأيين حتى يلزم انقلاب اللفظ عن الحقيقة الى المجاز في اطلاق واحد (قوله فصل) عموم الفعل شموله افراده وتكراره وقوعه مرة بعد أخرى وذلك بايقاع أفعال متماثلة في أوقات متعددة فان كان الامر مطلقا يجب فيه المداومة وان كان مؤقتا يجب ايقاعه في ذلك الوقت مدة

اطلاق الاسد على الرجل الشجاع لو كان باعتبار خصوصية مجاز اطلاق الانسان على الفرس بجماع الحيوانية مثلا والتالي باطل قيل والتحقيق ههنا ان المانع من اطلاق لفظ الانسان على الفرس بجماع الحيوانية كونها من الماهيات الحقيقية فان الجامع في المستعار منه يجب أن يكون أقوى وأشد لتكون الاستعارة مفيدة وذلك لا يتصور في أجزاء الماهيات الحقيقية وان كان متصورا في غيرهما كما فيما نحن فيه وفيه ان هذا التحقيق انما يتم اذا كان الجامع فيما ذكره الشارح وحكم بعدم جوازه منحصرا في الحيوانية وليس كذلك لانه قال أو ماشيا أو نحو ذلك فتأمل (قوله لأن مدلول كل منهما جواز الفعل مع جواز الترك) اعترض عليه بانه ان أراد أن الجواز ين ليس بمدلولين حقيقيين للصيغة فسلم لكن لا يفيد وان أراد انهما ليسا بمدلولين مجازيين فمنوع لا بدله من دليل فانه عين النزاع بل الظاهر ان مدلول الفعل عند قصد الاباحة بالقرينة جواز الفعل مع جواز الترك ومدلول لا تفعل جواز الترك مع جواز الفعل (قوله وعند الشافعي رحمه الله الخ) أوجب عماد كره بان دليل الوجوب أثبت جواز الفعل المقيد بامتناع الترك لا جواز الفعل وامتناع الترك منفصلا كل منهما عن الآخر ونسخ الوجوب منافي لهذا الجواز المقيد بامتناع الترك فاذا ارتفع هذا الجواز لا يثبت الجواز المطلق عن هذا القيد لا بدليل آخر وهو الذي أشار اليه المصنف بقوله اذا نسخ الوجوب لا تبقى الاباحة التي ثبتت في ضمن الوجوب اذا الاباحة التي اثبتتها الشافعية مثبتة لجواز الفعل مع جواز الترك وهو ليس جزا للوجوب (قوله شموله افراده الخ) يعني ان العموم باعتبار الافراد والتكرار باعتبار الزمان مثلا العموم في الاطلاق أن يقع

الفعل مع جواز الترك ومدلول لا تفعل جواز الترك مع جواز لفعل قال (عموم الفعل شموله افراده الخ) أقول يعني ان العموم باعتبار الافراد والتكرار باعتبار الزمان مثلا العموم في الاطلاق أن يقع الثلاث

نسخ الوجوب فانه لم يبق القطع مستحبا ولا مباحا * فصل * الامر المطلق عند البعض بوجوب العموم والتكرار لان العمر اضرب مختص من اطلب من الضرب والضرب اسم جنس يفيد العموم وسؤال السائل في الحج لعامنا هذا أم لا (بد) سال الاقرع بن

حابس في الحج العامنا هذا أم لا بد فهم ان الامر بالحج بوجوب التكرار (قلنا اعتبره بسائر العبادات وعند الشافعي يحتمله ما قلنا غير ان المصدر نكرة في موضع الاثبات فيخص على احتمال العموم وعند بعض علمائنا لا يحتمل ٦٩ التكرار الا ان يكون معلقا بشرط

أو مخصوصا بوصف أو مخصوصا بوقت كقوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا وأقسام الصلاة لدلوك الشمس قلنا نزم لتجدد السبب لا المطلق الامر وعند عامة علمائنا لا يحتملها أصلا لان لفظ المصدر فرد انما يقع على الواحد الحقيقي وهو متيقن أو مجموع الافراد لانه واحد من حيث المجموع وذا محتمل لا يثبت الا بالنسبة لا على العدد المحض) أي لا يقع على العدد المحض (ففي طلق نفسك يوجب الثلاث على الاول ويحتمل الاثنين والثلاث عند الشافعي وعندنا يقع على الواحد ويصح نسبة الثلاث لا الاثنين) لان الثلاث مجموع افراد الطلاق فيكون واحدا اعتباريا ولا يصح نسبة الاثنين لان الاثنين عدد محض لا دلالة لاسم الفرد على العدد فذكرنا هذه المسئلة بياناً لثمرة الاختلاف ولم يذكرنا غيره الاختلاف بيننا وبين من قال لا يحتمل التكرار الا ان يكون معلقا بشرط فأوردت هذه المسئلة وهي ان دخلت الدار

العموم مثل صلوا الفجر يجب العود الى الصلاة في كل فجر فية تلازمان في مثل صلوا و صلوا و صلوا الامتناع ايضاع الافراد في زمان و بقرتان في مثل طلق نفسك لحواز ان يقصد العموم دون التكرار و عامه أو امر الشرع مما يستلزم فيه العموم التكرار فلذا يقتصر في تحوير البحث على ذكر التكرار و قد يذكر العموم أيضا نظرا الى تغير المفهومين و صحة افتراقهما في الجملة ثم لا خلاف في ان الامر المقيد بقريته العموم والتكرار أو الخصوص والمرة يفيد ذلك وانما الخلاف في الامر المطلق ففيه أربعة مذاهب الاول انه يوجب العموم في الافراد والتكرار في الازمان أما العموم فلذاته على مصدر معرف باللام لان اضرب مختصر من اطلب منك الضرب على قصد انشاء الطلب دون الاخبار عنه وتستعرف جوابه وأما التكرار فلان الاقرع بن حابس وهو من أهل اللسان فهم التكرار من الامر بالحج حين سأل العامنا هذا أم لا بد لا يقال لو فهم لما سأل لاننا نقول علم أن لا يخرج في الدين وان في حل الامر بالحج على موجب من التكرار حرجا عظيما فاشكل عليه فسأل وجوابه اننا نسلم انه فهم التكرار بل انما سأل لاعتباره الحج بسائر العبادات من الصلاة والصوم والزكاة حيث تكررت بتكرار الاوقات وانما اشكل عليه الامر من جهة انه رأى الحج متعلقا بالوقت وهو متكرر وبالسبب اعنى البيت وهو ليس بمتكرر وفي أكثر الكتب ان السائل هو سرافقة قال في حجة الوداع العامنا هذا أم لا بد ولا تعلق له بالامر واما حديث

الثلاث دفعة والتكرار ان يقع مرة بعد اخرى (قوله فلذا يقتصر الخ) اما ان يكون يقتصر على صبغة المجهول وهو الظاهر أو المعلوم أي المصنف حيث قال لا يحتمل التكرار فوسلنا بنى اللازم الى نبي الملزوم وفيه نظر لان هذا انما يصح اذا لم يكن اللازم غير اخص وبالجملة اذا اقتصر في العنوان على التكرار لم يندرج عند الشافعية نسبة الاثنين أو الثلاث معاني طلق بحسب عنوان المسئلة لانه من قبيل العموم لا التكرار الا ان يراد بالتكرار ما يشمله وهو خلاف الظاهر فلا يعتبر (قوله ثم لا خلاف في ان الامر الخ) قيل بل الامر المقيد بقريته التكرار انما يفيد اذا كان مطلقه موجبا لايه أو محتملا له وأما اذا لم يحتمله أصلا كما عند عامة علمائنا فالقريته تكون تغييرا لوجه لا تفسير للمحملة (قوله ففيه أربعة مذاهب) بل التوقف مذهب خامس ذكره في المحصول ومختصر ابن الجواب وغيرهما لكن البعض قالوا بالتوقف بمعنى لا يدري وبغضهم معنى التردد الاشتراكي (قوله مختصر من اطلب منك الضرب) قيل عليه ان أريد بالاختصاص اختصار الواضع عند الوضع فهو ممنوع لا يجوز ان يكون الواضع وضعه من غير ان يعتبر الاختصاص أو عدمه على ما هو الظاهر في الواضع وان أريد غير ذلك لزم ان يكون من الصبغة الموضوعية لطلب المأمور به أو لا وليس كذلك وأجيب بان معنى الكلام وضع لفظ الامر وضا محتملا وتحقيقه ان طلب الفعل من الفاعل وضع له عبارة ان تختصره ومطوالة فالاول هو الامر كقولك طلق وأمثاله والثاني اطلب منك التطبيق والمختصر والمطول في افادة أصل المعنى سواء الاحتمال (قوله وتستعرف جوابه) أي في بيان المذهب الثاني من كونه مختصرا من اطلب منك ضربا (قوله وأما التكرار) فيسه اشارة الى أن في قول المصنف فوجب العموم والتكرار لان اضرب الخ والسؤال الخ لفا وشرهما بتأثم لا يخفى أن الاستدلال بسؤال الاقرع على ثبوت الاحتمال أظهر منه على ثبوت الاجاب (قوله ولا تعلق له بالامر) اذ لم يصدر عنه عليه السلام حينئذ أمر بل انما انشأ سؤاله من نفس الحج والملازمة بافعاله

دفعة والتكرار ان يقع مرة بعد اخرى قال (وفي أكثر الكتب ان السائل هو سرافقة رضى الله عنه الخ) أقول هذا اعتراض على المصنف رحمه الله بان ما نسبه الى الاقرع من قوله العامنا هذا أم لا بد انما هو قول سرافقة قال في حجة الوداع من غير أن يصدر عن النبي عليه السلام أمر بالحج بل انما انشأ سؤاله من نفس

فطلق نفسك فعلى ذلك المذهب ينبغي ان يثبت التكرار وانما قلت ينبغي لانه لا رواية عن هؤلاء في هذه المسئلة لكن بناء على أصلهم وهو انه بوجوب التكرار اذا كان معلقا بشرط يجب ان يثبت التكرار عندهم (وفي ان دخلت الدار فطلق نفسك ينبغي أن يثبت التكرار على

وهو في وسعه فيجب عليه
الثلاثة وهو والقياس
(قوله قلنا) حاصله ان
الاقرار من قبيل الاخبار
وهو يمكن التدارك بحكم
العرف لاحتماله الصدق
والكذب لانه على نقي
الانفراد بخلاف الانشاء
لانه احداث المعدوم فلا

يمكن نفيه بخلاف ما اذا
اختلف الجنسان مثل
على ألف درهم بل ألفا
ثوب حيث يلزمه الجميع
لعدم العرف لان ما اقرر
به أو لا غير موجود في
الكلام الثاني (قوله لان
المراد بالتدارك تدارك
الكذب) قال فخصر
الاسلام رحمه الله الانشاء
لايحتتمل تدارك الغلط

لانه ابتداء ايضاح الاظهار
أمر كان فلا يتصور رفعه
وابطاله بعد وقوعه اذ
ليس في وسعه اعدام
ما وقع شرطا وهذا ناظر
الى أن معنى الاعراض
هو الرجوع عن الاول
وابطاله واثبات الثاني
تدارك لما وقع أولا من
الغلط والكذب ولا معنى
للرجوع والابطال الا
جعله في حكم المسكوت
عنه كأنه لم يتكلم به فان
قبل هذا لا يتصور في
كلام الله سبحانه لتعالبه

الاقرع ابن حابس فهو ماروى أبو هريرة رضي الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم قال أيها
الناس قد فرض الله عليكم الحج فحجوا فقال الاقرع بن حابس أكل عام يارسول الله فسكت حتى قالها
ثلاثا فقال لوقلت نعم لوجب ولما استطعتم والمعنى لوقلت نعم لتقرر الوجوب كل عام على ما هو المستفاد من
الامر قلنا بل معناه لاصار الوقت سبباً لانه عليه السلام كان صاحب الشرع واليه نصب الشرائع الثاني
مذهب الشافعي رحمه الله وهو انه لا يوجب العموم والتكرار ولكن يحتمله بمعنى انه لطلب الفعل مطلقا
سواء كان مرة أو متكررا ولهذا بتقيده بكل منهما مثل اضر به قليلا أو كثيرا مرة أو مرات وذلك لما مر
من سؤال الاقرع ومن كونه مختصرا من أطلب منك ضربا أو افعل ضربا والتمسك في الاثبات تختص
لكن يحتمل أن يقدر المصدر معرفة بدلالة القرينة فيعيد العموم ووحده الضمير في قوله يحتمله

(قوله لتقرر الوجوب) انما حمل الوجوب على تفرده لان أصل الوجوب كل عام مستفاد من الامر
المقيم للتكرار على زعم المستدل لكن يرد عليه أن الجواب على هذا لم يطابق السؤال لان السؤال عن
الوجوب مرة أو مرات لا عن تفرده الوجوب وعدم تفرده (قوله الثاني مذهب الشافعي رحمه الله وهو انه
الحج) هذا رواية عن الشافعي والصحيح أن مذهبه كذهبننا كذا في فصول البدائع والكشف (قوله لما
مر من سؤال الاقرع) فانه يفيد الاحتمال وان لم يفد القطع لما مر (قوله ومن كونه مختصرا من أطلب
منك ضربا) ليس المراد أن كونه مختصرا من طلب الفعل بعصده المنكر مفهوم مما سبق كما هو منه
ظاهر الكلام اذ المفهوم منه كونه مختصرا من طلب الفعل بعصده المعرفة فقوله ومن كونه الحج شرح
لمجموع قول المصنف لما قلنا غير ان المصدر الحج فليتأمل (قوله لكن يحتمل أن يقدر المصدر معرفة)
ظاهر كلامه يدل على أن احتمال العموم عند الشافعي لاحتمال أن يقدر المصدر معرفة وظاهر كلام
المصنف يدل على ان ذلك لاحتمال التكرار في موضع الاثبات للعموم كما مر في بحث ألفاظ العموم (قوله
بدلالة القرينة فيعيد العموم) قيل الكلام في الامر المطلق أى الخالي عن قرينة العموم والتكرار

الحج والملازمة بافعاله كأنه قال الحج الذي وجب علينا ونحن الآن ملابسون بافعاله أهذا العام أم لا لا بد
وأما قول الاقرع وهو أكل عام يارسول الله بعد قول النبي صلى الله عليه وسلم بأيها الناس قد فرض
عليكم الحج فحجوا فهو المتعلق بالامر والوارد بعده فاضمحل ما توهم ان له تعلقا بالامر وهو قوله تعالى
ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا فانه أمر في صورة الخبر قال (والمعنى لوقلت نعم لتقرر
الوجوب كل عام على ما هو المستفاد من الامر) أقول يعني ان الاستدلال ههنا ليس بفهم السائل
العموم كما يشعر به قوله أكل عام يارسول الله كما هو المناسب للاستدلال السابق بقوله عليه السلام لوقلت
نعم لوجب ووجهه ان ضمير لوجب راجع الى تقرر الوجوب لا الوجوب نفسه لانه ثابت بالنصوص
انقطعية لا يتوقف على قوله عليه الصلاة والسلام نعم لقوله صلى الله عليه وسلم ولما استطعتم فلو لم يكن
الوجوب كل عام مستفاد من الامر لما صح هذا فتقرير الجواب اننا لانسلم أن معناه ذلك بل معناه لتكرر
الوجوب بتكرار الوقت وصبر ورنه سببا جنة ذلك لانه صاحب الشرع ومفوض اليه نصب الشرائع
فيكون نفس الوجوب بالوقت ووجوب الاداء بالامر كما في قوله تعالى أقم الصلاة لادلوك الشمس الحاصل
أن التكرار مستند الى السبب دون الامر كما زعم الخصم فاضمحل ما قيل فيه كلام لان ما ثبت بالوقت
غير ما ثبت بالامر وكلام الخصم فيما ثبت بالامر من فان قيل اضافة الحج الى البيت في قوله تعالى ولله على
الناس حج البيت تدل على سببية البيت فكيف يصح للرسول عليه السلام جعل الوقت سببا محالفا قلنا
الاضافة ليست بقطعية فيها المناسبة أي انها من الامارات قال (لما مر من سؤال الاقرع) أقول فانه يفيد

عن ذلك وقد كثرت وقوعها فيه كقوله أم يقولون افتراه بل هو شاعر وقوله أم يقولون افتراه بل هو
الحق قلنا هذا لا يقضى وقوع الاول عنه سبحانه وانما وقع من الكفار المعاندين المشركين للرسالة على انه في التنزيل مقول على السنة
باعتبار

العباد أو على سبيل الحكاية عنهم كافي قوله تعالى اياك نعبد و اياك نستعين الايات وقوله وأرسلناه الى مائة ألف أو يزيدون الى غير ذلك من نظائره الكثيرة (قوله فتعلق بشرط آخر) فيكون بمنزلة التصريح بتكرير

الشرط كما في المثال المذكور فان

قيل ما المانع عن تعلقه بالشرط المذكور بعينه وما الداعي لتقدير الشرط الاخر قلنا ذلك هو اقتضاء بل للاتصال بلا واسطة وعدم امكانه بالنظر الى الشرط الاول على ما قال فخر الاسلام ان بل لما كان لا ابطال الاول واقامة الثاني مقامه كان من قضيته اتصاله بذلك الشرط بلا واسطة لكن بشرط ابطال الاول وليس في وسعه ابطال الاول وفي وسعه افراد الثاني بالشرط ليتصل به بغير واسطة كانه قال لابل أنت طالق ثنتين ان دخلت الدار فيصير كالحلف باليمينين واعترض عليه بان الاسلم ان اتصاله بذلك الشرط موقوف على ابطال الاول قال السيد الشريف هذا المنع ليس في موقعه لان المذكور في كلام فخر الاسلام ان بل لما كان لا ابطال الاول واقامة الثاني مقامه كان من قضيته شيان أحدهما الاتصال بذلك الشرط من غير واسطة والثاني ابطال الاول وليس هوى وسعه مخلص كلامه ان معنى بل موقوف على

باعتبار ان المقصود من العموم والتكرار واحد الثالث مذهب بعض العلماء وهو انه لا يحتمل التكرار الا اذا كان معلقا بشرط كقوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا أو مقيدا بشبوت وصف كقوله تعالى اقم الصلاة لدلوك الشمس فيد الا امر بالصلاة يتحقق وصف دلوك الشمس وجوابه ان التكرار في أمثال هذه الاوامر انما يلزم من تجدد السبب المقضى لتجدد المسبب لا من مطلق الامر المطلق أو المعلق بشرط أو المقيد بوصف ولا يلزم تكرار المشروط بتكرار الشرط لان وجود الشرط لا يقتضي وجود المشروط بخلاف السبب فانه يقتضي وجود المسبب فان قلت الكلام في الامر المطلق والمعلق بشرط أو وصف مقيد فلا يكون مما نحن فيه وحينئذ لا معنى لقوله لا المطلق الامر لان الخصم لم يدع انه المطلق الامر بل للمقيد بشرط أو وصف قلت قد سبق ان المراد بالامر المطلق هو المجرد عن قرينه التكرار أو المارة سواء كان مؤقتا وقت أو معلقا بشرط أو مخصوصا بوصف أو مجردا عن جميع ذلك وحينئذ لا اشكال وظاهر عبارة المصنف ان المعلق بالشرط أو الوصف يحتمل التكرار والحق انه يوجب على هذا المذهب حتى لا ينتفى الا بدليل كما صرح به المصنف في مسألة ان دخلت الدار فطلي نفسك ولهذا عبر في التوقيف من هذا المذهب بأن المطلق لا يقتضي تكرارا لكن المعلق بشرط أو وصف يتكرر بتكرره فان قيل كيف يؤثر التعليق

فكيف يتصور في مثله احتمال وجود قرينه العموم فان قرينه اللام الاستغراقية قرينه العموم في الحقيقة اللهم الا ان يقال المراد احتمال المعرفة باحتمال القرينة وهذا لا ينافي الخلو عن القرينة الظاهرة (قوله لدلوك الشمس) دلكت الشمس ولو كما أي زالت (قوله من تجدد السبب) ليس المراد بالسبب ههنا السبب المحض بل العلة وكثيرا ما يطلق السبب عليها ولا شك ان تكرر العلة يستلزم تكرر المعلول فلا يراد ان وجوب الاداء لا يضاف الى السبب بل الى الامر فعلم ان الامر يوجب التكرار (قوله لان وجود الشرط لا يقتضي وجود المشروط) لا يقال الشرط التعليق يقتضي ذلك لانه اخرج من العلة التامة والحكم مترتب عليه غايته ان لا يكون موقفا عليه والشرط فيما نحن فيه من هذا القبيل لانه تعالى قال وان كنتم جنبا فاطهروا والا نناقول أجيب عنه بان المقصود في الآية بيان السببية لا بيان الشرطية وان كان الاداء هو ما لذلك فليتامل (قوله لا من مطلق الامر المطلق) اراد بالمطلق الاول المجرد عن قرينه التكرار أو المارة وبالثاني مقابل المعلق بشرط والمقيد بوصف فلا تكرر (قوله وظاهر عبارة المصنف الخ) لان المتبادر من الاستثناء من النفي هو الاثبات كعكسه وانما قال ظاهر عبارة المصنف لان الصحیح عندنا ان الاستثناء تكلم بالباقي بعد الثبوت فمعنى كلام المصنف لا يحتمل التكرار في غير موضع الاستثناء مع السكوت عن موضع الاستثناء ولك أن تقول المراد ما استفاد من ظاهر

الاحتمال وان لم يفد القطع على ما مر قال (لا من مطلق الامر المطلق) أقول اراد بالمطلق الاول المطلق عن قيد يوجب التكرار وبالثاني المطلق عن جميع القيود فانه قال لا من مطلق الامر عن قيد يوجب تكرر المصدر كالشرط والوصف فتدبر ولا تنظن المطلق الاول زائدا قال (هو المجرد عن قرينه التكرار والمارة) أقول قرينه التكرار ما يوجب تكرر تكرر مصدر الامر اما صريحاً نحو مرات مثلا أو التزاما بأن تعلق بالسبب كافي قوله وان كنتم جنبا فاطهروا وقوله تعالى اقم الصلاة لدلوك الشمس بخلاف الشرط أو التقيد وان تكرر شئ منها لا يوجب التكرار على ما سبق لكن هذا اذا أمكن تكرار الحكم بتكرار السبب بأن لا يفوت المحل حتى اذا فات لم يصح تكرر الحكم وان تكرر السبب كما اذا قطع اليمين في السرفة كما سيأتي في آخر الفصل قال (وظاهر عبارة المصنف الخ) أقول اراد بما قوله لا يحتمل

الابطال لان الاتصال بذلك الشرط ابتداء موقوف عليه هذا ولانه قصد ابطال الاول واتصال الثاني بلا واسطة واذ لم يعتبر قصده الاول لعدم الامكان فينبغي ان يعتبر قصده الثاني والتعليل الذي فيه انما التزمه هو باختباره فان قيل اجماع أهل اللغة على ان عطف

ضربان ضرب لتصح اللفظ والمعنى فيصح اظهاره في الكلام البتة وضرب لتوضيح المعنى ولا يجب صحة اظهاره كتقدير اللام بين المضاف والمضاف اليه على ما ذكره الشيخ عبد القاهر والتقدير فيما نحن فيه من قبيل الثاني (قوله للاستدراك الخ) أي ما يقدر في الكلام السابق من التوهيم نحو ما جاء في زيد لكن عمرو بناء على مخالطة لهما وملابسة بينهما (قوله اختلاف ما قبلها وما بعدها) نفيًا واثباتًا لفظًا ومعنى نحو جاءني زيد ولكن عمر الميجي أو معنى فقط نحو قام زيد ولكن عمرا قاعد (قوله وهي بخلاف بل الخ) دفع لما عسى أن يتوهم من انها مثل بل تفيد الاعراض عما قبلها بناء على ما ذكره النحاة من انها تطيرتها في عطف الجمل وتقبضه لاني المفردات في اختصاص أحدهما بما بعد الايجاب والآخر بما بعد النسق وممرادهم انه كذلك في الوقوع بعد الايجاب والنفي لاني معنى الاعراض

في اثبات ما لا يحتمله اللفظ قلنا ليس بعيد فان القيد ربما يصرف اللفظ من مدلوله كصيغ الاطلاق أو العناق عند الاطلاق فيجب الوقوع في الحال وإذا علق بالشرط يتأخر الحكم الى زمان وجود الشرط الرابع مذهب عامة علماء الحنيفة وهو ان الامر لا يحتمل العموم والتكرار بل هو للتخصيص والمره سواء كان مطلقا مثل ادخل الدار أو معلقا بشرط أو وصف مثل ان دخلت السوق فاشتر اللحم لا يقتضي الا اشتراء اللحم مرة واحدة وانما استفاد العموم والتكرار من دليل خارجي كتكرار السبب مثلا وهذا معنى قول الامام السرخسي المذهب الصحيح عندنا انه لا يوجب التكرار ولا يحتمله سواه كان مطلقا أو معلقا بشرط أو مخصوصا بصفة الا ان الامر بالفعل يقع على أقل جنسه وهو أدنى ما يعد به ممثلا ويحتمل كل الجنس بدليل وهو النية وذلك لان الامر يدل على مصدر مفرد والمفرد لا يقع على العدد بل على الواحد حقيقة وهو المتيقن فيتعين أو اعتبارا أعنى المجموع من حيث هو مجموع فانه يقال الحيوان جنس واحد من الاجناس والطلاق جنس واحد من التصرفات وكثرة الاجزاء أو الجزئيات لا يمنع الوحدة الاعتبارية وهو محتمل فلا يثبت الا بالنية فان قيل لو لم يحتمل العدد لما صح تفسيره به مثل طلق نفسك فنتين أو صم عشرة أيام أو كل يوم أو نحو ذلك قلنا لان سلم انه تفسير بل هو تغيير الى ما لا يحتمله مطلق اللفظ ولهذا قالوا اذا قرن بالصيغة ذكر العدد في الايقاع يكون الوقوع بلفظ العدد لا بالصيغة حتى لو قال لاهم أنه طمقتك ثلاثا أو واحدة وقدمات قبل ذكر العدد لم يقع شيء وأما الفرق بين طمقتك وطلق نفسك فقد سبق في بحث الاقتضاء ولقائل أن يقول لان سلم ان المفرد لا يقع على العدد فان المفرد المقترن بشئ من أدوات

العبارة لكن المراد من الاحتمال هو الامكان الذي لا ينافي الوجوب والضرورة ونظيره قول النحاة لا يجوز صرف غير المنصرف الا للضرورة مع ان الصرف عندها واجب (قوله بل على الواحد) لان الوحدة مراد في الفاظ الوحدات باجتماع أهل العربية ولا يلزم من جواز تقييده بالمره والكثرة التكرار والنقائص كما زعمه القاعاني لجواز كون التقييد لتأ كيد الحقيقة أو لتعيين المجاز (قوله ثلاثا أو واحدة) سياتي كلامه يدل على ان الوحدة تغير مطلق اللفظ الى ما لا يحتمله وفيه بحث فان الوحدة تجب به فلا يكون اقترانه به تغييرا بل يكون تقريرا (قوله فقد سبق) وهو ان دلالة طمقتك على المصدر الحادث في الحال يثبت اقتضاء بخلاف طلق نفسك فانه مختصر من افعلي فعل الطلاق من غير أن يتوقف على مصدر مغاير لما ثبت في ضمن الفعل لانه لطلب الطلاق في المستقبل فيكون ثابتا لغه لا اقتضاء (قوله ولقائل أن يقول الخ) يمكن أن يقال الاقتران بادوات العموم كالاقتران بالعدد الصريح بتغير والكلام في العام الغير المتغير بدليله وبالجملة المفرد المقترن بادوات العموم عام بدليله فلا يرد نقض الان الكلام في المفرد من حيث هو مفرد أي المجرد عن القرائن من اللام وغيرها ولو سلم أنه يعم ويتناول كل فرد من حيث هو واحد اعتباري فلان سلم انه مطلوب الشافعي لان غايته انه يوضح نية ايقاع كل واحد من حيث هو واحد

التكرار الا اذا كان معلقا بشرط أو مقيدا بوصف فان المتبادر من ظاهر الاستثناء من النفي هو الاثبات فيكون المعنى يحتمل التكرار اذا كان معلقا بشرط أو مقيدا بوصف لكن الصحيح عندنا أن الاستثناء من النفي ليس باثبات بل هو مطلقا تسكلم بالباقي بعد الثبوت فيكون المستثنى من النفي في حكم المسكوت عنه (قال قلنا ليس بعيد الخ) أقول له جواب آخر وهو انه يسم بقيسوس الشرط والقيد بالسبب حتى قال الامام في المحصول من قال بالتكرار عني به أنه يفيد قياسا ومن نفي التكرار عني به أن اللفظ لا يفيد قال (ولقائل أن يقول لان سلم ان المفرد الخ) أقول ايراد على قوله والمفرد لا يقع على العدد وهو

اذ ليس في لكن اعراض عن الاول (قوله لكن لعمرو) لم يقل لكنه لعمرو ولمزيد مناسبة العاطفة منها للعموم للمجتم ثم قال فيما بعد لكن ان يذنبها على مساواة العاطفة وغيرها في افادة هذا المعنى (قوله بيان تغيير) عدل عن كونه نحو بلا

ما كان لي قط مجازا عن التعويل بقريته لكن اعمر وكافي قوله على ألف ودبعة فان قوله ودبعة قريته على نفي اليجاب الذي يفيد على فيكون مجازا عن الحفظ لان قوله لكن اعمر لا يصلح قريته اذ انك أو يتحمل أن يكون معناه انه وان اشهرانه كان لي ولكنه لم يكن لي قط بل اعمر وفيكون بيان تغيير لما هو الظاهر (قوله وعلى هذا) أي بناء على ان قوله لكن لفسلان بيان تغيير قال مشايخنا فجمعا اذا دعي بكسر دارا في يد عمر وانها له وقضى له القاضي بالبينه ثم قال بكر ما كان لي قط لكننا زيد كلام متصل فصدقه زيد في الاقرار وكذب في قوله انها لم تكن له قط بان قال باعها أو وهبها لي بعد القضاء ان الدار لزيد الخ لانه لما توفقت أول الكلام على المغير ثبتت موجه ما معار وهو النفي عن نفسه والاثبات لزيد ولو صدقه زيد في نفي الملك أيضا زرد الدار الى عمرو لا تنافي بينه وبينه على بطلان الدعوى والبينه والحكم (قوله فيكون حجة عليه) لكونه اقرارا على نفسه بتكذيب الشهود

العموم والاستغراق يكون بمعنى كل فرد لا بمعنى مجموع الافراد فان زعمت انه أيضا واحدا اعتباري فهو المطلوب اذ لا معنى باحتمال الامر للعموم والتكرار سوى انه يراد ايقاع كل فرد من افراد الفعل (قوله وقوله تعالى فاقطعوا أيديهما) قد فرغوا على هذا الاصل وهو ان اسم الجنس لا يتحمل العدد مسئلة عدم قطع يسار السارق في الكرة الثانية وكلام القوم صريح في ابتداءها على ان المصدر الذي يدل عليه اسم الفاعل وهو السارق لا يتحمل العدد قال فخر الاسلام وعلى هذا يخرج ان كل اسم فاعل دل على المصدر لغة مثل قوله تعالى والسارق والسارقة لم يتحمل العدد أي كل اسم فاعل دل على مصدره لم يتحمل مصدره العدد فاللام في المصدر عوض عن المضاعف اليه وضمير لم يتحمل مصدره وبه يحصل الربط فيصح الكلام والحاصل ان المصدر الذي يدل عليه اسم الفاعل لا يتحمل العدد بمنزلة المصدر الذي يدل عليه الامر فعني السارق الذي سرق سرقه واحدة ولا يجوز أن يراد الواحد الاعتباري الذي هو مجموع السرقات والا لتوقف قطع السارق الى آخر الحياة اذ لا يعلم تحقق جميع سرقاته الا حينئذ وهو باطل بالاجماع ثم الواجب بسرقه واحدة قطع بد واحدة بالاجماع فالمعنى الذي سرق والتي سرق سرقه واحدة يقطع من كل منهما بد واحدة وهي اليميني بدليل الاجماع والسنة قولوا فاعلا وقرأ ابن مسعود ايمانها فلا يكون قطع اليسرى امر ادا أصلا ولا يمكن تكرار الحكم بتكرار السبب لفوات المحل وهو اليمين بخلاف تكرار الجملد بتكرار الزنا فان المحل باق وهو البدن وكلام المصنف ظاهر في ابتناء هذه المسئلة على مصدر الامر أعني اقطعوا فان الواحد الحقيقي متعين للاجماع على انه لا يقطع بالسرقه الا بد واحدة وقطع اليمين مراد اجما

اعتباري لكنه لا يصح نية الثنتين أصلا لانه عدد محض وفي مذهبه يصح نية كل واحد لامن حيث انه واحد اعتباري بل من حيث انه عدد ولذا جوز نية الثنتين أيضا فالحق أن الفرد الحقيقي موجب به والاعتباري محتمله والعدد لا موجب ولا محتمله والاصل ان موجب اللفظ يثبت باللفظ ولا يفتقر الى النية ومحتمل اللفظ لا يثبت الا اذا نوى وما لا يتحمل اللفظ لا يثبت وان نوى (قوله وقوله تعالى فاقطعوا الخ) قيل عليه ان جعل تفرعها على البحث السابق على ما فهمه الشارح يكون مجرورا معطوفا على قوله ففي طلق نفسه ان لأنه لو أريد هذا لم يكن لقوله اجما عاز يادة فائدة فهو مرفوع والمراد به نفي مذهب الخصم يعني لو كان العموم موجب للكلام لم ينفعه الاجماع على نفي ارادة كل السرقات ههنا لان الاجماع لا يخالف موجب النص وانت خبير بان قوله فيراد الواحد فلم يدل على اليسار يشعر بالتفريع فتأمل (قوله دل على مصدره) صفة اسم الفاعل وقائده الاحتراز عن اسم الفاعل اذا جعل علما كالحارث والقاسم فانه لا يدل على المصدر (قوله بمعنى السارق الذي سرق سرقه واحدة) فيه بحث لان ظاهره يدل على أن لا يقطع يد من سرق سرقات والجواب أن يقال يفهم قطعه بطريق الدلالة بل بطريق العبارة لتحقق السرقه الواحدة في ضمن السرقات الكثيرة أو نقول ثبت القطع فيه بالاجماع

لا ينافي أن يقع عليه بعد افتقارانه بالقريته كاللام ونحوه قال (كل اسم فاعل دل على المصدر الخ) أقول قوله دل على المصدر صفة اسم فاعل واحتراز عن اسم الفاعل اذا جعل علما كالحارث والقاسم فانه لا يدل قال (كل اسم فاعل دل على مصدره الى قوله وبه يحصل الربط فيصح الكلام) أقول رد على صاحب الكشف حيث قال الضمير المستكن في لم يتحمل ان جعل راجعا الى كل اسم فاعل كما هو مقتضى الكلام لم يبق له تعلق بالمقصود وهو نفي القطع في المرة الثانية وان جعل راجعا الى المصدر لا يتخلو التركيب عن نوع خلل اذ الخبر لا بد أن يكون محكوما به على المبتدأ وهو اسم ان ههنا وعلى تفسير كونه

(١٠ - تلويح ثاني)

وابطال الحكم ونفي الملك (قوله لا على زيد) لكونه اقرارا على غيره (قوله ثم ان اتسق الكلام) أي انتظم وارتبط بان لا ينفصل بعضه عن بعض ولا يتبين ولا يقيد بمحل الاثبات والنفي فيكون المذكور بعد لكن ما يدفع

فلاندل الآية على قطع اليسار ولا يتناول له النص وانما عدل عن تقرير القوم لان اسم الفاعل كالسارق
 مثلام وعمومه يقتضي عموم المصدر ضرورة امتناع قيام الواحد الحقيقي بالمجموع وجوابه ان المراد
 وحدة المصدر بالنسبة الى كل فرد من افراد السارق مثلا (قوله فصل) لانزاع في ان اطلاق الاداء
 وقضاء بحسب اللغة على الايمان بالمؤقتات وغيرها مثل أداء الزكاة والامانة وقضاء الحقوق وقضاء الحج
 للايمان به ثانيا بعد فساد الاول ونحو ذلك وأما بحسب اصطلاح الفقهاء فعند أصحاب الشافعي رضى الله
 عنه يختصان بالعبادات المؤقتة ولا يتصور الاداء الا فيما يتصور فيه القضاء. فلماذا قالوا الاداء ما فعل
 في وقته المقدر له شرعا أولا والقضاء ما فعل بعد وقت الاداء استدراكا لما سبق له وجوب مطلقا وقوله
 مطابقا تنبيهه على انه لا يشترط الوجوب عليه ليدخل فيه قضاء النائم والحائض اذا لوجوب عليهما عند
 المحققين وان وجد السبب لوجود المانع كيف وجواز الترك مجمع عليه وهو ينافي الوجوب والاعادة ما فعل
 في وقت الاداء ثانيا لخلل في الاول وقيل لعذر فالصلاة بالجماعة بعد الصلاة منفردا تكون اعادة على الثاني
 لان طلب الفضيلة عذر لا على الاول لعدم الخلل وظاهر كلامهم ان الاعادة قسم مقابل للاداء والقضاء
 خارج عن تعريف الاداء بقوله أولا على انه متعلق بقوله فعل فان الاعادة ما فعل ثانيا أولا

(قوله وانما عدل الخ) قيل ما ذكره المصنف ليس عدولا لهذا بل جرى على ما هو عليه من بحث الامر ولا
 نسلم أن السارق عام بل عموم الحكم فيه بعموم السبب وهو السرقة المستدل على سببها بتعليق الحكم على
 المشتق (قوله مثل أداء زكاة الخ) الامثلة الاربعه أمثلة لتغير المؤقتات وترك أمثلة للمؤقتات لظهورها
 (قوله الا فيما يتصور فيه القضاء) وأما فيما لا يتصور كصلاة العبد والجمعة فلا يطبقون الاداء فيه (قوله
 فلماذا قالوا الاداء الى آخر قوله ما فعل في وقته) احتراز عن الفعل قبل الوقت وبعده وقوله المقدر له احتراز
 عن النوافل المطلقة اذا لاداءها ولا قضاء وقوله شرعا احتراز عن المقدر لا شرعا كالشهر الذي عينه الامام
 للزكاة والجزء من الوقت الذي عينه المكلف للصلاة وههنا بحث وهو ان التعريف المذكور للاداء
 لا يختص بالعبادات المؤقتة كما زعمه الشارح لان الشرع لما يقدر غير المؤقت بوقت معين جعل كل
 العمر ووقته فحينئذ أي وقت فعله يكون ايمان المأمور به في وقته المقدر له شرعا فيصدق عليه التعريف
 فتأمل (قوله والقضاء ما فعل الى آخر قوله بعد وقت الاداء) يخرج الاداء والاعادة في وقته وقوله استدراكا
 ليخرج الاعادة بعد الاداء في الوقت منفردا لاقامة الجماعة فان هذه الاعادة ليست بقضاء اذ ليس
 استدراكا وقوله لما سبق له وجوب يخرج النوافل (قوله اذا لوجوب عليهما) هذا عند محققى الشافعية
 والحق عندنا ان الحيز والنقاس لا يعدمان الاهلية بوجهه الا انه تحقق المانع وهو عدم الشرط
 أعنى الطهارة واما النوم والاعتمام فهما يعدمان اهلية وجوب الاداء الثابت بالحطاب لعدم الاختيار
 لاهلية نفس الوجوب الثابت بالوقت (قوله وجواز الترك مجمع عليه الخ) فيه بحث لانه مبني على
 عدم الفرق بين جواز الترك والتأخير والفرق ظاهر ولو سلم عدم الفرق فجواز الترك لا ينافي نفس
 الوجوب بل وجوب الاداء وسيأتي الفرق بينهما ما يدل عليه ان الوجوب ثابت في أول الوقت لوجود

راجعا الى المصدر لا يخلو كذلك ووجه الرد ظاهرا قال (كيف وجواز الترك مجمع عليه وهو ينافي
 الوجوب) أقول فيه بحث لان جواز الترك لا ينافي نفس الوجوب وانما ينافي وجوب الاداء وسيأتي
 الفرق بينهما ما يدل عليه أن الوجوب ثابت في أول الوقت لوجود سببه مع جواز الترك فيه بالاجماع

يكون الكلام متسقا
 والتدارك في قدر المهر لا
 في أصل النكاح فلا يبطل
 (قوله أو لا حد الشئين)
 يفيد ثبوت الحكم بأحدهما
 نحو زيد قائم أو قاعد أو
 لاحدهما نحو زيد أو عمرو
 قائم أو حصول مضمون
 احدى الجملتين (قوله لا
 الشك) ذهب بعض أئمة
 النحو والاصول منهم
 القاضي أبو زيد الى انها
 في الخبر للشك بمعنى ان
 المتكلم يعلم أحد لبيته ان
 لا على التعيين وفي الامر
 للتخيير أو الاباحة وانتار
 المصنف ما ذهب اليه
 شمس الأئمة وفخر الاسلام
 انها ليست للتشكيك لانه
 ليس معنى يقصد بالكلام
 وصف في مخاطبات بحيث
 يوضع له كلمة توجب
 تشكيك السامع في معنى
 الكلام وليس المعنى انه لا
 يوضع له لفظ لان لفظ
 الشك وضع له الا انها في
 الاخبارات تفضى الى
 الشك باعتبار محتمل
 الكلام فانه أخبر عن
 مجيئه أحدهما في قوله
 جاءني زيد أو عمرو ومعلوم
 ان هذا الفعل وجد من
 أحدهما عيننا اذ لا يتصور
 الفعل من غير المعين
 فيكون الفعل مضافا الى

العين لكن جهله السامع فوقع الشك فظهر ان التشكيك وقع اتفاقا لا قصدا وكذلك ثبوت التخيير يجعل الكلام وذهب
 والاثمارة لا يتصور في غير المعين فيثبت التخيير ضرورة (قوله فان الكلام لا لفهام وليس في التشكيك لفهام) اعترض عليه باننا نسلم ان

وضع الكلام للافهام اذر بما لا يفسد به الافهام كافي الكتابيات بكم وكذا عن العدد ولو سلم فانما يدل على انها لم توضع للشكيب والافالشك
أيضا معني يقصد افهامه بان يخبر المتكلم المخاطب بأنه شال في تعيين ٧٥ أحد الامرين وأوجب بان الكلام

الذي يستعمل فيه أولا
كلام وضع لافهام مفهوم
فلا يكون المقصود بذكره
بل انما يحصل من عدم
التعيين فالشك مع أو
يحصل من عدم دلالتها
على التعيين لا يوضعه
فيكون حاصل في مقامه
لامنه وأما الاخبار عنه
بلفظ وضع له فن حيث
يقصد به افهام وجود
معناه لان يقصد به
ايجاد معناه والمنسفي هو
الثاني دون الاول (قوله
لان وضعه لاحدهما
الذي هو أعم من كل)
اعترض عليه بان ايجاب
العتق انما هو على
ما يصدق عليه أحد
الشئين لا على المفهوم
العام اذا احكام متعلقة
بالذوات لا بالمفهومات
وأجاب عنه السيد
الشرقي بان العتق
لا يتعلق بالمفهوم العام
ولم يقل به أحد من الفقهاء
بل ما يتعلق به العتق هو
الذات المبهمة وهو الفرد
المنشتر من الجنس بين
الافراد والذات المبهمة
من حيث انها مبهمة
دائرة بين العبد والذابة
وهي لا تصلح محلا للعتق
فيطل وصار لغوا وهذا
معني كلام المصنف ولا

وذهب بعض المحققين الى انها قسم من الاداء وان قوله في تعريف الاداء أو لامة معلق بقوله المقدر له شرعا
احترازا عن القضاء فانه واقع في وقته المقدر له شرعا ثانيا حيث قال عليه السلام فليصلها اذا ذكرها فان
ذلك وقتها ففضاء صلاة النائم أو السامى عند التذكرة ففعل في وقتها المقدر لها ثانيا لا أولا وعند استحباب
أبي حنيفة رجه الله الاداء والقضاء من أقسام المأمور به مؤقتا كان أو غير مؤقت فالاداء تسليم عين ماثبت
بالامر واجبا كان أو نهلا والقضاء تسليم مثل ما وجب بالامر والمراد بالثابت بالامر ما علم بثبوته بالامر
لاما ثبت وجوبه به اذا الوجوب انما هو بالسبب وحينئذ يصح تسليم عين الثابت مع ان الواجب وصف في
الذمة لا يقبل التصرف من العبد فلا يمكن ادائه عينه وذلك لان الممتنع تسليم عين ما وجب بالسبب وثبت
في الذمة لا تسليم عين ما علم بثبوته بالامر كفعل الصلاة في وقتها أو ايتا ربع العشر والحاصل ان العينة
والمثلية بالقياس الى ما علم بثبوته من الامر لاما ثبت بالسبب في الذمة وعلى هذا لا حاجة الى ما يقال ان
الشرع شغل الذمة بالواجب ثم أمر بتفريغها فاخذ ما يحصل به فراغ الذمة حكم ذلك الواجب كانه عينه
والثابت بالامر أعم من أن يكون ثبوته بصريح الامر كقوله تعالى أقيموا الصلاة أو بما هو في معناه كقوله
تعالى والله على الناس حج البيت ومعنى تسليم العين أو المثل في الافعال والاعراض ايجادها والانيان بها
كان العبادة حق الله تعالى فالعبد يؤديها ويسلمها اليه ولم يعتبر التقييم بد بالوقت ليسم اداء الزكوات

سببه مع جواز الترك فيه بالاجماع (قوله وان قوله في تعريف الاداء) قال في فصول البدائع في بحث
من وجوه الاول وقت الذكرك ايس مقدر افانه تعيين الاول والاخر بؤيده قولهم بقضاء فرض العمر
ونسبه الشارع الى وقت الذكرك لانه الصالح لقضائه لا وقت النسيان الثاني ان تقييد التقدير بالاول
يخرج سهوا والامام وقت المكلف لانها مقدران ثانيا فلا يبقى الى قوله شرعا حاجة الثالثة ان اولاهنا
مقابل ثانيا في الاعادة وذلك قيد الفعل باعترافه (قوله فالاداء تسليم عين ماثبت بالامر) قيل ينبغي ان
يزاد قيد آخر وهو الى مستحقه وأوجب بان اداء ما وجب انما يسمى تسليما اذا سلمه الى مستحقه لان
السلامة حينئذ تحصل وهو مشتق منها (قوله ما علم بثبوته بالامر) وهو فعل خارجي يقبل التصرف من
العبد ويمكن ادائه عينه بخلاف نفس الوجوب الذي هو وصف في الذمة قال الشيخ أكل الدين في شرح
الزبدوى جوابا عن الاعتراض بان التسليم في الافعال غير متمصورا لاستحالة بقاء الافعال الشرعية لها
حكم الجواهر وذلك من مسلمات الفن ولهذا توصف بالبقاء شرعا بدليل قبول التقود والفسخ والاقالة
فيجوز فيها التسليم كالأعيان اه (قوله لاما ثبت وجوبه) قال في فصول البدائع اذا أريد وجوب
الاداء وهو طلب ايجاد الواجب بالنسبة الى الخطاب وذلك بالامر صريح الشكل توضيحه ان الوجوب عبارة
عن اشتغال الذمة ووجوب الاداء عن لزوم تفرغ الذمة والاول ثابت بالسبب كالوقت والثاني بتوجه
الامر وسيأتي تمام الفرق (قوله بالقياس الى ما علم بثبوته من الامر) اعترض عليه بأنه لا يدخل حينئذ في

قال (وذهب بعض المحققين الخ) أقول أراد به المحقق عضد الملة والدين قال (والمراد بالثابت
بالامر ما علم بثبوته بالامر لاما ثبت وجوبه به) أقول اعلم أن ههنا ثلاثة أمور أحدها نفس الوجوب وهو
عبارة عن اشتغال الذمة وثابت بالسبب كالوقت للصلاة وثانيتها وجوب الاداء وهو لزوم تفرغ الذمة
وثالثها بتوجه الامر وسيأتي تمام تحقيق الفرق بينهما وثالثها ما علم وجوبه بالامر وهو فعل الصلاة مثلا
وكما لا يمكن تسليم نفس الوجوب كذلك لا يمكن تسليم وجوب الاداء فكان المناسب بل الانسب نظرا الى
احتمال العبارة أعني الثابت بالامر ان يتعرض لوجوب الاداء أيضا لكنه اقتصر على التعرض له اذ لم
يذهب الى تسليم وجوب الاداء أحد بخلاف نفس الوجوب حيث جوزها صاحب الكشف وأراد التخصير

غبار عليه (قوله يحمل على الواحد المعين) لانه من محتملات الكلام وهو أول من يطاله بالكلية والغائه بخلاف ما اذا قاله في عبده
وعبد غيره فانه لا يتعين عتق عبده لان عبد غيره محل لا يجاب العتق لكنه موقوف على الاجازة (قوله فانه يعمق الثالث في الحال) وقال

المذكور لفظا كافي قوله
نحن بما عندنا وانت بما
عندك * ذلك راض والرأي
مختلف في نظائر كثيرة
لا تخصي (قوله وهذا ان
حران) اعترض عليه باننا
لا نسلم ذلك فيما ذكر
بلفظ المفرد بل هذا حرام
وهذا حرام وهذا وحيد
يكون المقدور مثل
المفطور واجب عنده
السيد الشريف بان
المعطوف باو في هذا الوجه
هو مجموع الثاني والثالث
بعد عطف الثالث على
الثاني بالواو فلهذا لم يحكم
على شيء منهما بل على
المجموع من حيث هو
مجموع وهذا ما صرح به
صاحب الكشاف في
بيان معنى الواو في قوله
تعالى هو الاول والاخر
والظاهر والباطن حيث
قال وأما الواو الوسطى
فمعناها الدلالة على انه
الجامع بين مجموع
الصفتين الاخيرين
فانه جعل المتعدد في حكم
الواحد بواسطة الواو
فيجب أن يلاحظ فيها
نحن فيه جهة الوحدة
المعنوية دون التعدد
الصوري وحينئذ يصير
معنى هذا وهذا في معنى
وهذا يقتضى تحسرا

والامانات والمنسذورات والكفارات وقال الثابت بالامر دون الواجب به ليسم اداء النوافل واعتبر في
القضاء الوجوب لانه مبني على كون المتروك مضمونا والنفل لا يضمن بالترك وأما اذا شرع فيه وأفسده
فقد صار بالشروع واجبا فيقضى والمراد بالواجب ههنا ما يعم الفرض أيضا وبعضهم قيد مثل الواجب
بأن يكون من عند من وجب عليه احترازا عن صرف دراهم الغير الى دينه فانه لا يكون قضاء وللمالك
ان يستردها من رب الدين وكذا الوفوى ان يكون ظهر يومه قضاء من ظهر رأسه أو عصره قضاء من ظهره
لا يصح مع قوة الممانلة بخلاف صرف النفل مع ان الممانلة فيه أولى فان قلت يدخل في تعريف الاداء

تعريف الاداء قضاء الدين لما تقر من ان الدين تقضى بأمانها لا باعيانها فلا يصدق عليه انه عين ما علم
ثبوته بالامر بل مثله الا ان يذهب الى انما ويل الذي أشار اليه بقوله وعلى هذا الحاجة الخ ولان ان تقول
لا محذور في عدم الدخول لان قولك أدت الدين مجاز شرعي كما يشير اليه (قوله ليعلم اداء النوافل) قيل
هذا خلاف ما عليه عامة الفقهاء من ان النفل لا يطلق عليه الاداء الا بطريق التوسع نعم يوافق قول من
جعل الامر حقيقة في الاباحة أو الندب كما سيجي مستوفى (قوله وبعضهم قيد الخ) نقل صاحب الكشف
هذا التقييد عن شمس الأئمة وقال ولم يذكر الشيخ يعني نغرا الاسلام مثل الواجب من عنده كما ذكره
شمس الأئمة فقال والقضاء اسقاط الواجب بمثل من عند المأمور به وهو حقه وكذا ذكر القاضي الامام
أيضا ثم قال ولا بد منه وذلك لفائدة التقييد كما ذكره الشارح وههنا بحث وهو ان صرف دراهم الغير الى
دينه وكذا صرف الظهر الى العصر مثل ما يخرج عن تعريف شمس الأئمة بقيد اسقاط الواجب لانه
لا يحصل به اسقاط وقد يقال لا احتياج الى القيد المذكور أصلا لان القضاء وجد في الصور المذكورة الا
انه ينفسخ بالاسترداد ولهذا لا ينفسخ في حق العيين فيمن حلف ليقتضين دين فلان اليوم فقضاء ثم استحق
ينفسخ القضاء ولا ينفسخ البر (قوله بان يكون من عند من وجب عليه) أي يكون حقه لا غيره قادرا
على صرفه الى ما يريد (قوله لا يصح مع قوة الممانلة) لان الفرائض خالص حق الله تعالى ليس للعبد اختبار
صرفه الى غيره بنية تبديله به (قوله بخلاف صرف النفل) فان النفل خالص حق العبد وهو قادر على
فعله وتركه فاذا صرفه الى القضاء بان فوى القضاء بدل النفل جاز وههنا بحث وهو ان هذا التقييد يقتضى
ان لا يقضى صلاة المغرب لانه لا نفل له على هيئة المغرب شرعا ويقضى أيضا ان جماعة اذا قضاوا صلاة
الليل بالنهار ان لا يجوز لهم الجهر بالقراءة لان الجهر في نافلة النهار غير مشروع ويمكن ان يجاب عنه بان
النهي عن البتراء يقتضى المشروعية بأصله كما تقر عندهم ومالم بشرع من الوصف كيفية كانت أو كيفية
فذلك من مقتضيات كونه نفلا فاذا اتى ذلك بانصرف الى ما عليه لم يبق الا الاصل المشروع فجاز كيفية

بقوله وعلى هذا الحاجة الى ما يقال الى آخر الرد ووجه الرظا هو قال (و بعضهم قيد مثل الواجب بان يكون
من عند من وجب عليه) أقول ذكر هذا القيد القاضي الامام أبو زيد وشمس الأئمة ومعناه أن يكون
حقاله لا لغيره وقادوا على صرفه الى ما يريد أمان في المعاملات فكما صرفه الى دينه فانه خالص حق له أن
يصرفه الى ما يريد بخلاف صرف دراهم الغير الى دينه وأمان في العبادات فكما لكل فانه خالص حقه وهو
قادر على فعله وتركه فاذا صرفه الى القضاء بان فوى القضاء بدل الفعل جاز بخلاف ظهر اليوم فانه خالص
لله تعالى ليس للعبد فيه اختيار صرفه الى غيره بنية تبديله به (قوله لا يصح مع قوة الممانلة) أما بين
الظهرين فظاهر وأما بين الظهر والعصر فلا شتر كما هي الفرضية بخلاف الفرض والنفل

الابيان مطابقة في التثنية والجمع وهو حرام لا حرام كما توهمه المعترض ونظيره ما سمع من أئمة النور
انهم يقولون في الواجبات ان ضمير المبتدأ ليس في شيء منها والالزام المتناقض بل في المجموع من حيث هو مجموع وان أردت أن تعبر عن

والاخرية للجمع بين الوصفين والوسطى للجمع بين المجموعتين أقول ويؤيد ذلك ما تقرر في علم النجوم ان زيدا قائم وعمرو ان كان عطفاً على المفرد فالواجب أن يقال قائمان والافالخبر الثاني محذوف (قوله تم قوله وهذا غير مغير لما قبله الخ) وقيل لان سلم ذلك بل مغير بالعطف على المغير والالكان له أن يختار الثاني وحده وقال السيد الشريفة هذا المنع مكابرة لانك اذا قلت جاءني زيد فقد أثبت المحي لزيد وقولك وعمرو ليس الا لانباء المحي لعمر ووجهي زيد على حاله بلا تفاوت وأما قوله فانه اذا لم يكن هـ اذا التثريك كان له أن يختار الثاني فأمر خارج عن معنى الواو ولا اعتبار لمثل هذه التغيرات والازم أن يكون منطلق مغير القيام زيد لانك اذا قلت زيدك أن تقول والله ما تلفظت إلا بزيد واذ صممت اليه منطلق ليس لك ذلك وكل ثان لاوله انتهى وقد يقال ان مغيرة الثالث تتوقف

الانبان بالمباح الذي ورد به الامر كالاصطياح بعد الاحلال ولا يسمى أداء قلت المباح ليس بما مور به عند المحققين فالثابت بالامر لا يكون الا واجبا أو مندوبا ولهذا قال فخر الاسلام بعدم ما فسر الاداء بتسليم عين الواجب بالامر وقدي دخل في الاداء قسم آخر وهو النقل على قول من جعل الامر حقيقة في الاباحة والندب يعني ان الاداء والقضاء من أقسام المأمور به فان جعل أم راسما للطلب الجازم كما هو رأي البعض اختص الاداء بالواجب ولهذا جعلناه من أقسام موجب الامر وان جعل اسماء للطلب جازما كان أوراجما على الترتل أو مساويا له دخل في المأمور به الواجب والمندوب والمباح فيكون الانبان بالنقل وهو ما يثاب فاعله ولا يسمى تاركة وهذا معنى المندوب اداء فيفسر بتسليم عين الواجب أو المندوب ولا يختص بموجب الامر ولم يتعرض للمباح اذ ليس في العرف اطلاق الاداء عليه كالاصطياح مثلا الاما ذكر صاحب الكشف من انه ينبغي ان يسمى اداء على القول بكون الامر حقيقة للندب والاباحة لان الكل موجب الامر وذلك لانه توهم ان معنى كلام فخر الاسلام هو انه قد يدخل في الاداء قسم آخر على قول من يجعل صيغة الامر حقيقة في الاباحة والندب أي يجعلها مشتركة بين الوجوب والاباحة والندب لفظا أو يجعلها موضوعا للادان في الفعل فتكون حقيقة في كل من الثلاثة فلولم يكن فعل المباح أيضا اداء لاكتفى بقول من يجعلها حقيقة

كان (قوله وهذا قال فخر الاسلام الخ) قيل فيه بحث لان الاستشهاد بكلام فخر الاسلام لا يلائم الحصر المستفاد من قوله فالثابت بالامر لا يكون الا واجبا أو مندوبا لان في كلامه ضم الاباحة الى الندب فينتفي ذلك الحصر وجوابه ان الاستشهاد بكلام فخر الاسلام على كون الثابت بالامر المأخوذ في تعريف الاداء مضمرا في الواجب والمندوب وهذا الحصر مستفاد من سياق كلام فخر الاسلام وضم المباح الى المندوب في الكون مأمورا به لا يستدعي ضمه اليه في كون الانبان به أداء ولا يلزم من كون الاداء والقضاء من أقسام المأمور به أن يكون كل ما هو مأمور به منقسم اليهما وهو ظاهر فـ لا بحث (قوله الاما ذكر صاحب الكشف الخ) الاستثناء منقطع لان المذكور قبله انه ليس في العرف اطلاق الاداء على المباح وما ذكره صاحب الكشف لا يفيد ذلك الاطلاق بالفعل بل انه ينبغي ان يطلق بناء على القول بكون الامر حقيقة في الندب والاباحة ثم حاصل كلام الشارح انه لا يلزم من القول بذلك الاطلاق المذكور لما تحقق فـ فـ اعتراضه على صاحب الكشف وان قيل مراده الاعتراض على فخر الاسلام لا يبان مراده (قوله وذلك لانه توهم الخ) فان قلت من أين علم توهمه ذلك قلت من قوله لان الكل موجب الامر ومن قوله فينبغي ان يسمى اداء بناء على ما ذكره الشارح فلولم يكن فعل المباح أيضا اداء الخ وذلك لان الاختلاف في لفظ امر على وجهين أحدهما أن يكون للطلب الجازم والثاني أن يكون لمطلق الطلب المتناول للوجوب والندب والاباحة وليس ههنا عند فخر الاسلام قول ثالث لا يكون متناولا للاباحة كما كان كذلك في صيغة الامر فلولم يكن كلام صاحب الكشف مبنيا على زعم ان مراد فخر الاسلام صيغة الامر لم يكن ما ذكره وجهه وأما قول الشارح لكن التحقيق الخ فهو رد لما زعمه فخر الاسلام من ان

قال (الثابت بالامر لا يكون الا واجبا أو مندوبا ولهذا قال فخر الاسلام الخ) أقول فيه بحث لان الاستشهاد بكلام فخر الاسلام لا يلائم الحصر المستفاد من قوله لا يكون الا واجبا أو مندوبا لان في كلامه ضم الاباحة الى الندب فينتفي ذلك الحصر قال (يعني ان الاداء والقضاء الخ) أقول يريد ان معنى كلام فخر الاسلام هذا الذي ذكره لا ما ذكره صاحب الكشف كما سميأتي وحاصله ان كون الشيء من أقسام المأمور به لا يقتضي صحة اطلاق الاداء عليه كالمباح فان من يجعله مأمورا به لا يطلق الاداء عليه

على عطفه على الثاني معين وفيه النزاع ففيه مصادر بخلاف الثاني فانه معطوف على الاول مغيرة قطعاً (قوله تفرد به ما خاطري) قيل الاول مأخوذ من كلام شمس الائمة ولا يجزى في اعتقت هذا أو هذا وهذا مقتضى كلامه حيث قال بخلاف مسألة اليمين فان الخبر

من عنده يصرفه الى ما عليه غافات الاشرف الوقت وقد فات غدير مضمون الابالام اذا كان حامد القول تعالى فعده من ايام آخر وقوله عليه السلام من نام عن صلاة الحديث قال الله تعالى قن كان منكم من يضاً أو على سفر فعده من ايام آخر وقال عليه السلام من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها اذا ذكرها فان ذلك وقتها استدلل بالآية والحديث على ان شرف الوقت غير مضمون أصلاً اذا لم يكن حامداً في الترك (واذا ثبت في الصوم والصلاة وهو معقول شرانبت في غيرهما كالمنذورات والاعتكاف قياساً وما ذكرنا من النص لاعلام ان ما وجب بالسبب السابق غير ساقط بخروج الوقت وان شرف الوقت ساقط لالاجاب ابتداء) جواب اشكال مقدر وهو ان القضاء انما وجب بالنص وهو فعدة من ايام آخر فيكون واجبا بسبب جديد لا بالسبب الذي أوجب الاداء فقال في جوابه وما ذكرنا من النص لاعلام الخ وابطالاً برد قضاء الاعتكاف والمنذورات قياساً ان قياس

في الوجوب والتسبب باعتبار الاشتراك لفظاً أو معنى وقد أطلعناك على ان المراد بالامر ههنا لفظ الامر لا صيغته وانه اشارة الى ما سبق من الاختلاف في ان اسم الامر حقيقة في الطلب الجازم أو مطلق الطلب جازماً أو راجحاً أو مساوياً ولكن التحقيق وهو مذهب الجمهور انه حقيقة في الطلب الجازم أو الراجح فيدخل في الثابت بالامر الواجب والمنسحب وان كانت صيغة الامر مجازاً في النذب فان الاحكام الثابتة بالالفاظ المجازية ثابتة بالنص لمخالفة ولا يدخل المباح لانه لم يثبت بالامر الاعلى قول الكعبي (قوله ويطلق كل منهما) أي من الاداء والقضاء على الآخر مجازاً شرعياً التباين المعينين مع اشتراكهما في تسليم الشيء الى من يستحقه وفي اسقاط الواجب كقوله تعالى فاذا قضيت الصلاة فكمولك أدبت الدين ونويت اداء ظهر الامس واما بحسب اللغة فقد ذكر وان القضاء حقيقة في تسليم العين والمثل لان معناه الاسقاط والاتمام والاحكام وان الاداء مجازاً في تسليم المثل لانه يني عن شدة الرابطة والاستقصاء في الخروج عما لزمه وذلك بتسليم العين دون المثل (قوله والقضاء) لاختلاف في ان القضاء بمثل غير معقول يكون بسبب جديد واختلاف في القضاء بمثل معقول فعند البعض بسبب جديد أي نص

الاختلاف في لفظ امر منصرف في الوجهين وذلك لان ههنا راجحاً نالها وهو ان يكون في الطلب الجازم أو راجح وهذا التقرير يظهر بانتظام الكلام واد الشارح خال عن الاضطراب والاخلال والله تعالى أعلم بحقيقة الحال (قوله لفظ الامر لا صيغته) ويدل عليه قطعاً انه لو أراد فخر الاسلام بصيغة الامر لم يبق لتقييد دخول النفل في الاداء بقوله على قول من جعل الخوجه اذ لو جعل الصيغة لليجاب حقيقة وأريد بها النذب مثلاً مجازاً دخل النفل في الاداء أيضاً لكون المنسحب مأموراً به وأما اذا أريد لفظ امر على ما ذكره الشارح فوجه التقييد ظاهر (قوله فاذا قضيت الصلاة) الاولى انه يوتى فيه بحرف العطف اذ ليس حرف العاطف في مثله بمقيس حتى يرتكب ذلك كذا ذكره الداميني في شرح معنى اللبيب ثم كون القضاء هنا مستعملاً في الاداء مبني على المشهور من ان صلاة الجمعة لا تقضى فانها المرادة بالصلاة المذكورة في هذه الآية وقيل الواجب الاصل في يوم الجمعة هو الظهر فقوله عائشة رضي الله عنها انما قصرت الصلاة لملك الخطبة لان الجمعة أقيمت مقامها مع القدرة على أدائها النوع حاجته فكان اسم القضاء لها حقيقة من هذا الوجه (قوله وكقولك أدبت الدين) فيه نظر لان الظاهر ان أداء الدين ليس

ولهذا قال ولم يتعرض للمباح ذليل في العرف اطلاق الاداء عليه وههنا بحث وهو ان المتبادر من الاستثناء بقوله لاما ذكر صاحب الكشف الخ أن يكون صاحب الكشف مجزولاً لان يطلق الاداء على المباح وليس كذلك وكذا المتبادر من قوله وذلك لانه توهم ان معنى كلام فخر الاسلام الى آخره ان مراد صاحب الكشف بيان مراد فخر الاسلام وليس كذلك بل مراده الاعتراض عليه في نقله مذهب من جعل المباح أيضاً مأموراً به بانه يقضى اطلاق الاداء على المباح لان مدار اطلاقه على الشيء كونه مأموراً به بمعنى ما ورد به أمر فن قصر الامر على الوجوب قصر اطلاق الاداء على الواجب ومن جملة الى النذب جعل المنسحب اداء ومن عممه الى الاباحة أيضاً يلزم أن يسمى المباح اداء لاشتراك عملة التسمية مع انه خلاف الاجماع ولا يخفى على المنصف الحبير بان هذا لا يندفع بما قال التحرير وأما قوله أطلعناك على ان المراد بالامر الخ فما لا يفيد ولا يضرب صاحب الكشف كما شرنا اليه وبالجملة كلامه ههنا لا يتخلو عن الاختلال والاضطراب والله أعلم بحقيقة الحال والصواب

مبتدا

مظهر لا مثبت

مشتركة بينهما وهي ما ذكره فخر الاسلام حيث قال لان سوق الكلام لا يجاب العتق في أحد الاولين وتشرية الثالث فيما سبق له الكلام فصار بمنزلة اعتقت أحدهما وهذا المعطوف عليه هو الماخوذ من صدر الكلام لا أحد المذكورين بالتعيين وهو القياس في مسألة اليمين وهو قول زفر رحمه الله لكنهم استحسنوا فيها لما أن أو اذا استعمل في النفي يعنى كل واحد من المعطوف والمعطوف عليه لان الواحد غير معين من كثير فلا يتصور انتفاؤه بالانتفاء الجميع ولهذا قال في الجامع الكبير لو قال والله لا أقرب هذه أو هذه كان موليا منهما جميعا بخلاف ما لو قال احدا كما حيث يكون موليا من احدهما وبانت واحدة منهما بمعنى العدة ويكون مختارا في التعيين لان احدي ليس فيها هذا العموم (قوله لا تطع أحدا منهما) قال صاحب الكشاف في سورة الاحزاب عند قوله تعالى يا نساء النبي لستن كأحد من النساء أحد في الاصل

مبتدأ ما غير للنص الوارد بوجوب الاداء في عبارة أكثر المشايخ تصریح بأن المراد بالسبب ههنا ما يعلم به ثبوت الحكم لا ما يثبت به الوجوب كالوقت مثلا والى هذا يشير كلام المصنف في أثناء الدليل وعند جمهور أصحابنا كالفاضي أبي زيد وشمس الأئمة وفخر الاسلام القضاء يجب بالدليل الذي أوجب الاداء احتج الفريق الاول بأن اقامة الفعل في الوقت انما عرفت قر به شرعا بخلاف القياس فلا يمكننا اقامة مثل هذا الفعل في وقت آخر مما مده بالقياس كافي الجمعة وتكبيرات التشریق فان اقامة الخلية تمام ركعتين ليست مشروعة في غير ذلك الوقت وكذا الجهر بالتكبير عقيب الصلوات في غير أيام التشریق وهذا معنى قوله فاذا فات شرف الوقت لا يعرف له أى للفعل الذى عرف كونه قر به مثل الابنص اذا لم يدخل للرأى في مفادير العبادات وهياتها واثبات المماثلة بينهما لا يقال لو وجب بنص جديد لكان بمنزلة الواجب ابتداء فلم يصح تسميته قضاء حقيقه لاننا نقول سمي قضاء لكونه استدرا كالجواب سابق بخلاف الواجب ابتداء واحتج الفريق الثاني بأن الفعل لما وجب في وقته بسببه أى بدليله الدال عليه لا يسقط وجوبه بخروج الوقت والحال ان للفعل مثالا من عند المكلف يصرفه الى ما وجب عليه لان خروج الوقت بقدر ترك الامتثال وهو بقدر ما عليه من العهدة واحترز بقوله وله مثل من عنده عن الجمعة وتكبيرات التشریق حيث لم يشرع اقامة الخطبة مقام الركعتين والجهر بالتكبير في غير ذلك الوقت فان قيل من جملة لهيات والاصناف هو الوقت ولا قدرة عليه قلنا فيقتصر القوات على ما تحقق العجز في حقه وهو ادراك شرف الوقت ويبقى أصل العبادة مقدورا مضموفا فينبط الب بالخر وج عن عهده بان يصرف اليه ما هو مشرووع له في وقت آخر وبماثله في الهيات والاذكار حسا وعقلا وفي ازالة الماسم شرعا وان لم يمانه في احراز الفضيلة فان قيل الواجب بصفه لا يبقى بدونها كالواجب بالقدرة الميسرة يسقط بسقوطها

من باب القضاء كما يشير اليه في تقسيم الاداء الى الكامل والناقص (قوله في عبارة الخ) تعديل لتفسير السبب بالنص موافقا لما أشار اليه المصنف (قوله في أثناء الدليل) يعنى قوله الابنص ويفهم أيضا من قوله لانه لما وجب بسببه لا يسقط بخروج الوقت حيث لم يقبل لا يسقط بخروجه قيل ولان الضمير في قوله ولانه للداء وسببه الخطاب لا الوقت وفيه انه لا يلائم تقرير الشارح حيث جعل الضمير للفعل لا للداء (قوله يجب بالدليل الذى أوجب الاداء) قال صاحب الكشاف تقرير القول فخر الاسلام وهذا أقيس وأشبه بمسائل أصحابنا هذا القول أرفق بمسائل أصحابنا فهم قالوا ان قومنا فهم صلاة من صلاة الليل فقضوها بالجماعة جهرا ما هم بالقراءة ولو فاتتهم صلاة من صلاة النهار فقضوها بالليل لم يجهر امامهم بالقراءة ومن فاتته صلاة السفر فقضوها في الحضر صلى ركعتين ولو فاتته في الحضر فقضوها في السفر صلى أربعين اعتبارا حال وجوب الاداء دون وجوب القضاء دليل على أنه يجب بالسبب السابق وفيه بحث اذ وجب مراعاة صفة الجهر وعدمها وكذلك القصر والاقام باعتبار ان وجوب القضاء بالمثل لانه وجب بالسبب الاول اللهم الا أن يقال المماثلة المعتمدة أن يكون باعتبار الاصل لا باعتبار السكف والسكف (قوله أى بدليله الدال عليه) فسر السبب به لثلاثتهم ان المراد به الوقت فيمنافى ما سبق (قوله لا يسقط وجوبه) لما عرفت أن سقوط الوجوب باحد الامور الثلاثة ولم يوجد (قوله كالواجب بالقدرة الميسرة) أراد بالواجب الزكاة وبالقدرة الميسرة النصاب

قال (في عبارة أكثر المشايخ تصریح الخ) أقول كما فسر السبب بالنص أيده بتصریح بعض المشايخ به فان ما يعلم به ثبوت الحكم هو النص لا الوقت ونحوه (قوله والى هذا يشير كلام المصنف رحمه الله) يعنى قوله الابنص (قوله وعند بعض أصحابنا) عطف على قوله فعند البعض سبب جديد قال (أى بدليله الدال عليه) أقول

وحد وهو الواحد ثم وضع في النفي العام مستويا فيه المذكور والمؤنث والواحد وما وراءه وقال الرضى الاول أن يقال ان همزته بدل من الواو في كل موضع ويكون المعنى لا تطع واحدا منهم فكيف ما فوقه فلا حاجة الى ما ذكره أبو علي الفارسي وغيره من أن لفظ أحد قد يكون

هذه الكلمة وان كان
مبها غير متعين أيضا الا
انها ليس فيها من العموم
ما في كلمة أو الواقعة في
سياق النفي لانها خاصة
صيغة ومعنى ولا تم بشئ
من دلائل العموم الا
تري انها لا تدخل بكلمة
الاحاطة ولا قول بكلمة
التبعيض فلا يقال
كل احد اكلوا الا احدي
منكوا بهذا يظهر الفرق
بين صورتى مسألة الجامع
(قوله الا ان يدل الدليل)
أى لا يكون الامر كما ذكر
من كون أولعموم النفي
والواو نفي العموم وقت
قيام الدليل من قرينة
حالية كما يذكره المصنف
فيما بعد من انه اذا حلف
لا يرتكب الزنا أو كل مال
اليتيم الخ أو مقاليه كإني
قوله ما جاء في زيد ولا عمرو
فان الواو حينئذ للعموم
النفي وكإني قوله تعالى يوم
يأتى بعض آيات ربك
الاية حيث قال صاحب
الكشاف في تفسيره انه
يدل على عدم الفرق بين
النفس الكافرة اذا
آمنت عند ظهور اشراط
الساعة وبين النفس
السنى آمنت قبلها ولم
تكسب خيرا فالمعنى
لا ينفع الايمان انفسا

ولما نعم اذا كانت الصفة مقصودة والوقت ليس كذلك لان المقصود بالعبادة هو تعظيم الله تعالى ومخالفة
الهوى وذلك لا يختلف باختلاف الاوقات وامتناع التقديم على الوقت انما هو لامتناع تقديم الحكم على
السبب فان قيل الفأنت يقابل بالمثل أو الضمان فما الذى قوبل به شرف الوقت فأنت قلنا قد تحقق الجز
عن مقابله بالمثل اذ لم يشرع للبعد ما عائل شرف الوقت وأما المقابلة بالضمان فقد انتفت في غير العمد
لقوله عليه السلام رفع عن أمي الخطأ والنسيان وثبت بتحقيق الاثم في العمد بالنص والاجماع على تأنيب
تارك الواجب من الصوم بتأخيره عن وقته ثم الظاهر من كلام القوم ان اراد الاية والحديث في هذا
المقام التمسك بهما على ان الواجب من الصوم والصلاة لا يسقط بخروج الوقت الا ان المصنف رحمه الله
يعانى قد صرح بأنه تعليل لما يفهم من قوله اذا كان عامدا وهو انه اذا لم يكن عامدا لا يكون شرف الوقت
مضمونا أصلا وذلك لان الشرع جعل جزاء التارك غير عامد هو الايمان بالصوم في أيام آخر الصلاة في وقت
آخر من غير تعرض لشيء آخر بل مع ايمانه الى انه بمنزلة المأني به في وقته ويمكن ان يكون مراده الاستدلال بهما
على عدم سقوط الصوم والصلاة بخروج الوقت الا انه نبه في أثناء الكلام على زيادة فائدة وبالجملة بقا
الوجوب بعد الوقت ثابت في الصوم بنص الكتاب وفي الصلاة بنص الحديث وكلاهما معتول المعنى لان

(قوله قلنا نعم اذا كانت الخ) قيل هذا الجواب في غاية البعد عن الحق فان الله تعالى حكيم ولو لم يكن في
الوقت الذى عين فيه المأمور به ما ليس في غيره لم يتعين له اذ يستحيل أن يكون ذلك من الشارع أمر الاتفاقيا
وما روى عنه عليه السلام انه قال من فاته صوم يوم من رمضان لم يقضه صيام الدهر كله مما يحقق هذا
وكون تعظيم الله تعالى ومخالفة الهوى مقصودا من العبادة لا ينافى كون التعظيم ومخالفة الهوى فيه
أكثر بل هو كذلك ومخالفة الهوى والتعظيم في الاثم بالامر على ما هو عليه أكثر وان أردت معرفة ثبوت
من آثار الاوقات في العبادات التي عينت لها فاعليك بمطالعة الرسالة المسماة با كسير السعادات في استمرار
العبادات والحق في الجواب ما سبقت الاشارة اليه من ان الواجب لا يسقط الا باحد الامور الثلاثة
وههنا لم يفت الا الوقت وما لا يدرك كله لا يترك كله ويمكن أن يقال مراده ان الغرض الاصل هو
التعظيم وان كان محافظة الوقت المعلوم بالامر أيضا غرضا ولكنه ليس أوليا فتفويت الاول للثاني اتباع
الاصول بالتبع فعلى هذا لا يرد ما ذكرتم (قوله بالمثل أو الضمان) الاول في الجنس والثاني في
خلافه (قوله فقد انتفت في غير العمد الخ) قال في الكشف فسقط عنه استدراك شرف الوقت الى
الاثم ان نعمد التفويت والى عدم الثواب ان لم يكن نعمد للجزء يفهم من هذا ان المقابلة بالضمان
تحقق في غير العمد لكن ما ذكره الشارح اظهر وهو المذكور في نفس اصول فخر الاسلام (قوله للتمسك
بهما على ان الخ) اعترض عليه بان الدليل يدل على عدم سقوط الواجب من الصوم والصلاة عمن له عذر
والمدعى أعم والاول لا يستلزم الثاني لان كلاما من الصلاة والصوم ليس عقوبة من الله تعالى حتى يلزم من
وجوبه على المعذور وجوبه على غيره بل كرامة واستحقاق المعذور به الا يقتضى استحقاق العامد
العاصي والجواب ان الدليل بعبارته أخص من المدعى مع دلالة تساويه لان الصلاة والصوم كرامتان
مشمئتان على مشقة ظاهرة والمشقة اذا وجبت على المعذور فعلى المفرد أولى (قوله بل مع ايمانه الخ)
حيث قال فان ذلك وقتها (قوله ويمكن الخ) وذلك بان يجعل قوله لقوله تعالى متعلقا بقوله لا يسقط
قوله استدلال تقيدها على فائدة زائدة لكنه بعيد من سياق ظاهر الكلام ولهذا قال يمكن (قوله على زيادة
فائدة) هي عدم ضمان شرف الوقت اذا كان عامدا الا بالاثم

تجتمع بين الايمان والعمل الصالح قبله فهو دليل لمن لم يعتبر الايمان المجرد عن العمل وانما
يحموله على عموم النفي بمعنى انه لا ينفع نفسا لم تقدم الايمان لانه اذا نفي الايمان كان نفي كسب الخير في الايمان تذكرا أو اجيب بان الآيات

خروج

(فان قيل فعلى هذا الاصل) وهو ان القضاء يجب بما أوجب الاداء (قضاء الاعتكاف المنذور في رمضان ينبغي أن يجوز في رمضان آخر) أي اذا نذر الاعتكاف في رمضان ولم يعتكف الى رمضان آخر ينبغي أن يجوز قضاء الاعتكاف المنذور في رمضان آخر لان القضاء انما يجب بما أوجب الاداء والاداء قد أوجبه النذر والنذر بالاعتكاف

في رمضان لم يوجب صوما

مخصوصا بالاعتكاف

فيجوز القضاء في رمضان

آخر (قلنا القضاء ههنا

يجب بما أوجب الاداء أي

النذر وهو يقتضى صوما

مخصوصا بالاعتكاف

(لكنه) أي الصوم

المخصوص بالاعتكاف

(سقط في رمضان الاول

بعارض شرف الوقت فاذا

فات هذا) أي عارض

شرف الوقت (بجيت

لا يمكن دركه الا بوقت

مديد يستوى فيه الحياة

والموت) وهو من شوال

الى رمضان آخر (عاد

الى الاصل موجبا لصوم

مقصود) أي صوم

مخصوص بالاعتكاف

(فوجب القضاء مع

سقوط شرف الوقت

أحوط من وجوبه مع

شرف الوقت اذ سقوطه

يوجب صوما مقصودا

وفضيلة الصوم المقصود

أحوط من فضيلة شرف

الوقت) هذا هو مراد فخر

الاسلام بقوله وكان هذا

أحوط الوجهين والاشارة

ترجع الى السقوط في قوله

فسقط ما ثبت بشرف

الوقت من الزيادة

فالخاصل ان وجوب

القضاء مع سقوط زيادة

ثبت بشرف الوقت

خروج الوقت لا يصلح مسقطا ولا يعجز في حق أصل العبادة فيثبت الحكم في غير الصوم والصلاة كالمنذور والاعتكاف قياسا عليهما بما يجامع ان كلامهما مع عبادة وجبت بسببهما فان قيل هذا حجة عليكم لانكم لان وجوب قضاء الصوم والصلاة ثبت بنص الكتاب والسنة ووجوب قضاء غيرهما من الواجبات بالقياس فيكون القضاء بسبب جديد ودليل مبتدأ لا بما أوجب الاداء قلنا لا نسلم ان النص لا يجاب القضاء بل للاعلام ببقاء الواجب وسقوط شرف الوقت لا الى مثل وضمان فيما اذا كان اخراج الواجب عن الوقت بعذر والقياس مظهر لا مثبت فيكون بقاء وجوب المنذور والاعتكاف ثابتا بالنص الوارد في بقاء وجوب الصوم والصلاة ويكون الوجوب في الكل بالسبب السابق لا يقال لو ثبت القضاء بالامر الاول لكان الامر مقتضيا له ونحن قاطعون بان قول القائل صم يوم الخميس لا يقتضى صوم يوم الجمعة وأيضاً لو اقتضاه لكان اداءه منزلة ان يقول صم ايام يوم الخميس واما يوم الجمعة على التخيير ولما كانا سواء فلا يعصى بالتأخير لاننا نقول معناه انه أمر بالصوم وبقائه في يوم الخميس فلما فات ايقاعه في يوم الخميس الذي به كمال المأمور به بقى الوجوب مع نقص فيه وحينئذ لا يلزم اقتضاء خصوص يوم الجمعة ولا كونه اداء فيه ولا كون صوم اليومين سواء (قوله فان قيل) لو قال الله على ان اعتكف رمضان أو اعتكف هذا الشهر مشير الى رمضان فصامه ولم يعتكف لزمه قضاء الاعتكاف شهرا متتابعاً بصوم مبتدأ ولا يجوز ان يقضيه في رمضان آخر مكنتها بصومه خلافاً لفرجه الله فلما كان القضاء بالسبب الاول وهو النذر لجاز ذلك لان رمضان الآخر مثل الاول في كون الصوم مشروفاً فيه مستحقاً عليه وكون الاعتكاف فيه صحيحاً ولما لم يجز علم انه بسبب جديد هو التفويت وهو سبب مطلق يوجب الاعتكاف بصوم مقصود مخصوص به بمنزلة ما اذا نذر ابتداء ان يصوم شهراً فظاهر هذا التقرير بمشعر بان المراد بالسبب الجديد والسبب

أقول به في الوجوب مع نقص فيه) فيه بحث وهو انه على هذا التقدير لا يكون القضاء بتسليم مثل الواجب عند من وجب عليه تصرف ماله الى ماعليه وذلك لان المأني به مدلول الامر وهو يفيد الوجوب والجواب ان أصل الواجب وان كان باقيا الا ان تعين اليوم باختياره ومن عنده (قوله فصامه ولم يعتكف) انما قال فصامه ولم يعتكف لانه لو لم يصم ولم يعتكف يخرج عن العهدة بالاعتكاف في قضاء هذا الصوم ولا يلزمه قضاء الاعتكاف بصوم مبتدأ كذا في الجامع الكبير (قوله لزمه قضاء الاعتكاف الخ) خلافاً للحسن بن زياد وهو احدى الروايتين عن أبي يوسف وزفر فرجهما الله قال لانه التزم اعتكافا بصوم لا أثر للاعتكاف في وجوبه ولا يسيل الى قضائه في شهر آخر لانه يلزمه بصوم الاعتكاف أكثر في وجوبه فيز يد على ما التزمه فوجب أن يبطل (قوله خلافاً لفرجه الله) مربوط بقوله ولا يجوز أن يقضيه في رمضان آخر نص عليه في الكشف وفي فصول البسداء ولم يذكر الشيخ كل الدين خلافاً لفر الا في وجوب أصل القضاء كما هو قول الحسن فاعتبر البعض بهذا وحكم بان تعلقه بلا يجوز فاسد وليس كذلك فان الخلاف في وجوب أصل القضاء احدى الروايتين عنه والرواية الاخرى وجوبه وجوازه في رمضان آخر ووجه هذه الرواية ان الصوم شرط الاعتكاف والشرط يعتبر مطلق وجوده لا وجوده قصدا كاطهارة ووجهه تمسكنا هو المنذور في الكتاب (قوله بسبب جديد هو التفويت) رد عليه بوجوبه في الفوات أيضا

انما فسر السبب بالدليل ثلاثتهم ان المراد به الوقت فيما في ما سبق قال (ولما لم يجز علم انه بسبب جديد هو التفويت) أقول لفظ التفويت يشعر بان لا يكون الفوات موجبا للقضاء عند هذا البعض وقد صرحوا أيضا بانه موجب له كالتفويت قال (فظاهر هذا التقرير بشعر الخ) أقول بعنى ان ظاهره

أحوط من الوجه الآخر وهو أن يجب القضاء مع وجوب رعاية شرف الوقت كما ان الاداء واجب معه فيكافه رد عليه ان في سقوط شرف الوقت ترك الاحتياط فيجب بان هذا أحوط من وجوب رعاية شرف الوقت والدليل على

تلك الزيادة لما ذكرنا
من امكان الموت قبل
رمضان آخر فينبغي ان
يسقط ذلك النقصان
المتجبر بتلك الزيادة ايضا
وهو عدم وجوب الصوم
المقصود بالطريق الاولى
ووجهه الاولوية ان
العبادة مما يحتاط في
اثباته فسقوط النقصان
اولى من سقوط الزيادة
وايضا سقوط الزيادة
بشرف الوقت انما ثبت
بخسوف الموت وسقوط
النقصان وهو عبارة عن
وجوب صوم مقصود
يثبت بخسوف الموت
والندب بالاعتكاف
ايضا فاذا سقط الزيادة
المذكورة سقط النقصان
المذكور ايضا بالطريق
الاولى

الاول هو سبب الحكم لا النص الدال على ثبوت الحكم والالكان المناسب ان يقال السبب موجب للزيادة
هو النص الدال على وجوب الوفاء بالندب والسبب الجديد هو قياس المنذور على الصوم والصلاة بل النص
الوارد في وجوب قضاءهما ويمكن ان يقال كون سبب القضاء هو الالكان كناية عن وجوبه بالنص الدال
على وجوب المنذور وكونه هو التفويت كناية عن وجوبه بالقياس على الصوم والصلاة تعبير بالالزام عن
المزوم وفي لفظ فخر الاسلام اشارة خفية الى هذا المعنى او يقال هذا التمثيل لا يجاب الشارع الفاعل على
المكلف بايجاب المكلف اياه على نفسه والمسئلة تدل على ان وجوب القضاء فيه اذا اوجبه المتكلف على
نفسه يكون بموجب جديد لا بالموجب الاول فكذا في ايجاب الشارع وتقرير الجواب ظاهر من الكتاب
وعبارة فخر الاسلام ان الاعتكاف الواجب بالندب مطلقا يقتضى صوما لا اعتكاف اثر في ايجابه وانما جاء
هذا النقصان في مسئلة شهر رمضان بعرض شرف الوقت وما ثبت بشرف الوقت فقد فات بحيث لا يتمكن
من اكتساب مثله الا بالحياة الى رمضان آخر وهو وقت مديد يستوى فيه الحياة والموت فلم تثبت القدرة

كارض يمنع من الاعتكاف لا الصوم كالمبطون ولا يمكن جعله كالتفويت لعدم الاختيار (قوله هو
سبب الحكم) مع ان اكثر المشايخ صرحوا بان المراد في السبب في هذا المقام دليل الحكم كما مر اليه
الاشارة في الدرس السابق (قوله هو قياس المنذور الخ) اعترض عليه اولابان هذا المخالف لما سبق
من قوله فعند البعض سبب جديد اى نص مبتدأ لظهور ان القياس ليس بنص وثانيا بان اذا كان السبب
الجديد هو القياس او النص المذكور لكان هذا عين مذهب الجمهور وثالثا بانهم صرحوا بان القياس
لا يصح ان يكون سببا جديدا والجواب عن الاول بعدم تسليم ان ليس المراد بالنص في نفسه سبب
سابقا ملق الدليل ذكره للخاص واردة العام او النص وما في حكمه ان ما ذكره هنا اولا كلام ظاهري
ولذا اضر به بقوله بل النص الوارد الخ بناء على ان القياس مظهر لا مثبت وبهذا ينسد دفع الثالث
ايضا واما الجواب عن الثاني فلان النص على ما زعموا لا يجاب ابتداء للاعلام ببقاء الواجب وهو
مذهب الجمهور فلا عينية (قوله اشارة خفية الى هذا المعنى) اى الى كون التفويت كناية عن وجوبه
بالقياس وذلك حيث قال بعد قوله قالوا ان القضاء انما واجب ابتداء بالتفويت لان النذر لم يكن نقول انما
وجب القضاء في هذا بالقياس على ما قلنا لا بنص مقصود في هذا الباب اراد بالنص المقصود في هذا الباب
التفويت لانه المذكور سابقا في استدلال الخصم وليس ذلك على حقيقته بل المراد به القياس الذي في

مخالف لما سبق في اول البحث ان المراد بالسبب ههنا ما يعلم به ثبوت الحكم لا ما ثبت به الوجوب كالوقت
والندب ونحو هذا يصرفه عن الظاهر دفعا للمخالفة لكن يرد على قوله والسبب الجديد هو قياس المنذور
الخ اولا انه مخالف لما سبق من قوله فعند البعض سبب جديد اى نص مبتدأ مغاير للنص الوارد لوجوب
الاداء لظهور ان القياس ليس بنص وثانيا بان السبب الجديد اذا كان القياس او النص المذكور لكان
هذا عين مذهب الجمهور لما سبق ان القياس مظهر لا مثبت وان النص للاعلام ببقاء الواجب وثالثا
انهم صرحوا بان القياس لا يصلح لان يكون سببا جديدا قال فخر الاسلام فقال بعضهم بنص مقصود
لان القرينة عرفت قرينة وقتها فاذا فاتت عن وقتها فلا يعرف لها مثل الا بنص فكيف يكون مثلا
بالقياس وقد ذهب وصف فضل الوقت وكذا الحال في قوله وكونه هو التفويت كناية عن وجوبه
بالقياس قال (وفي لفظ فخر الاسلام اشارة خفية الى هذا المعنى) اقول يعنى ان كونه هو التفويت
كناية عن وجوبه بالقياس لانه قال يتفرع عن هذا الاصل مسئلة النذر بالاعتكاف في شهر رمضان اذا

والاحاديث الدالة على
اعتبار الايمان المجرد
والاتقان على نفع ايمان
نفس آمنت ثم ماتت قبل
وجوب التكليف
الشرعية عليها يوجب
تاويل الآية فلنا ان
نقول ان الآية من باب
الف التقديرى استغنى
عن ذكره بذكر النشر
اى لا ينفع نفسا ايمانها
ولا كسبها في الايمان
خير الم تكن آمنت من

قبل او كسبت في ايمانها خير او مثله غير عزير في كتاب الله تعالى وغيره ونحمل كسب الخير
على الاخلاص اى لا ينفع الكافر بايمانه والمنافق اخلاصه في ذلك اليوم او نقول المقصود من التكرار المبالغة في نبي كسب الخير في

فقط

الايان ثارة ونبي ملزومه اخرى نزلان وجهه ورفبان وجهه آخر كافي قوله تعالى لا تأخذوا سنة ولا قوم يقال لم يحضر البلد ولا أقام فيه
ففيه اشارة الى انها لو قدمت الايمان المجرى والمقارن لكسب الخير لنفسها (قوله

بان لا يكون للاجتماع تأثير في المنع) قيل هذه الضابطة غير مطردة فانه اذا حلف لا يكلم ههنا وهذا هو

المنع) قيل هذه الضابطة غير مطردة فانه اذا حلف لا يكلم ههنا وهذا هو

المنع) قيل هذه الضابطة غير مطردة فانه اذا حلف لا يكلم ههنا وهذا هو

المنع) قيل هذه الضابطة غير مطردة فانه اذا حلف لا يكلم ههنا وهذا هو

فسقط فبقى مضمونا باطلا فقه وكان هذا احوط الوجهين لان ما ثبت بشرف الوقت من الزيادة احتمل السقوط فالنقصان والرخصة الواقعة بالشرف لان يحتمل السقوط والعود الى الكمال اولى فاذا عاد لم يتأدى في رمضان الثاني فقوله يقتضى صوما مبنى على اشتراط الصوم في الاعتكاف الواجب لقوله عليه السلام لا اعتكاف الا بالصوم ويجاب الشيء لوجبه وشرايطه التي لا يتوسل اليه الا بها ويكون مما يلتزم بالنذر

حكم النص واعترض عليه بانه لو كان اشارة الى ذلك لسكان عين مذهب الجمهور الذي عبر عنه بقوله قبيله انما وجب القضاء في هذا بالقياس على ما قلناه ولا يخفى بطلانه والحواب أن مراد فخر الاسلام بقوله انما وجب القضاء في هذا بالقياس على ما قلناه ان القضاء انما وجب بالقياس لكن على ما قلناه من انه بالنص حقيقة لا اعلام أن ما وجب بالسبب غير ساقط بل الساقط شرف الوقت لانه وجب ابتداء بالقياس الوارد في وجوب قضاء الصوم والصلاة أو بالنص الوارد ابتداء في ذلك وهذا المعنى وان لم يكن مصرح به في كلام فخر الاسلام لكن هو المراد من سياق كلامه والالسان ما ذكره حجة علينا لانا كما أشار اليه الشارح بقوله فان قيل هذا عليكم لاكم الخ وعلى هذا التوجيه لا يكون ما ذكره عين مذهب الجمهور (قوله في الاعتكاف الواجب) قيد به لان في الاعتكاف النقل لا يشترط الصوم في ظاهر الرواية لا بتناؤه على

صام ولم يعتكف أنه يقتضى اعتكافه ولا يجزى في شهر رمضان آخر قالوا لان القضاء انما وجب ابتداء بالتفويت لا بالنذر والتفويت سبب مطلق عن الوقت فكان كالتنذر المطلق لكننا نقول انما وجب القضاء في هذا بالقياس على ما قلناه لا بنص مقصود في هذا الباب وأراد بالنص المقصود في هذا الباب التفويت لانه المذكور سابقا في استدلال الخصم وليس ذلك على حقيقته بل المراد به القياس الذي هو في حكم النص وفيه بحث لانه لو كان اشارة الى ذلك لكان غير مذهب الجمهور الذي عبر عنه بقوله قبيله انما وجب القضاء في هذا بالقياس على ما قلناه ولا يخفى بطلانه قال صاحب الكشف فيه اشارة الى ان التفويت كنص مقصود عندهم في هذا الباب وهو النذر وفيه أيضا بحث أو لافلان توصيف النص بالمقصود في هذا الباب يدل على أن المراد به لفظ يدل بصر يحه على وجوب قضاء هذا النذر القانت وظاهر ان التفويت ليس كذلك لانه مع أنه ليس بلفظ ليس له اختصاص بهذا الباب وأما نانا فلان أرباب هذا المذهب اذا ارادوا بالنص ما يكون طريقا الى معرفة الممانلة حيث قالوا فلا يعرف لها مثل الا بالنص ونفوا أن يكون القياس كالنص مع كونه طريقا معقولا الى المعرفة حيث قالوا فكيف يكون مثلا بالقياس وقد ذهب وصف فضل الوقت كيف أن يكون التفويت الذي لا يتصور كونه طريقا اليها أصلا كنص مقصود في هذا الباب عندهم فالصواب ان النص محمول على ظاهره فان الخصم اذا ادعى أو لان القضاء لا يكون الا بنص مقصود ثم ذكره هنا ان القضاء انما وجب ابتداء بالتفويت رد عليه فخر الاسلام بان ما ذكرتم ههنا مخالف لما ادعيتم سابقا لظهور ان التفويت ليس بنص مقصود في هذا الباب فكانه قال لكننا نقول انما وجب القضاء في هذا بالقياس على ما قلناه لا بنص مقصود كما ذكرتم أو لان التفويت ليس بنص فضلا عن أن يكون مقصودا في هذا الباب ولا شبهه له في افادة المعرفة والمجب أن هذا مع انه مكشوف واضح كيف خفي على مثل صاحب الكشف والشارح قال (فقوله يقتضى صوما مبنى على اشتراط الصوم في الاعتكاف الواجب الخ) أقول اعلم ان النذر انما يصح اذا كان المنذور قرينة وهي ما يكون من جنسه واجب لله تعالى في الشرع لان ايجاب العبد معتبر بايجاب الله تعالى كالصوم والصلاة والحج والصدقة والذبح والعتق فعلى هذا كان ينبغي أن لا يصلح النذر بالاعتكاف وليست لله تعالى من جنسه واجب الا

منها وهو جائز فيكون للاباحة وقد جعل للتخيير واجب باننا لا نسلم أن الايمان بكل منهما يكون انبأ بالما مور به بل هو انما يكون في واحدة منها وجواز غيرهما انما هو بحكم الاباحة الاصلية فيما كانت ولو لم تكن لم يجز كافي قوله بع هذا العبد أو ذلك (قوله وقد يستعار حتى كقوله

تعالى الخ) هذه الآية أوردتها الأصوليون مثالا لما كان أو بمعنى حتى إذا لم يحسن العطف على شيء للزوم عطف الفعل على الاسم ولا على ليس للزوم عطف المضارع ٨٤ على الماضي فسقطت حقيقته واستعير لما يحتمله وهو الغاية فإن الأمر يحتمل

الامتداد والتوبة تصلح
لأنها فالمعنى ليس لك
من أمرهم شيء إلا أن
يتوب عليهم فتفرج
بجأهم أو يعذبهم فتشفي
منهم ولكن صاحب
الكشاف وأتباعه ذهبوا
إلى أنه عطف على ما سبق
من قوله ليقطع طرفا من
الذين كفروا الآية
وقوله تعالى ليس لك من
الأمر شيء اعترض
والمعنى إن الله مالك
أمرهم فإما أن يهلكهم
أو يهزمهم أو يتوب
عليهم أو يعذبهم (قوله
أراد ذلك بالنصب)
قال فخر الإسلام ومن
تابعه إن تعدد العطف
من جهة أن الأول منفي
واعترض عليه صاحب
الكشاف بأنه لا امتناع في
عطف المثبت على المنفي
وبالعكس حتى لو قال أو
ادخل بالرفع كان عطف
قلت ليس مراد فخر
الإسلام الامتناع مطلقا
بل الأحسن والأفضل
تشارك المعطوف
والمعطوف عليه في
الكيفية فهو وراعي
بقدر الامكان ألا ترى أن
صاحب الكشاف ومن
تابعه ذكروا في قوله تعالى
ألم نشرح لك صدرك من

بخلاف الوضوء في الصلاة فإنه مما لا يلتزم بالندرج حتى لو نذر صلاة وهو متوضئ جازا إذا واهبه ولم يتنجس إلى وضوء لا جلهما وقوله وإنما جاء هذا النقصان أي عدم وجوب الصوم مقصودا بخصوص بالاعتكاف في هذه الصورة بواسطة أن هذا الوقت بشرفه واختصاصه بفرضية الصوم فيه لا يقبل إيجاب الصوم من جهة العبد فلولا بسقط وجوب الصوم بخصوص بالاعتكاف في هذا الوقت لما أمكن ادراك فضيلة الاعتكاف في هذا الوقت الشريف فثبت بعرض شرف الوقت نقصان هو عدم وجوب الصوم بخصوص بالاعتكاف وزيادة هي فضيلة العبادة في الوقت الشريف وفضل صيام رمضان على صيام سائر الأيام وقوله فلم تثبت القدرة أي على اكتساب مثل ما فات من زيادة الفضيلة الثابتة بشرف الوقت فسقط ما ثبت بشرف الوقت من زيادة الفضيلة لتحقيق المجرى عن اكتسابه فبقي الاعتكاف مضمونا بإطلاقه إذ لا يجزئ عنه وإطلاقه يقتضي صوما مقصودا بخصوصه وهذا بمنزلة صلاة وجبت مع شرف الوقت وقد تحقق الجز عن ادراك شرف الوقت بخروجه فبقي أصل الصلاة مضمونا بإشراكها وكان هذا أي سقوط ما ثبت بشرف الوقت من زيادة الفضيلة وبقاء الاعتكاف مضمونا بإطلاقه أحوط الوجهين اللذين أحدهما وجوب القضاء مع سقوط ما ثبت بشرف الوقت وذلك بان يجب القضاء بصوم مقصودا بخصوصه والآخر وجوب القضاء مع رعاية ما ثبت بشرف الوقت من الزيادة وذلك بان يقضى الاعتكاف في رمضان آخر والدليل على كونه أحوط الوجهين هو أن ما ثبت بشرف الوقت من الزيادة لما احتمل السقوط بمضي رمضان فالنقصان الثابت والخاصة الواقعة بشرف الوقت أولى باحتمال السقوط والعود إلى الكمال الذي هو الأصل في الاعتكاف وهو أن يترن بصوم مقصودا بخصوصه وإذا زاد الاعتكاف المذكور إلى كماله لم يتأد بالاعتكاف في رمضان الثاني لخلوه عن الصوم بخصوصه بالاعتكاف ولأنه وجب كماله فلا يتأدى ناقصا ووجه أولوية سقوط النقصان أمران أحدهما أن الإتيان بالعبادة أحوط من تركها وإيجابها أولى من نفيها وزيادتها خير من النقصان فيها فسقوط النقصان فيها يكون أولى من سقوط الزيادة

المسماحة وروى الحسن عن أبي حنيفة أنه يشترط للنفل أيضا أن الصوم فيه كالظهار في الصلاة (قوله بخلاف الوضوء في الصلاة) حاصل الفرق بين الصوم والوضوء أن إيجاب الاعتكاف إيجاب لصوم مبتدا وليس إيجاب الصلاة إيجاب الوضوء ومبتدا هو أن إيجاب العبد يعتبر بإيجاب الله تعالى فالمنسحب يجب أن يكون قربة تكون من جنسه واجب لله تعالى في الشرع والاعتكاف ليس لله تعالى واجب من جنسه وإنما يصح التذرع به الحاقه بالصوم باعتبار أن الصوم شرط له بالحديث فالترامه الترامه وأما الصلاة المنذورة فله تعالى واجب من جنسه فلا ضرورة في اعتبار إيجابه إيجابا بالوضوء مستقل وقد يفرق أيضا بان الوضوء شرط محض متى وجب لغيره لكونه وسيلة دائما والصوم ليس بشرط محض بل يجب تارة لعينه كصوم رمضان وأخرى لغيره كصوم الاعتكاف فلا يجوز الاعتكاف بصوم في الجملة كالوضوء للصلاة (قوله وزيادة هي فضيلة العبادة) بدليل قوله عليه السلام من تقرب فيه بمصلحة من خصال الخير كان كمن أدى فريضة فيما سواه ومن أدى فريضة فيه كان كمن أدى سبعين فريضة فيما سواه كذا في شرح البردوي (قوله لما احتمل السقوط بمضي رمضان) وذلك بان لم يصم أو صام ولم يعتكف فقضى

أنه صح الحاقه بالصوم باعتبار أن الصوم شرط له بالحديث وكان التزام الاعتكاف التزام الصوم والله تعالى من جنسه واجب وظاهر أن الصوم الواجب بالاعتكاف يجب أن يكون مما يلتزم بالنذر وهو الصوم المستقل دون صوم رمضان لأنه فرض مستقل لا مدخل للنذر فيه ولذا قال ويكون مما يلتزم بالنذر أي

وأيضا
أنه مؤول بالمثبت لأن الاستفهام إنكارى وإنكار المنفي مثبت ولهذا صح عطف قوله تعالى
ورضعنا عنك وزرك أنهم في ان الداعي إلى التأويل هو الاختلاف نفيًا وإثباتًا وهذا أو أماني صورة الرفع والكلام لا يحتمله

الاشتراك في عطف الجملة
الآتري الى قوله

لانسه عن خلق وتأتى
مثله

صار عليه اذا فعلت
عظيم

ابدا بنفسك وانها عن
غيرها

فاذا انتهت عنه فانت
حكيم

فهناك يقبل ان وعظت
ويقندى

بالامر منك وينفع
التعليم

فان قوله وتأتى منصوب
باضمار ان بعد الواو ولم

يسبق مثله (قوله حتى
مطلع الفجر) مثال لما

كان الغاية خارجة عن
المغيا وكان تقديمه

للاشعار بانه أكثر على
ما قال صاحب التحقيق

ان أكثر النجاة على أن
ما بعد حتى ليس داخلا

فيما قبلها لان الاصل في
الغاية أن لا تكون داخلة

في المغيا ويؤيده قوله
تعالى حتى مطلع الفجر

فان الليل على تقدير
الوقف على سلام أو سلام

الملائكة على تقدير عدم
الوقف عليه ينتهي عند

طلوع الفجر وذهب
صاحب الكشاف والشيخ

عبد القاهر وعامة
المتأخرين الى انه داخل فيه (قوله فيكون المعطوف)

اما أفضل نحو مات الناس حتى الانبياء أو أخس نحو قدم الحاج حتى المشاة
ليست تدل بذكره ان الحكم قد عم الجميع وبقي الا انها الى الجزء الرفع أو الاخس ويكون جزأ من المعطوف عليه فلا يجوز جاء الرجال

وأيضا سقوط النقصان عبارة عن وجوب صوم مخصوص به فهو تكثير للعبادة وتكميل للاعتكاف
فيكون أولى وثانيهما أن موجب سقوط الزيادة أمر واحد هو خوف الموت قبل دخول رمضان الثاني
وموجب سقوط النقصان أمران خوف الموت والنذر بالاعتكاف أما الاول فلان خوف الموت قبل
دخول رمضان الثاني يوجب قضاء الاعتكاف قبله ولا يتصور ذلك الا بسقوط النقصان ويوجب صوم
مخصوص به وأما الثاني فلان الاعتكاف شرع بصومه لا يثري في إيجابه حتى لا يسقط الإيعاز فبالنذر
بالاعتكاف يثبت صوم مخصوص به وهو معنى سقوط النقصان فاذا ثبت ما يثبت به خوف الموت فاولى أن
يثبت ما يثبت به خوف الموت وشئ آخر مع تحققهما جميعا لان قوة السبب وكثرة ادعى الى وجود المسبب ولا
يلزم من ذلك اجتماع المؤثرين على أثر واحد لان المراد بالاثبات ههنا الاستلزام والاقتضاء لا التأثير
والإيجاد فان قلت الزيادة والنقصان قد ثبتا بعراض شرف الوقت فيسقطان بفواته لانه عدم الأثر
بانعدام المؤثر ولا حاجة الى ما ذكرتم من التطويل فانت السبب قد يكون سببا لحادث المسبب دون
بقائه فلا يتعدى بانعدامه كالصلاة وجبت بالوقت وبقي الوجوب بعد انقضائه قد بدى بيان المطلوب مما
ذكرنا وفيه إشارة الى الجواب عما يقال ان سقوط شئ لا يصلح دليلا على وجوب صوم مقصود فيكون
وجوبه ثابتا بلا دليل وذلك لان النذر بالاعتكاف موجب لصوم مقصود الا ان عارض شرف الوقت كان
مانعا عن ثبوت الحكم فبعد انعدامه ثبت الحكم لوجود سببه مع عدم المانع وقوله لان يحتمل بفتح اللام
على انها اللام الداخلة على الجملة الاسمية التي مبتدؤها وان يحتمل وخبرها أولى وضمير يحتمل عائدا الى
النقصان والخصه وحده لاتحادهما معنى اذا المراد بهما عدم وجوب الصوم المقصود وقوله رمضان
آخر ورمضان الثاني بتشكيل الوصف تارة وتعرفة أخرى مبنى على انه علم اذا قصد به معين أو منكر اذا
قصد به مبهم مثل حررت بزيد الفاضل وزيد آخر فأراد برمضان آخر رمضا نامغاير للذي نذر
الاعتكاف فيه ابا كان ورمضان الثاني الذي يليه وهو معين الا ان قوله في تقرير السؤال ولا يجزئ في
شهر رمضان الا آخر كان ينبغي أن يكون بتشكيله ولذا قال المصنف في رمضان آخر لاجلها موالى الى رمضان
الا آخر لتعيينه والعلم هو شهر رمضان بالاضافة ورمضان محمول على الحذف للتخفيف ذكره في الكشاف
وذلك لانه لو كان رمضان علما لكان شهر رمضان بمنزلة انسان زيد ولا يخفى فيجه ولهذا كثرت كلام
العرب شهر رمضان ولم يسمع شهر رجب وشهر شعبان على الاضافة (قوله وسقوط النقصان عبارة عن

خارج رمضان مع الصوم يجوز اجماعا كذا في شرح المنار للنسفي (قوله أما الاول فلان خوف الموت الخ)
اعترض عليه بان الموت موهوم والحياة متحققة فكانت القدرة ثابتة نظرا الى استحباب الحال أوجب
بانه معارض فان العجز ثابت في الحال حقيقة فيبقى الاستصحاب فلان ثبت القدرة (قوله وفيه إشارة) أى
فيما ذكر من التطويل (قوله وذلك لان النذر) أى تحقق الإشارة الى الجواب (قوله لوجود سببه)
لان نفس سقوط شئ دليل على وجوب صوم مقصود (قوله على انه علم اذا قصد به معين) لكن لا يتوقف
تعريف الوصف على ان يعتبر العلم رمضان وحده ولا على أن يحتمل على حذف المضاف لما تقر من
قواعدهم وذكروا في ايضاح المفصل والاقليد وغيرهما من أن المضاف اليه في مثل هذه الاعلام كلها
مقدر علما لا يلزم هدم قاعدتهم المعلومة وهي منهم من اضافة المعرفة الى النكرة فلذا امتنع
الصرف في فترة من أين فترة وبجى اللام في طبق من بيت طبق وبهذا يظهر معنى قول القاضي في قوله
تعالى جنات عدن وعدن علم لانه المضاف اليه في العلم (قوله ولا يخفى فيجه) قد يمنع القبح بان الاضافة

الصوم المقصود وهذا
 البحث من مشكلات
 مباحث أصول فخر
 الاسلام وقد فسرى في بعض
 الحواشي الوجهان بغير
 ما فسرت لكن لا يخفى
 على ذوى الكياسة
 الممارسين للعلوم ان
 الدليل الذي استدل به
 على الاحوطية يدل على
 أن المراد ما ذكرت لاما
 توهموا والحمد لله ملهم
 الصواب (والاداء اما
 كامل وهو أن يؤدي
 بالوصف الذي شرخ

وجوب صوم مقصود) ذكره قبيل هذا على قصد التفسير وهو هنا على قصد التقرير بل يستخرج منه ان
 سقوط شرف الوقت بوجوب وجوب صوم مقصود لانه بوجوب سقوط النقصان الذي هو عدم وجوب صوم
 مقصود وسقوط العلم ثبوت لان نفي اثبات فيكون سقوط النقصان عبارة عن وجوب صوم مقصود
 فيكون موجب السقوط موجباً له (قوله اذ فضيلة شرف الوقت فضيلة يغلب فوتم) لان الاعتكاف
 مشر وع في جميع الشهور الاثني عشر وهذه الفضيلة لا توجد الا في واحد منها بخلاف فضيلة الصوم
 المقصود فان فوتم نادراً لا يكون الا بنذر الاعتكاف في رمضان (قوله وقد فسرى في بعض الحواشي
 الوجهان بغير ما فسرت) فقيل أحدهما يجب القضاء بما أوجب الاداء والا آخراً يجانه بسبب جديد
 هو التفويت والاول أحوط والالزم أن لا يجب عليه القضاء في صورة الفوات دون التفويت كما اذا
 حدث به في رمضان مرض مانع من الاعتكاف دون الصوم كالاسهال مثلاً وقيل أحدهما يجب
 القضاء بصوم مقصود والا آخراً سقوط القضاء بزوال الوقت لتعذر الاعتكاف بالصوم وتعذر يجب
 الصوم بلام وجوب كما هو احدى الروايتين عن أبي يوسف رحمه الله تعالى والاول أحوط لان فيه اسقاط
 النقصان واعادة الواجب الى صفة الكمال بايجاب ما هو تبع له بوجوبه وفي الثاني اسقاط أصل الواجب
 لتعذر ايجاب التبع والدليل المذكور لا يدل على أن الوجه الاول أحوط من الثاني هذين التفسيرين
 لانه جعل نتيجة الدليل هو عدم التأدي في رمضان الثاني فيجب أن يكون الوجه الثاني الغير الاحوط هو
 التأدي في رمضان الثاني بان يجب القضاء مع زيادة الزيادة كما ذكره المصنف لا الوجوب بسبب جديد كافي
 التفسير الاول ولا سقوط القضاء عن أصله كافي التفسير الثاني ولهذا اعترف الذاهبون الى التفسيرين
 بان المذكور ليس دليلاً على الاحوطية بل بياناً لا يمكن ايجاب القضاء بصوم مقصود بمعنى ان الزيادة
 الثابتة للعبادة بشرف الوقت قد تسقط بزوال الوقت كافي الصوم والصلاة فسقوط النقصان وهو عدم
 وجوب الصوم والعود من النقصان الى الكمال أولى لان الاول عود من الكمال الى النقصان وهذا عود
 من النقصان الى الكمال ومن الرخصة الى العزيمة ولما سقط النقصان وعاد الى الكمال لم يتأدي في رمضان
 الثاني ولا يخفى أنه بعيد لا يحتمل اللفظ (قوله والاداء) قد سبق ان الأمور به اما اداء أو قضاء ثم كل
 منهما ما محض ان لم يكن فيه شبه الاخر أو غير محض ان كان فيصير أربعة والى هذا أشار فخر الاسلام
 بقوله موجب للامر بتبوع نوعين وكل نوع منهما يتنوع نوعين ثم كل من الاداء المحض والقضاء المحض
 ينقسم قسمين لان الاداء المحض ان كان مستجمعاً لجميع الاوصاف المشروعة فاداء كامل والا فمقتصر
 والقضاء المحض اما أن يعقل فيه المماثلة فقضاء بمثل معقول واما أن لا يعقل فقضاء بمثل غيره معقول فهذا
 الاعتبار تصير الاقسام ستة واليه أشار فخر الاسلام بان صفة حكم الامر اداء وقضاء وكل منهما ثلاثة

حتى هند ومثل قولهم
 أعجبنى الجارية حتى
 حديثها وقولهم ضربني
 السادات حتى عبيدهم
 مؤول فلعن مبناه على
 اعتبار الحديث والعييد
 كالجوز (قوله أسلمت حتى
 أدخل الجنة) اذ الاسلام
 لا يحتمل الامتدادان
 أريد احداثه ودخول
 الجنة لا يصلح للانتهاء
 اليه ان أريد الثبات
 عليه وقد يقال عليه
 ان المراد من انتهاء
 الاسلام الى دخول
 الجنة انتهاء كونه سبباً له
 (قوله لان حتى للغاية)
 فيوقوف البر على وجودها
 (قوله فحمل عليه)
 فيحصل البر بمجرد الفعل

البيانية شائعة عرفاً فلا مجال لاستقبحها بعد أن تكون مطردة (قوله الا بنذر الاعتكاف في
 رمضان) قال الفاضل الشريفي ذكر النذر مستدرك لا يدخل له في المقصود لان الكلام تام حسن
 بدونه فيكون ذكره ضائعاً وقد يدفع بان افعاله لمناسبة ان وضع المسئلة فيه ولا يخفى ما فيه من
 التكلف (قوله لتعذر ايجاب التبع) كذا ذكره صاحب الكشف وفيه نظر لان التبع المتعذر
 ههنا مشروط وتعذر الشرط يستلزم تعذر المشروط بالضرورة وان كان تبعاً والجواب عنه أن ما ذكرنا
 بوجوب ايجاب التبع لاجل ثبوت المتبوع وما ذكرتم يقتضي اسقاطه التعذر التبع وما ذكرنا راجح
 لكونه احوط الوجهين كذا ذكره الشيخ أكل الدين (قوله بان صفة حكم الامر اداء وقضاء)

ولا يتوقف على حصول المسبب (قوله ولو قال حتى أنغدى عندك) أي لو قال عبدى حران
 لم آتاك حتى أنغدى عندك ولا يحصل البر الا بوجود الفعلين واعتراض عليه بان قولهم حتى أنغدى باثبات الانف ليس بمستقيم والصواب

أنواع

حتى أتعد بالجزم مثل فأنعد لأنه عطف على الجزوم بل حتى ينسحب حكم النسق على الفعلين جميعا لا على مجموع الفعل وحرف النفي حتى لا يدخل في حيز النفي لفساد المعنى وبطلان الحكم ورد بان تعدد الكلام ان لم يكن منى اتيان فتعدي والعطف مرادى معنى لا بحسب اللفظ كالتوهمه ومثل ذلك قوله هم ماتا أننا فتحدثنا بالنصب أى لا يكون منى اتيان فتحدث وكان الفاء متهمة للعطف ولا يصح لفظ المنصوب أن يكون معطوفا على لفظ المرفوع بل اكتفى بالعطف بحسب المعنى فكذا هنا وبان بعض العرب قد يجرى المعتل مجرى الصحيح ومعناه ان الضمة قبل الجزم حذف استقلا فلما دخل الجزم سلب عليها ما تقديرا كغيرها أو أعيدت لتصدق وعليه قراءة قبيل قوله تعالى انه من يتقى ويصبر بائيات الباء وقراءة حزة قوله تعالى لا تخف دركا ولا تخشى بائيات الباء مع كونه معطوفا على الجزوم

أنواع فالاقسام بحسب الاجال أربعة وبحسب التفصيل ستة ثم كل من السنة اما ان يكون في حقوق الله تعالى أو في حقوق العباد بصير اثني عشر قسما فظاهرا بعبارة المصنف أن تقسيم مطلق الاداء الى الكامل والقاصر حاصر دائر بين النفي والاثبات فيلزم أن يكون الشبيه بالقضاء قسما منهما وقد جعله قسما لهما الا ان المراد ما ذكرنا وفي العبارة اختصار أى الاداء اما محض وهو كامل أو قاصر وما شابهه بالقضاء (قوله كالجماعة) يعنى فيما شرعت فيه الجماعة مثل المكتوبات والعيدن والوتر في رمضان والترابيح والاقبال للجماعة صفة قصور بمنزلة الاصبع الزائدة ثم الصلاة التي شرعت فيها الجماعة اما ان تؤدي كلها بالجماعة وهو الاداء الكامل أو كلها بالانفراد وهو الاداء القاصر أو يؤدي بالانفراد بعضها فقط فان كان بعضها الاول فهو أيضا قاصرا وان كان بعضها الاخر فهو اداء شبيهه بالقضاء وفي لفظ المصنف رحمه الله اشارة الى ذلك حيث قال والمسبوق منفرد أى فيما سبق به فيكون اداؤه قاصرا في التمثيل للقاصر بالمثلين تنبيهه على انه قد يكون عبادة تامة كالصلاة وقد يكون بعضها منها كفعل المسبوق ويلزم ذلك في الكامل ضرورة ان البعض المؤدى بالجماعة اذا لم يكن قاصرا كان كاملا وذهب بعضهم الى أن القاصر والشبيهه بالقضاء هو اداء الصلاة نفسها في صورتين والتمثيل بالمثلين تنبيهه على تفاوت القصور زيادة ونقصانا (قوله كفعل اللاحق) هو الذى أدرك اول الصلاة بالجماعة وفاته الباقي بان نام خلف الامام ثم اقبله بعد فراغه أو سبقه الحدث خلف الامام فتوضأ وجاء بعد فراغه وأتم صلاته ففعله اداء باعتبار كونه في الوقت قضاء باعتبار فوات ما التزمه من الاداء مع الامام فهو يقضى ما انعقد له احرام الامام من المتابعة له والمشاركة معه بمثله أى بمثل ما انعقد له الاحرام لا بعينه لعدم كونه خلف الامام حقيقة الا انه لما كان العزيمة في حقه الاداء مع الامام لكونه مقتديا وقد فاته ذلك بعد ذلك جعل الشرع اداؤه في هذه الحالة كالاداء مع الامام فصار كانه خلف الامام ولما كان اداءه باعتبار الاصل

عبارة فخر الاسلام هكذا وهذا باب يلقب ببيان صفة حكم الامر وذلك نوعان اداء وقضاء وكلام الشارح يدل على ان ذلك في كلامه اشارة الى الصفة وهو المذكور في شرح الشيخ اكمل الدين الا ان صاحب الكشف صرح بانه اشارة الى حكم الامر ويؤيده تذكير اسم الاشارة وسوق كلام فخر الاسلام حيث جعل الاداء والقضاء أول نوعين بموجب الامر أى الثابت به وهو الواجب كما أشار اليه الشارح ولا يخفى أن حكم الامر بمعنى الثابت فهو عين الموجب فهما نوعان للحكم وكان الشارح نظرا الى أن الثابت لما انعقد لبيان صفة حكم الامر كان الانسب تعريفا وتقسيمها بالقصود الاول (قوله أى فيما سبق به) قال صاحب الترجيح لقائل أن يقول كيف يكون المسبوق منفردا وقد روى عنه عليه السلام من أدرك ركعة من الصلاة فقد أدرك تلك الصلاة والمراد بادراك الركعة الادراك مع الامام والمراد بقوله فقد أدرك تلك الصلاة أى مع الامام انه أدرك فضيلة الجماعة فكيف يكون منفردا ويحجب عنه بانه منفرد في أمثال السهو فيما سبق به حيث يلزمه السجود فانه لو لم يكن يلزمه (قوله ففعله اداء باعتبار الخ) فيه بحث وهو ان فعله اذا كان اداء من وجه قضاء من آخر فباله اذا فرغ الامام يجعل قضاء محضاً ولم يعتبر فيه جهة الاداء أصلا وهي قوبه واذ لم يفرغ يعتبر الاداء ولا يعتبر الشبهه أصلا والجواب انه لا بد من اعتبار شبهه القضاء في الجملة لئلا يلزم تعطيل الدليل الشرعى واعتباره عند فراغ الامام أنسب لان القضاء مقوى حينئذ لعدم بقاء فعل الامام بكونه في الاقتداء اليه مؤدى بمحض بخلاف ما اذا لم يفرغ (قوله فهو يقضى ما انعقد له احرام الامام) فيسأل فيه تسامح لانه لا يقضى ما انعقد له احرام الامام وانما

على وجه نقول الفقهاء من هذا القبيل (قوله لان فعله لا يصلح جزأ) دليل لتعذر كون حتى بمعنى كى وذلك لان المجازاة هي المكافأة ولا معنى لمكافأة نفسه نقل عنه ما حمله ان الانسان لا يأتي بفعل اختياري ليعتد به بما حمله على فعل اختياري آخر منه بخلاف فعل

في الوقت ثم سبقه الحدث ثم أقام) أما بدخول مصره ليتوضأ وأما بنية الإقامة في غير مصره (وقد فرغ إمامه بنى ركعتين باعتبار أنه قضاء) والقضاء لا يتغير أصلاً بالإقامة ولا بالسفر (وان لم يفرغ) أي إمامه وصورة المسئلة اقتدى مسافر بمسافر في الوقت ثم سبق المقتدى حدث فدخل مصره للوضوء أو نوى

فرضه أربعاً (أو كان هذا المسافر مسبقاً) أي كان المسافر الذي اقتدى بمسافر في صلاة الظهر في الوقت مسبقاً أي اقتدى بعد ما صلى الإمام ركعة فلما تم صلاة الإمام نوى المقتدى الإقامة فإنه يتم أر بعان نية الإقامة اعترضت على قدر ما سبق وهو مؤد هذا القدر من كل الوجوه لأن الوقت باق ولم يلتزم أداء هذا القدر مع الإمام حتى يكون قاضياً لما التزم أداءه مع الإمام أما اللاحق فإنه التزم أداء جميع الصلاة مع الإمام فيكون في المقتدر الذي سبقه الحدث ولم يؤد مع الإمام قاضياً (أو تكلم) أي تكلم اللاحق (بعد فراغ الإمام أو قبـله ونوى الإقامة يتم أر بعان لأنه أداء في متغير الإقامة) لأن عليه الاستئناف فإذا استأنف يكون مؤدياً من كل الوجوه فنية الإقامة اعترضت على الأداء فيتم أر بعان (ولهذا لا يقرأ اللاحق ولا يسجد للسهو) أي لأجل أن اللاحق كانه

خلف الإمام لا يقرأ ولا يسجد للسهو أي إذا سهأ في القدر الذي لم يصل مع الإمام لا يسجد للسهو كالمقتدى إذا سهأ لا يسجد للسهو (بخلاف المسبوق) فإنه منفرد في ما سبق فيقرأ أو يسجد للسهو (وأما القضاء فاما بمثل معقول كالصلاة للصلاة واما بمثل غير معقول كالقدية للصوم وثواب النفقة للحج وكل ما لا يعقل له مثل قربة لا يقضى إلا بنص كالوقوف بعرفة ورمى الجمار والأضحية وتكبيرات التشرية) فانها على صفة الجهر لم تعرف قربة إلا في هذا الوقت لأن الأصل فيه الإخفاء قال الله تعالى واذ كرر بذي نفسن نصير طارخيفة ودون الجهر وقال الله تعالى ادعواكم بكم نضر عا وخفية (فان كونها قر به بخصوص بزمان ولا يقضى تعديل الأركان

قضاء باعتبار الوصف جعل أداء شبيهها بقضاء لا قضاء شبيهها بالأداء (قوله في الوقت) اذ لو اقتدى به خارج الوقت لم يتغير الحال (قوله وقد فرغ) حال من ثم أقام والمعنى ان دخول المصر أو نية الإقامة يكون مع حصول فراغ الإمام (قوله والقضاء لا يتغير) لأنه مبني على الأصل وهو لم يتغير في نفسه لانقصائه والحلف لا يفارق الأصل (قوله وأما القضاء) يعني أنه إما مختص بمثل معقول أو غير معقول وإما غير مختص (قوله وثواب النفقة للحج) يشير إلى قول العامة أن الحج يقع عن المباشر وللأحر ثواب الانفاق لأن النيابة لا تجرى في العبادات البدنية إلا في الحج شأنه الماليه من جهة الاحتياج إلى الزاد والراحلة من جهة المباشرة يقع عن المأمور ومن جهة الانفاق من الأحر وظاهر المذهب أنه يقع عن الأحر عملاً بظواهر الأحاديث وعلى التقديرين فالواجب على الأحر مباشرة الأفعال والصادر عنه هو الانفاق والمماثلة بينهما غير معقولة وفي قوله وثواب النفقة للحج تسامح لان التمثيل إما للقضاء أو للمثل والثواب ليس شيئاً منهما (قوله ولا يقضى تعديل الأركان) الفائتة في الصلاة ولا صفة الجودرة الفائتة في الدراهم المؤداة في الزكاة لأنه إما أن يقضى الوصف وحده وهو باطل لأنه لا يعقل له مثل ولا يوجد له نص أو مع الأصل بان يقضى صلاة معتدلة الأركان أو يقضى نفس الركن بصفة الاعتسار ويقضى دراهم جيداً وهو أيضاً باطل لما فيه من ابطال الأصل بواسطة بطلان الوصف وهو نقض الأصول وقلب

يقضى ما انعقد له احرام نفسه وأجيب بان المتابعة والمشاركة لم تحقق بدون فعل الإمام جعله أصلاً وبان التقدير ما انعقد له الاحرام مع الإمام ولكنه أضاف الاحرام إلى الإمام لادنى ملازمة (قوله أو غير معقول) بمعنى انه لا ندره بعقولنا الا ان يرد العقل فان العقل من حجج الله تعالى كالسمع بل أقوى (قوله ان الحج يقع عن المباشر) الا أنه لا يسقط به فرضه لان الفرض لا يتبادى الا بنية أو بالنية المطلقة ولم توجد وانما وجد النية عن الأحر (قوله وللأحر ثواب الانفاق) الا أنه يسقط عنه الفرض بإقامة الانفاق الذي هو سبب مقام المسبب وهو الحج أو بإقامة الانفاق المجرد مقام الانفاق والحج عند المجرى عن أداء الحج (قوله والثواب ليس شيئاً منهما) أجيب بان المراد بالثواب الانفاق إقامة للمسبب مقام السبب وهذا إنما يستقيم على ظاهر المذهب اذا كان المراد مجرد تمثيل مثل غير معقول أما اذا كان المراد تمثيل مثل غير معقول قضى به فلا لأن الانفاق ليس بقضاء للحج بل القضاء يحصل باجماع النائب بحيث يجعل فعله نائباً عن فعله وقد يجاب عن أصل التسامح بان التمثيل للمثل فان الثواب الحاصل من النفقة لمن وجب عليه الحج مثل الحج الواجب عليه لكن من ثبته غير معقولة فكان الشارح غفل عن كونه مثال المثل الغير المعقول فحمل الكلام على التسامح وهذا إنما يظهر على تقدير عدم تقييد المثل بكونه من عنده (قوله لأنه لا يعقل له مثل) فان قلت كلام المصنف يدل على بطلان قضاء الوصف وحده لأنه لا يقوم بنفسه لالعدم المثل له قلت عدم قيامه بنفسه دليل على عدم المثل له منفرداً كما سبأني

تكون تلك الشرائط هكذا يجب أن يعلم هذا المقام قال (وفي قوله وثواب النفقة للحج تسامح) أقول يندفع التسامح بقوله السابق إلى قوله العامة الخ فان الانفاق سبب للثواب وذ كرامسبب وإرادة السبب

المعقول

لان ابطال الاصل بالوصف باطل والوصف وحده لا يقوم بنفسه فلم يبق الا الاثم وكذا صفة الجودة (أى لا تقضى لان ابطال الاصل الخ اذا أدى الزبور في الزكاة فان قيل فلم أوجبتم الفدية في الصلاة قياسا) أى على

لا يعقل له مثل قرينة لا يقضى الابتنى وقد عدم النص بوجوب الفدية اذا فاتت الصلاة للشيخ الفاني والنص ورد في الصوم بوجوب الفدية وهذا حكم لا يدري بالقياس فينبغي أن لا يقاس عليه غيره وأما الاضحية فلان اراقه الدم لم تعرف قرينة في غير هذه الايام ولا يدري أن التصديق بعين الشاة أو بقيمتها هل هو مثل قرينة اراقه أم لا (والتصدق بالعين أو القيمة في الاضحية فلنا يتحمل في الصوم التعليل بالجزز فقلنا بالوجوب احتياطاً فيكون آتياً بالمندوب أو الواجب ونرجو القبول) فإنه يحمى أن تكون الفدية واجبة قضاء للصلاة وان لم تكن واجبة فلا أقل من أن يكون آتياً بالمندوب ومحمد قال في هذا الموضوع نرجو والقبول (وفي الاضحية لان الاصل في العبادة المالية التصديق بالعين في الوقت)

المعقول (قوله فقلنا بالوجوب احتياطاً) أى لا قياساً ولا دلالة لان المعنى المؤثر في ايجاب الفدية كالجزز مثلاً مشكوك لا معلوم الا انه على تقدير التعليل بالجزز تكون الفدية في الصلاة أيضاً واجبة بالقياس الصحيح وعلى تقدير عدم التعليل تكون حسنة مندوبة وتتعمق فيكون القول بالوجوب أحوط ورجى قبولها ولهذا قال محمد رحمه الله في الزيادة في فدية الصلاة تجزئه ان شاء الله تعالى (قوله وفي الاضحية) عطف على ما يدل عليه الكلام أى قلنا بوجوب الفدية في الصلاة لما ذكره بوجوب التصديق بالعين أو القيمة في الاضحية لانها عبادة مالية ثبتت قرينة الكتاب والسنة والاصل في العبادات المالية التصديق بالعين مخالفة لهوى النفس بترك المحبوب الا ان التصديق بالعين نقل في الاضحية الى اراقه الدم تطيباً للطعام بازالتماسه على مال الصدقة من أوساخ الذنوب والاصل ان تصدق بالاراقه ينتقل الخبث الى الدماء فتصير ضيافة الله تعالى باطيب ما عنده على ما هو عادة الكرام ويستوى فيه الغنى

تصرح الشارح به (قال المصنف فلم يبق الا الاثم) قيل فيه اشكال اذ يمكن الاستدراك بالاعادة وجوابه بعد التسليم جل الحصر على الاضحية الى القضاء (قوله مشكوك لا معلوم) فيه بحث لان بناء الحكم على المشتق يدل على علمه المأخذ كما نقرر عندهم فتعلق ايجاب الفدية على عدم الاطاقة في قوله تعالى وعلى الذين يطيقونه دليل على علمه الجزز فكيف يقال المعنى المؤثر في ايجاب الفدية مشكوك نعم العلة المنصوصة لا يجب أن تكون متعدية ليصح معها القياس لجواز أن تكون قاصرة كما نقرر في موضعه (قوله تجزئه ان شاء الله) أما اذا أوصى الميت فبالاتفق وأما فيما يتبرع به الوارث بلا ايصال ففيه اختلاف فقيل لا يسقط الصلاة عن الميت لان الاختيار معدوم أصلاً ولأنه أدى رتبته من الايصال فيحكم فيه بعدم الجواز اظهار الانحطاط رتبته وقيل يسقط ان شاء الله تعالى كافي الايصال لان دليل الجواز الرجاء أى سعة رحمة تعالى وكال كرمه سبحانه وذلك يشمل الايصال وغيره في النوازل مثل أبو القاسم عن امرأة ماتت وقد فاتتها صلاة عشرة أشهر ولم تترك ما لا فالواستعراض ورتبتها فقير حنطة ودفعها لمسكيناً ثم يهبها للمسكين لبعض ورتبتها تصدق بها على المسكين فلم يزل يفعل كذلك حتى يتم لكل صلاة نصف صاع يجزئ ذلك عنها كذا في التحقيق (قوله بالكتاب والسنة) أما الكتاب فقوله تعالى والبدن جعلناها لكم من شعائركم من شعائر الله وأما السنة فهي قوله عليه السلام من وجد سعة ولم يرضع فلا يقربن مصلانا (قوله والاصل في العبادات المالية الخ) لان شكر كل نعمة انما يجب بحسبه كشكر نعمة اللسان باللسان وشكر سلامة الاعضاء بالخدمة وشكر المال بدفع بعضه الى الفقراء (قوله فتصير ضيافة الله تعالى الخ) يعنى ان الناس في هذه الايام أضياف الله تعالى بلحوم الاضاحي ولهذا كره فيها الصوم لما فيه من الاعراض عن ضيافة الله تعالى وكره أيضاً الاكل قبل الصلاة كراهية للاضياف أن

شائع ذائع في الكلام حتى جاز استعماله في التعريفات والمجاز لا سيما اذا تضمنت لطفة وهي ههنا الاشارة الى ما ذكره فلا يكون فيه تسامح أصلاً (لان المعنى المؤثر في ايجاب الفدية كالجزز مثلاً مشكوك لا معلوم) أقول يعنى ان النص الوارد في الصوم وهو قوله تعالى وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين يحمى أن يكون معللاً بالجزز تعليلاً يصح معه القياس فان معناه لا يطيقونه كذا فسر ابن عباس رضى الله تعالى عنه وحذفه جازئ عند عدم اللبس وبعضه قراءة حفص لا يطيقونه باثبات لا ويحتمل أن يكون معللاً بذلك التعليل فان بناء الحكم على المشتق وان كان مشعراً بعلمه المبداه لكن كل علة منصوصة لا يجب أن تكون متعدية ليصح معها القياس لجواز أن تكون قاصرة كما نقرر في موضعه فامر

(١٣ - تلويح ثانى) حتى لم نقل ان التصديق بالعين في الوقت يجوز (في معرض النص وعملنا به بعد الوقت احتياطاً فللهذا يرجع الى قوله وعملنا به بعد الوقت) اذا جاز العام الثاني لم ينتقل الى التضحية لانه لما احتمل جهة أصله ووقع الحكم به

لم يبطل بالشك وأما قضاء (يشبه الاداء) عطف على قوله وأما مثل غير معقول (كما إذا أدرك الإمام في العيذرا كما كبر في ركوعه) أي كبر تكبيرات الزوائد فإنه وإن فات موضعه وليس لتكبيرات العيذ قضاء إذ ليس لها المثل قربة لكن للركوع شبهه ٩٠

بالقيام فيكون شـ بها بالاداء وحقق وق العباد أيضا

والفقير الا انه يحتمل أن يكون نفس التضحية والاراقة أصلا من غير اعتبار معنى التصديق في الوقت لم يعمل بالتعليل المظنون ولم نقل يجوز التصديق بالعين أو القيمة في أيام التخر لقيام النص الوارد بالتضحية وبعد الوقت عملنا بالاصل وأوجبنا التصديق بعين الشاة التي عينت للتضحية أو بالقيمة ان استهدكت المعينة أول بعين شيئا احتياطي في باب العبادة وأخذنا بالمحتمل لاعمالا بالقياس فيما لا يعقل معناه فقوله في الوقت وفي معرض النص متعلق بقوله لم يعمل بهذا التعليل نظرا الى عبارة المتن الا انه جعل في الوقت متعلقا بالتصدق بالعين من كلام الشرح (قوله لم يبطل بالشك) أي باحتمال أن تكون الارقة أصلا وقد قدر على المثل بمعنى أيام النحر فان قلت فكيف ينتقل الحكم الى الصوم فيمن وجب عليه الفدية عن الصوم فقد ر على الصوم قلت لان كون الاصل في الشهر هو الصوم ليس بمشكوك بل متيقن فعند زوال العذر يتيقن بقاء وجوب الصوم لقوله تعالى فعدة من أيام أخر (قوله لكن للركوع شبه بالقيام) من جهة بقاء الانتصاب والاستواء في النصف الاسفل من البدن وانما يتحقق القعود بانقضاءه لان استواء

الغير فإنه يأتي بالافعال ليصير حاملا له على الجزء ومثل أسلمت حتى أدخل الجنة ليس دخول الجنة فيه باختياره وكذا اشربت حتى أربع وأمثلة فلا معنى لا يراد ما يقيد سببية الاول على الثاني

يا كوا من غير طعام المضيف واعلم أن أبا يوسف ومحمد ارجهما الله اخنلغا في ماهية التضحية فقال محمد رحمه الله هو نقصان في المالية باراقة الدم وقال أبو يوسف هو ذلك مع ازالة التمول عن الباقي والفائدة تظهر رفيع وهب شاة لرجل وضعى به لم يكن للواهب الرجوع في قول أبي يوسف رحمه الله وله الرجوع ويجزئه التضحية عند محمد وأبو حنيفة رحمه الله قيل هو مع أبي يوسف والادلة المذكورة في شرح البرزوي (قوله وبعد الوقت عملنا بالاصل) قيل عليه المشروع في باب المال وان كان هو التصديق لكن لما نقله الشارع الى التضحية انتسخ ذلك فلا يمكن اعتباره لافي مقابلة المنصوص ولا بعد فواته وأجيب بان النقل لا يستلزم النسخ الأبري ان الشارع نقل غسل الرجل الى المسح على الخف ولم ينسخ الغسل ونقل عدة الايسة الى الأشهر ولم ينسخ العدة بالحيض ولذا ان حاضت بعد ذلك تعتد بالحيض وله نظائر كثيرة (قوله لاعمالا بالقياس) أي على سائر العبادات المالية يجامع أن الاصل فيها التصديق بالعين وفيه بحث لانه شرح لا يطابق المشروح فان ظاهر عبادة التمتع وان كان يوهم ان تقرير السؤالين على منوال واحد الا أن عبارة التوضيح ظاهرة في أن السؤال الثاني نقض مجرد على قوله لا يعقل له مثل قربة لا يقضى الا بنص بالا اعتبار قياس فيه وحاصله أن التضحية ثبتت بالنص على خلاف القياس اذ لا يعقل وجه القربة في الارقة فكان ينبغي أن يستتب بعد فواتها الى خلف يؤيده قول نضر الاسلام في توجيه السؤال فان قيل الاضحية لا مثل لها وقد أوجبتم بعد فوات وقتها التصديق بالعين (قوله الا انه جعل في الوقت متعلقا بالتصدق بالعين من كلام الشرح) يعني ان الوقت المذكور في كلام الشرح متعلق بالتصدق بالعين المذكور فيه لان في الوقت المذكور في المتن جعل متعلقا بالتصدق بالعين المذكور في كلام الشرح في قوله الا انه جعل في الوقت متعلقا بالتصدق بالعين (قوله من جهة بقاء الانتصاب الخ) هذا بيان شبهه بالقيام حقيقة وأما بيان شبهه به حكما فهو ان مدرك الامام في الركوع مدرك لتلك الركعة فكان الهل باقي من وجهه واعلم أن مصلى صلاة العيذ اذا أدك الامام في الركوع يأتي بتكبير العيذ قائما ان كان برجوادرك الامام في الركوع وان كان لا يرجوه يكبر للافتتاح وهو فرض ثم للركوع وهو واجب ثم يكبر تكبيرات العيذ في الركوع فلا يرفع يديه لان الرفع سنة والوضع سنة ولا يجوز الاتيان بسنة فيه ترك مثلها لعدم جواز الترجيح من غير مرجح هذا عند أبي حنيفة ومحمد رحمه الله وعند أبي يوسف لا يأتي بتكبيرات العيذ في الركوع أصلا لانها فأتت عن

مع عدم السببية بينهما في الواقع فلا يراد ما قيل ان المذكور سابقا هو ان حتى عند تعذر الغاية تكون بمعنى كى وهى تفيد سببية الاول للثاني من غير لزوم المجازاة من شخص مثل أسلمت كى ادخل الجنة وحتى أدخل الجنة على لفظ المبني للفاعل من الدخول ولا امتناع في كون بعض أفعال الشخص سببية لبعض الآخر ومفضيا اليه كالانسان للتغدى ورد بان المراد كون حتى بمعنى كى في الجملة لافي تمام المعنى ومن صرح باعتبار المجازاة في مفهومها فعدرا الاسلام وأما صحة أسلمت حتى أدخل الجنة فلان المجازاة فيه الدخول المطاوع لا دخال الله تعالى اياه لان دخول المسلم

بانفدية نظرا الى الاحتمال الاول احتياطي في باب العبادة لاعمالا بالقياس فيما لا يجوز فيه والدليل

مرتب عليه وهو ليس من فعله في شئ (قوله حتى اذا تغدى من غير تراخ بر) وقال فعند الاسلام رحمه الله اذا أتاه فلم يتغدى ثم تغدى من غير تراخ فتدبر وأورد عليه بانه اذا لم يتغدى عقب الاتيان ثم تغدى بعد ذلك كان مترابحا بالضرورة اعلى

تنقسم الى هذا الوجه فالاداء الكامل كرد عين الحق في الغصب والبيع والصرف والسلم لما عقد الصرف أو السلم يجب بدل الصرف
والمسلم فيه في الذمة فكان ينبغي أن يكون تساميم بدل الصرف والمسلم فيه

الشرع جعله عين ذلك
الواجب في الذمة لئلا
يكون استبدالاً في بدل
الصرف والمسلم فيه
والاستبدال فيه محرام

فلامعنى لقوله غير مترسخ
وقال العلامة الفنارى
في فصول البسداء معجمه
عندى التنبيه على عدم
وجوب الوصل الحسى
وجواز التراخي بقدر
لا بعد تراخياً عرفاً ووجهه
على طغيان القلم وسقوط
لفظ اليوم والمعنى غير
مترسخ من اليوم فيما قال

ان لم أتلف اليوم بهيئته
وعلى عدم التراخي عن
الايان بان يأتيه وقتا
آخر بهيئته (قوله بل
اخترعه) أى الفقهاء
وان لم يستعمل في كلام
العرب بهذا المعنى ولا
حاجة الى السماع في افراد
علاقات المجاز مع ان محمد
ابن الحسن رحمه الله امام
في اللغة ومن أخذت عنه
فكفى بقوله سمعاً وكان
أبو عبيد وأمثاله يحتجون
بقوله وذكر ابن السراج
ان المبرد سئل عن معنى
الغزاة فقال هى الشمس
ثم قال كذا قال محمد بن
الحسن واذا كان للعطف
المحض فذهب العتاني الى
أنه معنى الواو وذهب

أعلى البدن موجود في الخالين الا انه ليس بقيام حقيقة لمكان الانحاء (قوله تنقسم الى هذا الوجه)
الصواب على هذا الوجه كما هو لفظ نحر الاسلام رحمه الله (قوله والبيع) أى وتسليم عين الحق في البيع
وفي عقد الصرف والسلم فيكون هذا العطف من قبيل علقتهما بتناوماً بارداً لان الرد يقتضى سابقه
الاخذ فيصح في الغصب دون البيع وفي التمثيل بالامثلة الاربعة إشارة الى ان الاداء الكامل قد يكون
بتساميم عين الواجب بحسب الحقيقة كرد المغصوب وتسليم المبيع على الوصف الذي ورد عليه الغصب
والبيع وقد يكون بتسليم عين الواجب بحسب اعتبار الشارع كتسليم بدل الصرف وتسليم المسلم فيه
اذ كل منهما ثابت في الذمة وهو وصف لا يحتمل التسليم الا ان الشرع جعل المؤدى عين ذلك الواجب في
الذمة لئلا يلزم الاستبدال في بدل الصرف والمسلم فيه قبل القبض وهو حرام ولئلا يلزم امتناع الجبر
على التسليم بناء على ان الاستبدال موقوف على التراضى وكذا الحكم في سائر الديون لان الديون انما
تقضى بامثالها ضرورة ان الدين وصف ثابت في الذمة والعين المؤدى مغايرة الا ان الشارع جعله عين
الواجب لما ذكرنا فان قيل القضاء مبني على تصور الاداء اذ لا معنى له الا التسليم مثل ما يكون تسليم عينه
اداء فاذا امتنع تسليم العين امتنع تسليم المثل قلنا العين اعم من أن تكون بحسب الحقيقة أو باعتبار
الشرع والممتنع في الدين تسليم العين بحسب الحقيقة وانتفاء الخاص لا يوجب انتفاء العام فالمؤدى في
الدين عين الحق في الجملة وان كان مثلاً للعين بحسب الحقيقة لان نفسه ضرورة تحقق التغير في الجملة وهذا

موضعها ولا قدرة على مثل من عنده في الركوع فلا يصح ايمانها فيه لاداء ولا قضاء كاقنوت (قوله
الصواب على هذا الوجه) لا قضاء لفظاً الى أن يكون هذا الوجه سهماً من حقوق العباد وليس كذلك
لا يقال ذممران المصنف كثيراً ما يتسامح في صلاة الافعال مبالاً الى جانب المعنى لا نأقول ليس ههنا معنى
يعتد به فضلاً عن جزائه (قوله من قبيل علقتهما بتناوماً بارداً) فيه احتمال آخر وهو ان يراد بالرد
دفع عين الحق الى صاحبه ولو مجازاً (قوله لئلا يلزم الاستبدال الخ) فان قيل انهم قالوا بوجه الرهن بثمن
الصرف والمسلم فيه ولو هلك الرهن قبل الافتراق يصير مستوفياً لثمن الصرف والمسلم فيه فقد جاز
الاستبدال قلنا المرثه مسترهن بالمالية لا بالعين ولذا يجب نفقته حياً وكفنه ميتاً على الزهن
والرهن من حيث المالية من جنس بدل الصرف والمسلم فيه فيكون المرثه مستوفياً بالهالك عين
الدين لا بدله (قوله لما ذكرنا) أراد به قوله ولئلا يلزم امتناع الجبر على التسليم (قوله فان قيل
القضاء الخ) مثلاً السؤال ظاهر قوله لان الديون انما تقضى بامثالها والظاهر ان محصل الجواب
التخاطبة في حمل القضاء على حقيقته يعنى انه من باب الاداء لا من باب القضاء وان كان ظاهر السوق
بأباه يؤيده ما ذكره الشيخ أكل الدين في شرح البردوى فرقاً بين رد المثل في باب القروض حيث عدم
باب القضاء وفي باب الديون حيث عدم الاداء من ان رد عين مقبض في القروض ممكن فيجعل رد
مثله قضاء لو جرد شرطه وهو تصور الاصل وفي الدين غير ممكن فلا يصح أن يجعل تسليم العين فيه قضاء

عليه انهم لم يحكموا بجزاء القدية من الصلاة بل حكموا في الصوم حتى قال محمد رحمه الله في الزبادات تجزئه
ان شاء الله ولو كان باننا بالقياس لما احتج الى التعليق كفى سائر الاجتهادات فاضمعل ما قيل ان المعنى
المؤثر في ايجاب القدية معلوم من النص الوارد فيه فان معناه وعلى الذين لا يطبقونه بالا جماع وبناء
الحكم على الوصف بشعر بالعبية فثبت الوجوب في الصلاة أيضاً قال (الا ان الشرع جعله عن الواجب
لما ذكر) أقول يعنى قوله دللنا يلزم امتناع الجبر على التسليم ففیه نظر لار قضاء الدين حينئذ لا يكون

المصنف انه يعنى الفاء لان المناسبة بين الغاية والتعقيب المتصل ظاهراً فاستعمل المقيد في المطلق وهو ظاهر كلام نحر الاسلام غير ان
صاحب الكشف أوله بان المراد حرف بدل على الترتيب مثل الفاء وثم يكون موافقاً لما ذكره في الزبادات وانما لم يجعل مستعاراً لما يفيد

مطلق الجمع كالواو لان الترتيب أنسب بالعبارة وعند تعذر الحقيقة الاخذ بالبحر ان أنسب ورد بان الاستعارة بمعنى الفاء أنسب بعين هذا الدليل اذا الغاية لا تراخي من المعنى (قوله الباء للاتصاف) لا يصلح شئ الى شئ مثل مررت بزيد أي ألتصقت مروري يمكن بلا بسبه زيد وقال الاخفش ان معناه مررت على زيد لقوله تعالى انكم لتمرون عليهم مصحين وباللبل وهذا المعنى للباء هو المعنى المجمع عليه بخلاف التبعية الذي ذهب اليه الشافعي فان المحققين من علماء العربية كابي الفتح عثمان بن جني أنسكروا كونه معنى مستقلا للباء وقال بعض الشافعية هذا شهادة على النبي فلا تقبل ورده المحققون بأنه اخبار مبني على ظن غالب مستند الى الاستقراء ممن هو أهل لذلك مطلع على لسان العرب متبع لسائر أحكامهم في نفي مادل الاستقراء على نفيه (قوله والاستعانة) نحو كتبت بالقلم وقيل هي واجبة الى الاتصاف

بخلاف القرض فان المؤدى مثل لم يجعله الشرع عين الثابت في الذمة لعدم الضرورة لان رد المقبوض ممكن في النظر الى المقبوض يكون المؤدى مثلا وأما يقال من ان معنى قضاء الدين بالمثل ان المديون لماسلم المال الى رب الدين صار ذلك ديناً في ذمته كما كان ماله ديناً في ذمة المديون في تقاصا مثلاً بل فيه نظر لان قضاء الدين حينئذ لا يكون بتسليم عين الثابت وهو ظاهر ولا تسليم مثله لان المثل على هذا التقدير هو ثابت في ذمة رب الدين والتسليم لم يقع عليه بل على نفس المال المؤدى وأيضا على هذا لا يكون بين قضاء الدين والقرض فرق وقد صرح فقهاء الاسلام وغيره بان نادية القرض قضاء بمثل معقول ونادية الدين اداء كامل (قوله والقاصر) يعني اذا غصب عبداً فارقه مشغولا بجناية يستحق بهارقبته أو طرفه أو بدين بان يستهلك في يده مال انسان تعلق الضمان برقبته أو بمرض حدث في يد الغاصب أو غصب جارية فردها حاملاً أو باع عبداً أو جارية تسالما عن ذلك فسلمه باحدى هذه الصفات فهذا اداء لو رده على عين ما غصب أو باع لكنه قاصر لكونه لا على الوصف الذي وجب عليه اداؤه ويتفرع على قصور

لعدم شرطه فكان من أقسام الاداء (قوله لان رد المقبوض ممكن) اذ ليس للمقرض أن يمنع من القبول ولا كذلك في الديون (قوله لا يكون بتسليم عين الثابت) أوجب عنه بان تسليم الدين يعقب تسليم العين فان الشارح جعل بعض الاعراض في حكم الجواهر في صحة الانتقال كالمالك حيث ينتقل من مالك الى آخر وكسببية الجزء الاول من الوقت حيث ينتقل الى ماله فمعه قضاء الدين تسليم عين الثابت ما لا وان لم يكن اياه ابتداء (قوله والتسليم لم يقع عليه) قد يتكلف في الجواب بأنه لما صار تسليم المؤدى سبباً لثبوت وصف في ذمة رب الدين جعل كأنه تسليم له (قوله وأيضا على هذا لا يكون الخ) وذلك لان مدار الفرق بينهما على ما فهم من تقرير الشارح ههنا كون المسلم في قضاء الدين نفس العين في اعتبار الشارع وفي القرض مثل المقبوض لا عينه فاذا كان المسلم في قضاء الدين أيضا هو المثل لا العين لم يبق بينهما فرق يجعل أحدهما قضاء بمثل معقول والاخر اداء كاملاً وقد يقال في تقريره ان الفرق كان مبني على تصور الاصل في القرض ون الدين كالفهم مما نقلته الآت من شرح البردوي فهذا القائل لما جوز تسليم الدين لزمه أن يجعله كنادية القرض بالفرق ويجاب بان شرطاً آخر للقضاء مفقود في الدين وهو وجود المثل فان ما يؤدى من العين لا يمكن أن يكون مثلاً لالدين فلا يتصور القضاء وفيه بحث أما في التقرير فقلان القائل انما جوز تسليم المثل كادل عليه صريح قوله فتقاصا مثلاً بل لا تسليم العين ليرد ما ذكر وأما في الجواب فلو جرد الممانعة بين ما في الذمتين (قوله بان نادية القرض قضاء بمثل معقول) قيل كان الواجب أن يكون رد المثل في القرض قضاء يشبه الاداء لا قضاء بمثل معقول لانه قسم القضاء الخالص كادل عليه قول فقهاء الاسلام بهذا وهذا وأما القضاء الذي بمعنى الاداء وذلك لان بدل القرض في حكم عين المقبوض والالزم بمبادلة الشئ بجنسه نسيئة الا انه غير المقبوض حقيقة وأخذ حكم عين المقبوض ضرورة الاحتراز عن الر بافلا يظهر فيما وراءه موضع الضرورة وهو كونه اداء أوجب بان شرط القضاء الذي يشبهه الاداء امتناع تحقق الاصل بدونه وههنا الاصل وهو رد نفس المقبوض بالقرض متصور فلا يكون شبيها بالاداء

تسليماً عن اثبات اعلم ان القائلين في القصاص من شراح الجامع الكبير وغيرهم حتى قال صاحب التلخيص اذا ايفاء بالتقاص حسب اي بالمقاصفة فقط بان يثبت للمديون في ذمة الدائن مثل ما ثبتت في ذمة الدائن بالتقاص وهذا معنى قولهم الديون تقضى بامثالها كما قال المحققون من شراحه فالجواب عن النظر الاول ان أراد بعدم كون قضاء الدين حينئذ تسليم عين الثابت عدم كونه تسليم عينه ابتداء

وايست بمعنى مستقل للباء والمعنى أصقت الكتابة بالقلم وقد قيل ان الاتصاف بمعنى لا يفارق الباء ولذا اقتص عليه سيبويه (قوله فتدخل على الوسائل) قيل تفرع على كونها للاتصاف كما جعله فقهاء الاسلام فرعا عليه بناء على ان

الاداء

المصنف وقيل بل على
 كونها الاستعانة وانما
 قدم الاصاق لعمومه
 وكثرة وقوعه وآخر
 فروعه لا حتما وجهه الى
 بسط وتفصيل بيان
 ولولا ذلك لاسبق ذكر
 الاستعانة من غير تفرع
 (قوله كالاشمان مما هو غير
 مقصود بالذات في نفسه)
 ونحو قوله تعالى اشتروا
 الحياة الدنيا بالآخرة
 واشتروا الضلالة بالهدى
 واستبدلون الذي هو ادنى
 بالذي هو خير على التام
 بهم والمقصود الاصل هو
 الذي ينفع به بنفسه
 بالذات وهو المشمن واما
 الشمن فانه وسيلة اليه
 انما يتفقع به بواسطة
 التوسل الى المقاصد
 بمنزلة الالات فلا يراد
 المقصود في قولك بعث
 الفرس بعشرين ديناراً
 للبايع هو الدينار لان كونه
 مقصود ليس بالذات بل
 ليتوسل به الى المقاصد
 بالذات (قوله فان قال
 بعث هذا العبد بكرة)
 يكون هذا القول مع قبول
 المشتري يباع والكرغنا
 والعبد مثمنا لمقصود
 العبد وكون السكر
 مدخولاً للبايع فيثبت في
 الذمة حالاً (قوله يكون

الاداء انه لو سلم المبيع مشغولاً بالجنابة فقتل بترك الجنابة انتقض القبض عند أبي حنيفة ترجه الله حتى
 كان المشتري لم يقبضه فيرجع على البائع بكل الثمن لان يد المشتري زالت عن المبيع بسبب كانت ازالتها
 به مستحقة في يد البائع بمنزلة ما لو استحقه مالك أو مرتين أو صاحب دين وهذا استحقاق فوق العيب
 وعندهما الشغل بالجنابة عيب بمنزلة المرض بل أشد والعيب لا يمنع تمام التسليم فالمشتري لا يرجع بكل
 الثمن بل بنقصان العيب بان يقوم العبد خلال الدم وحرام الدم فيرجع بتفاوت ما بين القيمتين من
 الثمن في لفظ هلاك ولفظ التسليم اشارة الى ان الخلاف في المشتغل بالجنابة دون الدين وفي المبيع دون
 المغصوب وكذا الخلاف فيما اذا ارد الجارية المغصوبة حاملاً فولدت وماتت (قوله وكادوا الزبوف) جمع
 زبوف وهو ما يرد به بيت المال ويروج فيما بين التجار فلو وجب على المديون دراهم جيد فأدى زبوفاً فهو من
 حيث تسليم الواجب اداء ومن حيث فوات وصف الجودة فاصرف الدين ان لم يعلم عند القبض كون
 المتبوص زبوفاً فان كان قائماً في يده فله أن يفسخ الاداء ويطلب المديون بالجيد اذ اجاب لحقه في الوصف وان
 هلك المتبوص في يد رب الدين بطل حقه في الجودة بالسكينة حتى لا يرجع على المديون بشئ لما مر من انه

لا انتفاء شرطه (قوله انتقض القبض) مبنى الخلاف ان الشغل بالجنابة بمنزلة الاستحقاق عنده فيمنع
 تمام القبض وبمنزلة العيب عندهما فلا يمنع تمام التسليم (قوله في لفظ هلك الخ) أما الاشارة في هلاك
 الى أن الخلاف في الشغل بالجنابة دون الدين فلان الهلاك يتحقق فيما دون الدين وانما يتحقق فيه البيع
 وأما الاشارة في التسليم الى ان الخلاف في البيع دون المغصوب فلان التسليم يستعمل في العقد
 لا الغصب فيرجع فيه بالقيمة بلا خلاف لان الرد لم يتم مع قيام سبب العقوبة لانه مارد كما أخذه (قوله
 المغصوبة حاملاً) فماتت في يد المغصوب منه في نفاسها بضمن قيمتها يوم علمت عند أبي حنيفة خلافاً
 لها ووجه قوله انها تعيبت في يد الغاصب بالحمل لكن لما ردها وولدت زال العيب فزال الضمان ثم
 النفاس حدث في يد المالك فلا يضمن به الغاصب ووجه قوله انها هلكت عند المالك بسبب في ضمان
 الغاصب لان النفاس اثر الولادة وهي اثر العلق فصار كالأول حيث في يد الغاصب ثم ردها وولدت فزال العيب
 بالجنابة (قوله من حيث تسليم الواجب اداء) لانه من جنس حقه حتى لو تجوزها في الصرف والسلم

فسلم لكنه لا يفيد لان انتفاء الخصاص لا يوجب انتفاء العالم كاذ كر قبيل هذا وان اراد به عدم كونه تسليم
 عينه مطلقاً فمذموم كيف وتسليم الدين يعقب تسليم العين فان قبل التسليم لا يكون الاعلى الله بالاتقال
 والدين وصف في الذمة لا يقبله قلنا قد تقرران بعض الاعراض قد يكون في نظر الشارع في حكم الجواهر
 كالمالك حيث ينتقل من مالك الى آخر وسببية الجزء الاول من الوقت حيث ينتقل الى مابعد على ان
 المعارض أيضاً قد اذنت كمثل هذا التكليف حيث قال العين اعم من أن تكون بحسب الحقيقة أو اعتبار
 الشارع فالخاص ان كلام الاعتبار ينحتمل الى التكليف ما يكون الاحسن اعتبار شراح التخصيص كما
 سيظهر ان شاء الله تعالى واما النظر الثاني فلا بد من توضيحه أولاً الجواب عنه امان توضيحه فهو ان
 القوم انما عدوا تأدية القرض من القضاء وتأدية الدين من الاداء لان رد ما قبض يمكن في القرض فيصح
 أن يجعل رد مثله قضاء لوجود شرطه وهو تصور الاصل واما تسليم الدين فغير ممكن فلا يمكن جعل تسليم
 العين فيه قضاء لعدم شرطه فهذا القائل لما جوز تسليم الدين لزمه أن يجعل تسليم الدين كتأدية
 القرض ولا يفرق بين قضاء الدين والقرض مع انهم صرحوا بالتفرقة واما الجواب عنه انما سلمنا ان
 تصور الاصل شرط القضاء وهو موجود في اداء الدين لكن له شرط آخر مفقود ههنا وهو وجود المثل فان

سلباً لكون العبد الحاضر مدخولاً للبايع فيكون غنماً والكر غير حاضر فيكون مئمة فبإجماع شرائط السلم من التأجيل وقبض رأس المال
 أعني الثمن في المجلس وغير ذلك (قوله ولا يجزى الاستبدال في السكر) لان الاستبدال في الثمن قبل القبض غير جائز بخلاف الصورة

والاداء الذي يشبهه القضاء كما اذا مهر اباها فاستحق (صورة المسئلة أن يكون أبو المرأة عبد الرجل فتزوجها ذلك الرجل على أن المهر أبوها فاستحق) حتى وجب قيمته للمرأة ٩٤ على الزوج (ولم يقض بها الفاضى حتى ملكه ثانياً فن حيث انه عين حقها اداء)

أى تسليم الزوج اليها اداء (فلا يملك منعه) أى اذا طلبت المرأة من الزوج أن يسلم اباها اليها لا يملك الزوج ان يمنعه منها (ومن حيث أن تبذل الملك بوجوب تبديل العين قضاء) روى ان رسول الله صلى الله عليه وسلم

الأولى لانه يجوز التصرف فى الأثمان قبل القبض فلو قال بعث الكبر بعبداً أو عبداً بالكبر ينبغي أن لا يجوز لعدم التعين وعدم جواز السلم فى الحيوان (قوله لان معناه الآخر رجا الخ) بتقسيد المستثنى منه العام المناسب للمستثنى فى جنسه بان يكون جنسا قريبا له على ما قال محمد رجه الله فى الجامع لو قال ان كان فى الدار الأزيدا فعبيده حران المستثنى منه قوله بنو آدم حتى لو كان فى الدار صبي أو امرأة حنث وان كان فيها ثوب لا يحنث ولو قال الا حمارا كان المستثنى منه الحيوان فلو كان فيها حيوان غير الحمار يحنث ولو كان فيها ثوب لا يحنث وعلى هذا القياس وفى صفته بان يكون كل منهما فاعسلا أو مفعولا أو ظرفا

لا يجوز ابطال الأصل بالوصف وهذا اداء بأصله اذ لا مثل للوصف منفرد الامتناع قيامه بنفسه وقال أبو يوسف رجه الله له ان يرد مثل المقبوض ويطلب المديون بالحياد لان المقبوض دون حقه وصفا فيكون بمنزلة المقبوض دون حقه قدر او امتنع الرجوع الى القيمة لتأديه الى الرابفرد مثل المقبوض كما يرد عينه اذا كان قائماً فاعلم ان قوله اذ لم يعلم به صاحب الحق ينبغي أن يجعل قيده للتمكن من رد المقبوض لا لتكون الاداء قاصراً على ما يفهم من ظاهرا عبارة (قوله والاداء الذى يشبهه القضاء) كما اذا تزوج الرجل امرأة على عبده هو أبو المرأة يعنى الاب لتملك المهر بنفس العقد فان استحق العبد بقضاء القاضى بطل ملكها وعتقه ووجب على الزوج قيمة العبد للمرأة لانه يسمى مالا ويجز عن تسليمه فان لم يقض القاضى بالقيمة الى ان ملك الزوج ذلك العبد ثانياً بشراء أو هبة أو ميراث ونحو ذلك لزم على الزوج تسليم العبد الى المرأة فهذا التسليم اداء من حيث ان العبد عين حق المرأة لانه الذى استحقته بالتسمية لكنه يشبهه القضاء من حيث ان تبذل الملك بوجوب تبديل العين بدليل السنة والمعقول فالعبد المملك ثانياً كأنه مثل ما استحقته بالتسمية لا عينه وبتفرغ على كونه اداء ان الزوج يجبر على تسليمه اذا طلبته المرأة لكونه عين حقها مع قيام موجب التسليم وهو النكاح بخلاف ما اذا باع عبداً فاستحق بقضاء ثم ملكه البائع ثانياً لا يجبر على تسليمه الى المشتري اذا طلبه لانه نفاخ البيع لانه ظهر بالاستحقاق توقف البيع على اجازة المستحق فحين لم يجز بطل وانفرض ويتفرغ على شبهه القضاء ان العبد لا يعتق قبل تسليمه الى الزوجة وان الزوج يملك التصرف فى العبد بالا عتاق والكتابة والبيع والهبة قبل تسليمه الى الزوجة لانها تصرفات صادفت ملك نفسه ويتفرغ على كون العبد مثل المسمى لا عينه حكماً لانه لو قضى القاضى فى الصورة المذكورة على الزوج قيمة العبد للزوجة ثم ملك الزوج العبد ثانياً لا يعود حق المرأة فى العين فلا يجبر الزوج على التسليم ولا الزوجة على القبول لان حقها قد انتقل من العين الى القيمة بالقضاء ولو كان له حكم المسمى

جاز ولو لم يكن من جنس حقه كان استبداداً وذلك غير جائز (قوله وقال أبو يوسف له أن يرد الخ) الفرق لابي يوسف بين هذه المسئلة ومسئلة الزكاة حيث لا يعتبر الجوده فى مسئلة الزكاة ويعتبرها ههنا ان ما قبضه الفقير فى الزكاة لا يمكن أن يجعل مضموناً عليه لانه قبضه من الله تعالى لا من الركبى وبدون رد المثل يتعذر اعتبار الجوده واهـد الو كان المقبوض قائماً فى يد الفقير لا يمكن من رده وطلب الحياد وكذا لا مطالبة له من الغنى ان لم يؤد اليه شيئاً وههنا رب الدين يتمكن من المطالبة أصلاً ووصفاً بطريق الجبر فأمكن أن يجعل المقبوض مضموناً بالمثل اجاباً لحقه ولمحمد رجه الله حيث عكس انه أمكن تضمين الوصف فى الزكاة لان سقوطه كان للاحتراز عن الربا ولا يربا بين العبد وسيده وههنا لا يمكن لجريانه بين العباد (قوله لا لتكون الاداء قاصراً) لان عدم العلم لا يدخل له فى كون الاداء قاصراً حتى لو علم به لكان أيضاً كذلك (قوله هو أبو المرأة) فائدة هذا القيد تظهر فى قوله ويتفرغ على شبهه القضاء ان العبد لا يعتق قبل تسليمه الى الزوجة اذ لو كان العبد أجنبياً من المرأة لم يكن عدم عتقه قبل تسليمه اليها فرعاً لكونه شيئاً بالقضاء لانه لا يعتق حينئذ بلا عتاق لا قبل التسليم ولا بعده سواء كان ذلك التسليم شيئاً بالقضاء أو اداء

ما يؤدى من العين أن يكون مثلاً للدين فلا يتصور القضاء وعلى هذا يكون بين قضاء الدين وانقراض فرق واضح واذا تأملت فيما ذكرنا يظهر لك الذهول المناسب بقول الجمهور الذين تقضى بامثالها لان القضاء ثمة على معناه اللغوى وهو التسليم ومثل ما فى الذمة لا يكون الامانى الذمة ولا يناسبه ما اختاره المعترض فان

أو حالاً أو نحو ذلك فيكون المعنى لا يخرج خروجاً ماصقاً باذنى والذكرة فى سياق التنى نعم فلما استثنى البعض بى التنى فيما عداه بحاله فيكون هذا الكلام من قبيل لا آكل أكلاً لكون المدة كالمفوظ وقول لا آتيت

بعينه

دخول على بريرة فأتت بريرة بقرى القدر كان يغلي باللحم فقال عليه السلام ألا تجعلين لنا من اللحم نصيبا فقالت هو لحم تصدق علينا
بارسول الله فقال عليه السلام هي لك صدقة ولنا هدية فقد جعل تبدل المثلث

موجباً لتبدل العين حكماً مع ان
العين واحد ولان حكم

الشرع على الشيء بالحل
والحرمة وغيرهما يتعلق
بذلك الشيء من حيث انه
مملوك لا من حيث الذات
حتى لو كان حكم الشرع
يتعلق به من حيث الذات
لا يتغير أصل الحكم
الخير فإنه حرام لعينه
ونجس لعينه أما اذا تعلق
حكم الشرع بهذا الذات
من حيث الاعتبار فاذا
تبدل الاعتبار تبدل
هذا المجموع وقد اراد
بالعين هذا المجموع أى
الذات مع الاعتبار لان
العين الذى تعلق به حكم
الشرع هذا المجموع
(فلا يتعلق قبل تسليمه
اليها ويملك الزوج اعتاقه
وبيعه قبله) أى يبيع
العبد قبل تسليمه اليها
(وان كان قضى الغاضى
بقيمته عليه ثم ملكه
لا يعود حقه فيها

بعينه لعاد حقه فيها اذا كان القضاء بالقيمة بقول الزوج مع العين كالمغصوب اذا عاد من اباقة بعد قضاء
القاضى بالقيمة للمغصوب منه يعود حقه بقول الغاصب مع عينه (قوله دخول على بريرة) هى مولاة
عائشة رضى الله تعالى عنها من بنى تيم ولا تحرم الصدقة على موالها بل على موالى بنى هاشم على انها كانت
صدقة التطوع وهى لا تحرم الا على النبي صلى الله عليه وسلم (قوله ولان حكم الشرع) دليل
معقول على أن تبدل المالك يوجب تبدل العين وحاصله ان المراد بالعين هو المجموع المركب من الشيء
ومن وصف مملوكيته لان الشيء الذى يحكم الشرع بحرمة التصرف فيه على بعض المكلفين وبجمله
للغرض الاخر انما هو الشيء مع وصف المملوكية والكل يتبدل بتبدل بعض الاجزاء وعلى ظاهر عبارة
المصنف مناقشة لا تخفى ولقائل أن يقول لم لا يجوز أن تكون العين المتصفة بالحل والحرمة هو ذلك الشيء
بقيد المملوكية وتبدل الاوصاف لا يوجب تبدل الذات وقد عرفت الفرق بين المجموع والمقيد فالاولى

محمضا (قوله بقول الزوج مع اليمين الى قوله بقول الغاصب مع عينه) قال صاحب الكشاف ولو كان
للعبد بعد الدخول فى ملك الزوج حكم عين المسمى من كل وجه لعاد حقه فيها اذا كان القضاء بالقيمة
بقول الزوج مع اليمين كفى للمغصوب اذا عاد من اباقة بعد قضاء القاضى بالقيمة للمغصوب منه بقول
الغاصب مع اليمين انتهى وأصل المسئلة فى الغصب على ما ذكر فى الهداية ان المغصوب المغيب اذا ظهر
بعد ضمان الغاصب بقوله مع عينه ان القيمة هذا المقدار للمغصوب منه بالخيار ان شاء أمضى الضمان
وان شاء أخذ العين سواء كان قيمته أكثر مما ضمه أو مثله أو أقل منه فى الاصح وأما اذا ضمنها بقول
المالك أو بينه أقامها أو بنسكول الغاصب عن اليمين فلا خيار للمالك وهو للغاصب وبهذا يظهر ما فى
كلام الشارح من التعقيد وذلك لان قوله بقول الزوج مع اليمين ينبغى أن يتعلق بمقدر أى اذا كان
القضاء بقول الزوج مع عينه وقوله بقول الغاصب متعلق بقوله بقضاء القاضى وقد يو جد فى بعض النسخ
اذا كان القضاء بقول الزوج فعلى هذا يندفع التعقيد الاول (قوله مناقشة) قيل هى أن حكم الشرع
انما يتعلق بفعل المكلف بالشيء من حيث انه مملوك وفيه ان ابقاع الحل والحرمة على الاعيان غير
مختص بعبارة المصنف بل واقع فى كلام الله تعالى حيث قال أحل لكم صيد البحر وقال تعالى حرمت
عليكم الميتة والدم الاية على أن هذه المناقشة بعينها آتية فى عبارة الشارح حيث قال العين المتصفة
بصدقة الحل والحرمة اللهم الا أن يقال ان ذلك على سبيل الحكاية لكلام المصنف وقيل المناقشة هى أن
قوله حكم الشرع على الشيء الخ يدل ظاهرا على ان المحكوم عليه نفس الشيء وليس كذلك بل المحكوم
عليه نفس المكلف كما أشار اليه الشارح بقوله على بعض المكلفين وقيل هى ان المتبادر من كلامه
أن يكون الحل والحرمة بالنظر الى شخص واحد والا فرب ان المناقشة هى أن المتبادر من كلامه خروج
حيثية المملوكية من الشيء المذكور مع ان المراد الدخول كما صرح به فى قوله وقد اراد بقوله بالعين هذا
المجموع (قوله ولقائل أن يقول الخ) أوجب عنه بان تبدل الوصف يوجب تبدل الذات شرعا وان لم
يوجب حقيقته فلا فرق بين المجموعية والمقيدية وأنت خبير بان تقرير المصنف على المجموعية اللهم الا

العين لا تكون مثلا للدين أبدا قال (وعلى ظاهر عبارة المصنف مناقشة لا تخفى) أقول لان المتبادر من
عبارة أن يكون الحل والحرمة بالنظر الى شخص واحد وفساده ظاهر لكن مراده الحل لبعض والحرمة
لبعض آخر ولهذا قال على ظاهر عبارة المصنف قال (ولقائل أن يقول لم لا يجوز أن يكون الخ) أقول بمعنى

الايوم الجمعة أولا آتيتك
الاراكبا فانه بغيره
العموم ويجوز فيه
التخصيص والاستثناء
مع الاتفاق على ان قوله
لا يأتى ولا آتيتك بدون
ذكر المصدر والاستثناء
لا يفيد شيئا من العموم
فان قيل المصدر فى مثله
لأن كسبه وهو تقوية

مدلول الاول من غير زيادة عليه فهو لا يدل الا على الماهية فلا تهم قلت المصدر وان كان موضوعا للجنس لكنه يحتمل غيره فى أنه ينصرف
عنه اليه بالدليل كالاستثناء فى قوله تعالى ان تظن الاظننا ونحوه فذكر المصدر هناك لئلا يعمم ويفيده وان كان تأكيذا على الماهية

لا يعذر والعادة المخالفة
للدبابة لغزو) وهو أن
يأكل في موضع الاباحة
فوق ما يأكل من ماله
(والقضاء بمثل معقول اما
كامل كالمثل صورة
ومعنى واما قاصر كالقيمة
اذا انتزع المثل أولا
مثله لان المسق
في الصورة قدفات للعجز
فتبني المعنى فلا يجب
القاصر الا عند العجز عن
الكامل

ضرورة ان النسي في انما
ينسحب على الطبيعة
المطابقة وهي لا تنتفي الا
بانقضاء جميع الافراد
وعدم دلالة المصداق
المذكور في ضمن الفعل
على العموم انما هو
لاحتمال غيره وعدم
قيام الدليل عليه فلا يرد
انه ذكر في الجامع انه ان
قال ان خرجت فعبدى
حرونوى السفر خاصة
ووجهه بان ذكر الفعل
ذكر المصداق وهو نكرة
في موضع النسي فيعم على
ان مبني الايمان على
العرف واذا قيل خرجت
من البلد يفهم فيه السفر
ولان نية السفر أحد
نوعي الجنس ولا يشك
بما ذكره في الهداية
وغيرها انه لو قال لا أفعل

التسليم بالسنة (قوله ومن الاداء القاصر) فصل هذا المثال عن الامثلة السابقة واخره عن ذكر
الاداء الذي يشبه القضاء اقتداء بفخر الاسلام وان كان المناسب تقديمه يعني لو غصب طعاما فقدمه الى
مالكه وأباحه أكله فأكله جاهلا بانه الطعام الذي غصب منه فهو أداء قاصر ببراءة الغاصب عن الضمان
ونقل عن الشافعي رحمه الله خلافه ولم يوجد في كتب أصحابه وأشار بقوله اطعم المغصوب الى انه لو اطعمه
ما هو معتاد من المغصوب بان كان دقيقا فغيبه أو لحما فطبخه لا يبرأ أو قيد بالطعام لانه لو وهب المغصوب من
المالك وسلمه اليه أو باعه منه وهو لا يعلم أو أكله من غير أن يطعمه الغاصب يبرأ عن الضمان بالانفاق
تمسك الشافعي رحمه الله تعالى بان الغاصب مأمر بالاداء ولم يوجد لان ما وجد منه تغريب منهى فلا يكون
اداء مأمورا به وانما قلنا انه تغريب لما جرت به العادة من ان الانسان يأكل في موضع الاباحة فوق
ما يأكل من مال نفسه لعدم المانع الحسي أو الشرعي وحاصل هذا التغريب انه وان وجد صورة الاداء
بتسليم عين حقه اليه الا انه بطل معنى الاداء وهو ايصال حق المالك اليه نفيًا للتغريب المنهى عنه فلا
يكون اداء حقيقة وقد يقال انه نكتهما انه تغريب والتغريب لا يكون اداء لان التغريب منهى
عنه والاداء مأمر به وتنافي الوازم يدل على تنافي المزومات والبراءة لا تحصل الا بالاداء المأمور به
والثانية انه اداء قاصر فلا يعتبر نفيًا للتغريب (قوله ولنا انه اداء حقيقة) لانه أو وصل المغصوب الى يد
المالك أصلا ووصفا بحيث صار ممكنا من التصرف فيه فان قيل التصرف فيه ازال يدا المطلقة بجميع
التصرفات وما أعاد الايد اباحة والقاصر لا ينوب عن الكامل قلنا على تقدير ثبوت القصور فيه فقد تم
بالانلاف كما في اداء الزوف عن الحياد فان قيل جهل المالك به يبطل الاداء لما فيه من الغرور قلنا الجهل
عارو ونقصه فلا يعذر به المالك في ابطال ما وجب على الغاصب من الرد الى المالك كالمغصوب عبدا فقال
المالك اعتق هذا العبد فاعتقه وهو جاهل بانه عبده يعق العبد ويبرأ الغاصب وما ذكر من العادة
الجارية بكثره الا كل في موضع الاباحة عادة مخالفة للدبابة الكاملة الداعية الى أن يحجب لاختيه المسلم ما
يجب لنفسه فيكون لغوا لا يبطل الاداء (قوله والقضاء بمثل معقول) قيل يجري مثل هذا التقسيم في
حقوق الله تعالى أيضا كقضاء الفاتنة بالجماعة فانه كامل وبالانفراد فانه قاصر ورد بان الثابت في الذمة

أن يحمل على المساهلة (قوله فصل هذا المثال الخ) ثم يذكر وجه أصل الفصل ولعله ان قصورا الامثلة
المتقدمة نقصان في العين ليس من جهة المالك والقصور الذي في هذا الاداء من جهة تصرف المالك
باتلافه (قوله ولم يوجد في كتب أصحابه) قال في شرح التنبيه للشافعية اذا اطعم المغصوب منه ولم يبرأ
انه ملكه فقبه قولان أحدهما انه يبرأ كما هو مذهب أصحابنا والثاني وهو الاصح انه لا يبرأ (قوله بان
كان دقيقا فغيبه الخ) انما لا يبرأ في مثل هذه الصورة لانه يصير حينئذ مالا للغاصب والواجب عليه
الضمان لاداء العين (قوله لعدم المانع الحسي) بخلاف مال نفسه فان المانع الحسي وهو نقصان ماله
موجود اذا المراد بالحسي ما يقابل الشرعي (قوله وقد يقال انه نكتهما) فالتسليمه الاولى تشير الى ان
الاداء لم يوجد والثانية تشير الى انه وجد قاصرا ولكنه لم يعتبر نفيًا للضرر (قوله أصلا ووصفا) احتراز
عن مثل رد الدقيق المغصوب خبز فان فيه ايصال المغصوب الى يد المالك أصلا ووصفا فلا يبرأ كما مر
(قوله كالمغصوب عبدا الخ) اذا قال البائع للمشتري اعق هذا العبد يشير الى المبيع فاعتقه المشتري

أن ما ذكره المصنف من الدليل المعقول ليس تمام لو ورد المنع عليه باننا لانسلم ان الشيء الذي يحكم الشرع
بما ذكره هو الشيء مع وصف المالكية لم لا يجوز أن يكون ذلك الشيء بقيد المالكية وظاهر ان القيد

هو
كذا ذكره ابدالان نبي الفعل مطلقا بعموم النفي على ان الكلام مبني على العموم
الضروري وليس النزاع فيه بل فيما هو نعت (قوله والمناسبة بين الاستئنا والغاية الخ) وهي افادتهما القصر وبيان الانتهاء واخراج

ففي قطع اليد ثم القتل خير الولي بين القطع ثم القتل وهو مثل كامل وبين القتل فقط وهو قاصر وعندهما لا يقطع لانه انما يقتص بالقطع اذا تبين انه لم يسر فاذا أفضى اليه يد دخل موجه في موجب القتل المراد بالموجب هنا ما يجب بالقتل وهو القصاص (اذا القتل أتم موجب القطع) والمراد بالموجب هنا الاثر الحاصل بالقطع في محله (فصار كما اذا قتله بضر بات قلنا هذا من حيث المعنى) أي هذا الذي ذكر ان القتل أتم أثر القطع فاتحد الجنابة فيتحد موجه ما انما هو من حيث المعنى (أما من حيث الصورة في جزاء الفعل فلا) لان الفعل وهو القطع والقتل من حيث الصورة متعدد فباعتدادهما هو جزاء الفعل وهو القصاص ٩٧ (وانما يدخل في جزاء المحل) أي

انما يدخل ضمان الجزاء في ضمان الكل فيما هو جزاء المحل كما يدخل ارش الموضحة في دية الشعر) وهذا لان الدية جزاء المحل (والقتل قديع هو أثر القطع كما تبين) قال الله تعالى وما كل السبع الا ما ذكيتم جعل القتل ما حيا أثر الجرح فهذا منع لقوله ان القتل أتم أثر القطع (وانما لا يجب) أي القصاص جواب عن قوله فصار كما قتله بضر بات (بتلك الصربات اذ لا قصاص

هو أصل الصلاة لا وصف الجماعة والقضاء بجماعة أو منفردا تبين بالمثل الكامل الا ان الاول أكل (قوله في قطع اليد ثم القتل) اما أن يصدر عن شخص أو شخصين وعلى التقديرين اما أن يكونا خطاين أو محمدين أو أحدهما عمدا والآخر خطأ وعلى التقديرين اما أن يكون القتل قبل البرء أو بعده وتفصيل الاحكام في كتب الفقه ومحل الخلاف المذكور في الكتاب ما اذا كان القاطع والقاتل شخصا واحدا متعمدا أو يكون القتل قبل البرء (قوله وعندهما ليس لولي أن يقطع) بل له أن يقتل لانه انما يقتص بالقطع اذا تبين انه لم يسر الى القتل بحكم النص فاذا أفضى الى القتل بان قتله متعمدا سقط حكم القطع في نفسه وصار قتلًا ودخل موجه الشرعي وهو القصاص في موجب القتل لان القتل قد أتم الاثر الثابت بالقطع حسا وحقيقة بدليل ان حكمه حكم السراية فيكون القطع ثم القتل جنابة واحدة بمنزلة ما اذا قتله بضر بات فليس لولي فيه الا القتل والحاصل انه جعل الاقضاء الى القتل بمنزلة السراية اليه فظهر ان المراد بالموجب في الموضوعين الاثر الثابت بالشيء الا ان الاول ثابت شرعا والثاني حسا وما ذكره المصنف رحمه الله تعيين لما صدق عليه موجب في الموضوعين لا يمان اختلافهما بالمفهوم (قوله والقتل قديع هو أثر القطع) من حيث ان المحل يفوت به ولا تصور للاتمام والسراية بعد فوات المحل (قوله وعند أبي يوسف رحمه الله يجب قيمته يوم الغصب) لانه لما انقطع المثل التحق بما المثل له والخلف انما يجب بالسبب الذي وجب به الاصل وهو الغصب فيعتبر قيمته يوم الغصب وعند محمد رحمه الله يجب قيمته يوم الانقطاع لان المصير الى القيمة للجزء عن اداء المثل وذلك بالانقطاع فتعتبر قيمته آخر يوم كان موجودا

جاهل بانه مشتراه فانه يعتق ويجعل قبضا ويلزمه الثمن وجهه لا يمنع صحة ما وجد منه (قوله في كتب الفقه) قال الشيخ أكل الدين في شرح البردوي هذه المسئلة على أوجه لان القتل اما أن يكون بعد البرء أو قبله فان كان الاول فاما أن يكون من شخصين أو من شخص واحد محمدين أو خطاين أو أحدهما خطأ والآخر عمد وعلى كل حال فهما جنابتان بالاتفاق وان كان الثاني فالقتل من ذلك الشخص أو من شخص آخر لكن أحدهما كان عمدا والآخر خطأ فكذا ذلك أي هما جنابتان وأما اذا كانا خطاين من شخص واحد فهما جنابة واحدة بالاتفاق وان كانا محمدين فهو ما نحن فيه من الاختلاف وحكم العمد والخطا معلوم في موضعه (قوله بحكم النص) وهو قوله تعالى والجرح قصاصا بعد قوله سبحانه ان النفس بالنفس وقوله تعالى فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم (قوله لانه لما انقطع المثل الخ) ليس المراد بانقطاع المثل أن لا يوجد أصلا في موضع من المواضع ولا أن لا يوجد في هذا الموضع خاصة بل المراد به على ما ذكره الفقيه أبو بكر البخاري أن لا يوجد في السوق الذي يباع فيه وان كان يوجد في البيوت كذا

خارج عن المقيد فانيته انه يفيد وصفه وتبدل الوصف لا يوجب تبدل الذات قال (بحكم النص) أقول وهو قوله تعالى فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم قال

فيها واذا انقطع المثل يجب القيمة يوم الخصومة لانه جنبة إذ تحقق الجزع عن الكامل بالقضاء أي قضاء القاضي وهذا عند أبي حنيفة رحمه الله وعند أبي يوسف يوم الغصب وعند محمد يوم الانقطاع (والقضاء بمثل غير معقول كالنفس تضمنه) بالمال المتقوم فلا يجب عند احتمال المثل المعقول

(١٣ - تلويح ثاني)

الجنابة بخير بين القصاص وأخذ الدية (وانما شرع) أي المال (عند عدم احتمال) أي القصاص (منه على القاتل بان سلم نفسه وعلى القاتل بان لم يهدر حقه بالكفاية وما لا يعقل له مثل لا يقضى الا بنص) قد ذكر هذه المسئلة في حقوق الله تعالى فالآن نذكرها في حق وق العباد ليتفرع عليها فروعها

بعض ما تناوله المصدر (قوله أقول يمكن تقريره الخ) اعتراض على الفرق المذكور بان هذا المعنى غير واجب الفهم من هذا التركيب

(فلا يضمن المنافع بالمال المتقوم لانها غير متقومة اذ لا تقوم بالا حراز ولا اقرار بالبقاء ولا بقاء للاعراض فان قيل فكيف رد العقد عليها) أي ان لم يكن المنافع متقومة ٩٨ فكيف رد العقد الاجارة على المنافع (قلنا باقامة العين مقامها فان قيل هي في العقد

متقومة) أي المنافع في العقد مال متقوم لتقومها في عقد النكاح (لان ابتغاء البضع) وهو النكاح (لا يجوز الابه)

ولذلك قال ويمكن أن يجاب عنه (قوله والمصدر قد يقع حينئذ الخ) هذا على عمومته من المصدر الحقيقي وما في معناه مما يجوزه أبو الفتح بن جنى وصاحب الكشاف وغيرهما وفرق جماعة بين المصدر وبين ما في

تأويله حيث قال ابن هشام ان من وجوه الفرق بينهما ان الاول يقع بأبواب النظر فيجوز أن تقول جئت صلاة العصر دون الثاني فلا يجوز جئتك أن أصلي العصر (قوله ويمكن أن يجاب) أن تعارض

الوجهين بوجوب سقوطهما عن الاعتبار في اعادة الحكم فلا يثبت شيء من الطرفين ويحال الحكم الى العدم الاصلى وهو عدم الخنث وقد يقال ان الوجهين السابقين لما تساوتا باعتبار تعارضهما اقتضى الوجه الثالث وجوب الاذن لكل خروج بمنزلة الاباذن وهو يحمل

على حذف الباء فان حذف حرف الجر مع ان وان شائع كاذ كره صاحب الكشاف وغيره

عند تفسير قوله تعالى الا ان يشاء الله الابان يشاء الله متبسا بمشبهته ورد بان ذلك ترجيح لكثرة الادلة ولا عبرة بما ابل بقوتها عند الخنثية

في أيدي الناس فانقطع (قوله فلا يضمن المنافع بالمال المتقوم) قيد بالمتقوم تنصيحا على ما وقع فيه الخلاف وهو ان عند الشافعي رحمه الله يضمن بالمال المتقوم وتوطئة لاقامة الدليل فانه يقوم على سلب التقوم عن المنافع سواء كانت مالا أو لم تكن اقتصارا على المقصود وهو انتفاء المماثلة بانتفاء التقوم والتحقيق ان المنفعة ملك لا مال لان الملك مامن شأنه أن يتصرف فيه بوصف الاختصاص والمال مامن شأنه أن يدخل للانتفاع به وقت الحاجة والتقوم يستلزم المماثلة عند أبي حنيفة رحمه الله والملكية عند الشافعي رحمه الله فعنده منافع المغصوب تضمن بالغصب بان يمسك العين المغصوبة مدة ولا يستعملها وبالانفاق بان يستخدم العبد ويركب الدابة ويسكن الدار مثلا وعند أبي حنيفة لا يضمن لان المنفعة عرض والعرض غير باق وغير الباقي غير محرز لان الاحراز هو الصيانة والادخار لوقت الحاجة فيتوقف على البقاء لا محالة وما ليس بمحزول ليس بمقوم كالصيد والحشيش فالمنفعة ليست بمتقومة فلا يكون مثلا للمال المتقوم فلا يقضى الابنص ولا نص وعلى عدم بقاء الاعراض منع ظاهر اذ لا يخفى ان انعدام الالوان في كل آن وتجدد أمثاله بمنزلة انعدام الاعيان وحدوث أمثاله في كل آن وقد سبق انه سفسطة اللهم الا أن يخص الحكم بالاعراض المنصرفة مثل المنافع مثلا وأيضا لا يصح أن يقول بل التقوم باعتبار الملكية واطلاق التصرف وهي راجعة الى المنافع اذ بها اقامة المصالح وتقضية الحوائج لابنفس الاموال

في النهاية (قوله بالمال المتقوم الخ) ولا بالمنافع اجماعا (قوله وعند أبي حنيفة رضي الله عنه لا يضمن لان المنفعة عرض الخ) سياق كلامه يدل على أن عدم الضمان في الغصب والانفاق مبني على الاصل المذكور وصرح كلام نحر الاسلام يدل على خلافه حيث قالوا في شرح قول فخر الاسلام وله هذا لا يضمن منافع الاعيان بالانفاق بطريق التعدي قيد بالاتفاق احتراز عن الغصب وهو ان يمسك العين مدة ولا يستعملها فان عدم الضمان فيه ليس مبني على الاصل المذكور بل هو مبني على الاختلاف في زوائد الغصب فانها ليست بمضمونة عندنا لان الغصب ازالة اليد المحقة بانبات اليد المبطله ولا يتصور الازالة في الزوائد لحدوثها في يد الغاصب فكذلك المنافع زوائد تحدث في العين لكن ما ذكره الشارح هو الظاهر وهو موافق لما في الهداية فانه على عدم الضمان بعد ان عمم محل الخلاف للغصب والانفاق بعلمين احدهما عدم مماثلة المنافع للاعيان (قوله فيتوقف على البقاء الخ) اعترض عليه بان التفاوت باعتبار البقاء لا يؤثر في المنع من ايجاب الضمان بعد المساواة في الوجود الا يرى انه اذا تلاف ما يتسارع اليه الفساد كبعض الفواكه يضمن بالدراهم ولا مساواة بينهما فكذلك التفاوت الذي بين العين والمنفعة في البقاء ينبغي أن لا يمنع وجوب الضمان لتساويهما في أصل الوجود وأجيب بان التفاوت بين العين والمنفعة فاحش بنفي المساواة بينهما بخلاف ما يتسارع اليه الفساد لان التفاوت بينه وبين الدراهم في مقدار البقاء لا في أصله ومثل هذا التفاوت لا يمنع وجوب الضمان لا يقال الحاجة ماسة الى امدار التفاوت ههنا سد الباب العدوان لانا نقول مساس الحاجة فيما يكثر وجوده والعدوان منهى عنه شرعا ولا يوجد نظر الى الاسلام كيف وقد أوجبنا الزجر والتعزير والحبس في الدنيا وأخذ حسنة بما بلته في العقبى فانه ذكر في المبسوط انه يأثم به (قوله منع ظاهر) أشار الى وجهه بالفاء التعليقية في قوله فلا يخفى الخ قيل لكن لا يقيد الشافعي رحمه الله لانه قائل بعدم بقائها (قوله وأيضا لا يصح أن يقول الخ) قيل الظاهر من مذهب الشافعي أيضا ان مدار التقوم هو المالية لا الملكية ولذا صرحوا في بيان وجه قوله بان المنافع أموال متقومة كالأعيان حقيقة لانها خلقت لمصلحة الآدمي كالأموال وحكاما

(قوله)

عند تفسير قوله تعالى الا ان يشاء الله الابان يشاء الله متبسا بمشبهته ورد بان ذلك ترجيح لكثرة الادلة ولا عبرة بما ابل بقوتها عند الخنثية

أى بالمال المتقوم قال الله تعالى ان يتنخوا باموالكم (ويجوز) أى ابتغاء البضع (بمنفعة الاجارة) فيكون منفعة الاجارة في عقد
الزكاح مالا متقوما (فيكون في نفسها كذلك) أى لما كان المنافع في العقد متقومة كانت في نفسها متقومة (لان مالم يس بمتقوم لا يصير
بورود العقد متقوما لان تقومها ليس لاحتياج العقد اليه) هذا دليل آخر ٩٩ على قوله فيكون في نفسها كذلك

(لان العقد قد يصح بدونه
كالخلع) فان منافع البضع
غير متقومة في حال
الخروج عن العقد وان
كانت متقومة حال
الدخول في العقد فمع انها
غير متقومة حال الخروج
يصح مقابلتها بالمال في
العقد وهو عقد الخلع
فعلم ان العقد لا يحتاج
الى تقومها فتقومها في
العقد ليس لضرورة
العقد ولما ثبت تقومها
في العقد تكون في نفسها
متقومة (فلذا تقومها في
العقد ثبت بالرضا)
هذا منع لقوله ان مالم يس
بمتقوم لا يصير بورود
العقد متقوما بل يصير في
العقد متقوما بالرضا
(بخلاف القياس) لما
بيناه ان لا تقوم بالاخراج
(فلا يقاس عليه) فيشمل
معنيين أحدهما أنه
لا يقاس تقوم المنافع في
الغصب على تقومها في
العقد الثاني أنه لا يقاس
كون المنافع مقابلا
بالمال في الغصب على
كونه مقابلا بالمال في
العقد (لهذا) أى لا يكون
التقوم في العقد بخلاف
القياس وهذا دليل على

(قوله تقومها في العقد ثبت بالرضا) منع لقوله مالم يس بمتقوم في نفسه لا يصير بورود العقد متقوما فان
قلت فيه تسامح لعدم صيرورته متقوما بالعقد بل بالرضا قلت لما اشتمل العقد على الرضا كان التقوم بالرضا
تقوما بالعقد لان تأثير الشيء في الشيء يجوز أن يكون باحد أجزائه أو لوازمه (قوله فلا يقاس عليه) أى
لا يصح اثبات المقدمة القائلة بتقوم المنافع في الغصب بالقياس على تقومها في العقد ولا اثبات أصل
المدعى وهو مقابلة المنافع في الغصب بالمال المتقوم بالقياس على مقابلتها في العقد أما الاول فلان
الحكم في الاصل ثبت بالنص على خلاف القياس لا تنفاه الا حراز فلا يصلح مقيدا عليه وأما الثاني فوجود
الفارق وهو الرضا لان له أثر في إيجاب المال في مقابلة مالم يس بمال كافي الصلح عن دم العمد لا يقال كل
من المنافع موجود في كل من القياسين فمما وجبه تخصيص ابطال الاول بكون الاصل على خلاف
القياس وابطال الثاني بوجوه الفارق لا ناقول الثابت على خلاف القياس هو تقوم مالم يس بمعزز
لامقابلة غير المال بالمال لتحقيق الانتفاع المقصود وقضاء الحاجب بكل منهما والرضا انما يؤثر في صحة

تقومها اثرها حتى صلحت مهر او ضمن في العقود العجيبة والفاضة بالاجماع وعرف القياس الاسواق
بالمنافع والاعيان على انه يشكل بمسئلة ان لا يخر الذي سواء انفسها مسلم اودى آخر فعنده لا يضمن
لعدم تقومه كالتخريف في حق المسلم لان الذي تابع لنا في الاحكام ولو كان التقوم باعتبار الملكية لكانت
مضمونة لا يقال مراد الشارح بقوله بل التقوم باعتبار الملكية ان التقوم موقوف على الملكية لا المالمية
لان الملكية مستلزمة للتقوم حتى يرد الاشكال لاننا نقول في هذا لا يفيد هذا القول شيئا لان مبنى
الاستدلال سلب التقوم لا تنفاه الا حراز ويجوز كون الملكية موقوفة عليها للتقوم مع تحققها لا يستلزمه
فتأمل (قوله تقومها بالعقد ثبت بالرضا منع لقوله الخ) الظاهر ان قوله منع لقوله الخ من كلام الشارح
ففيه مناقشة وهى ان كون ذلك منع لهذا القول مذكور في كلام المصنف صرح بجافيان الشارح لغو
وجعله توطئة للسؤال والجواب لا يقتضى ذكره في صورة المقصود بالبيان والظاهر في السوق أن يطرح
قوله تقومها في العقد ثبت بالرضا ويجعل ابتداء الكلام من قوله منع لقوله الخ حتى يكون هذا من كلام
المصنف ويجعل ابتداء كلام الشرح من قوله فان قلت أو اراد لفظ هذا قيل قوله منع ليجعل قوله
تقومها الى قوله فان قلت من كلام المصنف (قال المصنف أى بالمال المتقوم) قال الله تعالى ان يتنخوا
باموالكم فان قلت المفهوم منه جواز الابتغاء بالمال فن أين يلزم عدم الجواز الا به ولو سلم فالمفهوم عدم
الجواز الا بالمال فن أين عرف أنه لا يجوز الا بالمال المتقوم قلت الجواب عن الاول ان معنى الآية
السكرية والله أعلم وأحل لكم ما وراء ذلك بشرط أن يتنخوا باموالكم والمشرط لا وجود له بدون الشرط
وعن الثاني ان الاموال انما تضاف اليها بواسطة الا حراز الذي يثبت به التقوم للاموال (قال المصنف
ويجوز بمنفعة الاجارة) فانه اذا تزوج عبد حره باذن مولاهما على خدمة سنة جازولها خدمة سنة (قوله

(المصنف ولا يضمن الشاهد بعقوالولى القصاص اذا قضى القاضى به ثم رجع) أقول قال في الشرح هذا
تفريع آخر على قوله وما لا يعقل له مثل لا يقضى الا بنص وفيه بحث لان هذا في الحقيقة تفريع على
قوله ولا يضمن المنافع بالمال المتقوم وكذا ما بعده فكان حق العبارة أن يذ كر الفاء مكان الواو في قوله ولا
يضمن ولهذا قلت في مرآة الوصول فلا يضمن المنافع

بطان القياس بالمعنى الاول وقوله (وللفارق أيضا وهو الرضا) دليل على بطلان القياس بالمعنى الثاني (فان له أثر في إيجاب المال
مقابلا بغير المال ولا يضمن الشاهد بعقوالولى القصاص اذا قضى القاضى به ثم رجع)

رحمهم الله وقد ثبت ذلك ثبوت الا امر دله عندهم وحققه المصنف في محله بما امر به عليه والقول بان التقدير خلاف الاصل ولا يصار اليه

هذا تفريع آخر على قوله وما لا يعقل له مثل لا يقضى الابنض وصورة المسئلة شهدها شاهدان بعفو ولي القصاص فقضى القاضى بالعفو ثم رجعا عن الشهادة لم يضمنا (ولا غير ولي القتل اذا قتل القاتل) أى لا يضم من غير ولي القتل اذا قتل

القاتل لان الشهود وقائل القاتل لم يفوتوا ولي القتل شيئا الا استيفاء القصاص وهو معنى لا يعقل له مثل (والقضاء الشبيه بالاداء كالقيمة فيما اذا امهر عبدا غير عين فانها قضاء حقيقة لكن لما كان الاصل مجهولا من حيث الوصف ثبت العجز أى عن اداء الاصل وهو تسليم العبد (فوجب القيمة فكانها أصل ولما كان) أى الاصل وهو العبد (معاوما من حيث الجنس يجب هو) أى الاصل وهو العبد (فيخير بينه وبين القيمة وأيهما أدى تجب بر على القبول) وأيضاً الواجب من الاصل الوسط وهذا يتوقف على القيمة فصارت أصلامن وجهه فقضاءها يشبه الاداء

استبدال ما ليس بحال بالمال لاني جعل ما ليس بمقوم ممتقوما فيخص كل من القياسين بمانع (قوله وهو) أى استيفاء القصاص معنى لا يعقل له مثل والمال ليس مثله صورة وهو ظاهر ولا معنى لان في استيفاء القصاص معنى الحياة للمقتول وأبناؤه حياة للمقتول وبما ذكره وهذا المعنى لا يوجد في المال وإنما ثبت في الخطأ على خلاف القياس ضرورة صيانة الدم المعصوم عن الهدر بالكلية (قوله والقضاء الشبيه بالاداء) كتسليم القيمة فيما اذا تزوج رجل امرأة على عبد غير معين) فان الحيوان يثبت في الذمة كالأبلى في الدية والغرة في الجنين وهذا جهالة في الوصف لاني الجنس كافي تسمية ثوب أو دابة فيتحمل فيما يبنى على المسامحة كالسكاح وان لم يتحمل في البيع فتسليم عبد وسط اداء وتسليم قيمته قضاء حقيقة لكونها مثل الواجب لا عينه لكنه يشبه الاداء لما في القيمة من جهة الاصل بناء على ان العبد يجاهلة وصفه لا يمكن ادائه الا بتعيينه ولا تعيين الا بالتقوم فصارت القيمة أصلا يرجع اليه ويعتبر مقدما على العبد حتى كان العبد خلف عنه فان قيل فينبغي أن تتعين القيمة ولا يخير الزوج بين اداء العبد والقيمة فخوابه ان العبد معلوم الجنس مجهول الوصف فالنظر الى الاول يجب هو كولو امهر عبدا بعينه وبالنظر الى الثاني تجب القيمة كولو امهر عبدا غيره فصار الواجب بالعقد كانه أحد الشئتين فيخير الزوج اذا التسليم عليه لا على المرأة فبأيها أدى تجبر المرأة على القبول قطهر بما ذكرنا ان قوله وأيضاً الواجب من الاصل الوسط وذا يتوقف على القيمة فصارت أصلامن وجهه لا يصلح وجهها برأسه في اصاله القيمة بل هو توضيح وتبويب لما سبق على ما قررنا إذ بمجرد العجز عن الاصل وهو العبد لا يتحقق اصاله البديل وهو القيمة

لاني جعل ما ليس بمقوم ممتقوما قيل هذا من ناقض لما ذكر سابقا من تحقق التقوم بالرضا وأوجب بان معنى كلامه ههنا ان الرضا لا يؤثر في التقوم تأثيرا معقولا نعم اعتبر الشارح تأثير الرضا والعقد في التقوم لاظهار خطر المحل ليصون عن الابتدال فان ما يملك مجانا لا يكون له خطر ولو قال تأثير الرضا في التقوم ليس بمعقول وفي المقابلة معقول ولذا خص القياس مع الفارق بالمقابلة اذا الفارق لا يكون الا معنى معقولا في الاصل لكان حسنا (قال المصنف هذا تفريع الخ) قيل بل هذا في الحقيقة تفريع على قوله فلا يضم من المنافع بالمال المتقوم وكذا ما بعده فكان حق العبارة أن يذكر الفاء مكان الواو في قوله فلا يضم فتأمل (قوله عن الهدر بالكلية الخ) فان قيل فعلى هذا ينبغي أن لا يجوز العفو لان فيه اهدار الدم قلنا إنما صح لان العفو من القصاص أمر مندوب اليه فكان جائزا أن يهدر بل حسنا كذا في البرزوى (قوله والغرة في الجنين) في المغرب غرة المال خياره وفي الشرع سمي بدل الجنين وهو عبد أو أمة قيمته نصف عشر الدية غرة لانه أول ما يولد له أول مقداره ظهر في باب الدية كما سمي أول الشهر غرة وسمي وجه الانسان غرة لانه أول شيء يظهر فيه واعلم ان الغرة انما تجب في الجنين اذا ألقته أمه ميتا أو أما اذا ألقته حيا ثم مات فالواجب الدية الكاملة فاذا ألقته ميتا ثم ماتت الام يجب الغرة للجنين والدية للام واذا ماتت الام بالضرية ثم ألقته حيا ثم ماتت الدية للام ودية للجنين ولو ماتت الام بالضرية ثم ألقته ميتا يجب الدية لا غير (قوله كانه أحد الشئتين) انما قال كانه لان الواجب بالعقد هو العبد الوسط والتسمية تصح وانما اعتبرت القيمة بناء على وجوب تسليم المسمى اذا لا يمكن تسليمه الا بعرفته وهي تعرف بالقيمة لانها تجب بالعقد لانه ما سماها كما اذا تزوجها على عبد معين فالتحق أو هل تجب القيمة مهر فان دفع ما يقال انه على التقدير المذكور صار كانه تزوجها على عبد أو قيمته وذلك يوجب فساد التسمية

الا عند الضرورة معارض يكون حل الاعلى الغاية كذلك ثم هذا الحكم انما هو عند اتقاء القرائن العقلية واللفظية والا فالمعول هو القرينة كما في قوله تعالى لا تدخلوا بيوت النبي الا أن يؤذن لكم حيث يجب لكل دخول اذن بقرينة قوله ان ذلكم كان يؤذى النبي (قوله فلا يراد كله) كافي قوله تعالى وامسحوا برؤوسكم وقد حل الشافعي الباء فيه على التبويض

على ما نص عليه كثير من أصحابه كابن الخطيب الرازي وجماعة من أصحابنا كفتخر الاسلام رجه الله فاعتبر أدنى ما باطن عليه اسم المسح لجرانته

على ثبوت استتعماله

ولذلك قال صاحب

الكشاف في تفسير الآتيه

ان المعنى الصقوا المسح

بالرأس والمسح هو امرار

اليد على ما فسره المصنف في

شرح الوقاية وهو التفسير

الموافق لما في كتب اللغة

ولكن البناء في أصل اللغة

مخصوص بالآلة فاذا

دخلت في المحل شابهت

الآلة فتأخذ حكمها

في عدم اشتراط الاستيعاب

لكونها غير مقصودة

فتزل الرأس منزلة الآلة

وأخذ حكمها ويتعدى

الفعل الى تمام البسند

فيكون التبعية

مستفادا من هذا الوجه

لامن الواضع واللغة

كأعماله الشافية فاذا

ثبت ذلك تعين الربح لانه

لاشك ان المراد مسح

اليد كما في قوله عليه

السلام ضربة لأوجه

وضربة لليدين ولذلك

شرطوه في التيمم أنهم

من ضربة على الارض أو

على العضه ووقفه وامنها

الاستيعاب مع انها آلة

وليس من لوازم الآلة

أن لا تستوعب البتة

وانما هو اذا دخلها البناء

فاذا مسح الآلة والصاقها

لا يوجب استيعاب

الجريانه في جميع صور القضاء فانه لا يكون الا عند تعذر الاداء (قوله فصل) من قضايا الشرع انه لا بد للمأثور به من الحسن لان الشارع حكيم لا يأمر بالفحشاء وأما من حيث اللغة فلا امتناع لان قول القائل اشرب على سبيل الازام أمر لغة وقد اختلفوا في ان حسن المأثور به من موجبات الامر بمعنى انه ثبت بالامر أو من مدلولاته بمعنى انه يثبت بالعقل والامر دليل عليه ومعرفة له فالمصنف رحمه الله قبل تفصيل المذاهب والدلائل أجل القول بانه لا بد للمأثور به من الحسن سواء ثبت بنفس الامر

فكان ينبغي أن يجب مهر المشل كما قال الشافعي رحمه الله (قوله الجريانه في جميع صور القضاء) قيل بل الوجه الاول دليل مستقل بنفسه لان مبناه على ان القضاء يستدعي تصور الاداء والمجهول من حيث انه مجهول لا يتصور ادائه فكيف تكون القيمة خلفا عنه بل هي أصل من هذا الوجه الا انه معلوم الجنس وذلك يكفي في النكاح فصارت القيمة قضاء حقيقة وهذا ليس استدلالا بالجزأ الحالى حتى يكون جميع صور القضاء كذلك بل بالجزأ عن الاداء ابتداء بمعنى عدم تصويره وأما الوجه الثاني فمبناه على اعتبار القيمة في تعيين الاصل من غير ملاحظة عدم تصور الاداء فتأمل (قوله من قضايا الشرع الخ) يريد أن ما ذكر من القواعد المقررة في الشرع اذ قد ثبت فيه انه تعالى حكيم والحكيم لا يأمر الا بما له عاقبة جيدة وهو معنى الحسن وهو ظاهر الا ان في الاستدلال بقوله لان الشارع حكيم لا يأمر بالفحشاء بجهت ان الفحشاء ماله عاقبة ذميمة وهو الفجح كما يدل عليه قوله تعالى ونهى عن الفحشاء فانتهأه لا يستلزم ثبوت الحسن بالمعنى المذكور اللهم الا أن يفسر الحسن بما ليس له عاقبة ذميمة كما يشعر به ما سيذكره المصنف من اندراج المباح في الحسن عند الاشعري أو يريد بالفحشاء ما ليس له عاقبة جيدة ولو اقتصر على قوله لان الشارع حكيم أو قال بدل قوله لا يأمر بالفحشاء لا يأمر بما ليس له عاقبة جيدة لكان أظهر وقد يقال في اثبات المدعى على تقدير ثبوت الواسطة بين الحسن والقبح الامر خطاب من الشارع على سبيل الازام وكل خطاب كذلك فتعلقه اما حسن أو قبح على ما هو موجب الحكمة والقبح لا يؤمر به بالنص المذكور فتعين انه حسن ولا يخفى انه مبنى على كون الامر للوجوب (قوله بمعنى انه ثبت بالعقل) ليس المراد بان ثبوت ما هو المراد في قوله أو لا يثبت بالامر لان المراد بالثبوت في الاول ثبوت أصله بمعنى انه أمر به بخسن وفي الثاني حكم العقل به وهذا الحكم مشترك بين القسمين فالتقابل انما يظهر بملاحظة قيد فقط في قوله والامر دليل عليه أى دليل عليه فقط وليس بعلة له محصلة اياه أيضا كما في الاول ويجوز أن

قال (وقد اختلفوا في ان حسن المأثور به من موجبات الامر الخ) أقول ذهب الشيخ الاشعري ومن تبعه الى ان الحسن والقبح موجب الامر والنهى وأثرهما والحاكم بهما الشرع والعقل لفهم الخطاب ومنا عني المتأريديه من وافقهم وذهب المعتزلة الى انهما مدلول اللفظ والنهى وثابتان بالعقل قبلهما والحاكم العقل والشرع في البعض ومنا من وافقهم في ايجاب مغرقتة وقيل مدلولهما فيما أدرك العقل حسنه وقبحه كالايمان وأصل العبادات والعدل والاحسان وكال كفر وترك العبادات والظلم ونحوها وموجبها في غير ما ذكرنا كثيرا احكام الشرعية وهو المنقول عن الميزان وقيل مدلولهما مطلقا سواء كالدرك أو غيره فانه تعالى حكيم لا يأمر الا بما هو حسن ولا ينهى الا عما هو قبيح قال تعالى ان الله يأمر بالعدل والاحسان وابتأذى القربى وينهى عن الفحشاء والمنكر والبغى قال الامام أبو زيد في التقويم لا يجوز في الحكمة أن يجب علينا ايجاد المأثور به لله تعالى بالاجسنة عند الله تعالى على الحقيقة فان القبيح في الحكم اسم لما ينبغي أن بعدم والله تعالى هو الحكيم الذي لا مفسد له وقول

الرأس بل بواسطة تعدى الفعل الى تمام اليد تتقدر الوظيفة من الرأس بقدرها على وجه يحصل بها الامر ولا معنى للصاق المسح بالرؤس الا الصاق اليد بها مع امر ارهاوا اخر احها عن المحل الاول شيئا ما وذلك قدر الربح وأما امرار البعض فلا نسلم انه مسح لغة ولو سلم فهو

هذه المسئلة من أمهات مسائل الاصول ومهمات مباحث المعقول والمنقول ومع ذلك هي مبنية على مسئلة الخبر والقدر الذي زلت في
بوادها أقدم الراغبين وضلت في سبيلها ١٠٣ أفهام المتفكرين وغرقت في بحارها عقول المتبحرين وحقيقته الحق فيها

أعنى الحاق بين طرفي
الافراط والتفريط
من أسرار الله تعالى التي
لا يطلع عليها الا خواص
عباده وهما أن يجمعزل من
ذلك لكن أوردت مع
المعجز عن ذلك الادراك
قد رما

أو بالعقل قبله قال في الميزان وعندنا لما كان للعقل حظ في معرفة حسن بعض المشروعات كالإيمان وأصل
العبادات كان الامر دليلا ومعرفة المائت حسنه في العقل وموجب المالم يعرف به (قوله هذه المسئلة)
يعنى مسئلة الحسن والقبح من أمهات مسائل أصول الفقه لان معظم أبواب الامر والنهي وهو
يقضى حسن المأمور به وقبح المنهى عنه فلا بد من البحث عن ذلك ثم يتفرع عليه مباحث من ان الحسن
حسن لنفسه أو لغيره ونحو ذلك (قوله ومن مهمات مباحث المعقول والمنقول) يجوز ان يراد بذلك علم
الاصول فانه جامع بين الوصفين وان يراد بالمعقول الكلام وبالمنقول الفقه فان هذه المسئلة كلامية من
جهة البحث عن أفعال الباري تعالى هل يتصف بالحسن وهل تدخل القبايح تحت ارادته ومشيئته وهل
تكون بخلفه ومشيئته وارادته وأصولية من جهة انها تبحث عن ان الحكم الثابت بالامر يكون حسنا وما
تعلق به النهي يكون قبيحا ثم ان معرفتهما امر مهم في علم الفقه لانه لا يشبث بالامر ما ليس بحسن وبالنهي ما
ليس بقبيح (قوله ومع ذلك) زيادة تحريص على شدة الاهتمام بهذه المسئلة بمعنى انها أصل لفروع كثيرة
وفروع لأصل عميق صعب الاطلاع عليه متعسر الوصول اليه وبوادي مسئلة الخبر والقدر المدركان التي
تطلب فيها الطرق الموصلة اليها ومبادئ المقدمات المترتبة بالقوى الفكرية للوصول اليها وبجرها ما وصل
اليه كل أحد بقوة فكره ولم يستطع مجاوزته في هذه المسئلة فمن زل قدمه في البوادي أو ضل فهمه في المبادئ
فقد يرجع عوده الى طريق الحق أو اعترافه بالجزو من غرق في بحر ولم يتنبه للخطأ في مقدماته فقد هلك

يحمل الثبوت بالعقل على الثبوت سابقا لحكم العقل بذلك ولو بعد ورود الامر كما يدل عليه قوله أو
بالعقل قبله فيفيد السبق أعنى على الامر يحصل التقابل واعتبار دلالة الامر عليه لا طرادها وان كان
العقل يدركه في بعض المواضع بدون ورود الامر (قوله قال في الميزان الخ) الظاهر أن ما ذكره صاحب
الميزان مذهب ثالث وهو القول بالتفصيل كما أشار اليه جدي في حواشي فصول البدائع حيث قال قال
صاحب الميزان هما يعني الحسن والقبح من مدلولات الامر فيما يفهم حكمه عقلا ومن موجباته فيما لا
يفهم وقال الأشعري وأصحاب الحديث وطائفة من مشايخنا هما من موجبات الامر والنهي عامة وهو
مذهب الشافعي ولا مدخل للعقل في حكمه وجهة شرعيته في شئ من الشرائع وقالت المعتزلة وبعض من
أصحابنا العراقيين هما من مقتضيات الامر والنهي ومدلولاتهما الاقتضائية الثابتة بالعقل سابقا في
الكل تبسر علينا معرفة وجهه أو تعسر أو تعدر ثم قال هذا هو المعنى المحرر في كتبنا (قوله يجوز ان يراد
بذلك علم الاصول) قيل عليه قد علم كون هذه المسئلة من أمهات علم الاصول من عدها سابقا من
أمهات مسائله فالوجه حل عبارة المصنف على المعنى الآخر جيمالنا أسدس على التأكيد وأجيب بان
في جعلها على المعنى الاول تنبيهها على أن هذه المسئلة من أمهات كلاجزئى الاصول أعنى المنقول الذي
هو مباحث الكتاب والسنة والمعقول الذي هو مباحث القياس والاجماع ولم يظهر هذا من الاول (قوله
كلامية من جهة البحث الخ) قيل يمكن أن يقال مسئلة الحسن والقبح من مباحث الكلام اللفظي
باعتبار ارجاعها الى البحث عن أن الامر والنهي هل هما موجبان لهما أو دلان عليهما أو من مباحث
أفعال الباري تعالى بمعنى انها هل هما من أفعاله وآثاره الثابتة بالامر والنهي وعلى التقديرين تكون

الشارح لان الشارع حكيم لا يأمر بالفحشاء اشارة الى هذا المذهب قال (أو بالعقل قبله) أقول ان أريد
بثبوت حسن لفعل قبل الامر دلالة العقل عليه كما يقال هذا الحكم ثابت بالكتاب أو نحوه ويراد به دلالة
عليه كان مذهبا وان أريد به وجوبه بالعقل كان مذهب المعتزلة قال

البيان ومعلوم ان نقل مسجع الناصية في هذا الحديث ليس على أنه أول وضوءه صلى الله عليه وسلم
لان القول المعنى أنه لا يمكن باعتبار خصوصه وأما تنصه في ضمن الاستيعاب فيمكن بلا ترتيب وجهه إذ ينسب دفع ما أورد أن قوله تعالى

(قوله)

والعقاب آجلا فالحسن
والقبح بالمعنيين الاولين
يشتمان بالعقل اتفاقا أما
بالمعنى الثالث فقد
اختلفوا فيه فعند
الاشعري لا يشتمان
بالعقل بل بالشرع فقط
فهذا بناء على الامرين
أحدهما انهما ليسا
لذات الفعل وليس للفعل
صفة يحسن الفعل أو
يقبح لاجلها عند
الاشعري وثانيهما ان
فعل العبد ليس باختياره
عنده فلا يوصف بالحسن
والقبح ومع ذلك يجوز
كونه متعلق الثواب
والعقاب بالشرع بناء
على ان عنده لا يقبح من
الله تعالى أن يشيب العبد
أو يعاقبه على ما ليس
باختياره

بوجوهكم في التيسيم
بوجوب التبعض بصريح
تقريركم وليس كذلك
لان المسح الذي هو امرار
اليد يوجب الاستيعاب
ثمة على ان الاستيعاب
ليس بشرط فيه أيضا
على رواية الحسن لهذا
المعنى وجعله بعضهم هو
الاصح والقول بان
الاستيعاب انما يجب
بالحديث المشهور ليس

(قوله وحقيقة الحق) الجبر افراط في تفويض الامور الى الله تعالى بحيث يصير العبد بمنزلة جراد لا ارادة
له ولا اختيارا واقدرة تفرط في ذلك بحيث يصير العبد خالقا لافعاله مستقلا في ايجاده الشرور والقبايح
وكلاهما باطل والحق أي الثابت في نفس الامر هو الحاق أي الوسط بين الافراط والتفريط على
ما أشار اليه بعض المحققين حيث قال لا جبر ولا تفويض ولكن أمر بين أمرين وحقيقة الحق احتراز عن
مجازة أي مما يشبه الحق وليس بحق (قوله وقفت) أي جعلت واقفا عليه ووقفت أي جعلت الاسباب
متوافقة لا يراده فالاول من التوقيف والثاني من التوفيق (قوله اعلم ان العلماء) تحريرا للمعنى
وتلخيص لمحل النزاع على ما هو الواجب في المناظرة فنكل من الحسن والقبح يطلق على ثلاثة معان فبالمعنى
الاول الحلو وحسن والمرقيح وبالثاني العلم حسن والجهل قبيح وبالثالث الطاعة حسنة والمعصية قبيحة
ومعنى كون الشيء متعلق المدح أو الذم أو الثواب أو العقاب شرعا نص الشارع عليه أو على دليله وهو
لا ينافي جواز العفو ولذا قالوا كونه متعلق العقاب لم يقولوا كونه بحيث يعاقب عليه وبحمل الخلاف هو
الثالث فعند المعتزلة الافعال حسنة وقبيحة لذاتها واصفة من صفاتها فمنها ما هو ضروري كحسن الصدق

كلاميه بلان تكلف زائد (قوله افراط في تفويض الامور الخ) قيل هذا يصدق على الجبر الخالص والمتوسط
اذ لا فرق في التحقيق بين اثبات قدرة وارادة من غير تأثير لاحداهما في الفعل وبين نفيهما أصلا في المعنى
المدكور (قوله أي جعلت الاسباب متوافقة) ينبغي أن تجعل اللام في الاسباب عوضا عن المضاف اليه
أي أسبابي يناسب جعله تفسير للموافقة المسندة الى ضمير المتكلم (قوله يطلق على ثلاث معان) لا يخفى
ان المراد بها المعاني المذكورة في التوضيح وأن ليس في عبارته ما يوجب عدم اطلاقها على غير الثلاثة
وان كان المتبادر ذلك فلا يراد أن ههنا معنى آخر وهو موافقة الغرض ومنافرته مثلا ولو سلم الدلالة على
الحصر فيصل على الاضافي أي لا يحمل على أحدهما فقط نعم لو جعل أحد المعاني مطلقا للملائمة والمنافرة
ثم فسر بلائمة الطبع أو منافرته وادعى الحصر في الثلاثة لم يتوهم بطلانه بعد بعضهم ملائمة الغرض
ومنافرته من معانيها لانه يكون اختلافا في تفسير ذلك المعنى لا ابتداء للمعنى آخر (قوله نص الشارع عليه
أو على دليله) النص على المدح مثل قوله في حق اهل قبائل يمجون أن يتطهروا فانه تعالى مدحهم
لتمكيبهم الاستنجاء باستعمال الماء بعد الاضطرار والنص على دليله مثل قوله تعالى وبشر الذين آمنوا
وعملوا الصالحات أن لهم جنات تجري من تحتها الانهار فانه تعالى نص على مجازاة المؤمنين العاملين بالجنة
والمجازاة بها لا تكون الا بفعل مدوح (قوله أو واصفة من صفاتها) وتلك الصفة عند قدماء هؤلاء القوم

(فنكل من الحسن والقبح يطلق على ثلاثة معان) أقول ليس المراد الحصر فيها لما ان له معان أخر قال في
المواقف الحسن والقبح يقال لمعان ثلاثة الاول صفة الكمال والنفس الثاني ملائمة الغرض ومنافرته
وقد يعبر عنهما بالمصلحة والمفسدة الثالث تعلق المدح والثواب أو الذم والعقاب وقال في مختصر ابن
الحاجب ويطلق على الثلاثة أمور اضافية لموافقة الغرض ومخالفتها ولما أمرنا بالثناء عليه والذم ولما
لا حرج فيه ومقابلته وأما الحصر المستفاد من عبارة الشارح المحقق حيث قال وان الحسن والقبح انما
يطلق لثلاثة أمور اضافية لازامية فلا يظهر وجه صحتها قال (نص الشارع عليه أو على دليله) أقول
أي على المدح أو دليله الاول مثل قوله تعالى في حق اهل قبائل يمجون أن يتطهروا فانه تعالى
وتقدس مدحهم لتمكيبهم الاستنجاء باستعمال الماء بعد الاضطرار والثاني مثل قوله تعالى وبشر الذين
آمنوا وعملوا الصالحات ان لهم جنات تجري من تحتها الانهار وغير ذلك من الآيات فانه تعالى نص

بصحح أما اول فلان هذا الحديث ليس مشهور بل الكلام في رفعه وصحته وأما ثانيا فلان العمل بهذا الحديث في ايجاب الاستيعاب
يكون ابطالا للنص الموجب للبعض وهو لا يصح عندنا (قوله نحو بيانك على الخ) فان قيل لا يخفى في أنها صالحة للمباينة فكيف يكون

لان الحسن والقبح لا ينسبان الى افعال الله تعالى عنده فالحسن والقبح بالمعنى الثالث يكونان عند الاشعري بمجرد كون الفعل مأمورا به
ومنه ياعنه فهذا قال (فالحسن ١٠٤ عند الاشعري ما أمر به) سواء كان الامر للايجاب أو الاباحة أو النذب (والقبح

ما نهى عنه) سواء كان
النهى للتحريم أو
للكراهة

لشرط قلنا كونها صلة
للمبايعة لا ينافي شرطية
مدخوله للمبايعة لتوقفها
عليه (قوله المعاوضات
المحضة) كالبيع والاجارة
والسكاح بخلاف ما فيه
استقاط مثل الخلع
والعتق بالمال (قوله وأما
من) ذكر ابن هشام
خسة عشر معنى لها منها
المجازة التي هي معنى

عن ومنها التبيين
والتبويض واختلف في
قولهم زيد أفضل من
همر وأوشر منه فذهب
سيبويه الى أنها ابتداء
الارتفاع والاختطاط
وقال ابن مالك للمجازة
وهذا أولى مما ذكره
سيبويه اذ لا يقع بعدها
الى ورد بأنه لو كان كذلك
لصح وقوعه عن في موضعها
وبانه لا يلزم أن يكون
لكل مبدأ منتهى وقال
صاحب الكشف وغيره
المختاران أصلها ابتداء
الغاية وهو مستفاد من
جميعها والبواقي راجعة
اليها لان قولك أخذت من
الدراهم وسرت من
البصرة وقوله تعالى
واحتسبوا الرجس من

النافع وقبح الكذب الضار ومنها ما هو نظري كحسن الكذب النافع وقبح الصدق الضار ومنها ما لا يدرك الا
بالشرع كحسن صوم آخر يوم من رمضان وقبح صوم أول يوم من شوال فانه مما لا سبيل للعقل اليه لكن
الشرع اذا ورد به كشف عن حسن وقبح ذاتيين وعند الاشعري لا يثبت الحسن والقبح الا بالشرع وهذا
مبنى على امرين يعني ان العمدة في اثبات ذلك أمران أحدهما ان حسن الفعل وقبحه ليس بالذات الفعل
ولا الشيء من صفاته حتى يحكم العقل بانه حسن أو قبيح بناء على تحقق ما به الحسن أو القبح وثانيهما ان فعل
العبد اضطراري لا اختيار له فيه والعقل لا يحكم باستحقاق الثواب أو العقاب على ما لا اختيار للقاعل فيه
وليس المراد ان مذهب الاشعري مبنى على هذين الامرين بمعنى انه لا بد من تحققهما لثبت مذهبه بل
كل من الامرين مستقل بافادة مطلوبه بل وله أدلة أخرى على مذهبه مستغنية عن الامرين (قوله لان
الحسن والقبح لا ينسبان الى افعال الله تعالى عنده) أي عند الاشعري والمذكور في الكتب الكلامية
انه لا قبح بالنسبة الى الله تعالى بل كل أفعاله حسنة واقعة على نهج الصواب لانه مالك الامور على
الاطلاق يفعل ما يشاء لا علة لصنعه ولا غاية لفعله وذلك لانهم قد يفسرون الحسن بما ليس بمنهى عنه
بجميع أفعال الله تعالى حسن بهذا المعنى وبمعنى كونه صفة كمال وأما بمعنى كون الفعل متعلق المدح
والثواب فالله تعالى منزعه عنه وما ذكره من تفسير الحسن بما أمر به والقبح بما نهى عنه فانها هي أفعال

صفة ثبوتية وأما عند الجبائي فلا بد أن تكون صفة اعتبارية (قوله حتى يحكم العقل بانه حسن الخ)
قيل انتفاء السبب للحسن والقبح لا يستلزم انتفاء السبب المطلق فيجوز أن يحكم العقل بما بناه على تحقق
سبب آخر وأوجب بان الخصم أعني المعتزلة فأنزلون بانحصار السبب فيما ذكره والغرض الزامهم فيتم الكلام
(قوله والمذكور في الكتب الخ) الظاهر انه اعتراض على المصنف حيث حكم بان الحسن لا ينسب الى
أفعال الله تعالى (قوله لا علة لصنعه ولا غاية لفعله) لاشد ان المراد بالغاية العلة الغائية لا معناها
المتعارف وهو ما يترتب على الفعل سواء كان باعنا عليه أم لا والظاهر ان المراد بالعلة أيضا ذلك والعطف
تفسيري (قوله بما ليس بمنهى عنه) يشكل هذا التفسير بافعال البهائم فانها يلزم أن تكون حسنة على
هذا التفسير مع انها لا توصف بحسن ولا قبح بانها انحصار كما نقله في شرح المواقف عن بعضهم وجعلها
عبارة عن الفعل الاختياري عنابه بعيدة لا يقبل مثلها في التعريفات اللهم الا أن يمنع صحة المنقول
(قوله وأما بمعنى كون الفعل الخ) قيل عليه ان أراد كونه متعلقا لها معا كان كما بعده مخصوصا بافعال
العباد فلا وجه للتخصيص وان أراد كونه متعلقا لكل واحد منهم ما بالافراد كان صحيحا في حق الثواب
دون المدح والجواب اختيار الاول ووجه التخصيص المذكور يتبرح الاختصاص ان هذا التعريف

على مجازة المؤمنين العاملين بالحسنة والمجازة بها لا تكون الا بفعل ممدوح قال (يعني ان العمدة في
اثبات ذلك أمران الى قوله وليس المراد ان مذهب الاشعري الخ) أقول لما أوهم قول المصنف فهذا
بناء على الامرين ان اثبات مذهب الاشعري موقوف على الامرين جميعا أراد دفعه بان مراده ان
كلام الامرين لا مجموعهما عمدة في اثبات مذهبه لا موقوف عليه وقد أشار الى الاول بقوله كل من
الامرين مستقل بافادة مطلوبه والى الثاني بقوله وله أدلة أخرى الخ قال (المذكور في الكتب الكلامية
الخ) أقول الظاهر انه اعتراض على المصنف بان اطلاق القول بان الحسن لا ينسب الى أفعال الله عند
الاشعري غير صحيح لان الحسن معان متعددة وأفعاله تعالى وان لم تتصف ببعضها المانع تتصف ببعض
الاخر قال (وأما بمعنى كون الفعل متعلق المدح والثواب والله تعالى منزعه عنه) أقول فيه بحث

الاوثان دال على ان الدراهم موضع أخذك وان البصرة منشأ سيرك والاوثان مبدأ اجتنابك
وكذا قولك ما جاني من أحد معناه من واحد من هذا الجنس الى أقصاه الأنا بعض الفقهاء لما وجدوا أكثر استعماله في التبعض جعلها

(وعند المعتزلة ما يحمد على فعله) سواء كان يحمد عليه شرعاً وعقلاً وهذا تفسير الحسن (وما يذم على فعله) هذا تفسير القبيح (وبالتفسير
الاتحرام يكون للقادر العالم بحاله ان يفعله) احتراز بالقبولين عن فعل المضطر ١٠٥ والمجنون وهذا تفسير آخر للحسن

فان المعنى منزلة فسرنا

الحسن والقبيح بتفسيرين
فالحسن بالتفسير الاول
يختص بالواجب
والمندوب والتفسير
الثاني يتناول المباح أيضاً
(وما ليس له ذلك) أى
القبيح ما ليس للقادر العالم
بحاله أن يفعله فكلا
تفسيرى القبيح متساويان
لا يتناولان الا الحرام
والمكروه فعلى التفسير
الاول للحسن المباح
واسطة بين الحسن
والقبيح وعلى الثاني
لا واسطة بينهما (فعند
الاشعري لا يثبتان الا
بالامر والنهي)

العباد خاصة وكون المباح داخل في تفسير الحسن عندهم محل نظر لا تفاهم على انه ليس بأمور به على
ما مر ولانه ليس بمتعلق المدح والثواب بالانزاع وهو معنى الحسن والواضح أن يقال القبيح ما نهى عنه
والحسن ما ليس كذلك ليشمل المباح وفعل البارئ تعالى (قوله وعند المعتزلة) ليشمل من الحسن والقبيح
تفسيران أحدهما ما يحمد على فعله شرعاً وعقلاً والقبيح ما يذم عليه وثانها الحسن ما يكون للقادر
العالم بحاله أن يفعله والقبيح ما ليس للقادر العالم بحاله أن يفعله واحترازاً بالقادر

هو الذى نقله المصنف عن الأشعري وهو مناط حكمه بانها لا ينسب ان الى أفعال الله تعالى عنده وهذا
القدر يكتفى للتخصيص المذكور عند المصنف (قوله محل نظر) أوجب عنه بان من أدخله في تفسيره
جعل المباح مأموراً به مجازاً وهو لا ينافي اتفاقهم على انه ليس بأمور به بالامر المطلق الذى هو حقيقة في
الوجوب وفيه ان حمل الامر في التعريف على المعنى المجازى بلا قرينة غير مستقيم فان قلت ان كان محل
النظر دخول المباح في مطلق تفسيرى الحسن لم يرد ان قد يفسر الحسن بما لا يخرج في فعله ولا شئ في دخول
المباح فيه وان كان دخوله في التفسير بالمأمور به لم يصح التعليل بقوله ولانه ليس بمتعلق المدح والثواب قلت
محل النظر دخوله في التفسير الذى ذكر في المستن والتفسير الذى ذكر في الشرح على انه محل الخلاف
والتعريف في التخصيص ظاهر (قوله لا تفاهم على انه ليس بأمور به) لم يعتد بخلاف الكعبي لانه مكابرة
محمضة مبنية على شبهة ضعيفة كما تقرر في موضعه ثم ان عداهما من الاحكام التكليفية على رأى
الجمهور ما باعتبار التغليب أو الاصطلاح وقد سبق وجه آخر فليبتدأ (قوله والحسن ما ليس كذلك)
قد مر ما فيه من بطلان طرده بدخول فعل البهائم ولو فسر الحسن بما يصح من فاعله أن يعلم انه غير منهى
عنه شرعاً برده شئ (قوله الحسن ما يكون الخ) اراد بقوله ما يكون للقادر أن يفعله أن يكون الاقدام عليه

لانه ان اراد بكونه متعلق المدح والثواب كونه متعلقاً له ما معاً كان كما بعده مخصوصاً بأفعال العباد
فلا وجه للتخصيص وان اراد كونه متعلقاً لكل واحد منهم بما بالانفراد كان صحيحاً في حق الثواب دون
المدح ولهذا قال الفاضل الشريف في شرح قول المواقف الثالث تعلق المدح والثواب بالذم
والعقاب هذا في أفعال العباد وان أريد ما يشمل أفعال الله تعالى اكتفى بتعلق المدح والذم وترك الثواب
والعقاب قال (وكون المباح داخل في تفسير الحسن عندهم محل نظر الخ) أقول فيه نظر لان من
أدخله في تفسيره لم يفسره بما أمر به من المدح والثواب بل بما لا يخرج في فعله لا يقال مراده بتفسير
الحسن عندهم تفسيره المختص بهم وهو ما أمر به لانا نقول حينئذ لا وجه لقوله ولانه ليس بمتعلق المدح
والثواب لانه أيضاً غير مختص بهم وأما المصنف فانما أدخله به يجعله المباح مأموراً به مجازاً كما ان المندوب
كذلك عندنا وهذا لا ينافي اتفاقهم على انه ليس بأمور به بالامر المطلق الذى هو حقيقة في الوجوب
والسرف في ارتكابه هذا المجاز جعل الحسن والقبيح متناولاً للاحكام الخمسة أى الواجب والمندوب والمباح
والحرام والمكروه اذ لو بقي على حقيقتهما لم يتناولوا الواجب والحرام وكان الثلاثة الباقية واسطة
بينهما مع ان المندوب والمكروه داخلان في تعريف الحكم بقيد الاقتضاء والمباح بقيد التخيير كما مر في
أول الكتاب لا تفاهم على انه ليس بأمور به ان قيل قد تقرر ان الكعبي قائل بكونه مأموراً به وواجباً
فكيف يصح الاتفاق فلنالم يعتبر خلافه لانه مكابرة محمضة مبنية على شبهة ضعيفة كما تقرر في موضعه قال
(يشمل المباح وفعل البارئ) أقول على التعريف كما يشمله ما يشمل أيضاً فعل غير المكلف من الصبيان
والمجانين والبهائم كما يشمل كلاماً منها تعريفهم الحسن بما لا يخرج في فعله قال (ما يكون للقادر العالم بحاله

فيه أصيلاً وفيما سواه
دخيلاً دفعا للاشتراك
(قوله لا انتهاء الغاية) من
قبيل اضافة الفردانى
الطبيعة فان الغاية جنس
تحتها فردان هما
الابتداء والانتها كفى
قوله بدن الانسان
وجسم الفلك فلا حاجة
الى ما قيل المراد منه
المسافة اطلاقاً لكل على
الجزء أو لانتها ذى
الغاية من قبيل واسئل
القرية أو هو محمول على
القلب أى غاية الانتهاء
على ان فى كون الغاية
جزءاً من المسافة تأمل

(١٤ - تلويح ثانى) والقول بانه أطلق الغاية على آخر جزء من الشئ الملازمة بينهما ثم أطلق اسم آخر الجزء
على الكل تعسف (قوله فصار كقوله بعث وأجبت الخ) فيه اشعار بان ذلك المحذوف لا يلزم أن يكون صيغة الفعل حتى يتوجه عليه ان

فيه حذف الجملة وتكثير الحذف والاولى جعله حالاً مفرداً نحو اشيا عن التثنية (قوله ولا ينوي التمييز والتأخير) فانه ان نوى التمييز يقع في الحال وان نوى التأخير يقع

أي الذي ان شاء فعل وان شاء ترك عن المضطرب والعالم عن المجنون لان مالهما ان يفعلوا قد لا يكون حسناً بل قبيحاً فلولا لم يقيد لا تنقض التعريفان جمعاً ومنعاً والحسن بالتفسير الثاني أعم لتناوله المباح أيضاً بخلاف الاول فانه يقتصر على الواجب والمندوب اذ لا مدح على المباح ولا ذم كالتنفس مثلاً فهو واسطة بين الحسن والقبح بالتفسير الاول وعلى التفسير الثاني لا واسطة لان الحسن يشمل الواجب والمندوب والمباح والقبح يشمل الحرام والمكروه كما يشهما بالتفسير الاول فالقبح بكل التفسيرين لا يشمل الا الحرام والمكروه فيكون التفسيرين متساويين وههنا يجثمان الاول ان الفعل الغير المقدور الذي لا يعلم حاله مما لا يصدق عليه ان للقادر العالم بحاله ان يفعله أو لا يفعله فيكون واسطة بالتفسير الثاني ويمكن الجواب بانه داخل في القبح اذ ليس للقادر العالم بحاله ان يفعله بناء على عدم القدرة عليه أو العلم بحاله الثاني ان المكروه عندهم مما مدح على تركه ولا يذم على فعله فلا يدخل في القبح بل يكون واسطة بمنزلة المباح وانما يفترقان من جهة انه مدح تاركه بخلاف المباح ويمكن الجواب بان المراد هو المكروه كراهة التحريم فانه قبح بالتفسيرين وأما المكروه كراهة التنزيه فيجوز ان يكون واسطة وان لم يتعرض له المصنف رحمه الله ولقائل ان يقول ان أريد بماه ان يفعله أو لا يفعله مما يجوز له ان يفعله وما لا يجوز فالمكروه كراهة

نية التأخير وعدمها سوى الاضافة الى لنية أو كلمة الى ولعله يختلف الحكم قضاء وديانة في النية (قوله وعند زفر رحمه الله) وفي رواية عن أبي يوسف رحمه الله (قوله فيبطل قوله الى شهر) فيه تعريض على زفر رحمه الله بان ذهب اليه الغاؤه كلام العاقل من غير ضرورة اليه (قوله ان كانت غايه) قبل تكلمه بان كانت قائمة بنفسها غير مفتقرة الى المغيبي وجودها في الواقع ونفس الامر فلا يستتبعها المغيبي سواء تناوله الصدر كما في المثال الثاني أو كما في المثال الاول للمنافاة بين كون الشيء قائماً بنفسه وتابعاً لغيره (قوله لاندخل تحت المغيبي) قبل هذان متفردات المصنف ورد بانه مذكور في أصول نحر الاسلام وغيره والدليل بعضه (قوله جواب الشرط) وهو ان لم يتناولها وهما خبر لقوله فصدرا الكلام والمجموع جواب للشرط الاول وهو ان لم تكن وأما قوله فهو لمد الحكم جملة معترضه بالفاء كما في قول

ملائمة العقل العقلاء وقس عليه مقابله (قوله وان شاء ترك) الاول ان يقول وان لم يشأ لم يفعل لان عدم الفعل ليس بالمشيئة والالزام حدوثه (قوله لا تنقض التعريفان جمعاً ومنعاً) أي لم يكن تعريف الحسن مانعاً ولا تعريف القبح جامعاً واعتراض عليه أو لانه ان أراد ان مالهما ان يفعلوا قد لا يكون حسناً بالمعنى المحذوف عنه قيد القدرة والعلم فظاهراً انه ليس كذلك وان أراد بالمعنى الآخر فلا نسلم استحالة وانتقاض التعريفين جمعاً ومنعاً وأجيب بان المراد انه قد لا يكون حسناً شرعياً وفيه ان قوله بل قبيحاً لا يستقيم حيث ان فعل العاجز والمجرب لا يوصف بشيء من الحسن والقبح شرعاً ويمكن ان يقال المراد من قوله بل قبيحاً انه قد يكون كذلك بالنظر الى الفعل في نفسه مع قطع النظر عن خصوص الفاعل ككل الميتة وقتل النفس مثلاً وانما يابانه لم لا يجوز ان يكون فعل المجنون والمضطرب حسناً منهما قبيحاً من غيرهما وأجيب بانه لا يتأتى في الحسن والقبح الذاتيين ورد بان الانتفاع بالاعيان المملوكة حسن من المالك قبيح من غيره بدون اذنه ومثله كثير في ايجاب به ههنا يجاب بمثله (قوله فيكون التفسيران الخ) يعني تفسير القبح (قوله وههنا الخ) منشأ الاول قول المصنف وعلى الثاني لا واسطة بينهما ومنشأ الثاني قوله وكلا نفس برى القبح متساويان لا يتناولان الا الحرام والمكروه وفي الجواب الاول بحث اذ قد صرح في شرح المواقف بان الفعل الغير المقدور لا يوصف بحسن ولا قبح بشيء من معاني حسن الافعال وقبحها على ان عد فعل المضطرب مطبقاً من القبح بعيد جداً كصدقه النافع (قوله وأما المكروه كراهة التنزيه الخ) قيل الذي يفهم من

بان كانت قائمة بنفسها غير مفتقرة الى المغيبي وجودها في الواقع ونفس الامر فلا يستتبعها المغيبي سواء تناوله الصدر كما في المثال الثاني أو كما في المثال الاول للمنافاة بين كون الشيء قائماً بنفسه وتابعاً لغيره (قوله لاندخل تحت المغيبي) قبل هذان متفردات المصنف ورد بانه مذكور في أصول نحر الاسلام وغيره والدليل بعضه (قوله جواب الشرط) وهو ان لم يتناولها وهما خبر لقوله فصدرا الكلام والمجموع جواب للشرط الاول وهو ان لم تكن وأما قوله فهو لمد الحكم جملة معترضه بالفاء كما في قول

ان يفعله (أقول ما عبارة عن الفعل وضمير بحاله راجع الى ما لا العالم قال (أي الذي ان شاء فعل وان شاء ترك) أقول سيأتي ان هذا التعريف ليس كما ينبغي والاول ان يقال ان شاء فعل وان لم يشأ لم يكن قال (قد لا يكون حسناً بل قبيحاً) أقول يعني الفعل في نفسه مع قطع النظر عن خصوصية الفاعل ككل الميتة وشرب الخمر وقتل النفس مثلاً اذ لو اعتبر خصوصه لم يتصف بالحسن والقبح قال (فلولا لم يقيد لا تنقض التعريفان جمعاً ومنعاً) أقول أي لو قيل الحسن ما للشخص أو للفاعل أن يفعله والقبح ما ليس له أن يفعله لخرجت الافعال المذكورة عن تعريف القبح ودخلت في تعريف الحسن فيختلان قال (فيكون التفسيران الخ) أقول يعني تفسير القبح قال (وههنا يجثمان الخ) أقول منشأ البحث الاول قول المصنف

الشاعر واعلم فعمل المرء ينفعه * ان سوف يأتي كل ما قدرا (قوله للخبوين في اى أربعة مذاهب) قبل نقل المذاهب الضعيفة وترك ما هو المختار وهو انه لا يدل الاعلى الانتهاء والدخول والخروج بدور مع الدليل ولذا يدخل في قراءة

التنزيه (قوله للخبوين في اى أربعة مذاهب) قبل نقل المذاهب الضعيفة وترك ما هو المختار وهو انه لا يدل الاعلى الانتهاء والدخول والخروج بدور مع الدليل ولذا يدخل في قراءة

لما ذكرت ان هذا الحكم مبني عنده على اصليين اوردت على مذهبه دليلين لاثبات الاصلين أما الاول فقوله (لانهما ليسا الذات الفعل أو اصفه له والا يلزم قيام العرض بالعرض وضعفه ظاهر) أي ضعف هذا الدليل ظاهر

بالعرض اتصافه به فلا نسلم امتناعه فانه واقع كقولنا هذه الحركة سريعة أو بطيئة على ان قيام العرض بالعرض بهذا المعنى لازم على تقدير كونها شرعية بل أيضاً نحو هذا الفعل حسن شرعاً أو قبيح شرعاً وان عني ان العرض لا يقوم بعرض آخر بل لا بد من جوهر يقوم به العرضان فالقيام بهذا المعنى غير لازم على تقدير كون الحسن والقبيح لذات الفعل أو لصفة له اذ لا بد من فاعل يقوم الحسن به وان عني به معنى آخر فلا بد من يباه لتسكلم عليه وأما الثاني فقوله (ولان فاعل القبيح ان لم يتمكن من تركه ففعله اضطراري وان تمكن فان لم يتوقف على مرجع كان اتفاقاً وان توقف يجب عنده لا نافر ضناه مرجحاً تاماً وثلاثاً يرجع المرجوح ولا يكون المرجح باختياره لتسلسل فيكون اضطرارياً والاضطراري والاتفاقي لا يوصفان بهما اتفاقاً) تقريره ان فاعل القبيح لا يتخلى اما ان يكون متمكناً من تركه

التزيه داخل في الحسن وهو بعيد وان أريد ما من شأن القادر العالم بحاله أن يفعل وينبغي له ذلك وما ليس من شأنه ذلك ولا ينبغي له حتى يدخل المكروه كراهة التزيه في القبيح بناء على ان من شأن العاقل أن لا يفعل ما يستحق تركه المدح لم يكن كالتفسير القبيح متساو بين بل الثاني أعم لشموله المكروه كراهة التزيه (قوله لما ذكرت ان هذا الحكم) ظاهر هذا الكلام مشعر بان الحكم بان الحسن والقبيح انما يثبتان بأمر الشارع ونفيه مبني على الاصلين المذكورين وذكر الادلة لاثبات الاصلين وليس كذلك فان لهم على هذا المطلوب أدلة كثيرة عقلية ونقلية لا يتوقف على ان فعل العبد ليس باختياره ولا يتعرض لتفي كون الحسن والقبيح لذات الفعل أو لصفة من صفاته نعم هذا المعنى لازم في هذا الحكم اذ لو كان الحسن والقبيح لذات الفعل أو لصفة من صفاته لما كان بالشرع وهو ظاهر ثم ماذكره المصنف رحمه الله في

كلام المعتزلة انه لا يوجد مكروه كراهة التزيه عندهم بل كل كراهة تحريم فقد قال في الكشف الامر بالمعروف تابع للمأمر به ان كان واجباً فواجب وان كان نذافندب وأما النهي عن المنكر فواجب كاه لان جميع المنكر تركه واجب لا تصافه بالقبيح ولا شئ في ان المكروه مطلقاً منكر فيندفع الاشكال ولك ان تمنع المقدمة الأخيرة بناء على أن المنكر ما يستحق فاعله محذور وان كان غير العقوبة بالنار وقد مر في تعريف الفقه اشارة الى اتفاقه فيه واعتراض صاحب الترجيح على جعل المكروه كراهة التزيه واسطة باننا انسلم انه لا يذم على فعله لان ما يحمد على تركه انما يحمد لكون فعله من مواقع الذم لان المدح على الترك المطلق ليس من دأب العقلاء وما نقل عنهم من انه لا يذم على فعله فالمراد منه الذم المعقب سوء العاقبة والجواب عنه ان زيادة قيد العقاب في الاجل كما صرح به المصنف في تحرير البحث لا يلائم درج المكروه كراهة التزيه في هذا القسم (قوله لم يكن كالتفسير القبيح متساو بين الخ) وأيضاً الظاهر على هذا خروج المباح عن الحسن لان ما ينبغي للقادر العالم أن يفعله يكون فعله أولى من تركه والمباح متساوي الطرفين (قوله ظاهر هذا الكلام مشعر الخ) ان اعتبار المشعرة ابتناء المدعي على الاصلين كما هو الظاهر من ذكره في تعليل النفي فلفظ الظاهر لا يعاين الى التوجيه الذي ذكره سابقاً بقوله وليس المراد الخ وان اعتبر كون تلك الادلة لاثبات الاصلين فلا احتمال كون قول المصنف لاثبات الاصلين علة لمجموع قوله اوردت على مذهبه دليلين لان اثبات المذهب يستلزم اثبات الاصلين وان كان ظاهراً اتمعلق بقوله دليلين (قوله أدلة كثيرة) منها انه لو كان حسن الفعل وقبحه عقلياً يلزم تعذيب تارك الواجب ومترك الحرام ورد الشرع أم لا واللازم باطل لقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا أوجب بان التعذيب ليس من لوازم ترك الواجب وارتكاب الحرام بل هو الاكراهة بناء على شفاعة أو عفو اللهم الا أن يجعل دليلاً الزامياً بناء على أصلهم من وجوب تعذيب من استحقه اذ اذامات غير ثابتة أو وجوب النظر عقلاً ويمكن أن يجعل الثاني في الدليل عدم الامن من التعذيب وحينئذ لا يرد ما ذكر لان التعذيب وان لم يكن لازماً لما يمكن عدم الامن من التعذيب لازم لهما مع بطلان اللازم بالاثبات المذكورة فتأمل

وعلى الثاني لا واسطة بينهما ومنشأ الثاني قوله وكالتفسير القبيح متساو بين لا يتناول الا الحرام والمكروه قال (وهو بعيد) أقول لان اطلاق لفظ الحسن على المكروه شنيع باي تفسير فمر الحسن قال (ظاهر هذا الكلام مشعر الخ) أقول انما قال ظاهر هذا الكلام لانه بين فيما سبق ان مراده ان كلام الامرين لا مجموعهما عمدة في اثبات مذهبه لا موقوف عليه فهو ليس باعتراض على المصنف بل بيان لمراده وأيضاً المتبادر من ظاهر قول المصنف لاثبات الاصلين أن يكون ايراد الدليلين لاثبات

أولاً فان لم يكن متمكناً من تركه ففعله اضطراري لان التمكّن من الفعل مع عدم التمكّن من الترك لا يكون باختياره اذ لو كان تسكلم في ذلك الاختيار انه باختياره أم لا فاما أن يتسلسل أو ينتهي الى الاضطرار وان كان متمكناً من تركه ففعله ان لم يتوقف على مرجع يكون

هذا المقام دليلان لهم على هذا المطلوب قد اعترفوا بضعفه ما وعدم تمامهما أما الاول فتقرر به ان الحسن مفهوم زائد على مفهوم الفعل المتصف به اذ قد يعقل الفعل ولا يتخطر بالبال حسنه ثم هو وجودي لان نقيضه لا حسن وهو عدمي والامصادق على المعدوم انه ليس بحسن ضرورة ان الوجودي يقتضى محلا م وجودا فهو معنى زائد على المحل وجودي فيكون عرضا ثم هو صفة للفعل الذي هو عرض فيكون قائما به لا متمناح ان يوصف الشيء بمعنى هو قائم بشئ آخر فيلزم قيام العرض بالعرض وهو باطل لانه يلزم اثبات الحكم لمحل الفعل لانه لان الحاصل قيامهما معا بالجوهر

(قوله فتقرر به ان الحسن الخ) اقتصر على ذكر الدليل في الحسن اختصارا لظهور جريان مثله في القبح وأما القول بان الاقتصار بناء على ظهور عدمية القبح على تفسير المعتزلة لانه عندهم عبارة عن سلب كون الفعل بحيث يكون للقادر العالم بحاله ان يفعله فاعنيتم اذا كان ما ذكره لانه لا رسما على ان معناه كون الفعل بحيث يمنع القادر العالم بحاله عن ان يفعله (قوله ولا يتخطر بالبال حسنه) فيه بحث مشهور في أمثاله وهو ما لا نسلم تعقل الفعل بالكنهه وبالوجه لا يجدي فالاولى في اثبات الزيادة الاكتفاء بالضرورة اذ كل عاقل يحزم بأن كون الشيء متعلقا للمدح مثلا زائد على الشيء نفسه (قوله لان نقيضه الخ) لم يكتمف باعتراف الخصم بوجوبه لانه الغرض اثبات المدعى باقامة البرهان لا مجرد الالتزام وأراد بلا حسن سلب الحسن لان نقيض الشيء سلبه لا عدوله فلا يرد منع صدقه على المعدوم (قوله وهو عدمي والامصادق الخ) صورة السلب لا يلزم ان يكون سلبا في نفس الامر فالاستدلال لاثبات ذلك على انه يجوز ان يكون ما ذكرتم فيها الاستدلالا (قوله للفعل الذي هو عرض) اعترض عليه بمنع ان الفعل عرض عند المتكلمين فان أجناس الموجودات عندهم اثنان وعشرون كما عد في أول شرح التجريد وليس الفعل معدودا منها وأجيب بان المراد الهيئة التي يكون الفاعل عليها عند الفعل أعني الحاصل بالمصدر وفيه بحث لان تلك الهيئة لو وجدت لكانت كيفا وليست معدودة من أنواع الكيفيات عندهم اللهم الا ان تجعل من الكيفيات النفسانية أي المختصة بذوات الانفس (قوله لمحل الفعل لاله) ذكر

الاصليين فان قول الشارح وذكر من صوب معطوف على الحكم في قوله بان الحكم لكن اذا نظر في قول المصنف أوردت على مذهبه دليلين علم ان ذكر الدليلين لاثبات المذهب ويلزمه اثبات الاصليين ومعنى قول الشارح نعم هذا المعنى لازم الخ فقوله لاثبات الاصليين علة لتجموع قوله أوردت على مذهبه دليلين فتدبر قال (وهو باطل لانه يلزم اثبات الحكم لمحل الفعل لاله) أقول قال ابن الحاجب في المنتهى لانه يؤدي الى اثبات الحكم لمحل الفعل لان حاصله قيامهما معا به وقد نقله المحقق في شرحه ولم يبين ان مراده بالحكم ما ذا وينسب التخريفي - واشبهه بقوله أعني كون المعنى قائما به وتبعه من بعده وفي بيانه بحث لان الحكم بهذا المعنى غير المصطلح عليه وغير مناسب للمقام وهو ظاهر الفساد بل المراد به المصطلح عليه وهو الوجوب ونحوه مما هو من جزئيات الحسن والقبح والمعنى لانه يقضى الى اثبات الوجوب ونحوه لمحل الفعل أعني زيادته مثلا للفعل فيلزم ان يكون زيادا واجبا أو حراما وغير ذلك وفساده ظاهر وانما قلنا يقضى الى ذلك لان الحاصل قيامهما معا بالجواهر الى آخره وهذا يظهر اندفاع الوجه الاول من وجوه الضعف الالتماسية لاننا نختار اول الشق الاول قوله فاذا كرتم لا يدل على امتناعه قلنا يدل عليه انه يقضى الى أن يتصف الفاعل بالوجوب ونحوه كما يتصف الجسم بالسرعة والبطء بتوسط اتصافه بالحركة فان صفة الحال في جميع الصور المتنازع فيها يتناوب بين الفلاسفة صفة المحل لان حاصله قيامهما معا بالمحل وثانيا

من نفس اللفظ فقط وهو تجانس الغاية والمقاييس عدمه نظر الى انه في صدق الدليل لما ذكره من المثالين الدليل والمرافق والدليل فيهما هو ما ذكره وان كان في غيرهما غيره وبوقيد عدم تخميس المذاهب في الكتب المشهورة (قوله

من أوله الى آخره بخلاف قوله الى باب القياس مع انه من جنس المغيبيات وأجيب عنه بان ذلك هو المذهب الرابع بعينه غايته انه اعتبر الدليل

اذ
من نفس اللفظ فقط وهو تجانس الغاية والمقاييس عدمه نظر الى انه في صدق الدليل لما ذكره من المثالين الدليل والمرافق والدليل فيهما هو ما ذكره وان كان في غيرهما غيره وبوقيد عدم تخميس المذاهب في الكتب المشهورة (قوله

وان تفاوتوا في قدره ويقوم
ركن المعارضة بينهما ألا
ترى ان ركن المعارضة
تقوم بين الحديث الصحيح
والحسن وان تفاوتوا قوة
بعد ما صح الاحتجاج
والقدر الزائد ملغاة في
هذا (قوله والدخول ان
كان ما بعدها جنس الخ)
فيل مقتضاه دخول
الرأس في أكلت السمكة
الى رأسها على ما هو مختار
القوم لان الصدر يتناولها
وقد اختار أولاه
لا يدخل أجيب بان
الرأس ليس من جنس
الغيا في حكم الاكل عادة
فلا ينتقض الكلية ولا
بخالف كلام الجماعة
(قوله قالوا هي غاية
الاسقاط) قال القاضي
أبو زيد الدبوسي اذا قرن
بالكلام غاية أو نحوها
لا يعتبر بالمطلق ثم يخرج
بالقيس عن الاطلاق بل
يعتبر مع القيس جـ مـ لـ
واحدة فالفعل مع الغاية
كلام واحد للايجاب
اليها للايجاب والاسقاط
لانها ما ضدان فلا يشتمان
بنصين والفعل مع الغاية
نص واحد ورد بانه ليس
المراد انه للاسقاط عن
الحكم بعد ايجابه عليه
حتى يلزم أن لا يشتم
بنص واحد وانما المراد

اذ هما معا حيث الجوهر تبعاله وحقيقة قيام الشيء بالشيء هو كونه تابعا له في التحيز وانضمام معنى قيامه به انه
حيث ذلك العرض وحيث ذلك العرض هو حيث ذلك الجوهر الذي هو محل للعرض فهما معا حيث ذلك
الجوهر وقائمان به فلامعنى لقيام أحدهما بالآخر فابتدأ ان قيامه بالجوهر مشروط بقيام الآخر به
وضعفه ظاهر من وجوه الاول انه ان أراد بالقيام اختصاص الشيء بالشيء بحيث يصير أحدهما منعوتنا
ويسمى محلا والآخر ناعنا ويسمى حالقاذا كونه لا يدل على امتناع قيام العرض بالعرض بهذا المعنى
بل هو واقع كاتصاف الحركة بالسرعة والبطء وان أراد كونه تابعا له في التحيز فالقيام بهذا المعنى لم يلزم

الشارح في حواشي شرح المختصر ان الاولى أن يقول محل المعنى لانه في بيان اطلاق قيام المعنى بالمعنى
مطلقا ولذا اقول في تعليقه لان الحاصل قيامهما أي المعنيين معا بالجوهر ولم يقل بالفاعل انتهى والاقرب
أن يراد بالفعل العرض مطلقا بقرب منه ما ذكره وقال أيضا أراد بالحكم القيام بالمعنى مثلا يلزم قيام
الحسن بعمل الفعل أعني الفاعل لا بالفعل ولو حل على ذلك يلزم أن يكون قوله لان الحاصل قيامهما الخ
متضمنا لتعليل الشيء بنفسه فقيل ينبغي أن يحمل على الاثر والموجب كافي قولهم العلة صفة توجب
حكمها وحكم الصفة لا يتعدى محلها وهو الحسنية مثلا والمعنى لو قام العرض الذي هو الحسن بالعرض
الذي هو الفعل لزم اثبات حكمه أعني الحسنية للمحل أعني الفاعل لا الفعل فيكون الحسن هو الفاعل
لا الفعل وهو ظاهر البطلان وقوله لان الحاصل قيامهما معا بالجوهر لا ثبات ان محل الحسن بالحقيقة
هو الفاعل لا فعله حتى يظهر لزوم اثبات حكمه له وقيل المراد بالحكم هو المعنى المصطلح عليه أعني
الوجوب ونحوه والمعنى لانه يقضى الى اثبات الوجوب ونحوه لمحل الفعل أعني زيد مثلا فيلزم أن يكون
زيد واجبا ولا يخفى بطلانه وانما قلنا يقضى الى ذلك لان الحاصل الخ فيه بحث لان قيام العرض
بالعرض مسألة عقلية جعل المستدل ابطالها احدي مقدمات الدليل فعلى تقدير أن يحمل الحكم على
ما ذكر يكون التقدير هكذا قيام العرض بالعرض باطل مطلقا لانه يلزم منه اثبات الوجوب مثلا للفاعل
كزيد لا لفعله ولا يخفى انه مركب جدا وبناء الكلام على عدم القائل بالفصل لا يلتفت اليه في أمثال
هذه المقدمات فان قلت ليس المراد ههنا ابطال قيام العرض بالعرض مطلقا لان كون القيام بمعنى
التبعية في التحيز لا يستقيم في الاعراض القائمة بالمجردات كالعلم القائم بالنفس المجردة قلت الكلام
مستوفى على مذهب الجمهور والقول بالمجرد انما اشهر للعرضي والراغب الاصفهاني (قوله اذ هما معا حيث
الجوهر تبعاله) قيل لم لا يجوز أن يكون أحد العرضين تابعا في تحيزه لتحيز الآخر التابع لتحيز الجوهر بان
يكون في أحدهما خصوصية تقتضي كونه متبوعا وفي الآخر خصوصية تقتضي كونه تابعا (قوله
الاول انه ان أراد الخ) لو جعل الدليل المذكور حجة الزامية لبرهانية سقط عنه الوجوه المذكورة في بيان
ضعفه (قوله فالقيام بهذا المعنى لم يلزم) نعم لو ثبت ان ليس المعقول من قيام الشيء بالشيء في المتحيزات
الا أن يكون تحيزا قائما تبعا لتحيز المقوم به وان الحسن من المتحيزات لزم القيام بالمعنى المذكور ودون

الثاني قوله فالقيام بهذا المعنى لم يلزم قلنا لان الحسن لا يجوز أن يكون صفة للفعل تابعا له ولا يكون تابعا
له في التحيز بل تابعا للجوهر الذي يقوم به لان القيام بهذا المعنى يقتضي الاتصاف كافي جميع الصور
المتنازع فيما يقضى الى اتصاف الفاعل بالوجوب ونحوه أيضا كما سبق فيلزم قيامه بما انصف به حقيقة
وهو الفعل وان كان ذلك أيضا باطلا (قوله فهما معا حيث الجوهر) أي في حيز الجوهر تبعاله أي للجوهر
(قوله وايضا معنى قيامه به) أي قيام العرض الاول في حيز العرض الثاني وحيث ذلك العرض أي حيز ذلك

اسقاطه عن أن ينسحب عليه حكم الصدر وذلك معنى توقف أول الكلام على آخره اذا كان فيه ما غير أوله حتى يثبت بالكلام حكم
واحد وهو الحاصل من جميع الكلام مع المغير هذا فلا وجه لما ذكره (قوله يدخل الاول) للعرف ودلالة الحال لان وجود الكل بدون

ان العدد غير مشتمل على الجزء الصوري وانه محض الا حاد كما ذهب اليه بعض الافاضل فما يكون جزءا من الاحاد جزء من الاعداد فيمتعدى امر الجزئية والكلمة الى المعدود بواسطة العدد لانهم ما تعرضوا ولا وبالذات للكلمة ثم لمعروضه فلا يكون كلامه مبنيا على اشتباه المعروض بالعارض كما توهمه صاحب التلويح ولكن التحقيق ان العدد على تقدير اشتماله على الجزء الصوري هو مجموع الاتحاد والهبة التركيبية العارضة وعلى تقدير عدم اشتماله هو الاتحاد من حيث انه معروض للهبة الاجتماعية لا محض الاتحاد لان لكل عدد حقيقة محصولة ولو ازم مختصة بمتازها عن غيره والاعداد في توجيه هذا المدعى ما ذكره صاحب الكشف والكافي من انه ما اوجب ما بين الاول والعاشر وفيه الثاني والثالث وغيرهما فقد اوجب الاول ضرورة لان التاوية انما تتحقق بالنسبة الى الاولية والثانية بالنسبة اليها وهكذا ولا يرد عليه ان التضاييف انما هو بين وصفي الاولية والتاوية لا بين ذاتيها ما يقع

لجواز ان يكون الحسن صفة للفعل ثابتا له ولا يكون تابعا له في التحيز بل تابعا للجوهر الذي يقوم به الفعل الثاني ان الصدق على المعدوم لا يقتضى العدمية مطلقا لجواز ان يكون مفهوم كلي يصدق على موجود فيكون حصته منه موجودة وعلى معدوم فيكون حصته منه معدومة كاللا تمتنع الصادق على الواجب والمعدوم الممكن وبالجملة عدمية صورة النفي موقوفة على كون ما دخل عليه حرف النفي وجوديا بدليل ان اللام معدوم وجودي فلما ثبت وجودية ما دخل عليه حرف النفي بعد مية صورة النفي لزم الدور الثالث انه منقوض بانصاف الفعل بالامكان الوجودي بعين ما ذكر من الدليل فيلزم ان لا يكون الامكان ذاتيا له الرابع انه مشترك الالزام لان الحسن الشرعي ايضا عرض بالدليل المذكور فيلزم من انصاف الفعل به قيام العرض بالعرض فان قيل هو امر اعتباري لا يتحقق له في الاعيان ومثله لا يهد من قيام العرض بالعرض ولهذا احتاجوا الى اثبات كون الحسن العقلي وجوديا قلنا الدليل المذكور على اثبات وجودية الحسن العقلي جار ههنا بعينه واما الثاني فتقرر به على ما ذكره المحققون ان فعل العبد غير اختياري لانه ان كان لازم الصدور عنه بحيث لا يمكنه الترتك فواضح انه اضطراري وان كان جائزا وجوده وعدمه فان افتقر الى مرجح فمع المرجح يعود التقسيم فيه بأن يقال ان كان لازما فاضطراري والا احتاج الى مرجح آخر ولزم التسلسل وان لم يفتقر الى مرجح بل يصدر عنه تارة ولا يصدر عنه اخرى مع تساوي الحالتين من غير تجدد امر من الفاعل فهو اتفاق والاتفاق والاضطراري لا يوصفان بالحسن والقبح عقلا بالاتفاق ولا يخفى انه لاجهة للتخصيص بفعل القبيح على ما وقع في تقرير المصنف

اثباته خرط القناد (قوله لا يقتضى العدمية) ولو سلم فلا يلزم وجودية الحسن بمعنى كونه موجودا لان النقيضين قد يكونان عدميين كالامتناع واللامتناع وارتفاع النقيضين انما يستحيل بحسب الصدق لا بحسب الوجود (قوله كاللا تمتنع الصادق على الواجب والمعدوم الممكن) حصته اللامتناع القائم بالواجب انما تكون وجودية كما يشعر به سياق كلامه لو كان الامكان وجوديا ويكون اللامتناع نفسه والافلا يلزم وجود شيء منه ما بل يتحمل (قوله لزم الدور) توضيحه ان النفي المعروض للعدم هو النفي الذي تكون ملكته موجودة فاذا حكم على سلب من السلوب كاللا حسن مثلا يكون معدوما لكونه سلبا مطلقا اول صدقه على المعدوم يكون الاستدلال باطلا فلا بد ان يستدل عليه بكونه سلبا الامر موجود حتى يكون الدليل صحيحا فلما ثبت وجودية الحسن بعد مية اللامتناع المثبت له يكون دورا مضمرا (قوله ذاتيا له) مع انه باطل لان الامكان لكل ممكن ذاتي والالزام انقلاب الحقائق (قوله انه مشترك الالزام) اجاب عنه في شرح المقاصد بان الحسن الشرعي عند التحقيق قديم لا عرض ومتعلق بالفعل لاصفة له فلا يكون مشترك الالزام وقد بينه في شرح الاصول (قوله والاتفاق والاضطراري الخ) قيل الاتفاق ايضا اضطراري لانه صادر بلا سبب يقتضيه فلا يكون اختياري لان الفعل الاختياري لا بد له من ارادة جازمة ترجحه (قوله ولا يخفى انه لاجهة للتخصيص الخ) اراد به التخصيص في الاثبات لا التخصيص في الثبوت اعني الحصر اذا لا يذهب اليه الوهم وقد يجاب عنه بان المعتزلة لما قالوا بالحسن والقبح العقليين قالوا خلق القبيح قبيح ففسبوا خلق ما هو قبيح من افعال العباد اليهم الى الباري سبحانه حتى نفي بعضهم كالنظام ومتبعيه قدرته تعالى عليه فكان ذلك الاصل مع قطع النظر عن اداتهم الاخرى على خلقهم

العرض الثاني هو حيز الجوهر الذي هو محل العرض الاول فهما معاني -يزا الجوهر فال (ولا يخفى انه لاجهة للتخصيص بفعل القبيح الى قوله لان الممكن لا يقع بدون علمته) اقول الجواب اما عن الاول فبانه ان

وهكذا ولا يرد عليه ان التضاييف انما هو بين وصفي الاولية والتاوية لا بين ذاتيها ما يقع ما هو ثابن لا يوجب ايقاع ما هو اول اذا لالزم بين المعروضين وهو ذلك كما لا يقال ان كون الابن في الدار يوجب كون الابن فيها ضرورة ان

الاب لا يتصور بدون الابن وذلك لان عروض هذه الاوصاف لتلك الاتحاد المرتبة المنتهية الى حد ما من الاعداد باعتبار شخص الايجاب والثانية فيما بعده بخلاف الاب

والابن لان عروضهما لمعروضهما ليس باعتبار الدخول في الدار والكون فيها هذا (قوله لا الاخر عند أبي حنيفة رحمه الله) لان العشرة ليست بجزء

من الاحاد ولا الشيء من الاعداد على توجيه المصنف رحمه الله وعلى توجيه غيره ان القياس

أن لا يدخل الغايتان الا ان في الاولى ضرورة توجب دخولها اذ لا ثمانية بدون الاولى وليس كذلك في الثانية (قوله وعند

زفر رحمه الله) في الكفاية وغيرها ان الاصمعي حاج زفر فقال ما تقول في رجل قيل له كم سنك فقال ما بين

ستين الى سبعين أي يكون ابن تسع سنين وقال في الكافي وغيره حاج أبو حنيفة زفر رحمه الله حيث قال له كم سنك فقال ما بين ستين الى سبعين فقال له أنت ابن

تسع سنين قال بعض المحققين هذا بعيدا

بعد أن يجب فيما بين واحدة الى ثلاث ونحوه بذلك ثم يقال له كم سنك فيجب بلفظ ما بين دون أن يقول خمسة وستون ونحوه مع ظهور ورود الازام حينئذ الا وقد

رحمه الله وانه لا حاجة على تقدير عدم التمكن من الترتك الى ما ذكره من الاستدلال على كون الفعل اضطراريا اذ لا معنى للاختيارى الا ما يمكن فيه من الفعل والترتك وان قوله وان لم يتوقف على مرجح كان اتفاقيا ورجحاناً من غير مرجح ان أراد به عدم التوقف على مرجح من عند المفاعل كما هو المذكور في عبارة البعض فلا نسلم لزوم الرجحان من غير مرجح فان نفي الخاص لا يوجب نفي العام وان أراد به عدم التوقف على مرجح أصلاً لم يصح كونه اتفاقياً اذ لا بدلاً لتفاتي من وجود العلة أعني جميع ما يتوقف

أفعالهم دليل لهم وباعتنا على تلك النسبة فعنون المصنف من طرف الاشعري دليل ابطالهم ذلك الاصل بفعل القبيح لمزيد اهتمام بنسبة خلفه كالحسن اليه تعالى وهذا القدر يكفي جهة لذلك التخصيص وبالجملة لما ثبت بهذا الدليل ان العبد مجبور في القبايح ثبت ان المؤثر فيه هو الله سبحانه وتعالى على مقتضى

زعم المصنف من ان هذا الدليل على تقدير تمامه يدل على ان ليس للاختيار مدخل في وجود الفعل وان الله تعالى هو المؤثر التام كما يدل عليه قوله فيما سبأني هذا الدليل الذي ذكرناه هو ابطال دليل الخبر فالان جئنا الى اثبات ما هو الحق الخ في التخصيص المذكور بما الى ان الله تعالى قادر على القبيح خالق له ومزيد اهتمام بذكره ولو ذكر معه الحسن لم يفهم ان ذكر القبيح اهم للغرض الذي ذكر (قوله وانه لا حاجة الخ)

أجيب عنه بان وجه الحاجة اليه ان الاختيارى يطلق على فعل واجب بتعلق الارادة حتى انه اشتهر بينهم ان الوجوب بالاختيار لا ينافي الاختيار فلما ورد على قوله ان لم يتمكن من تركه ففعله اضطرارياً ان عدم التمكن من الترتك لا يقتضى الاضطرار بل هو ازان يكون ذلك بسبب تعلق الاختيار دفعه بانه لا يجوز ذلك

لانا ننقل الكلام الى ذلك الاختيار الخ ويؤيد هذا الجواب قوله الآتي ولما كان ههنا مظنة ان يقال الخ (قوله ان أراد به عدم التوقف الخ) قيل هذا ترديد قبيح لان المصنف قد بين ان مراده بالمرجح جملة ما يتوقف عليه الفعل ولا شأن ان الفعل اذا صدر بدونها يكون ترجيحاً من غير مرجح ولا يرد ما قال من ان نفي الخاص لا يوجب نفي العام لان بعض المرجح لا يكون مرجحاً والا لم يكن ما فرضناه جملة ما يتوقف عليه الفعل كذلك بل يكون الجملة بعضها وأنت خير بانته بول حينئذ الى اختيار الشق الثاني فيرد عليه ما أورد فيه وقد أجيب أيضاً بان المراد بعدم التوقف عدم التوقف على مرجح متجدد في العبد كالاختبار وأما قوله وأيضاً يكون رجحاناً من غير مرجح وهو محال فهو مبنى على مذهب الخصم حيث يقول ان الفعل الغير

الضرورى يحتاج في وجوده الى الارادة التي بها يجب وجود الفعل في وقت وقوعه فاذا لم يحتم ذلك الفعل الى مرجح متجدد في العبد لم يجب وجوده بالنسبة الى الفاعل لان الوجوب عندهم موقوف على المرجح المتجدد الذي هو الارادة فيلزم على تقدير عدم المرجح المتجدد في العبد رجحان بلا مرجح على ذلك المذهب (قوله اذ لا بدلاً لتفاتي الخ) أجيب بان المراد بالاتفاق ههنا ما لا يكون بالاختيار على ما هو اصطلاح المعتزلة

أراد التخصيص بالثبوت ممنوع بل ذكر القبيح للتثليل ويعلم منه حال الحسن وان أراد التخصيص بالاثبات فسلم لكن وجهه ان الكلام لما كان في الفاعل وجب اعتبار الترتك ليكون اضطرارياً كما هو كذلك فيما نقله عن المحققين وظاهر ان اعتباره في القبيح أولى من اعتباره في الحسن وأما عن الثاني فبان وجه الحاجة الى ما ذكره ان الاختيارى يطلق على فعل واجب بتعلق الارادة حتى ان القوم قالوا الوجوب بالارادة لا ينافي الاختيار كما سبأني فلما ورد على قوله ان لم يكن متمكناً من تركه ففعله اضطرارياً ان عدم التمكن من الترتك لا يقتضى الاضطرارية لجواز ان يكون ذلك بسبب تعلق الاختيار دفعه بانه لا يجوز لانا نقل الكلام الى ذلك الاختيار الخ وقوله الآتي ولما كان ههنا مظنة ان يقال الخ مؤيد لما ذكرنا وما عن الثالث فبان اختيار الشق الثاني قوله يصح كونه اتفاقياً قلنا لا نسلم قوله اذ لا بدلاً لتفاتي من وجود

أعد جوابه فلم يكن بحيث ينقطع على انه روى انه قال عند الزام الاصمعي في باب الرشيد استحسن في مثل هذا والذي يتبادر في وجه استحسانه ان قول الرجل سني ما بين سني الى سبعين عرفاني ارادة الاقل من الاكثر والاكثر من الاقل ولا تعارف في الظل فيبقى على ظاهره رقيقة

لا فائدة ما هو خفي من مبلغ
سنه بأنه متردد بين سنتين
وسبعين لان السؤال إنما
هو عن القدر الزائد على
أصل السن الضروري وما
دل عليه الامارات من
قدره التخميني فيفيد
الجواب انه ليس دون
سنتين ولا أكثر من سبعين
فلا تدخل العايتان في
القدر الذي وقع ترده
فيه فالاحتجاج غير صحيح
بل هو مصنوع غير
مفروق النقل بشروط
تفيد الصحة (قوله في
زوايه الحسن عنه)
اعترض عليه بان رواية
الحسن ليس في آجال
الديون بل في آجال الايمان
وانما وقع في ذلك اتباعا لما
وقع في أكثر نسخ أصول
نحو الاسلام وفي الآجال
وفي الايمان في رواية
الحسن قال صاحب
الكشف وفي بعض نسخه
في الآجال والايمان وفي
بعضها في الايمان بالثلثة
والكل سهو والصواب
وفي الآجال في الايمان
على ما قال شمس الأئمة
وفي الآجال والاجارات
لا تدخل الغاية لان
المطلق لا يقتضي التأييد
وفي تأخير المطالبة
وتعمد المنفعة في موضع
الغاية شك وكذا في أجل العيّن لاندخل في ظاهر الرواية عنه وهو قوله ما لان في حرمة الكلام
وجوب الكفارة به في موضع الغاية شكاً (قوله أي ولا أطلب الثمن الخ) فسره به ليكون نفياً فيتحقق تناول العمر ولو جعله متعلقاً

عليه لان الممكن لا يقع بدون علته ولما كان ههنا مظنة أن يقال لا نسلم انه اذا وجب عند وجود
المرجح لم يكن اختياريا وانما يلزم ذلك لو لم يكن ذلك المرجح باختياره أو نفس اختياره أشار الى الجواب
بأننا ننقل الكلام الى ذلك الاختيار حتى ينتهي الى مرجح لا يكون باختياره قطعا للتسلسل المحال لان
الاختيار صفة متحققة لا أمر اعتباري حتى ينقطع التسلسل بانقطاع الاعتبار أو يكون اختيار
الاختيار عين الاختيار واعترض على هذا الدليل بوجوه الاول اننا نجد تفرقة ضرورية بين
الافعال الاضطرارية والاختيارية كاستسقوط والصعود وحرآتي الاخذ والعشة فيكون ماذ كرتم
استدلالا في مقابلة الضرورة فلا يسمع ويكون باطلا الثاني انه يجري في فعل الباري تعالى فيجب أن
لا يكون مختارا وهو باطل الثالث انه يلزم أن لا يوصف بحسن ولا قبح شرطا لان التكليف بغير المختار
وان كان جائزا لكنه غير واقع الرابع اننا نختار انه يحتاج الى مرجح وهو الاختيار وسواء قلنا يجب به

أوما لا يكون حصوله بسبب تقتضيه وأيضا العلة ههنا موجودة لان الكلام في فاعل القبيح والتردد في انه
ممكن من الترك أم لا وفاعل القبيح علة تامه له بلا مريه فاذا تمكن من الترك بالمعنى المذكور يلزم أن
يصدر عنه القبيح تارة ولا يصدر عنه أخرى مع تساوي الحالين من غير تجدد أمر من الفاعل فيكون
اتفاقيا ورجحانا بلا مرجح أيضا (قوله لان الاختيار صفة متحققة) ستمع من المصنف منع كونه صفة
متحققة (قوله أو يكون اختيار الاختيار عين الاختيار) معطوف على قوله بانقطاع الاعتبار لا على
قوله ينقطع التسلسل لانه أحد وجهي انقطاع التسلسل ثم لا يخفى ان هذا بظاهره ليس بعقول لان
الاختيار المضاف اليه نسبة بين الفاعل ووجود زيد مثلا والاختيار المضاف نسبة بين الفاعل
والاختيار الاول فلا يتصور كون أحدهما عين الآخر فالمراد من العينة أن لا يكون أمر ازاندا
عليه في الخارج لعدمه فيه وهذا يظهر من بيان العينة على الاختيارية (قوله الثالث انه يلزم أن
لا يوصف بالخ) الاظهر أن يقال يلزم أن لا يوصف بحسن وقبح شرعيين لانهما من صفات الافعال
الاختيارية فان حركة المرتعش والنامم والمغمى عليه لا توصف في الشرع بحسن وقبح ويستلزم
أن يكون التكليف بأسرها تكليفا على الاطلاق ولا قائل به (قوله الرابع اننا نختار الخ) قيل هذا لا يرد
على تقرير المصنف لانه أبطل كون الاختيار مرجحا بلزوم التسلسل فيه وحكم بان سلسلة المرجمات
منتهية الى قديم لا يكون من العبد ويجب الفعل عندهم وأجيب بان السؤال لا يندفع بمجرد هذا
التقرير مالم ينضم اليه ما ذكره الشارح اذ يمكن أن يقال الانتهاء الى القديم لا يوجب كون الفعل
اضطراريا اذا وجوب بالاختيار لا ينافي كون الفعل اختياريا سواء كان الاختيار الموجب من جهة

العلة قلنا هي ههنا موجودة لان الكلام في فاعل القبيح والتردد في انه ممكن من الترك أي
عدم الفعل من اول الأمر أم لا وفاعل القبيح علة تامه له بلا مريه فاذا تمكن من الترك بالمعنى
المذكور يلزم أن يصدر عنه القبيح تارة ولا يصدر عنه أخرى مع تساوي الحالين من غير تجدد أمر من
الفاعل فيكون اتفاقيا ورجحانا بلا مرجح أيضا بلا شبهة فتدبر قال (الرابع اننا نختار انه يحتاج الى مرجح
الخ) أقول هذا الاعتراض تحقيقى والبواقي الزامية اذ لم يعرف منها وجه الفساد بعينه ولم يطلع على
حقيقة الحال بل علم ان هناك جمالا على الاجمال قال (وسواء قلنا يجب به الفعل أو لا يجب الخ) أقول أي
يجب بالاختيار أو لا يجب به بل بصير أولى على اختلاف الرايين كما سيأتي

الفعل
الغاية شك وكذا في أجل العيّن لاندخل في ظاهر الرواية عنه وهو قوله ما لان في حرمة الكلام
وجوب الكفارة به في موضع الغاية شكاً (قوله أي ولا أطلب الثمن الخ) فسره به ليكون نفياً فيتحقق تناول العمر ولو جعله متعلقاً

خلافاً لصاحبيه فان عندهما لا فرق بينهما (قوله يقتضى الكل) لانه لما انتصب بالفعل صار بمنزلة المفعول به في اقتضاء

الاستيعاب وتعلق الفعل بمجموعه حيث لا دليل على خلافه (قوله بخلاف صحت في هذه السنة) فانه لا يقتضى استيعاب

السنة بالصوم لان الظرف قد يكون أوسع من المظروف على متفاهم اللغة فان قولهم زيد في

الدار حقيقة عندهم وما في الكشاف ومتابعيه في تفسيره قوله تعالى انما يا كاون في بطونهم مله بطونهم مبنى على العرف

المحدث ومصطلح أهل المعقول لان حقيقة الظرفية الاحاطة على وجه لا يفضل الظرف من المظروف عندهم

فزيد في الدار مجاز (قوله وفي الغدان فوى آخر التهاريص) أى دبابة وقضاء قيل هذا مخالف لما روى ابراهيم عن محمد انه

لو قال أمرك بي سدا رمضان أوفى رمضان فهما سواء وكذا في غدا أوفى غدا ويكون الامر بيد هاني كل رمضان وكل الغد وقال السيد الشريف

الفعل أو لا يجب يكون اختياريا اذا لا معنى للاختيارى الا ما يرجح بالاختيار والحاصل ان معنى الاختيار استواء الطرفين بالنظر الى القدرة ووجوب أحدهما بحسب الارادة لا ينافي ذلك فالمرجح هو الارادة التي يجب الفعل عند تحققها ويمتنع عند عدمها وقد يجاب عن الاول بان المعلوم ضرورة هو وجود القدرة لا تأثيرها وعن الثاني بان مرجح فاعليته قديم فلا يحتاج الى مرجح متجدد اذ علة الاحتياج

الفاعل كافي البارى أو من غيره كافي العبد (قوله والحاصل ان معنى الاختيار استواء الطرفين) قيل في العبارة مسامحة والمقصود ان هذا الاستواء معتبر في معنى الاختيار لانه نفس معناه بل معناه على ما في شرح المقاصد القصد والارادة مع ملاحظة ما للطرف الآخر فكان المختار ينظر الى الطرفين ويميل الى أحدهما والمريد ينظر الى الطرف الذي يريد وقد يجاب بان المراد من المعنى المعنى الاتزامى لا المطابى ولا مسامحة لان الاستواء مدلوله الاتزامى البين بالمعنى الاخص (قوله بان المعلوم ضرورة الخ) اعترض عليه بان الخصم يدعى الضرورة في ان لقد رتبنا مدخلا في أفعالنا الاختيارية ولا أقل من الكسب فمع ضروريه التأثير لا تجدى نفعا والجواب ان مجرد مقارنة الفعل للقدرة بدون التأثير لا يخرج عن الاضطرارية عند الخصم وهو ظاهر (قوله بان مرجح فاعليته قديم) قيل عليه الفعل ان وجب مع ذلك

قال (والحاصل ان معنى الاختيار استواء الطرفين بالنظر الى القدرة) أقول في عبارة مساهلة لان معنى الاختيار ليس ما ذكره بل هو معتبر في معناه لما قال في شرح المقاصد معنى الاختيار القصد والارادة مع ملاحظة ما للطرف الآخر فكان المختار ينظر الى الطرفين ويميل الى أحدهما والمريد ينظر الى الطرف الذي يريد قال (وقد يجاب عن الاول بان المعلوم ضرورة هو وجود القدرة لا تأثيرها) أقول يعنى ان الفرق ضرورى وجود القدرة في الافعال التي سموها اختيارية وعدمها في الضرورية لا تأثيرها هناك وذلك لا ينافي كون تلك الافعال اضطرارية انما ينافي تأثيرها فليس استمدالاً لى في مقابلة الضرورة قال (وعن الثاني بان مرجح فاعليته قديم فلا يحتاج الى مرجح متجدد الخ) أقول يعنى مرجح فاعليته البارى تعالى هو تعلق ارادته في الازل بحدوث ذلك الفعل في نفسه وهو قديم فلا يحتاج الى مرجح لان علة الاحتياج عندنا الحدوث دون الامكان وصفاته تعالى وان كانت ممكنة ليست بمحدثة وحاصله تخصيص المرجح في قولنا ترجح فعله يحتاج الى مرجح بالمرجح الحادث فان المرجح القديم المتعلق ازال بالفعل الحادث لا يحتاج الى مرجح آخر وفيه بحث لان هذا القدر من التعلق لا يكفي في وجود الفعل في ذلك الوقت بل يحتاج الى تعلق حادث للقدرة يترتب عليه حدوثه كما تقرر في الكتب الكلامية قال الفاضل الشريف ونحن نقول مع تعلق ارادته القديم ان الفعل لازم الصدور بحيث لا يمكنه الترك كان اضطرارياً وان كان جائزاً وجوده وعدمه فاما ان يقتضى الى مرجح أو لا الثاني يكون اتفاقاً وعلى الاول يعود التفسير بان ذلك المرجح لازم أولاً أقول فيه بحث لان اختياره مع ذلك المرجح لازم فان المراد بالمرجح التعلق الحادث على ما تقرر ان الوجوب بالاختيار لا ينافي الاختيار بل يحققه فان قيل اذا كان تعلق الارادة حادثاً احتاج الى مرجح لا متناع وقوع الحادث بل الممكن بلا مرجح قلنا انها تعلق بالمسراد لثابتها لا باقتدار الى مرجح لانها صفة شأنها التخصيص والترجيح ولولا المساوى تل المرجوح فان القادر من ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل قال في شرح المواقف وهذا أولى مما قيل هو الذى ان شاء أن يفعل فعل وان شاء لا يفعل لم يفعل لان اسناد العلم الى مشيئة القادر يقتضى حدوثه كافي الوجود فيلزم أن لا يكون عدم العالم أزلياً والجب انه بعد ما قال ههنا هذا قال بعده في بحث الارادة في شرح قول المواقف وجوب الشيء

كل وجه بل انما يكون في حكمه في التوقف عليه وعدم الوقوع قبله فيقع الطلاق معه لا بعده فلو قال لا جديسة أنت طالق في نكاحك فتروجها لا تطلق كما لو قال معه لوجوب تأخر الطلاق عن الشكاح بخلاف قوله أنت طالق ان تزوجت فانه يقع الطلاق (قوله في مشيئة الله) وكذا في ارادة الله وقدرته لصحة انعقاد الكلام تعليقا ولا يقع لعدم العلم به فان قيل شمول القدرة كعموم العلم يقتضي الوقوع قلت ذلك انما يقتضي ان كونها طاقما مقدورا لله تعالى وليس فيه ما يوجب انه واقع بخلاف العلم اذ لو لم يكن ماني علم الله واقعا لزم الجهل وهو محال في حق الملك المتعال (قوله لانه مراد المعلوم) وهكذا في الكافي وغيره وقيل لاحاجة الى ذلك بل المراد انه ثابت في علم الله تعالى بمعنى انه محبط بذلك واجيب بانه لا معنى للاحاطة علم الله تعالى به الا كونه منكشفا له وهذا هو المراد بكونه معلوما له تعالى والمعنى الحقيقي للاحاطة غير متصور في

الى المرجع عندنا الحدوث دون الامكان وعن الثالث بان وجود الاختيار ومقدورية الفعل كافي في الشرع وعندكم لولا استقلال العبد بالفعل وتأثير قدرته فيه لقبج التكليف عقلا وعن الرابع بانه اذا كان ما يجب الفعل عنده من الله تعالى بطل استقلال العبد به فقبج التكليف عندكم كما اذا كان موحد الفعل هو الله تعالى فهذا اقل المصنف رحمه الله انهم لم يوردوا على مقدماته منعاً يعتد به وانه قد خفي منشأ الغلط في هذا الدليل على كلا الفريقين اعنى الذين يعتقدونه يقينياً والذين لا يعتقدونه يقينياً والمصنف اورد المنع على المقدمة القائلة بانه ان توقف على مرجح يجب وجود الفعل عند وجود المرجح ان اريد بالفعل الحالة الحاصلة بالايقاع كما لا يخترق في كل جزء من أجزاء المسافة وعلى المقدمة القائلة بانه اذا

المرجع القديم لزم الجبر والاحتجاج الى مرجح آخر وورد بان الجبر انما يلزم لو لم يكن ذلك المرجح القديم ارادته واختياره فان الوجوب بالاختيار لا ينافي الاختيار فان قلت ذلك المرجح القديم ان استند الى ذاته تعالى لم يحز تخلفه عنه فيلزم الجبر بالضرورة والاحتجاج الى مرجح آخر وتسلل اجيب عنه بان علة الحاجة الى المؤثر عندهم والحدوث وذلك المرجح القديم لا يستند الى ذاته ولا الى غيره وهو لا ذاته ولا غيره ولا يلزم من وجوب الفعل بالنظر الى ما لا يغير ذاته وجوبه بالنظر الى ذاته ولا يلزم عدم تمكنه من الفعل والترك بالنسبة الى ذاته وهو معنى كونه قادراً هذا واعتراض على الجواب المذكور ايضاً بان مرجح فاعليته تعالى اعنى تعلق ارادته الذي يترتب عليه الوجود لا يكون قديماً والازم قدم المراد اللهم الا ان يقال تعلق ارادته في الازل بوجوه المقدور في ما الازل لوقت وجوده كافي في حدوث المقدور في ذلك الوقت والكلام بعد محمل تأمل (قوله وعن الرابع الخ) فان قلت يجوز ان يكون ما يجب الفعل عنده من العبد قلت ان صدر

بالاختيار لا ينافي لاختيار وهننا بحث وهو ان ارادة احد الصدين ان كانت مغايرة لارادة الاخر وكانت كل واحدة منهما ذاتها متعلقة باحدهما على التعيين ثم ان يقال اذ لزم احدى الارادتين ذات المريد لم يكن له الارادة المتعلقة بالجانب الا آخر بدلا عن الارادة الاولى فلا قدرة بمعنى صحة الفعل والترك واذ لم يلزم جاز تجدد الارادة وحدوثها وان لم تكن مغايرة لها بل تعلق ارادة واحدة تارة بهذا وتارة بذلك فان كان تعلقها باحد الذات لم يتصور تعلقها بالاخر ويلزم الايجاب وما ذكره من ان الوجوب المترتب على الاختيار لا ينافيه انما يصح في القدرة بمعنى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل وذلك لاننا نختار الشق الثاني ولا يلزم من تعلقها باحد الذات كون الفاعل موجبا بالذات وانما يلزم لو كان تعلقها به لذات الفاعل ومعنى تعلقها بالذات عدم افتقارها الى مرجح خارجي لانها صفة من شأها الترجيح كما عرفت والتحقيق ان مرجح الفعل لذات الارادة لا يقتضي ايجاب الفاعل بالذات ولا ينافي مقدورة الطرفين وانما يقتضيه رجحان لذات الفاعل كما ان مرجح الوجود بالعلة الخارجية قال (لا يقتضي وجوب الوجود بالذات ولا ينافي امكانه في نفسه) أقول انما يقتضيه رجحان لذات الفاعل هكذا يجب ان يفهم هذا المقام فانه مما اشبهه على اقوام قال (وعن الثالث بان وجود الاختيار الخ) أقول يعني ان وجود الاختيار كافي عندنا في الحسن والقبج الشرعي وان لم يكن له تأثير في الفعل وكون الفعل غير مختار بمعنى انتفاء تأثير الاختيار فيه لا ينافي وجود الاختيار فيه وعندكم لولا استعمال العبد بايجاد الفعل بقدرة اختياره لقبج التكليف عقلا ولا يثبت ما ينافي ذلك فلا يثبت الحسن والقبج عقلا قال (وعن الرابع بانه اذا كان ما يجب الفعل عنده الخ) أقول يعني ان ما يجب الفعل عنده وهو الاختيار اذا كان من الله تعالى ضرورة ان اختيار العبد ليس باختياره والازم اللبس بطل استقلال العبد به فلا حسن ولا قبج عقلياً قال

المقدمة الاولى * ان الفعل يراد به المعنى الذي وضع المصدر بازائه ويمكن ان يراد به المعنى الحاصل بالمصدر فانه اذا تحرك زيد فقد قامت الحركة بزيد فان اريد بالحركة الحالة التي تكون للمتحرك في أي جز يفرض من

أجزاء المسافة فهي المعنى الثاني وان اريد بها ايقاع تلك الحالة فهي المعنى الاول والمعنى الثاني موجود في الخارج أما الاول فامر يعتبره العقل ولا وجود له في الخارج اذ لو كان لكان له موقع ثم ايقاع ذلك الايقاع يكون واقعا الى ما لا يتناهى فيلزم التسلسل في طرف المبدأ في الامور الواقعة في الخارج وهو محال ولانه يلزم انه اذا وقع الفاعل شيئا واحدا فقد اوجد أمورا غير متناهية وهذا بدیهى الاستحالة على ان كون الايقاع امر غير موجود في الخارج أظهر على مذهب الاشعري فان التسكون عنده امر غير موجود في الخارج

وجب عند وجود المرجح لا يكون اختياريا بان اريد بالفعل نفس الايقاع وبني تحقيق ذلك على أربع مقدمات (قوله المقدمة الاولى) ان كثيرا من المصادر مما يحصل به للفاعل معنى ثابت قائم به كما اذا قام فحصل له هيئة هي القيام أو تسخن فحصل له صفة هي الحرارة أو تحرك فحصل له حالة هي الحركة فلفظ الفعل وكثير من صيغ المصادر قد يطلق على نفس ايقاع الفاعل ذلك الامر وهو المعنى المصدرى ويسمى نائرا كاحداث الحركة وابتعادها في ذات الموقع والمحدث بأنه تحرك لا كايقاع الحركة في جسم آخر حتى يكون تحركا كما كايقاعه القيام أو القعود في ذاته وقد يطلق على الوصف الحاصل للفاعل بذلك الايقاع وهو المعنى الحاصل من المصدر ويكون وصفا كالقيام أو كيفية كالحرارة أو غير ذلك كالحالة التي تكون للمتحرك مادام متوسطا بين المبدأ والمنتهى والاول حقيقة معنى المصدر وهو الجزء من مفهوم الفعل

عنه باختتماره لزم التسلسل وان صدر بالايجاب لزم الجبر مع ان الخصم لا يقول بصدورا اختيارا العبد من نفسه بطريق الوجوب وبهذا اندفع ما قيل المرجح لاختيار العبد هو اعتقاد النفع في الفعل وهو قد يكون من العبد لا من الله تعالى وبالجملة ذلك الاعتقاد ان كان ضروريا فهو من الله تعالى باعتراف الخصم وان كان نظريا متمولدا من نظر العبد يحتاج الى سبق فعل آخر وهو نظره وهو مسبوق أيضا بمرجح هو اعتقاد النفع فيه وهلم جرا الى أن ينتهى الى اعتقاد ضرورى من فعل الله تعالى (قوله ان كثيرا من المصادر) قيل انما قال كثيرا لان ذلك في المصادر اللازمة دون المتعدية والظاهر ان هذا انما يستقيم اذا اعتبر في قوله مما يحصل به للفاعل معنى ثابت قيد فقط فالاشارة انه يحصل في المصدر المتعدى هيئة للفاعل كالعالمية وهيئة للمفعول كالمعلومية وهذا ظاهر وقد صرح بذلك جدى في تفسير الفاتحة وقال وباعتباره تسامح أهل العربية في قولهم المصدر المتعدى قد يكون مصدرا للمعلوم وقد يكون مصدرا للمجهول يعنون بهما الهيئتين اللتين هما معنيا الحاصل بالمصدر والاسكان كل مصدر متعمد مشتركا ولا قائل به بل استعمال المصدر في المعنى الحاصل بالمصدر استعمال الشيء في لازم معناه والظاهر ان كثيرا احتراز عما لا يحصل به معنى ثابت كالامكان والامتناع وغيرهما مما لا يوجد فيه ايقاع بحالة موجودة في الخارج (قوله أو غير ذلك كالحالة التي الخ) هذا مبني على القول بان الحركة من مقولة أن يفعل كما ذكر في شرح المواقيف وأما ما ذكر في شرح المقاصد من ان الحركة على كيفية يكون للجسم توسط بين المبدأ والمنتهى فعلى مذهب آخر والمراد من

استعارة في للمقارنة وكونه بمعنى الشرط هو عدم صلوح الظرفية حاصل فقوله أنت طالق في علم الله ينبغي أن يكون تعليقا فلا يقع فبين المصنف صلوح الظرفية بان المراد منه معلوم الله فيقع وذلك لان التعليق به غير متعارف لعدم علمه تعالى وشموله جميع المعلومات فيكون المراد منه أنه ثابت في معلوم الله تعالى فيكون تمييز الان

المقدمة الاولى ان كثيرا من المصادر) أقول انما قال ان كثيرا من المصادر لان بعضها ليس كذلك كمصدرمات وتحوذ ذلك مما لا يوجد فيه ايقاع الفاعل لانه ليس باختياره وأما لفظ الفعل فلا يطلق غالبا الاعلى فعلى حقيقى بوقوعه الفاعل وبصدر عنه ولذا قال بعده فلفظ الفعل وكثير من صيغ المصادر قال (كاحداث الحركة وابتعادها في ذات الموقع والمحدث بأنه تحرك) أقول اباى انه للسببية ومتعلق بقوله أحدث والضمير راجع الى الموقع أو المحدث وقوله لا كايقاع عطف على كاحداث وكذا قوله وكايقاعه قوله في ذاته أى ذات موقع القيام والقعود ويكون وضعها كالقيام أى يكون من مقولة الوضع قال (أو غير ذلك كالحالة التي تكون للمتحرك مادام متوسطا بين المبدأ والمنتهى) أقول فيه بحث لانه جعل الحركة بهذا المعنى ههنا من غير الكيفيات وجعلها في شرح المقاصد منها حيث قال لفظ الحركة يطلق على معنيين أحدهما كيفية بها يكون للجسم توسط بين المبدأ والمنتهى واعلم ان الشارح والمصنف ذكر ههنا معنيين للحركة أحدهما موجود في الخارج والآخر معدوم ولها معنى ثالث مسد كور في الكتب الكلامية وهو الامر المتصل المعدوم للمتحرك من المبدأ الى المنتهى وماهى بهذا المعنى أيضا معدومة

معلومة واقعة والحاصل انه لا يراد به التعليق على انه لا يتعلق الا بالواقع بخلاف المشيئة والقدرة فان قيل هذا امتنع أن يكون تعليقا وتجب ان العلم يتعلق بالشيء على ما هو عليه لانه يكون تابعه العلم بوقوع الطلاق وكونه معلوما له موقوف عليه فلما انعكس الامر لزم الدور

قلت معنى كونها طالق في معلوم الله ان وقوع الطلاق في جملة معومات الله تعالى فهو متحقق وعلمه تعالى سابق على المعلومات وكونه تابعا
لابتدائها ذلك ومثل قوله تعالى الا ان خفف الله عنكم وعلم انه فيكم ضعفا بالنظر

الى ذلك (قوله اعلم ان
التعليق بالمشيئة) اى في
الصورة وبحسب الظاهر
والافتقار له انت طالق ان
شاء الله ونحوه عند ابي
ومحمد رحمه الله ابطال
لكلام بمنزلة الاستثناء
واعدام حكمه لانه مما
لا يمكن الوقوف عليها
وعن ابي يوسف رحمه الله
تعليق في فيكون يمينا
ويعود الى الجملة الثانية
فيما اذا جمع بين كثيرة
ويقع في مثل ان شاء الله
انت طالق لعدم الفاء في
موضع وجوبه واما عدم
وقوعه في مثل انت طالق
ان لم يشاء الله على هذا
القول فلعدم امكان
وقوعه على هذا التصدير
فيكون كلاما باطلا اذ لو
صح لبطل من حيث صح
(قوله وعند الضرورة)
وليس من ضرورة تحقيق
معناه ان يكون الحاضر
قدام الشيء البتة بل ربما
يكون مع المقارنة في الزمان
والمكان مطلقا وربما
يكون كناية عن نفس
الشيء كما في مخاطبات
الاعيان (قوله فيقع في
آخر الحياة) اى حياة
احدهما وفي النواذر
لا تطلق بموتها لانه قادر
على ان يطلقها وانما يحذر
بموتها فصار كقوله انت طالق ان لم ادخل الدار يقع بموتها لا بموتها وجه الفرق على الظاهر ان

وهو امر اعتباري لا وجود له في الخارج لوجوه ثلاثة الاول انه لو كان موجودا لكان له موقع فيكون له
ايقاع وهكذا الى غير النهاية وكل ايقاع معلول لايقاعه والتقدير ان ايقاعات امور موجودة فيسألزم
التسلسل في جانب المبدأ اى العلة في امور موجودة في الخارج على ما هو المفروض لاني امور اعتبارية
حتى ينقطع بانقطاع الاعتبار او يكون ايقاع عين ايقاع كافي لزوم اللزوم وامكان الامكان
وانما قال في المبدأ لان استحالة التسلسل في جانب العلة مما قام عليه البرهان ووقع عليه الاتفاق بخلاف

الكيفية الحالة مطلقا (قوله وهو امر اعتباري الخ) فيه بحث اذ قد صرح الرضي في بحث المصدر ان معنى
المصدر عرض لا بد له في الوجود من محمل يقوم به وزمان ومكان ومن البين ان الامر الاعتباري ليس
بعرض وغير محتاج في الوجود الى محمل يقوم به الا اذا ثبت خارجية الانصاف و واجب بعد تسليم كون
كلامه جهة في مثله بان الحاصل بالمصدر قد يسمى ايضا مصدرا و اشار اليه الشارح بقوله حقيقة معنى
المصدر وانت خبير بان التعميم لا يستقيم حينئذ ايضا لما عرفت من ان الحاصل بالمصدر قد لا يكون امرا
موجودا في الخارج (قوله فيلزم التسلسل في جانب المبدأ) اعترض عليه بما اشتهر في أمثاله من جواز
الانتهاء الى ايقاع اعتباري اذ لا يلزم من وجود فرد من افراد طبيعة واحدة وجود جميع افرادها وعدم
العلم بالمرجح لا يفيد لجواز تحققه في نفس الامر وقد ذكرنا في حواشي شرح المواظف ان الاعتباري
في مثله ان حمل على المعدوم في الخارج فانه يمكن سندا المنع لزوم التسلسل فالامر ظاهر وان حمل على
الممتنع يستقيم في افراد طبيعة نوعية ايضا عند المتكلمين الا يرى انهم قالوا للواجب تعالى ماهية كلية
مع فرد من تلك الماهية وهذات الله سبحانه واجب وفرد آخر ممتنع قطع ذلك لان مبنى امتناع الممتنع
منها خصوصية على ان معنى ما سوى هذا النوع الحاصل في الواجب مثلا ممتنع اجتماعه مع تلك الماهية
لاقتضاءها تعينا مخصوصا اقتضاء تاما على ان ادعاء اتحاد الماهية مما لا حاجة اليه اذ يمكن ان يقال مثلا
يجوز ان يكون بعض الايقاعات من الموجودات الخارجية وبعضها من الامور الاعتبارية وان لم يكن
بينهما اشتراك الا في اسم الايقاع وفي انه اذا انصف بهما شيء من الاشياء يستلزم وقوع امر في الخارج وهذا
القدر كافي في منع لزوم التسلسل فان قلت الايقاع الاعتباري يتصف به الموقوع في نفس الامر فيحتاج الى
ايقاع آخر فيلزم التسلسل في الايقاعات النفس الامرية وان لم يكن موجودات في الخارج وذاباطل
برهان التطبيق قلت بعد تسليم ان الممكن اذا احتاج في وجوده الى انصاف فاعله بايقاع اعتباري
وجب احتياج ذلك الانصاف الى انصاف آخر بايقاع آخر وقد اتفق الفريقان على ان برهان التطبيق
انما يجري في الموجودات الخارجية والنزاع في اشتراط الاجتماع في الوجود زمانا والترتيب فيه ذاتا فلا
يسمع دعوى جريانه في الامور الذهنية (قوله او يكون ايقاع عين ايقاع) قد اشترنا في
سبق ان ظاهر هذا غير معقول فلا بد ان نؤول العينية بعدم زيادته في الخارج على الايقاع المضاف اليه
لكونه غير موجود فيه (قوله في جانب العلة مما قام عليه البرهان) انما يقل في العلة لان التسلسل كما

لان المتحرك ما لم يتصل الى المنتهى لم يوجد الحركة بتمامها واذا انتهى فقد انقطع وبطلت بل في
الاذهان لان المتحرك نسبة الى المكان الذي تركه والى المكان الذي ادركه فاذا رسمت في الخيال
صورة كونه في المكان الاول ثم رسمت قبل زوالها عن الخيال صورة كونه في المكان الذي فقد اجتمعت
الصورتان في الخيال وحينئذ يشعر بالدهن بالصورتين معا على اهما شيء واحد قال (او يكون ايقاع
الايقاع عين ايقاع) اقول هو فعل مضارع عطف على ينقطع او مصدر مجرور بالباء عطف على بانقطاع
قال (لان استحالة التسلسل في جانب العلة مما قام عليه البرهان) اقول انما قال في

جانب
بموتها فصار كقوله انت طالق ان لم ادخل الدار يقع بموتها لا بموتها وجه الفرق على الظاهر ان
بموتها فصار كقوله انت طالق ان لم ادخل الدار يقع بموتها لا بموتها وجه الفرق على الظاهر ان

وجود القدرة عند التعليق فان قيل فينبغي ان لا يقع الطلاق بموتها لان التطبيق ممكن مالم تمت وانما يتحقق الحجر بالموت وحينئذ لا يتصور الوقوع اوجب بان الحجر عن الايقاع يتحقق قبيل الموت لان من حكمه

ذلك فلا يرث منها الزوج ولها الميراث بحكم الفرار في المدخول بها (قوله بجي للظرف) بمعنى وقت حصول مضمون ما أضيف اليه فلا يجوز به الفعل ويكون استعماله فيما هو قطعي الوجود كقاي قوله تعالى اذا الشمس

جانب المعلول فانه لا يبرهان عليه و برهان التطبيق ليس بنام على ما عرف في علم الكلام الثاني انه يلزم عند ايجاد الفاعل شيأ أن يوجد أمور متحققة غير متناهية هي الايقاعات المترتبة و يديه العقل قاطعة باستحالته ذلك ولا يخفى انه انما يلزم لو كان ايقاع الايقاع أيضا فاعله أموالا ووجد شيأ بايقاعه وكان ايقاعه بايقاع فاعل آخر كالباري تعالى فلا يلزم ذلك واذا انتهى الى ايقاع قديم كالوصف الذي يسمى تكوينا لم يلزم التسلسل أيضا الثالث وهو جواب الزام ان الايقاع معناه التكوين ومذهب الاشعري انه ليس من الصفات الموجودة في الخارج على ما تقر في علم الكلام والالزام ليس بنام لان مذهب الاشعري ان التكوين ليس صفة حقيقية أزلية مغايرة للقدرة ولا يلزم من ذلك نفي التكوين الحادث عند تعلق القدرة والارادة بوجود الشيء بل العمدة في اثبات هذا المطلوب هو لزوم التسلسل في الايقاعات

يستعمل في نفس العلة الفاعلية كذلك فيما يتعلق بعليتها كالايقاع مثلا لا اشتراك في العلية (قوله ليس بنام على ما عرف في علم الكلام) لانه ان أزيد يكون الناقصة كالزائدة التساوي بمعنى يوافي حدى الكميتين فليس بلازم اذا لحق في الجهتين من جهة اللانهاهي وان أريد عدم قصورها مع وقوع كل جزء من أجزاءها بما يقابل جزء من الأخرى فلان سلم استحالتها لان ذلك من عدم التناهي لامن المساواة في الكمية وفي ضعف برهان التطبيق وجوه آخر ذكرتها في حواشي المواظف فلتطلب منها (قوله أما لو أوجد شيأ الخ) اعترض عليه بان هذا ينافي كون الموجود فاعلا اذا لا يتصور كونه موجبا ووظاهرو لا مختارا لانه مع قطع النظر عن ذلك الغير لا يتمكن من الفعل والترك ومعه يجب الفعل وأوجب بأنه لا ينافي كونه موجبا غاية أنه لا يكون موجبا بالذات ولا كونه مختارا الجواز أن يكون ايجاد الغير تأثيره القائم به مرتب على اختياره فكما اختار التأثير أوجده ذلك الغير فيه فكان ممكنا من الفعل والترك نظرا الى اختياره والوجوب المرتب على الاختيار لا ينافيه (قوله واذا انتهى الى ايقاع قديم) اعترض عليه أولابان ذلك الايقاع القديم ممكن فيحتاج الى ايقاع آخر وأوجب بما شتهر من ان علة الاحتياج هو الحدوث وان صفات الباري ليست غيره فلا يحتاج الى علة ولا يخفى ضعفه وثانيا بان أثر الايقاع حينئذ مستند الى الايقاع القديم فيلزم الجبر من العبد والجواب ما أشرت اليه سابقا من جواز ترتب الاستناد اليه على اختياره (قوله والالزام ليس بنام) أوجب عنه بان مراد الاشعري بما ذكرني وجود التكوين لانني ازالته فقط والالزام كون الباري سبحانه وتعالى محال للحوادث ولا نفي مغايرة للقدرة فقط بان يكون موجودا أزليا ويكون عبارة عن القدرة لان التكوين عنده عين المكون بخلاف القدرة فالالزام تام واعترض عليه بأنه يلزم على هذا أن لا يكون ايجاد بالمعنى المصدري عبارة عن التكوين فلا يتم الالزام على مذهبه وأوجب بان مراده بالعينية نفي زيادته على المكون بحسب الخارج كما صرح به في شرح المقاصد قبل والتحقيق ان مراد الاشعري من نفي القيود المذكورة في قوله صفة أزلية مغايرة للقدرة نفي بعضها على تقدير وبعضها على تقدير آخر لانني مجموعها الظهور ان نفي المغايرة مناف لانني قيد الازلية والوجودية فتوضح كلامه ان التكوين الذي أثبتته الخصم اما أن يريد به المعنى المصدري كما يشعر به تفسيره باخراج المعلوم من العزم أو يجعله عبارة عن الصفة التي تتكون بها الاشياء لواقاتها فعلى الاول نفي وجوده وأزليته وعلى الثاني نفي مغايرته ومقصود المصنف هو المعنى المصدري فيتم الالزام

جانب العلة ولم يقل في العلة له تناول ما يمتدق بعليته العلة كالايقاع مثلا ههنا فان التسلسل كما يستعمل في نفس العلة الفاعلية كذلك فيما يتعلق بها الاشتراك في العلة قوله ويمتنع انتهاؤه الى ايقاع قديم جواب

كورت وكقاي قول الشاعر وقيل عليه ان كلامن الآية والبيت فيه معنى الشرط وجواب الاول علمت والثاني ادعى ويدعى ورد بان المراد منه أنه لا يسقط عنها معنى الوقت في المجازات وليس المراد انها متحصنة في الظرف (قوله وللشرط) أي الشرط المجرد من معنى الظرفية ليقيد وحينئذ يكون معناه تعلق مضمون جملة بمحصل مضمون ما دخل عليه ويجوز به المضارع ويكون استعماله فيما هو على خطر الوجود والتعجب بانهم جعلوها متحصنة للشرط بواسطة وقسوها في بيت شاذ جازما للمضارع مستعملا فيما هو على خطر الوجود ولم يجعلوا متى كذلك مع دوام ذلك فيه على ان اذا كثيرا ما يستعمل في المشكوك

تزيلا له منزلة المقطوع لئلا يمتدق فيهما نحن فيه التنبيه على ان شسيم الزمان رد المواهب وخط المراتب حتى ان اصابه المكروه أمي لا يشك فيه لوطن المخاطب نفسه على ذلك فيما من مفاجأة من مدفوع بان اذا التوقيت لا يستعمل الا في الامور الكائن أو المنة نظر الذي

ثالث الجملة لم تكن هي جملة ما يتوقف عليه والمفروض خلافه وان وجد ذلك الجملة يجب وجوده عندها والأمكن عدمه ففي حال العدم ان توقف على شيء آخر لم يكن المفروض جملة وان لم يتوقف على شيء آخر فوجوده مع الجملة تارة وعدمه أخرى رجحان من غير مرجح وهو محال فان قيل لان سلم انه محال بل الرجحان بلا مرجح بمعنى وجود الممكن من غير أن يوجد شيء آخر محال ولم يلزم هذا المعنى قلت قد لزم هذا المعنى لانه ان أمكن عدمه مع هذه الجملة يجب أن لا يلزم من فرض عدمه محال لكن لا يلزم لانه لا شك انه في زمان عدمه لم يوجد شيء في الزمان الذي وجد ان وجد بإيجاد شيء آخر اياه يكون الإيجاد من جملة ما يتوقف عليه وجوده فلا يكون المفروض جملة وان وجد من غير إيجاد شيء آخر اياه لم يمسلم استعماله فثبت انه لا بد لوجود كل شيء ممكن من شيء يجب عنده وجود ذلك الممكن ولولا منع وجوده

و يمنع انتهاءه الى ايقاع قديم لانه يستلزم قدم الحادث ضرورة انه لا يتصور ايقاع بالمعنى المصدرى من غير شيء يقع به (قوله المقدمة الثانية) حاصلها انه لا بد لكل ممكن من علة يجب وجوده عندها وعدمه عندها فهو بالنظر الى وجود العلة واجب وهو الوجوب بالغير والنظر الى عدمها بمنع وهو الامتناع بالغير اما توقف وجود الممكن على علة موحدة فضروري واضح من ملاحظة مفهوم الممكن وهو ما لا يكون وجوده ولا عدمه من ذاته وانما يخفى على بعض الازهات لعدم ملاحظة معنى الامكان أو معنى الاحتياج الى الموجد وهذا لا ينفي الضرورة والضروري قديمه عليه بصورة الاستدلال فلهذا قال والآى وان لم يتوقف وجوده على موجد له كان واجبا اذ لا معنى بالواجب الا ما يكون وجوده من ذاته ولا يتوقف على موجد واما كون علة الممكن وجودها بحيث يجب عدم الممكن عند عدمها ويجب وجوده عند وجودها بجميع أجزائها وشراؤها وظواهرها والمراد بجملة ما يتوقف عليه وجود الممكن فخالصه مقدمتان احدهما قولنا كلما عدمت جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن امتنع وجوده والثانية قولنا كلما وجدت جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن وجب وجوده أما الاولى فلانها لو لم تصدق لاصدق قولنا قد

(قوله لانه يستلزم قدم الحادث) قيل عليه الايقاع وان كان قديما الا ان تعلقه حادث فلا يلزم قدم الحادث وأنت خير بان دفاع هذا بقوله ضرورة انه الخ وأجيب أيضا باننا ننقل الكلام الى ذلك التعلق على ان اسناد الايقاع الى تعلق الايقاع القديم دون نفسه خلاف المفروض ثم ان ذلك التعلق الاضافى ليس بموجود ولا معدوم كما سيأتى فثبت استناد الحادث الموجود الى ما ليس بموجود ولا معدوم وهو المطلوب (قوله فضروري واضح من ملاحظة مفهوم الممكن) فيه بحث وهو ان الممكن بالمعنى المذكور وان كان توقفه على علة موجودة ضروري بالان الممكن الخارج من القسمة ليس بذلك المعنى بل بمعنى ما لا يقتضى ذاته وجوده ولا عدمه اقتضاء تاما واقتضاه الى علة موجودة ليس ببدهي لان العقل لا يمنع ديهة ان يقتضى أحدهما في الجملة ويكون كافي في وجوده بل هذا ما يستدل عليه كما فصل في علم الكلام وذكره هنا أيضا (قوله لكان واجبا) الاولى أن يقول بدله لكان وجوده رجحان من غير مرجح وهو باطل اذ قد يناقش في قوله لكان واجبا انه لا يلزم من عدم توقف وجود الممكن على الموجد كون ذاته مقتضية لوجوده حتى يلزم كونه واجبا وانما يلزم لو ثبت توقف وجود كل ممكن على موجب وهو اول المدعى وان أمكن أن يدفع بان المناقشة في الضروريات لا تسمع (قوله ويجب وجوده عند وجودها بجميع أجزائها) المراد بوجود العلة بجميع أجزائها وحصولها بها سواء كانت موجودة بجميع أجزائها أو معدومة من كبة من الموجود والمعدوم لان ارتفاع الموانع جزء من العلة اتمامه (قوله لاصدق قولنا قد يكون اذا عدمت الخ) كان الظاهر أن يقال والاصدق قولنا قد لا يكون اذا عدمت الجملة امتنع وجود الممكن الا انه نظر الى ان كذب الموجبة الكلية كما يستلزم صدق السالبة الجزئية يستلزم صدق الموجبة الجزئية السالبة المحمول

سؤال مقدور هو ظاهر قوله لا يتصور ايقاع بالمعنى المصدرى من غير شيء ان الايقاع ملزوم للوقوع ويمتنع انفسا كالملزوم عن اللازم قال (المصنف ثم ان لم يوجد جملة ما يتوقف عليه وجوده الخ) أقول قوله هذا وقوله بعدوان وجد ذلك الجملة يجب وجوده عندنا والأمكن عدمه يدل على ان المراد بالوجود في أمثال هذه المواضع يقتضى العدم بحيث لا يكون بينهما واسطة لاضده لبتصور الواسطة وهو مخالف لما سيأتى في المقدمة الثالثة من اثبات الواسطة فكيف يتصور اثبات المطلوب بالمقدمتين المتعاقبتين قال

لا ريب فيه عادة كعبي الغدا وشرعا كالقيام الى الصلاة ولولم تنه عن بعض في الشرط في مثل
أذا أصيبت خصاصة لما جاز استعمالها بخلاف متى قاما لا تستعمل في الامور الكائنة لا محالة فاستعمالها للشرط لا يدل على سقوط معنى

يكون اذا عدمت الجملة لم يمنع وجود الممكن بل أمكن بالامكان العام وهذا باطل لان وجود الممكن على
تقدير عدم جملة ما يتوقف عليه لو كان ممكنا للزم من فرض وقوعه محال واللازم باطل أما الملازمة
فلان استقالة اللازم توجب استحالة المزوم ضرورة امتناع المزوم بدون اللازم بحقه بالمعنى اللزوم
والمتصلي لا يكون ممكنا وأما بطلان اللازم فلانه لو فرض وقوع وجود الممكن بدون وجود جملة
ما يتوقف عليه لم أن لا يكون بعض الموقوف عليه موقوفا عليه وهذا محال وبيان اللزوم ظاهر وأما
الثانية فلا تهاولم تصدق لصدق قولنا قد يكون اذا وجدت جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن لم يجب
وجوده بل أمكن عدمه بالامكان العام وهذا باطل لان عدم الممكن على تقدير وجود الجملة لو كان ممكنا
لما لم من فرض وقوعه محال واللازم باطل لانا لو فرضنا وقوع عدم الممكن عند وجود جملة ما يتوقف
عليه وجوده في تلك الحالة اما أن يتوقف الوجود على شيء آخر أو لا وكلاهما محال أما الاول فلاستلزامه
أن لا يكون جملة ما يتوقف عليه جملة لبقا شيء آخر وأما الثاني فلاستلزامه الرجحان بالمرجح وهو
وجود الممكن تارة وعدمه أخرى مع تحقق جملة ما يتوقف عليه وجوده في الحالتين من غير زيادة أو
نقصان يرجح الوجود أو العدم وكلا الأمرين أعنى الرجحان بالمرجح وعدم كون الجملة جملة محال
بالضرورة لعدم الممكن عند تحقق جملة ما يتوقف عليه وجوده محال فوجوده واجب وهو المطلوب فان
قيل ان أردتم الرجحان من غير مرجح وجود الممكن من غير أن يوجد شيء آخر أي مغاير لذات الممكن فلا

(قوله بالامكان العام) فيد به ليتناول الواجب (قوله لزم أن لا يكون بعض الموقوف عليه موقوفا عليه)
اعترض عليه بانه ان أراد بالموقوف عليه ما يستحيل وجود المعلول بدونه فلا نسلم لزومه للعلة بل هو أول
المسئلة وان أراد ما يجوز أن يكون له مدخل فيه فلزومه للعلة مسلم ولكن يمنع لزوم التالي لذلك الغرض اذ
يجوز أن يتوارد على المعلول الشخصي علتان على سبيل البديل فلا يلزم من انتفاء احدها عدم المعلول
ولا كون العلة غير موقوف عليه بالمعنى المذكور أوجب بانه قد ثبت بشهادة الضرورة ان الممكن لا يتم
وجوده بذاته بل يحتاج الى أمر منفصل وهو المراد من العلة فان صح ان كل موجود معين فله علة معينة
فذلك والا فالعلة التي يدعى امتناع وجود المعلول بدون وجودها هو مطلق ذلك الأمر المنفصل (قوله
بل أمكن عدمه بالامكان العام) قيد بالامكان العام ليتناول الممتنع واعترض أولابانه لا يلزم الترجيح
بلا مرجح على تقدير ضرورة العدم ورد بان تلك الضرورة لا يجوز استنادها الى ذات الشيء اذ الكلام
في الممكن فاذا فرض وقوع العدم الضروري فان توقف الوجود على أمر آخر يلزم أن لا يكون الجملة جملة
واللازم الرجحان بالمرجح كما دعاه فلا يبطل اللازم في قوله لو كان الممكن على تقدير وجود الجملة ممكنا
بالامكان العام لما لم من فرض وقوعه محال وثانيا بان قوله بل عدمه وقد ذكره المصنف أيضا حيث
قال والا أمكن عدمه يدل على ان المراد بالوجود في أمثال هذه المواضع نقيض العدم بحيث لا يكون
بينهما واسطة لاضده ليتصور الواسطة وهو مخالف لما سياتي في المقدمة الثالثة من اثبات الواسطة
فكيف يتصور اثبات المطلوب بالمقدمتين المخالفتين (قوله فان قيل ان أردتم بالرجحان الخ) قبل عليه

(لم يمنع وجود الممكن بل أمكن بالامكان العام) أقول انما قيد الامكان ههنا وفيما سياتي بالعالم ليتناول
ههنا الواجب وفيما سياتي الممتنع فان شيئا منها غير مختص بالامكان الخاص فان الضرورة لما سلبت
في الاول عن جانب العدم كان متناولا للواجب والممكن الخاص ولما سلبت في الثاني عن جانب الوجود
كان متناولا للممتنع والممكن الخاص ولو أطلقه لتبادر منه الممكن بالامكان الخاص قال (فان قيل ان
أردتم بالرجحان بلا مرجح الى آخر الجواب) أقول في كل من السؤال والجواب بحث أما في السؤال فلان

استشهاد لا يمانه في معنى
الطرف والبيت لابن
أجر أو جري بن ضمرة وأوله
هل في القضية ان اذا
استغنيتم
وأمنستم فانا البعيد
الاجنب
وإذا الشدائد بالشدائد
مرة
أعنتكم بكم فانا المهبط
الأقرب
وإذا يكون كريمه أدي
لها
وإذا يحاس الحيس يدعى
جندب
هذا وجدكم الصغار
بعينه
لا أم لي ان كان ذلك ولا
أب
عجب تلك القضية
واقامتي
فيكم على تلك القضية
أعجب
(قوله ونحوه وإذا نصبت
الخ) إشارة الى استشهاد
لمدعى آخر وهو كونها
بمعنى الشرط والبيت
لعبد قيس بن خفان بن
عمرو بن حنظلة يوصي
ابنه جبيلا بقصيدة فيها
آداب ونصائح وهي
أجيبيل ان أباك كارب
يومه
فاذا دعيت الى المكارم
فاجعل

أوصيلك ابصاء امرئ لك ناصح * ظني برب الدهر غير مغفل
الله فائقه وأوفى بندره * وإذا حلفت بما راي فتصل
والضيف أكرمه فان مبيته * حق ولا تالفة للنزل
واعلم بان الضيف محض أهله * عمت ليلته وان لم يسئل

ودع الفوارس للصديق وغيره * كبلاروك من اللثام العزل وصل الموصل ماصفا لك وده * واحد زجبال الخائن المتبدل
واترك محل السوء لا تتحلى به * ١٢٠ * واذا نيا بل منزل فقول داراهوان لما را آهاده * أفرحل عنها كن لا يرحل

واستان حلك في أمورك
كها
واذا عزمت على الهوى
فتوكل
واستغن ما أغناك ربك
بالغنى
واذا أصيبك خصاصة
فتقبل
واذا هممت بأمر شر
فأند
واذا هممت بأمر خير
فأعمل
واذا أتت من العدو
قوارص
فأقرص لذك ولا تغل لم
أفعل
واذا افتقرت فلا تكن
متمسنا
ترجو الفواضل عند غير
المغضل
واذا تشاجر في فؤادك
مرة
أمران فأعمد لللاعف
الاجل
واذا القيت القوم فأضرب
قيهم
حتى يروك طلاءا جرب
مهمل
واذا القيت الباهشين الى
الندى
تصبرا اكفهم بقاع
مهمل
فأعنه وما يسر بما يسروا به
واذا هم نزلوا بضمتك
فانزل

نسلم لزوم ذلك على تقدير عدم الممكن مع تحقق جملة ما يتوقف عليه وجوده فان تلك الجملة علة موحدة
غايته ان المعلول لا يجب معها وان أردتم به غير ذلك مثل تحقق المعلول مع علته الموحدة تارة وعدم تحققه
معها أخرى فلا نسلم استحالة ذلك بل هو أول المسئلة بخوابه ان المراد هو الاول وهو لازم لان اليجاد غير
متحقق حالة العدم وهو ظاهر في حالة الوجود ان تحقق لم يكن المفروض جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن
لان من جملة اليجاد وقد كان منتفيا في حالة العدم وان لم يتحقق لزوم وجود الممكن بلا إيجاد شئ اياه وهو
معنى الرجحان بالامر حج و يظهر لك بمذا التقريران في عبارة المصنف رحمه الله تعالى زيادة لاحاجة اليها
اذ يكفي أن يقال قد لزوم هذا المعنى لانه لا شك انه في زمان عدمه لم يوجد شئ الى الآخر فان قيل ان كان
المراد بقولكم بمنع وجوده أو يجب وجوده الامتناع والوجوب بحسب الذات ففساده ظاهر لان الكلام
في الممكن وان أراد بحسب الغير فالامكان لا يناقضهما فلا وجه لقولكم والا لا يمكن وجوده أو عدمه
قلنا المراد بامتناع الوجود استحالته بالنظر الى عدم العلة وبامكانه عدم استحالته بالنظر اليه وكذا المراد
بوجوب الوجود استحالة العدم بالنظر الى وجود العلة وبامكان العدم عدم استحالته بالنظر اليه ولا يخفاء

قد يتبين من بيان الرجحان سابقا بقوله وهو قوله وهو وجود الممكن تارة وعدمه أخرى الخ ان المراد هو
ما ذكره في الشق الثاني من السؤال فلا وجه لترديد ثم الجواب عنه باختيار الشق الاول والجواب ان
مقصود القائل شرح قول المصنف فان قيل لا نسلم انه محال الخ ثم حاصل السؤال اننا اذا أردت بالرجحان
بالامر حج الذي فسرته بوجوب الممكن تارة وعدمه أخرى وجود الممكن من غير أن يوجد شئ بان يحمل
التفسير على وجود الممكن تارة بلا إيجاد علته اياه فلا نسلم اللزوم وان أردت ظاهر ما سبق من التفسير
فلا نسلم بطلان اللازم وحاصل الجواب اختيار الشق الاول بحمل التفسير على المعنى الذي ذكرته ضرورة
دلالة قول المصنف قلت قد لزوم هذا المعنى الخ على ذلك فليتأمل هذا واعترض على قول المصنف في
الزمان الذي وجد الخ بانه ان أراد به انه ان وجد بسبب إيجاد شئ آخر اياه فاختار الشق الثاني ونقول وجد
لابسب إيجاد شئ آخر اياه ويمنع لزوم ما سلوا استحالته لان ذلك هو وجود الممكن بلا إيجاد لا وجوده بلا
سببية إيجاد وان أراد به انه ان وجد مع إيجاد شئ منعنا لزوم تاليه لظهور ان مصاحبه شئ لا تتحلل بل
توقفه عليه ورد بان المحال المسلم عند المصنف كما صرح به وهو وجود الممكن من غير ان يوجد شئ ولا فرق
بين قولنا وجد بسبب إيجاد شئ اياه وقولنا وجد مع إيجاد شئ اياه في ان المراد كون اليجاد في كل من القولين
موقوفا عليه (قوله لخوا به الخ) قال الفاضل التمرير لقائل أن يقول اذا جعل اليجاد جزأ من جملة
يكفي في تقرير الدليل حينئذ ان وجد اليجاد وجد الممكن لا امتناع التخلف عنه والا فلا استحالة وجود شئ
بلا إيجاده وباقى المقدمات مستدرك وأيضا يلزم حينئذ امتناع بساطة شئ من العلال مع انهم صرحوا بها
حيث قالوا ربما يكفي مجرد الفاعل في المعلول وذلك اذا كان الفاعل غير مادي والفاعل موجبا والحق ان
اليجاد محتاج اليه غير داخل في الجملة كما سبقت في بيان سبب الوجود (قوله وهو معنى الرجحان بالامر حج)
قد يناقش فيه بان الوجود بلا إيجاد لا يستقيم تفسير الرجحان بالامر حج بل للرجحان بلاترجح وانت خبير
بان المراد بنى المرجح من حيث هو مرجح فيقول الى نبي الوصف ويتحد المآل (قوله زيادة لاحاجة اليها)

ما ذكره سابقا من بيان الرجحان بالامر حج بقوله وهو وجود الممكن تارة وعدمه أخرى الخ عين ما ذكره
في الشق الثاني من السؤال فكيف يصح الترديد بينه وبين غيره وأما في الجواب فلانه بعد ذلك البيان
كيف يصح أن يختار الشق الاول فانه مغاير وانت خبير بان هذا انما نشأ من ذكر قوله السابق وهو وجود

وقد استعمل فيها اذا للشرط في اثني عشر موضعا بالجزم ودخول فاء الجزم (قوله خصاصة
فتقبل) أي ان تصيبك فقر وممكنه فاطهر الجميل من نفسك وحسن الحال بالترين والتعفف ولا تظهر الجزع وقيل كل الجميل أي المحمول

العقافة بقية ما في الضرع
 من اللبن ومديوناً ولا يخفى
 انه بعد عن مقام
 التأديب جداً فلا يحمل
 عليه (قوله حقيقة في
 الظرف) يضاف الى جملة
 فعلية في معنى الاستقبال
 وأما نحو قوله تعالى اذا
 السماء انشقت فبني على
 الحذف على شريطة
 التفسير (قوله للشرط بلا
 سقوط معنى الظرف)
 لا يقال فهو وجع بين
 الحقيقة والمجاز لانقول
 انها غير متمحضة للظرف
 في أصل معناه فليس من
 الجمع في شئ وان أوهمه
 ظاهراً عبارة المصنف
 (قوله ومتى للظرف
 خاصة) أي لانكون
 متمحضة في الشرط يعني
 انها ليست في وزان اذا في
 كونها متمحضة للشرط
 والافهـى من كالم الشرط
 الجازمة للامضارع كافي
 قول الشاعر

متى تأته عشوالى ضوء
 ناره

تجد خيراناً عند خبير
 موقد

(قوله فلا ينفذ بالشك)
 اعترض عليه بان طلق

نفسك مقيداً بالمجلس فاذا
 زيد عليه متى شئت تعلق

بما رواه المجلس بخلاف ان
 ففي اذا شئت وقع الشك في تعلقه بما رواه المجلس فلا يقع بالشك واجب بان هذا التقييد

على خلاف الاصل ضرورة اجماع الصحابة فاذا قرن متى شئت يكون الشك في انقطاع التعلق ورد بان الاصل هو التقييد بالمجلس اذ ليس في

في تناقضهما وهذا ما يقال ان الممكنة تناقض الضرورية فان قيل المعلول النوعي قد يتعدد علله
 كالشمس والقمر والنار للضوء ومع انتفاء علة واحدة لا يمنع وجود المعلول قلنا اذا اعتبر المعلول
 نوعياً فعلته أحد الامور وانفائه انما يكون بانتفاء كل منها وحينئذ يمنع وجود المعلول واعلم ان ما ذكره
 المصنف رحمه الله تعالى مبني على ان اليجاد امر يتوقف عليه وجود الممكن والحق انه اعتبار عقلي
 يحصل في الذهن من اعتبار اضافة العلة الى المعلول فهو في الذهن متأخر عنهما وفي الخارج غير متحقق
 أصلاً والمشهور انه ان أمكن عدم الممكن عند تحقق جميع ما يتوقف عليه وجوده كان وجوده تارة
 وعدمه أخرى تخص بصفاً لا تخصص وترجيحاً بالامرجح لان نسبتته الى جميع الاوقات على السوية

هي قوله ان أمكن عدمه الى قوله لكنه يلزم (قوله فان قيل المعلول النوعي قد يتعدد علله الخ) قيل
 عليه مبني هذا السؤال والجواب وجود الكل الطبيعي في الخارج وفساده بين الصواب في الجواب
 ان يقال معنى تعليل النوع بالعلل المختلفة تعليل كل فرد منه بعلة اذ لا وجود للطبايع حتى تعال في ضمن
 الافراد بعلاها ولا شك ان انتفاء كل واحد من تلك العلل يستلزم انتفاء معلوله فان الضوء المستند الى النار
 ينتفي بانتفائها وقد يجاب عنه بجمل الواحد النوعي في كلام الشارح على الواحد بالنوع لا الكل
 الطبيعي ومعنى قوله في الجواب اذا اعتبر المعلول نوعياً الخ ان المعلول النوعي متعدد بحسب الشخص وكل
 واحد من ذلك المتعدد ممنوع الوجود عند انتفاء علة فاذا نظرت الى نوعه تلك الاشخاص المتعددة بحسب
 الذات واعتبرت الوحدة العارضة لها بحسبها وجعلتها بذلك الاعتبار معلولاً واحداً نوعياً فمن تأخذ
 الصدر المشترك بين عللها أيضاً وجعلها امر واحداً بحسبه ونقول علة أحد الامور التي هي علل
 متعددة لتلك الاشخاص المتعددة فنستقيم القاعدة المذكورة بحسب هذا الاعتبار أيضاً وانت خبير
 بان تقرير الجواب بالوجه المذكور لا تساعده العبارة (قوله واعلم ان ما ذكره المصنف الخ) قيل انما
 يظهر هذا من تقرير الشارح للجواب والذي يظهر من كلام المصنف انه غير مبني عليه لانه ردد وقال ان
 وجد بيجاد شئ ولم يجزم بانه وجد بيجاد شئ ورد بان المصنف أبطل الشك الاخير من التردد وهو كون
 الوجود بلا ايجاد وحكم باستحالته فظهر من كلامه ان اليجاد امر يتوقف عليه وجود الممكن على ان
 التردد المذكور واقع في كلام الشارح بعينه لانه اصدد الشرح ورد الكلام على طبق المشروح
 (قوله والحق انه اعتبار عقلي) قال الفاضل المحقق الشريف هذا الينا في توقف الموجود عليه لعدم
 المانع ولو لم يتوقف وجود الممكن على ايجاد لزم وجوده في الخارج بلا ايجاد (قوله عند تحقق جميع ما
 يتوقف عليه وجوده) من جلته ارادة المختار وتعلقه ما قد يقع ما يقال هذا ترجيح بالامرجح من المختار وانه
 جائز عند بعضهم انما المستحيل اتفاقاً هو الترجيح بالامرجح وتقرير الاندفاع ان المفروض ههنا ان المختار
 مع ارادته وتعلقها موجود في الزمانين معا فلا يتصور منه ترجيح مخصوص باحد الزمانين فيكون وقوع

الممكن تارة الى آخره حتى لو كان تركه لم يرد ذلك قال (والحق انه اعتبار عقلي) أقول فيه بحث وهو ان
 الاعتباري يطلق تارة على ما يعتبره العقل ولا يكون الخارج ظرفاً لوجوده ولا لنفسه حتى لا يقع وصفاً
 لموجود في الخارج كافي قولنا زيد أعمى اذا عرفنا علم ان كون شئ اعتباراً باعقلاً بالمعنى بين لا ينافي كونه
 موقوفاً عليه لوجود الممكن كيف وقد صرحوا بان وجود الشئ موقوف على ارتفاع المانع حتى جعله
 بعضهم جزءاً من العلة التامة وقد قال الشارح رحمه الله تعالى في مباحث المقدمة الثالثة لا شك ان لعدم
 المانع دخلاً في علة الحادث والحق ان التشكك في كون وجود الممكن مبنياً على اليجاد مثل التشكك في

الكلام ما يدل على الزمان
ولكن لما لم يكن وقوعه
الا فيه احتج الى تقديره
ولما كان ضروريا لا يكون
له عموم وللمجلس له اثر في
تخصيصه به بل الصواب
في الجواب ان الامر صار
في يدها بنفس هذا القول
فعلى اعتبارها للوقت
لا يخرج الامر من يدها
وعلى اعتبارها للشرط
يخرج فلا يخرج بالشك
فان قيل وقوع الشك في
الشرطية والظرفية
يجب وقوعه في الحبل
والحرمة فيترجى الحرمة
احتياطا فلنا الشك
لا يوجب شيئا واما ترجيح
الحرمة فانما هو في
تعارض دليلها مع دليل
الحبل (قوله واما العتق فلا
كيفية له) اعترض عليه
بان هذا هو عدم
الخلاف أو ترجح العتق
بذلك والثابت ان قوله
انت حر كيف شئت على
هذا الخلاف يقع في الحال
عنده وعندهما يتوقف
على المشيئة على ما في
المسبوط وعدم الكيفية
الزائدة على أصل العتق
ممنوع بل له كيفية
زائدة من كونه معلقا
ومنجزا على مال وبدونه
على وجه التدبير وغيره

وإبطاله ضروري فان قيل لم لا يكفي في وقوع الممكن أولو يته من غير أن ينتهي الى الوجوب وحينئذ
يمكن عدمه مع تحقق جملة ما يتوقف عليه الوجود بناء على ان جملة ما يتوقف عليه الوجود انما يفيد
أولوية لا وجوبه قلنا ان أمكن العدم مع تلك الأولوية فوقوعه ان كان لا سبب لزم رجحان المرجوح
وان كان لسبب كان من جملة ما يتوقف عليه الوجود عدم ذلك السبب فلا يكون المفروض جملة
ما يتوقف عليه الوجود (قوله وهذه القضية) وهي احتياج كل ممكن الى علة يجب وجود الممكن عند
وجودها وعدمه عند عدمها ما اتفق عليه الحكماء وأكثر أهل السنة يعني انهم مع كونها أولوية مشهورة
لم ينسأر فيها الا قوم من المتكلمين ذهبوا الى ان الفاعل المختار انما يصدر عنه الفعل على سبيل الصحة
دون الوجوب لكن أهل السنة يقولون ان وجود الشيء واجب على تقدير ايجاد الله تعالى اياه بارادته

الوجود في أحدهما دون الآخر ترجيحاً بالمرجح وانه باطل بدیهة وانما قال (قوله فان قيل لم لا يكفي الخ)
قال الفاضل الشريف معترضاً عليه السؤال بعدم كفاية الأولوية بعد اقامة البرهان على وجوب
الوجود عند تحقق جميع ما يتوقف عليه الوجود غير موجه وأجيب بان السؤال انما هو على المشهور
ومحصله منع دلالة على الوجوب فانه يجوز أن يحصل من العلة التامة أولوية الوجود فيقع المعلول بتلك
الأولوية من غير أن ينتهي الى حد الوجوب فلا يلزم الترجيح بلا مرجح ولو سلم ان السؤال على غير المشهور
فمنقول انه منع لقوله وكلاهما محال كانه قال لا نسلم استحالتها بل تختار الشق الثاني ولا يلزم الترجيح بلا
مرجح وانما يلزم لو صح قوله من غير زيادة أو نقصان ترجيح الوجود أو العدم وهو ممنوع لجواز وقوع
المرجح في جانب الوجود من غير أن ينتهي الى مرتبة الوجود (قوله كان من جملة ما يتوقف عليه الوجود
عدم ذلك السبب) قيل هذا مدفوع بان سبب عدم الممكن هو عدم علة وجوده فعدم هذا العدم هو
وجود العلة التي تفيد الأولوية فلا يلزم أن لا يكون المفروض جملة ما يتوقف عليه الوجود ورد بان قصد
فرضنا وقوع العدم سببه مع وجود ما يفيد الأولوية فكيف يتصور أن يكون عدم سبب هذا العدم هو
وجود ما يفيد الأولوية بل لا بد أن يكون هناك أمر آخر يتوقف عليه الوجود أيضاً ويكون سبب هذا
العدم في هذه الصورة عدم ذلك الامر (قوله يعني انهم مع كونها أولوية الخ) قال الفاضل الشريف هذا
ليس كما ينبغي لان الكلام في وجوب الممكن عند حصول العلة التامة كما يفصح عنه قوله وهي احتياج
كل ممكن الى علة يجب وجود الممكن عند وجودها لا في الاحتياج الى علة تامة مطلقا والثاني هو الأولي
دون الاول لوقوع الاسناد لالات عليه من الفرقين بحيث يعددها من التنبهات وقد يتكلف في
الجواب بانه قصد المبالغة في الوضوح فكانه قال انهم مع كونها ظاهرة مقطوعا بالاوليات مشهورة بينهم
(قوله وجود الشيء واجب على تقدير ايجاد الله تعالى اياه) ظاهره يدل على ان المراد من الوجوب

الاوليات في الاستبعاد قال (فان قيل لم لا يكفي في وقوع الممكن أولوية الخ) أقول هذا منع لقوله في
الدليل وكلاهما محال كانه قال لا نسلم استحالتها بل تختار الشق الثاني ولا يلزم رجحان المرجوح وانما يلزم
لو صح قوله من غير زيادة أو نقصان يرجح الوجود أو العدم وهو ممنوع لم لا يجوز أن يوجد في جانب مرجح
من غير أن ينتهي الى مرتبة الوجوب فلا وجه لما نقل عن الفاضل الشريف ان السؤال بعدم كفاية
الأولوية بعد اقامة البرهان على وجوب الوجود عند تحقق جميع ما يتوقف عليه الوجود غير موجه قال
(يعني انهم مع كونها أولوية الخ) أقول اعترض عليه بان الكلام في وجوب ممكن عند وجود الجميع
المذكور لا في الاحتياج الى علة تامة مطلقا والثاني هو الأولي دون الاول لوقوع الاستدلال عليه من

واختياريه اى وقت اراد الله تعالى مختار والمعلول حادث واعترض الحكماء عليه بان اختياره ان كان قديما يلزم قدم المعلول لامتناع الخلف وان كان حادثا ينقل الكلام اليه ويلزم التسلسل او قدم المعلول (قوله واعلم) انه قد اشتهر فيما بين الحكماء ان وجود كل ممكن محفوف بوجوده بين سابق وهو وجوب صدوره عن العلة ولاحق وهو وجوب وجوده مادام موجودا وذلك لانه ما لم يخرج عن حد التساوى ولم ينته الى حد الوجوب لم يوجد لما مر وبعد تحقق الوجود امتنع العدم مادام الوجود متحققا ضرورة امتناع اجتماع الوجود والعدم واعترض عليه المصنف بانه ان اريد سبق الوجوب على الوجود السابق الزماني وهو ان يكون المتقدم موجودا في زمان قبل زمان تحقق المتأخر يلزم ان يتحقق الوجوب في زمان عدم الممكن وهو محال بالضرورة وان اريد السابق الاحتياجي وهو ان يكون المتقدم بحيث يحتاج اليه المتأخر لسبق الجزء على الكل أو العلة على المعلول حتى يكون المراد ان وجود الممكن عن العلة يحتاج الى وجوبه على ما هو الظاهر من كلامهم فهو ايضا باطل لانه ان اريد الاحتياج في العقل فظاهر ان العقل وجود الممكن لا يتوقف على تعقل وجوبه بل الامر بالعكس وان اريد في الخارج وفي نفس الامر فاما ان يراد بالنظر الى العلة الناقصة أو بالنظر الى العلة التامة وكلاهما باطل أما الاول فلانه لا وجوب مع العلة الناقصة فضلا عن ان يكون محتاجا اليه اذ النزاع انما هو في انه هل يجب مع العلة التامة أم لا وأما الثاني

الوجوب اللاحق مع انه لا نزاع فيه لاحد انما النزاع عن بعض المعترضة في الوجوب السابق فالوجه ان مراده الوجوب اللاحق بان يؤول قوله على تقدير ايجاد الله تعالى بان المراد على تقدير اختياره الاجساد وقصد اليه (قوله واعترض عليه الحكماء) قال الفاضل الشريف الجواب انما مختار الشئ في الاول ولا يلزم قدم الحادث لانه اختار في الازل ان المعلول سيوجد فيما لا يزال وما الدليل على استحالته وفيه بحث اما اول فلان الارادة اذا تعلقت في الازل بوجود المقدور في وقت معين لم يمكن تركه وهو ينافي القدرة بمعنى صحة الفعل والترك وأما ثانيا فلان وجود المعلول حينئذ يتوقف على حضور الوقت فينقل الكلام الى حدوثه فان قيل لو سلم كون الوقت داخل تحت القدرة والارادة فارادته متعلقة من الازل لوجود كل وقت في مرتبة من غير احتياج الى وقت آخر لان الوقت ليس من الامور الزمانية قلنا كون الوقت من الامور المتجددة مستلزم دخوله تحت القدرة واستغنائه عن الزمان لا يمنع اقتضائه تخصيص الوقوع في مرتبة فان التزم ازمالية الوقت وكون كل سابق منه معد لللاحق كان الترام المذهب الخضم ويمكن ان يقال التعلق الازلي عين الوقت ايضا واعلم ان لما يختار في ايجاد الله تعالى للحوادث طريقين أحدهما قدم الارادة وتعلقها بحسب الاوقات المعينة وهو الذي ذكره الشريف ههنا وثانيهما القول بقدم الارادة وتجدد تعلقها وقت الحدوث فان قلت يلزم الاحتياج الى تعلق آخر ويتسلسل قلنا لو سلم التسلسل في الامور الاعتبارية غير محال اذ لا يجري فيه برهان التطبيق لاتفاق الفريقين على اشتراط الوجود في جريانه انما الخلاف في اشتراط الاجتماع في الوجود زمانا والترتيب ذاتا ولو ادعى بطلانه لدليل آخر فلا بد من بيانه فاننا انسلم عدم جواز تحقق تعلق غير متناهية بان يكون كل تعلق سابقا معدا لللاحق فليتامل (قوله واعترض عليه الخ) فيه بحث لان الدليل المذكور اذا لم يبدل على ان

الفريقين بحيث يبعد عداهما من التقييدات قال (واعترض الحكماء عليه الخ) اقول الجواب ان مرادهم بالاختيار ههنا تعلقه وهو حادث ولا ينقل اليه الكلام لما سبق فلا يلزم التسلسل او قدم المعلول قال (فضلا عن ان يكون محتاجا) اقول كلمة فضلا واقعة موقعها لان ضمير يكون راجع الى الوجوب لا العلة والا

بعد الوقوع فان الزوج لو اوقع رجعا يملك جعله بائنا عند أبي حنيفة وأبي يوسف رجعهما لله وثلاثا عند أبي حنيفة وأما عندهما فكذلك اطلاق ايقاع البائن وثلاث لانه فوض أصل الطلاق كيف شاء وترجع المصنف قول أبي حنيفة في محله (قوله وأظن ان هذا ليس بشئ) فان امتناع قيام العرض بالعرض لا تعلق له بالامر الدنيبة حتى يتنى عليه الاحكام الشرعية وانما هو قول سقيم أحسنه بعض من اخلاف أهل الكلام على انه سفاسف في اثبات المقصود غير واف وما على الامه من تخمينات وهما نية اخترعها سفهاء الناس وقد قام على بطلانها براهين المعقول وشواهد المنقول والفقهاء كعاجهم اعنى وباعادتهم اوسع من ان يتمسكوا في مقاصدهم بامثال هذه العجاص الواعية بل الوجه انه لا بد من تعلق أصل الطلاق بمشيتها والواقع دونها فيلزم الوصف البتة ضرورة عدم انفكاك الذات عن الوصف فقد ثبت وصف

لا بمشيتها هذا خلف وأبو حنيفة رحمه الله يقول حقيقة قوله أنت طالق تجب لاصل الطلاق جاء علاصته على مشيتها وضرورة اثبات وصف الرجعة لاثبات الاصل لا يخرجها عن مشيتها غاية انه مشيتها واقفت ذلك ولا شأن ان مطابقتها المشية الزوج البائن أو الثلاث لا يخرجها

عن مشيئتها هذا هو الصواب في الجواب والمسئلة دلت على وجود الطبايع وقد يقال ان من ضرورة اثبات أصله اثبات وصف الرجعة فكان
في نفس هذا الكلام مخصصا ١٣٤ لبعض الاوصاف من عمومها بنى أي الامر من أولى تخصيص العام للمحافظة على

حقيقة اللفظ التي هي
تجيز أصل الطلاق أو
اعتبار أصله معاقبا
للمحافظة على حقيقة
العموم والاول هو لراج
لان تخصيص العام شائع
واعتبار المنجز معاقبا
لا يكاد يثبت ولانه حينئذ
يبطل الاستيصال
والكلام يحتمل
التخصيص دون التعطيل
(قوله على امتناع قيام
العرض الخ) لما كان
الكلام في التصرفات
التي هي اعراض غير
مخصوصة لا يردانه لاوجه
لتخصيصه بما ليس
بمحموس ولا يلزم الاصل
فيه أن يكون عرضا لقوله
لا انفكالك لاحدهما عن
الاخر الخ قيل فلا
مدخل اذن لامتناع
قيام العرض بالعرض
لذلك ورد بان الانسالم ان
ثبوت عدم الانفكالك
يوجب استلزام تعلق
أحدهما بالآخر اثنائه
تعلق الآخر بالجواز أن
يتعلق أحدهما بهادون
الاخر مثلا اذا قال الزوج
أوقعت طلاقك وفوضت
كيفيته أي كونه رجعيا
أو بانما اليسل فالكيفية
تتعلق بعشيتها دون
الطلاق وقيل عدم

فلان الوجوب اذا كان مما يحتاج اليه الوجود كان من جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن فكان جزأ من
العلة التامة فيلزم تقدمه على نفسه ضرورة انه معلول للعلة التامة لما مر من انه اذا وجدت العلة التامة
بجميع أجزائها وشرايطها وجب المعلول فيكون الوجوب أثر للعلة التامة متاخر عنها وكونه جزأ منها
يقضي تقدمه عليها هذا محال والحاصل ان كون الوجوب أثر للعلة التامة التي هي جملة ما يتوقف
عليه وجود الممكن ينافي بسبقه على الوجود بمعنى احتياج الوجود اليه ضرورة امتناع كون الشيء
أثر للشيء وجزأ منه وقد ثبت الاول فينتفي الثاني والجواب ان المراد بالسبق الاحتياج اليه في نفس
الامر بمعنى ان العقل يحكم عند ملاحظة هذه الامور بان الممكن مالم يجب له الوجود لم يجرى الوجود أيضا
مما يحتاج اليه وجود الممكن لكنهم قالوا يجب وجود الممكن عند تحقق العلة التامة أرادوا بها
جميع ما يتوقف عليه الممكن سوى الوجوب بناء على انه اعتبار عقلي وهو نأ كد الوجود حتى كان هو هو
فلم يجعله من أجزاء العلة التامة فان أيتهم هذا الاطلاق وزعمتم أن ما سوى الوجوب علة ناقصة
لها بعض ما يحتاج اليه وجود الممكن فنقول ان أردتم بقولكم لا يجب الوجود مع العلة
الناقصة السلب الجزئي فهو لا يضرننا وان أردتم السلب الكلي بمعنى انه لا يجب مع شيء من العلل
الناقصة فهو ممنوع فان من العلل الناقصة ما اذا تحققت تحقق الوجوب وهي جملة ما يتوقف عليه
وجود الممكن سوى الوجوب فالوجوب أثر لها متأخر عنها بالذات وسابق على الوجود بالذات بمعنى

الايجاب ليس محتاجا اليه كما لا يخفى على المتأمل مع ان المستدل معترف به فتأمل (قوله والجواب ان
المراد بالسبق الاحتياج اليه في نفس الامر) فيه بحث من وجوه الاول ان المراد بالوجوب السابق
الترجيح الواصل الى حد امتناع عدمه فهو أمر ثبوتي وفي ثبوت المعلول الاول اشكال اذ لو قام به لا يحتاج
الى وجوده اما في الخارج أوفى الذهن لا سبيل الى الاول لتأخر وجوده الخارجى عن الوجوب السابق ولا
الى الثاني لان الوجود العقلي له لا يجوز أن يكون فيه نفسه لان ذلك متأخر عن وجوده الخارجى ولا في المبدأ
الاول لان علمه حضوري عند الاثرين وقد يجب بان معنى ثبوت الوجوب للممكن انه اذا تمت علمته
صار بحيث اذا لاحظته العقل وجدته موصوفا بالوجوب وفيه نظر لان الوجوب ثابت للمعلول عندهم ولو
لم يلاحظه ملاحظ أصلا والثاني انهم صرحوا بجواز كون العلة التامة بسيطة فلو كان الوجوب منها لم

لوجب أن يقال محتاجا اليه وأيضا الكلام في كون الوجوب محتاجا اليه لا العلة والجواب ان المراد بالسبق
الاحتياج لا يخفى ما في هذا الجواب من التطويل والتسكف والارتكاب الى التعمل والتعسف أما أولا
فلانه بعد ما صرح بان الوجوب مما يحتاج اليه وجود الممكن لم يصح استثناءه من جميع ما يتوقف عليه
الممكن وأما ثانيا فلان التخصيص لا يجرى في الاحكام العقلية كما نرى في موضعه فكيف يصح قوله سوى
الوجوب وأما ثالثا فلان القول بترتب الوجوب على العلة الناقصة مكابرة محضة اظهرها حينئذ تكون
تامة وقوله وهي جملة ما يتوقف عليه الخ عين محل النزاع وأما رابعا فلانه بعد ما صرح بان الوجوب هو
تأكيده الوجود كيف صح قوله آخره سابق على الوجود بالذات بمعنى الاحتياج اليه فان مؤ كد الشيء
لا يكون سابقا عليه أصلا فنقدر بل الصواب في الجواب ان اعتراض المصنف مبنى على أن يكون الوجوب
السابق صفة للوجود وليس كذلك بل صفة للصدور كما هو المستطور في الكتب المشهورة وقد قال التحرير هنا
في تقرير كلامهم ان وجود كل شيء ممكن مخفوف بوجهين سابق وهو وجوب صدوره عن العلة وقال في شرح
المقاصد الممكن يجب صدوره عن العلة ثم يوجد وهذا وجوب سابق والجبب انه بعد ما قال ههنا لانه مالم

الاحتياج
الانفكالك انما هو بين الطلاق وكيفية تعلقها بالمشيئتها انما هو مخصوص
الكيفية أوجب بان الطلاق لم يجرى بدون كيفية ما وقد تعلق جميع الكيفيات بالمشيئة لزم تعلقها بضرورية (قوله فاذا تعلق

مع العلة الناقصة لا يجب ومع التامة لا يكون الوجوب منها ضرورة ان الوجوب معلولها فالوجوب ليس الامتياز بحيث لا يحتاج الوجود اليه وكل منهما اثر المؤثر التام ثم العقل قد يعتبر احد المتضافين مؤخران

التعقل ومقدمهما من حيث ان الآخر يحتاج اليه وايضا مقارنا مع انه في الحقيقة واحد

أحدهما الخ متعلق لقوله بل هما سوافي الاصلية والفرعية ومبنى المساواة هو امتناع قيام العرض بالعرض لا يقال لخبثه ذلك يكون قوله لا انفكاك لغوا لانه استدراك من المساواة قوله والكمية تحتاج اليها لازالة الابهام المتطرق اليها باعتبار محلها قوله يطابق عليها اسم الكمية تجوز الاعلى الحقيقة لانها عوامل في حقاقتها لا ترد في المراد منها للقطع بان معنى بان الحقيقة في هوضد الاتصال مراد وكذا البت والبتل القطع والتردد انما في متعلقها اعنى الوصلة وهي اعم من وصلة النكاح والخيرات والشرقاذا تعين بالية عمل بحقيقته وكذا معنى الحرام والحلية والبرية معلوم والتردد في كونه بالنسبة اليه والى غيره من الرجال واذا عين المراد بالنية عمل اللفظ بوضعه وانما أطلق عليها اسم الكناية مجازا قوله

الاحتياج اليه ولا فساد في ذلك (قوله مع العلة الناقصة) أو التامة أراد المعية الزمانية والافالمعلول يتأخر عن العلة بالذات لا محالة (قوله ثم العقل) كانه تنبيه على منشأ الغلط في سبق الوجوب على الوجود وذلك انهما معا معلولان لعل واحد هو المؤثر التام فلا يمكن تحقق أحدهما بدون الآخر بمنزلة وجود النهار وازواة العالم المعلولين لطلوع الشمس فلعقل أن يعتبرهما معا نظرا الى ترتيبهما على العلة من غير تقدم أحدهما على الآخر وان يعتبر أحدهما متأخرا عن الآخر من حيث انه يحتاج الى الآخر ومنقدم عليه من حيث ان الآخر يحتاج اليه كالاخوة مثلا فان اخوة زيد مقارنة لاخوة عمرو ومتأخرة عنها ومتقدمة عليها لكن بحسب اعتبارات مختلفة وهذا الذي يقال له دور المعية فنظر الى احتياج الوجود الى الوجوب جزم بانه سابق على الوجود ولم يلاحظ مقارنتهما بالذات وتأخر الوجوب أيضا

يمكن ذلك وأجيب بان مرادهم بالعلة التامة هو المؤثر المستجمع بجميع شرائط التأثير والوجوب ليس معدودا منها فانه أمر مرتب على فعل العلة التامة والعلة نفس المؤثر بماله مدخل في التأثير وبالجملة المراد بالعلة التامة ما سوى الوجوب ولا مشاحة في الاصطلاحات الثالث انهم حكموا بعدم وجوب تقدم العلة التامة على معلوله وعلى تقدير وجوب سبق الوجوب يجب ذلك لان وجود المعلول متأخر عن وجوبه الذي هو اثر سائر أجزاء العلة التامة ومتأخر عنه الرابع ان قوله انكم حين قالوا الخ لا يكاد يصح أما أولا فلان جميع ما يتوقف عليه الممكن سوى الوجوب يشمل مجموع المادة والصورة التي هي نفس المعلول فلو تقدم على الوجوب المتقدم على المعلول تقدم المعلول على نفسه وأجيب بان العلة التامة عبارة عن جميع العلة الناقصة مأخوذة فرادى من غير اعتبار اجتماع فيما بينهما ووحدة لها والمعلول مجموع المادة والصورة معروض اللاتجتماع والوحدة الحقيقية لو لم تكن كذلك لزم كون الشيء علة ناقصة لنفسه ومتقدما عليها لان أجزاء العلة متفرقة وهو يدعى الاستحالة لكن بشكل على هذا قولهم بعدم وجود تقدم العلة التامة كما لا يخفى وأما ثانيا فلانهم قالوا لو لم يتحقق الوجوب عند تحقق العلة التامة لا يمكن طرفا وجود المعلول وعدمه عند تحققها ثم استدلو على بطلانه بلزوم الترجيح بالمرجح كما مر ولو أرادوا بالعلة التامة جميع ما يتوقف عليه الشيء سوى الوجوب لم يمكن لهم القول المذكور اذا كان المعلول مركبا من المادة والصورة اذ على تقدير انتفاء الوجوب عند تحقق العلة التامة بالمعنى المذكور يكون المعلول ممنوع العدم وقد يجاب عنه بان المراد بجميع ما يتوقف عليه الممكن مجموع ما يتوقف عليه التأثير في الممكن فيكون المعنى أرادوا بالعلة التامة الفاعل المستجمع بجميع ما يتوقف عليه التأثير سوى الوجوب وفيه ان الصورة ما يتوقف عليه التأثير في وجود المركب فيعود المحذور على ان الوجوب ليس معدودا من شرائط التأثير كما مر في الجواب عن الوجه الثاني اللهم الا أن يجعل استثناء منقطعاً (قوله والافالمعلول يتأخر عن العلة لا محالة) اعترض عليه بان العلة التامة اذا اشتملت على المادة لا يتصور تقدمها على المعلول وقد عرفت جوابه (قوله فنظر الخ) قال الفاضل الشريف هذا لا يقتضى أن يكون القول بسبق الوجوب غلطا باطلا لانه من الاعتبارات العقلية ولهذا قال وللعقل أن يعتبرهما معا ومتقدما ومتأخرا بحسب الاعتبارات المختلفة ولو لم يكن الاختلاف في الواقع لم يكن للعقل أن يمتد بهما فالقول لما أرادوا كون

يخرج عن حد النسوي ولم ينته الى حد الوجوب وقد قال في شرح المقاصد ثم يوجد كيف خفي عليه الصواب في الجواب وأعجب من هذا انه قال في آخر هذا البحث وايضا لا يخفى انه يصح أن يقال وجب صدوره فوجد دون ان يقال وجب صدوره والله ملهم الصواب واليه المرجع والمآب قال

لان معانيها غير مستترة) بيان لكون الاطلاق مجازا حاصله ان حقيقة الكناية ما استمر منه المراد فهذه المعاني ظاهرة المراد من هذه الالفاظ والتردد في امر خارج مثلا أنت بائن ظاهر في معناه وانما المستتر هو متعلق البيئونة أهو قيد النكاح أم غيره فليس هو كناية عن

* (المقدمة الثالثة) لما ثبت انه لا بد لوجود كل ممكن من شئ يجب عنده وجود ذلك الممكن يلزم انه لا بد ان يدخل في جملة ما يجب عنده في الخارج ولا معدومة كالا مورا لاضافية وهو القول بالحال وذلك لان جملة

ما يجب عنده وجود زيد الحادث لا يكون تمامها قديما لان القديم ان اوجبه في وقت معين يتوقف على حصول ذلك الوقت فلا يكون تمام ما يجب عنده قديما وان اوجبه لافي وقت معين فحدوثه في وقت معين رجحان من غير مرجح فيكون بعضها حادثه فحينئذ ان لم يدخل في تلك الجملة أمور لا موجودة ولا معدومة فهي اما موجودات محضه وهي مستنده الى الواجب فيلزم اما قدم الحادث او اتفق الواجب واما معدومات محضه وهي لا تصلح علمه لاه وجود وأيضا وجود زيد متوقف على اجزائه الموجوده وانما موجودات مع معدومات وهذا باطل أيضا لان هذه القضية ثابتة وهي انه كلما وجد جميع الموجودات اتى يقنقر اليها يدو جدي من غير توقف على عدم شئ اذ لو توقف على عدم عمه ومثلا يتوقف على عدمه الذي بعد الوجود لان عدم الذي قبل الوجود قديم فيلزم قدم زيد الحادث ثم عدم عمه الذي بعد الوجود لا يمكن الا بزوال جزء من العلة الموجبه لوجود عمه واولا بقائه وذلك الجزء اما ان يكون موجودا محضا فيه پر معدوما وذا لا يمكن لانه لا يصبر معدوما الا بعدم جزء من علمه وجوده ابقائه وهم جرا الى الواجب فلا

باعتبار الاحتياج الى الوجود وقد نهناك على ان الوجود يتوقف على ما لا يتوقف عليه الوجوب وهو نفس الوجوب فلا يكونان معلولى علة واحدة هي العلة التامة بل العلة المؤثرة وهذا لا يوجب مقارنتهما ولا ينافي تقدم أحدهما بمعنى احتياج الآخر اليه وأيضا لاختفاء في أنه يصح أن يقال وجب صدوره فوجد دون أن يقال وجد فوجب صدوره وان توقف المعية لا يقتضى السبق كما بين وجود النهار واطاء العالم وان الوجوب والوجود على تقدير كونهما معلولى علة واحدة لا يجب أن يكونا مضافين اللهم الا أن يعتبر وصف المقارنة وهو ليس بلازم (قوله المقدمة الثالثة) ان جملة ما يتوقف عليه وجود الحادث لا بد ان يشتمل على أمر ليس بموجود ولا معدوم كالإيقاع الذي هو أمر اضافي مثلا وهذا قول بالحال وانقسام المفهوم الى الموجود والمعدوم والواسطة لانه ان لم يكن له كون فهو المعدوم والافان استقل بالكائنية فوجود والاختلال وهي صفة غير موجودة ولا معدومة فاقه بموجود وتقرير الدليل

الوجوب محتاجا اليه جزوا بالسببية وعدم ملاحظتهم المقارنة والتأخر لا يقتضى عدم الجزم بمماولا الجزم بعدمهما فلا يلزم عدم الاختلافات في نفس الامر ولا عدم اعتبارها فلا يكون قول المصنف ثم العقل بيانا للذات الغلط بل هو كلام ضائع لا طائل تحته ههنا (قوله وقد نهناك على ان الوجود الخ) قبل التنبيه المذكور ليس بشئ لان الوجود لا يتوقف على ما يسمى بالوجوب لافي الذهن تصورا وهو ظاهر اذ تعقل وجود الممكن لا يتوقف على وجوده بل الامر بالعكس كما هو لافي الخارج تحقيقا اذ لا تحقق له فيه وحواله ظاهر فان عدم تحقق شئ في الخارج لا ينافي توقف تحقق شئ فيه عليه كارتفاع الموانع وان اراد بقوله في الذهن أو في الخارج تحقق الوجوب في أحدهما فلا حصر لان توقف الوجود على نفس الوجوب واتصاف الممكن به لا على وجوده فان الصفة لا يلزم لها تحقق أصلا ثم يرد أن يقال قد اعترف في الوجود بانها ليس جزأ من العلة التامة اذ كون اعتبارها عقليا حاصل من نسبة العلة الى المعلول فهو في الذهن متأخر عنها وفي الخارج غير متحقق واعترض على المصنف بذلك فكيف جوز ان يكون الوجوب جزأ من العلة التامة وقد اعترف أيضا بانها اعتبار عقلي هذا وقد يعترض أيضا بانها لما اعترف بان الوجوب أيضا أثر العلة التامة يكون معلولا لها وكل علة تامة فاعلها ما لم يجب لم يوجد ولو كان اعتبارا عقليا تعين دليله فله وجوب وجوب وينتقل الكلام ويلزم التسلسل واعتبار وجوبات غير متناهية فان وجب تحققها أو اعتبارها جاء الاستحالة وان لم يجب بناء على ان لا نقل أن لا يعتبر ولذا قيل بعدم استحالة التسلسل في الاعتبار فقد وجد معلول بالوجوب انما كان اعتباريا فن شأنه ان لا يتحقق عند عدم الاعتبار ولك ان تمنع استحالة التسلسل على تقدير اعتبارية الوجوب وان تقول الاعتباري ما لا يكون موجودا لا ما لا يثبت لالاخرى باعتبار العقل فان امتناع الممتنع اعتباري لكن الممتنع يتصف به ولو لم يعتبره معتبرا فتمل (قوله دون أن يقال وجد فوجب) قيل هذا مستدرك ذكره اذ لا قائل بتأخر الوجوب وان اريد الوجوب بشرط المحمول فهو متأخر بصح مع وجوده فوجب وجوده وأنت خير بان المفهوم من نفس المصنف هو القول بتأخر ما حكم بتقدمه ولو باعتبارين ولذا رده الشارح (قوله وان توقف المهمة مع قوله وان الوجوب الخ) قيل ليس في كلام المصنف ما يقتضى كونهما متضايقين بل ذكر المتضايقين على سبيل التمثيل وبيان تجوير اعتبار التقارن بين الشئيين تارة واعتبار التقدم والتأخر أخرى (قوله كالإيقاع الذي هو أمر اضافي) ليس الخلاف في دخول الإيقاع في جملة ما يتوقف عليه وجود الحادث والايكفي فيه التنبيه بل كونه مثلا لما ليس بموجود ولا معدوم فليفتهم (قوله وهي صفة غير موجودة الخ) ذكر الصفة لتحقق ماهية الحال فانها جنس لها وليس ينحصر في ذاتها في اخراج

ان الذي بعد الوجود لا يمكن الا بزوال جزء من العلة الموجبه لوجود عمه واولا بقائه وذلك الجزء اما ان يكون موجودا محضا فيه پر معدوما وذا لا يمكن لانه لا يصبر معدوما الا بعدم جزء من علمه وجوده ابقائه وهم جرا الى الواجب فلا

يمكن عدم عمرو وخيئث لا يمكن وجود زيد متوقفه على عدم عمرو وكلا منافي زيد الموجود واما ان يكون لزوال العدم مدخلاني زوال ذلك الجزء وزوال ذلك العدم هو الوجود ونفرضه وجود بكر فعدم عمرو يتوقف على

وجود بكر وقد فرضنا وجود زيد متوقفا على عدم عمرو فيلزم توقف وجود زيد على وجود بكر على تقدير وجود جميع الموجودات التي يفتقر اليها زيد هذا خلف واذا ثبت القضية المذكورة يلزم انه كلما عدم زيد لا يكون عدمه الا بعدم شيء من تلك الموجودات ثم هكذا الى الواجب فيثبت على تقدير افتقار وجود كل ممكن الى شيء يجب ذلك الممكن عنده دخول ما ليس بوجوده ولا معدوم في جملة ما يجب عنده وجود الحادث فان قيل

ان جملة ما يتوقف عليه وجوده بالحادث لا يمكن ان يكون قديما بجميع اجزائه لان وقت الحدوث ان كان من جملة ما يتوقف عليه وجوده زيد لم يكن المفروض قبل الوقت جملة ما يتوقف عليه هذا خلف وان لم يكن من جملتها كان حدوث زيد في ذلك الوقت رجحانا من غير مرجح بمعنى وجود الممكن من غير ايجاد شيء اياه لانه لم يكن قبل الوقت ايجاد شيء وبعده لم يتحقق شيء آخر يتوقف عليه الوجود فلزم الوجود بلا ايجاد وبهذا يندفع ما يقال لم يجوز ان يكون من جملة ما يتوقف عليه الوجود الارادة التي من شأنها ترجيح ما شاء والاخصر ان يقال لو كان المجموع قديما لزم قدم زيد الحادث لما من وجوب وجود الممكن عند تحقق جملة ما يتوقف عليه بل الاظهر انه لا حاجة الى هذه المقدمات ويكفي ان يقال لو لم يكن في جملة ما يتوقف عليه وجود الحادث امر ليس بوجوده ولا معدوم لكان امام موجودات محضة او معدومات محضة او امر كنه من الموجودات والمعدومات والاقسام باطلة باسرها اما الاول فلان تلك الموجودات مستندة الى الواجب ضرورة استحالة التسلسل في طرف المبدأ الخيئث ان لم يكن بعض تلك الموجودات معدوم في شيء من الازمنة لزم قدم زيد الحادث بالزمان ضرورة دوام المعلول بدوام علته

الذوات يلزم استدراكها بالخروجها بقوله لا موجودة ولا معدومة بناء على ان الامور القائمة بنفسها لا يتصور تحققها بتعالغيرها فلان كون الامور موجودة وقوله قائمة بوجود لان القيام به معتبر في مفهوم الحال وان كان صفة المعدوم خارجة بقوله ولا معدومة ثم الموجود الذي اعتبر قيام الحال اعم من ان يكون موجودا قبل قيام هذه الصفة به او معه فاندرج في التعريف نفس الوجود على القول بانه حال (قوله لم يكن المفروض قبل الوقت جملة ما يتوقف عليه) الانسب لتقرير المصنف ان يقول يلزم ان لا يكون جملة ما يتوقف عليه الحادث قديما (قوله من غير ايجاد شيء اياه) قيل عليه ان اريد انه يلزم الوجود بلا ايجاد اصلا فمنوع لجواز ان يكون هناك ايجاد قديم مسمى بالتسكين يوجد به الحوادث في اوقاتها وان سلم انه لا يتصور الوجود بلا ايجاد هذا المعنى بدون حصول الاثر وان اريد انه يلزم الوجود بلا ايجاد حادث قسما ولكن لا نسلم الاستحالة على ان لزوم الوجود بلا ايجاد لا يختص بهذا القسم بل يلزم في القسم الاول ايضا اذ بعد حصول الوقت لم يتحقق ما يتوقف عليه الوجود شيء سوى الوقت فرضا (قوله وبهذا يندفع ما يقال الخ) قيل تقرير الدفع ان الارادة القديمة من حيث كونها قديمة لا يجوز ان يستند اليها وجود زيد والالزم قدمه وهو ظاهر وان اعتبر بعدتها الوجود في وقت مخصوص قلنا ذلك الوقت وان كان من الجملة لم يكن المفروض تمام الجملة والا كان حدوثه فيه رجحانا من غير مرجح لانه مسلم انه ليس من الجملة الموقوف عليها وفيه نظر اذ لو جعل لزوم قدم المسند الى القديم من مقدمات الدفع لكان في اصل المطلوب وهو ان جملة ما يتوقف عليه وجود زيد الحادث لا يمكن ان يكون قديما بجميع اجزائه فالاقرب ان الاشارة في قوله وبهذا يندفع الى قوله بمعنى وجود الممكن من غير ايجاد شيء اياه وما ذكر في بيانه فليتامل (قوله لا حاجة الى هذه المقدمات) يعني قوله وذلك لان جملة الى قوله خيئث

(وبهذا يندفع ما يقال الخ) اقول ما ذكره سند للمنع وتقرير المنع والسند اننا نختار ان وقت الحدوث ليس من جملتها قوله كان حدوث زيد في ذلك الوقت رجحانا من غير مرجح قلنا لا نسلم لم يجوز ان يكون جملة ما يتوقف عليه وجود الارادة القديمة التي من شأنها ترجيح ما شاء وتقرير الدفع ان الارادة القديمة من حيث كونها قديمة لا يجوز ان يستند اليها وجود زيد والالزم قدمه وهو ظاهر وان اعتبر بعلةها وجود زيد في وقت مخصوص قلنا ذلك الوقت ان كان من الجملة لم يكن المفروض تمام الجملة والا لكان حدوثه

انت طالق بل الطلاق البائن يقع بموجب الكلام نفسه من غير ان يجعل كناية عن انت طالق (قوله والمراد المستتر هو الطلاق) رد بالمنع بل هو بينونة وصلة النكاح ولا نسلم انها تعين طلاقا رجعي الا ان كونها كناية لا يستلزم كونها ايجازا عن الطلاق لان الكناية قد تكون حقيقة لانها تعدد المعنى وقد تكون حقيقة فيها وقد حقق في نحو طوبى التجار وكنبر الرمادان المراد حقيقة طول التجار

وكثرة الرماد لكن لا يقتصر عليه بل يعبر عنه الى طول اقامته وكثرة الاضياف ونحوه في ذلك ان الفاظ الكنايات كلها مشتركة معنوية

فيلزم المشكك فالتعاطى بالسكاح فرفع ما يتعلق به المتعلق بالخبر والامر كذلك فاذا لم يذكر متعلقه كما يحتمل رجل كلا

الملزوم قوله لا يحتاجون الى هذا التكلف) وانما كان تكلفا لانه ان أريد ان مفهوماتها اللغوية ظاهرة غير مستترة فهذا لا ينافي الكناية واستتار مراد المتكلم بها كما في جميع الكتابات وان أريد ان ما أريد به المتكلم بها ظاهر لا استتار فيه ممنوع كيف ولا يمكن التوصل اليه الا ببيان من جهة المتكلم وهم مصرحون بانها من جهة المحل مهمة مستترة وأجيب بانهم فسروا الكناية بقوله هم هي ما استتر المراد في نفسه لا باعتبار محله لتوارد الاحتمالات عليه ومراد المتكلم من هذا الكلام هو اليبسوتة وهو ظاهر على ما صرح به صاحب الكشف بل لم ينقل قط الى معنى آخر لكن على وجه مخصوص في محل خاص فيه الاستتار فلا يكون كناية حقيقة وتحققه ان ألفاظ الكتابات عوامل بحقائقها أو بحقيقة ما استعملت فيه لان نحو جالك على غار بل مجاز عن التخلية والترك وهو باليبسوتة وكذا وهيتك لاهلك

التامة وان كان شيء منها معدوما فعدمه يكون بعدم شيء من علمته التامة وهلم جرا الى الواجب فيلزم انتفاء الواجب في شيء من الازمنة وهو محال وقد يقال في تقريره ان تلك الموجودات ان انتهت الى الواجب كانت قديمة ولزم قدم زيد الحادث وان تنته اليه لزم انتفاء الواجب ولا يخفى انه لا معنى لقوله وهي مستندة الى الواجب على هذا التقرير وان عدم انتهاء الممكنات الى الواجب لا يستلزم انتفاء غاية ما في الباب انه لا يدل على وجوده وأما الثاني فلان المعدوم المحض لا يصلح علة لوجود الممكن وهذا بديهي ولان الكلام في زيد المركب ووجود المركب يتوقف على وجود أجزائه بالضرورة فلا يكون جملة ما يتوقف عليه معدومات محضة وأما الثالث فلان علة الحادث لو كانت موجودات مع معدومات لما كان وجود جميع الموجودات التي يقتصر اليها وجود الحادث مستلزما لوجود حادث ضرورة توقفه على

(قوله وان كان شيء منها الى قوله فيلزم انتفاء الواجب) فيه ايماء الى أن قول المصنف فيلزم قدم الحادث أو انتفاء الواجب ليس كما ينبغي لان المفروض دخول الحادث في جملة ما يتوقف عليه وجود الحادث كإدلال عليه قوله فيكون بعضها حادثة فينشدان لم يدخل الخ فيكون بعض تلك الموجودات معدوما في شيء من الازمنة واللازم في هذا الشق انتفاء الواجب في شيء من الازمنة فقط فكان عليه أن يترك قوله اما قدم الحادث ولك أن تقول مراد المصنف ان البعض ان كان حادثا مع كون أجزاء العلة التامة موجودات مستندة الى الواجب يلزم قدم العلة التامة وهو مع كونه خلاف المفروض يستلزم قدم المعلول الحادث أيضا (قوله لا معنى لقوله وهي مستندة الى الواجب) ادعى تقدير تعين الاستناد اليه لا يصح الترديد المذكور في هذا التقرير (قوله ولان الكلام في زيد المركب) اعترض عليه بان الكلام في مطلق الحادث مر كما كان أو بسيطا وذكر زيد للتمثيل فالتعليل قاصر وأجيب بان المقصود اثبات تلك الامور التي هي لا موجودة ولا معدومة في شيء من المواد اذ يمكن أن يلجأ اليها بعد ذلك في كل مادة يحتاج اليها على انه قد أشار الى

فيه رجحانا بلا مرجح لان سلم انه ليس من الجملة الموقوف عليها قال (وان كان شيء منها معدوما) أقول ان قيل فختار هذا الشق قوله فعدمه يكون بعدم شيء من علمته التامة فلنا مع ذلك الشئ تغلق ارادته الحادث في وقت معين فلا يلزم من عدم اشقاء الواجب قلنا ذلك التعلق ليس موجودا محض بل من قبيل الحال وكلامنا في عدمه ولهذا قال فيلزم الوجوب فان الاختيار الذي من قبيل الحال اذ لم يدخل في جملة ما يتوقف وجود الحادث كان الصادر عن الفاعل بطريق الايجاب والصادر عنه بطريق الايجاب لازم له وعدم اللازم يستلزم عدم الملزم قال (وقد يقال في تقريره) أقول أي في تقرير كلام المصنف في ابطال القسم الاول ابتداء لانه لا يلائم قوله ولا يخفى انه لا معنى لقوله الخ فان معناه اذا كان هذا تقريرا لكلام المصنف فلا يبقى حينئذ لقوله وهي مستندة الى الواجب معنى فان المفهوم منه الجزم باستنادها الى أمر واجب ثم الترديد في كون بعضها معدوما ولا والمفهوم من هذا التقرير الترديد ابتداء في استنادها الى الواجب وأيضا المفهوم من هذا التقرير ان عدم انتهاء الممكنات الى الواجب يستلزم انتفاءه هو باطل لاحتمال التسلسل فلا بد من ابطاله ليلزم ذلك ومقتضى تقرير المصنف ان الممكنات بعد ما أسندت الى الواجب استلزم عدم شيء منها انتفاء فشتان ما بينهما قال (وأما الثالث فلان علة الحادث الخ) أقول حاصل هذا الكلام الى قوله لا يقال لم لا يجوز ان وجود الحادث لو توقف على عدم شيء بعد تحقق جملة ما يتوقف عليه من الموجودات لزم قدم الحادث على تقدير أن يكون ذلك العدم عدما سابقا أو انتفاء الواجب على تقدير أن يكون ذلك العدم لاحقا ولم يكن لزوال العدم مدخلا في زوال جزء من علة ذلك

لعدو حقيقة الهبة أعنى التملك فهو مجاز عن رد ذلك وكذا البواني وبهذا يظهر انه لا يراد بها الطلاق بل اليبسوتة لانها هي معنى اللفظ الدائري في الافراد وهي متنوعة الى غلظة وهي المترتبة على الثلاث وخفيفة كالترتبة على

المعدومات

الخلع فأيهما أراد صخ وثبت به ما ثبت بلفظ طالق على مال وطلاق ثلاثا واصله ان ما ثبت عند طالق شرعا لازم أعم ثبت عنده وعند
هذه الالفاظ والخلع فقولنا يقع به الطلاق حينئذ معناه يقع لازم لفظ الطلاق

بمعدود وقوع ذلك اللازم
شرعا وانتفاص عدده هو

بمعدود وقوع ذلك اللازم
واستكماله بذلك وبارسال
لفظ الثلاث بل معنى
وقع اللازم الشرعي لانه
هو معنى لفظ الطلاق
(قوله ثم ينتقل منه
بنيته الخ) فان قيل
اللازم قد يكون أعم ولا
ملازمة بين الطلاق
والبينونة اذا الطلاق قد
يكون رجعيًا والبينونة
من غير وصلة النكاح
أجيب بان المراد باللازم
ههنا ما هو بمنزلة تابع
الشيء ورفيقه وقد يحصل
الاتقال منه بواسطة
قربته من عرف أو دلالة
حال أو نحو ذلك (قوله
فيراد بالباين) اعترض
عليه بان هذا الغمائي
لوشروط في الكتابة ارادة
الملزوم الموضوع له
بالذات واللازم بالعرض
وأما على قول من يكتفي
فيها بمجرد جواز ارادة
الخجواز ارادة البينونة
لا يستلزم وقوعها ولو سلم
فلا يخفى في انه لا يكون
مقصودا ولا يرجع اليه
الصدق والكذب ولا
يلزم ثبوته في الواقع حتى
ان قولنا طويل العباد
كناية عن طول القائمة
وكثير الرماذ كناية عن
كونه مضيا فالواجب

المعدومات أيضا واللازم باطل لان هذه القضية ثابتة وهي قولنا كلما وجد جميع الوجودات التي يفتقر
اليها وجود زيد يوجب عدم شيء ما اذ لو توقف على عدم شيء وانقرضه معها فاما ان
يتوقف على عدمه السابق أو على عدمه اللاحق وكلاهما باطل أما الاول فلان عدمه السابق قديم أي
أزلي فيلزم قدم زيد الحادث ضرورة تحقق جميع ما يتوقف عليه من الموجودات والمعدومات فان قيل
هب ان العدم الذي هو بعض أجزاء العلة قديم فنأين يلزم قدم مجموع العلة حتى يلزم قدم المعول قلنا
من جهة ان وجود الممكن على هذا التقدير مستند الى الواجب والى عدم قديم فيكون جميع الموجودات

دليل عام أيضا (قوله واللازم باطل لان هذه القضية الخ) قيل عليه هذا إعادة للمدعي بعبارة أخرى لا
ابطال اللازم ففيه استدراك واعتذار بان المقصود لتخص الدعوى أو لاثم اراده بعبارة المصنف ليمتكن
من اراده الدليل على وفق ما أورده (قوله وهي قولنا كلما وجد الخ) قيل عليه الموجود قد يستحيل أزليته
كالحركة والسكون والجسم الملزوم لاحدهما فعلى تقدير وجود جميع ما يتوقف عليه وجود هذا الموجود
في الازل لا يوجب حده وفيه فلا تصدق القضية المذكورة والجواب بعد تسليم امكان وجود جميع ما يتوقف
عليه هذا الموجود في الازل ان امكان كل ممكن أزلي وأزلية الامكان تستلزم امكان الازلية كما حققه
الشرىف في شرح الموافقات وامتناع وجوده في أي وقت فرض لنقصان في علته (قوله اذ لو توقف على عدم
شيء) قال الفاضل الشريفي لقائل ان يقول لم لا يجوز ان يتوقف على أمر اعتباري مستمر عدمه كالإيجاد
ومافي معناه من الايقاع وتعلق الارادة ونحوهما فلا يكون هناك سابقا لاحقا فلا يستقيم التردد بينهما
ويكون المعترف في العلة ونفس ذلك الاعتباري لا عدمه المستمر كما سيعلم ذلك من كلام المصنف في جواب
السؤال (قوله أي أزلي) فسر القديم به لان القديم في المشهور موجود لا أول له فلا يوصف به العدم

الحادث وخلاف المقروض على تقدير ان يكون العدم لاحقا وكان زوال العدم مدخلا في زوال ذلك الجزء
الاول مستفاد من قوله أما الاول فلان عدم السابق قديم الخ والثاني من قوله أما الاول فلان انعدام
ذلك الجزء الخ والثالث من قوله وأما الثاني وهو ان يكون زوال العدم الخ قال (اذ لو توقف على عدم
شيء الخ) أقول نقل عن الفاضل الشريفي انه قال لقائل ان يقول لم لا يجوز ان يتوقف على أمر اعتباري
مستمر عدمه كالإيجاد ومافي معناه من الايقاع وتعلق الارادة ونحوهما فلا يكون هناك سابق ولاحق فلا
يستقيم التردد بينهما ويكون المعترف في العلة نفس ذلك الامر الاعتباري لا عدمه المستمر كما سيعلم ذلك من
كلام المصنف في جواب السؤال وفيه بحث لان الكلام ههنا في عدم محض او موجود محض وما ذكر
من الإيجاد ونحوه ليس بوجود ولا معدوم يدل عليه قول المصنف ههنا فحينئذ ان لم يدخل في تلك الجملة
أمر موجود ولا معدوم فهى اما موجودات محضة أو معدومات محضة واما موجودات مع معدومات
وقول الشارح فيما بعد لا وجود ولا يقع ولا الاختيار كما لعدم لهما وأما كلام المصنف في جواب السؤال
فهو حجة عليه لانه كما سيظهره من تقرير الشارح التحري ذلك الجواب والله أعلم بالصواب قال (قديم أي
أزلي) أقول انما فسره بالازلي لان القديم في الاصطلاح موجود لا أول له فلا يوصف به المعدوم بخلاف
الازلي فانه في الاصطلاح لا الاول له مطلقا قال (فان قيل هب ان العدم الذي الخ) أقول منشؤه قوله فيلزم
قدم زيد الحادث يعني لان لم يلزم قدمه وانما يلزم لو كان جميع الموجودات التي يتوقف عليها وجوده
قديمه وهو ممنوع لم لا يجوز ان يكون بعضها حادثا فيلزم وجوده فيكون جزء خيرا للعلة وحاصل جوابه
ان جميع تلك الموجودات يجب ان تكون قديمه لاستنادها الى الواجب فكيف يصح ان يكون بعضها حادثا
وذلك لان الحادث فيلزم وجوده فيلزم معدوم ما قبله الا لعدم شيء من علته التامة وهم جرا الى الواجب

الى شئ فان المواردها للبينونة والحرمه والقطع لكن على وجه مخصوص وفي محل خاص فبعضه الاستتار ورد بان البائن انما يكون كناية عن الطلاق المزموم للبينونة لا استتباعه

الصدق والكذب الى الموضوع له فيه لا يدل على عدم ارادته والتحقق ما هو ممن انه لا يراد به الطلاق بل البينونة مثلا وهي معنى اللفظ قوله استثناء من قوله فتطلق الخ) يفيد انه كناية على تفسير علماء البيان لانها تحتل الاعتماد عن التكاح والاعتماد لنعم الله تعالى فان قوى الاول تعين بطريق الاقتضاء لانه يقتضى سابقه الطلاق تصححا للكلام ويتعين الاخف شرعا لا انتفاء علة البينونة والدلالة على الزيادة وهذا في المدخولة وأما في غيرها فلما انه قد جعله كناية جعل مجازا عن كوفي طائفا اطلاقا لا اسم الحكيم على العلة وهذه الاستعارة جائزة مطلقا بلا خلاف ولما كان الدخول شرط الوجوب العدة لا يلزم تخلف المعاول عن العلة في المدخولة وهو أحسن مما ذكره المصنف رحمه الله

التي توقف عليها وجود زيد قديمة فان كان العدم الذي يتوقف عليه وجود زيد أيضا قديما كانت العلة بجميع أجزائها قديمة فان قيل الكلام انما هو على تقدير حدوث بعض ما يتوقف عليه وجود زيد قلنا نعم الا انه لم يزم قدمه بالضرورة على تقدير تركيب العلة من الموجودات والمعدومات التي عدمها أزل ضرورة استناده الى القديم وأما الثاني وهو توقف وجود زيد على عدم عمر واللاحق أعني عدمه الحادث بعد وجوده فلان عدم عمر وبعده وجوده لا يمكن الا بزوال شئ مما يتوقف عليه وجود عمر او بقاءه اذ لو وجد علة الوجود والبقاء بجميع أجزائها امتنع عدم المعاول لما من وجوب وجود الممكن عند وجود علة التامة فذلك الجزء الذي يحدث عدم عمر و بزواله امان يكون موجودا مضافا بزول بان يصير معدوما واما ان لا يكون موجودا محضابا لمعدوما محضأ ومما كبا من الموجود والمعدوم ولا يكون زواله بزوال الموجود فقط لانه حينئذ يصير القسم الاول بعينه بل بزوال المعدوم أو بزوال كلا الجزأين أعني الموجود والمعدوم وزوال المعدوم لا يتصور الا بزوال عدمه فلذا عبر عن هذا الشق بقوله واما ان يكون لزوال العدم مدخل في زوال ذلك الجزء مقابلا لقوله وذلك الجزء امان أن يكون موجودا محضا فكانه قال امان أن لا يكون لزوال العدم مدخل في زوال ذلك الجزء الذي بعدم عمر و بزواله أو يكون وكلا القسمين باطل أما الاول فلان ان عدم ذلك الجزء لا يمكن الا بزوال جزء من علة وجوده أو بقاءه ونقل الكلام الى ذلك الجزء بانه امام معدوم صار موجودا وسيأتي الكلام عليه واما موجودا صار معدوما وذلك لا يكون الا بانعدام شئ مما يتوقف عليه وجوده وهلم جرا الى الواجب فيلزم انتفاء الواجب وهو محال وما يستلزم المحال محال فيلزم استحالة وجود زيد لتوقفه على المحال مع ان الكلام في زيد الموجود واما الثاني

(قوله ضرورة استناده الى القديم) فانه اذا لم يكن ذلك البعض قديما على تقدير الاستناد لزم اما التسلسل في الحوادث أو انتفاء الواجب أو تخلف المعاول عن علة التامة وكل منها باطل وأما توقفه على عدم حادث فهو وخلاف المفروض لان لعدم الحادث اذا كان موقوفا عليه لذلك البعض يكون موقوفا عليه لزيد الحادث أيضا لان علة العلة علة (قوله مما يتوقف عليه وجود عمر و بقاءه) اشارة الى أن علة الوجود قد تكون غير علة البقاء قال في شرح المقاصد ما يفيد وجود شئ قديما يفيد بقاءه من غير افتقار الى أمر آخر كالشمس يفيض وضوءه المقابل وبقائه وقد يفترق البقاء الى أمر آخر وهذا ما يقال ان علة الحدوث غير علة البقاء كما ساء النار تفيد الاشتعال ثم يفترق بقاء الاشتعال الى استدامة المحاسة واستمرارها بتعاقب الاسباب (قوله لانه حينئذ يصير القسم الاول بعينه) أراد به ان وجه اقتضار المصنف في بيان حال الجزء الذي بعدم عمر و بزواله على كونه موجودا محضا وعلى كون زوال العدم له مدخل في عدمه لحاصله ان زوال الجزء المركب من الموجود والمعدوم اذا كان لزوال ما هو موجود من جزأيه صار بعينه القسم الاول في وجه البطلان أي يكون ما يدل على بطلان القسم الاول بعينه دالا على بطلانه ولم يرد انه يلزم أن يكون ما فرضناه من كبا من الموجود والمعدوم موجودا محضا لا م كبا حتى يرد عليه ان زوال المركب بانعدام جزئه الموجود اذا كان منافيا لكونه م كبا يكون زواله بانعدام جزئه المعدوم منافيا

كاسبق فلما لم يجز أن يكون مسبوقا بعدم تعين بالضرورة القدم قال (فان قيل الكلام انما هو على تقدير حدوث الخ) أقول هذا اشارة الى قول المصنف فيكون بعضها حادثا حينئذ ان لم يدخل الخ قال (مما يتوقف عليه وجود عمر و بقاءه الخ) أقول هذا مبني على أن يكون علة الوجود مغايرة العلة البقاء على ما قال في شرح المقاصد ان ما يفيد وجود شئ قديما يفيد بقاءه من غير افتقار الى أمر آخر كالشمس تفيض وضوءه المقابل وبقائه وقد يفترق البقاء الى أمر آخر وهذا ما يقال ان علة الحدوث غير علة البقاء كما ساء النار تفيد

أعتقت والجواب بان ثبوتها في الوجود سبب ثبوتها في الطلاق وهو الاستتار لا يدفع عدم الاختصاص (قوله وان كان قبله يثبت الخ) يدل على انه لا يكون كناية وذلك على نفس البرهانين وأما على نفس الاصوليين فهو كناية وهو

(قوله رد عليه) أوجب عنه بان الشرط في ذلك هو اختصاصه بالسبب ليتحقق الاتصال من جانبه أيضا كاختصاص الفعل بالاختيار والخبر بالغيب ونحو ذلك والاعتداد شرعا بطريق الاصلية يختص بالطلاق لا يوجد في غيره الا بطريق التبعية والشبهة كالموت وثبوت حرمة المصاهرة وارتداد الزوج وغيرها وقد عرفت ما فيه على انه لا ينتهض جـ وابعلى مذهب القائلين بالقاعدة التي ذكرها المصنف في بحث المجاز

وهو أن يكون لزوال العدم مدخل في زوال ذلك الجزء فلان زوال العدم وجود ولنفرضه وجود بكر فيكون وجود زيد بعد تحقق مجموع ما يتوقف عليه من الموجودات موقوفا على وجود بكر ضرورة توقفه على عدم عمر والموقوف على زوال جزء علمته الموقوف على وجود بكر هذا خلف لان ما فرضناه مجموع الموجودات التي يتوقف عليها وجود زيد لا يكون مجموعا ضرورة بقاء بكر الموجود لا يقال لم لا يجوز أن يكون وجود بكر من جملة تلك الموجودات لاننا نقول لو كان وجود بكر من جملة تلك الموجودات التي فرضناها متحققة كان زوال عدم ذلك الجزء متحققا لانه عبارة عن وجود بكر فيكون زوال ذلك الجزء الذي فرضناه معدوما متحققا ضرورة زوال المعدوم بزوال عدمه فيلزم تحقق عدم عمر وضرورة انتقال جزء ما يتوقف عليه وجوده فيلزم تحقق وجود زيد ضرورة وجود علمته انما بجميع أجزائها الموجودة والمعدومة هذا خلف لان التقدير انه تحقق جميع الموجودات التي يتوقف عليها وجود زيد ولم يوجد جذريد الحادث بناء على توقفه على عدم شيء فرضناه عمر واذا ثبت بطلان توقف وجود الحادث بعد تحقق جميع الموجودات التي يفترض اليها على عدم شيء ما ثبت قولنا كلما وجد جميع الموجودات التي يفترض اليها وجود زيد يوجد جذريد وهي القضية التي ادعينا ثباته وتنعكس بعكس النقيض الى قولنا كلما يوجد جذريد لم يوجد جميع الموجودات التي يفترض وجوده اليها بل لابد من عدم شيء منها وهذا معنى قوله كلما عدم زيد لا يكون عدمه الا بعدم شيء من تلك الموجودات التي يفترض اليها وجوده ثم ننقل الكلام الى عدم ذلك الشيء بأنه لا يكون الا بعدم شيء مما يتوقف عليه وجوده وهلم جرا الى أن ينتهي الى الشيء الذي لا يكون بينه وبين الواجب واسطة لعدمه لا يكون الا بعدم الواجب وهو محال وهذا تقرير الدليل على امتناع تركيب علة وجود الحادث من الموجودات والمعدومات وفيه بحث من وجهين أحدهما ان ثبوت القضية المذكورة لا يوجب لزوم وجود الحادث عند وجود جميع الموجودات التي يفترض هو اليها من

له فليتأمل (قوله فلان زوال العدم وجوده الخ) اعترض عليه بان زوال العدم صفة لعدم والوجود صفة للموجود فلا يكون زوال العدم عين الوجود غايته أن يكون مستلزما له ولا يلزم من علمته المزوم عليه لازمه فلا يثبت حينئذ أن يكون وجود بكر من جملة ما يتوقف عليه وجود زيد من الموجودات فلا يلزم الخلف المذكور وأوجب بما حاصله ان قوله زوال العدم وجود من قبيل المسامحة والمقصود ان علمته زوال العدم يؤل الى علمته الوجود وكذا الكلام في قوله عبارة عن وجود بكر وذلك لان الشيء ربما يكون علة لشيء بوجوده في نفسه أو لغيره وقد يكون علة له بعدمه كذلك وقد يكون علة بكل منهما كالمعد وأما كون الشيء الموجود علة لشيء بعدم عدمه لا يوجد علة لا يقبله العقول ولم يقل به من له أدنى تمييز فضلا عن الفعول (قوله الموقوف على وجود بكر) الذي فهم مما سبق ايجاده بوجود بكر مثلا هو زوال العدم والذي حكم ههنا بتوقفه عليه هو زوال المعدوم الذي هو الجزء من العلة فلان ادفع بين كلاميه (قوله وتنعكس بعكس النقيض الخ) هذا مبني على انعكاس الموجبة السلبية بعكس النقيض كنفسيها والمتأخرون يأبون الا ان المحققين أثبتوه على ان عدم السلبية للتخلف في بعض المواد المخصوصة لا ينافي الاستدلال به في مادة جزئية ليست من مواد التخلف فلا ضير في بناء الاستدلال عليه فتأمل (قوله أحدهما ان ثبوت القضية الخ) أوجب عنه بان الدليل الذي دل على عدم توقف الحادث على عدم شيء

الاشتغال واستدامة المماسه واستمرارها بتعاقب الاسباب قال (وفيه بحث من وجهين أحدهما ان ثبوت القضية الخ) أقول توجهه ان المراد بعدم الموقوف عليه في قوله من غير أن يبقى موقوفا على عدم الابد فلا ينعقد لحكم الحربة (قوله وكذا استبرئ) لانه صريح فيما هو المقصود من العدة وهو تعريف براءة الرحم الا انه يحتمل أن يكون ذلك القول منه لا بقاعه الطلاق عليها فتقع أول اعادة إيقاعه اذا علم خلوه عن الولد فلا تقع فلا بد من النية فيثبت الطلاق

والايراد مبني عليها ولا يستقيم على مذهب أبي يوسف ومحمد رحمه الله في ان المجاز خلف عن الحقيقة في الحكم اذ هو لا ينعقد بحكم الاصل اذ لا يمكن وجوب العدة شرعا قبل الدخول فلا يصلح أن يكون خلفا عنه كافي عين الغموس فانها لمالم تنعقد لايجاب حكم الاصل وهو البرلم تنعقد لايجاب حكم الخلف وهو الكفارة وكذا في قوله لعدوه الا كبر منه سنا حيث لا ينعقد لحكم

بالاقتضاء أو بالتجاوز على مامر ويجب كونه مجازاً في المدخولة إذا كانت صغيرة أو آتية بناء على توهم اشتراط امكان المعنى الحقيقي (قوله بان ظاهر كلامه يفيد ان هذه الكلمات الثلاث كنايةا على تفسير علماء

البيان لان قوله فتطلق متفرع على قوله فيراد بالباين معناه وتفرعه على قوله وتبين بموجب الكلام غير ظاهر ولا يصح في أنت واحدة بل هو من قبيل المحذوف لكنسه كناية باعتبار استتار المراد وكونه كناية لاحتمالها أن تكون نعنا لمصدر محذوف معناه تطابقة واحدة فاذا فوه مع الوصف فكانه قاله ويحتمل غيره نحو أنت واحدة عندي أو في قومك مدحا وزما فقد ظهر ان الطلاق في هذه الالفاظ الثلاثة مقتضى كما هو في عندي واستبرئى رجل لانه يقع شرعا بها فهو ثابت اقتضاء ومضمر في واحدة ولو كان مظهرا لا يقع الا واحدة فبالمضمر أولى لكونه أضعف منه وفي واحدة ان صار المصدر مذكورا بذكر صفة لكن التنصيص على الواحدة يمنع ارادة الثلاث لانها صفة للمصدر المحدود بالهاء فلا يتجاوز الواحدة والقول بان في جعلها صفة لمصدر محذوف تكلفا لا حاجة اليه بل

غير أن يبقى موقوفا على عدم شيء وهذا لا يوجد عدم تركيب علته التامة من الموجودات والمعدومات لجواز أن يتركب منها ويكون وجود جميع الموجودات المفتقر اليها مستلزما لعدم الذي له مدخل في العلية ولاشك ان لعدم المانع دخلا في علة الحادث فان قلت الشرطية المذكورة توجب لزوم وجود زيد على جميع أوضاع المقدم وتقديره فيثبت على تقدير أن لا يتحقق شيء من الاعداد التي جعلتها دخلة في العلة قلت انما يلزم ذلك لو كان عدم تحقق تلك الاعداد من التقدير الممكنة الاجتماع مع المقدم وهو ممنوع لجواز أن يكون المقدم أعنى وجود جميع الموجودات المفتقر اليها مستلزما لتلك الاعداد

بعد لزوم وجوده عند وجود جميع الموجودات التي يفتقر هو اليها يدل بعينه على عدم جواز استلزام تلك الحوادث لعدم الذي له مدخل في العلية بان يقال ذلك لعدم الذي فرض لازما لتلك الموجودات ان كان عدما سابقا يكون أزليا فيلزم قدم الحادث وان كان عدما لاحقا فلا يمكن الا بزوال شيء مما يتوقف عليه وجود عمر او بقاؤه الى آخر الدليل على انه يلزم أزلية ذلك لعدم اللاحق لان تلك الموجودات قديمة لا ستنادها الى الواجب كما ذكره واللازم للقديم أزلي اذ اللازم لا يتأخر عن المزموم زمانا بل يلزم أن يكون الوجود السابق على ذلك لعدم اللاحق سابقا زمانيا على تلك الموجودات القديمة بل على الواجب تعالى عن ذلك وهذا ظاهر لزوم ما وفساد مع انه يلزم قدم الحادث على هذا التقرير أيضا (قوله ولاشك ان لعدم المانع دخلا الخ) فيه بحث لجواز أن لا يتصور هناك مانع من التأثير فيحتاج الى عدمه ويؤيده تجوزهم بساطة العلة التامة ويمكن أن يقال الكلام مسوق على ان الواجب مختار لا موجب والتجوير المذكور

شيء العدم الذي يعد بالاستقلال من جملة ما يتوقف عليه وجود الحادث كالموجودات وهو لا يوجد عدم ترك علته التامة من الموجودات المستقلة والمعدومات التابعة لتلك الموجودات بحيث لا تعد أمرا مستقلا لجواز أن يتركب من الفر يقين ويكون وجود الموجودات مستلزما لعدم له مدخل في العلية فبالنظر الى تبعية العدم وعدم استقلاله في توقف الغير عليه صح قوله من غير أن يبقى موقوفا وبالنظر الى انه لازم للموجود بحيث لو انتفى الموبود له مدخل في العلية صح ان يعد من جملة العلة التامة هذا غاية ما يتكلف في توجيه كلامه لكيه بعد غير صحيح لان الدليل الذي دل على عدم توقف الحادث على عدم شيء بعد لزوم وجوده عند وجود جميع الموجودات التي يفتقر هو اليها يدل بعينه على عدم جواز استلزام تلك الموجودات لعدم الذي له دخل في العلية بان يقال ذلك لعدم ان كان أزليا يلزم قدم الحادث وان كان لاحقا بان كان عدم عمر ومثلا فلا يمكن الا بزوال شيء مما يتوقف عليه وجود عمر او بقاؤه الى آخر الدليل فالصواب في الاعتراض على المصنف أن يناقش في ثبوت القضية بان المراد بالوجود في قوله وجود جميع الموجودات ان كان الوجود المحض ليحقق الواسطة بينه لم نصح المقدمة التي هي ههنا أصل المدعى فيؤدي الى ابطال الاصل بالفروع وأيضاً يلزم أن لا يتوقف وجود الحادث بعد وجود الجميع على عدم المانع ولا شك ان قدمه دخلا في علة الحادث كما سيصرح به الشارح وان كان نقيض العدم ليكون الموجود بمعنى المتحقق في الخارج والمعدوم بمعنى غير المتحقق فيه انتفى الواسطة بينهما مخالفة القضية المقدمة باعتبار آخر لان مبني المقدمة على ثبوت الواسطة ولزم أن لا يتوقف وجود الحادث على شيء من الابقاع والابيجاد وتعلق الارادة ونحو ذلك لانها ليست موجودة في الخارج كما سيصرح به الشارح وأيضاً يلزم اللازم الاول وهو عدم التوقف على عدم المانع نعم ههنا قضية لا مصرية في ثبوتها وهي قولنا كلما اجتمع جميع ما يتوقف عليه وجود الحادث وجوده من غير توقف على أمر آخر والا لم يكن الجميع جميعا فان صدرت العبارة

المحتمل انها منفردة عن الزوج ساقت لانه لا يدفع الاحتمال والتطبيق بالمصدر شائع كما في قول المغيرة بن شعبه لسانه الاربع أنتن حسنات الاخلاق ناعمات الاطواق طوبلات الاعناق اذهبن فانتن الطلاق وفي قول الشاعر

الظاهر باعتبار فيه عدم
السوق له لان انبائه بشم
الدالة على تفاوت الرتبة
يفيد ان السوق المذكور
منتف فمما يزيد عليه
الوضوح أعنى اللفظ
الذى ظهر منه المراد
وعلى هذا فقس البواقي
فتكون الاقسام متميزة
متباينة غير متداخلة
في الوجود فلا يردان
ظاهرا تقسما لم يعتبر في
كل سابق من الاقسام نفي
ما هو معتبر في اللاحق
منها ونظره فيما يأتي من
التفصيل من ان الفرق بين
المفسر والمحكّم ان الاول
قابل للنسخ والثاني غير
قابل له وقوله تعالى فسجد
الملائكة وقوله ان الله
بكل شئ عليم سواء في
قبول النسخ وعدمه
يدل على انه يشترط في
الظاهر عدم كونه مسوقا
للمعنى الذى يجعل ظاهرا
فيه وكذا في البواقي
(قوله ثم ان زاد حتى سجد
الخ) مخالف لما اعتبره
نظر الاسلام وغيره في
الحكم من زيادة القوة
دون الوضوح وهو
المناسب للاحكام وعدم
احتمال النسخ ولانه لما
بانغ المفسر من الوضوح
الى حد لا يحتمل غيره

ويمنع عدم تحقق اللازم مع تحقق الملزوم وثانها ان قوله واذا ثبتت القضية المذكورة يلزم انه كلما
عدم زيد لا يكون عدمه الا بعدم شئ من تلك الموجودات الى آخره مما لا يدخل له في اثبات المطلوب
ويمكن تقريره بوجه آخر وهو ان جملة ما يجب عنده وجود الحادث لا يجوز ان يكون موجودات مع
معدومات لان القضية المذكورة مستلزما لقولنا كلما عدم زيد بعدم شئ من الموجودات المفقده
اليها المستندة الى الواجب وهذا محال لاستلزامه انتفاء الواجب اذ عدم ذلك الموجود يستلزم عدم شئ
مما يقتضيه هو البسه من الموجودات وهكذا الى الواجب فيكون عدم زيد محالا مع ان الكلام في زيد
الحادث المسبوق بالعدم واستحالة العدم بواسطة الاستناد الى الواجب وان لم تنافى الامكان بالذات لكن
لاخفاء في انها تنافى الحدوث الزمانى وهذا التقرير يدل على انه اذا واجب وجود المعلول عند وجود

بناء على الايجاب (قوله في اثبات المطلوب) لان المطلوب ان علة الحادث لا يجوز ان يكون موجودات مع
معدومات واذا ثبتت تلك القضية بالوجه المذكور ثبت المطلوب بلا توقف على الالتجاء الى عكس القضية
(قوله ويمكن تقريره الخ) أى يمكن تقرير الدليل على امتناع تركب علة الحادث من الموجودات والمعدومات
بوجه يكون لقوله واذا ثبتت القضية الخ يدخل في اثبات المطلوب قبل وحاصله ان يطوى ذكر الدليل على
ثبوت تلك القضية ويذكر ابتداء عكسها وما يلزم العكس ثم اعترض عليه بان القضية ليست بضرورية
فان لم يذ كر ما يدل على ثبوتها لم يصح ذكر العكس لانها بعد ثبوتها تستلزم العكس لاقبله وان ذكر كان ذكر
العكس عينا لا يدخل له في اثبات المطلوب الا ان وأنت خير بيان حاصل التقرير الثانى ان العلة لو تركبت
من الموجود والمعدوم لزم استحالة عدم زيد لان القضية المذكورة تنعكس الى قولنا كلما عدم زيد الخ
ومن البين ان الاستحالة بهذا الوجه لا يمكن بدون اعتبار الانعكاس بخلاف التقرير الاول فان حاصله كما
هو الظاهر من سباقه ان علة الحادث لو كانت من كية من الموجود والمعدوم لم يكن وجود جميع الموجودات
التي يفترض انها وجود الحوادث مستلزما لتوقفه على المعدومات مع انه مستلزم له لثبوت القضية
المذكورة ولا شأن لهذا التقرير لا يتوقف على ذكر الانعكاس في اثبات المطلوب وتوهم الاستدراك الثانى
التقرير الثانى من ملاحظة كون القضية المذكورة ممكنة الدلالة على المطلوب بدون اعتبار الانعكاس
بان يستدل عليه بالطريق الاولى (قوله وهذا التقرير يدل الخ) أى يدل على كل من الامرين بخلاف
التقرير الاول فانه لا يدل على الامر الاول أعنى بطلان كون علة الحادث موجودا محضا كما عرفت من

المذكورة ههنا عن التفات وجب ان تؤول بما ذكر بحمل قوله ثم وجد جميع الموجودات على التغليب
لكنه لا يكون موافقا لغرض المصنف رحمه الله على ان هذه القضية لا يتوقف عليها اثبات المطلوب
لجواز ان يقال ابتداء لا يجوز ان تتركب علة الحادث من الموجودات والمعدومات لان الموجودات
المحضة مستندة الى الواجب وعدم المعدوم ان كان سابقا كان أزليا فيلزم أزلية الحادث وان كان لاحقا
فان كان عدم عمر ومثلا الخ قال (وثانها ان قوله واذا ثبتت القضية المذكورة الى قوله مما لا يدخل له في
اثبات المطلوب) أقول لان المطلوب ان علة الحادث لا يجوز ان يكون موجودات مع معدومات واذا ثبتت
تلك القضية بالوجه المذكور ثبت المطلوب بلا توقف على الالتجاء الى عكس القضية قال (ويمكن تقريره بوجه
آخر الخ) أقول بهنى يمكن تقرير الدليل على الامتناع المذكور بوجه آخر يكون لقوله واذا ثبتت القضية
الخ يدخل في اثبات المطلوب وحاصله ان يطوى ذكر الدليل على ثبوت القضية ويذكر ابتداء عكسها وما
يلزم العكس وفيه بحث لان القضية ليست بضرورية فان لم يذ كر ما يدل على ثبوتها لم يصح ذكر العكس

أصلا فقد استوفاه وماذا بعد السكال الا النقصان نعم زداد قوة بواسطة تأكيد وتأييد رفع عنه احتمال النسخ (قوله انما البيع مثل الر با
الخ) على طريق المبالغة فانه قد بلغ من اعتقادهم في حل الر با واستطابته انهم جعلوه أصلا وقانونا في الحل حتى شبهوا به البيع (قوله

مسوقا لها (قوله لان
الحل قد علم الخ) أورد
عليه بأنه انما يتم لو كانت
هذه الآية متأخرة
النزول عما يفيد أصل
الحل كقوله وأحل لكم
ما وراء ذلكم ووردبانه
لاشك في ان الآية
ظاهرة في حل النكاح
سواء كانت متأخرة أو لا أما
على الاول فظاهر وقد
اعترف به وأما على الثاني
فـلأنه لو كان نصا لزم
التكرار في الآية
الثانية لانها مسوقة
ليبين حل النكاح
والإفادة أولى من إعادة
وتحقيقه ما ذكره بعض
المحققين ان هذه الآية
لم تسق ليبيان نفس الحل
لأنه عرف من غيرها قبل
نزولها كتابا وسنة بل
سبق ليبيان حل العدد
الزائد على أصل الحل
وقوله مثنى وثلاث ورباع
خال مما طاب فيكون
قيدا في العامل وهو
الاحلال المفهوم من
فانكحوا فتدل على قصر
ذلك الحل على عدده منته
الى أربع مخبرا فيهن بين
التفريق والجمع ولولا
انها سبق ليبيان العدد
الحلل لافادت حرمة
الواحدة أيضا بناء على

العلة لا يكون علة الحادث موجودا محضوا ولا موجودا مع معدوم فان قلت لم لا يجوز أن يكون من جملة تلك الموجودات فاعل بالاختيار يو جد الحادث أي وقت شاء قلت لان الكلام انما هو على تقدير وجوب المعول عند وجود العلة ففي أي وقت أو جد المختار ذلك الحادث اما أن يتحقق قبله جميع الموجودات التي يفتقر هو اليها مما يسمى ارادة أو اختيارا أو غير ذلك ولم يو جد الحادث فيلزم التخلف واما أن لا يتحقق فينقل الكلام الى ذلك البعض الذي لم يو جد بان عدمه لا بد أن يكون عند عدم شيء من الموجودات التي يفتقر هو اليها وهكذا الى الواجب على ما مر فيلزم انتفاء الواجب وهو محال وقد يجاب عن هذا السؤال بان العلية تقتضي شدة المناسبة بين العلة والمعول لئلا يكون صدوره وجمانا بلا مرجح ولا يكون وجود العلة مستلزما لوجود المعول ولا شأن للموجب أشد مناسبة بالموجب من المختار فلا يقتضي من

تحقيق حاصله فتأمل (قوله فان قلت لم لا يجوز الخ) قال الفاضل الشر يف لا يخفى ان هذا السؤال ليس معارضة ولا مناقضة ولا تقضا اجاليا ولا تعلق له بما سبق من الدليل على بطلان الاقسام الثلاثة كيف وقد صرح فيما مضى بعدم وروده على الدليل المذكور حيث قال وبهذا يندفع ما يقال لم لا يجوز الخ وقد يجاب بان هذا سند لمنع يتوجه على قوله في أول البحث فحينئذ ان لم يكن بعض تلك الموجودات معدوما في شيء من الأزمنة لزم قدم زيد الحادث فكانه قال لان سلم الملازمة المذكورة لم لا يجوز أن يكون ذلك البعض فاعلا بالاختيار يو جد الحادث أي وقت شاء فلا يلزم قدم الحادث ثم السؤال المدفوع فيما مضى كان نفس الارادة القديمة ومتوجها على قوله وان لم يكن من جملتها الخ وفي هذا بذات المختار فالفرق ظاهر (قوله يو جد الحادث أي وقت شاء) قيل فيه تسليم لاصل المدعى وهو دخول الاضافي وهو الايجاد في علة الحادث وليس بشيء لما سبق من ان المدعى كونه ليس بموجود ولا معدوم ولا دخوله في علة الايجاد عند عدم شيء من الموجودات اذا الغرض عدم دخول غير الموجود في جملة ما يتوقف وجود الحادث فعدم تحقق شيء من تلك الجملة لا بد وان يكون لعدم موجود يفتقر وجود هذا اليه وهو ظاهر (قوله ولا شأن للموجب الخ) يعني لما كان مبنى الكلام على وجوب وجود المعول عند وجود العلة لزم أن لا يدخل فاعل بالاختيار في تلك الجملة بل يكون الفاعل موجبا لان المناسبة بينهما أشد وقوله فلا يقتضي الخ تعليل لكونه الموجب

لانها بعد ثبوتها يستلزم العكس لاقبله وان ذكر كان ذكر العكس عبثا لا يدخل له في اثبات المطلوب كما ذكر الآن قال (فان قلت لم لا يجوز أن يكون الخ) أقول هذا سند لمنع يتوجه الى قوله في أول البحث فحينئذ ان لم يكن بعض تلك الموجودات معدوما في شيء من الأزمنة لزم قدم زيد الحادث فكانه قال لان سلم ان بعض تلك الموجودات لو لم يكن معدوما في شيء من الأزمنة لزم قدم زيد الحادث لم لا يجوز أن يكون ذلك البعض فاعلا بالاختيار يو جد الحادث أي وقت شاء ولا يلزم قدم الحادث ثم الفرق بين هذا السؤال الذي أشار اليه بقوله في أول البحث وبهذا يندفع ما يقال لم لا يجوز أن يكون الخ ان منشأ هذا ما ذكرنا من قوله وان لم يكن من جملتها كان حدوث زيد الخ وأيضا السؤال في الاول بنفس الارادة القديمة وفي هذا بذات المختار فكم بينهما فظهر بطلان ما نقل عن الفاضل الشرى ان هذا السؤال ليس معارضة ولا تقضا ولا تعلق له بما سبق من الدليل على ابطال الاقسام الثلاثة كيف وقد صرح فيما مضى بعدم وروده على الدليل المذكور حيث قال وبهذا يندفع ما يقال لم لا يجوز أن يكون من جملة ما يتوقف عليه الارادة التي من شأنها ترجيح ما شاء متى شاء فتدبر فاستقم قال (قلت لان الكلام انما هو على تقدير وجوب المعول الخ) أقول فيه بحث لان المختار الشق الثاني من الترديد قوله تنتقل الكلام الى ذلك البعض الذي لم يو جد بان عدمه الخ قلنا اذا كان

ان التقييد بالحال يو جب القصر (قوله ولا يكون ذلك الشيء واجبا) احتراز عن مثل قوله عليه الصلاة والسلام أدراعن كل حروء عيب فانه لا يجاب المقيد والمقيد كما هما فان قبل الاصل في الامر الوجوب فلوصرف عنه به عارض

الموجب

ليس بمفوض (قوله فسجد الملائكة كلهم) قديقال المفسر في هذه الآية هو قوله الملائكة كلهم آجعون من غير نظري قوله فسجدوا الا لاقسام الاربعة متحققه فيها فان الملائكة جمع ظاهر العموم بقوله كلهم

ازداد الوضوح فصار نصابه بقوله آجعون انقطع احتمال التخصيص فصار مفسرا وقوله فسجدوا اخبار لا يحتمل النسخ فيكون محكما واعتراض عليه بانه لا يصلح مثالا للتفسير لانه استثنى منه ابليس فيكون محتملا للتخصيص وبانه لا معنى لنسخ معنى اللفظ المفرد لانه لا يتصور الا في كلام دال على حكم واجيب بان الاستثناء ليس بتخصيص على انه منقطع لان ابليس كان من الجن وبان كون قوله فسجد محكما بالنظر الى اخذه مقيدا بما بعده وهذا عينه بمنزلة قوله تعالى فانكروا ما طاب لکم الاية فانه ظاهر في نفسه نص باعتبار قيده ولكن يبيح ان المعنى في المحكم ان يكون عدم الاحتمال باعتبار ما تضمنه من اللفظ

الموجب الا الموجب وضعف هذا الكلام غنى عن البيان واذ قد بطلت الاقسام الثلاثة ثبت انه لا بد على تقرير وجوب وجود المعلول عند وجود العلة من ان يدخل في جملة ما يتوقف عليه الحادث امر ليس بوجود ولا معدوم وهو المطلوب فان قيل لم لا يجوز ان يكون من جملة ما يتوقف عليه وجود الحادث الحركات الفلكية على انها ازلية وعدم كل سابق منها معدول وجود الملاحق والسكل مستند الى الواجب من غير ان يكون لها بداية والحركة امر غير قار الذات فيرتفع لامتناع بقائها الا لارتفاع شئ من الموجودات التي تفتقر هي اليها حتى يلزم ارتفاع الواجب وحينئذ لا يتم البرهان على امتناع تركيب علل الحوادث من الموجودات والمعدومات ولا يلزم ثبوت امور لا موجوده ولا معدومه واجب بانه لا يتصور الحركة الا

بالكسر اشد مناسبة بالموجب بالفتح (قوله وضعف هذا الكلام غنى عن البيان) لانه كلام اقناعي كيف والمناسبة التي تدفع الترجيح بلا مرجح يستلزم سببها العلة المعلول هي التي يحصل عندها وجوب المعلول ولاشك انها كما تكون في الموجب تكون في المختار (قوله فان قلت لم لا يجوز الخ) حاصله ان القضية المذكورة وعكسها انما يتحققان اذا كان علة الحادث ممكنة البقاء دائما وهو ممنوع لجواز ان يكون من جملة الحركات الفلكية التي يمنع بقاءها لذاتها الاشئ آخر فلا يثبت الاصل ولا العكس (قوله على انها ازلية) اعترض عليه بان المنع يتم بمجرد كون العلم الملاحق للحركة بما لذاتها لا لعدم شئ من علته التامة وكذا عدمها السابق فان الحركة لا يمكن وجودها في الازل لا شخضا وهو ظاهر ولا نوعا لوجوب تناسل جزئياتها بالتطبيق واجيب بان الحركات الفلكية لو لم تكن ازلية لم يصح استنادها الى الواجب القديم لما تقرر من ان الحادث لا بد في عاقبته من امر حادث فالتعرض لازليتها التخصيص وجودها لا يتحقق عدمها فان المعد كان له مدخل في وجود الحادث بعدمه كذلك له مدخل فيه بوجوده (قوله وعدم كل سابق منها معدول وجود الملاحق) اطلاق المعد على نفس العدم مسامحة لان المعد في المشهور لا يجامع وجود المعلول والعدم الطارئ الذي هو المعترف بوجود المعلول يجامع وجود الملاحق فالمعد هو نفس السابق لا عدمه (قوله فيرتفع لامتناع بقائها) قيل عليه هذا الامتناع لا يجوز ان يكون بالغير ان يستلزم امكان البقاء لذاته واحتياجه في زواله الى زواله وجوده فلا يبطل تلك القضية وعكسها يكون الحركة من جملة تلك الحوادث فتعين ان يكون بالذات فيلزم انقلاب الممكن ممتنعا واجيب بان الممتنع مالا يقبل الوجود اذ لا فعدم قبول الممكن الوجود المستمر لا يخرج عن حد الامكان بؤيده قوله هم ازلية الامكان لا يستلزم امكان الازلية واما اعتراض الشريف على هذا في شرح المواقف فقد ذكر في حواشيه جوابه فليطلب

المعدوم هو الاختيار ونحوه لم يصح قوله ان عدمه لا بد ان يكون عند عدم شئ من الموجودات التي يفتقر هو اليها لان ذلك انما هو في الموجودات المحضة وسبباً في ان الاختيار ونحوه ليس بوجود ولا معدوم فالصواب في الجواب ان يقال كلامنا في الموجودات المحضة بحيث لا يدخل في جملة ما يتوقف وجود الحادث امر ليس بوجود ولا معدوم والفاعل بالاختيار وان كان موجودا محضا لكن لما كان لا اختياره مدخل في وجود الحادث لم يخل في تلك الجملة امر ليس بوجود ولا معدوم وهو خلاف المفروض حتى لو ثبت ثبت المطلوب لما قال في ابتداء الكلام لو لم يكن في جملة ما يتوقف عليه وجود الحادث امر ليس بوجود ولا معدوم لكانت امام وجودات محضة الى ان قال والاقسام باطله باسرها اما الاول الخ قال (ضعف هذا الكلام غنى عن البيان) اقول وذلك لان شدة المناسبة بين العلة والمعلول ليس لها معنى محصل ولو سلم فلا نسلم ان العلة تقتضيها وان عدمها يستلزم كون صدورهما مجازا بلا معنى الوجود بالوجود وان

الدال على الدوام والتأيد كافي قوله عليه السلام الجهاد ما ص الى يوم القيامه لا باعتبار محل الكلام بان يكون المعنى في نفسه مما لا يحتمل التبديل وذلك لان الاحكام انما هو باعتبار زيادة القوة او هزبة الوضوح في الكلام (قوله اقولوا المشركين الخ) فان قيل هو

بعده فلا شيء من الوحي
يحتمل النسخ اذا انقطع
احتمال النسخ قد يكون
لذات المحكم بان لا يحتمل
التبديل عقلا كالاتي
الدالة على الاخبار من
ذاته تعالى وصفاته العلي
ويسمى ذلك محكما لذاته
وقد يكون لانقطاع
الوحي كما فيما نحن فيه
فيسمى محكما لغيره فانه
ليس بشيء اذ الغرض من
البحث في هذا المقام تمييز
الاقسام وبيان تفاوت
الاحكام فالاحتمال
المعتبر وعدمه انما يكون
في نظر الفقيه وذلك امر
مستمر بعد انقطاع
زمان الوحي وانقراض
عصر النبوة ومن زعم
ذلك انما اشبهه عليه
احتمال ورود النسخ
وعدمه (قوله لانهم ان
ارادوا قبول النسخ)
هذا التردد انما هو
للاستظهار والافلا يجوز
ارادة الشك الثاني لان
المعتبر في المحكم والمفسر
ان يكون الاحتمال
بالنظر الى ما تضمنه
الكلام من اللفظ الدال
على التأيد والدوام بعد
تحمل اصل الكلام
(قوله عند التعارض)
مثال تعارض الظاهر

بان يوجد أي كونه في مكان أو وضع فينعدم ويحدث أين أو وضع آخر فالأين أو الوضع الأول ممكن البقاء فلو استند إلى الواجب وجوباً بيقين بقاؤه فلا يحدث حركة أصلاً فالماهية الغير القارة لا تكون أثراً للموجب والذات التي يمنع زوالها كيف توجب أثرها يجب زوالها فان قيل الذات تكون علة لمطلق الحركة وهو أمر سرمدى وان كان افراده بحيث يجب زوالها قلت ماهية الحركة ليست ماهية محققة والالم تكن طبيعة المطلق مخالفة لطبيعة الافراد بل هي ماهية اعتبارية يتركبها العقل من حدوث كون ثم عدمه وحدوث كون آخر فان قيل يمكن أن يكون المطلق باقياً بتعدد الافراد مع ان الافراد غير باقية قلنا نعم لكن لا يمكن أن يكون في طبيعة الافراد امتناع البقاء وفي طبيعة المطلق امكان البقاء بل طبيعة الافراد والمطلق تكون على نهج واحد في الامكان والامتناع وهنما طبيعة كل فرد تقتضي عدم البقاء فلا يكون للمطلق طبيعة نوعية موجودة تحتها افراد فلا يكون المطلق معاً لول الموجب ولا افراده أيضاً لامتناع بقائها كذا ذكره المصنف رحمه الله وهو لا يدفع ما ذهب اليه الفلاسفة من استناد الحركات الى ارادات حادثة من النفوس الفلكية لا الى بداية وتحقق هذا المقام موضعه علوم آخر وقد يستدل على

منها (قوله فالأين أو الوضع الأول ممكن البقاء) أراد بالاول الاين المتروك والوضع المتروك ووجوده للحركة ضروري فلا يرد ان الحركات الفلكية اذا كانت ازلية لم يتصور وضع أول فضلا عن بقائه واعترض عليه بان الاين أو الوضع الاول وان كان ممكن البقاء نظر الى ذاته لكن جاز ان يمنع بقاؤه بالغير فلا يلزم من استناده الى الواجب وجوباً بيقين بقائه حتى يمنع حدوث الحركة وأجيب بان الاين أو الوضع الاول اذا استند الى ذات الواجب لم يتصور امتناع بقائه لا بالنظر الى ذاته كما سلمه المعترض ولا بالنظر الى غيره لان ذلك لا بد أن يكون بزوال شيء مما يتوقف عليه وجوده بالزمان الثاني وذلك مممتنع اذ قد فرض ان علته ذات الواجب وحده وان فرض استنادهما الى الغير لم يتصور استناد الحركة الى ذات الواجب أيضاً اذ لا بد في الحركة من زوال علة الاين أو الوضع الاول وفيه نظر اذ ليس المفروض الا ان العلة المؤثرة في الاين أو الوضع الاول هو الواجب تعالى وحده وهو لا ينافي أن يكون التأثير مشروطاً بشرط واجب الزوال وأيضاً لا يلزم من كون الواجب تعالى وحده علة مؤثرة في الحركة عدم توقف التأثير على زوال علة الوضع أو الاين وهذا ظهر من قوله فالماهية الغير القارة لا تكون أثر للموجب (قوله علة لمطلق الحركة) فيه بحث لانه لا وجود للطبايع فلا يمكن أن تعقل طبيعة الحركة المطلقة بشيء وان فرض انها ماهية محققة واعلم ان المتحقق من الحركة عند الفلاسفة القائلين بان الحركة سرمدية صالحة للمتوسط بين جانبي القدم والحدوث باعتبار جهة استمرارها وحدوثها هو الحركة بمعنى المتوسط وهو في كل متحرك واحد بالشخص لا افراده وأما الحركة بمعنى القطع فلا تحقق لها ولا لافرادها لتكون مستمرة او حادثة وليس أيضاً شيء متصل فإجماعها في الواقع فكيف تكون واسطة في تحقق أمر في الواقع فلا جهة للحل مرادهم بجهة الاستمرار على استمرار ماهية الحركة بل يجب أن يحتمل على استمرار ماهي الحركة بالحقيقة أعني تلك الحالة البسيطة المستمرة وجهة الحدوث على حدوث لوازمها (قوله والالم تكن طبيعة المطلقة مخالفة لطبيعة الافراد) أي وان كانت متحققة لزم أن تكون طبيعة المطلق موافقة لطبيعة الافراد المحققة فلم تكن سرمدية مثل الافراد والوضع في السوق أن يقال والالزم أن لا تكون سرمدية كافرادها من غير فرق لان طبيعة المطلق لا تخالف طبيعة الافراد ثم هذا الكلام نقله من المصنف ولا يخفى ضعفه كما سنعرّفه (قوله قلنا نعم لا يمكن الخ) لاختفاء المراد ببقاء مطلق الحركة انه لا يوجد جرد زمان من الازمنة

والنص قوله تعالى وأحل لكم ما وراء ذلكم ظاهر في حل ما فوق الاربع من المحرمات وقوله متنى وثلاث ورباع نص في وجوب الاقتصار عليها ومثال تعارض النص والمفسر قوله عليه السلام المستحاضة تنوض لكل صلاة في اثبات

لا يثبت هذا الامر على ذلك التقدير لانه راد بالمعدوم نقيض الموجود فالامر الذي يسهونه حالاً داخل في أحد النقيضين ضرورة قلت هذا التأويل صحيح الا في قوله وذلك الجزء اما ان يكون موجوداً محضاً الى آخره

فان الاخصار فيما ذكر من الامر من ممنوع فانه يمكن أن يدخل في العلة الموجبة لعدم وأمر لا موجودة ولا معدومة كالاضافيات فان فسر الموجود بما يندرج فيه الاضافيات لا نسلم ان كل موجود يجب بواسطة الموجودات المستندة الى الواجب فلا يصح قوله او هم جرا الى الواجب وان فسر بما لا يندرج فيه الاضافيات في الموجود بل في المعدوم لان لم حينئذ ان زوال كل معدوم لا يكون الا بوجود شيء فان الاضافيات الوجودية معدومة في الخارج وزوالها لا يكون بوجود شيء

اثبات الوساطة بين الموجود والمعدوم بان اليجاد ليس اعتباراً عقلياً للقطع بتحقيقه سواء وجد اعتبار العقل أو لم يوجد ولا أمر محققاً موجوداً والا لاحتاج الى إيجاد آخر ولزم التسلسل من جانب المبدأ في الامور الموجودة ويمتنع كون إيجاد اليجاد عينه ضرورة تغير المحتاج والمحتاج اليه والجواب ان المعلوم قطعاً هو ان الفاعل أو جدياً وهذا لا ينافي كون اليجاد أمر الاعتبار يا غير محقق في الخارج اذ لا يلزم من انتفاء مبدأ المحمول انتفاء الحمل كما في قولنا زيد أعمى فان الامر كذلك سواء وجد اعتبار العقل أو لم يوجد مع ان العمى أمر عدمي فاذا قتل زيد عمر اصدق أنه وجد القتل ولم يصدق ان اليجاد معدوم بمعنى أنه لم يوجد القتل لكنه لا ينافي صدق قولنا اليجاد معدوم بمعنى انه ليس أمر متحققاً موجوداً في الخارج (قوله فان قيل) تقرير السؤال على ما سبق اليه الاذهان اننا نعني بالموجود والمعدوم ما لا يتصور معه الوساطة لان كل ما يمكن أن يتصور فهو ما ثابت وهو الموجود أو لا وهو المعدوم والوساطة بين النقيضين فالامر الذي سميت موه حالاً وجعلتوه واسطة بين الموجود والمعدوم ان كان له ثبوت فهو داخل في الموجود والاف في المعدوم وحاصل الجواب ان هذا غير صحيح لاستلزامه ورود المنع على بعض مقدمات دليلنا على امتناع تركيب علة الحادث من موجودات ومعدومات وهل سمعت عاقلاً يجيب عن معارضة الخصم بانها فاسدة لانه يلزم منها بطلان الدليل الذي أتى بأورده على نقيض مطلوبك والظاهر ان مثل هذا الكلام لا يصدر عن له أدنى تمييز فكيف ينسب الى المصنف رحمه الله تعالى وهو علم التحقيق وعالم التدقيق ومنشأ التوجيه والتوضيح ومنشأ التعديل والتنقيح بل توجيه السؤال ان ما ذكرتم من الدليل على امتناع كون علة الحادث موجودات محضة أو معدومات محضة أو مركبة من الموجودات والمعدومات دال بعينه على امتناع أن يدخل فيها أمور لا موجودة ولا معدومة لان المراد بالمعدوم نقيض الموجود أي ما ليس بوجود

الاو شيء يصدق عليه ماهية الحركة موجود فيه ولا شئ ان امكان بقاء المطلق بهذا المعنى لا ينافي امتناع بقاء فرد منه بعينه (قوله ولزم التسلسل من جانب المبدأ) قيل رد عليه ما اشتره في أمثاله من جواز الانتهاء الى ما يكون اعتبارياً وفيه نظر لان دليل بطلان الاعتبارية قائم في كل مرتبة كما لا يخفى (قوله وهذا لا ينافي كون الإيجاب أمر الاعتبار) اعترض عليه بان المستدل انما منع كونه اعتبارياً بافرضه والجيب جوز كونه اعتبارياً باذنهياً فلان منافاة بين الرد والمردود وأجيب بان حاصل الجواب ان بطلان كونه اعتبارياً بافرضه لا ينافي كونه معدوماً في الخارج حتى يثبت كونه واسطة (قوله دال بعينه على امتناع الخ) قيل فيكون السؤال معارضة بطريق القلب وهي أن يجعل دليل المعلل دليلاً على نقيض مدعاها والتقرير ظاهر من الشرح وأنت خير بيان مدعى المعلل ثبوت الوساطة ودخولها في علة الحادث والدليل المذكور لا يدل على نقيض هذا المدعى بل جعل نقيضه جزاً من هذا الدليل على انها مقدمة بديهية ولو كان المراد المعارضة لكفى أن يقال دليلكم وان دل على مدعاكم أعني ثبوت الوساطة لكن عندنا ما ينفيه وهو ان الموجود والمعدوم متناقضان ولا يخرج عن النقيضين فيتم الدليل من غير احتياج الى باقي المقدمات وقيل انه ابتداء اشكال على المقدمة القائلة بان الحادث له علة ويرد عليه انه قد سبق ضرورة احتياج الممكن الى العلة ويلزم منه ضرورة احتياج الحادث فالاشكال المذكور حينئذ متصادم للضرورة وهو سفسطة لا يستحق الجواب المذكور اللهم الا أن يجعل الجواب المذكور تبرعاً وتزلاً وقيل هو نقض اجمالي واليه يشير ظاهر قول الشارح أي لما ثبت الدليل المذكور سالماً عن النقض ورد بان التعرض لاثبات نقيض المدعى لا يليق ومع ذلك فليس عين الدليل مثبناً للنقيض كما عرفت ويمكن أن يجاب بان

مدلوله يتحمل التأويل بحمل اللام على التوقيت وقوله صلى الله عليه وسلم تنوضاً لوقت كل صلاة مفسر ومثال تعارض المفسر والمحكم قوله عليه السلام أطبعوا ولو أمر عليكم عبد حبشي اجدع وقوله عليه السلام هذا الامر في قرين ما بقي في الناس اثنان فبعضهم بالارض والاقصى لانه أولى وأحرى وقيل ولان فيه جمعاً بين الدليلين بحمل

الظاهر متلا على احتمال الاخر الموافق للنص ورد بان لا جمع بينهما في حمل الظاهر الى الاحتمال البعيد للمحافظة على النص ألا ترى انه لو قدم الظاهر وأول النص لم يكن جمعاً بينهما (قوله فالخفي كآية السرفة) اعترض

استغناؤها عن الواجب
اذلاشأنها ممتنعة الى
الواجب بلا واسطة أو
بواسطة الموجودات
المستندة اليه لكن
لا على سبيل الوجوب
وجئنا اما أن يجب
بالإتزام التسلسل فيها
وهذا باطل أو يكون
إضافة الإضافة عين
الأولى وأما أن لا يجب
والتظاهران الحق هذا
فإن إيقاع الحركة غير
واجب ومع ذلك أوقعها
الفاعل ترجيحاً لأحد
المتساويين ثم الحركة
أي الحالة المذكورة
تجب على تقدير الإيقاع
أذلولم تجب فوجودها
رجحان بلا مرجح ولا
يلزم في الإيقاع الرجحان
بلا مرجح أي الوجود
بلا موجود اذلا وجود
للإيقاع

ولا يخرج شيء عن التقيضين فلكل الأمر ما ناسبه فتكون موجودة أو لا فتكون معدومة فالمركب منها
ومن غيرها ما أن يكون موجودات محضة أو معدومات محضة أو مركبة من الموجودات والمعدومات
والكل باطل بعين ما ذكرتم من الدليل فاجاب بان دليلنا لا يجري فيما ذكرتم لورود المنع على المقدمة القائلة
بان ذلك الجزء الذي يتعدى عمر وزواله ما أن يكون موجوداً محضاً أو ما أن يكون زوال العدم مدخل في زواله
لجواز أن يدخل في علة وجوده وعمره ورأه ولا موجودة ولا معدومة بزعمنا كالأيقاع والاختيار ونحو ذلك من
الإضافيات فإن جعلتموها داخلية في الموجود فلا نسلم ان كل موجود ممكن فهو واجب بالنظر إلى علة
المستندة إلى الواجب حتى يلزم من انعدام علة منتهيا إلى الواجب لجواز أن يكون من جملة تلك
الموجودات الاختيار الذي من شأنه الإيقاع أي وقت شاء من غير أن يعقل به الاختيار ومن غير أن يلزم
الوجود بلا إيجاب بل لا يلزم إلا ترجيح المختار أحد المتساويين واستحالته ممنوعة وان جعلتموها داخلية في
المعدوم فلا نسلم ان زوال كل معدوم لا يمكن إلا بزوال العدم الذي هو عبارة عن وجود شيء ما حتى يلزم
من زوال ذلك الجزء المعدوم الذي هو إضافي زوال العدم بمعنى وجود بكر مثلاً فيلزم الحلف وذلك لان
الإضافيات التي لا يدخل العدم في مفهوماتها كالأبوة والأخوة والإيقاع وتعلق القدرة والإرادة ونحو
ذلك كلها معدومة على هذا التقدير وزوالها لا يكون بوجود شيء كما إذا تعلق الإرادة بشيء ثم انقطعت
ولا يخفى انه اذا جعلت تلك الأمور داخلية في الوجود يمنع لزوم قدم الحوادث أو انتفاء الواجب على
تقدير كون علة الحادث موجودات محضة إلا انه لم يصرح به لانسباق الذهن اليه من قوله لا نسلم ان كل
موجود يجب بواسطة الموجودات المستندة إلى الواجب ولان الواقع دخول المعدوم في جملة ما يفتقر اليه
وجود الحادث ضرورة افتقاره إلى عدم المانع واعلم اني لولم أزد في شرح هذا الكتاب على تقرير هذا
الباب بل توجيه هذا السؤال والجواب لكني فلقد رجعت فيه كثير من الحقائق فما زادوا على
آداب النواظر والأحداق وانني لو اقتديت بالمصنف في الإشارة إلى ما انفردت به لطال الكلام وكثر
الملام والله الموفق للمرام (قوله ثبت) أي لما ثبت الدليل المذكور سالما عن النقص ثبت توقف
وجود الحوادث على أمور ليست موجودة ولا معدومة وتلك الأمور ممكنة فيجب استنادها إلى علة لا محالة

حاصل النقص لو تم الدليل المذكور لزم المحال بضم مقدمة ضرورية أعني عدل واسطة بين التقيضين وهو
عدم استناد الحادث إلى علة وهذا القدر لا يقدر في النقص وهذا يظهر وجه التعرض لنقص المدعى
فتأمل (قوله لان الإضافيات التي الخ) اعترض عليه بأنه اذا جاز زوال نفس الشيء من غير زوال شيء منه من
وجود أو عدم كما يفهم من هذا الكلام جاز أن يزول بعض المعدومات بدون زوال عدمه فلا يلزم من تركيب
العلة من مثل هذا المعدوم شيء مما ذكر من المحالات وقد يتسكف في جوابه بان الشيء قد يكون معدوماً
في نفسه وموجوداً غيره فيزول بزوال وجوده غيره لا بزوال عدمه في نفسه والإضافيات من هذا القبيل
اذلا وجود لها في نفسها ولها وجودا غيرا فبزوالها يزول وجودها غيرها من غير أن يزول عدمها في نفسها
لكن المصنف جعلها من قبيل واسطة فان منع ذلك وجعل من قبيل المعدوم وجوزر كعلة الحادث
من الموجود ومن مثال هذا المعدوم وان يزول هذا المعدوم بزوال وجوده غيره لا بزوال عدمه في نفسه
من غير لزوم محال فهو عين ما ادعاه المصنف ورام اثباته ولا خلاف في اللفظ والاصطلاح (قوله وتلك
الأمور ممكنة) لم يرد به ان تلك الأمور لا يمكن وجودها في أنفسها تحتاج إلى علة يستند إليها وجودها
وجودها علة تكون وجود العلة مستلزما لوجود المعلول حتى لو انتقضت اتقنى الاستلزام قال (وتلك
الأمور ممكنة فيجب استنادها إلى علة لا محالة) أقول فيه بحث لان ما استند إلى العلة أعماء هو وجود الممكن

والا
الله كما ان الشافعي لا يوجب غسل الفم والانتف في الغسل أيضا ولا فرق بينهما فيجب أن يكون
كل منهما من أمثلة المشكلي (قوله قوارير كانت تامة) أي تكونت حال كونها جامعة بين صفاء الزجاجة وشفيفها وبياض الفضة

وحسبها (قوله عطف على قوله والمشكل نسامح) لان المعطوف عليه انما هو قوله لغموض (قوله كالمقطعات) أي كالكلام المقطعات في
أوائل السور لانها أسماء يجرى فيها أحكام الاسم ومم كس في التلفظ سمي بها ١٣٩ لانها يجب تقطيعها في التلفظ

بها ومن سماها بالحروف المقطعات أطلقها مجازا باعتبار مدلولاتها انبعاث الحديث ابن مسعود رضي الله عنه انه عليه السلام قال من قرأ حرفا من كتاب الله تعالى فله حسنة والحسنة بعشر أمثالها لا أقول الم حرف بل ألف حرف ولام حرف وميم حرف (قوله واليد الوجه) كافي قوله تعالى يد الله فوق أيديهم وقوله سبحانه ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام ونحوهما كالعين والجنب والسمع والبصر والهي والغضب والرجة والقدم والاصبع وجواز الزيادة وقوعها وأمثال ذلك مما دل النص على ثبوته مع القطع بامتناع معانيها الظاهرة على الله تعالى لتزهه عن الجسمية ولوازها فذهب الحنفية وجهور السلف رحمهم الله ان كل ذلك من قبيل المشابهة يعتقد حقيقته ولا يبحث عن كقيمته بل الواجب عندهم في هذا الباب الموقوف على حدود الله تعالى بآيات ما أثبتته الوحي القاطع ونفي مانفاه

ولا يمكن استنادها الى الواجب بطريق اليجاد لانها ان كانت منتفية في شيء من الازمنة لزم انتفاء الواجب لان الصادر عن الشيء بطريق اليجاد يكون لازماله وعدم اللازم يستلزم عدم الملزوم وان لم تكن منتفية في شيء من الازمنة لزم قدم الحادث لاستنادها الى الواجب بواسطة الابقاع الذي لا يتقنى في شيء من الازمنة فان قيل يجوز ان يتوقف على أمور أخرى موجودة قلنا الكلام في تلك الامور كافي في هذا الحادث ويلزم قدمها فيثبت ان هذه الامور لا تستند الى الواجب بطريق اليجاد ولا يلزم من ذلك استغنائها عن الواجب بل لاشدائنا مفتقرة اليه بلا واسطة كايجاد المعاول الاول مثلا أو بواسطة الموجودات المستندة الى الواجب لكن على سبيل العكس والاختيار دون الوجوب اذ لو كان استنادها الى الواجب بواسطة الموجودات المستندة اليه على سبيل الوجوب لزم قدمها ضرورة قدم الوسائط ويلزم

اذ لا وجود لها فيها ولا انها لا يمكن ثبوتها فيها تحتاج في ثبوتها الى علة على تقدير تسليمه ليس بمعلل بالغير بل هو مقتضى ذواتها بل أراد به امكان ثبوتها غيرها وكان وجود الممكن في نفسه مستندا الى العلة كذلك وجوده وغيره وهذا ظاهر مقرر عندهم (قوله قلنا الكلام الخ) بان يقال تلك الامور ايضا مستندة الى الواجب تعالى بواسطة ايقاع لا يتقنى في شيء من الازمنة فيلزم قدمها ويمكن أن يدفع ايضا بان الابقاع جزء أخير من العلة التامة مستلزم للوقوع فعلى تقدير أزليته يلزم قدم الحادث بلا مربة ولا يفيد توقف الحادث على أمر آخر (قوله ضرورة قدم الوسائط الخ) قال الفاضل الشريف لقائل أن يقول لا يلزم من قدم الموجودات المتوسطة قدم تلك الامور وانما يلزم لو كان استناد تلك الامور الى الموجودات ايضا بالوجوب وهو ممنوع لجواز أن يكون على سبيل العكس والجواز على ان جعل قوله على سبيل العكس والاختيار وقوله على سبيل الوجوب قبس الاستناد الموجودات الى الواجب تعالى يبطل غرض المصنف فانه لو جاز استناد الموجودات الى الواجب تعالى ابتداء على سبيل العكس والجواز لكان أكثر المقدمات في اثبات اللا موجود ولا معدوم على طرف ولكن قول المصنف ان اثبات تلك الامور على تقدير ان كل ممكن محتاج في وجوده الى مؤثر توجب مخلص عن القول بالموجب بالذات ولولا تلك الامور لا يمكن نفي الموجب بالذات بالاتزام المحال مستغنى عنه فجعل قوله لا على سبيل الوجوب متعلقا بمفتقرة وقيد الاستناد

كأقرب في المقدمة الثانية وذكر في الكتب الكلامية فهذه الامور اذ لم تكن موجودة ولا معدومة فكيف يصح استنادها الى العلة فيجب القول بعدم الوسطة وبانها موجودة فان قيل المناهيات مجهولة عند المتكلمين فالمستند الى العلة ما هي هذه الامور قلنا الكلام ليس في ما هيئاتها بل في الامتناع بحسب خصوص المراد وغاية ما يمكن أن يقال القائلون بالحالة يجعلون الثبوت أعين من الوجود ويصفونها بالثبوت دون الوجود والمستند الى العلة في سائر الممكنات وجودها وفي الاحوال ثبوتها لكن لم أجد في كلامهم التصريح بهذه التفارقة قال (فان قيل يجوز ان يتوقف على أمور الخ) أقول ايراد على الشق الثاني يعني لانسلم ان تلك الامور اذ لم تكن منتفية في شيء من الازمنة لزم قدم الحادث لجواز ان يتوقف الحادث على أمور سواها موجودة وقت الحدوث وتقرر الجواب ان الكلام في تلك الامور كالكلام في هذا الحادث بان يقال تلك الامور مستندة الى الواجب بواسطة ايقاع لا يتقنى في شيء من الازمنة ويلزم قدمها فلا يتصور وجودها وقت الحادث والحق ان السؤال انما نشأ من الغفلة عن معنى الابقاع فانه جزء أخير من العلة التامة حيث لا يتحقق الا بعد تحقق جميع ما يتوقف عليه وجود الحادث ويلزمه الوقوع كما مر فلا حاجة الى الجواب المذكور قال (لزم قدمها ضرورة قدم الوسائط) أقول اعترض عليه بانه لا يلزم من قدم الوسائط

والسكوت عما عداها من الاسماء الالهية والصفات الربوبية وكذلك في احوال النشأة الاخرى وحقائق الجواهر المقدسة بل كل ما يتعلق به حكم ناجز (قوله وحكم الخى الطلب) وربما استوضح ذلك بمثال هو ان المشكلى كرجل اغترب عن وطنه فاخيلط بأشكاله

من الناس فيطلب من موضعه ثم يتأمل في اشكاله ثم يوقف عليه والخفي كرجل اخفى فاذا طلب ووجد عرف من غير تأمل والمجمل كرجل انقطع خبره ولم يدركه

ظهوره (قوله وقفا لازما) ليس المراد انه يجب فيه الوقف وقطع النفس والصوت وجوبا شرعيا بل بمعنى ان الواجب ان يعتبر المعنى كذلك فان الادلة المسوقة في هذا المدعى لا تدل الا عليه واما الوقف اللازم الذي اصطلح عليه بعض المتأخرين في مواضع من آي القران مما يتأكد استحبابه لبيان المعنى

المقصود وواهم الوصل معنى غير المراد فبمعنى انه يجب ذلك في جود الاداء وحسن القراءة وروق التسلاوة وليس المراد انه يجب الوقف عليه بالمعنى المعتبر عند الفقهاء ويحرم الوصل أو يكروه ويأثم القارئ به شرعا بل هو بمعنى نوع تأكد ما فيه من معسى التمام والكفاية والحسن نص عليه المحققون ويحیی في مادة التمام كافي فقولته تعالى قالت اليهود يد الله مغلولة غلت أي أيديهم ولعنوا بما قالوا بل يداه مبسوطتان وفي مادة السكافي كافي قوله تعالى وما هم بمؤمنين يخادعون الله لا إله الا هو الوصل الوصفية وربما

قدم الحوادث فتقوله لكن لا على سبيل الوجوب قيد الاستناد الموجودات الى الواجب متعلق بقوله المستندة اليه واذ قد افتقرت تلك الامور الى الواجب فصدورها عنه اما ان يكون على سبيل الوجوب او لا على سبيل الوجوب والوجوب اما ان يكون بطريق التسلسل بان يفتقر كل ايقاع الى ايقاع قبله لا الى

المستفاد من قوله مفترقة لان الافتقار الى الشيء يوجب الاستناد مخلص عن هذه الشبهات (قوله واذ قد افتقرت الخ) قيل الظاهر انه شرح لاقول المصنف وحينئذ اما ان يجب لكن لا يصلح له لانه لا يدل على ان يكون ناظر الى استناد جميع تلك الامور بالذات الى الواجب وليس كذلك لان التمثيل بالحركة نص قاطع في التعميم ولك ان تمنع قطعته في التعميم لجواز حمله على التنظير توضيحا للمقصود لان الفرق بما ذكره وجداني كما يدل عليه قول الشارح فانما نجد في أنفسنا الخ (قوله فصدورها عنه اما ان يكون على سبيل الوجوب) قال الفاضل الشريف الترديد بعد قوله فيثبت ان هذه الامور لا تستند الى الواجب بطريق الايجاب لا بخلو عن تكلف وهو ان يقال انما ذكره بناء على عدم حزمه بامتناع هذا الشق ولهذا قال وان أمكن تمثية الطريقين لكن الاستناد بطريق الاختيار أظهر عند العقول وأجدر

قدم تلك الامور وانما يلزم لو كان استناد تلك الامور الى الوسائط أيضا بالوجوب وهو ممنوع لجوز ان يكون على سبيل الصحة والجواز فالصواب ان يقال لان الكلام بعد اثبات الاختيار بالنظر الى الموجودات فانه من جملة الامور اللازم وجوده واللام معدومه فظهر ان جعل قوله لكن لا على سبيل الوجوب قيد الاستناد الموجودات الى الواجب متعلقا بقوله المستندة اليه صحيح ولا وجه لما قيل انه يبطل غرض المصنف فانه لو جاز استناد الموجودات الى الواجب ابتداء على سبيل الصحة والجواز لبطلت المقدمة الثانية وبنيت الثالثة على أمور لا موجودة ولا معدومه لان اثبات الامور على تقدير كون كل ممكن محتاج في وجوده الى مؤثر يوجبها مخلص عن القول بالموجب بالذات ولو لا تلك الامور لم يمكن نفي الموجب بالذات الا بالانترام المحال وذلك لان المصنف رحمه الله اغا يقول به بعد اثبات المقدمتين والمعرض غافل عنه ثم جعل هذا القائل قوله لكن لا على سبيل الوجوب متعلقا بقوله مفترقة بناء على ان الافتقار الى الشيء يوجب الاستناد اليه وهو خطأ لانه يخالف لصريح قوله وحينئذ اما ان يجب على ما سيأتي توضيحه ان شاء الله تعالى قال (واذ قد افتقرت تلك الامور الى الواجب فصدورها عنه الخ) أقول الظاهر انه شرح لاقول المصنف وحينئذ اما ان يجب الخ لكنه لا يصلح له لانه يدل على ان يكون ناظر الى استناد جميع تلك الامور بالذات الى الواجب وليس كذلك يدل عليه قوله فان ايقاع الحركة غير واجب ومع ذلك أوقعها الفاعل فان التمثيل بالحركة نص قاطع في التعميم وان أردت الصور على مراد المصنف على الكمال فاستمع ما أتى اليك من المقال فأقول وبالله التوفيق حاصل قوله فيثبت توقف الموجودات الحادثة الى قوله ثم الحركة ان هذه الامور التي توقف عليها الموجودات الحادثة ان يستند جميعها الى الواجب استنادا بالذات ويستند بعضها اليه بالذات وبعضها بواسطة الموجودات المستندة اليه بالايجاب بل بالاختيار لان المتكلم بعد اثباته كما عرفت وعلى التقديرين اما ان تستند تلك الامور الى ما تستند اليه واجبا كان أو مكنيا بطريق الايجاب أو لا لا سبيل الى ان يستند جميعها اليه بالذات بطريق الايجاب لاستلزامه قدم الحوادث أو انتفاء الواجب اليه أشار بقوله ولا يمكن استناد تلك الامور الى الواجب الى قوله ولا يلزم والى ان يستند اليه بعضها بالذات وبعضها بواسطة بطريق الايجاب أيضا اما بالانترام التسلسل فيها أو كون اضافة

نهاية والراجح عندي في القسم الثالث الوصل لقبج الابتداء بما بعده ولا بمبالاة بمثل ذلك الاجام وكمله في القران نظائر زواله بالنظر الى

اعتبار المعنى الصحيح كما في قوله تعالى وزكنا فيها آية للذين يخافون العذاب الاليم (قوله وهذا الايق بنظم القرآن) انباع المتشابه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله لا بد لهم من عدل يخالفونهم في

لان الذين جعل حظهم ذلك وهم الراضعون الثابتون

المستقيمون الذين لا يتهموا استزلالهم وتشكيكهم فيكون حظهم ان يقولوا آمننا به كل من عند ربنا وما يذكر الا اولو الالباب اى صدقه ونعتقد حقيقته علمناه اولاً وقيل عليه لو كان المقصود ذلك لكان الايق بالنظم ان يقال واما الراضعون في العلم اذ لم يعد امانى القرآن بدون اختها ورد بانها لو سلم ذلك يكون اذا جعل بيا بالحالهم قرينه لقوله سبحانه واما الذين في قلوبهم زيغ وليس كذلك فان الجهل لا حظ لهم أصلاً وتبين حال الزانقين عن الحق مما ذكر فيعلم منه حال الزانقين في عدم اتباع المتشابه وفي الوقوف على حدود الله باثبات ما أثبتته ونفي ما نفيه والسكوت عما عداه فاكتفى بذكر الاول اشارة للايجاز فكله قيل فما يصنعون في هذا الباب وأى طريق يسلكون في شأن هذا الخطاب فقال والراضعون في العلم يقولون جواباً عن هذا السؤال لا بياناً لحالهم (قوله والحذف)

نهاية والتسلسل باطل بالبرهان المذكور في موضعه واما ان يكون بطريق كون ايقاع الايقاع عين الايقاع بالذات حتى لا يفتقر الى ايقاعات غير متشابهة وهذا ايضا ليس بسديد لان العقل جازم بان ايقاع الحادث مغاير لايقاع ايقاعه وهذا ان الطريقان وان أمكن تمثيلهما بمنع استحالة التسلسل في غير الموجودات وينسج مغايرة ايقاع الايقاع للايقاع بالذات بل لا تغاير الا بالاعتبار لكن القول بصدور الايقاع عن العلة بطريق الاختيار دون الوجوب أظهر عند العقول وأجدر بالقبول فانا نجد من أنفسنا ان المتحرك يوقع الحركة مع عدم وجوب ايقاعها بل مع تساوى الايقاع واللا ايقاع بالنسبة اليه ولا امتناع في ترجيح المختار أحد المتساويين وذلك لان الايقاع ليس بوجوده كأنه ليس بمعدوم فلا يلزم من ثبوتها مع العلة تارة وعدم ثبوتها أخرى رجحان الممكن بلا مرجح معنى وجود الممكن بلا موجود ولايجاد اذ لا وجود للايقاع بخلاف الحركة بمعنى الحاصل من المصدر وهى الحالة الثابتة للمتحرك في كل جزء من أجزاء المسافة فانها موجودة فيجب وجودها على تقدير الايقاع لان العلة قد وجدت بجميع أجزاءها من الامور الموجودة والامور الالام موجودة واللام معدومة أعنى الايقاع فلو لم يجب كان وجودها رجحاناً من

بالقبول انتهى والعهد في هذا وان كانت على المصنف اذ الشارح أجرى كلامه على وفق قوله وحينئذ اذ ان يجب بعد قوله ولا يمكن استناد تلك الامور الى الواجب بطريق الايجاب الا انه كان ينبغي للشارح ان يتعرض لهذا (قوله والتسلسل باطل بالبرهان المذكور في موضعه) سيشير الى منع بطلانه لان الاحوال ليست من قبيل الموجودات وكلام الفاضل الشريف في بعض كتبه وان دل على بطلانه في الاحوال ايضا الا انه مبني على كون الاحوال من قبيل الثابتات وان الثبوت أعم من الوجود وقول المصنف بذلك غير متعين فان القول بالحال لا يستلزم القول بثبوتها ولن يسلم الاستلزام بغير بيان البرهان في الثابتات ممنوع كيف وهم يقولون بعدم تناهى الذات الثابتة في العدم مع عدم اشتراطهم الترتيب فيما بين آحاد المتطابقين في صورة البطلان لانهم من المتسكين (قوله عين الايقاع بالذات) اعترض عليه بان استناد الحادث الى الموجب لا يكون الا بالتسلسل في طرف المبدأ فلو فرض انقطاع التسلسل بان يكون ايقاع الايقاع عين الايقاع لزم قدم الحوادث على ان مغايرة المحتاج اليه للمحتاج بالذات أمر ظاهر فلا وجه لمنعه باداء ان ايقاع الايقاع عينه فليتامل (قوله في غير الموجودات) اعترض عليه بان برهان التطبيق وان فرض عدم جريانها في الايقاعات الغير المتشابهة لعدم وجود الايقاع لكن ههنا دليل آخر يدل على بطلان التسلسل فيها وهوان جميع الايقاعات بحيث لا يشذ منها ايقاع أمر حادث وقت حدوث الحادث فلا بد من أمر يخصه بوقته ولا يجوز أن يكون ذلك ايقاعاً آخر ولا يلزم أن لا يكون ما فرضناه جميعاً جميعاً ضرورة خروج الموقوف عليه عن الموقوف ولا أمر آخر ولا يلزم تناهى الايقاعات لان توقف المجموع لا يكون الا بتوقف واحد منه فيلزم انقطاع السلسلة عند ذلك الواحد وهو خلاف المعروف ويمكن أن يعارض دليل استحالة التسلسل في الايقاعات بأنه لو استحتم لزم أن لا يؤثر مؤثر في شئ ولا يلزم التسلسل بالنسبة الى اتصاف المؤثر بالتأثير في نفس الامر لكونه ممكنًا محتاجاً الى مؤثر فيه متصرف بالتأثير في نفس الامر وهكذا الى غير النهاية فتأمل (قوله لكن القول بصدور الايقاع الخ) فعنى هذا الاحتجاج الايقاع الى ايقاع آخر ولا يلزم التسلسل لان الحاجة اليه انما است الى ايقاع آخر على تقدير وجوده لثلا يكون استناد الايقاع الواجب منافياً لكونه مختاراً اذ وجوب كل ايقاع حينئذ مترتب على اختياره فاذا كان صدور كل

الاضافة عين الاول اذ لا يخفى مفهوما من التعسف والتكلف بل الصواب أن يكون ذلك الاستناد بطريق

خلاف الاصل على ما صرح به علامه جارا لله الزنخشرى في الكشاش والمفصل بتقدير المبتدأ أى جميع ما هو من آمنه وكون الحذف خلاف الاصل مما لا يرتاب فيه واعترض عليه بان الجملة الفعلية سالحة للابتداء من غير احتياج الى اعتبار حذف المبتدأ وبانه يحتمل

وأعلم أن إثبات تلك الأمور على تقدير أن كل ممكن يحتاج في وجوده إلى مؤثر يوجبها مخلص عن القول بالوجوب الذات وموجب للفاعل
بالاختيار ولولا تلك الأمور ١٤٢ لا يمكن نفي الموجب الذات بالالتزام بوجود بعض الموجودات من غير وجوب ويلزم

من هذا وجود الممكن
بلا وجوده ومحال كما
في المقدمة الثانية

غير مرجح بمعنى وجود الممكن من غير وجوده وإيجادها لا يظهر أن يقال أنها تجب على تقدير الإيقاع ضرورة
امتناع الإيقاع بدون الوقوع فظهر الفرق بين الأمر اللاموجود واللامعدوم كإيقاع الحركة وبين
الأمر الموجود كالحالة التي هي الحركة فإن الأول لا يجب مع علته التامة والثاني يجب (قوله) واعلم
أن إثبات الأمور اللاموجودة واللامعدومة كالاختيار والإيقاع مخلص عن لزوم القول بمسكون
الواجب تعالى موجبا بالذات وموجب لكونه فاعلا بالاختيار أما الأول فلأن القول بكونه موجبا إنما
يلزم من جهة أنه لو فعل بالاختيار لكان فعله جائزا لتركه فيلزم عدم الممكن مع وجود علته التامة وقد
سبق أنه يلزم منه الرجحان بلا مرجح ولو منع تمام العلة بناء على أن الاختيار أيضا من جهة ما يتوقف عليه

أن يكون حالا من
المعطوف فقط لعدم
الالتباس ورد بان الأنسب
أن يكون قوله آمنا به
الآية حال من لا يعلم
تأويل المماثلة إذ
المناسب لحال العالم به
أن يقول تأويله كذا
وكذا فلما قدر عطف
قوله والراحمضون على
ما قبله فلا بد من التقدير
تخويله وغير الراحمضين
من العلماء الغير الزائعين
وفيه ما لا يخفى وبأن جعله
حالا من المعطوف يوجب
أن يكون قولهم هذا
شرط لعدم علم ما سوى
الله تعالى وسواهم أن
اعتبر الاستثناء تكليما
بالباقى بعد التنبؤ لعلمه
وعلمهم أن اعتباره
مثبت للعزم المنسقى من
المستثنى منه للمستثنى
لأن الأحوال شروط على
ما بين في محله وفساد
المعنى على التقديرين
ظاهر مع لزوم تخصيص
الحال بالمعطوف دون
المعطوف عليه والأصل
اشتراكهما في المتعلقات
اذ لا مجال لرجوع
الضمير المستمر في الفعل

إيقاع واجب منه بناء على إيقاع آخر باختياره لم يلزم الاضطرار في صدور الإيقاع أصلا (قوله) والظاهر
أن يقال) أي بدل قوله لأن العلة قد وجدت الخ لأنه بدعي بخلاف الأول (قوله) فإن الأول لا يجب مع
علته التامة) اعترض عليه بان نسبة الإيقاع إلى إيقاعه كنسبة الانكسار إلى الكسر فلا يتصور تخلفه
عن علته التامة المشتملة على إيقاعه وأجيب بما عرفت أنه من ان احتياج الإيقاع إلى إيقاع آخر
إنما هو على تقدير كونه واجبا وأما على تقدير كونه اختياريا فلا يكون له إيقاع هو جزء من علته التامة
والحق أنه تخصيص في القواعد العقلية فإنه يلزم على تقدير عدم وجوده من علته التامة الرجحان الممكن
بلا مرجح بمعنى حصوله بلا تأثير مؤثر فيه بعين الدليل السابق (قوله) كالاختيار والإيقاع الخ) قال الفاضل
الشريف لو ذكروا ما ذكره المصنف في هذا المقام وهو قوله على تقدير أن كل ممكن يحتاج في وجوده إلى
مؤثر يوجبها مخلص ما احتاج إلى الاستدلال الأول (قوله) لكان فعله جائزا لتركه الخ) وأجاب
الجهور عنه باختيار جواز الترك ابتداء وعدم جوازه بعد تعلق الإرادة بالحادث ولا إيجاب على الأول وهو
ظاهر ولا تسلسل على الثاني لأن من شأن الإرادة أن تتعلق بالمراد لذاتها من غير افتقار إلى مرجح آخر
فتأمل (قوله) الرجحان بلا مرجح الخ) قال الفاضل الشريف أن الأنسب أن يقال الرجحان بلا ترجيح

الاختيار لما مر واليه أشار بقوله ولا يلزم أن يقول ثم الحركة قال (لو فعل بالاختيار لكان فعله جائزا لتركه
فيلزم عدم الممكن مع وجود علته التامة) أقول الجواب عنه أن الحكماء إن أرادوا جواز الترك ابتداء فلا
يسلم لزوم عدم الممكن مع وجود علته التامة كيف ومن جعلها تعلق الإرادة بالحادث في وقت معين كما مر
مرارا وتقرر في الكتب الكلامية وإن أرادوا جواز الترك بعد تعلقها المذكور فلا نسلم أنه لو فعل
بالاختيار لكان فعله جائزا لتركه كيف وقد سبق أنه حينئذ يكون واجبا وإن كان بالغير ولا يلزم من حدوثه
تسلسل التعلقات ولا قيام الحوادث بذات الله تعالى أما الأول فلاما تتعلق بالمراد لذاتها من غير افتقار إلى
مرجح آخر لما مر مرارا أنها صفة شأنها التخصيص والترجيح ولو للمساوى بل المرجوح وأما الثاني فلأن
التعلق أمر اعتباري ليس بوجوده في الخارج ولا صفة حقيقية للواجب يقوم به تعالى فلا يلزم من حدوثه
قيام الحوادث بذات الله تعالى فإذا ثبت أنه تعالى فاعل بالاختيار يجب بالضرورة كونه غير موجب بالذات
بلا حاجة إلى ما ذكره المصنف من التعملات وإذا ثبت التعلق بالحادث للإرادة اضمحل قوله ولا مخلص عن
ذلك الخ لأن منشاء عدم ملاحظة ذلك التعلق فإنه جزء أخير من العلة التامة إذا وجد وجد المعلول وإذا
فقد امتنع فلا وجه لقوله بل يجوز عدمه مع وجود جميع ما يتوقف عليه فإن ذلك التعلق إذا حصل امتنع
عدمه ولا لقوله والإيقاع يجب بثبونه عند تحقق علته التامة لأن ذلك التعلق إذا وجد وجب الإيقاع
والإمتنع وأما قوله اذ لا يلزم من عدمه وجوبه الخ فبرده عليه أنه لا يلزم من عدم لزوم الحال المخصوص عدم

الفعل

إليه ما يلزم رجوعه إلى قوله والراحمضون والحق أن المعنى الذي ينساق إلى الفهم المستقيم

من الآية أن الزائعين يتبعون المشابهة ويتبعون تأويله بخلاف الراحمضين في العلم فأنهم يقولون آمنا به كل من عند ربنا وهو مفاد الوقف

(المقدمة الرابعة) ان الرجحان بلا مرجح باطل وكذا الترجيح من غير مرجح لكن ترجيح أحد المتساويين أو المرجوح واقع لانه اما ان لا يرجح أصلاً أو يكون للراجع فقط أو المتساوي أو المرجوح والاول باطل ١٤٣

أصلاً وكذا ترجيح الراجع باطل لان الممكن لا يكون راجحاً بالذات بل بالغير فترجح الراجع يؤدي الى اثبات الثابت أو احتياج كل ترجيح الى ترجح قبله الى غير النهاية فالترجح لا يكون الا للمتساوي أو المرجوح ولان كل ممكن معدوم فعدمه راجح على وجوده في نفس الامر بالنسبة الى علة العدم ومساو له بالنسبة الى ذات الممكن فإيجاده ترجيح المرجوح أو المتساوي على ان الارادة صفة شأن ان يرجح الفاعل بها أحد المتساويين أو المرجوح على الآخر فعلم ان الارادة لاتعمل كما ان الايجاب بالذات لاتعمل لان ذات الارادة تقتضي ما ذكرنا وانما يمنع رجحان المرجوح أو المتساوي مادام كذلك فاذا رجح الفاعل لم يمتحيا كذلك واعلم ان المتكلمين أوردوا التجسو وترجح المختاراً أحد المتساويين

المثال المشهور

على الله وعلى ذلك السلف الصالحون والخلف الصادقون ويدل عليه قراءة ابن

الفعل لنقل الكلام الى الاختيار بانه اما قدیم فيلزم قدم الحادث أو حادث فيتمسك بالاختيارات فيلزم قيام الحوادث بذات الله تعالى ولا يخاص عن ذلك على تقدير عدم اثبات الامور اللاموجوده واللامعدومة بالاتزام جواز وجود الممكن بدون وجوده حتى ان الفعل يصدر عن الواجب ولا يجب وجوده مادام ذات الواجب بل يجوز عدمه مع وجود جميع ما يتوقف عليه وقد سبق ان هذا مستلزم للرجحان بلا مرجح أي وجود الممكن بلا موجود وابتعاد فأما على تقدير اثبات الامور اللاموجوده واللامعدومة فلا يلزم القول بالايجاب لان من جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن الابقاع والاختيار والابقاع لا يجب ثبوته عند تحقق علمته التامة اذ لا يلزم من عدم وجوده المحال المذكور أعنى الرجحان بلا مرجح بمعنى وجود الممكن من غير موجود اذ لا وجود للابقاع ولا للاختيار كما لا عدم لهما وأما الثاني فلان هذه الامور لا يمكن استنادها الى الواجب بطريق الايجاب لما يلزم من قدم الحوادث أو انتفاء الواجب فيلزم استنادها اليه بطريق الاختيار فيكون الواجب فاعلاً لمختاراً وهو المطلوب (قوله المقدمة الرابعة ان الرجحان بلا مرجح) أي وجود الممكن بلا موجود باطل وكذا الترجيح بلا مرجح أي الايجاد بلا موجود وبطلان ذلك بدهي غنى عن البيان وأما ترجيح أحد المتساويين أو ترجيح المرجوح فحائز واقع واستدل على ذلك بوجه الاول انه اما ان لا يكون ترجيح أصلاً أو يكون للراجع أو للمتساوي

والترجح بلا مرجح أي وجود الممكن بلا ايجاد وابتعاده بلا سبب وداع محال (قوله وأما ترجيح أحد المتساويين أو ترجيح المرجوح فحائز واقع) أراد بالترجح ههنا أعم من الايجاد وهو اثبات الرجحان كما صرح به فيما سبأني لا الايجاد كما فيما قبله والالم يتحج في ابطال الشق الثاني الى قوله فيكون كل ترجيح الخ لظهور امتناع أن يوجد شي واحد باكثر من وجود واحد قال الفاضل الشريف لقائل أن يقول في ترجيح أحد المتساويين والمرجوح بحث وهو ان أراد بالتساوي مثلاً المتساوي بالنسبة الى ذات الشيء مع قطع النظر عن الخارج فلا نزاع في جواز الترجيح باعتبار حصول المرجح الخارجى وانضمامه اليه وان أراد به التساوي بالنسبة الى الفاعل الحكيم المختار ومعنى التساوي بالنسبة اليه ان لا يتعلق باحد طرفيه غرض من جهة أصلاً ممنوع للقطع بان الفاعل المختار الحكيم لا يرتكب فعلاً لا بعد تعلق داع وغرض به فلا يكون ترجيحه ترجيحاً للمتساوي بل ترجيحاً للراجع وما ذكرنا من اثبات الثابت والتسلسل على هذا التقدير ممنوع واعترض بان كون الفاعل حكيماً لا يقتضى الا أن يكون فعله مشتملاً على حكمة ومصالحة ولا يلزم من ثبوت الحكمة ثبوت الغرض كيف وقد تبين في الكلام ان أفعال الله تعالى مع كونه فاعلاً لمختاراً منزهاً عن العلة الغائية والاعراض وأجيب بان وجوب الغرض ليس مقتضى حكمة الفاعل بل مقتضى كونه فاعلاً لمختاراً والنزاع فيه مشهور بين العلماء وليس لاحد الفرقين دليل قاطع على مذهبهم وليس كل من يقول بتمزيه فعله تعالى عن الغرض يقول بكونه مختاراً بل منهم من يقول بكونه موجباً لحد راعن لزوم الغرض في فعله وقد يجاب عن اعتراض الشريف بان المراد بالتساوي بالنسبة الى

لزومه مطلقاً وههنا يلزم محال آخر وهو حصول الاثر بلا مؤثر أي الكون بلا مكون فان تلك الامور مكونا بالاتفاق والوجود كما يتوقف على موجود كذلك الكون يتوقف على مكون وقد سبق ان تلك الامور ممكنة فيجب استنادها الى علة قال (وأما ترجيح أحد المتساويين أو ترجيح المرجوح فحائز واقع) أقول لم يرد بالترجح ههنا الايجاد كما فيما قبله بل أعم منه وهو اثبات الرجحان كما ذكره فيما سبأني اذ لو أراد له يكن لقوله وأما ان ثبت رجحان زائد على ماله من الرجحان فائدة لظهور امتناع أن يوجد شي واحد باكثر

مسعود رضي الله عنه ان تأويله الا عند الله وقراءة أبي بن كعب وابن عباس رضي الله عنهم ويقول الراسخون في العلم آمنابه وقد صرح عن النبي صلى الله عليه وسلم في تفسير هذه الآية فاذا رأيتهم يجادلون فيه فهم الذين عني الله فاحذر زهم وعنه صلى الله عليه وسلم

لا أخاف على أمتي الا ثلاث خصال ان يكثر لهم المال فيتماسدوا فيقنطروا وان يفتح لهم الكتاب فيأخذ المؤمن بيده نأويله وما يعلم تأويله الا الله والراسخون في العلم

فيضبطه ولا يباليون عليه وعنه عليه السلام ان القرآن لم ينزل ليكذب بعضه ببعض فاعرفتم منه فاعملوا به وما تشابه فآمنوا به وعن ابن عباس رضي الله عنه التفسير على أربعة أنحاء تفسير لا يعذر أحد في فهمه وتفسير تعرفه العرب من لغاتها وتفسير يعلمه الراسخون في العلم وتفسير لا يعلمه الا الله عز وجل وعن عمر بن عبد العزيز ان الراسخين في العلم يؤمنون به ولا يعلمون تأويله وكذا عن عائشة وعروة بن الزبير وأبي الشعثاء وأبي نعيم وجهور الصحابة والتابعين وأكثرتهم القراء والمحدثين قال ابن كثير اذا وقفت في القرآن على قوله وما يعلم تأويله الا الله وعلى قوله وما يشعركم وعلى انما يعلمه بشر لم أبال بعدها ووقفت أم لم أقف والتأويل المنقول عن السلف كان صيانة للعوام عن التعدي عن حد التنزيه والتورط في التشبيه بصرف فهمهم عن الاحاد في الصفات والزيغ في المشابهات بحسب

أول المرجوح والاولان باطلان فتمين الاخران أما الاول فلانه لولا الترجيح لما وجد ممكن أصلا لانه لا يوجد بدون الایجاد والایجاد ترجيح وأما الثاني فلان الممكن لا يكون راجحا الا بواسطة مرجح خارج عن ذاته لاستواء الطرفين بالنظر الى ذاته فلو جاز ترجيح الراجح أي اثبات الرجحان فاما أن يثبت الرجحان الذي هو ثابت فيلزم اثبات الثابت وتحصيل الحاصل وهو محال واما أن يثبت رجحان زائد على ماله من الرجحان فيكون كل ترجيح مسبوقا بترجح آخر وهو لا محالة يكون بمرجح فيلزم تسلسل الترجيحات والمرجحات لا الى نهاية فيقتضو وجود كل حادث الى أمور غير متناهية فان قيل ان كان المدعى بطلان ترجيح الراجح في الجملة بمعنى انه لا شيء من الترجيح بترجح للراجح فلا يلزم من ثبوته عدم تنهاى الترجيحات

ذات الشيء والتزاع في ان الترجيح هل يحتاج الى داع ومرجح وهل يحتاج تعلق اختيار المختار باحد طرفيه الى داع أم لا والمراد التساوي بالنسبة الى الفاعل المختار ومعنى التساوي بالنسبة اليه ان لا يتعلق باحد طرفيه غرض وداع يعود الى ذاته فلا يكون إيجادا متعلقا به مطلق الغرض والمدعى ترجيحا للراجح (قوله) فيلزم تسلسل الترجيحات الخ فان قيل لم لا يجوز أن يكون ترجيح الترجيح عين الترجيح كافي ايقاع الايقاع قلنا لان الكلام ههنا في أن يثبت رجحان زائد على ماله من الرجحان فيكون بين الترجيحين تغاير بالذات

من وجود واحد ولا يحتاج الى قوله فيكون كل ترجيح الخ قد بر قيل فيه بحث وهو انه ان أراد به التساوي بالنسبة الى ذات الشيء مع قطع النظر عن الخارج فلانزاع في جواز الترجيح باعتبار حصول المرجح الخارجى وانضمامه اليه وان أراد به التساوي بالنسبة الى الفاعل المختار الحكيم لا يترك فعلا الا بعد تعلق داع وغرض فلا يكون ترجيحه ترجيحا للمساوي بل ترجيحا للراجح وما ذكره من لزوم اثبات الثابت أو الشق على هذا التقدير ممنوع أقول منشؤه عدم ملاحظة السؤال الاول الاتي مع جوابه اذ يظهر بعدها ان معنى وقوع ترجيح المساوي المرجوح أن يكون الترجيح بالآخره الا للمساوي أو المرجوح فحينئذ يختار الشق الاول قوله فلا نزاع في جواز الترجيح قلنا نعم اذا أقيمت العبارة على ظاهرها وأما اذا أريد بها ما ذكر فيكون فيه ألف نزاع وأيضا يظهر بعدها ان لزوم اثبات الثابت أو التسلسل انما هو في ابطال انحصار الترجيح في ترجيح الراجح وما ذكر في الشق الثاني مبني على أن يكون المراد ما يفهم من ظاهر العبارة فان هذا من ذلك قال (لولا الترجيح لما وجد ممكن أصلا) أقول قال في شرح المقاصد الجمهور على ان هذا الحكم ضروري بعد تخلص معنى الموضوع والمحمول من غير أن يفتقر الى رهن فان معنى الممكن ما لا يقتضى ذاته وجوده ولا عدمه ومعنى الاحتياج ان كلاما من وجوده وعدمه يكون لذاته لا أولا من خارج فان قيل يحتمل أن لا يكون لذاته ولا من خارج بل مجرد الاتفاق قلنا هذا ما يظهر بطلانه بأدنى التفات ولهذا يحكم به من لا يتأق منه النظر والاستدلال قال (فيلزم تسلسل الترجيحات والمرجحات) أقول اكتب في المصنف بالاول ولم يذكر الثاني لحصول المقصود به والشارح أراد زيادة التحقيق كما هو دأبه فاعتبر في الاول وحده المرجح وفي الثاني كثرتة فانه اذا كان واحدا وكان كل ترجيح منه مسبوقا بآخر تسلسل الترجيحات لا محالة فاما اذا كان متعدد افكل ترجيح من مرجح اذا توقف على ترجيح من آخر تسلسل المرجحات أيضا لا محالة لا يقال لم لا يجوز أن يكون في الاول ترجيح الترجيح عين الترجيح ولا يلزم التسلسل كما قلنا في ايقاع الايقاع لانا نقول الكلام ههنا في أن يثبت رجحان زائد على ماله من الرجحان فيكون بين الترجيحين تغاير بالذات والاعتبار بالضرورة قال (فان قيل ان كان المدعى الخ) أقول حاصل السؤال ان المدعى يعني قوله وكذا ترجيح الراجح باطل ان كان السلب الكلى فان قوله

لجواز ما يسهه اللغة وتدعو اليه الحاجة لا يلزم به المراد منها اذ لا يسبيل الى ذلك الا من جهة العقل ولا من جهة النقل (قوله فما الفائدة في انزال الخ) هي التصديق بشيوت هذه الصفات لله تعالى مع النزاهة عما هو من لوازم الجسم

والامكان ونسبته بها توصيفه كما وصف به نفسه وسماه واعتقاده حق بالمعنى الذى عناه مع تفويض العلم اليه سبحانه وتعالى بما هو المراد منها والمعنى أى فائدة أعظم من هذه الفائدة وأجل منها قوله وقد

وعلى المرتضى رضى الله عنهما ومعنى هذا القول ان القصد الممكن من معرفة الله تعالى لغيره هو ادراك مجزه عن تصور ذاته وصفاته العلى باحد الانحاء الاربعة ومن عجز عن ذلك الادراك الذى هو أقصاه وفائته فقد عرّف انه سبحانه متعال عن ادراك

لحوازن ينتهى الى ترجيح المساوى أو المرجوح أى الى ترجيح لا يكون قبله ترجيح وان كان المدعى بطلان انحصار الترجيح فى ترجيح الراجح بمعنى انه ليس كل ترجيح ترجيحا للراجح فلا يصح قوله فالترجيح لا يكون الا للمساوى أو المرجوح اذ لا يلزم من بطلان انحصار الترجيح فى ترجيح الراجح ثبوت انحصاره فى ترجيح المساوى أو المرجوح قلنا مراده انه لا يكون الترجيح بالاخر الا للمساوى أو المرجوح وبثبته المطلوب وهو وقوع ترجيح المساوى أو المرجوح الثانى ان وجود الممكن مساو لعدمه نظرا الى ذات الممكن ومرجوح نظرا الى ماهو الاصل والسابق أعنى عدم علة الوجود فانه علة لعدمه فإيجاد الممكن يكون ترجيحا للمساوى نظرا الى الذات والمرجوح نظرا الى العلة الثالث ان الارادة صفة من شأنها أن ترجح الفاعل بها أحد المتساويين على الآخر أو المرجوح على الراجح فالإيجاد بالاختيار قد يكون ترجيحا لذلك فان قيل اختيار المختار أحد المتساويين ترجيح من غير مرجح قلنا الارادة والاختيار لا يعمل بانه لم اختار هذا دون ذلك لان الترجيح صفة ذاتية لها كما ان الايجاب بالذات لا يعمل بان الموجب لم

القلوب والافهام ومنزه عن احاطة العقول والاوهام وذلك حقيق المعرفة ونعم الادراك الممكن للبعد لان حظ الممكن من معرفة البارى سبحانه هو التصديق بوجوده وصفاته ونزاهته عن صفات الخلقين فالعجز سبب لمعرفته تعالى بحال يختص به وهو سبب لادراكه بصفة يمتاز بها عن غيره وهو امتناع تصويره وقد جعله عين ضده مبالغته ونكر الادراك ليدل على انه نوع عظيم منه كما فى قوله تعالى ولكم فى القصص احياة (قوله مسألة) قيل ترجمة هذا البحث بها ليست كما ينبغي والاشبه انه اعتراض على ما ذكر من ان اللفظ يفيد القطع وجواب عنه

واعترض عليه بمنع بطلان هذا التسلسل بناء على ان الترجيح من قبيل الاعتباريات وان الرجح يجوز أن يكون منها وأجيب بان ليس المدعى بطلان هذا التسلسل بمرهان التطبيق حتى يرد ما ذكره بل المدعى بطلانه لافضائه الى لزوم احتياج الحادث الى أمور غير متناهية فان بطلانه عند من يجوز صدور الفعل عن الفاعل المختار بمجرد اختياره ظاهر لا ستره به واعلم ان الغرض فى هذه المقدمة ليس الاثبات انه يجوز أن يحصل لاحد المتساويين رجحان من خارج فانه اذا ثبت ذلك ثبت انه يجوز أن يحصل مثل هذه الرجحان من المختار أيضا ومن ادعى امتناعه ووجوب الداعى فعليه البيان (قوله قلنا مراده الخ) اختيار للشق الثانى وتصحيح للعصر المستفاد من قوله فالترجيح لا يكون الخ بالتأويل المذكور اذ بلا حظه يصح الحصر المذكور ولا ينافى ثبوت ترجيح الراجح فى الجملة (قوله وللمرجوح نظر الى العلة) اعترض عليه بان الخصم قد برهن على ان الممكن لا يصدر عن علة ما لم يترجح ولم يصل الى حد الوجوب فلان سلم ان إيجاد الممكن ترجيح المرجوح بل نقول اذ تحقق شرط وجود الممكن ترجحها وجوده وانتفت علة الغم فالترجيح لا يكون الا بالراجح وأجيب بان ترجمه الواصل الى حد الوجوب لما كان مستفادا من العلة التامة وكان الرجحان قبل تمام العلة لعدم كان ترجيح علة الوجود ترجيحا للمرجوح بلا شبهة (قوله الثالث ان الارادة الخ) قيل هذا انما ينتهض حجة بعد القول بالارادة وأجيب بانه يدل على وجودها المعقول والمنقول سيما فى بعض انواع الحيوانية فانكارها سفسطة (قوله لان الترجيح صفة ذاتية لها) قيل فيه بحث لان ترجيح أحد الضدين اذا كان صفة ذاتية للارادة كان لازما لها فلم يمكن ترجيح الضد الاخر فكان الايجاب لازما الا ان ثبت لكل ضد ارادة مخصوصة فحينئذ نقول ان لزوم أحد

فى الجملة قد لا معنى لالتفى فلم يلزم عدم تنهاى المترجيحات وان كان رفع ايجاب كل لم يصح قوله فالترجيح لا يكون الا للمساوى أو المرجوح وحاصل الجواب اختيار الشق الثانى فلا يصح قوله فالترجيح لا يكون الا للمساوى أو المرجوح قلنا يصح بالتأويل المذكور وهو التقييد بقوله بالاخرة اذ بلا حظه هذا القيد يصح حصر الترجيح فى كونه للمساوى أو المرجوح ولا ينافى ثبوت ترجيح الراجح فى الجملة فعلى هذا لا يكون المطلوب ترجيح المساوى أو المرجوح واللام يبق فرق بينه وبين ترجيح الراجح لانه أيضا واقع ولا ينافى لقول المصنف أولا وكذا ترجيح الراجح باطل وقوله ثانيا فالترجيح لا يكون الا للمساوى أو المرجوح وجه صحة قطعه وان قوله وثبت به المطلوب الخ ليس كما ينبغي بل حق العبارة أن يقال وثبت به ان مراده بقوله لكن

(١٩ - تلويح ثانى) وتقريره ان الدليل اللفظى مبنى على أمور ظنية فلا يفيد اليقين وتقرر الجواب اننا سلم ان الامور المذكورة ظنية فى كل دليل لفظى وليس المدعى الا الايجاب الجزئى ورد بان هذه المسئلة من مقاصد الفن والفقهاء محتاج الى

وهو الهارب من السبع اذا رأى طرفين متساويين فقال الحكيم القضية البديهية التي لولاها لانسد باب العلم بالصانع وهو ان الربحان
بلا مرجح باطل لا تبطل بايراد مثال ١٤٦ لا يدل على عدم المرجح بل غايته عدم العلم بالمرجع فأقول القضية التي

أوجب هذا دون ذلك فان قيل الترجيح يستلزم الربحان ضرورة فترجح المساوي أو المرجوح بوجب
ربحانه وهو ممنوع بالضرورة قلنا الممتنع هو ربحان المساوي أو المرجوح مادام المساوي مساويا
والمرجوح مرجوحا ضرورة امتناع اجتماع النقيضين أعني الربحان وعدمه وعند ترجيح الفاعل
اياهما لم يبقيا مساويا وهو ما لان معنى الترجيح اثبات الربحان وجعل الشيء راجحا واخرجاه عن حد
التساوي فضلا عن المرجوحية (قوله وهو) أي القضية البديهية وبذلك الضمير باعتبار الخبر وهو
ان الربحان بلا مرجح باطل والعلم بوجود الواجب مبني على هذه المقدمة اذا العمدة فيه انه لا شئ في
وجوده موجود فان كان واجبا فهو المطلوب وان كان ممكنا فلا بد له من وجود ضرورة امتناع ترجيح أحد
طرفي الممكن بلا مرجح فينقل الكلام الى موجوده فاما ان يتسلسل وهو محال أو ينتهي الى الواجب وهو
المطلوب وبهذا يظهر صحة ما ذكره المصنف رحمه الله تعالى من ان هذا الاستدلال انما يبني على بطلان
وجود الممكن بلا موجود لا على بطلان ترجيح الفاعل أحد المتساويين باختباره فان قيل تعلق الارادة
بوجود الممكن أمر ممكن فيفتقر الى موجوده ويتسلسل أو يلزم وجوده بلا موجود قلنا ارادة الارادة
عنها أو الارادة ترجح لذاتها أو تعلق الارادة ليس بوجود بل حال فلا يلزم وجود الممكن بلا موجود

الارادتين ذات المريد لم يكن له ارادة الضد الا آخر لتنافي الارادتين والالزام بتجدد الارادة وحدها في
ذاته تعالى (قوله لم يبقيا مساويا وهو ما لان معنى الترجيح اثبات الربحان وجعل الشيء راجحا واخرجاه عن حد
الممكن وما بالذات لا يمكن زواله فلا يصح قوله عند ترجيح الفاعل لم يبقيا مساويا وأوجب بان لازم الممكن
في الحقيقة عدم اقتضاء الطرفين وتلزم المساواة بواسطة أمر مستحيل الوقوع هو تخليصه الممكن
ونفسه فلا يكون حاصله الا بالعرض وأما الحاصل في نفس الامر قبل وجوده فهو المرجوحية فابحار
الفاعل ترجح للمرجوح في نفس الامر وللماوي بالعرض (قوله وبهذا يظهر الخ) أي بما مر من قوله
ضرورة امتناع ترجح أحد طرفي الممكن بلا مرجح يظهر صحة ما ذكره المصنف في التوضيح بعني قوله فأقول
القضية الخ (قوله فان قيل تعلق الارادة الخ) حاصل السؤال ان الانتهاء الى الواجب لا يدفع أحد
الامر من أعني التسلسل أو الترجيح بلا مرجح (قوله ويتسلسل) أي يلزم التسلسل بعني في الارادات
لان تعلق الارادة لا يستند الى الموجود بطريق الايجاب والالزام الايجاب بالنظر الى الحادث الذي أقمنا
كونه اختياريا ولم يرد انه يلزم التسلسل في الموجود كما يتبادر من ظاهر قوله (قوله قلنا ارادة الارادة عينها)
يعني ان تعلق الارادة الذي حكم بكونه ممكنا محتاجا الى موجوده نفس الارادة المتعلقة بالحادث فلا يلزم
التسلسل في الارادات نعم يلزم التسلسل في التعلقات الاعتبارية وفي بطلانه بحث كما مررت اليه الاشارة
فيما سبق هذا وتظير وجه البطلان الذي مر في الايقاعات الغير المتناهية متأت ههنا أيضا فاقأمل (قوله
او الارادة ترجح لذاتها) الظاهر ان ترجح مضارع بحذف التاء والتقدير ترجح أي ترجح من فاعلها لذاتها
بلا احتياج الى ارادة أخرى (قوله فلا يلزم وجود الممكن بلا موجود الخ) مقصوده توجيه كلام المصنف

ترجح أحد المتساويين أو المرجوح واقع لان الواقع انحصار الترجيح في ترجيحهما بالآخرة وان كانت العبارة
قاصرة عنه فليتامس قال (وهو ممنوع بالضرورة) أقول لا يقتضي اجتماع المتناقضين وهو كون
المساوي أو المرجوح راجحا ضرورة التنافي بين المساواة والمرجوحية وبين الراجحية قال (وبهذا يظهر
صحة ما ذكره المصنف الخ) أقول أي بكون العمدة في اثبات العلم بوجود الواجب امتناع ترجيح أحد طرفي
الممكن بلا مرجح يظهر صحة ما ذكره المصنف في حواشيه على التوضيح وكان مراده من نقله القدر في

تستعمل في اثبات العلم
بالصانع هي ان ربحان
أحد طرفي الممكن بلا
مرجح محال بعسني ان
وجوده بلا موجود محال
انقائها وغرض الاصولي
متعلق ببيانها وهذا
المقام أنسب مقام
لايرادها ولذلك صدر
المبحث وترجحه بها. وأما
الاعتراض والجواب فان
المصنف مستغن عن
ايرادها في هذا المقام
فانه لم يصرح ههنا ان
هذه الاقسام تقيده
الحكم قطعاً وبقينا ولا
حاجة له في نفسه اليه
يقضيها حتى يرد عليه
ويفتقر الى الجواب عنه
وحيث أفاد ههنا في
سبق أشار الى الجواب
بقوله وسيجيء معني
القطع وان الاحتمال
الغير الناشئ عن دليل
لا يعتبر وذلك القدر وافي
فيه (قوله قيل الدليل
اللفظي لا الخ) القائل
هم المعتزلة وجمهور
الاشاعرة وحاصل شبهتهم
ان الدليل اللفظي يتوقف
على العلم بوضع اللفاظ
الواردة في كلام المخبر
الصادق للمعاني المفهومة
منها وانها مرادة له بها
والاول يتوقف على العلم
بعصمة رواية العربية لغة ونحوها وصراف من الغلط والكذب وان ذلك للتدليل وسيبويه والافخش
والاصمعي والثاني يتوقف على عدم الاشتراك والنقل والتجزؤ والاضمار والتخصيص والتقديم والتأخير ثم بعد ذلك كله لا بد من العلم

واعلم
والاصمعي والثاني يتوقف على عدم الاشتراك والنقل والتجزؤ والاضمار والتخصيص والتقديم والتأخير ثم بعد ذلك كله لا بد من العلم

مع انه يمكن اثبات هذا المطلوب مع الغيبة عن هذه القضية بان نقول الموجود اما ان لا يحتاج في وجوده الى غيره او يحتاج ولا بد من
الاول قطع التسلسل ثم على تقدير تسليم تلك القضية وبدايتها الفاعل هو المرجح

موجودا ايضا انما اوردوا
المثال سند المنع فعليكم
البرهان على الرجحان في
المثال المسد كور على انا
نقول ان وجب المرجح
في المثال المسد كور فاما
ان يجب بحسب نفس
الامر وهذا باطل لان
الاعتقاد الذي لا يطاق
لما في نفس الامر كاف
للافعال الاختيارية
واما ان يجب بحسب
اعتقاد الفاعل وهذا باطل
ايضا في فعل أفعال مع
عدم اعتقاد الرجحان
كافي الهارب بل مع اعتقاد
المرجحية ومن أنكر
هذا فقد أنكر الوجدانيات
فبطل قولهم ان غايته
عدم العلم بالرجحان فان
عدم علم الفاعل
بالرجحان كاف في هذا
الغرض

واعلم ان نزاع الحكماء انما هو في ترجيح أحد المتساويين من غير مرجح لاني ترجيح المختار أحد
المتساويين وجهه له رجحا بالارادة (قوله مع انه يمكن) الاستدلال على وجود الصانع بوجه لا يمتنى
على بطلان الرجحان بل امر رجحان بان يقال لا بد من موجود لا يحتاج في وجوده الى الغير قطع التسلسل
اذ لو احتاج كل موجود الى غيره لزم التسلسل ان ذهب لا الى نهاية أو الدوران عاد الى الاول والدور فروع
من التسلسل بناء على عدم تناهي التوقفات والاحتياجات فلذا اكتفى بذكره وأقول الموجود
الذي لا يحتاج في وجوده الى الغير لا يلزم أن يكون واجبا الاعلى تقدير امتناع الرجحان بل امر رجحان
والالجان أن يكون ممكنا ولا يكون وجوده من ذاته ولا من غيره بل يحصل بعد العدم بلام وجوده فلا غيبة
عن هذه القضية وان لم يذكرها في اللفظ (قوله وايضا) يعني ان المتكلمين في مقام المنع لا امتناع
ترجح أحد المتساويين وانما يذكرون المثال سند المنع أي لم لا يجوز ترجيح أحد المتساويين كافي
الهارب من السبع يسلك أحد الطريقين المتساويين فان قيل كيف يمنع نفس المدعى قلنا بل هو جزء
من الدليل على كون الواجب موجبا بالذات فيجب على الحكماء اقامة الدليل على هذه القضية أو على
كونها بديهية وأما ما ذكره المصنف رحمه الله من انه يجب اقامة البرهان على وجود المرجح في
المثال المسد كور فخارج عن قانون التوجيه اذ على المستدل البرهان على المقدمة الممنوعة لا على
بطلان السند وان اورد المثال بطريق النقص كان على المتكلم الدليل على تخاف الحكم فيه
واثبات عدم الرجحان وليس للحكيم الامنع التساوي أو عدم المرجح فيه (قوله على انا نقول) على
سبيل التبرع باثبات سند المنع وبعده اثباته يكون نقضا لدعوى الحكماء ونقريه ظاهر والحاصل ان
القول بالاحتياج الى مرجح في نفس الامر باطل قطعا اذ كثيرا ما يكون الطريق الذي يختاره الهارب
مرجحا مؤدبا الى مهالك وسباع أكثر فبقى الاحتياج الى مرجح بحسب علم الفاعل واعتقاده فاذا سلموا في

على ما ذهب اليه والافتقدت فيما سبق انه يلزم حصول الممكن بلامؤثره وانما محال (قوله واعلم
ان نزاع الحكماء الخ) هذا طعن على المصنف وجواب من طرف الحكماء لكنه مدفوع بانهم ينازعون في
جواز ترجيح المتساويين بالنظر الى الفاعل المختار ايضا نعم لا ينازعون في جواز ترجيح المتساويين بالنظر
الى ذات الممكن سواء كان المرجح ارادة أو غيرها (قوله بناء على عدم تناهي التوقفات والاحتياجات الخ)
فبطل عليه تناهي مواد التوقفات كافي صورة الدور يستلزم تناهيها الا أن يقول ويقال المراد عدم
انتهائها الى ما لا يتوقف أو يلحقها الى ما يتصله في حواشي المطالع من لزوم ترتيب النفوس الغير المتناهية (قوله
وأقول الموجود الخ) أجيب عنه بان مراد المصنف انه يمكن اثبات المطلوب مع الغيبة عن استعمال تلك
القضية في المقدمات وقبول النفس بدونه بناء على استقرارها في النفس كافي القضايا التي قياساتها معها
وليس بشئ لان القضية المذكورة اذا كانت محتاجة اليها في نفس الامر ثبت مراد الحكماء سواء استعملت
في المقدمات أم لا كشرائط الانتاج (قوله بل هو جزء من الدليل الخ) لانهم قالوا لا يجوز أن يكون
الباري سبحانه قادرا اذ تعلق القدرة منه تعالى باحد الضدين اما لذاتها بل امر رجحان وداع فيستغني الممكن عن
المرجح وانه بسبب اثبات الصانع واما لذاتها فيحتاج تعلقها به الى مرجح ويلزم التسلسل في المرجحات
(قوله وأما ما ذكره المصنف الخ) قد يتكلف في دفعه بان مراد المصنف انه يجب دفع المنع على وجه
يندفع به السند ويقيد وجود المرجح في المثال المذكور اذ لو بقى السند على حاله يعود السائل وهذا وان
قول المصنف مع انه يمكن اثبات هذا المطلوب الخ لكونه مخالفا له وتأيد اعترافه بقوله وأقول الموجود

بعدم المعارض العقلي اذ
عند وجوده يؤول اللفظ
وعدم وجدان الدليل
العقلي المعارض له بعدد
الفحص البالغ لا يدل على
عدم وجود في نفس الامر
ولعل الله يتحدث بعد ذلك
أمر او سيجيء الجواب
عنها (قوله وقد اوردوا في
مثاله الخ) قيل عليه هذا
على تقدير ثبوتها يصلح
مثال الجرد النقدي

لا التقديم القادح في قطعية المراد وتوسيط هذا الكلام بين التقديم والتأخير ليس كما ينبغي لانها معا شرط واحد لا يتصور افتراقهما
والجواب عنه ان القادح هو احتمال التقديم والتأخير ولا يتوقف على عدم وجوده بالفعل الذي يدل على نقض المدعى ولكن من لم

المثال المذكور انه لا علم بالرجحان فقد حصل الغرض وهو عدم المرجح في علم الهارب واعتقاده وفيه نظر لان عدم العلم بالرجحان في اعتقاده لا يستلزم عدم الرجحان في اعتقاده لجواز ان يكون رجحان في اعتقاده وهو لا يعلم ذلك ولا يلاحظه فان قلت قد سلم المصنف بطلان الترجيح بلا مرجح فكيف صح منه اثبات عدم المرجح في المثال المذكور قلت المسلم هو بطلان اليجاد بلا موجود والمدعى في المثال المذكور عدم مرجح غير الفاعل واختياره الذي به بصير احد المتساويين واجمال مؤثره الفاعل (قوله فعلم) مما تقدم انه لا امتناع في ترجيح احد المتساويين بل هو واقع وانه لا امتناع في ثبوت الايقاع من المختار تارة وعدمه اخرى من غير مرجح وان الممتنع انما هو وجود الممكن بلا موجود فيجب ان يكون هذا هو المراد بالقضية المتفق عليها بين العقلاء وهو امتناع الرجحان بلا مرجح فالرجحان هو الوجود ولا حالة للممكن قبل الوجود بها يكون اقرب الى جانب الوجود لانه حينئذ يكون معدوما فلا يكون جانب الوجود رجحا وانما يرجح عند تحقق الوجود وزوال العدم وهذا جيد الا ان تخصيص الرجحان بالوجود ليس كما ينبغي بل العدم ايضا كذلك فانه يرجح بعدم علة الوجود فكما ان وجود الممكن بلا علة الوجود محال كذلك عدمه بلا علة العدم وهو عدم علة الوجود محال (قوله اذا عرفت هذه المقدمات) الاربع فنقول في الجواب عن الدليل المذكور على ان فعل العبد ليس باختياره ان المراد بالفعل في قولكم ان توقف فعل العبد على مرجح يجب وجود الفعل عند وجود المرجح اما المعنى الحاصل بالمصدر كالحالة التي يكون للمتحرك في أي جزء يفرض من أجزاء المسافة واما نفس المعنى الذي وضع المصدر بازائه وهو الاحداث والايقاع كايقاع تلك الحركة

كان خلاف ظاهر كلام المصنف الا ان العدول عن الظاهر غير عزيز (قوله وفيه نظر لان عدم العلم بالرجحان الخ) فان قلت اذا سئل عن سبب اختياره لا يقدر على الجواب فدل هذا على ان مجرد الاختيار كاف فلنا عدم القدرة على الجواب انما يدل على عدم استنبات اعتقاد الرجحان لا على عدم الاعتقاد في نفسه وقد يجاب عن النظر بان مدعى المصنف عدم اعتقاد الرجحان لا عدم العلم به وانما خبر بان مراد الشارح ان المسلم هو عدم العلم باعتقاد الرجحان وهو لا يستلزم المدعى اعني عدم الاعتقاد في نفسه وهذا معنى صحيح لا يدفعه الجواب المذكور (قوله الا ان تخصيص الرجحان بالوجود الخ) ان اراد بالتخصيص الحصر المفهوم من قوله فالرجحان هو الوجود بجوابه ان ذلك الحصر ليس بالنظر الى العدم بل بالنظر الى حاله للممكن قبل الوجود كما يدل عليه صريح عبارته وان اراد بالتخصيص بالذكر بجوابه ان ذلك التخصيص لسكون الكلام في هذا المقام في وجود العقل كما يدل عليه المباحث السابقة وقد يجاب ايضا بان العلية والمهولولة من عوارض الوجود عند المتكلمين وهو مدفوع بان علة الاحتمال اذا كانت هي الامكان كما مال اليه بعض المتكلمين وعليه مستاق كلام المصنف في المقدمة الثانية وغيرهاته عن استناد عدم

الذي الخ قال (وفيه نظر لان عدم العلم بالرجحان الخ) اقول يعني اننا نختار الشق الثاني فيكون معنى قول الحكماء بل غاية عدم العلم بالمرجح في اعتقاده فلا يستقيم قول المصنف رحمه الله وذا بابل ايضا اذا يفعل أفعالا مع عدم اعتقاد الرجحان لان عدم العلم بالرجحان في اعتقاده لا يستلزم عدم الرجحان في اعتقاده الى آخر ما قال هذا غاية ما يمكن في توجيه النظر لكنه غير وارد لانه انما ردا كان التردد في قولهم بل غايته عدم العلم بالمرجح وليس كذلك بل في مجموع قولهم لا يبطل بايراد مثال لا يدل ان باعتبار ما فهم منه وهو وجود المرجح في المثال المسد كور ولذا قال ان وجب المرجح فاما ان يجب الخ فكانه قال ان وجب فيه فاما ان يجب بحسب نفس الامر وهو ظاهر البطلان واما بحسب اعتقاد الفاعل بمعنى ان

ففيه المصنف على دفع هذا الاستبعاد بان القوم اوردوا ذلك المثال لذلك فاذا ثبت اصل وقوعه فان المتقدم والخبر وكونه مشهورا بين القوم فكل دليل لفظي يحتملها ما فلا يفيد القطع رأيا للتوسط فيجوز ان يكون التنبيه على ان كلام

التي تكون للمتحرك في أي جزء يفرض من المسافة فعلى تقدير القول بوجود بعض الاشياء بالاجوب فتنع وجوب تلك الحالة فلا يلزم الجبر على انافسنا بلطنا هذا التقدير لكن اثبات المطلوب على هذا التقدير أيضا أقرب من الاحتياط وعلى تقدير امتناع وجود الاشياء بالاجوب الجبر ممتنع أيضا اما بالقول بان اختيار الاختيار عيبين الاول فلا يلزم التسلسل على تقدير كون المرجح من العبد واما بانه يلزم حينئذ توقف الموجود على ما ليس بوجوده ولا معدوم فالحالة المذكورة تتوقف على امر لا موجود ولا معدوم كالايقاع مثلا ثم هو واما ان يجب بطريق التسلسل او بان ايقاع الايقاع عيبين الاول واما ان لا يجب لكن الفاعل يرجح احد المتساويين وان اراد بالفعل الايقاع فبعضين ما قلنا في الايقاع هذا الذي ذكرناه هو ابطال دليل الجبر

يمارس البلاغة وفنون العربية ربما ينبو عن قبوله استبعاد الوقوع

من التقديم والتأخير احتماله محل للقطع وبما يكون الغرض منعلقاً بالحد هادون الأخر فيكون هو المحفوظ فصدادون الغير على أنه
وبما يمنع عدم تصور الافتراق بان تقديم الشيء على الشيء إنما يلزمه تأخير الثاني ١٤٩

العقلي) فيقول وكذا
النقلي فإنه اذا عارضه
نقلي آخر لا يمكن
الاحتجاج به ولا يخفى
عليه أنه مما يعلم انتفاؤه
(قوله وأما العدميات
الخ) قبل عليه لا معنى
لابتناء عدم المجاز
والاضمار والتقديم

والأخير والمعارض على
الاستقراء وأجيب بان
صححة المجاز والاضمار
مبنية على وجود الداعي
لهو القرينة والعلاقة
ويعلم انتفاؤها بالاستقراء
وكذا يتصور تتبع
المعارض عن مظانه
فذلك هو الاستقراء وبه
يعلم عدمه (قوله ففقد
أنكر جميع المتواترات)
قبل عليه كون كل خبر
ظنيماً لا يثنى أفادة
المجموع القطع بواسطة
انضمام دليل عقلي اليه
وهو حزم العقل بامتناع
اجتماعهم على الكذب
ولا يخفى انه كلام ساقط
على الغاية لان احتمال
ارادة المعنى الغير المقصود
لا يدفعه التواتر لانه انما
يوجب صدق الخبر واما
أن ما هو المراد منه في
المقام فأنما هو وجوبه
التبادر من اللفظ
والقرائن المحفوظة الدالة

فان أريد الأول فالجبر أي عدم اختيار العبد في فعله منتف أماعلى تقدير عدم توقف وجود الممكن على
وجوبه فظاهر اذا الجبر انما كان يلزم من الوجوب وعدم بقاء الاختيار وهذا التقدير وان بين بطلانه في
المقدمة الثانية الا ان اثبات المطلوب أعنى عدم الجبر على التقديرين أقرب الى الاحتياط لثلاثتهم
ثبوت الجبر على شيء من التقديرين وأماعلى تقدير توقف وجود كل ممكن على وجوبه فلجواز أن يكون
المرجع من الفاعل باختياره قولكم نقتل الكلام الى الاختيار انه باختياره فيلزم التسلسل أولاً
باختياره فيلزم الاضطرار قلناه هو باختياره ولا نسلم لزوم التسلسل لجواز أن يكون اختيار الاختيار
عين الاختيار أو نقول لا يجب عند وجود المرجح لجواز توقفه على أمر آخر ليس بوجوه ودو لا معدوم
ووجود المرجح التام أي وجوده ما يتوقف عليه لا يثنى في التوقف على تحقق ما ليس بوجوده ولا معدوم

المعول الى عدم علة الوجود (قوله اما على تقدير عدم توقف وجود الممكن الخ) الأولى أن يترك لفظ
التوقف ويقال اما على تقدير وجود الممكن بدون الوجوب لان التوقف مشعر بالسبق والمصنف قد بين
بطلان السابق وأثبت وجوب مقارنه الوجوب فلا يلزم من انتفاء التوقف ظهور انتفاء الجبر فتأمل
(قوله فلجواز أن يكون المرجح من الفاعل باختياره) ظهر به هذا جواز كون المرجح نفس الاختيار
لان دليل البطلان مشترك فاذا منع وبين ان هذا الاحتمال ليس بمستلزم للمحال ظهر ان ذلك الاحتمال
أيضا كذلك وظهر أيضاً ان اثبات الاحوال مما لا يحتاج اليه في منع لزوم مذهبهم الجبر كيف وجهور
مشايخ أهل السنة وأثر مشايخ المعتزلة غير قائلين بالحال وهذا استدعى ركاكة مذهبهم وسخافة مطالبهم
وحاشاهم عن ذلك (قوله لجواز أن يكون اختيار الاختيار عين الاختيار) قديذ كرويراده تعلق القدرة
والارادة وقديذ كرويراده نفس الارادة التي يترجح بها أحد طرفي الممكن فاراد به حيث قال في تقرير
دليل الاشعري ان التسلسل في الاختيار باطل لانه صفة محققة لا أمر اعتباري حتى ينقطع بانقطاع
الاعتبار أو يكون اختيار الاختيار عينه المعنى الثاني لانه هناك بصدد ترويج الدليل وأراد به ههنا المعنى
الأول (قوله أو نقول لا يجب عند وجود المرجح الخ) اعترض عليه بان هذا شرح لقول المصنف واما
بانه يلزم حينئذ الخ وهو كلام مبني على القول بامتناع الوجود بلا وجوب لانه معطوف على قوله اما بان

يجب اعتقاد الرجحان حال مباشرة الفعل وهو أيضاً باطل لما ذكره ويخالف أيضاً قولهم بل غايته عدم
العلم بالمرجح قال (لان معناه عدم اعتبار الرجحان فتدبر واستقم) أقول وهذا جيد الا أن تخصيص
الرجحان بالوجود ليس كما ينبغي واطاهر انه أراد بالتخصيص ما يفهم من قوله فالرجحان هو الوجود لكن
يرد عليه ان ذلك التخصيص ليس بالنظر الى حاله للممكن قبل الوجود كما يدل عليه صريح عبارته وأما وجه
تخصيصه بالذكريكون الكلام في هذا المقام في وجود الفعل كما يدل عليه المباحث السالفة قال (أو نقول
لا يجب عند وجود المرجح الخ) أقول فيه بحث أما أولاً فلانه توجيه لقول المصنف واما بانه يلزم حينئذ
توقف الموجود الخ وهو كلام مبني على القول بامتناع الوجود بلا وجوب لانه معطوف على قوله اما بالقول
فذلك كيف يصح قوله أو نقول لا يجب عند وجود المرجح واما ثانياً فلانه قد عرفت ان المرجح بمعنى الموجود
فهو ان توقف على أمر آخر لم يكن تاماً والآن ترتب عليه الوجود بالتحالف فكيف يصح القول بالتوقف بعد
تعيين المرجح بالتام نعم لو قصد المرجح التام بكونه من الموجودات يصح القول بالتوقف وليس فليس
والصواب توجيه قول المصنف أن يقال معناه لا جبر على تقدير وجوب الفعل غايته أن يتوقف على
ما ليس بوجوده ولا معدوم كالإيقاع فان صدر عن المرجح وجب الفعل والا فلا وهذا الوجوب لا يقتضى

على ان المراد منه المعنى المتبادر فلو اعترف الخصم بقطعية وجود بغداد لواتر الخبر وورد القران الدالة على قصد المعنى المتبادر يلزم
الاعتراف بذلك في كل خبر تحقق فيه ذلك الوصف وليس المدعى في هذا المقام الا ذلك القدر اذ من اليمين انه ليس ان كل دليل نقلي يفهم

فالاثن جئنا الى اثبات ما هو الحق وهو التوسط بين الجبر والقدراى ما حاصل مجموع خلق الله تعالى وفعل العبد فنقول التفرقة ضرورية بين الافعال الاختيارية والاضطرارية وليس التفرقة بمجرد كونها موافقة لارادة تالان الارادة ان كانت صفة مارجع الفاعل احد المتساويين ويخص الاشياء بما هي عليه من الخصوصيات يلزم من وجود الارادة لنا كون الترجيح والتخصيص صادرين منا وهو المطلوب ١٥٠

القطع بل المدعى الايجاب الجزئي وهو ما تحقق فيه الشرائط بان يكون قطعي الثبوت للتواتر او لعصمة الخبر وقطعي الدلالة بان يكون خاصا او عاما غير مخصوص ببعض وقد تحقق فيه القرائن الدالة على ان مراد المخبر هو المعنى المتبادر من كلامه جزما فكلاما وقفنا على دليل نقلي قطعي الثبوت محضوف بقرائن دالة على المعنى المتبادر شوهدت او نقلت اليها بالتواتر حصل لنا القطع بانه واقع كما اخبرنا باني نفس الامر (قوله واعلم ان العلماء الخ) جواب مما قال الخصم ان القطع يتوقف على عدم المعارض العقلي وهو غير يقيني وحاصله ان مجرد الاحتمال للمعارض العقلي لا ينافي القطع بدلول النقل كاحتمال المجاز وانما المنافي له وجود المعارض وهو ادنا من القطعي في هذا المقام ما يقطع الاحتمال الناقص عن دليل وهذا الجواب

كلا يقع فان قيل ننقل الكلام الى صدور الايقاع عن الفاعل قلنا يجب بطريق التسلسل في الايقاعات بناء على انها ليست بوجودات حتى يستحيل التسلسل فيها او بطريق عدم التسلسل بناء على ان ايقاع الايقاع عين الايقاع او لا يجب أصلا وهو الظاهر لما مر من ان اسناد الامور اللاموجودة واللامعدومة كالايقاع مثلا ليس بطريق الايجاب بل بطريق العصمة والاختيار فان الايقاع وعدمه متساويان بالنظر الى اختيار الفاعل فهو يختار الايقاع أى وقت شاء ترجيها لاحد المتساويين باختياره وان أريد الثاني أى الفعل بمعنى الايقاع فلا جبر أيضا لانه يصدر عن فاعله لا بطريق الوجوب اذ لا يلزم من ذلك الرجحان بل المرجح بمعنى وجود الممكن بالاموجد اذ لا وجود للايقاع وانما لم يشر المصنف ههنا الى بطلان طريق التسلسل ورجحان طريق عدم الوجوب اعتمادا على ما سبق في المقدمة الثالثة (قوله فالآن جئنا الى اثبات ما هو الحق) قد ورد في الحديث ان

نقول الخ فكيف يصح قوله أو نقول لا يجب عند وجود المرجح والجواب ان مراد المصنف بقوله أولا فعلى تقدير القول بوجود بعض الاشياء بلا وجوب وجوده بالوجوب ثبت الحال أم لا بقوله ثانيا وعلى تقدير امتناع الخ امتناع وجودها بلا وجوب على تقدير انتفاء الحال فعلى هذا ينظم الكلام ولا ينافي في الوجوب سلمه أولا لان يمكن أن يناقش فيما ذكره بان المراد بالمرجع ههنا المرجح التام كما يدل عليه قوله بوجود المرجح التام الخ ولو توقف على أمر آخر لم يكن مرجحا تاما ويدفع بان اعتبار الوجود في المرجح يشعر بتقييد المرجح التام بكونه من الموجودات فلا ينافي القول بالتوقف على الاحوال غاية ما في الباب انه لو عم المرجح التام وأول الوجود بالتحقق بحجاب اختيار الشق الآخر واعتراض على المصنف أيضا بان المراد بالمرجع ههنا الداعي والقول بان الفعل يجب عند وجود المرجح الزام على الخصم القائل بوجوب الفعل عند حصول الداعي الذي يترتب عليه الاختيار وأجيب بان تلك المقدمة مثبتة بالبرهان الذي ذكره المصنف في تقرير دليل الاشعري (قوله ليس بطريق الايجاب بل بطريق العصمة والاختيار) المراد بالايجاب مطلقه سواء كان ايجابا بالذات أو بالغير ولفظ العصمة في مقابلة الايجاب بالغير الحاصل من وجود العلة التامة ولفظ الاختيار في مقابلة الايجاب بالذات (قوله وانما لم يشر المصنف) أى لم يقل بعد قوله ثم هو اما أن يجب بطريق التسلسل وهو باطل وبعد قوله واما أن لا يجب والظاهر ان الحق هذا ثم ان الشارح لو ذكر هذا الكلام قبل قوله وان أريد الثاني الخ لكان أظهر لانه نظر الى اشتراك الاقسام

الجبر لما مر من قدر يقال (فان قيل ننقل الكلام الى صدور الايقاع الخ) أقول هذا السؤال مع جوابه شرح لقول المصنف ثم هو اما أن يجب بطريق التسلسل الخ لكن في الاول من الجواب يبحث لان الايقاعات وان تكن موجودات لكنها حادثات فكما يمنع التسلسل في الموجودات يمنع أيضا في الحادثات الصادرة عن شخص في حال الايقاع بل هذا أظهر في الاستحالة من الاول (قال وانما لم يشر المصنف رحمه الله ههنا) أقول أى لم يشر في قوله ثم هو اما أن يجب بطريق التسلسل الى بطلان طريق التسلسل حيث لم يقل وهو باطل والى رجحان طريق عدم الوجوب حيث لم يقل وانما هو ان الحق هذا اعتمادا على ما سبق

اقتضى والذي يحسم مادة الشبهة ويرفعها بالكلمة انه لما ثبت عندنا بالقرائن المحفوفة المتكاثرة ان الخبر الصادق أراد بكلامه ما هو المتبادر من ظاهره كان هذا دليلا على عدم المعارض العقلي وامتناعه لكونه معصوما من الخطا والكذب مثلا لما ثبت عندنا بالتواتر قوله تعالى ان الله بكل شئ عليم وقام القرائن ان مراده ما هو المتبادر من المعنى الظاهر ههنا قطعاً وبقيناً انه لا يكون لهذا المعارض عقلي للعصمة وذلك الجواب كان قد نسخ في سالف الايمان ولم يستفده من أحد ولا يمكن

القدرية

وتبين مرادهم فانه مأخوذ من اقوالهم ومفهوم من تضاعف أمثالهم ولا يلزم عليه التقييد بامثلة القوم وكان التقسيم الثالث باعتبار ظهور المعنى عن النظم وخفائه وعمرانتهما وهو بالنظر الى فهم مخاطب وهذا بالنظر الى اراد المتكلم والحيشية معتبرة في التقسيمات كما هو الايرادان كلامه مشعر بان معنى المسوق له في التقسيمين واحد فيلزم أن لا يوجد تفرقة بين الظاهر والاشارة بين النص والعبارة فان الاشتراك في الحد يوجب الاشتراك في المحدود وان الاصوليين ذكروا ان الاستدلال بالظاهر استدلال بعبارة النص وربما جعل المصنف الدلالة الى الموضوع له وجزئته اشارة (قوله ان عبارة النص الخ) المراد به كل لفظ فهم منه المعنى لخصوص القسم المقابل للظاهر معني به لان عامة ما ورد من صاحب الشرع نصوص والمعتبر في هذا القسم على ما حققه المصنف وهو الصواب أن يكون

القدر به مجموع هذه الامة والمجوس قائلون بالهين أحدهما مبدأ الخير والآخر مبدأ الشر وهذا بلائم القول بكون خالق الشر والقيح غير الله تعالى وأيضاً قائلون بان الله تعالى يخلق شيئاً ثم يتبرأ عنه كخلق ابليس وهذا بلائم القول بكون الله تعالى خالق الشر وروا القبايح مع انه لا يرضاهم فهذه من الاعتبار ينسب القدر كل من الطائفتين الى الاخرى والمحققون من أهل السنة على نفي الخبر والقدر واثبات أمر بين الامرين وهو ان المؤثر في فعل العبد مجموع خلق الله تعالى واختيار العبد لا الاول فقط ليكون جبراً ولا الثاني فقط ليكون قدراً والمصنف أورد على ذلك دليلين الاول حاصله انه ثبت بالوجدان ان للعبد قصد واختيار في بعض الافعال وان ذلك القصد والاختيار لا يكفي في وجود ذلك الفعل اذ قد لا يقع مع تحقق جميع أسبابه التي من العبد وقد يقع من غير تحقق الأسباب التي من عنده فعمله انه حاصل بخلق الله تعالى اياه عقيب ارادة العبد وقصده الجازم بطريق جرى العادة بان الله تعالى يخلق عقيب قصد العبد ولا يخلق به وبدونه وباقي الكلام تنبيهه على تلك المقدمات وتوضيح لها ولقائل أن يقول خوارق العادات وعدم وقوع المرادات مع توفر الدواعي وسلامة الآلات لا ينافي كون العبد هو الموجد لفعله

فلم يخلل بينهما ما يتعلق بخصوصية التقدير (قوله فهذه من الاعتبار ينسب القدر كل من الطائفتين الى الاخرى) ذهب أهل السنة الى ان المراد بالقدرية هم القائلون بنفي كون الخير والشر كله بتقدير الله تعالى ومشيئته سمو بذلك لمباغتهم في نفيه وكثرة موافقتهم اياه وقيل بل لا يثبتهم للعبد قدرة اليجاد ورده الشارح في شرح المقاصد بان المناسب حينئذ القدرى بضم القاف وذهب المعتزلة الى ان المراد بهم القائلون بان الخير والشر كله من الله تعالى وبتقديره ومشيئته واحتجوا عليه بان الشائع نسبة الشيء الى من يثبت به ورد بان المجوس هم الذين ينسبون الخير الى الله تعالى والشر الى الشيطان وأيضاً من يضيف القدر الى نفسه أولى باسم القدر من يضيف الى ربه (قوله اذ قد لا يقع مع تحقق جميع أسبابه) اعترض عليه بمنع ثبوت القدرة في هذه الصورة اذ يجوز أن يسلب الله تعالى قدرتهم على ذلك الفعل والظاهر ان غرض المصنف من قوله مع قدرتهم في ذلك الزمان على أمور أشق منها لدفع ذلك الاحتمال الا ان ثبوت القدرة على أشق منها لا يستلزم ثبوتها عليها (قوله وقد يقع من غير تحقق الأسباب التي من عنده) قيل عليه ان أراد بعدم تحقق الأسباب السلب الكلّي المتناول للقدرة والارادة أيضاً يلزم أن لا يكون للارادة مدخل في الفعل وهو خلاف الظاهر وان أراد السلب الجزئي المتناول لغير الاختيارى فقط لا يلزم من تحقق الفعل عند عدم تحقق تلك الأسباب عدم كفاية الاختيار فيه أجيب بانه أراد عدم تحقق الأسباب التي لا بد منها في استقلال العبد باختياره كالعلم بتفاصيل الحركات الصادرة عنا ولاشأن أن الفعل اذا جاز حصوله بدون حصول ما لا بد منه في استقلال العبد باختياره لم يكن العبد مستقلاً باختياره في حصول الفعل (قوله و باقى الكلام تنبيهه على تلك المقدمات) أى باقى كلام المصنف تنبيه على المقدمات المذكورة فقوله وأيضاً يفرق في الاختيارات الخ وقوله نفرق في الترتيب وقوله أيضاً نفع بداعية وقد نفع بلاداعية تنبيهات على المقدمة القائلة بان للعبد قصد واختيار وما ذكره من الامثلة بخوارق العادات توضيح للمقدمة القائلة بان الفعل قد لا يقع مع تحقق جميع أسبابه التي من العبد والمقدمة القائلة بان الفعل قد يقع مع عدم تحقق تلك الأسباب وقوله وأيضاً لا يمكن الحركات الا بتقليد الاعصاب الى قوله فعمله توضيح للمقدمة الاخيرة واعترض عليه بان قول المصنف وليس التفرقة الى قوله وأيضاً نفرق ليس منها ولا موضحاً للشيء من المقدمات المذكورة بل أورد له اثبات ان للقصد

المسوق مقصود ابداً لا ما هو اعم منه ومما هو مقصود العرض والتبعية بان يكون الغرض اتمام معنى آخر فقوله تعالى وأحل الله البيع وحرم الربا بعبارة في اللازم المتأخر وهو التفرقة واشارة الى الموضوع له وهو الحل والحرمه والى جزئه ككل بيع الحيوان مثلاً

وان لم يكونا صادرين من الارادة المجردة شوق فيجب ان لا يقع فرق بين الاختيارية والاضطرارية التي نشأتا اليها كحركة
بعضا على نسق نشتهى ان تكون عليه لكننا نفرق بينهما ونعلم ان الاولى بفعلنا الثانية وايضا نفرق في

الاختياري لجواز ان يكون المؤثر قدرته واختياره لكن بشرط ان لا يريد الله تعالى عدم وقوع الفعل
حتى لو اراد العبد شيئا و اراد الله تعالى خلافه يقع امر اذ الله تعالى البتة لامر العبد لا انتفاء شرط تأثيره
فلا يلزم من ذلك ان يكون فعله بخلاف الله تعالى على ما هو المدعى (قوله وان لم يكونا صادرين عننا لا تكون
الارادة المجردة شوق) هذا الكلام غير صالح للالزام فان المحققين على ان الارادة في الحيوان شوق الى
حصول المراد وداع يدعو الى تحصيله لما يعقل أو يتخيل من ملامته وما ذكره من انه يجب ان لا يقع فرق
بين الاختيارية والاضطرارية التي نشأتا اليها ليس بلازم لان المراد بالاختياري ما يكون مع صحة
تعلق الارادة به يصح تعلق القدرة به وستعرف ان الفعل قد يكون متعلق الارادة دون القدرة وبالعكس
(قوله نفرق في الاختيارات بين ما تقدر على تركه وما لا تقدر) فان قيل كيف هذا والاختياري
ما يمكن فيه من الفعل والترك قلنا نعم ولكن قد ينضم اليه ما يمنع التمكن من الترك كميل الانتقال الى
المركز بالطبع في صورة الانحدار الى صيب وهو ما انحدر من الارض وكذا نفرق في الترك بين ما تقدر على
فعله كترك الحركة في ارض مستوية وبين ما لا تقدر على فعله كترك الحركة الى البناء العالى وايضا قد
تجد في الفعل الاختياري باعنا عليه وداعيا اليه من انفسنا كالمشي الى محبوب بخلاف المشي الى مكروه

مدخل في الترجيح والتخصيص واجب بعد التنزل عن اعتبار التغليب بانه اراد بالمقدمات ما يتناول
المقدمة المطوية وبالتوضيح ما يعم الاثبات (قوله لجواز ان يكون المؤثر قدرته واختياره) وقد يجاب
عنه بانه لو كان الامر كذلك لكان له شعور بتعدي الاعصاب والعضلات وكيفية صدور الحروف عن
مخارجها ورد بان هذا دليل مستقل على ان قدرة العبد غير مؤثرة في فعله فهو بتقدير تمامه لا يدل الا
على ثبوت المدلول ولا تعلق له بحكمة الدليل الاخر (قوله لا تكون الارادة المجردة شوق) اعترض عليه
بالمعنى فان التخصيص والترجيح بالفعل ليس من لوازم الارادة فيجوز ان يتخلفا بمصادفة ارادة اقوى
واجيب بان قوله لكننا نفرق الى آخره يدفعه (قوله هذا الكلام غير صالح للالزام) اعترض عليه بان ليس
المراد بهذا الكلام الالزام لان الدليل الذي هو من مقدماته مأخوذ على انه برهان ولذا قال بعده برهان
اخر واجيب بان المراد به غير صالح للاثبات على الخصر لانه يلزم ان الارادة هو الشوق وليس المراد انه
كلام الزامى لبرهاني (قوله فان المحققين على ان الارادة في الحيوان شوق الخ) اعترض عليه بان الشوق
ربما يتعلق بالشئ الذي يعتقد المشتاق انه غير مقدوره كالشوق الى لقاء الحبيب لمن يعلم ان الوصول اليه غير
مقدوره بخلاف الارادة فان العاقل لا يريد ما يعلم انه غير مقدوره وايضا ربما يريد الانسان تناول مالا
يشتاق اليه كشراب الادوية المرة لدفع مرضه ويشتاق الى المالا يريد كتناول اللذات المحرمة عند الزاهد
فلا يكون أحدهما عين الاخر وهذا وقد يمنع انتفاء الشوق الى شرب الادوية المرة لان الشوق كما يكون الى
الشيء يكون الى النافع ويؤيده جعلهم الشوق في الحيوانات من مبادئ الافعال الاختيارية مطلقا
ويمنع ايضا استكمال شوق الزاهد الى المحرمات والشوق الكامل هو الذي جعلت الارادة عبارة عنه
(قوله ليس بلازم لان المراد الخ) قيل الجواب عنه ان هذا لا يضر لانه اذا كان الفرق بتعلق
القدرة يلزم المدعى وهو ان للعبد قدرة سلمة لكن عدم الفرق لازم لان الارادة اذا كانت مجردة
شوق فهذه الاضطرارية والاختيارية سواء في كونها بالارادة فيجب ان لا يقع فرق بينهما في كونهما
بالارادة والعلم بالفرق حاصل قطعاً المراد في الفرق من هذه الجهة فثبوت الفرق من جهة اخرى لا ينافي
ما ذكره وانت خبير بان الفرق بحكمة تعلق القدرة لا بنفسه حتى يثبت المدعى وان حصول العلم بالفرق من

الاختيارات بين ما تقدر
على تركه وبين ما لا تقدر
على تركه كالانحدار الى
صيب بالعدو الشديد
الذي لا تقدر على الامساك
عنه وكذا نفرق في الترك
بين ما تقدر على الفعل
وبين ما لا تقدر وايضا
قد تفعل بداعية وقد
تفعل بداعية فاعلم ان
العلم الوجداني قاض باننا
تفعل من غير اضطرار
ولا وجوب ونرجح أحد
المساويين أو المرجوح
وهذا الترجيح هو
الاختيار والقصد ثم مع
ذلك نشاهد خوارق
العادات في صدور
الافعال كالحركات
القوية من القوى
الضعيفة

وحرمة بيع التقدين
متفاضلا الى لوازمه
كانتقال المالك ووجوب
التسليم بالبيع المطلق في
البيع وحرمة الانتفاع
ووجوب رد الزائد في الربا
وما ذهب اليه أبو اليسر
البيهقي وصاحب
الكشف ومن تبعهما من
ان العبارة ما يثبت بالنظم
ولو التزاما مقصودا به ولو
تبعاً فيكون الحل والحرمه
والتفرقة كلها بالعبارة
ويلزم منه ان لا يكون

(قوله)

ما يثبت بالاشارة مقصودا أصلا على ما صرحوا به فغير مستقيم قطعاً لان كثيرا من الاحكام

الشرعية ثابت بالاشارة فيلزم عليهم ان يكون من قبيل المولدات التي يقولون المعترضة والقول بثبوت الحكم الشرعي من غير قصد له من

كقطع مسافة بعيدة في طرفه عين وأمثاله وكذا في عدم صدورها كما توافر في أخبار الانبياء عليهم السلام والصدوقين ان الكفار
 قصدوهم بانواع الاذى فلم يقدرواعلى ذلك مع سلامة الآلات وتوفر الدواعي والارادات مع قدرتهم في ذلك الزمان على أمور أشق من
 ذلك فعلم ان المؤثر في وجود الحركة أى الحالة المذكورة ليس قدرة العبد واردة اذ لو كان لم يخالف ارادته ولو كان مؤثرا طبعيا مجرى
 عاينه العادة لم يوجد خوارق العادات وأيضا لا يمكن الحركات الا بتهديد الاعصاب ١٥٣ وارخائها ولا شعور لنا بشئ
 من ذلك ولا ندري أى

(قوله كقطع مسافة بعيدة في طرفه عين) لانزاع في جواز ذلك على الانبياء وقد تواتر عن الاولياء أيضا
 الا ان بعض الفقهاء ينكرونه (قوله ثم القصد) جواب سؤال تقريره ان قصد العبد اضطرارى
 لا اختيارى لانه انما يحصل بخلق الله تعالى من غير اختيار للعبد ولا لتسلسلات الاختيارات فاجاب بان
 القصد مخلوق الله تعالى بمعنى استناده لاعلى سبيل الوجوب الى المخلوقات الموجودة كالقدرة مثلا لانه
 من الامور الالام موجودة واللام معدومة فلا يجب عند وجود ما يتوقف عليه اذ لو كان القصد الذى هو
 صرف القدرة الى الفعل مخلوقا لله تعالى قصد الكان الفاعل مضطرا الى الفعل غير متمكن من الترك
 وهذا ينافي خلق القدرة التى من شأنها التمكّن من الفعل والترك ولقائل ان يقول لو كان الاستناد الى
 مخلوقات الله تعالى لاعلى سبيل الوجوب كافيافي كون الفعل مخلوقا لله تعالى فلانزاع لاحد في كون فعل
 العبد مخلوقا لله تعالى بهذا المعنى ضرورة استناده الى العبد الذى هو مخلوق وهذا ينافي كون العبد
 موجودا له ومؤثرا فيه والجواب ان الاستناد لاعلى سبيل الوجوب انما يمكن في الامور الالام موجودة
 واللام معدومة كالقصد مثلا في الموجودة كالحالة الحاصلة من الايقاع والكلام فيها كما مر في المقدمة
 الثانية (قوله برهان آخر) هذا هو الدليل الثانى وحاصله اننا نعلم بالوجدان ان للعبد صناعا أى فعلا

جهة السكون بالارادة اول المسئلة فكيف يسلم (قوله قال المصنف ولو كان مؤثرا طبعيا لم يوجد خوارق
 العادات) قد يمنع ذلك لجواز ان يكون وقوعها بسبب القدرة على بعض الافعال الذى يقدر على مثله العبد
 وخلق القدرة على بعض الافعال الذى لا يقدر على مثله بحسب العادة تتلقى القدرة على الحركات القوية
 في الانبياء مثلا مع انهم لا يقدرون على ذلك الفعل بحسب العادة (قال المصنف فعلم من وجدان
 ما يدل على الاختيار ووجدان ان الاختيار ليس مؤثرا في) قيل يفهم من ظاهره ان ثبوت الاختيار
 نفسه ليس وجدانيا واما الوجدان فى ما يدل عليه وان عدم استقلاله فى الفعل وجداني وليس كذلك
 والحق ان ثبوت الاختيار من حيث ان له مدخلا فى الفعل وجداني وان عدم استقلال الاختيار معلوم
 كالوجدانيات لانه عبر عن هذا المعنى بالعبارة التى ذكرها بالغة فى الرد على من يزعم ضرورية
 استقلال العبد باختباره (قوله الا ان بعض الفقهاء) وهم المعتزلة (قوله بمعنى استناده لاعلى سبيل
 الوجوب الخ) تفسير المخلوقية بالاستناد المذكور مشعر بان مراد كون البارى تعالى علة بعيدة
 للقصد وكون الفاعل نفس المخلوق الموجود فيه ان فاعليته ان كانت بالاختيار تسلسل وان دفع بان
 اختيار الاختيار عينه كان الجواب هو هذا اما ذكره ههنا وان كانت بالاجاب لزم الاضطرار (قوله
 فلانزاع لاحد في كون فعل العبد مخلوقا لله تعالى بهذا المعنى) فيه انه اذا جعل المخلوقية على ما شعر به
 كلامه السابق لم تصح الملازمة المستفادة من قوله لو كان الاستناد الخ لاساغة ينكرون المخلوقية
 لله تعالى بهذا المعنى ويثبتون الفاعلية بلا واسطة لله سبحانه وان اراد بالاحد احد الخصوم وهم المعتزلة
 فيبطلان اللازم ممنوع وهو ظاهر (قوله وحاصله اننا نعلم بالوجدان الخ) قيل عليه المعلوم بالوجدان

عصية يجب تعديدها
 لتحصيل الحركة
 المخصوصة وكذا الشعور
 لنا بكيفية خروج
 الحروف عن مخارجها
 فعلم من وجدان ما يدل
 على الاختيار ووجدان
 ان اختيار العبد ليس
 مؤثرا في وجود الحالة
 المذكورة انه جرى
 عاده تعالى انما تصدنا
 الحركة لاختيارية
 قصد اجاز من غير
 اضطرار الى القصد بخلق
 الله تعالى عقبيه الحالة
 المذكورة لاختيارية
 وان لم نقصد لم يخلق ثم
 القصد مخلوق الله بمعنى
 انه تعالى خلق قدرة
 بصرفها العبد الى كل
 منها على سبيل البديل ثم
 صرفها الى واحد معين
 بفعل العبد وهو القصد
 والاختيار فالقصد
 مخلوق الله بمعنى استناده
 لاعلى سبيل الوجوب الى
 موجودات هي مخلوقة الله
 تعالى لان الله خلق هذا
 الصريف مقصود الان هذا

(٢٥ - تلويح ثانى) ينافي خلق القدرة فحصل الحالة المذكورة بمجموع خلق الله واختيار العبد فلذلك قال (قلنا توقفه على
 مرجح لا يوجب كونه اضطراريا لان اختياره تأثير في فعله أيضا) واما قال أيضا يعلم ان الاختيار ليس مؤثرا تام بل هو جزئى المؤثر (برهان
 آخر) قد ثبت انه لا يوجد شئ الا وان يجب وجوده بالغير فان كان العبد موجودا بوجوده بلا واسطة أمر فلا يصح له فيه كمال الصنع له في وجوده
 وفي ذاته وان كان بتوسط وجود أمر فذلك الامر يجب بالموجودات المستندة الى الواجب فيخرج من صنع العبد وان كان بتوسط عدم أمر
 لا يكون ذلك العدم السابق على الوجود اذ لا يصنع للعبد فيه فيكون العدم الذى بعد الوجود وهذا العدم لا يمكن الازوال العلة

وقد ثبت بالوجدان ان للعبد
صنعا ما فلا يكون الا في امر
لا موجود ولا معدوم ولا
يكون ذلك الامر واجبا
بواسطة الموجودات
المستندة الى الواجب تعالى
اذ حينئذ يخرج من صنع
العبد ثم ذلك الشيء الموجود
لا يجب على تقدير ذلك الامر
اتوقفه على امور لا صنع
للعبد فيها أصلا كقدرة
العبد ووجوده وأمثالهما
فالامر الاضافي الذي هو
الصادر من العبد وهو
الذي لا يجب عنده
وجود الاثر يسمى كسبا
وقد قال مشايخنا ان
ما يقع به المقذور مع صحة
انفراد القادر به فهو
خلق وما يقع به المقذور
لا مع صحة انفراد
القادر به فهو كسب ثم
ان مقذورات الله سبحانه
الاول ما يصح انفراد القادر
به مع تحقق الانفراد كما
في الموجودات التي
لا صنع للعبد فيها والثاني
ما يصح انفراد القادر به
لكن لا يكون منفردا
بل يكون لقدرة العبد
مدخل ما في ذلك الشيء
كالفعال الاختياري
للعبد وقد قيل ما وقع
لا في محل قدرته فهو

بالاختيار وصنعه يجب ان يكون في امر لا موجود ولا معدوم لا في امر موجود لان صنعه فيه اما ان
يكون بلا واسطة أو بواسطة وجود شيء أو بواسطة عدم شيء والاقسام باسرها باطية أما الاول فلان وجود
ذلك الشيء يجب عند تمام علمه فلا يتصور صنع العبد فيه أي تأثيره الاختياري وأما الثاني فلان وجود
ذلك الامر الذي يكون الصنع بواسطة يجب بالموجودات المستندة الى الواجب فيخرج من صنع العبد
ضرورة كونه واجبا وأما الثالث فلان ذلك العدم ان كان عدما سابقا فهو قديم لا صنع له فيه وان كان
عدما لاحقا توقف على زوال جزء من العلة التامة للوجود وذلك الجزء ان كان موجودا كان واجبا بالاستناد
الى الواجب فممتنع للعبد اذ الله وان كان زوال العدم مدخل في زواله عاد المحذور لان زوال العدم وجود
فيكون بواسطة وجود شيء هو واجب بواسطة الموجودات المستندة الى الواجب فيخرج من صنع العبد
فتعين ان صنع العبد لا يكون الا في امر لا موجود ولا معدوم وذلك الامر لا يجب بواسطة الموجودات
المستندة الى الواجب والا يخرج عن صنع العبد فلم يبق لصنع العبد أثر في فعل امر ما يلزم منه بطلان
ما ثبت بالوجدان ثم ذلك الامر لا يجوز ان يكون هو الايقاع والايجاد الذي يجب عنده الفعل البتة حتى
يكون العدم وجد ذلك الشيء الموجود خالفه لان ذلك الشيء يتوقف على أمور لا أثر للعبد في وجودها
كوجود العبد وقدرته وسلامه الا^٣ لتوخذ ذلك فتعين ان ذلك الامر اللاموجود واللامعدوم الصادر
عن العبد امر لا يجب عنده وجود الاثر وهو المسمى بالكسب والفعل حاصل به وبخلق الله تعالى وكل
منهما مقرر بقدره الا انه في الخلق يصح انفراد القادر بايقاع المقذور وفي الكسب لا يصح وايضا في
الخلق يقع الفعل المقذور لا في محل القدرة وفي الكسب يقع المقذور في محل القدرة مثلا حركة زيد وقعت
بخلق الله تعالى في غير من قامت به القدرة وهو زيد وقعت بكسب زيد في المحل الذي قامت به قدرة زيد وهو
نفس زيد والحاصل ان اثر الخلق ايجاد الفعل في امر خارج من ذاته واثر الكسب صنعه في فعل قائم به
هذا ولكن لقائل أن يقول وجوب الفعل بواسطة الموجودات المستندة الى الواجب لا ينافي كونه مقذورا

وجود الاختيار لان له مدخلا في الفعل على ان الوجدانيات لا تقوم حجة على الغير ولا يمكن اسكات
الجاحد به (قوله اما ان يكون بلا واسطة الخ) فيه انه يجوز ان يكون بواسطة ذات المعدود المتجدد
كأمر مثله فلا يرده شيء من الحالات المذكورة (قوله فتعين ان صنع العبد الخ) اعترض عليه بان
ذلك الامر ان كان عبارة عن القصد وتعلق الارادة فان كان اختياريا يلزم التسلسل وان كان اضطراريا
بطل ما ثبت بالوجدان وان كان عبارة عن الايقاع والاحداث فقد صرح بانه غير مستند البناء لا شيء
غيرهما يصلح ان يجعل من اللاموجود واللامعدوم واجب باختياره القصد وهو اختياريا
بمعنى ان للعبد ان يقصد وان لا يقصد لا يعني انه مترتب على القصد والاختيار فلا يلزم التسلسل
ولا الاضطرار (قوله هذا ولكن لقائل أن يقول) اراد على قوله وأما الثاني الخ واجب عنه

وأنت خبير بان حق الترتيب أن يذكر قوله وانما لم يشتر الخ قبل قوله وان أريد الثاني الخ قال (وأما الثاني
فلان وجود ذلك الى قوله ضرورة كونه واجبا) أقول وذلك لما سبق في تحقيق المقدمة الثالثة ان جملة
ما يتوقف عليها الحادث ان كانت موجودات محضه بحيث لا ينعدم شيء منها أصلا لم قدم الحادث بالزمان
ضرورة دوام المعاول بدوام علمه التامة قال (هذا ولكن لقائل أن يقول وجوب الفعل بواسطة
الموجودات الخ) أقول هذا اراد على قوله وأما الثاني فلان وجود ذلك الامر الخ لكن فيه بحث لما مر ارا

خلق وما وقع في محل قدرته فهو كسب هذا وان كان تفسير آخر لكن في الحقيقة المجموع تفسير واحد للعبد
فالخلق امر اضافي يجب أن يقع به المقذور لا في محل القدرة ويصح انفراد القادر بايقاع المقذور بذلك الامر والكسب امر اضافي
يقع به المقذور في محل القدرة ولا يصح انفراد القادر بايقاع المقذور بذلك الامر فالكسب لا يوجب وجود المقذور بل

يوجب من حيث هو كسب انصاف الفاعل بذلك المقدر ثم اختلاف الاضافات ككونه طاعة او معصية حسنة او قبيحة
 مبني على الكسب لا على الخلق اذ خلق القبيح ليس بقبيح اذ خلقه لا ينافي المصلحة والعاقبة الحميدة بل يشتمل على كثير منها وانما
 الاتصاف به بارادته وقصده قبيح وقد علم ان الكسب من حيث هو هو يوجب الاتصاف به فالقصد اليه قبيح لانه موصل الى القبيح
 لانه يعلم انه كلما قصده يخلق الله تعالى ولا جبر في

مشايخنا رجعهم الله
 ينقون عن العبد قدرة
 الاجاد والتكوين فلا
 خالق ولا مكنون الا الله
 لكن يقولون ان للعبد
 قدرة ما على وجه لا يلزم
 منه وجود امر حقيقي لم
 يكن بل انما يختلف
 بقدرته النسب والاضافات
 فقط كتعيين احدى
 المتساويين وترجيحه
 هذا ما وقفت عليه من
 مسألة الجبر والقدر
 وبالله التوفيق ثم بعد ذلك
 رجعت الى ما نحن بصدد
 وهو مسألة الحسن
 والقبح

للعبد ومخلوقه لحواز ان يكون استماده بواسطة قدرة العبد و ارادته التي من شأنها الترجيح والايجاد
 وايضا الوجوب بالقدرة والداخي لا ينافي تعلق اصل القدرة باصل الفعل الممكن وكونه مخلوقا للقادر
 والقائلون بان فعل العبد بخلقه و ارادته لا ينازعون في توفقه على امور من الله تعالى كايجاد العبد
 واقداره وتمكينه ونحو ذلك واعلم ان ملخص كلام بعض المحققين في هذه المسئلة انه لا شك ان بعض احوال
 الحيوان لا شعور له بها كالنمو وهضم الغذاء وبعضها مشعور به لكن ليس بارادته كرضه وصحته ونومه
 ويقظته وبعضها مما له قصد الى صدورده وصحة الصدور غير القصد اذ ربما يصح صدور فعل لا يقصد
 وربما يقصد ما لا يصح صدورده عنه فصحة الصدور واللا صدور هي المسمى بالقدرة وهي لا تكفي في
 الصدور الا بعد ان يرجع احد الجانبين على الاخر والترجيح انما هو بالقصد الذي هو المسمى بالارادة او
 بالداخي وعند القدرة والداخي يجب الصدور وعند فقد احدى هاتين القوتين والقول بصدور الفعل عن القادر
 من غير ترجيح احد الطرفين نمسك بالامثلة الجزئية باطل فان الترجيح بالعلم غير العلم بالترجيح وهو انما يحتاج
 الى وجود المرجح لا الى العلم به وكل فعل يصدر عن فاعله بسبب حصول قدرته و ارادته فهو باختياره وكل
 ما لا يكون كذلك فهو ليس باختياره وسؤال السائل انه بعد حصول القدرة والارادة هل يقدر على التزلز
 كقول من يقول ان الممكن بعد وجوده هل يمكن ان يكون معدوما حال وجوده ثم حصول قدرته و ارادته
 لا بد ان ينتهي الى اسباب لا يكون بقدرته و ارادته دفعا للتسلسل ولا شك ان عند اسباب يجب الفعل
 وعند فقدتها يمنع فالذي ينظر الى الاسباب الاول ويعلم انما ليست بقدرة العبد ولا بارادته يحكم بالجبر
 وهو غير صحيح مطلقا لان السبب القريب للفعل هو قدرة العبد و ارادته والذي ينظر الى السبب القريب
 يحكم بالاختيار وهو ايضا ليس بصحيح مطلقا لان الفعل لم يحصل باسباب كلها مقصدية ومرة اداة فالخلق ان
 لا جبر ولا تفويض ولكن امر بين امرين (قوله ثم اختلاف الاضافات) لما جعل الافعال كلها مخلوقة
 لله تعالى ولا شك ان منها ما هو قبيح والله تعالى منزه عن القبايح حاول التفصي عن ذلك بان الحسن والقبح
 والطاعة والمعصية اعتبارات راجعة الى الكسب دون الخلق فيستند الى العبد لا الى الله تعالى

بان المستند الى الواجب بواسطة الموجودات يجب ان يكون قديما ما عرفت فيما مر فينا في كونه
 مقدورا للعبد ومخلوقا له (قوله واعلم ان ملخص كلام بعض المحققين) اراد به المحقق الطوسي فانه ذكر
 في رسالته كلاما طويل الذيل حاصله ما نقله الشارح لكن المفهوم من سياق كلامه انه جعل المؤثر
 القريب مسدودة العبد و ارادته فلا يكون للقدرة القديمة اثر في نفس الفعل لان اثر العلة البعيدة
 لا يصل الى المعلول وذا غير مسلم (قوله فان الترجيح بالعلم غير العلم بالترجيح الخ) يعني ان صدور الفعل انما
 يحتاج الى الترجيح باعتقاده النفع ولا يحتاج الى العلم بالترجيح بسبب الاعتقاد والمنفى فيما مر من

ان المستند الى الواجب بواسطة الموجودات يجب ان يكون قديما فينا في كونه مقدورا للعبد ومخلوقا له
 بالضرورة واما السند الذي ذكره فلا يصلح للسندية لما عرفت مر ان الارادة التي من شأنها الترجيح

الشارع اصلا ظاهر
 البطان ومنكر جسدا
 وقد صرح شمس الأئمة
 السرخسي رحمه الله بان
 الخواص والمزايا التي بها
 يتم البلاغة وبظهور
 الاعجاز نابتة بالاشارة
 وتسررفي كتب المعاني
 ان الخواص يجب ان
 تكون مقصودة للمتكلم
 حتى ان ما لا يكون
 مقصودا اصلا لا يعتد به
 قطعاهذا (قوله واما حد
 دلالة النص الخ) مقتضى

بيانه ان الثابت بدلالة النص لا يكون نفس الموضوع له ولا جزاءه ولا لازمه المتأخر ولا المتقدم وان دلالة النص من قبيل الدلالة اللفظية
 أي دلالة اللفظ عني المعنى بمدخل من الوضع ولهذا اشترط في فهمه العلم بالوضع فيرد عليه ان الدلالة اللفظية منحصرة على الاقسام
 الاربعه ودلالة اللفظ بمدخل من الوضع على ما ليس هو احد الاربعه في حين المنع والجواب عنه ان اللزوم المعترف في ضبط العبارة والاشارة
 والاقتضاء وافادة التميز بين حدودها هو اللزوم العقلي على ما ذهب اليه الميزانين في الدلالة الالتزامية وهو مذهب الخنفي رجعهم الله

فقوله ان الاتفاقي والاضطراري لا يوصفان بالحسن والقبح غير مسلم لان كون الفعل اتفاقيا واضطراريا لا ينافي كونه حسنا لذاته أو لصفة من صفاته فيمكن أن يوجب

كان اتصافه به اختياريا
أواضطراريا أو اتفاقيا
ألا يرى ان الله تعالى
يحمد على صفاته العليها
مع أن اتصافه بها ليس
باختياره على ان الأشعري
يسلم القبح والحسن عقلا
بمعنى السكالم والنقصان
ولاشد ان كل كمال محمود
وكل نقصان مذموم
وان أصحاب السكالات
محمودون بكالاتهم
وأصحاب النقائص
مذمومون بنقائصهم
فانكاره الحسن والقبح
بمعنى انهما صفتان
لاجلهما يحمده أو يذم
الموصوف بهما في غاية
التناقض وان أنكرهما
بمعنى انه لا يوجد في الفعل
شيء يشاب الماعل أو
يعاقب لاجله فقول ان
عنى انه لا يجب على الله
تعالى الاثابة والعقاب
لاجله ونحن نساءده في
هذا وان عنى انه
لا يكون في معرض ذلك
فهذا بعيد عن الحق
وذلك لان الثواب والعقاب
آجلا وان كان لا يستقل
العقل بمعرفة كيفيتهما
لكن كل من علم ان الله
تعالى عالم بالكليات
والجزئيات فاعل
بالاختيار قادر على كل
شيء وعلم انه غير يوقى نعم الله في كل لحظة ثم مع ذلك كله ينسب من الصفات والافعال
ما يعتقد انه في غاية القبح والشناعة اليه تعالى عن ذلك علوا كبيرا فلم ير بعقله انه يستحق بذلك مذمة ولم يتحقق انه في معرض سخط عظيم

وذلك لان خلق المعصية ليس بمعصية وخلق القبح ليس بقبح بل ربما يتضمن مصالح وانما القبح كسب المعصية والقبح فلا يقبح من الله تعالى خلقها ويقبح من العبد كسبها (قوله فقوله ان الاتفاقي والاضطراري لا يوصفان بالحسن والقبح غير مسلم) منع للمقدمة الثانية من دليل الخصم وهو ان فعل العبد غير اختياري ولا شيء من غير الاختياري بحسن أو قبح وأنت خير بانها مقدمة اجاعية مسلمة عند الخصم فلا وجه لمنعها ولا حاجة اليها لان جميع المباحث السالفة انما كان لتحقيق منع المقدمة الاولى والتفصي عما أورد من الدليل عليها وبيان انه لا يمنع أن يكون فعل العبد اختياريا وأجيب من ذلك توضيحه سند المنع بصفات الله تعالى وانه يحمده عليها وبكالات الانسان ونقائصه حيث يحمده عليها ويذم وادعاؤه التناقض في كلام الأشعري حيث جعل كل كمال حسنا وكل نقصان قبيحا مع انه قرر في أول الفصل ان النزاع في الحسن والقبح بمعنى استحقاق المدح أو الذم في الدنيا والثواب أو العقاب في الآخرة ولا أدري كيف ذهب هذا على المصنف رحمه الله تعالى حتى ذكر في سند المنع ما ذكر ثم أورد ما هو مذهب الأشعري على سبيل التريده والاحتمال بقوله وان عنى انه لا يكون في معرض ذلك وهو مذهب اليه الأشعري من ان الفعل ليس لذاته أو لصفة من صفاته بحيث يحكم العقل بان فاعله يستحق في الدنيا المدح أو الذم وفي الآخرة الثواب أو العقاب بل كل مانص الشارع به أو بدليله على استحقاق

الامثلة هو الثاني لا الاول (قوله وذلك لان خلق المعصية ليس بمعصية الخ) يعني ان الخالق حكيم لا يخلق شيئا من الحسن والقبح الا وله فاقبه حميدة بل ربما يتضمن خلق فعل واحد مصالح متعددة بخلاف السكاسب فانه قد يفعل القبح خالبا عن الحكمة والمصلحة فلذا يقبح كسب القبح دون خلقه (قوله مقدمة اجاعية مسلمة عند الخصم) قيل عليه كونها مسلمة بين الاشاعرة والمعتزلة لا يقتضى كونها مسلمة عند الماتريديه ومنهم المصنف فلنعهها وجه (قوله ولا حاجة اليها) هكذا وقعت العبارة في النص وهو اما محمولة على حذف المضاف أي بمنعها فالضمير راجع الى المقدمة أو الضمير راجع الى المنع والتأنيث باعتبار المضاف اليه واعتراض عليه بان المقصود اذا كان تزييف الدليل بالكلمة يحتاج الى منع مقدمته جميعا بالجملة هذا كلام تنزلي أي على تقدير التسليم بمنع عدم اتصاف الافعال الغير الاختيارية بالحسن والقبح (قوله وأجيب من ذلك الخ) قيل لتعجب ليس في محله فانه صرح في شرح المقاصد بان اعتبار الثواب والعقاب في الحسن والقبح المتنازع فيه اذا اختصا بفعل المكلف واذا أراد التعميم فيكفي باستحقاق المدح والذم وكذا صرح الشريف في شرحه للمواقف وذكر جردى في

والايجاد مما ليس بوجود ولا معدوم والسكالم ههنا في الموجودات المحضة قال (وأنت خير بانها مقدمة اجاعية مسلمة عند الخصم الخ) أقول فيه بحث لان كونها مسلمة بين الاشاعرة والمعتزلة لا يقتضى كونها مسلمة عند الماتريديه ومنهم المصنف فلنعهها وجه وعلى المدعى اثباتها (قوله ولا حاجة اليها) هكذا وقعت العبارة في النسخ فالصواب اليه يرجع الى المنع وفيه أيضا بحث لان المقصود اذا كان تزييف الدليل بالكلمة يحتاج الى منع مقدمته جميعا كون جميع المباحث السالفة لتحقيق منع المقدمة الاولى والتفصي عما ذكر وجوب تسمية المقدمة الثانية وعدم الاحتياج الى منعها قال (وأجيب من ذلك توضيحه سند المنع الخ) أقول قد أفرط التعرير في التشنيع على المصنف والظاهر انه شنيع كما لا يخفى على المصنف وذلك لان صفاته تعالى لما كانت ممكنة مستندة اليه تعالى بلا اختيار وقد تباقت الفرق الثلاث على انه تعالى يحمده عليها وقد علم مما نقلنا عن المواقف وشرحه ان الحسن بالنسبة الى الله تعالى

المدح
المدح
المدح

وعذاب أليم فقد سجل غوايته على غباوته وجلجائه وبرهن على صفاته عقله واعوجاجه واستخف بفكره ورأيه حيث لم يعلم بالشرا الذي في ورأيه عصمنا الله عن الغباوة والغواية وأهدانا هدايا الهداية فلما أبطلنا دلائل الأشعري رجعنا إلى إقامة الدليل على مذهبنا وإلى الخلاف الذي بيننا وبين المعتزلة) وعند بعض أصحابنا والمعتزلة حسن بعض أفعال العباد وقبحها يكون لذات الفعل أو لصفة له ويعرفان عقلا أيضا) أي يكون ذات الفعل بحيث يحمد فاعله عاجلا ويثاب أجلا

أجلا أو يكون للفعل صفة يحمد فاعل الفعل ويثاب لأجلها أو يذم ويعاقب لأجلها وإنما قال أيضا لأنه لا خلاف في أنها يعرفان شرعا (لان) وجوب تصديق النبي عليه الصلاة والسلام ان توقف على الشرع يلزم الدور) واعلم ان النبي عليه الصلاة والسلام اذا ادعى النبوة وأظهر المعجزة وعلم السامع انه نبي فاخبر بأمور مثل ان الصلاة واجبة عليكم وأمثال ذلك فان لم يجب على السامع تصديق نبي من ذلك تبطل فائدة النبوة وان وجب فلا يخلو من أن يكون وجوب تصديق بعض اخباراته عقليا أولا يكون بل يكون وجوب تصديق كل اخباراته شرعا والثاني باطل لانه لو كان وجوب تصديق الكل شرعا لكان وجوبه بقول النبي عليه السلام فاول الاخبار الواجبة التصديق لا بد أن يجب

المدح والثواب فحسن أو الذم والعقاب فقبح وليس للمخالف دليل يعتمد به ولا يمنع بعول عليه وما ذكره المصنف من تليق العبارات وتنميق الاستعارات وتعديل الاسجاع وتكثير الاقراغ فلعنه عند الأشعري كصر يرباب أو كظنين ذباب والله أعلم بالصواب (قوله في ورأيه) الصواب من ورأيه (قوله وعند بعض أصحابنا) تمسك على كون حسن بعض الافعال وقبحه عقليين بوجهين حاصل الاول ان تصديق أول اختيارات من ثبت نبوته واجب عقلا وكل واجب عقلا فهو حسن عقلا أما الصغرى فلانه لو كان شرعا لتوقف على نص آخر يوجب تصديقه فالنص الثاني ان كان وجوب تصديقه بنفسه لزم توقف الشيء على نفسه وان كان بالنص الاول لزم الدور وان كان بنص ثالث لزم التسلسل وأما الكبرى فلان الواجب عقلا أخص من الحسن عقلا على ما سبق ويلزم من ذلك أن يكون ترك التصديق حراما عقلا فيكون قبيحا عقلا وحاصل الثاني ان وجوب تصديق النبي موقوف على حرمة كذبه اذ لو جاز كذبه

فصول البدائع ان الصفات ذكرت تشبيها بمعل النزاع لانها عينه ولا يخفى بعده (قوله وما ذكره المصنف الخ) حاصل ما ذكره انما قاطعون بأنه يوجب عند الله تعالى من العارف بذاته وصفاته ان ينسب اليه ما لا يليق به من صفات النقص بمعنى انه يستحق الذم والعقاب في حكمه تعالى سواء ورد به الشرع أم لا والجواب انه مبنى على استقرار الشرائع في ذلك واستمرار العادات بمثله في الشاهد فصار قبحه من كوزاني العقول بحيث يظن انه مجرد حكم العقل (قوله الصواب من ورأيه) لان كلمة في لا تقتضي كون الشيء واصلا اليه بخلاف

عبارة عن تعلق المدح فقط بلا اعتبار الثواب وقد وجددهنا علم موجود غير اختياري هو حسن بالمعنى المتنازع فيه لان أصحابنا يمدون ويذمون اتفاقا فيوجد شق من الحسن فان أنكره الشيخ الأشعري فقد تناقض وان أنكر الشق الآخر وهو تعلق الثواب والعقاب فان عني عدم وجودهما على الله تعالى سلمناه وان عني عدم استحقاق الانسان لهما فلا نسلمه فلا بد له من دليل كيف والعقل السليم اذا خلى ونفسه يعرف قبل ورود نص الشارع اذ بدليله جهة مقبحة وفي بعضها محسنة وان لم يحكم بها وانكاره مكارة وهو المعنى بقوله ذلك لان الثواب والعقاب الخ فقد اتضح من هذا التقرير أن سند المنع بما ذكر صحيح ليس محلا لتعجب وكذا ادعاؤه التناقض في كلام الأشعري لانه ليس في تمام معنى الحسن والقبح بل في الشق الاول منه لانه ذكر الثاني بعده فكأنه قال المعنى المتنازع فيه بشقيه موجود في تلك الكلمات والتناقض أما الشق الاول فبالاتفاق وأما الثاني فبالالزام بطريق التنبيه المستفاد من قوله وذلك لان الثواب والعقاب الخ فانه كلام اذا نظر فيه بالانصاف وترك تعصب المذهب والاعتساف حصل له الاذعان والاعتراف بانه لم يصدر عن تحميل وجراف فلا يكون مخالف لما قور في أول الفصل كما ظن التحرير وأما اراد المصنف مذهب الأشعري على سبيل التريده فلا دعاء الى انه لا يصلح لان يتخذ مذهب الكونه بعيدا عن الحق ومورد الامنع وغير ثابت بدليل يعتمد به بخلاف المخالف فان له دليلا يعتمد به وهو قوله تعالى ان الله يأمر بالعدل والاحسان وابتداء ذي القربى وينهى عن الفحشاء والمنكر والبغى فاندفع قوله وائس للمخالف دليل يعتمد به قال (الصواب من ورأيه) أقول لان كلمة في تقتضي كون الشيء غير

تصديقه بقوله عليه السلام ان تصديق الاخبار الاول واجب فنتسلكم في هذا القول فان لم يجب تصديقه لا يجب تصديق الاول وان وجب فاما أن يجب بالاخبار الاول فيلزم الدور أو بقول آخر فنتسلكم فيه فيلزم التسلسل واذا ثبت ذلك تعين الاول وهو كون وجوب تصديق شيء من اخباراته عقليا فقول (والا) أي وان لم يتوقف على الشرع (كان واجبا عقلا فيكون حسنا عقلا) لان الواجب العقلي ما يحمد على فعله ويذم على تركه عقلا والحسن العقلي ما يحمد على فعله عقلا فالواجب العقلي أخص من الحسن العقلي

وكذلك نقول في امثال او امره انه اما راجب عقلا الخ هذا الدليل لا يثبت الحسن العقلي صريحا وقوله (وايضاً وجوب تصديق النبي عليه السلام موقوف على حرمة

يدل على القبح العقلي صريحا وكل منهما يدل على الاخر التزاما لانه اذا كان الشيء واجبا عقلا يكون تركه قبيحا عقلا وان كان الشيء حراما عقلا فتركه يكون واجبا عقلا فيكون حسنا عقلا ثم عند المعترلة العقل حاكم بالحسن والقبح موجب للعلم بهما وعندنا الحاكم بهما هو الله تعالى والعقل آلة للعلم بهما فيخلق الله العلم عقيب نظر العقل نظرا صحيحا لما اتبنا الحسن والقبح العقليين وفي هذا القدر لا خلاف بيننا وبين المعترلة اردنا ان نذكر بعد ذلك الخلاف بيننا وبينهم وذلك في امرين احدهما ان العقل عندهم حاكم مطلق بالحسن والقبح على الله تعالى وعلى العباد اما على الله فلان الاصل للعباد واجب على الله بالعقل فيكون تركه حراما على الله والحكم بالوجوب والحرمة يكون حكما بالحسن والقبح ضرورة واما على العباد فلان العقل عندهم يوجب الافعال عليهم ويبيحها ويحرمها من غير ان يحكم الله فيها بشئ من ذلك

لما وجب تصديقه وحرمة كذبه عقلية اذ لو كانت شرعية لتوقفت على نص آخر وهو ايضا مبني على حرمة كذبه فاما ان يثبت بذلك النص فيتوقف على نفسه او بالاول فيدور او بثالث فيتسلسل والحرمة العقلية تستلزم القبح العقلي ويلزم من ذلك ان يكون صدقه واجبا عقلا والجواب ان وجوب التصديق وحرمة الكذب بمعنى جزم العقل بان صدقه ثابت قطعاً وكذبه ممتنع لما قامت عليه من الادلة القطعية مما لا نزاع في كونه عقليا كالتصديق بوجود الصانع واما بمعنى استحقاق الثواب أو العقاب في الاجل فيجوز ان يكون ثابتاً بنص الشارع على دليله وهو دعوى النبوة واطهار المجيزة فانه بمنزلة نص على انه يجب تصديق كل ما خبر به ويحرم كذبه أو بحكم الله تعالى القديم بوجوب اطاعة الرسول عليه السلام غاية ما في الباب ان ظهوره يتوقف على تكلم النبي عليه الصلاة والسلام بعد ما ثبت صدقه بالدليل القطعي (قوله وكذلك امثال او امر النبي عليه السلام) ان وجب عقلا فهو المطلوب وان وجب شرعا توقف على امر الشارع ووجوب امثال الامر بالامثال ان كان بالامر الاول دار والاتسلسل والجواب ان الوجوب بمعنى اللزوم العقلي ثابت بالادلة القطعية وبمعنى استحقاق الثواب على الفعل والعقاب على الترتك ثابت بنص الشارع على دليله كما مره بقوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول بعدما علم وجوب الامثال بمعنى اللزوم العقلي الذي هو غير المتنازع فيه كما علم لزوم تصديق ما قامت عليه الجملة القطعية من المسئلة الهندسية ثم استحقاق الثواب والعقاب امر آخر يثبت بحكم الشارع في الشرعيات ولا يثبت في الهندسيات (قوله فلان الاصلح واجب) لا يخفى في انه لا معنى للوجوب عليه تعالى

من فانه بحسب الاستعمال يقتضى وصوله اليه بحيث لا يدري (قوله والجواب الخ) هذا الجواب جواب عن الوجهين معا وحاصله منع صغرى الاول وكبرى الثاني (قوله بمعنى جزم العقل بان صدقه ثابت الخ) الظاهر انه تفسير لوجوب التصديق فهو محمول على حذف المضاف أي بمعنى لزوم جزم العقل لان نفس الجزم تصديق والوجوب صفة فلا يكون عينه ولان جزم العقل بصدقه عليه السلام يحصل بدلالة المجيزة فهو شرعي على ما صرح به فعلى هذا قوله وكذبه ممتنع جملة معطوفة على المضاف المقدر فان عطف الجملة على المفرد يجوز فيما له محل من الاعراب والمعنى ان حرمة الكذب بمعنى ان كذبه ممتنع (قوله واما بمعنى استحقاق الثواب أو العقاب) استحقاق الثواب تفسير للوجوب واستحقاق العقاب تفسير للحرمة واعتراض عليه بان استحقاق الثواب يتناول الندب فلا يصلح تفسير للوجوب بخصوصه وأجيب بان في العبارة مساهلة والمراد استحقاق الثواب على فعله والعقاب على تركه والاقتصار على الاول اعتمادا على انسياق الذهن منه الى المراد بان الغرض منه تفسير الحسن فكانه قال واما الوجوب الذي هو قسم من الحسن بمعنى استحقاق الثواب (قوله فانه بمنزلة نص) دفع لما يتوهم من ان القول باستفادة الوجوب من المجيزة اعتراف بان الوجوب عقلي وقد يعترض عليه بان اثبات المجيزة لدعوى النبوة لا يتوقف على اعتبار كون المجيزة بمنزلة نص فاعتباره المحل مستغنى عنه (قوله والجواب ان الوجوب الخ) قيل اذا كان وجوب الامثال بمعنى اللزوم العقلي بالنظر الى الادلة القطعية ينبغي ان لا يجحدوا احد من الكفار ضرورة كونهم من العقلاء وثبوت اللزوم العقلي والجواب انهم لم ينظروا في الادلة كما ينبغي حتى

واصل اليه بخلاف من فانها تقتضى وصوله اليه بحيث لا يدري فتدبر قال (لا يخفى في انه لا معنى للوجوب عليه تعالى الخ) أقول فيه بحسب ما مر ان الثواب والعقاب لا يمتريان بالنظر اليه تعالى في المعنى المتنازع فيه للحسن والقبح فلا وجه لقوله فلا يتصور الحسن والقبح بالمعنى المتنازع فيه قال

معنى

وصرح به المصنف في هذا الكتاب وكتاب تعديل الميزان وغيرهما وانه لا ينافي ان يكون المعترف في دلالة النص هو اللزوم العادي الذي

وعندنا الحاكم بالحسن والقبح هو الله وهو متعال عن ان يحكم عليه غيره وعن ان يحجب عليه شيء وهو خالق افعال العباد على ما امر جاعل بعضها حسنا وبعضها قبيحا وله في كل قضية كلمة او جزئية حكم معين وقضاء معين واحاطة

وضع فيها ما وضع من خير او شر ومن نفع او ضرر ومن حسن او قبح وثانيتها ان العقل عندهم موجب للعلم بالحسن والقبح بطريق التوليد بان يولد العقل العلم بالنيضة عقيب النظر الصحيح وعندنا العقل آلة لمعرفة بعض من ذلك اذ كثير مما يحكم الله بحسنه او قبحه لم يطلع العقل على شيء منه بل معرفته موقوفة على تبليغ الرسل لكن البعض منه قد اوقف الله العقل عليه على انه غير مولد للعلم بل اجري عاده انه خلاق بعضه من غير كسب وبعضه بعد الكسب أي ترتيب العقل المقدمات المعلومة ترتيبا صحيحا على ما امره ان ليس لنا قدرة ايجاد الموجودات وترتيب الموجودات ليس بايجاد (والمأمور به في صفة الحسن نوطان حسن لمعنى في نفسه وحسن لمعنى في غيره) لما ثبت ان الحسن والقبح يعرفان عقلا علم انهما ليسا بمجرد الامر والنهي بل انهما يحسن الفعل او يقبح اما عينه او لشيء آخر

بمعنى الثواب على الفعل والعقاب على الترك فلا يتصور الحسن والقبح بالمعنى المتنازع فيه فان قلت فما معنى الخلاف في انه هل يجب على الله تعالى شيء أم لا قلت معناه انه هل يكون بعض الافعال الممكنة في نفسه بحيث يحكم العقل بامتناع صدورهم أو لا صدورهم عن الله تعالى كراهية ما هو الاصلح لعباده وكقبول الشفاعة واخراج الفاسق عن النار ونحو ذلك (قوله وعندنا الحاكم بالحسن والقبح هو الله تعالى) لا يقال هذا مذهب الاشاعرة بعينه لاننا نقول الفرق هو ان الحسن والقبح عند الاشاعرة لا يعرفان الا بعد كتاب ونبي وعلى هذا المذهب قد يعرفهما العقل بخلاق الله تعالى علما ضروريا بما ما بلا كسب كحسن تصديق النبي عليه الصلاة والسلام وقبح الكذب الضار وامام كسب كالحسن والقبح المستفادين من النظر في الادلة وترتيب المقدمات وقد لا يعرفان الا بالنبي والكتاب كما ذكرنا احكام الشرع (قوله بطريق التوليد) هو ان يحصل الفعل عن فاعله بتوسط فعل آخر كحركة المفتاح والمباشرة ان يكون ذلك بدون توسط فعل آخر كحركة اليد ولا توليد عند اهل السنة لاسناد الافعال كلها الى الله تعالى بلا واسطة بمعنى انه خالقها وموجدتها فصول العلم عقيب النظر الصحيح عندهم يكون بخلاق الله تعالى عادة بمعنى انه لا يمتنع ان لا يحصل والعادة هو تكرر الفعل ووقوعه دائما او كثيرا وعند الحكماء بطريق الوجوب بمعنى ان النظر الصحيح بعد الذهن لقيضان النتيجة عليه فيجب حصولها ضرورة

بفقدان الوجوب بمعنى اللزوم العقلي (قوله فلا يتصور الحسن والقبح الخ) قيل عليه الثواب والعقاب لا يعتبران بالنظر اليه تعالى في المعنى المتنازع فيه للحسن والقبح صرح به في شرح المقاصد فلا وجه لقوله فلا يتصور الخ على ان ما يفهم من كلامه ههنا من ان الخلاف في وجوب الاصلح عليه تعالى ليس خلافا في الحسن والقبح المتنازع فيه - ما مخالف لما يفهم من كلامه في شرح المقاصد فانه قال هناك لا خلاف في ان البارئ تعالى لا يفعل قبيحا ولا يترك واجبا اما عندنا فلانه لا يقبح منه ولا واجب عليه لا يكون ذلك بالشرع ولا يتصور في فعله واما عند المعتزلة بلان كل ما هو قبيح بتركه البتة وما هو واجب عليه يفعل البتة فان المفهوم من هذا الكلام ان الخلاف حينئذ مبني الحكم المتفق عليه فرع الخلاف في قاعدة التحسين والتقبيح (قوله قلنا معناه انه هل يكون الخ) اعترض عليه بان المتبادر من هذه العبارة انه تعالى غير مختار عند المعتزلة بل هو موجب بالذات مع انه مذهب الفلاسفة دونهم فالصواب ان يقال الواجب العقلي كما ذكره المصنف ما يحمد على فعله ويذم على تركه عقلا بمعنى الخلاف انه تعالى لا يستحق عندنا الذم بترك فعل اصلا ويستحق عندهم بترك بعض الافعال ولذا لا يتركه تعالى عن ذلك علوا كبيرا (قوله هو ان يحصل الفعل عن فاعله الخ) اراد بالفعل الاثر الحاصل من القادر اعم من ان يكون بواسطة اوليها لانفس التأثير فلا يرد ان الحركة ليست من مقولة الفعل وكذا العلم (قوله بخلاق الله تعالى عادة بمعنى انه لا يمتنع ان لا يحصل) قيل عليه فعلى هذا يجوز حصول الجهل عقيب النظر الصحيح والعلم عقيب الفاسد فيرتفع الامان عن الادلة الصحيحة والجواب ان الجواز لا ينافي عدم الوقوع كما لا ينافي جواز التكليف بالحال عدم وقوعه والموجب لارتفاع الامان عن الادلة الصحيحة الوقوع لا الجواز وهذا

(قلت معناه انه هل يكون بعض الافعال الممكنة الخ) اقول فيه ايضا بحث لان المتبادر من هذه العبارة كونه تعالى غير مختار عند المعتزلة بل موجبا بالذات وهو مذهب الفلاسفة دونهم فالصواب في الجواب ان يقال الجواب العقلي كما ذكره المصنف رحمه الله تعالى ما يحمد على فعله ويذم على تركه عقلا بمعنى الخلاف انه يقال لا يستحق عندنا الذم بترك فعل اصلا ويستحق عندهم بترك بعض الافعال ولذا لا يترك تعالى عن

هو تلاصق واتصال بين الموضوع له وغيره ينقل الذهن بسببه الى اللازم في الجملة ولو في بعض الاوقات كما بين الغيث والنبات ويكون المراد من الوضع المعبر في العبارة والاشارة هو الوضع الشخصي (قوله اشارة الى جزئه) لان معنى الفقر عدم مال شيء وعدم ملان ما خلقوا

لا تصدق على الصلاة
والحسن لمعنى في نفسه
بمع الحسن لعينه
والحسن لجزئه ويجب
أن يعلم أن الحسن
باعتبار الجزء إنما يكون
حسنا إذا كان جميع
أجزائه حسنا بمعنى أنه
لا يكون جزء واحد منه
قبيحا لعينه إذ لو كان
لا يكون المجموع حسنا
ثم الخارج إما أن يكون
صادقا على ذلك الفعل نحو
الجهاد أعلاء كلمة الله
تعالى فالجهاد حسن
لكونه أعلاء والأعلاء
خارج عن مفهوم الجهاد
وإما أن لا يكون صادقا
كالوضوء حسن للصلاة
والصلاة لا تصدق على
الوضوء فثبت أن الحسن
ينقسم إلى هذه الأقسام
وكذا القبيح لكن أمثلة
هذا استأني في فصل
النهى إن شاء الله تعالى
وإنما أطلق الحسن
لمعنى في نفسه على
الحسن لعينه أما
اصطلاحا ولا مشاحفة في
الاصطلاحات أولان
الحسن لعينه هو الفعل
المطابق كالعبادة مثلا
وهو لا يوجد إلا في ضمن
جزئياتها الموجودة
وبحسبنا في تلك الجزئيات
المعلوم وجودها حاسوا هي

تمام القابل والفاعل وعند المعترزة بطريق التوليد بمعنى أن العقل بولاد العلم ويوجه بواسطة ترتيب
المقدمات على ما تقرر عندهم من استناد بعض الحوادث إلى غير الباري تعالى وقد يقال إن النظر الصحيح هو
الذي يولد النتيجة وما ذكره المصنف أقرب وأنسب بتفسيرهم التوليد بما يجاد الفاعل فعلا بتوسط فعل
آخر (قوله ثم ذلك الشيء) لفظه ثم إشارة إلى أن الشيء الذي لاجله يحسن الفعل أو يقبح يجب أن يكون
بالأخرة حسنا لعينه أو قبيحا لعينه إذ لو توقف حسن كل شيء على حسن شيء آخر لزم التسلسل بمعنى
وجود أشياء غير متناهية نظرا إلى نفس الأشياء وبمعنى ترتيب أمور غير متناهية نظرا إلى وصف الحسن
(قوله ويجب أن يعلم) المركب المشتمل على حسن أو قبح إما أن يكون حسنا بجميع أجزائه أو ببعضها
مع قبح البعض الآخر أو بدونه وإما أن يكون قبيحا بجميع أجزائه أو ببعضها مع حسن البعض الآخر
أو بدونه فالمصنف رحمه الله خص الحسن باعتبار جزئه بالقسم الأول أعنى ما يكون حسنا بجميع
أجزائه ثم فسره بما يشمل القسم الثالث أيضا أعنى ما يكون بعض أجزائه حسنا وبعضها لا حسنا ولا
قبيحا فصار الحاصل أن الحسن باعتبار جزئه ما لا يكون شيء من أجزائه قبيحا لعينه ولم يتعرض لطائفة
القبح والظاهر أن ما يكون بعض أجزائه حسنا وبعضها قبيحا يحصل من قسم القبح تغليبيا لطائفة القبح
والحرمة ولا يخفى أنه إذا كان الشيء حسنا بجميع أجزائه كان حسنا لعينه وجعله حسنا باعتبار الجزء إنما
هو مجرد اصطلاح (قوله وكذا القبيح) ينقسم خمسة أقسام لأنه إما أن يكون قبيحا لذاته أولا والثاني إما
أن يكون قبيحا لجزئه أولا ثم خارج عنه وكل من الجزء والخارج إما محمول أو غير محمول وما سبق من أن
الحسن أو القبح يكون لذاته أو لصفة من صفاته إنما هو في بعض الأفعال فلا ينافي ثبوته في بعض الأفعال
باعتبار أمر خارج غير محمول كالصلاة للوضوء (قوله وإنما أطلق) لما ذكرنا الحسن لمعنى في نفسه بعم
الحسن لعينه والحسن لجزئه ورد عليه أن هذا إنما يصح في الحسن لجزئه ضرورة أن جزء الشيء معنى كائن
فيه ولا يصح في الحسن لعينه إذ ليس ذات الشيء معنى فيه فاجاب أولا بأنه مجرد اصطلاح وكانه تغليب
باعتبار أن عامة الأشياء يكون حسنها باعتبار الأجزاء وثانياً بان الكلام في الأفعال الموجودة المصادرة

كما أن الأمان لا يرتفع عن العلوم العادية بمجرد جواز وقوع نقائصها (قوله بمعنى وجود أشياء غير متناهية
الخ) وأما التسلسل بمعنى ترتيب أمور غير متناهية فلا يلزم بالنظر إلى نفس تلك الأشياء لأنها وإن جاز
أن تكون أجزاء لكن لا يلزم ذلك لجواز الانتهاء إلى لازم خارجي (قوله وإما أن يكون قبيحا بجميع أجزائه)
قال في فصول البدائع تقسيمه مشعر بان قبح المركب بعينه قد يكون بقبح جميع أجزائه وفيه منع إذ
لا موجود كذلك (قوله يجعل من قسم القبيح الخ) سره أن القبح لعدم الجواز وعدم جواز الجزء كاف
في عدم جواز المجموع فلا وجه في الظاهر لقوله تغليبيا لطائفة القبح فتأمل (قوله لا يكون شيء من أجزائه
قبيحا لعينه) أي بعد أن يكون شيء منها حسنا إذ لو كان جميع أجزائه واسطة بين القبيح والحسن لم يتصف
الكل بالحسن ثم الظاهر أن قوله لعينه قيد اتفاق (قوله إنما هو مجرد اصطلاح) هذا إنما يصح في
القسم الأول وهو ما يكون حسنا بجميع أجزائه وأما القسم الثالث الذي هو ما يكون بعض أجزائه حسنا
وبعضه لا حسنا ولا قبيحا فجعله حسنا باعتبار الجزء إنما هو بحسب الحقيقة لا بمجرد الاصطلاح (قوله
وكانه تغليب باعتبار الخ) أما بيان سر الاصطلاح وأما رد على المصنف بالنظر إلى لفظ المحرد (قوله
وثانياً بان الكلام الخ) فإن قلت إذ أرجع الحسن إلى الجزء لم يكن المركب حسنا لعينه والكلام فيه
ذلك علواً كبيراً قال (وكانه تغليب الخ) أقول الظاهر أنه بيان سند الاصطلاح ويحتمل أن يكون رداً

عن

لا تكون حسنة إلا بمعنى في نفسها أو حسنة لغيرها

دار الحرب جزء منه قيل عليه الثابت بالإشارة زوال ملكهم عما خلفوا ولا نسلم أنه جزء بل لازم متقدم ولا يخفى أن الآية إنما تدل

والفرق بين الجزاء الصريحين الخارج الصادق ان ما يكون مفهوم الفعل متوقفا عليه فهو الجزء وما ليس كذلك فهو الخارج كالصلاة
مثلا فان مفهومها الشرعي انما هو عبادة مخصوصة بالخصوصيات المعلومة 171 فهو مما يتوقف على العبادة واما

الجهاد فهو مه القتل
والضرب والنهب مع
الكفار وليس اعلاء كلمة
الله تعالى داخل في هذا
المفهوم بل لا يلزم ذلك في
الخارج فيكون لازما لجزء
هذا هو الفرق المشهور
بين الذاتي والعرضي اذا
عرفت هذا علمت بطلان
قول من أنكركون الفعل
حسنا أو قبيحا لذاته بان
قال قد يختلف حسن
الفعل وقبحه باعتبار
الاضافة فلا يكون حسنا
لذاته أو قبيحا لذاته لان
الاختلاف بالاضافة
لا يدل على ما ذكر لان
الاضافة داخله في ذات
ذلك الفعل لان الفعل
من الاعراض النسبية
والاعراض النسبية
تتقوم بالنسب والاضافات
فلاضافات المختلفة
فصول متقومة لها فقولنا
شكر المنعم حسن لذاته
معناه ان الشكر المضاف
الى المنعم حسن لان ذات
الشكر من غير اضافة
حسن (اما الاول فاما ان
لا يقبل سقوط التكليف
كالصدق وامان يقبل
كالافرار باللسان يسقط
حال الاكراه والافرار
هو الاصل والافرار
ملحق به لانه دال عليه

عن فاعلها وهي لا محالة تكون جزئيات مشخصة مركبة من الشخص ومن المعنى الكلى الحسن لذاته
كالعبادة مثلا فلننظر الى هذا المركب الاعتباري يكون الحسن واجعا الى جزئه الذي هو المعنى الكلى
والمذكور في كتب القوم ان المراد بالحسن المعنى في نفسه انه يتصنف بالحسن باعتبار حسن ثبت في ذاته
سواء كان لعينه أو لجزئه بخلاف الحسن لغيره فانه يتصنف بحسن ثبت في غيره وهذا قريب مما يقال ان
الدار حسنة في نفسها أى مع قطع النظر عن الامور الخارجة عنها (قوله والفرق بين الجزء) قد استدل
نفاة الحسن والقبح العقليين بانه لو حسن الفعل أو قبح لذاته لما اختلف بان يكون الفعل حسنا تارة وقبيحا
أخرى لان ما بالذات يدوم بدوام الذات واللازم باطل لان شكر المنعم حسن بخلاف غيره والكذب قبيح ثم
يحسن اذا كان فيه عصمة نبي من ظالم فاشارة الى جوابه بان الحسن أو القبح لذاته فيما يختلف باختلاف
الاضافات هو المجموع المركب من الفعل والاضافة فالفعل جنس والاضافات فصول مقررة لانا
والحسن أو القبح لذاته هو الانواع لا الجنس نفسه (قوله اما الاول) أى المأمور به الحسن للمعنى في
نفسه ثلاثة أضرب لانه اما ان يكون شبيها بالحسن بمعنى في غيره أو لا والثاني اما ان يقبل سقوط التكليف
به أو لا وانما جعل الشبيه بالحسن بمعنى في غيره مقابلا لهذين القسمين نظر الى انه لا ينقسم الى ما يحتمل
السقوط وما لا يحتمله بل كله يحتمل السقوط وقد يقال لان المراد به ما يكون حسنه لكونه ايمانا
بالمأمور به لانه لا لجزئه بخلاف الاولين وليس بمستقيم لان الايمان بالمأمور به حسن لذاته وهذا

قلت لما كان الجزء الذهني متحدا مع الكلى في الخارج ومغاير له بحسب الذهن كان المركب حسنا بعينه
بحسب الخارج وحسنا لجزئه بحسب الذهن على انه يمكن أن يكون المراد بعدم الحسنى بمعنى في نفس
الحسن بعينه عموم جزئياته اما على المسامحة أو على حذف المضاف (قوله فانه يتصنف بحسن ثبت
في غيره) ليس الباء في بحسن صلة الاتصاف اذ لا يعقل اتصاف شيء بمعنى في غيره بل للسببية والصلة
محدوفة والتقدير فانه يتصنف به أى بالحسن بسبب حسن ثابت في غيره (قوله هو الانواع لا الجنس نفسه)
والوصف الحاصل لكل نوع باعتبار خصوصية نوعية ذاتي له غير منقطع عنه كالضرب للتأديب أو
التعذيب وههنا بحث وهو انه كما أن النوع في الضرب اعتباري من حيث نسبة غرضه كذلك ماهية
النوع اعتبارية والتعين أيضا اعتباري فهذه الامور الاعتبارية مسلم انها هي المعبرة في الاتصاف
بالحسن والقبح لكن التسلسل يكون الفعل غرضا سببا في التقويم بمثل هذه النسب لوجه له ولا انتظام
لان النسبة الى الغاية والغرض ليس من الاعراض النسبية نعم لو لم يتسلسل لكونه عرضا نسبيا بل ادعى
كونه ماهية اعتبارية في الشرع هي المجموع كان وجهها فليتمأمل (قوله وانما جعل الشبيه الخ)
قيل انما ينقسم الحسن للمعنى في نفسه ثلاثة اقسام بالتقسيمين فحاصل التقسيم الحسن للمعنى في نفسه اما ان
يحتمل السقوط أو لا والاول اما شبيه أو غير شبيه فلا اشكال ولا يخفى انه غير ملائم لسياق المصنف وقيل
أيضا ان القسم الثالث اعنى ما يكون شبيها بالحسن بمعنى في غيره ليس في الحقيقة حسنا للمعنى في نفسه بل
بالواسطة لكنهم اسقطوا حسن هذه الوسائط عن درجة الاعتبار كما سيصرح به الشارح فصار القسم
الثالث كانه حسن للمعنى في نفسه لانه كذلك حقيقة ولذا جعل مقابلا لهما ولا يخفى ما فيه من التعسف
(قوله وقد يقال الخ) ليس هذا بناء على مذهب الاشعري من ان الحسن بالامر على ما سياتى تحقيقه في
الدرس الا ترى (قوله وليس بمستقيم لان الايمان الخ) قيل عليه هذا منقوض بالوضوء فانه مأمور به وليس
على المصنف بالنظر الى لفظ المجرى (وليس بمستقيم الخ) أقول ان قيل ما ذكره منقوض بالوضوء

(٢١ - تلويح ثانی) فان الانسان مركب من الروح والجسد فلا يتم صفته الا بان تظهر من الباطن الى الظاهر
بالكلام الذي هو اهل على الباطن ولا كذلك سائر الافعال انما قال هذا للفرق بين الاقرار وعمل الأركان فان الاقرار يجعله داخل في

الايان ولا يجعل عمل الاركان داخلية واعلم ان المنقول عن علمائنا رحمهم الله في هذه المسئلة قولان احدهما ان الايمان هو التصديق وانما الاقرار لاجراء

بقوله وترك الاقرار من غير عذر لم يكن مؤمنا / اعتبار الجهة ركنية الاقرار في حال الاختيار (وان صدق ولم يصادف وقتا يقر فيه يكون مؤمنا) اعتبار الجهة التبعية في حال الاضطرار (وكالصلاة تسقط بالعذر) وهو عطف على قوله كالاقرار (واما ان يكون شبيها للحسن لمعنى في غيره

الاعتبار يصح جعله من اقسام الحسن لمعنى في نفسه ثم عبارة نغرا الاسلام انه امان يقبل سقوط هذا الوصف او لا والظاهر ان هذا الوصف اشارة الى كونه حسنا لمعنى في نفسه واعتراض عليه بان الساقط في حال الاكراه هو وجوب الاقرار لاحسنه حتى لو صبر عليه حتى قتل كان مأجورا فلذا اغيره المصنف الى سقوط التكليف وهو موافق لما قيل ان هذا الوصف اشارة الى كونه مأمورا به بمعنى امر الوجوب لا يقال حسنه كان بالامر فيسقط بسقوطه لا محالة وهو لا ينافي كونه حسنا باعتبار امر الندب لاننا نقول هذا مذهب الاشعري وسيصرح المصنف بنفسه وعندنا ليس الحسن بالامر بل انما يتعلق الامر بالفعل لكونه حسنا لذاته او لجزئه او لغيره (قوله واعلم ان المنقول) يعني ذهب بعضهم الى ان الاقرار باللسان ليس جزا من الايمان ولا شرط له بل هو شرط لاجراء احكام الدنيا حتى ان من صدق بقلبه ولم يقر باللسان مع تمكنه من ذلك كان مؤمنا عند الله تعالى غير مؤمن في احكام الدنيا كما ان المنافق لما وجد منه الاقرار دون التصديق كان مؤمنا في احكام الدنيا كافر عند الله تعالى وتسمى كوا على ذلك بان حقيقة الايمان هو التصديق وانه عمل القلب وان من أحدث الايمان بوصف به على التحقيق وان انقضى الاقرار وذهب بعضهم الى ان الاقرار جزء من الايمان تسمى كوا بطواهر النصوص الدالة على كون كلمة الشهادة من الايمان

الايمان به حسنا لذاته واجب بان الوضوء المنوي حسن لمعنى في نفسه باعتبار كونه ايمانا بالمأثور به لانه يكون عبادة وان كان حسنا لغيره باعتبار كونه مفتاحا للصلاة واما الوضوء الغير المنوي فهو حسن لغيره فقط (قوله واعترض عليه الخ) اجيب عنه بانه لا يلزم من كون الصابر عليه شهيدا بقاءه حسن الاقرار لانه لو لم يسقط حسنه لا يلزم اباحه ضده وهو اجراء كلمة الكفر بل بقي ذلك حراما كما كان الا ان الترخيص ثبت رعاية لخلق نفسه فاذا صبر حتى قتل كان شهيدا اذ انا على بقاءه اجراء كلمة الكفر لا على بقاءه حسن الاقرار (قوله بل هو شرط لاجراء احكام الدنيا) لا يخفى ان الاقرار لهذا الغرض لا بد ان يكون على وجه الاعلان والاطهار على الامام وغيره من اهل الاسلام بخلاف ما اذا كان لاتمام الايمان فانه يكفي حينئذ مجرد التسليم وان لم يظهر على غيره (قوله وبان من أحدث الايمان الخ) فيه بحث لانه لا يفتي شرعية الاقرار مطلقا فانه لو جعل الشرط مجرد وجود الاقرار سواء كان في الحال او في الماضي لم ينتهض هذا ردا عليه (قوله تسمى كوا بطواهر النصوص) نحو قوله عليه السلام بنى الاسلام على خمسة شهادة أن لا اله الا الله والشهادة لا تكون الا باللسان وقوله عليه السلام أن تدرون ما الايمان شهادة أن لا اله الا الله وقوله عليه السلام أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله وقوله عليه السلام الايمان بضع وسبعون

على عدم ملكهم ما خلفوا في دار الحرب ولا يكون ذلك الا بالزوال فدلتها على عدم ملك ما خلفوا اشارة هو المراد من الزوال ههنا واما حقيقته وهو طريان العدم وهو لازم متقدم فدلالته عليه بالاقضاء يدل على ذلك قوله فكوتهم بحيث لا يملك كون الخ (قوله يفهم كل من يعرف اللغة) يعني لا يختص مدركه بالفقيه المجتهد فان دلالة النص مسددة عام لا يختص بالمجتهد كالمعنى القياسي بل قد يفهمه المجتهد وقد يفهمه المقلد فلا يرد عليه ان الثابت بدلالة النص كثيرا ما يكون مبني على علة في معنى النظم

فانه مأثور به وليس الايمان حسنا لذاته قلنا في الوضوء اعتبار ان الاول كونه مفتاحا للصلاة وهو بهذا الاعتبار حسن لمعنى في غيره حتى لا يشترط فيه النية والثاني كونه ايمانا بالمأثور به وهو بهذا الاعتبار حسن لمعنى في نفسه لانها تكون عبادة وقد مر انها حسنة لنفسها مما هو من جزئيات ما يكون حسنا لمعنى في نفسه قال (وهو موافق) أقول أى تغيير المصنف قول نغرا الاسلام سقوط هذا الوصف أى سقوط التكليف موافق لما نقل في حل عبارة نغرا الاسلام ان هذا الوصف اشارة الى كونه مأمورا به بمعنى امر الوجوب ولا يلزم من سقوطه انتفاء الندب المقضى للاجر فيكون مراد المصنف عبارة نغرا الاسلام بحيث لا يرد عليها الاعتراض قال (لا يقال حسنه كان بالامر) أقول أى يقال في جواب الاعتراض المذكور ان قوله الساقط وجوب الاقرار لاحسنه لان حسنه كان بالامر فيسقط بسقوطه لا محالة وقوله حتى لو صبر كان مأجورا باطل أيضا لان كونه مأجورا من الحسن الاول بل من الحسن

وبان لا يفهمه كثير من الماهرين في اللغة ان الحكم في المنطوق لاجلها كوجوب التكفارة بالاكل والشرب في الصوم بدلالة نص ورد في الجماع عند أئمتنا وما فهم الشافعي ذلك ووجوب الحسد على قضاء الشهوة في محل محرم مشتهى على

الكامل في اللواحق... وما أو حنيفه فرجه الله ما فهم ذلك مع عظيم محله في الفقه الى غير ذلك مما لا يحصى على ان عدم الفهم غير مسلم واعلمهم عدلوا عن مفاد لجه ربحت عليه عندهم ودليل اوجب

يكن شئ من ذلك) قيل عليه فدلالة النص على ما ليس كذلك وثبوته بما في حيز المنع كيف فانها من قبيل الدلالة التي ثبتت بمدخل من الوضع قلت ان المصنف على مقتضى بيانه انما اعتبر اللزوم العقلي في ضبط العبارة والاشارة والاقتضاء انتفاؤه في الدلالة على ما هو مذهب أهل الميزان في الدلالة الالتزامية وهو لا ينافي تحقق اللزوم العادي الذي هو تلاقق واتصال بين الموضوع له وبين غيره ينتقل الذهن بسببه من المسزوم الى لازمه في الجملة ولو في بعض الاوقات كما بين الغيث والنبات ويكون الثابت بدلالة النص من هذا القبيل والمصنف وأهل الميزان لا ينكرون هذا التجومن للدلالة وان اخرجوها من الدلالة الالتزامية فاما عندهم اما من قبيل الدلالة الوضعية الغير اللفظية المستندة الى تعيين أهل العرف وجعلهم ذلك اللازم لازما أو الدلالة العقلية المستندة الى مجموع اللفظ والقربة الذي ليس بلغظ موضوع

وبان النبي عليه السلام كان بأمرها ويكنفي ويجعلها أهـم من الاعمال الا ان الاقرار جزؤه شائبة العرضية والتبعية في حال الاختيار تعتبر جهة الجزئية حتى لا يكون تارك الاقرار معتمداً كنه منه مؤمناً عند الله تعالى وفي حال الاضطرار تعتبر جهة العرضية والتبعية حتى يحكم باليمان من صدق ولم يتمكن من الاقرار واما ان ركن الشئ كيف يسقط ولا يسقط ذلك الشئ فسيجيء بجوابه ولقد طال النزاع بين المصنف وبعض معاصريه في تفسير التصديق المعتبر في الايمان وانه التصديق الذي قسم العلم اليه والى التصور في أوائل المنطق أو غيره ويجب أن يعلم ان معناه هو الذي يقال له بالفارسية كرويدن وهو المراد بالتصديق في المنطق على ما صرح به ابن سينا وحاصله اذعان وقبول لوقوع النسبة أو لاقوعها وتسميته تسليم اذ بادة توضيح للمقصود وجعله مغايراً للتصديق المنطقي وهم وحصوله للكفار ممنوع ولو سلم في البعض يكون كفره باعتبار وجوده باللسان واستكباره عن الاذعان وعدم رضاه بالايمان وكثير من المصدقين المقرين يكفرون بما صدر عنه من امارات الانكار وعلامات الاستكبار فان قيل فعلى هذا يكون التصديق من الكيفيات دون الافعال الاختيارية فكيف يصح الامر بالايمان قلنا باعتبار اشتماله على الاقرار وعلى صرف القوة وترتيب المقدمات ورفع الموانع واستعمال الفكر في تحصيل

شعبة فافضلها قول لا اله الا الله (قوله وبان النبي عليه السلام كان بأمرها ويكنفي) لا يخفى ان هذا بمجرد لا يدل على ان الاقرار جزء من الايمان بل على انه نفس الايمان كيف هو وبعبارة دليل الكرامة على مدعاهم وهو انه بمجرد الاقرار كما نقله في المواقف فلا بد معه من ملاحظة أمر آخر بنى الاستقلال وهو اجماع كفر المنافق (قوله فسيجيء بجوابه) حيث قال في مباحث الاحكام فنقول الركن الزائد شئ اعتبره الشارع في وجود المركب لكن ان عدم بناء على ضرورة جعل الشارع عدمه عقوا فاعتبر المركب موجودا وقولهم لا أكثر حكم الشكل من هذا القبيل (قوله وبعض معاصريه) قيل أراد به نظام الدين الغوري فانه ذهب الى ان التصديق المعتبر في الايمان هو التسليم وهو فعل اختياري معناه كردن نهادن وكرويدن وحق دانستن هر انرا كه حق دانسته باشي وليس من جنس العلم بل أمر وراه لكونه فعلا اختياري وكون العلم كيفية أو انفعالا ولان التصديق المنطقي حاصل للمعاند من الكفار (قوله وجعله مغايراً الخ) قال الفاضل الشرف كيف هذا وهم كيف والتصديق المنطقي قبول لوقوع النسبة أو لا

الحاصل بأمر التدب ونقرر الجواب ظاهر قال (فسيجيء بجوابه) أقول يعني في مباحث الاحكام قال المصنف هناك فنقول الركن الزائد شئ اعتبره الشارع في وجود المركب لكن ان عدم بناء على ضرورة جعل الشارع عدمه عقوا فاعتبر المركب موجودا حكما وقولهم لا أكثر حكم الشكل من هذا الباب وهذا نظير أعضاء الانسان فان رأس ركن لا ينتفي الانسان بانفائه ولكن بنقص وسيجيء بزيادة تحقيقه ان شاء الله تعالى قال (ولقد طال النزاع بين المصنف وبعض معاصريه الخ) أقول أراد به نظام الدين الغوري فانه ذهب الى ان التصديق المعتبر في الايمان هو التسليم وهو فعل اختياري معناه كردن وادان وكرويدن وحق داشتن مرادا آنكه حق دانسته باشي وليس من جنس العلم أصلا بل أمر وراه لكونه فعلا اختياري وكون العلم كيفية أو انفعالا ولان التصديق المنطقي حاصل للكفار وذهب المصنف الى ان المعتبر في الايمان هو التصديق الاختياري ومعناه نسبة الصدق الى المتكلم اختياريا وهذا التقييد ممتاز عن التصديق المنطقي المقابل للتصور فانه قد يخلو عن الاختيار وينقله التحرير بقوله وذكر المصنف الخ قال (ويجب أن يعلم ان معناه الى قوله صرح به ابن سينا) أقول يعني ان ابن سينا وهو القدوة في المنطق

أودلالة المطابقة المستندة الى الوضع السوي المعتبر في الحجرات واعتبارهم اللزوم والكيفية في مطلق الدلالة للتعطية الوضعية لا ينافي ذلك لانه أعم مما هو مجرد الوضع ومما هو مع ضم القرينة (قوله لانه لم يفهم أحد او فهم البعض دون البعض) يعني ان لم يفهمه

المقلد ولا المجتهد وأوفهمه المجتهد دون المقلد فلا دلالة للفظ عليه من حيث الوضع بل ربما يكون من قبيل المعنى القياسي الذي لا يفهمه
الا المجتهد فلا يرد انه يلزم منه ١٦٤ انه لو لم يفهم البعض لم يتحقق الدلالة وهو فاسد لان الثابت بأشارة النص قد يكون

تلك الكيفيات ونحو ذلك من الافعال الاختيارية كما يصح الامر بالعلم واليقين ونحو ذلك وكذا المصنف
ان التصديق امر اختياري هو نسبة الصدق الى المخبر اختيارا حتى لو وقع في القلب صدق المخبر ضرورة من
غير ان ينسبه اليه اختيارا لم يكن ذلك تصديقا ونحن اذا قطعنا النظر عن فعل اللسان لا يفهم من نسبة
الصدق الى المتكلم الا قبول حكمه والادعاء له وبالجملة المعنى الذي يعبر عنه في الفارسية بكر و يدن من
غير ان يكون للقلب اختيارا في نفس ذلك المعنى فان قيل لم جعل الاقرار الذي هو عمل اللسان داخلا في
الايمان بخلاف أعمال سائر الاركان بخوابه ان الايمان وصف للانسان المركب من الروح والجسد
والتصديق عمل الروح فجعل عمل شيء من اجساد ايضادا خلافه تحقيقا لكمال اتصاف الانسان بالايمان
وتعين فعل اللسان لانه المتعين للبيان واطهار ما في الباطن بحسب الوضع ولهذا جعل الحمد الذي هو فعل

وقوعها والتصديق المعترف في الايمان قبول انبوة محمد عليه السلام والزام على نفسه متابعتها في جميع
ما أخبره محمد عليه السلام وبينهما وبين ما يؤمن به من متعلق الاخر و غرض الشارح في المغايرة باعتبار
المتعلق فان متعلق أحدهما أخص من متعلق الاخر و غرض الشارح في المغايرة باعتبار نفسه وفيه بعد
التسليم ان الازام المذكور عين التصديق و غرض الشارح في المغايرة باعتبار كلام من حكم بالمغايرة بحملها على
المغايرة في الجملة وذا حاصل لان الخاص مغاير للعالم ومنهم من قال من جعله غير التصديق المنطقي حمل
التصديق المنطقي على مذهب الامام وهو المجموع المركب وانت خبير بان حمل النزاع في هذا المقام على
المفطى بعد كل البعد (قوله و ذكر المصنف الخ) جوابا عن اعتراض بعض معاصريه على كون التصديق
المعترف في الايمان تصديقا منطقيا بحصوله لا تكفارا للمعاندين كما أشار اليه سابقا بقوله وحصوله لا تكفار
بمنوع و حاصل هذا الجواب ان التصديق المعترف في الايمان نوع من التصديق المنطقي الذي هو احد
قسمي العلم لكونه مقيدا بالاختيار و كون التصديق العلمى اعم فلا يتجه بالدليل المذكور المصير الى انه من
مقولة اخرى (قوله ونحن اذا قطعنا) رد للجواب المصنف وقد يجب عنه بان مراد المصنف من جعل
التصديق امر الاختيار بانه يشترط في التصديق المعترف في الايمان أن يكون تخصيصه بالكسب
والاختيار بمباشرة الاسباب من القاء الذهن و صرف النظر وقد يقال من حصل له تصديق بلا اختيار
أو التزام العمل به وجبه يكون ايمانا ناقا فالصدق النبي عليه السلام بالنظر في مجزائه اختيارا ولم يلزم
العمل به وجبه بل عانده فهو كافرا ناقا فعلم ان المعترف في الايمان الشرعي هو الاختيار في التزام موجب
التصديق لاني نفسه لكن هذا مبني على ما ذكره بعض الفضلاء من ان التسليم أمر زائد على التصديق

والنقطة في تفسير الفاظه و شرح معانيه صرح بان التصديق المنطقي الذي قسم العلم اليه والى التصور وهو
بغيره الاخرى المعبر عنه بالفارسية بكر و يدن المقابل للتكذيب قال في كتابه المسمى بدانش نامه علماي
دانستن دكونه بوديكى و رباقتن و در رسيدن و آنرا بنامى تصديق خوانند و هذا نص يرجح بان ثاني قسم العلم
هو الذي وضع بارائه لفظ التصديق في لغة العرب و كرديدن في لغة الفرس ونفى لما يذهب عيسى اليه
معاندا من ان كرديدن في المنطق غيره في اللغة وقال في الشفاء التصديق في قولك البياض عرض هو ان
يحصل في الذهن شبه صورة هذا التأليف ان الاشياء أنفسها مطابقة لها والتكذيب يخالف ذلك فلم
يجعل التصديق حصولا نسبته التامة في الذهن على ما يفهمه البعض بل حصول ان ينسب الذهن
الثبوت أو الانتفاء الذي بين طرفي المواقف الى ما في نفس الامر بالمطابقة ومعناه نسبة الحكم الى الصدق
أعنى صادق دانستن و كرديدن و بينه بان ضدا للتكذيب الذي معناه النسبة الى الكذب أعنى كاذب

غامضا بحيث لا يفهمه
كثير من الاذكياء العالمين
بالوضع كافة - و راد الاب
بانفاق الولد واستغناء
أجر الرضاع عن التقدير
ونحو ذلك الأثرى ان قوله
تعالى وحله وفضاله ثلاثون
شهرا سبق لبيان ما تكاد
الام في ربيسة الولد
مباغته في التوصية بها
وقد دلت بطريق الاشارة
على ان أقل مدة الحمل
سته أشهر فانه لما ذهب
العامة للفضال بقوله
وفضاله في عامين لم يبق
للعمل الا ذلك المقدار
وقد خفي ذلك على كثير
من الصحابة مع سماعهم
الص وعلمهم بالوضع
وذلك لان المراد من كل
احد استغراق الافواع
دون الافراد ومن الفهم
التمكن منه ولو بعد
الامعان في التأمل على
انك قد علمت ان عدم
الفهم غير مسلم مع ان
المصنف انما اعتبر فهم
كل أحد في دلالة النص
لا في مطلق الدلالة (قوله
لا يفهم الا المجتهد) قيل
عليه المعنى القياسي
ربما يفهمه غير المجتهد
أجيب عنه بانه لا يفهمه
بجيت يكون مناط الحكم
لعدم احاطته بالشروط

ولو فهمه على ذلك الوجه يكون مجتهدا فيه (قوله ولم يسبقي أحد الخ) وقد أجاد في ذلك وعلمت
اندفاع الشكوك الواردة عليها (قوله فيه اشارة الى زوال الخ) قد يقال ان اطلاق الفسقاء عليهم مع تخلفهم ديارا أو املا كما يمكنه يكون

اللسان

اللسان رأس الشكر وفي التمثيل بالإيمان إشارة إلى أن المأمور به بالحسن أعم من أن يتوقف إدراك العقل
حسنة على ورود الأمر به أو لم يتوقف فإن حسن الإيمان ثابت قبل الأمر به مدرك بالعقل نفسه (قوله
كأن كاة) يريد أن أعلى درجات الحسن في التصديق الذي لا يسقط بحال ثم في الإقرار الذي هو ركن في
الإيمان لكنه يحتمل السقوط ثم في الصلاة التي تحتمل السقوط وليست ركن لكنها حسنة لعينها بحيث
لا تشبه الحسن لغيره ثم الزكاة والصوم والحج فانها مع احتمال سقوطها وعدم ركنيتها تشبه الحسن لغيره
فالصلاة حسنة لعينها الكونها تعظيماً للباري وشكر الأئمة وعبادة لمن يستحقها لا يقال حسنها بواسطة
استحقاق المعبود ولهذا لا تحسن لغيره لا نأقول هذا بنا في الحسن لعينها بل يؤكد أنه لا يرى أن الإيمان
بالله تعالى حسن لعينه بخلاف غيره والكفر بالله تعالى قبيح لعينه وبالجهت والطاغوت حسن لعينه
فالمتمصف بالحسن هو الأفعال المضافة التي ورد الأمر بها إلا أن منها ما يحسن بالنظر إلى نفس الفعل
المضاف كالإيمان والصلاة المأمور بهما منها ما يحسن لغيره بان يكون المقصود الأصلي بالأمر هو ذلك
الغير لا نفس الفعل المضاف كالوضوء والجهاد وأما الزكاة والصوم والحج فكل منها حسن لمعنى في نفسه

لا توضح على ما ذكره الشارح فتأمل (قوله وفي التمثيل بالإيمان الخ) هذا إنما يستقيم على رأي من يقول
أن الحسن والقبح من مدلولات الأمر لا من موجباته وهو مذهب من يقول لا جبر ولا تفويض ولكن
أمر بين أمرين وهو مذهب المعتزلة أيضاً وأما على مذهب الجبرية فلا (قوله لكنها حسنة لعينها) اعترض
عليه بان الصلاة حسنة صارت قربة بواسطة الكعبة فصارت حسنة بواسطة الغير وأجيب بان المراد
بالواسطة المنفية ههنا ما يتوقف ثبوت الحسن للأمر به عليه والوسائل المذكورة كذلك بخلاف الكعبة
فإن الصلاة حسنة لذاتها من غير نظر إلى جهة الكعبة ولهذا كانت حسنة حين كانت القبلة بيت المقدس
وهي الآن حسنة إلى أي جهة كانت عند اشتباه القبلة أو التقلد على الدابة (قوله وبالجهت والطاغوت)
الجهت في الأصل أم صنم فاستعمل في كل ما عبد من دون الله وقيل أصله الجبس وهو الذي لا خير فيه
فقلبت سينه تاء والطاغوت كل ما عبد من دون الله تعالى أو صد عن عبادته تعالى من الطغيان وأصله

دانتن والتحقق أن الصدق كما يكون صفة للكلام فيقال كلام صادق أي حكمه مطابق للواقع
والتصديق إذا كان بمعنى النسبة إلى الصدق وهي بمعنى العلم أنه صادق جازاً اعتباره في كل من الكلام
والمتمسك فمن فسر الإيمان بالصدق اعتبر المعنى الأعم الشامل للكلام والمتمسك لانه المناسب لما هو
بصدده إذ تارة يصدق حكم الكلام النفسى مثل أنه تعالى موجود واحد ونحو ذلك وأخرى الشارع في جميع
أقواله فيكون بمعنى نسبة الكلام والمتمسك إلى الصدق بمعنى العلم بأنهما صادقان وهو معنى كريدن ومن
فسر التصديق المذكور في كتب المنطق بأدراك أن النسبة واقعة أو ليست بواقعة اعتبر المعنى الأول
لانه المناسب لما هو بصدده وكونه قسيماً للتصور فيكون بمعنى نسبة مضمون الكلام وإن كان قسيماً
إلى الصدق بمعنى العلم بأنه مطابق للواقع وهو معنى كريدن بمعنى الإيمان بالله تعالى التصديق بأنه موجود
وواحد منصف بانصفاً السكالية بمعنى أدراك أنه كذلك والأذعان والقبول له وكذا الإيمان بالرسول
التصديق بأنه نبي واجب الاتباع والاتباع والالتزام وان ما جاء به من عند الله تعالى حتى بمعنى أدراك أنه كذلك
والأذعان والقبول ولذا قال ونسبته تسلماً بزيادة توضيح المقصود فظهر أن التصديقين متحدان في أنهما
من قبيل العلم دون الفعل وإن اشترط في التصديق بمعنى الإيمان تعلقه بأمر مخصوص ولم يشترط في
المنطق ذلك بل اعتبر متعلقه أعم حتى يشمل الجهل المركب فاضمعل ما نقل عن الفاضل الشريف أن

صلى الله عليه وسلم من قتل قتيلاً فلا فله سلبه مجازاً وإن كان حقيقة حال استحقاق السلب فيكون إطلاق الفقراء عليهم وإضافة الديار إليهم
حقيقة لأنها كانت ملكاً لهم حال إخراجهم ولم تكن كذلك حال استحقاقهم السهم من الغنيمه ورد بان المراد من الإخراج تمامه وهو

صلى الله عليه وسلم من قتل قتيلاً فلا فله سلبه مجازاً وإن كان حقيقة حال استحقاق السلب فيكون إطلاق الفقراء عليهم وإضافة الديار إليهم
حقيقة لأنها كانت ملكاً لهم حال إخراجهم ولم تكن كذلك حال استحقاقهم السهم من الغنيمه ورد بان المراد من الإخراج تمامه وهو

لا يكون الابزواله وانما ثبوت الملك لهم حال تلبس الكفار باجرهم لا بعد تحققه فان في الآية رب استحقاقهم الغنيمة على الموصول هي تمام زوال الملك من الديار والاموال وما كانت ملكا لهم في تلك الحال

فاضافتها اليهم في حالة تحقق الاخراج وتعام زوال الملك لا يكون الا على المجاز باعتبار ما كان في حالة الاخراج وقبلها فالقول باستقامة الاضافة على الحقيقة سقيم (قوله يكون ثابتا بالاشارة) لان الآية سبقت لا يجاب ارضاق الوالدات اللاتي يرضعن اولادهن فان اراد استنجار الوالدة المطلقة لارضاع ولدها يكون استغناء اجرها عن التقدير ثابتا بالاشارة اذا النظم ماسبق لذلك وانما خص الحكم بالمطلقة لان استنجار المنكوحه لارضاع ولدها لا يجوز (قوله لان الاطعام جعل الغير طعاما) على مفسر قوله تعالى عني طاعم يطعمه باكل باكله فلما ادخلت همزة التعديبه الى المفعول الثاني صار المعنى جعله آكل اكل المصنف فيما نقل عنه وانما كان دلالة الآية على الاباحه بطريق الاشارة دون العبارة لان سياق الكلام للتخيير بين الامور الثلاثة فيكون عبارة فيه واما الاباحه وهي تمكين الغير

لكنه يشبه الحسن بالغير وتحقيق ذلك انه حسن بالغير الا انه لا اعتبار بحسن ذلك الغير حتى انه في حكم العدم فصار كل منها كانه حسن لا بواسطة امر نجعل هذا الاعتبار من قبيل الحسن لمعنى في نفسه فهنا مقامان احدهما ان هذه الافعال ليست حسنة بالنظر الى انفسها بل بواسطة امور يعرف العقل انها المطلوبه بالامر والمنصفه بالحسن وثانيهما انه لا عبرة له هذه الوسائط وانما في حكم العدم حتى كان المقصود بالامر هو نفس الافعال التي ورد الامر بها اما الاول فلان الزكاة في انفسها تنقيص للمال وانما تحسن بواسطة حسن دفع حاجة الفقير والصوم في نفسه اضرار بالنفس ومنع لها عما اباح لها

طغيوت قلبت عينه ولا مه قلب مكان فصار طغيوت ثم قلبت باؤه ألفها (قوله وتحقيق الخ) قال الفاضل الشريف لا يخفى ان هذا التحقيق يقتضى ان لا يكون لهذا القسم حسن اصلا للمعنى في نفسه ولا المعنى في غيره اما الاول فظاهر اذ ليس له حسن بالنظر الى نفسه على ما فسر الشارح واما الثاني فلان حسن الوسائط اذ لم يعتبر وجعل حسنها كعدم قبل الاولى ان لا يحسن الغير بسببها فيكون قوله فصار كل منها كانه حسن لا بواسطة امر في غاية الركاكة وكلام المصنف عنه في غاية البراءة حيث لم يجعل الامور حسنة بالغير بل قال يشبه ان يكون حسنها بالغير لكن ارتفع الوسائط فصارت تعبد المحض الله تعالى وحينئذ يتوجه عليه ما اورده بقوله رد عليه وجوابه ما اجاب المصنف لا ما ذكره الشارح لعدم استقامته انتهى واجيب عنه بانه انما يقتضى عدم حسن هذا القسم اذ كان حسن الوسائط ساقطا من كل وجه وليس كذلك يدل على هذا قوله فيما نظر الى هذا المعنى لا يحسن قهرها الخ وانت خبير بان هذا الجواب انما يدفع لزوم عدم تحقق اصل الحسن لهذا القسم ولا يدفع مخالفة التحقيق المذكور لكلام المصنف حيث دل على ان ثبوت الحسن له في نفس الامر بالغير وكونه حسنا للمعنى في نفسه على سبيل الشبهه وكلام المصنف على العكس واليه انجر كلام الشريف وقد يجاب ايضا بان معنى عدم الحسن له بالنظر الى نفسه عدمه اذ انظر الى خصوص ذلك الفعل وقطع النظر عن كونه عبادته ما موربها كما ذكر في كتب القوم فلا ينافي ثبوت الحسن له بالنظر الى كونه عبادته ما موربها كما اشار اليه بقوله المطلوبه بالامر ومعنى عدم اعتبار حسن الوسائط وجعله كعدم جعل حسنها مضجعا في جنب حسن هذه الافعال كما اشار اليه بقوله حتى كان المقصود بالامر نفس تلك الافعال التي ورد الامر بها اول هذا جعل هذا القسم من قبيل الحسن لمعنى في نفسه مشابها لحسن لغيره ولم يعكس وانت خبير بان هذا الجواب لا يلائم كلام الشارح سيما قوله فيما سياتى وجعلت من قبيل

قوله وجعله مغاير للتصديق المنطقي وهم كيف والتصديق المنطقي قبول وقوع النسبة او لوقوعها والتصديق المعنى في الايمان قبول نبوة محمد صلى الله عليه وسلم والزام على نفسه متابعتها في جميع ما اخبر به محمد صلى الله عليه وسلم وبينهما بون بعيد وذلك لان نبوته صلى الله عليه وسلم مخصوصة متميزة لازام المكلف اتباعه في جميع ما جاء به قبولها قبول تلك النسبة فكيف يكون بينهما بون بعيد بل يكونان متحدين بالذات غاية ان يكون متعلق احدهما اخص من متعلق الآخر فان قيل التصديق المنطقي يتناول الظن فهل هذا التصديق ايضا كذلك قلنا نعم لما قال في شرح المقاصد المعتمد في التصديق هو اليقين اعني الاعتقاد الجازم المطابق بل يكتفي بالمطابقة ويجعل الظن الغالب الذي لا يخطر معه التقيض البال في حكم اليقين (قوله وحصوله للكفار ممنوع) جواب عما قال المخالف ولان التصديق المنطقي حاصل للكفار (قوله وكرر المصنف) اي في جواب السؤال المذكور (قوله ونحن اذا قطعنا النظر الخ) رد لجواب المصنف قال (وتحقيق ذلك انه حسن الخ) اقول نقل عن الفاضل الشريف انه قال لا يخفى ان هذا التحقيق يقتضى

من الاكل في ملكه بحيث افضى الى الاكل فهو ثابت بطريق الاشارة لان معنى الاطعام ليس الا التمكن المذكور لكن سوق الكلام ليس لهذا المعنى فيكون ثابتا بالاشارة واما التمكن الذي لم يقض الى الاكل يخرج به عن عهده

ملكها

الكفارة انما قامع انه ليس اطعاما بدلالة النص لان العلة قضاء الحوائج وهو في التملك ابلغ (قوله والحق به الخ) اعترض عليه بان
المذكور في كتب اللغة ان الاطعام اعطاء الطعام وهو اعم من ان يكون

الغير طاعما ليس في وسع
العبد والثابت به لا يكون
الا التملك فاستدلال
الحنفية بهذه الآية
على جواز الاباحية
بطريق الاشارة وجواز
التمليك بطريق الدلالة
وفرقهم في طريق الثبوت
غير مستقيم ولا يثبت
جواز الاباحية بها وهو
مطلوبهم وردبانه لو سلم
ان المذكور في كتب
اللغة هو معناه الحقيقي
فانها مشهورة بتفسير
الالفاظ بما هو اعم من
مفهوماتها فلان سلم ان
حقيقة الاطعام بمعنى
جعل الغير آكل لا ليس
في وسع المعنى فان المعنى
تمكينه من الطعام كافي
قوله تعالى واطعموا
البائس الفقير وقوله
اطعموا عشرة مساكين
من اوسط ما اطعمون
الآية فان المراد ليس
التمليك قطعا ولو سلم
تعارض بان التملك
بمعنى جعل الغير مالكا
ليس في وسع العبد ايضا
لتوقفه على امور غير
مقدورة عليه وأقلها
القبول من جهة المملوك
ومهما تعذر الحقيقة
يصار الى اقرب المجازات
وذا قينا قلنا ان التمكين

مالكها من النعم وانما يحسن بواسطة حسن قهر النفس الامارة بالسوء التي هي اعدى اعداء الانسان
زجرها عن ارتكاب المنهيات واتباع الشهوات والحج في نفسه قطع للمسافة الى أمكنة مخصوصة وزيارة
لها بمنزلة السفر للتجارة وزيارة البلدان والاماكن وانما يحسن بواسطة زيارة البيت الشريف المكرم
بتكريم الله تعالى اياه واداقته اليه فقيهه تعظيم له وأما الثاني فلان الفقير والبيت وان كانا يستحقان
الاحسان والزيارة نظر الى الفقر والشرف لئلا يستحقان هذه العبادة أعني الزكاة والحج اذ العبادة
حق الله تعالى خاصة والاحسان أن يقال الفقير انما يستحق الاحسان من جهة مولاه وهو الله تعالى لا من

الحسن لمعنى في نفسه لا بمجرد كونه مأورابه (قوله والاحسان الخ) قيل وجه الاحسانية ان في
الوجه الاول ملاحظة شرف الوسائط وحسنها وفي الوجه الثاني لا يلاحظ وعدم الملاحظة أنسب
بالغرض وهو بيان كون هذه الاشياء كأنها حسنة في نفسها والوسائط في حكم العدم وقيل وجه الاحسانية

أن لا يكون لهذا القسم حسن أصلا لمعنى في نفسه ولا لمعنى في غيره أما الاول فظاهر اذ ليس له حسن
بالنظر الى نفسه على ما فسر الشارح وأما الثاني فلان حسن الوسائط اذ لم يعتبر وجعل حسنها كالعدم فأولى
أن لا يحسن الغير سببها فيكون قوله فصارت كل منهما كأنه حسن بلا واسطة أمر في غاية الركاكة والمصنف
عنه في غاية البراءة حيث لم يجعل تلك الامور حسنة بالغير بل قال يشبهه أن يكون حسنها بالغير لكن ارتفع
الوسائط فصارت تعبد الله وحينئذ يتوجه عليه ما ورد عليه بقوله رد عليه وجوابه ما أجاب به المصنف لا
ما ذكره الشارح لعدم استقامته وليس بشئ لان منشأ عدم التأمل في جوانب الكلام وترك التصريح
لاقوال المشايخ العظام وذلك لان معنى عدم الحسن له بالنظر الى نفسه عدمه اذ انظر الى خصوص ذلك
الفعل وقطع النظر عن كونه عبادة مأورابها كما ذكر في كتب القوم فلا ينافي ثبوت الحسن له نظر الى كونه
عبادة مأورابها كما أشار اليه بقوله المطوية بالامر ومعنى عدم اعتبار حسن الوسائط وجعله كالعدم
جعل حسنها مضمحا في جنب حسن هذه الافعال كما أشار اليه بقوله حتى كان المقصود بالامر هو نفس
الافعال التي ورد الامر بها ولذا جعل هذا القسم من قبيل الحسن لمعنى في نفسه مشابها بحسن لغيره ولم
يعكس يؤيد ما ذكرنا قول الامام أبي زيد في القويم ولما حسنت هذه الافعال بهذه الوسائط والوسائط
ثبتت وسائط نخلق الله تعالى كانت مضافة اليه ولم يبق للواسطة عبرة حكما فصارت كفعال الصلاة التي
حسنت لانها في نفسها تعظيم للمفعول له ووافقه نحر الاسلام وشمس الأئمة بعد ذكر الوسائط غير ان
هذه الوسائط لا تخبرجهما من أن تكون حسنة لغيرها فاعرفنا انها في المعنى من النوع الذي هو حسن
لغيره ولهذا جعلناها عبارة محضة نظهر ان ما في غاية الركاكة ليس كلام الشارح وأما قوله والمصنف
عنه في غاية البراءة ففاسد ايضا لان المصنف ان أراد بقوله يشبهه أن يكون حسنها بالغير ان حسنها بترامى
بحسب الظاهر كونه بالغير لكن اذا تؤمل ظهران حسن الغير غير معتبر بل العبرة لحسنها كما يشعر به قوله
لكن ارتفع الوسائط فحربا بالوفاء وان أراد به كما ذكره المعترض كان مخالفا للجمهور وفساده في غاية
الظهور قال (وانما يحسن بواسطة حسن قهر النفس الامارة بالسوء الخ) أقول فان قيل أليس هذا
مخالفا للمساياتي ان النفس كأنها مجبولة على المعاصي بمنزلة النار على الاحراق فبالنظر الى هذا المعنى
لا يحسن قهرها قلنا لان اعتبار الحسن في قهر النفس الامارة بالسوء الى زجرها ارتكاب المعاصي
واتباع الشهوات واعتبار عدم الحسن في قهرها بالنظر الى أمر آخر كما بينه فلا منافاة قال (والاحسان أن
يقال الفقير الخ) أقول انما كان حسنا لان المقصود ههنا بيان عدم العبرة بالوسائط وحسنها

من الاكل بشرط اتصال الآكل اقرب الى الحقيقة من التملك فلا ضرورة في اشتراط التملك زيادة (قوله فوجب أن تصير العين كفارة)
بجيت يزول ملك المكفر بتملكه الفقير فان اضافة الكفارة الى العين وان قدر الفعل المناسب كالإتيان تدعى بمبالغة في اختصاصها

وجه العباد والبيت لا يستحق الزيارة والتعظيم لنفسه لانه بيت كسائر البيوت والنفس وان كانت بحسب الفطرة محلا للخير والشر الا انه للمعاصي أقبل والى الشهوات أميل حتى كأنها بمنزلة أمر جبلي لها وكأنها مجبولة على المعاصي بمنزلة النار على الاحراق فبالنظر الى هذا المعنى لا يحسن قهرها فسقط حسن دفع الحاجة وزيارة البيت وقهر النفس عن درجة الاعتبار وصار كل من الزكاة والصوم والحج حسنا للمعنى في نفسه من غير واسطة وعبادة خالصة بمنزلة الصلاة وقد يقال ان هذه الوسائط لم تعتبر لانه لا دخل فيها لقدرة العبد واختياره فلم يجعل الحسن باعتبارها واعترض بان الوسائط هي دفع الحاجة وقهر النفس وزيارة البيت وهي باختيار العبد لا نفس الحاجة وشهوة النفس وشرف الامكنة مما لا دخل فيه لقدرة العبد وأجيب بان دفع الحاجة وقهر النفس وزيارة البيت نفس الزكاة والصوم والحج فكيف يكون وسائط حسنها وانما الوسائط هي الحاجة والشهوة وشرف المكان والاختيار للعبد فيها وفيه نظر اذ الوسائط ما يكون حسن الفعل لاجل حسنها وظاهر ان نفس الحاجة أو الشهوة ليست كذلك فلها هذا صرح

ان الفقير والبيت ليسا بمتحققين بالنظر الى الفقر وشرف البيت في نفسه بل بالنظر الى انه تعالى لعموم كرمه وفور نعمه جعل الفقير مستحقا لهذا الاحسان وانه لا اختصاص العزة والشرف به يعز من يشاء جعل البيت محرما ومشرفا ومستحقا لشرف الزيارة وفي هذا الوجه ايدانهم بذخلاف الوجه السابق فصار أحسن وأنت خبير بان الانسب للمقام هو الاول (قوله فبالنظر الى هذا المعنى لا يحسن قهرها) اذ ليس ميلها الى الشر اختياريا حتى يحسن قهرها وفي تقديم قوله فبالنظر الى هذا المعنى ايماء الى حسن قهرها بالنظر الى معنى آخر وهو زجرها عن ارتكاب المعاصي واتباع الشهوات ربه لانه يظهر ان لمخالفة بين ما ذكره ههنا وبين قوله فيما سبق وانما يحسن بواسطة حسن قهر النفس الامارة بالسوء (قوله وقد يقال الخ) أي في بيان المقام الثاني (قوله فكيف يكون وسائط حسنها) قيل لوسلم النفسية بحسب الخارج فيكفي التغير الذهني في كونها وسائط الحسن ولا شئ فيه (قوله وفيه نظر اذ الوسائط الخ) أجيب عنه بجمع لزوم حسن واسطة الحسن وهذا كما ان الكلام متصف بالبلاغة والفصاحة بواسطة المعنى الاول ولا يكون المعنى الاول متصفا بهما كما تقرر في موضعه ويؤيده انهم اعتبروا في حسن الجهاد المأمور به كفر الكافر واسلام الميت

وجعل الحسن واجعا الى أفعال ورد الامر بها وهذا التقرير أنسب اليه من الاول لان قوله لا يمكنها لا يستحقان هذه العبادة لا يلائم قوله قبل الملائم أن يقال لان الفقير انما يستحق الاحسان من مولاه لانه الذي كفل برزقه لا من العباد لانهم أيضا محتاجون اليه تعالى ضمن أرزاق عبادته فجعل بعضهم أغنياء فوجب الزكاة في أموالهم وأمرهم بصرفها الى الفقراء فصر فهم اليهم لما كان بامرهم تعالى ويجابه عليهم كان المصروف ما أعطاه الصارفين كان الاحسان مستندا اليه تعالى لا الى العباد وكذا البيت انما يستحق الزيارة والتشريف والتعظيم الله سبحانه اياه على سائر البيوت فتعظيمه تعظيم الله تعالى في الحقيقة وكذا النفس انما يستحق القهر لمتزجر عن مخالفة أوامر الله تعالى ونواهيه حسن دفع الحاجة وزيارة البيت وقهر النفس عن درجة الاعتبار وصار كل من المذكورات حسنا للمعنى في نفسه بلا واسطة وعبادة خالصة بمنزلة الصلاة فان قيل الصلاة صارت تربة بواسطة الكعبة أيضا فينبغي أن تكون من هذا القسم كالحج أجيب بان تعظيم الله تعالى ابتداء بالتوقف على الكعبة فانها قد كانت حسنة حين كانت القبلة بيت المقدس ووجه الشرف فقد سبق حسنة عند فوات هذه الجهة حالة اشتباه القبلة فلما لم يتوقف حسنها على

ولا نسلم ان هذا ما يعرفه كل أحد فان الشافعي مع علو كعبه في اللغة لم يفهم ذلك بل فهم ان الكفارة لاجل افساد الصوم بالجوع التام ولهذا لم يجعلها واجبة على المرأة لان صومها يفسد بمجرد دخول شيء من الحشفة في فرجها

يرد عليه انكم ان اردتم بالحسن لمعنى في نفسه ان يكون الحسن لذات الفعل اولجزئه لان تكون الزكاة واما الهامان هذا القسم اذ ينتم ان
جهة حسنها المعنى في نفسها كونها تعبد المحض الله تعالى فيكون عينها حسنا

لجزئها وان اردتم
بالحسن لمعنى في نفسه
كون الفعل مأمورا به
فهذا عين مذهب
الاشعري ولا يستقيم
تقسيم الحسن الى الحسن
لمعنى في نفسه والحسن
لمعنى في غيره لان كل
المأمورات حسنة لمعنى
في نفسها بهذا المعنى
والجواب عنه وجهان
الاول انه قد علم مما
تقدم ان حسن الفعل
عند الاشعري لكونه
مأمورا به وعندنا بل
انما امر به لانه كان حسنا
قال الله تعالى ان الله يامر
بالعدل والاحسان

فهو لا يسلم ان السبب هو
الجنابة الكاملة المشتركة
بينهما بل الجنابة الوقاع
التام المختصة به ولهذا
سكت النبي صلى الله
عليه وسلم عن بيان
وجوبها عليها في حديث
الاعرابي ورد بما سبق
ان المراد يمكن المجتهد
وغيره من الفهم ولو
بعد التأمل والامعان
فيه فان الثابت بدلالة
النصر بما يكون نظريا
كما هو فيما نحن فيه ولا
يضر ذلك عدم الفهم
بالفعل أصلا وعدم فهم
الشافعي ذلك غير مسلم

المصنف بان الوسائط هي الدفع والقهر والزيارة المخصوصة ولا يخفاء في انها ليست نفس الزكاة والصوم
والحج وفي عبارة نغرا الاسلام ان الوسائط هي قهر النفس وساجدة الفقير وشرف المكان والمقصود
ما صرح به المصنف (قوله يرد عليه) قد خرج بما ذكرنا الجواب عن هذا الايراد وهو ان حسن هذه
العبادات الثلاث وان كان غيرها بدلالة العقل الا ان ذلك الغير في حكم العدم بناء على ما ذكرنا فصارت
كانها حسنة لا بواسطة امر خارج عن ذاتها فالحقت بما هو حسن لعينه كالصلاة وجعلت من قبيل
الحسن لمعنى في نفسه لا بمجرد كونه مأمورا به كما هو رأى الاشعري واما المصنف فقد أجاب بوجهين حاصل
الاول اننا نجعل جهة حسنها كونها مأمورا بها بل يستدل بذلك على انها حسنة في نفسها وان لم ندر
جهة حسنها كان الامر المطلق يقتضى حسن المأمور به لمعنى في نفسه وحاصل الثاني ان كل ما امر به
الشارع فالإتيان به حسن لذاته بمعنى ان العقل يحكم بان طاعة الله تعالى وامتثال أمره حسن لذاته فيحسن

واسطة صرح به نغرا الاسلام (قوله ولا يخفاء في انها ليست نفس الزكاة الخ) فان الزكاة آياتان جزء مقدر
من النصاب الحولي للفقير المسلم الذي ليس بهاشمي ولا مولاه ودفع الحاجة بعد صرف الفقير المال الى
حوائبه وكذا الحج ليس بزيارة البيت بل هو الاحرام والوقوف بعرفة وطواف الزيارة وكذا الصوم امسالك
مع النية ولو ساعة فلا يوجد فيه قهر النفس بل في الاستمرار عليه والتزام التكرار (قوله والمقصود ما صرح
به المصنف) أي مقصود نغرا الاسلام ما صرح به المصنف من ان الوسائط دفع حاجة الفقير وزيارة المكان
الشريف فالمضائق محذوف في الموضوعين وشرف المكان بمعنى المكان الشريف والدليل على حذف
المضائق انه اعتبر الواسطة في الاول أمر الاختيار بأمر قهر النفس (قوله هذه العبادات الثلاثة)
الحاق التاب بالثلاثة بتأويل العبادات بالافعال وبقراب منه تأويل الشريف لفظ المذهب بالطرف في قول
صاحب المواقف وهي بمعنى ذلك المذهب أربع (قوله فالحقت بما هو حسن لعينه الخ) لا يخفى ضعفه
لانه اذا جعل الامر الذي كان الحسن لاجله كالعدم ولم يعتبر كونه مأمورا به بأي شئ يكون حسنا حتى
يلحق بالحسن لمعنى في نفسه وبالجملة الاشكال انما هو في تقسيم الحسن لمعنى في نفسه الى هذه الاقسام
الثلاثة ومن البين ان الجواب المذكور لا يدفع هذا الاشكال (قوله كان الامر المطلق) أي الخالي عن

الواسطة كانت من الاول قطعا بالمشابهة لما حسن لغيره قال (ولا يخفاء في انها ليست نفس الزكاة الخ)
أقول فان قيل مراد المجيب انها لا تكون أمورا أخرى الخارج ممتازة عن المذكورات قلنا هو ممنوع فان
الزكاة آياتا جزء مقدر عن النصاب الحولي للفقير المسلم الذي ليس بهاشمي ولا مولاه ودفع الحاجة لا
يكون الا بعد صرف الفقير ذلك المال الى حوائبه وكذا الحج ليس بزيارة البيت فقط في الخارج بل هو
الاحرام والوقوف بعرفة وطواف الزيارة فتكون الزيارة جزءا خارجيا للحج ممتازا عنه في الخارج وكذا
الصوم يطلق على الامسالك ساعة مع النية فلا يوجد فيه قهر النفس بل في الاستمرار عليه والتزام التكرار
ولو سلم فلا ينافي كونها وسائط فان الوسائط لا يجب كونها مغايرة الاصل في الخارج كافي الجهاد لا علا كلمة
الله تعالى وصلاة الجنان لقضاء حق الميت على ما سيأتي تحقيقه ان شاء الله تعالى قال (والمقصود ما صرح
به المصنف) أقول أي مقصود نغرا الاسلام ما صرح به المصنف من كون الوسائط قهر النفس ودفع حاجة
الفقير وزيارة المكان لشرفه بقرينة ذكر القهر في الاول وهو ان حسن هذه العبادات الثلاثة قال
(هكذا وقعت العبارة في النسخ التي رأيناها والصواب الثلاث) أقول كالوضوء للتبريد لغيره لا لعينه
فيه اشكال وهو ان الوضوء اذا كان للتبريد ينبغي أن لا يحسن أصلا اذ لا يستحق فاعله حينئذ المدح عاجلا

فعله عدل عنه لدليل لاح له وخصه للرجل بدليل أقوى منه ولا نسلم ان النبي صلى الله
عليه وسلم سكت عن بيان وجوب الكفارة عليها بل بينها بطريق الدلالة والقول بان السبب افساد الصوم بالجماع التام فاستدل

باقدام ما هو مطبوع
للا تدمي وعلى شرف
الوقوع وهو شوش هوتا
البطن والجماع بل شهوة
البطن أقوى والرغبة
فيها أكثر الصبر عنها أقل
لا اعتبار النفس لها
والفهاها وفرط الاحتياج
اليها الا سيما بالنهار
بمخلاف الجماع ولا دخل
في ذلك لكون الجنابة
أقوى ولا لغيرها من
الاعتبارات (قوله فان
المعنى الذي يهتفهم فيه)
قيل عليه فهم كل من
يعرف اللغة ان ذلك
المعنى هو السبب لوجوب
الحل ممنوع كيف وهو
قد خفي على كثير من
المجتهدين العارفين باللغة
كابى حنيفه رحمه الله
وأجيب بان المعنى عدم
توقف فهم مناطه على
مقدمة شرعية كتوقف
علة القياس عليها وهو
ربما يكون غامضا (قوله
لكننا نقول) قد عرفت
ان وضع الزجر للمنع عن
الاقدام على ما هو مطبوع
للشروع على شرف الوقوع
منه والوطء في القبيل
كذلك بخلاف اللواطه
فان قدارة محلها توجب
النفسه عنها ولا يكون
الميل اليها الا لانحراف

الايان بالزكاة والصوم والحج لكونه اتيانا بالمأمور به وعند الاشعري لا يحسن ذلك عقلا بل الشرع هو
الذي يحكم بوجوب الطاعة وحسنها فالحسن للمعنى في نفسه نوعان نوع يكون حسنه لعينه أو لجزئه مع قطع
النظر عن كونه اتيانا بالمأمور به كالايان والصلوة ونوع يكون حسنه لكونه اتيانا بالمأمور به كالزكاة
ونحوها ويشترط في حسن هذا النوع أن يكون الايمان به لاجل كونه مأمورا به حتى لو لم يكن كذلك لم يكن
حسنا للمعنى في نفسه وبهذا يدفع لزوم حسن جميع ما أمر به لحواز أن يؤتى به لاعتلى قصد الامتثال
كالوضوء للتبريد فيحسن لغيره لاعتلىه وبما ذكرنا من قيد قطع النظر عن كونه اتيانا بالمأمور به صار النوع
الثاني مغاير للنوع الاول والاقتان بالمأمور به أيضا حسن لعينه ثم النوعان وان تباينا بحسب
المفهوم والاعتبار فلان تباين بينهما في الحصول لامر واحد كالايان بحسن لذاته ولكونه اتيانا بالمأمور به
والاول يثبت قبل الشرع دون الثاني وعلى هذا لا يمتنع اجتماع الحسن لذاته ولغيره في شئ واحد كالوضوء
المنوي حسن لذاته باعتبار كونه اتيانا بالمأمور به ولغيره باعتبار كونه شرطا للصلوة فان قيل المأمور به في
الصلوة والزكاة ونحوهما هو الايمان بهذه الاشياء اذ العبد انما هو أمر بايقاع الفعل واحداه فما معنى
الايمان بالمأمور به والايمان هو نفس المأمور به قلنا قد سبق ان ههنا معنى مصدر يا ومعنى حاصل
بالمصدر والاول هو الايقاع والثاني هو الهيشة الموقعة فارادوا بالمأمور به بالحاصل بالمصدر كالحركة
بمعنى الحالة المخصوصة وبالايمان به بايقاعه واحداه فان قيل فحينئذ لا يكون الحسن هو المأمور به مع
ان الكلام فيه قلنا المأمور به في التحقيق هو الايقاع والاحداث فحسنه حسن المأمور به فان قيل كل
من الزكاة والصوم والحج عبادة مخصوصة والعبادة حسنه لعينها فيكون كل منها حسنا لجزئه فيكون
حسنا للمعنى في نفسه ولا حاجة الى ما ذكرنا من التكلفات قلنا كونه عبادة مخصوصة لا يقتضى كون
العبادة جزأ من جزاها أن يكون خارجا عنه صادقا عليه والامر كذلك اذ ليست جزأ من مفهوم شئ منها
بخلاف الصلاة (قوله يقضى كونه عدلا واحسانا) لانزاع للاشعري في كون العدل عدلا واحسانا

القرينة الدالة على ان المأمور به حسن للمعنى في نفسه أو لغيره (قوله كالوضوء للتبريد فيحسن لغيره
لا عينه قيل) فيه اشكال وهو ان الوضوء اذا كان للتبريد ينبغي أن لا يحسن أصلا اذا لا يستحق فاعله المدح
عاجلا والثواب آجلا وقد يجب بان الوضوء للتبريد من حيث ان فعله وسيلة الى صحة الصلاة يستحق فاعله
المدح عاجلا والثواب آجلا نعم الثواب الواجب شرطا يقضى الوعد انما هو بالنية وفيه تأمل (قوله قلنا
قد سبق الخ) قيل لو قال في الجواب انهم تسامحوا في اطلاق المأمور به على الحاصل بالمصدر بناء على انه
أثر للايقاع المأمور به وان كان المأمور به في التحقيق هو الايقاع والاحداث لم يتوجه السؤال الثاني ولم
يحتاج الى الاعتذار في المآل بالتسامح ويكون قد مر الامسافة (قوله فحينئذ لا يكون الحسن هو المأمور
به الخ) اذ لا شأن ان الحسن هو نفس الايمان وقوله مع ان الكلام فيه اشارة الى ما قال في صدر البحث
والمأمور به في صفة الحسن (قوله ليست جزأ من مفهوم شئ منها بخلاف الصلاة) قيل السر في انهم جعلوا
العبادة جزأ من الصلاة دون غيرها من الزكاة والصوم والحج ان ذاتي الشئ لا يكون بالاضافة الى شئ آخر

والثواب آيلا قد ير قال (لحواز ان يكون خارجا عنه صادقا عليه) أقول كلنا شئ بالنسبة الى الانسان
فانه خارج عنه صادق عليه وان كان داخل في الحصاص الحاصلة في الانسان قال (لانزاع للاشعري الخ)
أقول فيه بحث لان الاشعري اذا لم ينزاع في ذلك ثبت مدعا بالانه عبارة عن كون الفعل قبل ورود الشرع
بمحيث يستحق فاعله المدح أو الذم في نظر الشارع بمعنى ان العقل يدرك انه كذلك لانه يحكم به كما ذهب اليه

احسانا

في الطبيعة وانزاج عن أصل الفطرة والجدلة السليمة فطرة الله التي فطر الناس عليها

(قوله لان فيه هلاك البشر) سبب تعلق وجوب الحل على الزنادون اللواطه لا بنفس سبب وجوب الحل فانه نفس الزنا (قوله فيغيب

فالامر بالزكاة وأعمالها دال على حسن المعنى في نفسها على ما يأتي في هذا الفصل ان الامر المطلق يتناول الضرب الاول من القسم الاول فيكون حسنا المعنى في نفسها لكننا لانعلم ذلك المعنى والثاني ان الايمان بالمأثور به من حيث انه ايمان بالمأثور به حسن المعنى في نفسه لان طاعة الله تعالى وترك مخالفته مما يحكم العقل بحسنه خلافا للاشعري فان شكر المنعم عنده ليس بحسن عقلا فاداء الزكاة يكون حسنا المعنى في نفسه لانه ايمان بالمأثور به والايمان بالمأثور به حسن المعنى في نفسه وعند الاشعري انما يحسن اداء الزكاة لانه مأثور به فيصدق عليه تفسير الحسن وهو ما أمر به من غير ملاحظة طاعته الله تعالى

نفسه نوعان أحدهما أن يكون حسنا المعنى وأما الجزئه والثاني أن يكون حسنا لكونه ايانا بالمأثور به وقد يجتمع المعنيان كالإيمان بالله تعالى فانه حسن لعينه وايمان بالمأثور به وقد يوجد الاول بدون الثاني اذا أتى به لكونه حسنا لعينه أو الجزئه لكن لم يؤمر به وأيضا على العكس في الحسن لا الجزئه ولا لعينه لكن يكون مأثورا به وقد أتى به لكونه مأثورا به كالوضوء فعمل فساد ما قال ان كل المأمورات حسنة المعنى في نفسها بهذا المعنى لانه انما يكون كذلك اذا أتى به لكونه مأثورا به فالوضوء الغير المنوي حسن لغيره عندنا لاجل الصلاة والمنوي بنسبة امتثال أمر الله تعالى حسن لغيره والمعنى في نفسه لانه ايمان بالمأثور به (حتى شرط فيه الاهلية الكاملة) فان العبادات بشرط لها الاهلية الكاملة حتى لا تجب على

احسانا قبل الشرع وانما النزاع في كونه مناطا للمدح عاجلا والثواب آجلا (قوله فالامر بالزكاة وأعمالها دال على حسن المعنى في نفسها) لقائل أن يقول لان سلم انه أمر مطلق بل العقل قرينه على انه انما أمر به المدفع حاجه الفقير ونحوه (قوله فذلك الغير اما منفصل) عبارة نخر الاسلام فضرب منه ما هو حسن لغيره وذلك الغير قائم بنفسه مقصود الا يتأدى بالذي قبله بحال أي بالمأثور به الحسن لغيره وضرب منه ما هو حسن المعنى في غيره لكنه أي ذلك الغير يتأدى بنفس المأمور به والمراد بالقائم بنفسه أن لا يتأدى بالايمان بالمأثور به بل يقتصر الى ايمان به على حدة وهذا معنى كونه منفصلا فيكون مغنيا عن ذكره وظاهر ان ليس المراد بالقائم بنفسه ما لا يفتقر في التغيير والاشارة الى التبعية للغير كالجواهر لان

وكون هذه الاشياء عبادة بالاضافة الى ما ذكره من الوسائط وما يكون للشيء بالاضافة الى غيره عرض له وفي فصول البدائع الفارق في ان العبادة جزء الصلاة دونها مفهوما (قوله وانما النزاع في كونه مناطا للمدح عاجلا والثواب آجلا) وكون كل من العدل والاحسان مناطا للثواب آجلا قل ورود الامر به غير مسلم عنده وان سلم كونه مناطا للمدح عاجلا ولو في نظر الشارع فلا يرد الاعتراض بان الاشعري اذا لم ينازع فيما ذكر ثبت المدعي لانه عبارة عن كون الفعل قبل ورود الشرع بحيث استحق فاعله المدح أو الذم في نظر الشارع بمعنى ان العقل يدرك انه كذلك لانه يحكم به كما ذهب اليه المعتزلة (قال المصنف ان الامر المطلق يتناول الضرب الاول من القسم الاول) هو الحسن المعنى في نفسه والضرب الاول منه هو الذي لا يقبل سقوط التكليف فان قلت سياق كلامه يشعر بان الزكاة من الضرب الاول مع ان مثله شبهه بالحسن المعنى في غيره وقد صرح الشارع بان كل هذا القسم يحتمل السقوط قلت سيجي ان الامر المطلق يتناول الضرب الاول من القسم الاول ويصرف عنه ان دل الدليل وقد صرف الدليل ههنا عن عدم احتمال السقوط فيبيح الحسن المعنى في نفسه وهو مراد المصنف (قوله ولقائل أن يقول

المعتزلة قال في حواشي شرح المختصر بمعنى ان ادرك بالعقل قبل ورود الشرع ان هذا الفعل مما يستحق فاعله الثناء أو الذم في نظر الشارع وظاهر ان العدل والاحسان كذلك فان العقل يدرك حسنهما قبل ورود الشرع وان لم يجز به بعد خطاب الشارع الحاكم وكذا قوله تعالى وينهى عن الفحشاء والمنكر والبغى فان الشارع اذا أخبر عن كون الشيء فحشا ومنكرا بغيا قبل خطاب كان فاعله مما يستحق الذم في نظر الشارع بلا مربية وبالجملة الحسن والقيح من مدلولات الامر والنهي عندنا ومن موجباتهما عند الاشعري وهذه الآية تدل ما ذكرنا فندبر قال (لقائل أن يقول الخ) أقول ليس لقائل أن يقول ذلك لان مراد المصنف بالامر المطلق الخالي عن القرينة الدالة على كونه المعنى في نفسه أو غيره وههنا كذلك لان العقل وان لاحظ ابتداء كون الامر به المدفع حاجه الفقير لكنه بعدنا مله يعلم ان الوسطة ملغاة كما سبق تحقيقه فان أراد بكون العقل قرينه كونه قرينه على الملاحظة الابتدائية فسلم لكنه لا يقيد وان أراد به كونه قرينه على انها حسنة المعنى في غيرها ممنوع ولها تأمل قال (فيكون مغنيا عن ذكره) أقول أي

الصبي بخلاف المعاملات على ما يأتي في فصل الاهلية ان شاء الله تعالى (وأما الثاني) وهو الحسن لغيره (فذلك الغير اما منفصل عن هذا المأمور به) كاداء الجمعة فانه منفصل عن السعي وفي هذه العبارة تغيير وقد كانت قبل التغيير هكذا فذلك الغير اما قائم بنفسه منفصل عن هذا المأمور به فاسقطت قولنا اما قائم بنفسه لان الاعراض لا تقوم بنفسها والمراد به انه لا يكون قائما بهذا المأمور به فقوله منفصل يكون مكرورا كالسعي الى الجمعة حسن لاداء الجمعة والوضوء حسن للصلاة وليس قرينه مقصودة حيث يسقط بسقوطها

فلا يحتاج في كونه وسيلة إليها إلى النية وأما قائم هذا الأمر به كالجهد لا علاء كلمة الله تعالى وصلاة الجنائز لفضاء حق الميت حتى إن أسلم الكفار باجمعهم لا يشرع الجهاد ١٧٢ وان قضى البعض حق الميت بسقط عن الباقي ولما كان المقصود يتأدى

مثل اداء الجمعة مثلا عرض فكيف يقوم بنفسه وكان حق العبارة أن يقول اما منفصل واما غير منفصل لكنه قال واما قائم هذا الأمر به تنبيه على ان المراد بالقائم بنفسه وبالأمور به المنفصل عنه وغير المنفصل (قوله فلا يحتاج) أي الوضوء في كونه وسيلة للصلاة إلى النية لأن الصلاة إنما تقتضي الوضوء باعتبار ذاته وهو كونه طهارة لا باعتبار وصفه وهو كونه عبادة والمقتضى إلى النية هو وصفه لا ذاته (قوله كالجهد) فانه يحسن بواسطة الغير الذي هو علاء كلمة الله وصلاة الجنائز تحسن بواسطة الغير الذي هو قضاء حق الميت فالغير ان أمران حسنان حاصلان بنفس الأمر به أعني الجهاد والصلاة لا ينفصلان عنهما وعبارة نحر الاسلام انهما انما صار احسنين لمعنى كفر الكافر واسلام الميت وذلك معنى منفصل عن الجهاد والصلاة ولا يخفى علينا ان ليس كفر الكافر واسلام الميت مما يتأدى بنفس الأمر به أعني الجهاد والصلاة وان لا معنى لبيان الانفصال في هذا المقام بل ينبغي أن يبين عدم الانفصال بمعنى تأديته بنفس الأمر به وعدم قيامه بنفسه الا انه أراد بالانفصال التغاير والتباين تحقيقا لكون حسن الجهاد وصلاة الجنائز بالغير (قوله ولما كان المقصود) يعني ان الأمر به الحسن لغيره لا لشدته مغاير لذلك الغير بحسب المفهوم فان كان مغاير له بحسب الخارج أيضا كاداء الجمعة والسعي فلا شبه له بالحسن لمعنى في نفسه وان لم يكن مغاير له بحسب الخارج كالجهد واداء علاء كلمة الله تعالى فهو شبيه

بمعنى الأمور به كان هذا (الضرب) وهو أن يكون الغير قائما بالأمور به (لا الضرب الاول) وهو ان يكون الغير منفصلا عن الأمور به (شبهها بالقسم الاول) وهو الحسن لمعنى في نفسه وجه المشابهة ان مفهوم الجهاد هو القتل والضرب وامتاليهما وهذا المعنى ليس مفهوم اعلاء كلمة الله تعالى لكن في الخارج صار هذا القتل والضرب اعلاء

الخ) أوجب عنه بان العقل انما يكون قرينة على ذلك في الملاحظة الابتدائية وبعد التأمل بعلم ان حسن الوساطة ساقط عن درجة الاعتبار كما سبق تحقيقه فلا قرينة في التحقيق وفيه نظر لان حاصل اعتراض الشارح ان المراد من الامر المطلق الخالي عن القرائن مطلقا والعقل فيما نحن فيه قرينة على ما ذكر ولو بحسب الملاحظة الابتدائية فلا يكون التفريق المذكور في محزه قائما (قوله انما تقتصر إلى الوضوء باعتبار ذاته وهو كونه طهارة) فيه تسامح لان كونه طهارة ليس ذات الوضوء بل هو أيضا وصف من أوصافه ولو قال انما تقتصر إليه لكونه طهارة لالكونه عبادة لا صاب (قوله الذي هو علاء كلمة الله تعالى) قال في فصول البدائع معترض على المصنف عدو واسطة نحو الصوم خارجا محمولا كقهر النفس لا النفس ونحو الوضوء خارجا غير محمول كالصلاة لا كونه ممكنا منها ونحو الجهاد خارجا محمولا أيضا كاعلاء الدين لا كفر الكافر مع مخالفتهم لكلام المشايخ تحسب ظاهرا (قوله الا أنه أراد بالانفصال الخ) هذا إشارة إلى الجواب عن ثاني وجهي الاعتراض قبل وبه يخرج الجواب عن الاول وان لم يتعرض له الشارح بان يقال لما جاز أن يراد بالانفصال التغاير والتباين لتحقيق كون حسن الجهاد وصلاة الجنائز بالغير جاز أن يذكر الوساطة البعيدة مكان القرينة لتحقيق ذلك أيضا (قوله كاداء الجمعة والسعي) المراد بالسعي هو المشي بلا سرعة اذ انفقها أجمعوا على انه يمشى على هين في الجمعة وروى عن ابن عمر وابن مسعود وابن الزبير رضي الله عنهم ان معنى قوله تعالى فاسعوا قبلوا على العمل الذي أمرتم به وامتوا فيه (قوله

كلمة الله تعالى كما أن السعي في المفهوم غير الاداء وكما ان الحيوان في الحقيقة والمفهوم غير الناطق والكانب لكن في الخارج هو عينها فما فالجهاد حقيقة وهي القتل ليست حسنة لمعنى في نفسها لكن في الخارج هو عين الاعلاء والاعلاء حسن لمعنى في نفسه فشاب هذا الضرب القسم الاول لا الضرب الاول لان السعي غير اداء الجمعة في المفهوم وفي الخارج

تكون قوله قائم بنفسه مغنيا عن ذكر المنفصل وهو قول المصنف فقوله منفصل يكون مكررا (قوله أن تقول) أي المصنف رحمه الله قال (ولا يخفى علينا ان ليس كفر الكافر الخ) أقول هذا اعتراض على نحر الاسلام بوجهين الاول ان الوساطة في هذا القسم من الحسن لمعنى في غيره يجب أن يتأدى بنفس الأمر به وكفر الكافر واسلام الميت ليس كذلك فلا معنى لقوله انما صار احسنين لمعنى كفر الكافر واسلام الميت والثاني ان المقصود ههنا بيان عدم انفصال الوساطة عن الأمور به لا بيان انفصالها عنه فلا معنى لقوله وذلك معنى منفصل عن الجهاد والصلاة وقوله الا أنه أراد بالانفصال الخ جواب عن الثاني

وجوده الخ) بيان لحكمة وضع الزاجر الزنادون للواطئة على ما بيناه (قوله كالبول) يعني ان الحد لا يجب بشرب البول مع انه أشد حرمة من الخمر وامت ثبوت حرمة بخلاف الخمر مع انه يتحمل زوال الحرمة عنها بالتخليل مما حرمت في الشرائع السابقة وفي صدر الاسلام (قوله أجدهما ان القصاص لا يقام الخ) رحمه القاضي أبو زيد واختاره

بالحسن
بالحسن
بالحسن

كالصفة المأمور به) لما

علم ان المطلق ينصرف

الى الكامل لزم ان الامر

المطلق يكون أمرا

كاملا بان يكون للإيجاب

فالامر الذي للإباحة

أو التمدد ناقص في

كونه أمرا اذا ثبت هذا

فقد علم ان الحسن

مقتضى الامر أي لو لم

يكن الشيء حسنا لما أمر

الله تعالى به (فيكون الامر

الكامل) أي الامر الذي

هو للإيجاب (مقتضيا

للحسنة الكامل) لان

الشيء لو لم يكن بحيث

يكون في فعله مصلحة

عظيمة وفي تركه

مفسدة عظيمة لما

أوجب الله تعالى فعله

فيكون الإيجاب محصلا

لفعله وما نعا من تركه

فالإيجاب يدل على كمال

العناية بوجود المأمور

به وكال العناية بوجود

المأمور به يدل على كمال

حسنه وكال الحسن أن

يكون حسنا لمعنى في

نفسه وهو لا يقبل

سقوط التكليف (وكونه

عبادة بوجوب ذلك أيضا)

وقوله ذلك إشارة الى الحسن

لمعنى في نفسه بمعنى انه أتبان

بالمأمور به وانما اخترت

بالحسن لمعنى في نفسه من جهة كونه في الخارج عين ذلك الغير الحسن لمعنى في نفسه فان قلت لم جعل هذا
القسم من قبيل الحسن لغيره الشبيهه بالحسن لمعنى في نفسه دون العكس كإزالة الصوم والحج قلت لانه
لا جهة ههنا لارتفاع الوسائط وصيرورتها في حكم العدم بخلافهاثة وقد يقال لان الواسطة ههنا كفر
الكافر واسلام الميت وهما باختيار العبد وقد عرفت ما فيه (قوله والامر المطلق) عبارة فخر الاسلام
ان الامر المطلق في اقتضاء صفة الحسن يتناول الضرب الاول من القسم الاول لان كمال الامر يقتضى
كمال صفة المأمور به فكذلك كونه عبادة يقتضى هذا المعنى ويحتمل الضرب الثاني بدليل يحمل
المصنف القسم الاول على الحسن لمعنى في نفسه والضرب الاول منهم على ما لا يحتمل السقوط بحال
وعدل عن قوله ويحتمل الضرب الثاني الى قوله وبصرف عنه ليشمل الحسن لمعنى في غيره كالجهاد وما
يحتمل السقوط أو يشبه الحسن لمعنى في نفسه كالصلاة والزكاة في الجهاد دل الدليل على كونه حسنا
لغيره وفي الصلاة على احتمال سقوط التكليف في الزكاة على كونها شبيهة بالحسن لغيره ولا يخفى ان
استدلاله الثاني وهو ان كون المأمور به لطلب الامر عبادية بوجوب ذلك لا يدل الا على كونه حسنا لمعنى في
نفسه من غير دلالة على عدم احتمال سقوط التكليف به ولذا صرح بان ذلك إشارة الى الحسن لمعنى في
نفسه الا ان المذكور في سائر الكتب ان الامر المطلق يقتضى حسن المأمور به لمعنى في نفسه من غير
تعرض لعدم احتمال سقوط التكليف به وذلك في شروح أصول فخر الاسلام ان المراد بالضرب الاول من
القسم الاول هو ما لحق بعينه حقيقة لاما لحق به حكميا وهو الشبيهه بالحسن لمعنى في غيره كإزالة ونحوها
والمراد بالضرب الثاني ما يقابل القسم الاول أعني ما يكون حسنا لمعنى في غيره ومثل هذا غير عزير في كلام
فخر الاسلام (قوله والفرق بينهما) هو ان مقتضى مقدم معنى ان الشيء يكون حسنا ثم يتعلق به
الامر ضرورة ان الامر لا يتعلق إلا بما هو حسن والموجب متأخر بمعنى ان الامر بوجوب حسنه من جهة
كونه أتباناً بالمأمور به ولا يتصور ذلك إلا بعد ورود الامر به وهذا ما يقال ان حسن المأمور به عندنا من

قلت لانه لاجهه ههنا لارتفاع الوسائط) قيل فيه نظر وهو ان يقال لم لا يجوز ان يكون اعلاء كلمة الله
تعالى مندرجا في الجهاد حيث بوجوبه وجوده فيكون من قبيل الحسن لمعنى في نفسه اذ لا يتعين جعل
الوسائط في حكم العدم طريقا الى ارتفاعها فتأمل (قوله وقد يقال) أي في جواب السؤال (قوله وقد
عرفت ما فيه) من ان الواسطة في صورة العكس أيضا باختيار العبد فلا فرق ومن ان كفر الكافر
واسلام الميت مما لا يتأتى بنفس المأمور به ومن ان الواسطة ينبغي أن تكون حسنة والكفر ليس
كذلك وقد عرفت أنت ما في الاخير من المنع والله أعلم (قوله ولا يخفى ان استدلاله الثاني) في عدم دلالة
الاعلى ما ذكره بحث يؤيده ان فخر الاسلام جعله مقتضيا لكمال صفة المأمور به وهو ما لا يقبل السقوط
والحق انه لا يدل الا على ذلك وان المراد بكمال صفة المأمور به في كلام فخر الاسلام الحسن العيني (قوله
الا ان المذكور في سائر الكتب الخ) يعني ان ما حمل المصنف كلام فخر الاسلام عليه مخالف لسائر
الكتب ولما حمل عليه شرحه (قوله ما يقابل القسم الاول) مع ان الظاهر من السياق ان يراد به ما يكون

وبه يخرج الجواب عن الاول وان لم يتعرض له التحرير بان يعمل ما جاز ان يراد بالا انفعسا التغيرات والتباين
لتحقيق كون حسن الجهاد وصلاة الجاهزة بالغير جاز ان يذكر الواسطة البعيدة مكال القرية لتحقيق
ذلك أيضا قال (وقد عرفت ما فيه) أقول إشارة الى قوله وفيه نظر اذ الواسطة ما يكون حسن الفعل
لاجل حسنها الخ قال (ضرورة ان الامر لا يتعلق إلا بما هو حسن) أقول يدل عليه الآية السابقة
في الاول لفظ يقتضى وفي الثاني بوجوب لان المعنى الاول مقتضى الامر والثاني موجب الامر والفرق بينهما لا يخفى على أهل التصليل
صاحب الهداية لان القود اسم قبل المجازاة فلا بد في تخصصه بالواجب من مجاز به ولانه يتعلق به قوله بالسيف بدران تجوز وتفسد وعلي

لا الجمعة علمنا ان الاصل هو الظهر لكننا امرنا باقامة الجمعة مقامه في الوقت فصارت مقررة له لانما صفة ولا فرق في هذا بين المعذور وغيره لعموم فاسعوا لکن سقطت عنه الجمعة رخصة فاذا أتى بالعزيمة صار كغير المعذور فانقض الظهر هذه المسئلة تفريع على ان الامر المطلق يقتضي ما ذكره والخلاف هنا في أمرين أحدهما ان غير المعذور اذا أدى الظهر في البيت قبل فوات الجمعة لا يجوز عنده ويجوز عندنا بناء على ان الاصل في هذا اليوم الجمعة عنده والظهر عندنا وديلتنا في المتن مذكور وتانيهما ان المعذور اذا أدى الظهر هل ينتقض اذا حضر الجمعة أم لا فعنده لا وعندنا ينتقض لان الامر بالسعي بم المعذور وغير المعذور والعزيمة في هذا اليوم اقامة الجمعة مقام الظهر الذي هو الاصل لكن هذا ساقط من المعذور بطريق الرخصة فاذا حضر الجمعة صار كغير المعذور فانقض الظهر

مدلولات الامر وعند الاشعري من موجباته (قوله ولمالم يخاطب المعذور بالجمعة) معناه انه لم يؤمر باقامة الجمعة عينابل له الخيار بينها وبين الظهر فاذا أدى أحدهما اندفع الآخر (قوله فصل) ذكر نحر الاسلام ان من الحسن لغيره ضربا ثالثا يسمى الجامع وهو ما يكون حسنا لحسن شرطه بعدما كان حسنا لمعنى في نفسه وهي القدرة التي بها يتمكن العبد من اداء ما لزمه وحاصل كلامه ان وجوب اداء العبادة يتوقف على القدرة توقف وجوب السعي على وجوب الجمعة فصار حسنا لغيره مع كونه حسنا لذاته ثم اورد مباحث القدرة وتفاريحها ولا يخفى ان فيه نوع تكلف وان جعله من اقسام الحسن لغيره

قسما منه (قال المصنف وان لا يكون المشروع الا هي) أي في حق من يتناول الامر وذلك لان عقاد الاجماع على انه لا يلزم الا أحدهما وقد تعينت الجمعة في حقه فلا يكون الظهر مشروطا له (قوله يسمى الجامع) وجه التسمية انه يجمع القسمين أعني ما حسن لعينه ولغيره وقد مر انه يجتمع الحسن بالاعتبارين في شئ واحد كالمراة الجميلة اذا تزينت بزينة اكتسبت حسنا اذا ادعى حسنها بتلك الزينة ونظيره الظهر المحلوف باءه فان اداءه صار حسنا لغيره احتراز عن هتك حرمة اسم الله تعالى بعد ان كان حسنا في نفسه (قوله وهي القدرة) الضمير راجع الى الشرط والتأنيث باعتبار الخبر (قوله فصار) أي اداء العبادة أو الضرب الثالث (قوله ان فيه نوع تكلف) أي في جعل المجموع قسما مستقلا نوع تكلف كالا يخفى بل لا وجه له لان القدرة ليست من الافعال الاختيارية فلا تنصف بالحسن على ما مر من الشارح على ان القاء في ذكر في شرح المعنى ان القدرة ليست شرطاً بحسن المأمور به الذي نحن بصدد

أعني قوله تعالى ان الله يأمر بالعدل والاحسان الآية قال (ذ كرفخر الاسلام أن من الحسن لغيره ضربا ثالثا الخ) أقول عبارة فخر الاسلام هكذا وضرب منه ما حسن لحسن في شرطه بعدما كان حسنا لمعنى في نفسه أو لمحقاه وهذا القسم يسمى جامعا أي ضرب من الذي حسن لمعنى في نفسه كإذ كان الصلاة حسنة لعينها لكونها تعظيم الله تعالى قولاً وفعلاً والزكاة ملحقه بها وقد اذرت كل واحدة منهما حسنا باعتبار حسن شرطها وهو القدرة على الاداء وهذا التقسيم يسمى جامعا لاشتماله على ما حسن لعينه ولغيره وقد يجتمع الحسن بالاعتبارين كما مر وقوله وهي القدرة أي الشرط انت باعتبار الخبر قال (وحاصل كلامه ان وجوب اداء العبادة الخ) أقول قال فخر الاسلام وأما الضرب الثالث فمختص بالاداء دون الوجوب وذلك عبارة عن القدرة التي بها يتمكن العبد من اداء ما لزمه وذلك شرط الاداء دون الوجوب (قوله وذلك عبارة) إشارة الى الغير المفهوم من قوله الضرب الثالث (قوله وذلك شرط الاداء) إشارة الى القدرة ذكروه باعتبار الخبر وأراد بشرط الاداء وجوب الاداء (قوله دون الوجوب) أي دون نفس الوجوب لوجوب الصلاة على النائم والمعنى عليه مع امتناع الاداء كما سبأني تحقيقه ان شاء الله تعالى فظهر ان الحاصل الذي ذكروه ليس حاصل المانع فقط بل له ولما ذكره فخر الاسلام بعده قال (فصار حسنا لغيره) أقول ضمير صار راجع الى اداء العبادة ويجوز ان يرجع الى الضرب الثالث المسمى الجامع قال (ولا يخفى ان فيه نوع تكلف) أقول أي في جعل هذا المجموع قسما مستقلا نوع تكلف كالا يخفى بل لا وجه له بناء على ما ذكره في النظر السابق ان الوسطة ما يكون حسن الفعل لاجل حسنها فان نفس القدرة لا تنصف بالحسن لانها ليست من الافعال الاختيارية قال (وان جعله من اقسام الحسن لغيره الخ) أقول لان جهتي الحسن لمعنى في نفسه ولمعنى في غيره لما اجتماعهما ولم تترج الثانية على الاولى لكون اعتبارها أولى من اعتبار الاولى بل اعتبار الاولى أولى من الثانية لان ما بالذات مقدم على ما بالغير وكان الاولى جعله من

وهو غير واقع في الممتنع لذاته اتفاقا واقع عنده (في غيره) أي واقع عند الأشعري في غير الممتنع لذاته (كإيمان أبي جهل وعندنا ليس هذا تكليفًا بما لا يطاق بناء على أن القدرة العبدًا تثير في أفعالها توسطًا بين الجبر

والقدر) وقد سبق تقريره في الفصل المتقدم فان قيل

التكليف بالمحال لازم على تقدير التوسط أيضا لان العبد غير قادر على ايجاد الفعل بل بوجوده بخلاق الله فيكون التكليف بالفعل تكليفًا بالمحال قلنا نعم لكن للعبد قصد اختياري فالمراد بالتكليف بالقصد اليها ثم بعد القصد الجازم يخلق الله الحركة أي الحالة المذكرة بأجره عادته والتكليف بالحركة بناء على قدرته على سببها الموصل إليها غالبًا وهو القصد (على ان علمه تعالى بأنه لا يؤمن باختياره لا يخرج عنه عن حيز الامكان) هذا جواب عن دليل الأشعري وهو ان الله تعالى علم في الازل ان أبا جهل لا يؤمن أصلا فان آمن بقلب علم الله جهلا وهو محال فإيمانه محال فالامر بالإيمان يكون تكليفًا بالمحال فوجب بان الله علم كل شيء على ما هو عليه والعلم نبيح للمعلوم فعلمه تعالى بأنه لا يؤمن باختياره لا يخرج عنه عن حيز الامكان أي عن أن يكون مقدورا ومختارا له

ليس أولى من جعله من أقسام الحسن لذاته فلذا أفرد المصنف لتلك المباحث فصلا على حدة وذكر ان التكليف بما لا يطاق أي لا يقدر عليه غير جائز لوجهين الاول ان التكليف بالشيء استدعاء حصوله واستدعاء حصول ما لا يمكن حصوله سفيه فلا يخلق بالحكيم بناء على الحسن والقبح العقليين والثاني انه مما أخبر الله تعالى بعدم وقوعه في آيات كثيرة كقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها وما جعل عليكم في الدين من حرج وكل ما أخبر الله تعالى بعدم وقوعه لا يجوز أن يقع واللازم امكان كذبه وهو محال وامكان المحال محال فهذا الطريق يمكن الاستدلال بالآية على عدم الجواز والافظاظا هو منها الدلالة على عدم الوقوع ولم يثبت نصريح الأشعري بتكليف المحال الا انه نسب اليه لاصلين أحدهما انه لا تأثير لقدرة العبد في أفعاله بل هي مخلوقة لله تعالى ابتداء وثانيهما ان القدرة مع الفعل لا قبله على ما ينبغي والتكليف قبل الفعل لان استدعاء الفعل مقدم عليه اذ لا يتصور الا في المستقبل فهو حال التكليف غير مستطيع (قوله وهو غير واقع) ما لا يطاق اما ان يكون ممتنعًا لذاته كعدم القديم وقلب الحقائق فالاجماع منعقد على عدم وقوع التكليف به والاستقرار أيضا شاهد على ذلك والآيات ناطقة به واما أن يكون ممتنعًا لغيره بان يكون ممكنًا في نفسه لكن لا يجوز وقوعه عن المكلف لانتفاء شرطه أو وجود مانع فالجمهور على ان التكليف به غير واقع خلافا للأشعري ولا نزاع في وقوع التكليف بما علم الله تعالى انه لا يقع أو أخبر بذلك

بل شرط الحسن التكليف به فالحق أن لا يجعل هذا قسمًا من النوع الثاني للمأمور به بل يذكر ابتداء كما فعله القاضي أبو زيد (قوله ليس أولى) بل عكسه أولى لان ما بالذات مقدم على ما بالغير (قوله واللازم امكان كذبه تعالى وهو محال) أشار في شرح المقاصد وغيره الى جوابه بان لزوم المحال ليس لذات الملزوم بل لعارض وهو المنبر فلا ينافي امكان الملزوم في نفسه وهو المدعى (قوله نسب اليه لاصلين) فيه بحث وهو ان الأشعري يجوز التكليف بالمحال ولا يقول بكون جميع التكليف من قبيل التكليف بالمحال فليس منشأ مذهبه الاصلين المذكورين والاقوال بان جميع التكليف من قبيل التكليف بالمحال بل منشؤه عدم القول بالحسن والقبح العقليين وانه لا يقع من الله شيء ولهذا ناسب ذكر هذه المسئلة ههنا قال في فصول البدائع نسبة تكليف المحال الى الشيخ بواسطة هذين الاصلين ضعيفة لانهما لا يقتضيانها فان مناط التكليف الامكان بمعنى صحة تعلق قدرته الكاسبة بابقائه عادة وهي القدرة المفسرة بصحة الآلات والاسباب اجماعا لا الاستطاعة الحقيقية والالكان كل تكليف تكليفًا بالمحال لان الفعل معها واجب فطلبه طلب ايجاد الموجود وهو التكليف محال لان الطلب يقتضي مطلوبًا غير حاصل لانه تكليف بالمحال كما ظن وبدونها ممتنع والتعميم باطل اجماعا لان من جوز لم يعمم ويلزم أن لا يعصى أحد لانه اذا لم يأت بالمأمور به لم يكلف به حينئذ هو يتدفع أيضا ان الفعل بدون علمه التامة ممتنع ومعها واجب فلا تكليف الا بالمحال ولان قوله بان الافعال مخلوقة لله تعالى مبني على ان ترجيح الاختيار من جانبه لا كما قال الجمهور من ان أفعال الحيوانات كحركة الجمادات فيكون امتناع أحد الطرفين بالغير ونحن مساعدون على التكليف بمثله (قوله لانتفاء شرط) أي شرط وقوعه وهو تعلق القدرة به اما بان لا يكون الفعل من جنس ما يتعلق به القدرة كخلق الاجسام فان القدرة الحادثة لا تتعلق بالجواهر أصلا أو يكون من جنسه لكن يكون من نوع أو صنف لا يتعلق به كعمل الجبل والطيران الى السماء (قوله أو وجود مانع الخ) كعلم الله تعالى بعدم وقوعه أو ارادته أو اخباره سبحانه بعدم وقوعه (قوله خلافا للأشعري) فان عنده التكليف ببعض منه واقع وهو صورة وجود المانع المذكور وان لم يقل بوقوع

الثاني لا بد ان يراد بالقود وجوده ونحو ذلك ولان القود يجب بالمرح وأمثاله وبالمنقل اذا جرح بالاتفان فعلى هذا المعنى لا يبقى الحديث حجة له ما في وجوب القصاص في القتل بالمنقل (قوله الثاني انه لا قود الا بسبب القتل بالمنقل) فممكن أن يورد حجة لهذا المدعي بطريق

يكون علة الحكم بمعنى
لا عبارة ولهذا ذهب
أبو حنيفة رحمه الله الى
انما جرح ينقض البنية
الانسانية ظاهرا بالجرح
وتخريب الجنة وباطنا
بازهاق الروح وافساد
الطبائع الاربع وبالجملة
انما يقوم الحديث حجة
الشافعي ومن وافقه اذا
تعين المعنى الثاني مرادا
من الحديث ثم ثبت صحة
التعليل بما ذكره بل
لزومه ونحن في كل ذلك
من وراء المنع (قوله
الضرب الخ) وما في التلويح
من قوله كون المسوجب
هو هذا المعنى مما لا يفهم
كل من يعرف اللغة ولهذا
ذهب أبو حنيفة رحمه
الله الى ان المعنى الموجب
هو الجرح الذي ينقض
البنية الانسانية الخ
وان أبرزه في معرض الرد
على الشافعي ومن وافقه
في ايجاب القصاص في
القتل بالمثل لكن
مقصوده بالذات هو
الاعتراض على المصنف
وتوهين أصول الحنفية
وتزييف مذاهبهم والجواب
مامر غير مرة مسان
المعنى أن لا يتوقف على
ملكه الاجتهاد ومن
يضل الله فإله من هاد

كبعض تكاليف العصاة والكفار فصاحل النزاع ان مثل ذلك هل هو من قبيل ما لا يطاق حتى يكون
التكليف الواقع به تكليف ما لا يطاق أم لا فعند الجمهور هو مما يطاق بمعنى ان العبد قادر على القصد اليه
باختياره وان لم يخلق الله الفعل عقيب قصده ولا معنى لتأثير قدرة العبد في أفعاله الا هذا على ما سبق في
تحقيق النوسط بين الجبر والقدر وعند الأشعري هو محال لاستلزامه المحال وهو انقلاب علم الله تعالى
جهلا أو وقوع الكذب في أخباره فإيمان أبي جهل محال وهو مكلف به فالتكليف بما لا يطاق واقع
وأجيب بان علم الله تعالى بعدم إيمانه لا يخرج عنه عن الامكان أي عن كونه مقدورا لابي جهل ومختراله
بمعنى صحة تعلق قدرته بالقصد اليه غاية ما في الباب ان الله تعالى لا يحدنه عقيب قصده وانما فسر الامكان
بذلك لان البقاء على الامكان الذاتي غير مقبل لانه غير محتمل النزاع وقوله العلم تبع للمعلوم لاحاجة اليه في
الجواب الا انه دفع لما يقال ان جميع التكاليف تكليف بما لا يطاق ضرورة ان علم الله تعالى امامته تعلق
بوجود الفعل فيجب أو بعدمه فيمتنع ولا شيء من الواجب والممتنع بمسئطاع ومقدور ولقائل أن يمنع
كون العلم تابعا للمعلوم بمعنى انه لا يتعلق به الا بعد وقوعه فان الله تعالى عالم في الازل بكل شيء انه يكون
أو لا يكون وخينئذ يلزم الوجوب أو الامتناع ولهذا صرح المحققون بان معنى كون علمه تابعا للمعلوم ان
المطابقة تعتبر من جهة العلم بان يكون هو على طبق المعلوم وقوا عدم وقوعه ويكفي في الجواب ان
الوجوب أو الامتناع بواسطة علم الله تعالى أو اخباره لا يوجب كون الفعل غير مقدور للعبد لان الله
تعالى يعلم انه يؤمن أو لا يؤمن باختياره وقدرته فنعلم ان له اختيارا وقدرة في الايمان وعدمه وكذا في
الاخبار وقد يقال في تقرير دليل الأشعري ان أبا جهل مكلف بالايمان وهو تصديق النبي عليه السلام
في جميع ما علم بحقيقته به ومن جملة ذلك انه لا يؤمن فقد كلف بان يصدقه في أن لا يصدقوه وهو محال فلزم وقوع

صورة انتفاء الشرط الذي ذكرنا (قوله ولقائل أن يمنع كون العلم الخ) فيه بحث اذ ليس في كلام
المصنف ما يدل على انه أراد بتبعية العلم للمعلوم المعنى الذي ذكره الشارح حتى رد عليه اعتراضه بل
مراده ما هو المشهور من ان العلم بوقوع شيء في وقت معين بصفة معينة تابع لكونه بحيث يقع فيه كذلك
لانه صلة وحكاية عنه (قوله ويكفي في الجواب الخ) الظاهر انه أراد بهذا الكلام عدم الاحتياج الى
ذكر تبعية العلم للمعلوم في الجواب ففيه بحث لان الجواب الذي ذكره نفسه لا يتم الا بهذه المقدمة فان
قوله ان الله تعالى يعلم انه يؤمن أو لا يؤمن باختياره وقدرته انما يتم باعتبار تبعية العلم للمعلوم اذ لو كان
الامر بالعكس بان يكون العلم سببا مؤثرا وموجبا للوقوع أو لاداء وقوعه لزم وقوع الفعل أو عدمه بسبب
كون علم الله تعالى متعلقا به فنأين يستحق له الاختيار حتى يتم الجواب فتأمل (قوله وكذا في الاخبار)
كقوله تعالى سواء عليهم أأنذرتهم أم لم تنذرتهم لا يؤمنون (قوله وقد يقال في تقرير الخ) هذا التقرير
لامام الحرمين في الارشاد ولا يخفى انه يدل على ان التكليف بالامتثال لذاته جائز بل واقع كما صرح به في
شرح المقاصد فلا يطاق ما ذكره المصنف من دعوى الاتفاق على عدم وقوع التكليف بالامتثال لذاته الا
بتكليف بعبد فلذا قال وقد يقال (قوله وهو محال) لان التصديق في الاخبار بان لا يصدق في شيء
يستلزم عدم تصديقه في ذلك ضرورة انه صدقه في شيء وما يكون وجوده مستلزما لعدمه يكون محالا وهذا
هو الذي أشار الى اختياره في حواشي العنصر وعلى هذا الاحتجاج في بيان الاستحالة الى توسيط علم المصدق
بالجبر المذكور لتصديقه حتى يرد منع لزومه لجواز أن يخلق الله تعالى علما بذلك التصديق وان كان

أقسام الحسن لذاته قال (ولقائل أن يمنع كون العلم تابعا للمعلوم الخ) أقول فان قيل قد تقرران للعلم

التكليف (قوله ظاهرا) بتفريق الاجزاء المتصلة وتخريب الجنة وباطنا بازهاق الروح وافساد الطبائع
الاربع التي عليها مدار الحياة والحس والحركة (قوله النفس الحيوانية) وهي بخار لطيف يتكون من أطراف أجزاء الاغذية لان للقلب

(وعنده لا تأتير لها) أي لقدرة العبد في أفعاله بل هو مجبور (ثم عندنا عدم جوازه) أي عدم جواز التكليف بما لا يطاق (ليس بناء على أن الأصل واجب على الله خلافا للمعتزلة بل بناء على أنه لا يليق بحكمته وفضله

تجاويف يتجذب إليها لطيف الدم فيتجبر بحرارته المقرطة يتعلق البخار أولاً بالدم ثم ينبت بوساطته إلى جميع البدن ويسرى فيه سرابة الماء في الورد دليل أنه لو شدا الأعصاب يبطل قوة الحسي والحركة مما وراه الشد بخلاف ما يلي جهة الدماغ فالقتل بالمحدد يكون جنابة على الروح الحيواني الذي يطرأ عليه الغناء قصدا بخلاف الروح الانساني والنفس الناطقة والجواهر القدسي الذي لا يفنى بفناء البدن (قوله فتكون أكل) مما هو بدون القصص كالخطا ومما يختص بالظاهر كالجرح فقط وبالباطن كالقتل بالثقل فيرتب على أكل الجنائيات التي هو القتل بالهدأ أكل الجزاء وهو القصاص الذي هو والغاية في العقوبة ويختص بها (قوله فيجب أن يكون سبها) أي الكفارة لان أدنى مراتب السب أن يكون ملائماً للمسب والصورتان أوجبنا فيها الكفارة كذلك اذني

التكليف بالمتنع بالذات فضلاً عما لا يطاق وما ذكرنا لا يصلح جواباً عن ذلك ولا مخلص إلا بما قبل ان تكليفه بجميع ما أنزل انما كان قبل الاخبار بأنه لا يؤمن وبعده هو مكلف بما عدا التصديق بأنه لا يصدق ولا يخفى ما فيه (قوله وعنده) أي لو كان التكليف بما لا يوجد بقدره العبد تكليفاً بما لا يطاق على ما ذهب إليه الأشعري لكان جميع التكليفات تكليفاً بما لا يطاق بناء على مذهب الأشعري في ان العبد مجبور في أفعاله لا تأتير لقدرة أصلاً وهذا باطل بالاجماع اذا اشعري وان قال بالوقوع لم يقبل بالعموم (قوله ثم عندنا) يعني ان عدم جواز التكليف بما لا يطاق عند المعتزلة مبني على انه يجب على الله تعالى ما هو أصل عبادته ولا يخفى ان عدم تكليف ما لا يطاق أصح فيكون واجبا فيكون التكليف ممتمنا وعندنا مبني على انه لا يليق بالحكمة والفضل أن يكلف عباده بما لا يطيقونه أصلاً فيلزم الترك بالضرورة ويستحقوا العذاب وما لا يليق بالحكمة والفضل سفه وترك احسان الى من يستحقه وهو قبيح لا يجوز صدوره عن الله تعالى ولقائل أن يقول ليس معنى الوجوب على الله تعالى استحقاق

مخالفاً للعادة بخلاف ما اذا عمل الاستحالة بكونه اذعان ما وجد من نفسه خلافه (قوله ولا مخلص إلا بما قبل الخ) قال جدي فصول البديع لقائل أن يقول ان الايمان ان كان التصديق في الجملة لم يلزم من التكليف بالايمان التصديق بكل وبهذا النص وان كان التصديق بكل كان نفيه في لا يؤمنون رفع الايجاب الكلي لا السلب الكلي فلا ينافيه التصديق بشئ وهو هذا النص فليس هذا الدليل باطلا كما ظن (قوله ولا يخفى ما فيه) قال الفاضل الشريفي فان الايمان حقيقة واحدة لا يختلف باختلاف الأشخاص والازمان يعني ان التكليف نارة بالتصديق بجميع ما علم بحجته به عليه السلام وأخرى بما عدا التصديق بأنه لا يصدق مستبعدا والاظهر في الجواب ان الايمان في حق كل مكلف التصديق في الجميع اجمالاً وفي كل معلوم له تفصيلاً وما ذلك ممكن في نفسه متصور من أبي جهل وقوعه لجواز أن لا يكون محي الاخبار بعدم التصديق معلوماً على التفصيل وعلم الله تعالى واخباره للرسول عليه السلام لا ينافي ذلك فهو وكقوله تعالى لنوح عليه السلام لن يؤمن من قومك الا من قد آمن (قوله أي لو كان التكليف الخ) في هذا التفسير اشارة الى ان مقصود المصنف من قوله عنده الخ تزييف الأشعري لا مجرد نقل مذهبه فقط (قوله ولقائل أن يقول الخ) قال بعض الفضلاء التحقيق انه لا نزاع بيننا وبينهم في وجوب ترك التكليف بما لا يطاق بمعنى اللزوم العقلي وعدم جواز التكليف لكنهم يقولون لو

تعلقين قدما وحاد نأفلم لا يجوز أن يكون التعلق الحادث بعد وقوع المعلوم قلنا هو معه لا بعده كافي احساس المحسوسات فايته أن يعتبر المطابقة من جانب التعلق فتدبر قال (ولا يخفى ما فيه) أقول وهو استلزامه كون الايمان عبارة عن التصديق ببعض ما أنزل وبطلانه ظاهراً فالصواب في المخلص أفاده المحقق في شرح المختصر حيث قال والجواب انهم لم يتكفوا الا بتصديقه وانه ممكن في نفسه متصور وقوعه الا انه مما علم الله تعالى انهم لا يصدقونه لعلمه بالعاصين واخباره لرسوله كاخباره لنوح بقوله انه لن يؤمن من قومك الا من قد آمن لاننا أخبرهم بذلك ولا يخرج الممكن عن الامكان بعلم أو خبرهم لو كفوا بالايمان بعد علمهم باخباره انهم لا يؤمنون لكان من قبيل ما علم المكلف امتناع وقوعه منه ومثل ذلك غير واقع لانه يوجب انتفاء فائدة التكليف وهو الابتلاء لاستحالة منه لما ذكرتم فلذلك لو علموا السقط عنهم التكليف قال (ولقائل أن يقول ليس معنى الوجوب الخ) أقول فيه بحث لانه بعد ما قال في توجيه كلام الحنفية وهو قبيح لا يجوز صدوره عن الله تعالى لا يتوجه الاعتراض لان المراد ان هذا

الكفارة قلنا نفس
 الافطار تضمن جهتين
 الجنابة على الصوم
 وقضاء الشهوة بخلاف
 عین الغموس لانها هما
 لم تنعقد عین غموس ليس
 فيها جهة حظرومتي
 انعقدت كانت كبيرة
 محضه والكفارة فيهما
 لكونهما افطارا لكونهما
 زنا وشرب خمر فيندفع
 ما يقال انه يقتضى أن
 لا يكون الزنا وشرب
 الخمر من الكبائر (قوله
 وهي تلامم العبادة)
 لما انها لا تعمها وتعفو
 الصغائر فقوله قال الله
 تعالى ومابعده دليل على
 محو الصغائر بالعبادات
 دون الكبائر فان قيل
 دلالة الآية على عدم
 محو الكبائر على طريق
 مفهوم المخالفة والحنفية
 لا يقولون به قلت المراد
 انه لا دليل على محو
 الكبائر بالعبادات فلا
 معنى لاجباها لذلك من
 غير دليل فان قيل عام
 الكتاب لا يجوز
 تخصيصه بخبر الواحد
 قلنا انما ذلك ابتداء
 وبعد التخصيص بدليل
 قطعي من الكتاب
 والاجماع يجوز تخصيصه
 بالقياس فضلا عن خبر

العقاب على الترك بل للزوم وعدم جواز الترك فالقول بعدم جواز التكليف بما يطابق بناء على انه لا يليق
 بالحكمة والفضل قول بأنه يجب عليه ترك التكليف ما لا يطابق تفضلا على العباد واحسانا وهذا قول
 بوجوب الاصلح فان قيل لا يجب عليه الترك لكنه يتركه تفضلا واحسانا قلنا حينئذ لا يثبت عدم الجواز
 وهو المدعى بل يثبت عدم الوقوع (قوله ثم القدرة شرط لوجوب الاداء) فان قيل نفس الوجوب لا ينفك
 عن التكليف اذ لا يتصور بدون الامر والتكليف مشروط بالقدرة فكيف ينفك نفس الوجوب عن
 القدرة أوجب وجهين الاول ان التكليف هو طلب ايقاع الفعل من العبد ونفس الوجوب ليس كذلك
 لما ستعرف من أن نفس وجوب الصلاة هو لزوم وقوع هيئة مخصوصة وموضوعة للعبادة عند حضور
 الوقت الشريف ووجوب الاداء هو لزوم ايقاع تلك الهيئة فعند ذلك يتحقق التكليف الا يرى ان صوم
 المريض والمسافر واجب ولا تكليف عليهم او كذا الزكاة قبل الحول الثاني ان معنى اشتراط التكليف

كف بما لا يطابق لاستحقاق الذم تعالى عن ذلك ونحن لا نقول به فان له عز شأه أن يتصرف في ملكه كيف يشاء
 وبالجملة معنى الوجوب عندهم ان للعبد حقا على الله تعالى بحيث لو لم يفعل في حقه لكان جائرا تعالى عن
 ذلك وعندنا ان الله تعالى لظافر فضلا لو فعل كان متفضلا منعما لا مؤدبا حقا عليه ثم من الاشياء غير
 الاصلح ما يلزم عدم صدوره عن الله تعالى كالكذب واخلاف الوعد والظلم ومنه التكليف بما لا يطابق وكل
 ما هو منافي للحكمة وهو المراد بالوجوب عند المعتزلة أيضا الا ان المدرك عندهم هو القبح العقلي وعندنا
 مدرك آخر وقد يجاب أيضا بان المعنى عندنا ان التكليف بما لا يطابق قبيح وفعله القبيح لا يجوز الا ان
 تركه حسن فيجب حتى يرجع الى وجوب الاصلح وفرق بين وجوب الحسن وامتناع القبيح والاول هو
 الاعتزال بخلاف الثاني وقد يجاب عن أصل الاعتراض بوجه آخر وهو ان معنى كلام أهل السنة ان
 تكليف ما لا يطابق غير جائز الوقوع في نفس الامر من الله تعالى لانه لا يليق بالحكمة وكل ما لا يليق
 بالحكمة لا يجوز ان يقع في نفس الامر من الله ولا يلزم من هذا وجوبه عليه سبحانه بل يلزم وجوبه في نفس
 الامر فلا يكون قولنا بان الاصلح واجب على الله تعالى اذا الفرق بين وجوب شيء في نفس الامر وجوبه
 عليه تعالى ظاهر الا يرى ان وجوب كونه تعالى حيا طالما يريد اقدار في نفس الامر واجب ولا يلزم منه أن
 يكون واجبا عليه تعالى فتأمل (قوله أوجب وجهين) حاصل الاول منع قوله ان نفس الوجوب
 لا ينفك عن التكليف وبيان انه قد ينفك عنه وحاصل الثاني في المناقشة في قوله والتكليف مشروط
 بالقدرة فكيف ينفك نفس الوجوب عن القدرة بان ليس معنى اشتراطها بان القدرة شرط حال
 التكليف بل حال ايقاع الفعل وهي حال تعلق الارادة وقد يقال الجواب الثاني يعيد عن الصواب اذ

التكليف قبيح بمعنى ان فاعله يستحق الذم في نظر الشارع ولا شيء من القبيح جائز الصمدور عنه تعالى أما
 الاولى فظاهرة وأما الثانية فلانه تعالى حكيم جميع أفعاله متفقة على تهمج الحكمة فلا يجوز ان يصدر
 عنه عبث فضلا عن القبيح فلو صدر عنه ما من شأنه أن يستحق فاعله الذم كان منافي للحكمة وان كان
 قادرا عليه لانه ليس بممتنع بالذات فمعي عدم جواز صدوره عدم تجوير العقل صدوره عنه كافي التنزيهات
 لا لزوم وعدم جواز الترك يلزم الوجوب عليه فيكون هذا متوسطا بين مذهب الاشاعرة القائلين
 بالجواز اذ لا عبرة للعقل عندهم سوى فهم الخطاب وبين مذهب المعتزلة القائلين بالوجوب يعنى عدم
 قدرته على تركه تعالى عن ذلك علوا كبيرا قال (أوجب وجهين الاول ان التكليف الخ) أقول حاصل
 الجواب الاول المناقشة في قوله نفس الوجوب لا ينفك عن التكليف بانها قد تنفك عنه وحاصل الثاني

الواحد وما نحن فيه كذلك فان السيات تخص منها الشرك بقوله تعالى ان الله لا يغفر ان
 يشرك به و باجماع الامة فان قيل التخصيص الاول يجب أن يكون مقارنا ولاشك ان الا تسبب يستلزم كذلك وكذا الاجماع قلنا وجوب

بالقدرة

لانه قد ينقل عن وجوب الاداء فلا حاجة الى القدرة) وسيأتي الفرق بين نفس الوجوب ووجوب الاداء في الفصل المتأخر (بل هو مثبت)
أي نفس الوجوب (بالسبب والاهلية على ما يأتي) أي في فصل الاهلية (والقدرة نوعان)

أدنى ما يتمكن به المأمور
على أداء المأمور به) أي
من غير حرج (غالبا) وإنما
قيدها بهذا لأنها جمعت
الزاد والراحة في الحجج من
قياس القدرة الممكنة
(وهي شرط لأداء كل
واجب فضلا من الله
تعالى بدنيا كان أو ماليا
فلهذا يجب التيمم مع
الحجر والصلاة فاعدا أو
موميا معه) أي مع الحجر
(وتسقط الزكاة إذا هلك
المال بعد الحول قبل
التمكين اتفاقا فعلى هذا)
يتصل بقوله وهي شرط
لأداء كل واجب (قال زفر
لا يجب القضاء على من
صار أهلا للصلاة في الجزء
الاخير من الوقت لانه
لا يجب الاداء لعدم
القدرة قلنا انما يشترط
حقيقته القدرة للأداء
إذا كان هو الفرض وأما
ههنا فالفرض القضاء
وقد وجد السبب فامكان
القدرة على الاداء فامكان
امتداد الوقت كاف
لوجوب القضاء

بالقدرة هو ان لا يقع التكليف الا بما يستطيع العبد ايقاعه واحداثه عند تعلق الارادة به والا فلا
كلام في صحة التكليف بما لا يكون مقدورا عند ورود الامر وعند تحقق سبب الوجوب قبل المباشرة
لان المذهب هو ان التكليف قبل الفعل والقدرة معه (قوله لانه قد ينقل) أي قد يوجد نفس الوجوب
بدون وجوب الاداء فينبغي ان لا يحتاج الى القدرة التي منشا الاحتياج اليها هو الاداء وهو مصادرة على
المطلوب اذ ليس المدعى الا ان المحتاج الى القدرة هو وجوب الاداء لان نفس الوجوب (قوله من غير حرج
غالبا) قيد بذلك لانه قد يتمكن من أداء الحجج بدون الزاد والراحة نادرا وبدون الراحة كثيرا لكن لا
يتمكن منه بدونها الا بخرج عظيم في الغالب وفرق بين الغالب والكثير بان كل ما ليس بكثير نادر وليس كل
ما ليس بغالب نادر بل قد يكون كثيرا واعتبر بالصحة والمرض والحذام فان الاول غالب والثاني كثير
والثالث نادر (قوله وهي) أي القدرة الممكنة شرط لوجوب اداء كل واجب فضلا من الله لان القدرة
التي يمنع التكليف بدونها هي ما يكون عند مباشرة الفعل فاشتراط سلامة الاسباب والالات قبل
الفعل يكون فضلا من الله ومنه (قوله فامكان القدرة على الاداء بامكان امتداد الوقت) كما كان
لسليمان عليه السلام كاف للقضاء ولم يعتبر بامكان القدرة في الحجج بدون الزاد والراحة وامكان قدرة

نفس الوجوب حاصل بالسبب والاهلية سواء كان قادرا عند تعلق الارادة أم لا (قوله وهو مصادرة على
المطلوب) قال الفاضل الشريف يمكن أن يقال كون وجوب الاداء مشروطا بالقدرة قد علم مما سبق
من استحالة التكليف بما لا يقدر عليه والمقصود دفع توهم كون نفس الوجوب مشروطا بالقدرة بناء
على انه نفس وجوب الاداء ومستلزم له وتنبه بان ينقل عن وجوب الاداء الذي هو التكليف فلا يكون
نفس الوجوب تكليفًا ولا مستلزما له فلا يكون مشروطا بالقدرة (قوله من غير حرج غالبا) الاول
قيد للتمكن والثاني أيضا قيد له بعد تقيده بالاول (قوله فرق بين الغالب والكثير الخ) حاصله ان
الغالب اشمل من الكثير والكثير من النادر وهذا بحسب الاصطلاح فلا مشاحة فيه (قوله لوجوب أداء
كل واجب الخ) إشارة الى حذف المضاف في عبارة المصنف (قال المصنف فلهذا يجب التيمم مع
الحجر) أي لكون القدرة الممكنة شرط لوجوب الاداء لم يجب الوضوء على العاجز عنه كالمفلوج وليس له
معين وقبل اعانة الحر والمرأة كعدمها وفي العبد ورايتان لانتهاء تلك القدرة بل وجب التيمم وكذلك يجب
الصلاة قائما بل وجب قاعدا وبما ذكر ظهر انه لو صرح بالتفريع بجانب النبي لكان أوضح (قال
المصنف وتسقط الزكاة الخ) توضيحه ان ابن السبيل اذا كان له مال في بيته وحال عليه الحول وجب عليه
اداء الزكاة واذا هلك النصاب قبل البلوغ اليه سقط الواجب اجما (قوله فامكان القدرة على الاداء)
قال القاتني وفيه نظر اذا لا حاجة في استخراج الخلافية الزفرية الى التزام اعتبار القدرة المتوهمة
والحق ان توهم القدرة غير كاف لعمدة التكليف ولكن العلماء استحسنوا وقالوا بالوجوب في هذه المسئلة
احتميا طافلان يأتي بشئ ليس عليه أولى من أن يترك ما عليه ولهذا لم يؤثروا بترك الشروع في الجزء الاخير
اتفاقا (قوله ولم يعتبر بامكان القدرة الخ) جواب سؤال مقدر وهو ان يقال اذا اعتبر بامكان القدرة

مقارنة المخصص للعام في
المخصص الذي في نفس
الامر لاني دل على
التخصيص كما نحن فيه فان
تعارض الدليلين بحسب
الظاهر لما أوجب لنا

المناقشة في قوله والتكليف مشروط بالقدرة بان ليس معناه ان القدرة شرط حال التكليف بل حال
ايقاع الفعل وسيأتي تمام تحقيقه ان شاء الله تعالى (قوله لان هذا المذهب) أي مذهب أهل السنة
خلافا للمعتزلة فان الاستطاعة عندهم قبل الفعل كالتكليف قال (من غير حرج) أقول هو متعلق
بقوله يمكن وقوله غالبا متعلق به أيضا لكن بعد تعلق قوله من غير حرج قال (وفرقت بين الكثير والنادر)
أقول حاصله ان الغالب اشمل من الكثير والكثير من النادر ولا مشاحة في الاصطلاح قال (ولم يعتبر
امكان القدرة الخ) أقول هذا إشارة الى سؤال تقريره انكم اذا اعتبرتم امتداد الوقت في حق القضاء مع

الجمع بينهما بحسب الامكان بحمل أحدهما على بعض محتمة لانه تضمن هذا الجمع الحكم من ايمان في نفس الامر مخصصا بمقارنائه لم ينقل
إيضا لا يقال انما غلبت الحاجة الى تخصيص الشرط من السهولة اذا لم يتناول الحسنات لايمان ولا عسيرة لخصوص السبب لاننا نقول

فاما القدرة الحقيقية فانها مقارنة للفعل (أي ولست سلمنا ان امكان القدرة على الاداء غير كاف لوجوب القضاء بل يشترط لوجوب القضاء وجود القدرة على الاداء فوجود القدرة على الاداء حاصل هنا لان القدرة التي تشترط لوجوب العبادات متقدمة هي سلامة الآلات والاسباب فقط وهي حاصله هنا 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

الحاجة ماسة بعد لان مدلول الآية اذهاب كل فرد من الحسنات كل فرد من السيئات وليس بمراد قطعاً قوله كفارات لما بينهن الخ لا يقال فاذا كانت الصغائر تمسوها تلك الفسائض بحكم الحديث فلم وجب الكفارة في قتل الخطا والحنث في البيمين المنعقدة لان الكفارة ليست متعممة في العبادة بل فيها جهسة

الشيخ الفاني على الصوم والمقعد على الركوع والسجود وزوال عمى الاعمى مع ان هذا اقرب من امتداد الوقت لان القضاء أيضاً متعذر في هذه الصور (قوله كافي مسئلة الخلف بمس السماء) هذا بخلاف بين الغموس لانه قد يمنع امكان اعادة الزمان الماضي ولو سلم فصدق المحلوف عليه محال اذ باعادة الزمان الماضي لا يصير الفعل الذي لم يوجد من الخالف موجوداً فيه اذ لا يتصور وجود الفعل من الشخص بدون ان يفعله (قوله فاما القدرة الحقيقية) قد اختلفوا في ان القدرة مع الفعل أو قبله والمحققون على انه ان اريد بالقدرة القوة التي تصير مؤثرة عند انضمام الارادة اليها فهي توجد قبل الفعل ومعه وبعده وان

بامكان امتداد الوقت في حق وجوب اداء الصلاة ينبغي ان يعتبر امكان القدرة في الحج بلا زاد وراحلة وكذا الكلام في اخواته (قوله مع ان هذا اقرب) أي الى الوقوع (قوله متعذر في هذه الصور) يعني ان الغرض من اعتبار امكان القدرة وجوب القضاء والقضاء متعذر في هذه الصور أما في الحج فلان جميع سني العمر وقت للاداء بعد الوجوب فلا يكون بالتأخير عن السنة الاولى قضاء وأما في الشيخ الفاني فلانه ان قدر على القضاء بعد الاكل والفدية لم يكن فانيا بل مريضاً وقد فرضناه فانيا وأما في المقعد فلانه اذا صلى في الوقت ما يقدر سقط القضاء بعد الوقت فلا وجه لاعتبار امكان زواله للقضاء وكذا الاعمى ان خلق الله تعالى فيه البصر حتى وجب عليه الجمعة لم يجب عليه قضاء ما صلى سابقاً (قوله بخلاف بين الغموس) هي الخلف على أمر ماض يتعمد فيه الكذب وحكمها انه يأثم فيها صاحبها لقوله عليه السلام من حلف كاذباً أدخله الله تعالى النار ولا كفارة فيها الا التوبة والاستغفار وسميت غموساً لانها تغمس صاحبها في الاثم ثم في النار قيل قولهم بين الغموس بالاضافة خطأ لغة وسمي بالان الموصوف لا يضاف الى الصفة والصواب بين الغموس وليس هذا كعلم الطب كقولهم لان الطب ليس بصفة ولا من قبيل مسجد الجامع لان تقديره مسجد الوقت الجامع وقد يقال وهو مدفوع بان هذا من اضافة الجنس الى نوعه لغرض البيان والتوضيح كافي خاتم فضة واطرافه العام الى الخاص تجوز انفاً للحصول التخصيص في ذلك العام من ذلك الخاص (قوله بدون ان يفعله) وفعله بعد الاعادة وان أمكن لا يصير ماضياً (قوله قبل) الظاهر انه مبني على جواز بقاء الاعراض (قوله وبعده) قيل عليه المراد بالقدرة ههنا القدرة

بعده كان ينبغي ان يعتبر وفي حقه امكان القدرة في الحج بدون الزاد والراحلة وفي اخواته أيضاً لان هذا اقرب الى الوقوع من ذلك وقوله لان القضاء أيضاً متعذر اشارة الى الجواب وتقريره ان الغرض من اعتبار امكان القدرة وجوب القضاء والقضاء متعذر في هذه الصور أما في الحج فلان جميع سني العمر وقت الاداء بعد الوجوب ولا يكون بالتأخير عن السنة الاولى قضاء كما سياتي وأما في الشيخ الفاني فلانه ان قدر على القضاء بعد الاكل والفدية لم يكن فانيا بل مريضاً وقد فرضناه فانيا وأما في المقعد فلانه اذا صلى في الوقت بالعدرس سقط القضاء بعد الوقت فلا وجه لاعتبار امكان زواله للقضاء وكذا الاعمى ان خلق الله تعالى فيه البصر حتى وجب عليه الجمعة لم يجب عليه قضاء ما صلى سابقاً (قوله بخلاف بين الغموس الخ) أقول هذا اشارة الى جواب سؤال تقريره ان امكان البري الجملة اذا كان كافياً في الخلف بمس السماء لزم ان يكفي في بعض صور بين الغموس أيضاً وهو ان يقول والله فعلت كذا مع انه لم يفعل لا يمكن اعادة الزمان الماضي ويجاد الفعل فيه وتقرير الجواب ظاهر من الشرح قال (المصنف رحمه الله على ان القدرة التي شرطناها مقدمة هي سلامة الاسباب والآلات فقط وقد وجدت ههنا) أقول فيه بحث لان الوقت سبب بالامرية ولا سلامة له ههنا وسياتي في أول الفصل الآتي ما يخالف هذا فتدبر قال (فهى توجد قبل الفعل ومعه وبعده) أقول فيه بحث وهو ان الظاهر ان المراد بالقدرة ههنا القدرة

العقوبة وكونها جزاء لما ارتكب المبتلى بما افلذلك وجبت الكفارة (قوله تجب شبهة السبب) اراد
هذه اربعة الخصال والطحاوي رحمه الله والمدكور في المنسوط وقال أبو الفضل الكرماني رحمه الله وجدت في كتب أصحابنا انه

من وجهه والمحل من وجهه
آخر العبادات مما
يحتمل في اثباتها والعقوبات
في اسقاطها اذا تمكنت
في مقابلهما فالشبهة تنكفي
في اثبات العبادات
ودرء العقوبات والقصاص
لما لم يتمم في كونه جزء
المحل فيسقط بالشبهة في
الفعل ايضا وتجب
الكفارة كما في القتل
بالمقتل لان المحل كما في
قتل المستأمن (قوله الا
عند التعارض) فتقدم
العبارة على الاشارة كما في
قوله تعالى كتب عليكم
القصاص في القتلى عبارة
في الوجوب وقوله تعالى
ومن يقتل مؤمنا
متعمدا فجزاؤه جهنم
اشارة في نفيه حيث
جعل كل جزائه جهنم وفي
نفي الكفارة في القتل
العمدوهي راجحة على
دلالة النص الوارد في
الخطا على وجوبه في
العمد و ارادهم في مثال
تعارض العبارة والاشارة
قوله عليه الصلاة
والسلام اقل الحبيض
ثلاثة ايام واكثره عشرة
وهو عبارة وما يعارضه
مما روى انه عليه
السلام قال تمكث
احداهن شطرا عمرها

أريد القوة المؤثرة المستجمعة لجميع الشرائط فهي مع الفعل بالزمان وان كانت متقدمة بالذات بمعنى
احتياج الفعل اليها ولا يجوز ان تكون قبل الفعل لامتناع تخلف المعلول عن علته التامة أعني جملة
ما يتوقف عليه لما في فصل الحسن والقبح فلهذا قال ان القدرة التي شرط تقدمها على وجوب اداء
العبادات هي سلامة الآلات والاسباب لا القدرة المؤثرة المستجمعة لجميع شرائط التأثير فان قيل
يجب أن يكون التكليف مشروطا بالقدرة بمعنى القوة المؤثرة المستجمعة لجميع الشرائط ضرورة ان
الفعل بدونها ممتنع ولا تكليف بالمتنع قلنا معارض بان الفعل عند جميع شرائط التأثير واجب
لامتناع التخلف ولا تكليف بالواجب لانه غير مقدور لعدم التمكّن من الترك وبانه لو كان التكليف
مشروطا بما ذكرتم لما توجه التكليف الاحال المباشرة ويلزم أن لا يعصى بترك المأمور به لعدم
التكليف بدون المباشرة والتحقق انه قبل المباشرة مكلف بايقاع الفعل في الزمان المستقبلي وامتناع
الفعل في هذه الحالة بناء على عدم علته التامة لا ينافي كون الفعل مقدورا ومختار له بمعنى صحة تعلق
قدرته وارادته وقصدته الى ايقاعه وانما الممتنع تكليف ما لا يطاق بمعنى أن يكون الفعل مما لا يصح
تعلق قدرة العبد به وقصدته الى ايجاده وبهذا يندفع ما يقال ان الفعل بدون علته التامة ممتنع ومعها
واجب فلا تكليف الا بالمحال لان في الاول تكليفا بالمشروط وعند عدم الشرط وفي الثاني تكليفا بتحصيل
بالنظر الى الفعل فعلى هذا لا يصح قوله وبعده لان الفعل بعدما تعلق به القدرة يوجد فلا يكون مقدورا
بمعنى ما يصلح أن تعلق به القدرة وان كان مقدورا بمعنى ما تعلق به القدرة ويمكن أن يجاب بان المراد
بالعبدية بقاء القدرة بعد انعدام الفعل وصلاحيه التعلق ثابتة نظر الى صحة الاعادة ولا يفسد فيه
قبليتها بالنظر اليها لان المراد بالقبليية التي ذكرها أو لا القبليية نظر الى ابتداء وجوده فيتحقق التقابل لنا
ان تمنع عدم الصلاحيه المذكورة حال بقاء الفعل نظر الى الاعادة (قوله هي سلامة الآلات
والاسباب) فيه بحث لان الوقت من جملة أسباب الاداء بلا مبره ولا نسلم سلامته في محل النزاع (قوله
وبهذا يندفع) أي بالتحقق المذكور ووجه الاندفاع ان التكليف بالمتنع انما يلزم اذا كلف بايقاع
الفعل قبل وجود علته التامة وليس كذلك بل هو قبل المباشرة مكلف بايقاعه في المستقبل بالمباشرة
الفعل فعلى هذا قوله وبعده غير صحيح لان الفعل بعدما تعلق به القدرة يوجد فلا يكون مقدورا بمعنى
ما يصلح أن تعلق به القدرة وان كان مقدورا بمعنى ما تعلق به القدرة قال التعرير في شرح الكشاف في
تفسير قوله تعالى ان الله على كل شيء قدير فان قيل لو كان الشيء هو الموجود كما تزعمون لما كان متعلقا للقدرة
انها عبارة عن الصفة المؤثرة على وفق الارادة وتأثيرها هو اليجاد واليجاد الموجود محال قلنا المحال ايجاد
لوجوده بوجوه سابق وهو غير لازم واللازم ايجاد موجود بوجوه هو ان ذلك اليجاد وهو ليس بمحال وأما
المقدور فان أريد به ما تعلق به القدرة فهو لا يكون الاموجود وان أريد ما يصلح أن تعلق به القدرة
يكون معدوما وهو المعنى بقولهم ان الله تعالى قادر على جميع الممكنات وان مقدوره غير متناهية أقول
قوله وتأثيره هو اليجاد ممنوع لجواز أن يكون الاعدام والتحقق ان الفعل وعدمه في قولهم القادر هو
الذي ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل أعم من اليجاد والاعدام ومعنى العبارة ان شاء اليجاد والاعدام
فعله وان لم يشأ اليجاد أو الاعدام لم يفعله بمعنى كونه قادرا على الموجود حال وجوده انه ان شاء عدمه
أعدمه وان لم يشأ عدمه لم يعدمه ومعنى كونه قادرا على الاعدام حال عدمه انه ان شاء وجوده وان لم
يشأ وجوده لم يوجد له ويمكن هذا على ذلك كرمثله فانه نافع في كثير من المواضع قال (وبهذا يندفع ما يقال

لا نصلي ولا نصوم سبق لبيان نقصان دينهم وفيه اشارة الى ان اكثر مدة الحبيض خمسة عشر يوما كما هو مذهب الشافعي رحمه الله غير
صحيح لان ركن المعارضة لا يقوم الا بساواة الحديثين في أصل الثبوت وهو هنا منتف فان الحديث الاول ثابت عن النبي صلى الله عليه

(أو نقول القضاء يثبت على نفس الوجوب لاعلى وجوب الاداء كفى قضاء المسافر والمرضى الصوم ولا يشترط بقاء هذه القدرة) أي
الممكنة (البقاء الواجب اذا تمكن ١٨٢ على الاداء يستغنى عن بقائها) أي عن استمرارها (فلهذا لا يشترط للقضاء

قله— اذا ملك الزاد
والراحة فلم يحج فهلك
المال لا يسقط عنه لان
الحج واجب بالقدرة
الممكنة فقط

الحاصل (قوله أو نقول) جواب ثالث عن دليل زفر حاصله منع المقدمة المطلوبة القابلة بان ما لا يجب
ادواؤه لا يجب قضاؤه والسند هو وجوب قضاء صوم المسافر والمرضى مع عدم وجوب الاداء (قوله ولا
يشترط) يحتمل أن يكون جوابا آخر عن دليل زفر وان يكون ابتداء كلام بمعنى ان القضاء انما يجب
لبقاء الواجب بالسبب السابق وهو غير مشروط ببقاء القدرة الممكنة لان المنقتر الى حقيقة هذه القدرة
وبقائها هو حقيقة الاداء. وأما تمكن من الاداء فتستغن عن بقائها بل يكفي مجرد امكانها وتوهمها
واذا كان الوجوب باقيا بدون بقاء هذه القدرة كان القضاء ثابتا بدونها فلا يكون شرطا للقضاء بل
للاداء فقط وهو المطلوب ولا يلزم تكليف ما ليس في الوسع لان هذا ليس ابتداء تكليف بل بقاء التكليف
الاول على ما هو المختار من ان القضاء انما هو بالسبب الاول لا بنص جديد. وقد يستدل على اختصاص
هذه القدرة بالاداء بانه يلزمه في النفس الاخير من العمر قضاء جميع المتروكات من الصلاة والصوم مع

وسلم بطرق متعددة
وان كان في أحادرواته من
لا يتخلو عن التكلم فيه
بالجرح ثم هو قول عمر
وعن ابن مسعود وابن
عباس وغيرهم رضى
الله عنهم والمقصدات
الشريعة لا تدرك بالرى
فالموقوف فيها حكمه
الرفع بل تسكن النفس
بكثرة ما روى فيه عن
العصاة والتابعين الى ان
المرفوع مما أجاد فيه
ذلك الراوى الضعيف
اذ ليس من ضرورة
الضعف ان يكذب البتة
الثاني فانه واه على
النهاية بل موضوع
لا أصل له على ما صرح به
النقاد وأئمة الشان من
الشافعية قال ابن منده
لا يثبت بوجه من الوجوه
وقال البيهقي لم يجده وقال
ابن الجوزى لا يعرف
وأقره عليه صاحب
التنقيح وقال النووي
موضوع لا أصل له ثم لو
فرض نبوته فلا معارضة
بينهما لان المراد بالشرط
البعض كفى شطر المسجد

(قوله منع المقدمة المطلوبة الخ) يريد ان في دليل زفر حجه الله مقدمة مطوية هي الكبرى والمذكور في
المتن أعنى قوله لانه لا يجب الاداء الصغرى للدليل ولا حاجة الى تأويله بقولك ادائه غير واجب بناء على انه
لا بد في الشكل الاول من ايجاب الصغرى كما هو المشهور لان السلب ههنا في جانب المحمول فالقضية
موجبة معدولة للمحمول والدليل هكذا الصلاة في آخر الوقت لا يجب ادائها وكل ما لا يجب ادائه
لا يجب قضاؤه وحاصل الجواب ان اشتراط القدرة لوجوب الاداء فلو سلم عدمها فالقضاء ليس مبنيا
عليه بل على نفس الوجوب كفى صوم المريض والمسافر وفيه بحث فان وجوب القضاء للتكليف فلو
بنى على مجرد نفس الوجوب وليس القدرة شرطه لوقع التكليف بدون الشرط (قوله جوابا آخر
عن دليل زفر) فيه بحث لان دليله مبنى على انه لا يجب الاداء لعدم القدرة وكونها غير مشروط
لبقاء الواجب مبنى على وجود الوجوب والقدرة وزفر يفهم ما فكيف يكون جوابا عنه (قوله بل يكفي
مجرد امكانها) وتوهمها وذا ثابت بان كان امتداد الوقت على ما مر (قوله بل بقاء التكليف الاول)
وقدم بنا في فصل قصر العام لان البقاء أسهل من الابتداء فكيف من شئ لا يجوز ابتداءه بمجرد بقاء
كالبيع في الحصة ونظائره (قوله لا بنص جديد) ولو كان بنص جديد لم يكن بد من اشتراط القدرة في
القضاء أيضا لانه تكليف آخر (قوله وقد يستدل على اختصاص الخ) هذا الاستدلال لا تعلق له
بكلام زفر لان قوله بعدم وجوب القضاء على من صار أهلا للصلاة في آخر الوقت لعدم القدرة الممكنة
على الاداء لا لعدم القدرة على القضاء ثم حاصل الدليل المذكور ان اعتبار هذه القدرة في حق الاداء
ولو بالتوهم يظهر أثره في خلفه وهو القضاء ولا خلف للقضاء فلم يعتبر في حقه أصلا وقد يعارض بان من
فاته صلاة في الحكمة فقضاها في حالة المرض فاعدا أو مضطجعا أو موميا يخرج عن العهدة ولو لم يشترط

الخ) أقول أي بالتحقيق المذكور يندفع هذا القول ووجه اندفاعه ان التكليف بالممتنع انما يلزم اذا
كف بايقاع الفعل قبل وجود علمته التامة التي من جملتها المباشرة وبالواجب انما يلزم اذا كف بايقاعه
مع وجود علمته التامة وليس كذلك بل هو قبل المباشرة مكلف بايقاعه في المستقبل بالمباشرة قال (حاصله
منع المقدمة المطلوبة) أقول بمعنى ان ما ذكر في المتن من قوله لانه يجب الاداء اشارة الى الصغرى وتأويل
ادائه غير واجب اذ لا بد في الشكل الاول من ايجاب الصغرى والكبرى محذوف تقديره وكل ما لا يجب
ادائه لا يجب قضاؤه ينتج انه لا يجب قضاؤه قال (وقد يستدل على اختصاص هذه القدرة بالاداء) أقول
حاصل الاستدلال ان اعتبار هذه القدرة في حق الاداء ولو بالتوهم يظهر أثره في خلفه وهو القضاء ولا

الحرام ولو سلم انه حقيقة في النصف وانها كثر أعمال الامة ما بين ستين وسبعين كفى
الحديث فاذا كان حوض المرأة عشرة من كل شهر يكون مكنتها في كل سنة لا تصلي ولا تصوم مائة وعشرين يوما والسنة القمرية هي
علم

لان الزاد والراحلة أدنى ما يتمكن به على هذا السفر غالباً اعلم ان جعل الزاد والراحلة من القدرة الممكنة يناقض قوله لان القدرة التي شرطناها متقدمة الخ (والقدرة المبسرة ما توجب اليسر على الاداء كالنماء في الزكاة وما يشترط بقاؤها البقاء

الواجب لسلاية ينقلب الى العسر

عدم القدرة وليس ذلك ليظهر أثره في الخلف كما في الجزء الاخير من الوقت اذا خلف للقضاء وجوابه ان ذلك انما اعتبر ليظهر أثره في المؤاخذة في الاخرة كالميت يبقي عليه الواجبات في حق بقاء الاثم والمؤاخذة مع ان الموت عجز كلى يسقط معه الفعل قطعاً ومن ههنا قيل لافرق بين الاداء والقضاء في ان كلا منهما ان كان مطلوباً بنفس الفعل فلا بد من بقاء القدرة اذ لا يتصور الفعل بدونها وان كان مطلوباً بصح آخر فكفى توهم القدرة في النفس الاخير تبقى الواجبات بتوهم امتداد الوقت ليظهر أثره في المؤاخذة وكذا الصلاة بعد فوات القدرة تبقى في الذمة لتوهم حدوث القدرة (قوله لان الزاد والراحلة) دليل على انها من القدرة الممكنة حتى لا يشترط بقاؤها البقاء وجوب الحج ثم الظاهر انها من قبيل الآلات التي هي وسائط حصول المطلوب فجعلها من القدرة الممكنة لا يناقض تفسيرها بسلامة الآلات والاسباب على ما زعم المصنف (قوله والقدرة المبسرة ما توجب اليسر على الاداء) أي يسر قدرة العبد على أداء الواجب والظاهر ان يقال يسر الاداء على العبد بعدما ثبت الامكان بالقدرة الممكنة فهي كرامة من الله تعالى في الدرجة الثانية من القدرة الممكنة ولهذا اشترطت في أكثر الواجبات المالية التي ادائها أشق على النفس عند العامة وذلك كالنماء في الزكاة فان الاداء ممكن بدونه الا انه يصير به أيسر حيث لا ينقص أصل المال وانما يفوت بعض النماء ثم القدرة الممكنة لما كانت

المسرادة من اطلاقات الشرع وهي ثلاث مائة وأربعة وخمسون يوماً وذلك العدد معتبر في الغنين وفي ضرب المدة لمن بلغت مستحاضة بل في غيرها أيضاً فالباق من العدد المذكور ما تاتي يوم وأربعة وثلاثون يوماً فيمكن أن تدل في السنة ويكون نفاسها أربعين يوماً فيصح اطلاق شرط

العمر على التقريب ولو اعتبر أيام الصبا فلا شئ في صحته والقول بان مدة الصبا مشتركة بين الرجال والنساء لا تصلح سبباً لقصان دين من ليس بشئ لان المراد ان أيام الصبا اذا انضم الى أيام الحيض والنفاس يصح القول بالملك المذكور وليس المراد انه سبب لنقصان الدين وانما السبب له ممكنه اشطر عمرها لا تصلى ولا تصوم ومن البين ان هذا الحكم غير مقصود العموم في كل امرأة بل يكفي في صدقها ملك بعضهن كذلك ممن لم يتجاوز سنها الخمسين أو الاربعين مثلاً فيصدق من غير اعتبار

القدرة في القضاء لما خرج عن العهدة لان القيام والركوع والسجود كانت واجبة ولم يأت بها (قوله وجوابه ان ذلك الخ) حاصل الجواب ان للقضاء أيضاً خلفاً وهو المؤاخذة الاخرى فيكفي توهم القدرة في النفس الاخير بناء على توهم الامتداد ليظهر في المؤاخذة وقد دفع هذا الجواب بان الحكم بكفاية توهم القدرة عند طلب الخلف لا يجابه مقام الاصل وباقامة صحة أسباب الخلف مقام صحة أسباب الاصل للاحتياط في الامتثال بقدر الامكان والمؤاخذة في الاخرة لا يتعلق بها الا الطلب ولا الايجاب ولا رعاية صحة الاسباب فليتامل (قوله ليظهر أثره في المؤاخذة) وجوب الايباء (قوله يلزم في النفس الاخير الخ) قيل فيه شبهة وهي ان شرط وجوب الاداء في الجزء الاخير من الوقت توهم القدرة ليظهر أثره في الخلف ونحوه فلم قلتم ان توهم القدرة غير باق الى الجزء الاخير من العمر وأجيب بان اعتبار القدرة المتوهمه باعتبار الضرورة ولا ضرورة في اعتبار البقاء شرطاً كذا في التلميح (قوله ثم الظاهر انها من قبيل الآلات الخ) انما قال الظاهر لانه يمكن جعلها من قبيل الاسباب لانها متماها فان السبب للحج هو البيت فلا يتم سببته في حق الوجوب الا بالزاد والراحلة (قوله أي يسر قدرة العبد على اداء الخ) لما كان ظاهر عبارة المصنف محتملاً الى توجيه لان لفظه على لا يجوز تعلقها بتوجب وهو ظاهر ولا باليسر لان اليسر على العبد لا على الاداء أشار الى توجيهها يجعل لام اليسر عوضاً عن المضاف اليه المقدر أعني القدرة وجعل لفظه على متعلقة بذلك المقدر ولما كان في تعلقها بالقدرة المقدره نوع خفاء قال والظاهر ان يقال والا قرب عندي في توجيهه عبارة المصنف أن يجعل على النظر فيه بمعنى في كافي قوله تعالى ودخل على حين غفلة وقوله عز من قائل واتبعوا ما اتلو الشياطين على ملك سليمان أي في زمن ملكه صرح به في معنى اللبيب وغيره (قوله بصير به أيسر) الظاهر ان أيسر مجرد عن معنى التفضيل لان الاعتبار باليسر لانه يكونه أيسر (قوله ثم القدرة الممكنة الخ) حاصله ان القدرة الممكنة لا يشترط بقاؤها البقاء الواجب لاما

خلف للقضاء فلم يعتبر في حقه وحاصل الجواب ان للقضاء أيضاً خلفاً وهو المؤاخذة الاخرى به قال (أي يسر قدرة العبد على الاداء الواجب) أتول لما كان ظاهر العبارة غير مستقيم احتاج الى تأويلها وذلك

أيام الصبا مع انه منقوض في الصوم فما ذهب اليه الشافعية ان أكثر مدة الحيض لا أصل له في الشرع أصلاً بل الشرع ناطق بخلافه وأما ما أشار اليه في التلويح من ترجحه على الحديث الاول من حيث الثبوت فمن تعصباته المستعمرة على الحق المبين وتعميقه في اقتفاء الهوي

فلا تجب الزكاة في هلاك النصاب بعد الحول بعد التمكن بخلاف الاستهلاك لانه تعد فان قيل لما شرط بقاء النصاب للوجوب ان يشترط بقاء النصاب بعد الحول بعد التمكن بخلاف الاستهلاك لانه تعد فان قيل لما شرط بقاء النصاب للوجوب

القصدرة الميسرة لبقاء الواجب والنصاب شرط لليسر فيجب ان يشترط بقاء النصاب للوجوب في البعض فينبغي ان لا تجب الزكاة في الباقي اذا هلك بعض النصاب فتجب بان النصاب ما شرط لليسر بل للتمكن

المهين وتفصيل هذا المحمل في هذا المقام انه قدم ما ظنه دليلا المدعا وجزم في نسبه الى النبي صلى الله عليه وسلم بخلاف ما صح عليه ليمكن من الجدال والتشكيك ويقعاع الشبهة بانه وان كان اشارة لكنه راجح من حيث الثبوت وسكت عن ذكرانه دليل للاشافية ولادليل لهم سواه في الباب فرار من تهمة انه يتصر لهم فيه لكونه مذهبه ورايا مأخوذ اعنده ثم انه تكلف وتصدى لدفع ما رد على دليله كأنه يهجم المثال ويقسم المعارضة فانه لو ابره في صورة الجواب عمارد على دليل مذهبه لربما تحركت دواعي الناظرين وانبعثت اشواقهم الى طلب وجهه لبقائه

شرط للتمكن من الفعل واحداه كانت شرطا محض ليس فيه معنى العلة فلم يشترط بقاء النصاب الواجب اذا البقاء غير الوجود وشرط الوجود لا يلزم أن يكون شرط البقاء كاشه وودى النكاح شرط للانعقاد دون البقاء بخلاف الميسرة فانها شرط فيه معنى العلة لانها غيرت صفة الواجب من العسر الى اليسر اذ جاز أن يجب بمجرد القدرة الممكنة لكن بصفة العسر فانثرت فيه القدرة الميسرة وأوجبه بصفة اليسر فيشترط دوامها نظرا الى معنى العلة لان هذه العلة مما لا يمكن بقاء الحكم بدونها اذ لا يتصور اليسر بدون القدرة الميسرة والواجب لا يبقى بدون صفة اليسر لانه لم يشترع بالابتك الصفة فلهذا اشترط بقاء القدرة الميسرة دون الممكنة مع ان ظاهر النظر يقتضى أن يكون الامر بالعكس اذ الفعل لا يتصور بدون الامكان ويتصور بدون اليسر (قوله فلا تجب) يعني بعدم تمكن من اداء الزكاة بعد الحول ولم يؤد حتى هلك المال لم يبق الوجوب لعدم بقاء القدرة الميسرة خلافا للشافعي رحمه الله وأما اذ لم يتمكن بان هلك المال كما تم الحول فلا ضمان بالاتفاق فان قيل في صورة الاستهلاك بان ينفق المال في حاجته أو يلقيه في البحر فقد انتفت القدرة الميسرة فينبغي أن لا يجب الضمان بخوابه ان اشترط بقاء القدرة

شرط محض ليس فيها معنى العلة بدليل انه لم تغير صفة الواجب من أصل الامكان والقدرة الميسرة شرط بقاء النصاب الواجب لانها شرط في معنى العلة بدليل تغيرها صفة الواجب من العسر الى اليسر وفيه بحث لان القدرتين سببان في تغير صفة الواجب فالقدرة الممكنة مغير من الامكان وهو عدم لزوم المحال من فرض وقوعه الى التمكن وهو جواز ايقاعه بلا اضطرار ووقا والقدرة الميسرة من التمكن الى اليسر فالسر في اشتراط بقاء الثانية لبقاء الواجب دون الاولى ان الثابت بالقدرة الممكنة لو حظ فيه شدة الاهتمام لوجوده حتى لم يلاحظ فيه أن يكون على صفة اليسر بعد ان وجب لا يسقط ولو كان في اداء عسر يفوت القدرة الممكنة والثابت بالقدرة الميسرة لو حظ فيه صفة اليسر للعبد فيشترط بقاء النصاب الواجب والانتقال اليسر الملاحظ في أصل الوجوب عسرا (قوله غيرت صفة الواجب) ليس معنى التغيير ان الواجب كان أو لا بالقدرة الممكنة بصفة العسر ثم باشتراط الميسرة تغير الى صفة اليسر بل معناه انه لو كان واجبا ابتداء بالقدرة الممكنة لكان جائزا فلما توقف الوجوب على القدرة الميسرة صار كان الواجب تغير من العسر الى اليسر هذا ثم قوله صفة الواجب اما باعتبار تحقق الوجوب بعد وجود القدرة الميسرة أو باعتبار انه كان له صلاحية أن يكون واجبا قبيل وجودها كافي الواجبات بالقدرة الممكنة فسمى لتلك الصلاحية صفة الواجب (قوله لان هذه العلة مما لا يمكن بقاء الخ) جواب سؤال مقدر وهو ان بقاء الحكم قد يستغنى عن بقاء العلة استغناء المشروط عن بقاء الشرط كالرمل في الحج فينبغي أن لا يشترط دوام القدرة الميسرة لدوام الواجب وتقير الجواب بظاهر (قوله كما تم الحول) هذه الكافي تسمى كافي المفاجأة ومعناها المبادرة وذلك اذا اتصلت بما نحو سلم كانه دخل الدار وصل كانه دخل الوقت

لان على الداخلة على الاداء لا يجوز ان تتعلق بتوجب وهو ظاهر ولا باليسر لان اليسر ليس على الاداء بل على العبد فجعل لام اليسر عوضا عن المضاف اليه وهو قدرة العبد ولما كان في تعلق على بالقدرة المقدره نوع خفاء قال والاطهر أن يقال الخ قال (لانها غيرت صفة الواجب عن العسر الى اليسر) أقول قال صاحب الكشاف ليس معنى التغيير ان الحق كان واجبا بصفة العسر بالقدرة الممكنة ثم تغير باشتراط هذه القدرة الى وصف اليسر بل معناه انه لو كان واجبا بقدرة ممكنة لكان جائزا فلما توقف الوجوب على هذه القدرة دون الممكنة صار كان الواجب تغير من العسر الى اليسر بواسطة فكانت ميسرة

الميسرة فيمكن كشف حقيقة الامر والالكان من الممكن له ايراد مثال آخر للمعارضة أو بيان عدم انطباق المثال لهذه الوجوه وهذا حاله في كل خلافه وفصلنا في هذا المقام ليكون انموذجا لما أتى به في سائر المقاصد (قوله مدرك رأيا

الميسرة انما كان نظر المكلف وقد خرج بالتعدي عن استحقاق النظر له فلم يسقط الوجوب عنه أو نقول نجعل القدرة الميسرة باقية تقدر اذ جاز على المتعدي ورد الما قصده من اسقاط الحق الواجب عن نفسه ونظر الفقير (قوله وفي هذا الكلام ما فيه) يعني ان التمكن من اداء الزكاة لا يتوقف على ملك النصاب بل يكفي ملك قدر المؤدى فكيف يكون وجود النصاب من شرائط التمكن وراجعا الى القدرة الممكنة على انهم فسروا القدرة الممكنة بسلامة الاسباب والآلات والنصاب ليس منها وهذا لا يرد على كلام القوم لانهم لم يجعلوا النصاب من القدرة الممكنة بل هو من شرائط الوجوب وحصول الاهلية بان يكون غنيا فيتمكن من الاغناء لان شرائط اليسر بناء على انه لا يغير الواجب من العسر الى اليسر لان ايتاء الخمسة من المائتين وايتاء الدرهم من الاربعين سواء في اليسر وهذا معنى قوله ونسبة ربع العشر الى كل المقادير سواء بل ربما يكون ايتاء الدرهم من الاربعين ايسر من ايتاء الخمسة من المائتين واذا كان النصاب شرط الوجوب لا شرط اليسر لم يشترط بقاؤه لبقاء الوجوب فيما بقي من النصاب عند هلاك البعض لان الوجوب في واجب واحد لا يتكرر فلا يشترط دوام شرطه فان قيل فينبغي ان لا تسقط الزكاة جليبا لجميع النصاب قلنا انما تسقط لغوات القدرة الميسرة التي هي وصف النماء لا لغوات الشرط الذي هو النصاب ولهذا لا تسقط بهلاك البعض النصاب مع ان الكل ينتفي بانتفاء البعض وهذا يدفع ما قيل ان تفريع قوله فلا تجب الزكاة في هلاك النصاب على قوله ويشترط بقاء القدرة الميسرة لبقاء الواجب مشعر بان النصاب من القدرة الميسرة والا فلا وجه للتفريع (قوله لا صدقة الا عن ظهر غنى) أي الا صادرة عن غنى والظاهر مقحم كافي في ظهور الغيب وظهور القلب أو هو كناية عن القوة اذا مال للغنى بمنزلة الظهر الذي عليه اعتماده واليه استناده وقد يستدل على اشتراط الغنى لاهلية وجوب الزكاة نارة بهذا الحديث فانه لنفي الوجوب لان نفي الوجود اذا كثيرا ما توجد الصدقة عن الفقير وتارة بالمعقول وهو ان الزكاة اغناء للفقير ولا يصير المرء أهلا للاغناء الا بالغنى كما لا يصير أهلا للتلمذ

لا لغة) اشارة الى انها لا تقدم على القياس المنصوص العلة كافي قوله صلى الله عليه وسلم في سورة الهرة انها ليست بنجسه انها من الطوافين عليكم والطوافات أخرجه أصحاب السنن الاربعة وقال الترمذي حديث حسن صحيح ويرد عليه ان الشبهة في القياس في أمور سنة حكم الاصل وتعليله في الجملة وتعيين الوصف الذي به التعليل ووجوده في الفرع ونفي المعارض فيهما ومن البين ان التنصيص على العلة لا يرفع الثلاثة الاخيرة فكيف يثبت بمنصوص العلة ما يدرأ بالشبهات والى انها مغايرة للقياس الفقهي ولهذا تمسك بها نفاة القياس من أصحاب الظواهر وغيرهم وذلك مذهب الجمهور من الحنفية والشافعية وذهب شردمة قليلة منهم ابن الخطيب الرازي الى انها قياس جلي (قوله فيثبت بها الخ) تفريع على الفرق بينهما وفي ثبوته بخبر الواحد خلاف في رواية الامام عن أبي يوسف يثبت به وهو قول

ذكره ابن الخباز في النهاية وأبو سعيد السيرافي وغيرهما (قوله أو نقول نجعل الخ) لا يخفى ما في هذا الجواب من التعسف فان مراد المعترض بيان ثبوت الحكم من غير وجود القدرة الميسرة حقيقة نقضا لاشتراط بقائها فلا يدفعه جعل القدرة المعدومة حقيقة موجودة تقدير اول واجه له كما لا يخفى (قوله والنصاب ليس منها) يرده عليه ان سبب الزكاة ملك النصاب التام فكيف لا يكون ملك النصاب من الاسباب (قوله بل يكفي ملك قدر المؤدى) هذا انما يراد اذا لم يكن فرق بين الامكان والتمكن وأما اذا فرق بينهما بما ذكرنا فلا بد لا يخفى ان التمكن بمعنى جواز الايقاع بلا اضطراب وعلق لا يتحقق بملك قدر المؤدى غالبا (قوله بل ربما يكون الخ) قد يناقش فيه بان ابقاء الواحد من الاربعين يبقى في يد المالك تسعا وثلاثين والخمسة من المائتين يبقى في يده مائة وخمسة وتسعين فكيف يكونان في القلق وعدمه سواء والاول جهد المقل والثاني صدقة الغنى والشارع اعرف بحقيقة الحال فجعل النصاب شرطا للقدرة الممكنة المانعة للقلق والاضطراب والنماء لانبات صدقة اليسر (قوله فان قيل الخ) منشأ السؤال تصرجه بعدم اشتراط بقاء النصاب لبقاء الوجوب لكونه شرط الوجوب لا شرط اليسر (قوله ويهدى يندفع) أي بما عدا انما من أن الزكاة انما تسقط لغوات القدرة الميسرة التي هي وصف النماء (قوله فانه لنفي الوجوب) لان حقيقة نفي الوجود وهو غير مراد فيحمل على ما هو أقرب الى المعنى الحقيقي من المجاز وهو نفي الوجوب (قوله ولا يصير المرء أهلا للاغناء الا بالغنى) وهذا لا تجب الزكاة

أبي بكر الرازي الحصص وغيره من الحنفية ولا يثبت به عمداً كثر الحنفية رجعهم الله وهو قول الشيخ الامام أبي الحسن السرخسي وأبي عبد الله البصري وشمس الأئمة رجعهم الله لان الحدود تندري بالشبهات بحكم الحديث

الصحيح وأي دليل فارق بين الشبهة في الدلالة والشبهة في الثبوت بحيث تعتبر الأولى دون الثانية ودعوى الاجماع في ثبوته بخبر الواحد كاذبة مردودة وثبوت الرجم بدلاله نص ورد في ما عرّف وهو خبر واحد ممنوعة مرفوعة فانه باجماع الصحابة أو الاحاديث الكثيرة المتواترة المعنى وقد أخرج البخاري عن عمر رضي الله عنه انه قال خشيت أن يطول بالناس زمان حتى يقول قائل لا نجد الرجم في كتاب الله فيضلوا بتركه فريضة أنزلها الله تعالى الا وان الرجم حق على من زنى وقد أحصن اذا قامت البينة أو كان الجبل أو الاعتراف وأخرج أبو داود أنه خطب وقال ان الله تعالى بعث محمد صلى الله عليه وسلم بالحق وأنزل عليه الكتاب فكان فيما أنزل الله تعالى عليه آية الرجم فقرأناها ووعينها ورجم رسول الله صلى الله عليه وسلم ورجمنا من بعده واني خشيت أن يطول بالناس فيقول قائل لا نجد الرجم الحديث وقال لولا أن

الابالمالك وعليه اعتراض ظاهر وهو ان المعبر في الزكاة ليس هو الاغناء الشرعي بل الاغناء عن السؤال بدفع حاجة الفقير وهذا لا يتوقف على الغنى الشرعي فلذا جمع المصنف بين الامرين وجعل الحديث دليلا على توقف أهلية اغناء الفقير على الغنى وقد يجاب عن الاعتراض بان المراد ان الاغناء بصفة الحسن يتوقف على الغنى الشرعي لان الغالب من حال الفقير عدم الصبر على شدائد الفقر والجزع على مكاييد الحاجة فلا بد في أهلية الاغناء المأمور به من الغنى الشرعي لئلا يؤدي الى الجزع المذموم في الاعم الاغلب فان قلت كيف التوفيق بين هذا الحديث وبين قوله عليه السلام أفضل الصدقة جهد المقل قلت ان جعلت هذا الحديث نفيا للوجوب فظاهر لاذناني بين عدم وجوب الصدقة الاعلى الغنى وبين كون صدقة الفقير على سبيل التطوع أكثر ثوابا منه باعتبار كونها أشق فان أفضل الاعمال أجزاها وان جعلته نفيا للفضيلة وهو الظاهر الملائم لقوله عليه الصلاة والسلام خير الصدقة ما يكون عن ظهر غنى فوجه الجمع ان المراد تفضيل صدقة الغنى على صدقة الفقير الذي لا يصبر على شدة الفقر ويجزع لدى الحاجة على ما هو الاعم الاغلب وتفضيل صدقة الفقير الذي اختص بتأبيد وتوفيق الهى في الصبر على شدة الحاجة وايتاثر مراد الغير على مراده ولو كان به خصاصة وقد يقال المراد بالغنى غنى القلب حتى يصبر على فقره ويتثبت عن التكفف ان كان فقيرا ولا يبقى له تعلق قلب بما تصدق به بحيث يقضى الى ابطاله باليمن والاستكثار ان كان غنيا وعلى هذا لا يبقى التمسك المذكور (قوله ولا حله) أى للغنى لانه بكثرة المال وذلك يتفاوت بتفاوت الاشخاص والازمان والاحوال فقدره الشارع بالنصاب فصار الغنى من له النصاب والفقير من لا نصاب له وهو أعم من الفقير المقابل للمسكين بمعنى من له أدنى شئ (قوله لدلالة التخيير) يعنى ان التخيير الكامل وهو التخيير في الصورة والمعنى بان يكون بين أمور

على المديون لان الوجوب باعتبار الغنى واليسر والدين ينافيهما فان قيل فلم لا يمنع الدين وجوب التكفير بالمال مع كونه منافيا لليسر قلنا يمنع على قول البعض فيجوز التكفير بالصوم لفوات صفة اليسر فصار المال كالمعدوم والفرق لمن يقول بعدم المنع ان الزكاة بالاغناء شكر نعمة الغنى وبشترط الكمال في سببه استحق شكره اذ لا يليق من الكرم ايجاب الشكر بمقابلة النعمة الناقصة والدين يسقط الكمال حتى حلت له الصدقة وهي لا تنحل للغنى وأما الكفارة فالاغناء ليس بامر أصلي فيها فانها تنادي بالتخسير والصوم والاباحة ولكن المقصود به نيل الثواب ليكوسر الاثم الذي لحقه بارتكاب المحظور وظهورها لم تجب شكر النعمة الغنى بل جزاء للفعل فلم يشترط كمال صفة الغنى وانما شرط أو في ما يصلح لنيل الثواب وأصل المال كافي لذلك وقد وجد (قوله بين الامرين) أى الحديث والمعقول (قوله لان الغالب من حال الفقير الخ) اندفع بهذا التعليل ما قيل ان الاغناء بصفة الحسن لا يتوقف على الغنى الشرعي فانه تعالى مدح أقوام على الايتار مع مساس حاجتهم بقوله تعالى ويؤثرون على أنفسهم ولو كان هم خصاصة (قوله جهد المقل بالضم والفتح) الاجتهاد والصبر والمقل المفتقر والمطبق من أقل أى افتقر وأقل الحجر أى أطاق حملها فالمعنى على الاول أفضل الصدقة عند الله تعالى درجة وثوابا صبر المقل على شدائد الفقر ومكاييد الاحتياج بايتار غيره على نفسه بالتصدق عليه وعلى الثاني صبر المطبق جملة بحيث لا يخرج بايتار مراد الغير على مراده (قوله عن التكفف) أى ارسال الكف الى الغير (قوله التمسك المذكور الخ) أى التمسك على اشتراط الغنى لاهلية وجوب الزكاة (قوله بمعنى من له أدنى شئ) تفسير للفقير المقابل للمسكين (قوله لدلالة التخيير) قيل ما ذكر من ان التخيير في الكفارة يفيد اليسر انما يستقيم على قول

يقال ان عمر زاد في كتاب الله اكتبته في حاشية المصحف وفي الصحيحين من حديث ابن مسعود رضي الله عنه لا يحل دم امرئ مسلم الا باحدى ثلاث الشب الزانى والنفس بالنفس والتارك لدينه المفارق للجماعة وفي جامع الترمذي

مقارنة

لان ذابطل أداء الصوم فالمراد الجزر الحالى مع احتمال القدرة في المستقبل أى بشرط القدرة المقارنة للاداء كالاستطاعة مع الفعل) أى القدرة التامة الحقيقية التى تقارن الفعل كاذكرنا آتيا فالقدرة المشروطة في الكفارة قدرة كذلك أى مقارنة لا أداء الكفارة لاسابقة ولا لاحقة (وذا دليل اليسر) أى اشتراط القدرة المقارنة لدليل اليسر (فيشترط بقاؤها لبقاء الواجب) أى بشرط بقاء القدرة في باب الكفارة لبقاء الواجب حتى ان تحقق القدرة على الاعتيق ١٨٧ فوجب الاعتيق ثم ان لم يتبق القدرة يسقط الاعتيق

لانها لما اتصل بالاداء علم ان القدرة المقارنة للاداء لم توجد وهو الشرط لما ذكرنا ان وجوب الكفارة بالقدرة الميسرة فيشترط بقاؤها (الا ان المال ههنا غير عين فلا يكون الاستهلاك تعديبا فيكون كالهلاك) جواب سؤال مقدر وهو انه لما سوى بين الزكاة والكفارة في انهما واجبتان بالقدرة الميسرة ينبغي أن لا تسقط الكفارة بالمال اذا استهلك المال كما لا تسقط الزكاة فاجاب بان المال غير عين في الكفارة فلا يكون الاستهلاك تعديبا وهو في الزكاة معين لان الواجب جزئ من النصاب فتعين ان الواجب من هذا المال فاذا استهلك المال كله استهلك الواجب فيضمن واعلم ان في قولهم ان بقاء القدرة الميسرة شرط لبقاء الواجب والا

متفاوتة بعضها أسهل من البعض كفضال الكفارة دليل التيسير بخلاف التخيير صورة فقط بان تكون الامور متماثلة في المالية كافي صدقة الفطر من نصف صاع من بر أو صاع من شعير أو تمر فانه دليل التأكيد وانه لا بد من الاداء البتة (قوله لان ذا) أى كون المراد بعدم وجدان المال هو الجزئ في العمر يبطل أداء الصوم لان هذا الجزئ لا يتحقق الا في آخر العمر وبعد ما لا يتصور أداء الصوم فلا يصح ترتيب الصوم على عدم الوجدان بهذا المعنى فعلم ان المراد به الجزئ في الحال مع احتمال أن تحصل القدرة في الاستقبال (قوله حتى ان تحقق القدرة) أراد بها ملك الرقبة أو غيرها لا القدرة الحقيقية المستجمعة لجميع شرائط التامير لانها لا تكون بدون الاعتيق فلا معنى لزوالها وسقوط الاعتيق (قوله الا ان المال ههنا غير عين) فبهذا يخرج الجواب عن اشكال آخر وهو ان الواجب في الكفارة يعود بعد هلاك المال باصابتها مال آخر قبل الاداء ولا يعود في الزكاة فيكون دون الزكاة (قوله واعلم) اعترض رحمه الله على قولهم يشترط بقاء القدرة الميسرة لبقاء الواجب لئلا ينقلب اليسر عسرا أولا بانه يؤدي الى فوات أداء الزكاة فيما اذا أخر أداء الزكاة خمسين سنة ثم هلك المال وثانيا باننا لا نسلم انه يلزم من عدم اشتراط بقاء القدرة انقلاب اليسر عسرا بل انما يلزم ثبوت أحد اليسرين وهو النماء مثلا دون الآخر وهو

عامه الفقهاء والمتكلمين لان الواجب عندهم أحد الاشياء وأما على قول المعتزلة فلا يستقيم لان الشكل واجب عندهم لكنه مخير في أداء أحدهما وسقط الشكل بادائه وأجيب باننا لا نسلم ان وجوب الشكل على هذه الصفة لا يوجب اليسر (قوله بخلاف التخيير صورة فقط) اعترض عليه بمنع ان هذا التخيير ليس دليلا على التيسر غايته ان اليسر في الاول أكثر وتنع عدم التفاوت فان صاعا من تمر قد يكون قيمته مثل قيمة صاعين من برقي بلادنا وفي بلاد الجاز بالعكس (قوله وانه لا بد من الاداء البتة) يعنى انه ليس دليلا على التيسر كافي التخيير صورة ومعنى والقرينة على ارادة هذا المعنى المقابلة بالتخيير الاول الذى صرح فيه بانه دليل التيسر فليس فيه اشعار بان ما ثبت بالقدرة الميسرة لا يجب ادائه حتى يرد عليه ان القدرة أيضا توجب الاداء الا انه على صفة اليسر والقدرة الممكنة توجب على صفة التمكن (قوله أراد بها ملك الرقبة أو غيرها) فيه بحث اذ تعليل المصنف بقوله لانها لما اتصل بالاداء الخ لا يستقيم حينئذ لان عدم الاتصال بالاداء لا يدل على عدم ملك الرقبة أو غيرها بل الظاهر من كلام المصنف هو القدرة المستجمعة لجميع شرائط التأثير اللهم الا أن يقال لما لم يتصل بالاداء علم ان ليس له ملك الرقبة أو غيرها لان شأن المؤمن اذا حصل له ما يتمكن به على دفع الواجب عن نفسه أن يصرفه البتة فعدم صرفه دليل على عدمه تفريرا (قوله فيكون دون الزكاة) أى في اليسر وفيه بحث لان عوده دون عود الزكاة انما هو بسبب ان الكفارة في الذمة والزكاة في عين المال لان اليسر في الكفارة دون اليسر في الزكاة كيف والزكاة لا تخيير فيها والكفارة فيها ترى من التخيير وتعلق حق العبد الموجب للتشديد المخالف لليسر في الزكاة أكثر لتعيينه حق العبد بخلاف خصصت الكفارة فليس فيها حق للفقراء والعقوان كان نفعه راجعا الى العبد

انقلب اليسر عسرا فأنظر لانه ان يسر الله تعالى لنا أمر الا يلزم من ذلك ان يثبت يسر آخر وهو بقاء النصاب أبدا فان اشتراط هذا اليسر يؤدي الى فوات أداء الزكاة فانه ان أخر أداء الزكاة خمسين سنة ثم هلك المال بعد ذلك لا يجب عليه شيء وأيضا لا ينقلب اليسر عسرا فان اليسر الذى حصل باشتراط الحول لا ينقلب عسرا بل غايته أن لا يثبت يسر آخر انه الميسر للصواب

عن عثمان رضى الله عنه انه أشرف عليهم يوم الداروقال أنشدكم بالله أن تعلمون أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لا يجعل دم امرئ يهمل الا باحدى ثلاث زنا بعد احصان وارثا بعد اسلام وقتل نفس بغير حق قالوا اللهم نعم فان فعلام نفعه لوني الحمد يث قال الترمذي

فصل المأمور به ثومان مطلق ومؤقت هذا الفصل هو أصل الشرائع قد ناسس عليه مباني الاصول والفروع وان طاعت هذا الموضوع في تنقيح هذه المباحث وتحقيقها المراد بالمطلق غير المؤقت كالكفارات

والنذور المطلقة والزكاة (أما المطلق فعلى التراخي لانه) أى الامر (جاء للفور وجاء للتراخي فلا يثبت الفور الا بالقرينة وحيث عدمت يثبت التراخي لان الامر يدل عليه) لان المراد بالفور الوجوب فى الحال والمراد بالتراخي عدم التقيد بالحال لا التقييد بالمستقبل حتى لو آذاه فى الحال يخرج عن العهدة فالفور يحتاج الى القرينة لا التراخي (وأما المؤقت فاما أن يتضيق الوقت عن الواجب وهذا غير واقع لانه تكليف بما لا يطاق الا لفرض القضاء كمن وجب عليه الصلاة آخر الوقت واما أن يفضل كوقت الصلاة واما أن يساوى وحينئذ اما أن يكون الوقت سبباً للوجوب كصوم رمضان حسن ورواه الشافعي والداري وأبو داود والبخاري والحاكم والبيهقي بلفظ آخر وقال الحاكم صحيح على شرط الشيخين وأخرجه البخاري عن فعله عليه السلام من قول أبي قلابة حيث قال والله ما قمتل رسول الله

البقاء فان حصول القدرة الميسرة يسرو بقاؤها يسرا آخر والجواب عن الاول التزام الفوات فى صورة هلاك المال ولا محذور فى ذلك لانه ما فوت بهذا الجنس على أحد ملسكا ولا يدا بل المال حقه ملسكا وبدا وانما حق الفقير فى أن يعين محلا للصراف اليه ولصاحب المال الخيار أى فى اختيار محل الاداء فله على حبس عن هذا المحل ليؤدى من محل آخر فلا يضمن الأرى ان منع المشتري الدار عن الشفيع حتى صار بحر او منع المولى العبد المدبون عن البيع أو العبد الجاني عن أولياء الجنابة من غير اختيار الارش حتى هلك لا يوجب الضمان وعن الثاني ان معنى انقلاب اليسر الى العسر انه وجب بطريق ايجاب القليل من الكثير يسرا وسهولة فلو أوجبناه على تقدير الهلاك لوجب بطريق الغرامة والتضمن فيصير عسر وليس المراد ان نفس اليسر يصير عسرا فانه محال عقلا وانما يصير اليسر عسيرا وبالعكس فليتم امل انه ليس لكل عسر (قوله فصل) فى تقسيم المأمور به باعتبار أمر غير قائم به وهو الوقت بخلاف ما سبق من التقسيم الى الاداء والقضاء والحسن لعينه أو لغيبه فانه كان باعتبار حالة المأمور به فى نفسه فلذا جعله نغرا الاسلام فى الدرجة الاولى وقال فى هذا التقسيم لا بد من ترتيبه على الدرجة الاولى أى لا بد من ذكر هذا التقسيم واردة عقب التقسيم الذى ورد فى الدرجة الاولى وهذا الفصل أصل للحكام الشرعية يبنى عليه أدلة عامة القواعد الكلية والجزئية فى الفقه لاشتماله على مباحث المؤقت وغير المؤقت وما يتعلق بكل من الاقسام والاحكام وذلك معظم احكام الاسلام (قوله مطلق ومؤقت) المراد بالمؤقت ما يتعلق بوقت محدد ويجوز لا يكون الايمان به فى غير ذلك الوقت اداء بل يكون قضاء كالصلاة خارج الوقت أو لا يكون مشروفاً أصلاً كالصوم فى غير النهار بالمطلق ما لا يكون كذلك وان كان واقعا فى وقت لا محالة (قوله أما المطلق فعلى التراخي) اختلفوا فى موجب الامر فذهب كثير الى ان حقه الفور والمختارانه لا يدل على الفور ولا على التراخي بل كل منهما بالقرينة وهو لا يعنون بالفور امتثال المأمور به عقب ورود الامر وبالتراخي الايمان به متأخرا عن ذلك الوقت والصحيح من مذهب العلماء الخنفية انه للتراخي الا ان مرادهم بالتراخي عدم التقيد بالحال لا التقيد بالاستقبال والتراخي عندهم أعم من

ولكن ليس حقه الواجب على المولى (قوله والجواب عن الاول الخ) قال صاحب التلميح هذا الجواب فاسد اذا لا محذور رهنا أقوى من ابطال حق الفقير فانيته ان الفقير غير معين بالشخص بل المعروف جنس الفقير وعدم تقويت الملك واليد لا يستلزم عدم تقويت الحق وما ذكر من ان صور فلا نسلم خلوها عن جراه يلحقه فى دار الجزاء وانت خير بان الزكاة من المأمورات المطلقة كما سيصرح به فى الفصل الا فى بيان الامر المطلق لا يستلزم الفور حتى يأنتم المكلف بالتأخير (قوله القواعد الكلية والجزئية) لعل المراد بالقواعد القضايا بالمعنى المصطلح لان الكلية معتبرة فيه فلا تعتبر الكلية صفة كاشفة لم يصح عطف الجزئية عليها اللهم الا أن يعطف على القواعد بتقدير المضاف أى والقضايا الجزئية (قوله بل من منهما) بالقرينة) قيل يلزم على هذا أن لا يثبت للامر حكم أصلا اذ لم يتحقق قرينه وفيه اضعاف الامر رأيت خير بان اللازم ملزم والاضاعه انما يلزم اذا وجد أمر بالقرينة (قوله وبالتراخي الايمان به متأخرا)

قال (فى التقسيم المأمور به باعتبار أمر غير قائم به الخ) أقول قال نغرا الاسلام هذا الذى ذكرناه ونقسم فى صفة حكم الامر وصفة المأمور به بنفسه فاما ما يكون صفة قائمه بغيره وهو الوقت فلا بد من ترتيبه على الدرجة الاولى وقال شراحه أى ما يكون صفة للمأمور به قائمه بغير المأمور به وهو الوقت اذا المأمور به قد بوصف بانه مؤقت كما وصف بانه حسن ولما ورد عليه ان صفة المأمور به يعنى المؤقت كيف يصح أن يقوم

صلى الله عليه وسلم أحدا قط الا فى ثلاث خصال الحديث الى غير ذلك من الاحاديث الكثيرة فى الباب قال بعض المحققين وانكار الخوارج الرجم باطل لانهم ان أنكروا حجة اجماع الصحابة فجهل من كب بل هو اجماع قطعى وان

الفور

لا يكون قضاء رمضان وقسم آخر مشكل في أن يفضل أو يساوي كالحج
فوت بقوت الوقت) لان الاداء تسليم عين الثابت بالامر والثابت

بالامر هو الصلاة في الوقت أما
المصلاة خارج الوقت

الفور وغيره وذلك لانهما استدل على كون مطلق الامر للتراخي بان الامر جاء للفور وجاء للتراخي فلا
يثبت الفور الا بالقرينة فعند الاطلاق وعدم القرينة يثبت التراخي بضرورة عدم قرينة الفور
لابد لالة الامر كان لمعارض أن يقول جاء للفور وللتراخي فلا يثبت التراخي الا بقرينة فعند عدمها يثبت
الفور فدفعها المصنف بأن الفور أمر زمانى ثبتوتى فيحتاج الى القرينة بخلاف التراخي فانه عدم أصلى
فصار ما ذكره موافقا لما هو المختار من ان مطلق الامر ليس على الفور ولا على التراخي بالمعنى المشهور
ولادلالة الامر على أحدهما بل كل منهما بالقرينة (قوله أو لا يكون قضاء رمضان) جعلوا صياح
الكفارات والتذورات المطلقة وقضاء رمضان من المؤقت باعتبار ان الصوم لا يكون الا بالنهار والظاهر انه
من قسم المطلق كما ذهب اليه صاحب الميزان لان التعليق بالنهار داخل في مفهوم الصوم لا يقيد له ثم
للقضاء واجب بالسبب السابق وصوم التذورات والكفارة بالتذورات والحنث ونحوه فلا يكون النهار الذي يصام
فيه سببا لوجوبه (قوله وقسم آخر مشكل) حق التقسيم أن يقال المؤقت اما أن يتضيق وقته أولا والثاني
اما أن يعلم فضله كالصلاة واما أن يعلم مساواته وحيث أن تكون مساواته سببا كصوم رمضان أولا
كصوم القضاء واما أن لا يعلم فضله ولا مساواته كالحج أو يقال الوقت اما أن يكون سببا للوجوب معيارا
للاداء أولا وهذا ولا ذلك أو سببا لامعيارا أو بالعكس (قوله اما وقت الصلاة) المؤدى من الصلاة هي
الهيئة الحاصلة من الاركان المخصوصة الواقعة في الوقت والاداء اخر اجها من العدم الى الوجود

قيل يلزم على هذا أن لا يتحقق أمر للتراخي ولو بالقرينة اذ لم يأت أمر قط مشروط بالاثبات به شرط
التأخير عن الوقت الذي هو عقيب الامر وأيضا يلزم أن يكون واسطة بين الفور والتراخي (قوله فانه
عدم أصلى) فيه نظر لان التقييد عدم الجواز الا بالقيده فعدم الوجود فهو وجود الجواز في الحال
وفيما بعده فكيف يكون عدم أصليا (قوله داخل في مفهوم الصوم لا يقيد له) فيه بحث وهو انه لا وجه
لتخصيص الاعتراض على هذا بقضاء رمضان ضرورة وروده بادائه أيضا نعم يمكن أن يفسر بينه ما بان
التعلق بالوقت المحدود غير داخل في حقيقة الصوم وانما هو التعلق بوقت ما أعني نهارا أى نهار كان
فالقضاء مقتصر على المطلق وفي الاداء أمر زمانى وهذا والمفهوم من شرح البديع ومن التحقيق ان عدمهم
الصيامات المسد كورة من المؤقت ليس باعتبار ان الصوم لا يكون الا بالنهار بل باعتبار ان صوم التذورات
تدرو يسمى من المدة وصوم الكفارة بالشهرين وثلاثة أيام وصوم القضاء بمدة ما فات من الاداء ويؤيده
عدمهم اياها من المؤقت لو كان لذلك الاعتبار لكان ينبغي أن يكون الصوم النفل أيضا من العبادات
يقته عندهم وليس كذلك (قوله حق التقسيم أن يقال الخ) وذلك لان المشكل اما فاضل أو
مساوي في الواقع فلا تكون الاقسام متباينة بل متداخلة فالوجه أن يتعرض للعلم ولك أن تقول لا حاجة
الى توسيط العلم فان المراد بفضل الوقت فضله من كل وجه وبالمساواة مساواته من كل وجه فوقت الحج
واسطة لانه فاضل من وجه وهو وجود فضل الوقت دون آخر اذ لا يسع فضله اداء آخر فقيمه دليل الظرفية
ودليل المعيارية وهو مقتضى للاشكال الذي يدفع بان يكون له جهتان وليس المراد باشكاله عدم العلم

بغيره الذي هو الوقت عدل الضرر عن تلك العبارة فقال في تقسيم المأمور به باعتبار أمر قائم به وهو
الوقت فلم يرد عليه شئ قال (حق التقسيم أن يقال الخ) أقول لانه حينئذ يكون مرددا بين النسبي
والاثبات شبيها بالحصر العقلي قال (أو يقال الوقت اما أن يكون سببا للوجوب معيارا للاداء أولا وهذا ولا
ذلك أو سببا لامعيارا أو بالعكس الخ) أقول الاول كالصوم والثاني كالحج والثالث كالصلاة والرابع

المصلاة خارج الوقت
فتسليم مثل الثابت
بالامر (وسبب للوجوب
لقوله تعالى أقم الصلاة
لدلوك الشمس ولاضافة
الصلاة اليه) اذا اضافة
تدل على الاختصاص
فطلقها ينصرف الى
الاختصاص الكامل ألا
يرى ان قوله المال زيد
ينصرف الى الاختصاص
بطريق الملك ولولم يكن
ينصرف الى مادونه أما
الاضافة بادنى ملاسبة
فمجانا فلا اختصاص
الكامل في مثل قولنا
صلاة الفجر انما هو
بالسببية فالامور التي
ذكرناها من الاضافة
الى آخرها كل واحد منها
يوجب غلبة الظن بالسببية
لكن مجموعها باقية
القطع

أنكروا وقوعه من
رسول الله صلى الله عليه
وسلم لانكارهم حجة
خبرنا واحد فهو معتد
بطلانه بالليل ليس مما
نحن فيه لان ثبوت الرجم
عنه صلى الله عليه وسلم
متواتر المعنى كسجاعة
على وجود حاتم والآحاد
في نفسه صلب
وخصوصياته وأما أصل
الرجم فلا شك فيه ولا

شك في رجم عمر وعلى رضي الله عنهما فالاحصان ان انكاره انكار دليل قطعي بالاتفاق فان الخواارج يوجبون العمل بالتواتر معنى أو لفظا
كسائر المسلمين الا ان اخروا فهم عن الاختلاط بالعجاجة وعلماء الامة وتركهم التردد الى أئمة المسلمين والرواة أو قههم في جهالات كثيرة

صاوا عليه القول بالرجم
 لكونه ليس في كتاب
 الله فلو اذلك لانه فعله
 رسول الله صلى الله عليه
 وسلم والمسلمون بعده
 فقال لهم وهذا أيضا
 فعله هو والمسلمون (قوله
 واعلم ان الخ) ولعل ذلك
 الكلام في وجوب الحد
 باللواطه والقصاص في
 القتل بالمثل وذلك لانها
 ليست بزنا ولا في معناه
 لاختلاف الصحابة وهم
 أهل اللسان في موجه
 في انه يحرق بالنار أو يهدم
 عليه الحدار أو ينكس
 من مكان مرتفع بانواع
 الاجار وذلك أدل دليل
 على انه ليس من معنى
 لفظ الزنا لغة ولا معنى
 ولذلك قابلها أبو نواس
 في قوله

من كف ذات حرق في زى
 ذى ذكر

لها محجب ان لوطى

وزنا
 في قصيدته التي صدرها
 بقوله

دع عنك لومي فان اللوم
 اقراء

وداوتى بالتي كانت هي
 الدا

وهي قصيدة معروفة في
 ديوانه ونحو ذلك في القتل

بالمثل لقصور في الآلة

والوجوب لزوم وقوعها في ذلك الوقت لشرف فيه فوق الصلاة ظرف للمؤدى أى زمان يحيط به ويفضل
 عليه وهو ظاهر وشرط لادائه اذ لا يتحقق الاداء به ونه مع انه غير داخل في مفهوم الاداء ولا مؤثر في
 وجوده وليس شرطاً للمؤدى لان المختلف باختلاف الوقت هو صفة الاداء والقضاء لا نفس الهيئة فان
 قلت ظرفية الوقت للمؤدى تستلزم شرطية الاداء فلا حاجة الى ذكرها قلت لو سلم فلانسلم انه لزوم بين
 حتى يستغنى عن ذكره وأيضا المقصود بيان اشتراك الصلاة والصوم في شرطية الوقت وامتيان الصلاة
 بظرفيته والوقت سبب لوجوب المؤدى أى لزوم تلك الهيئة مرتب عليه حتى كانه المؤثر فيه بالنظر اليها
 تيسيرا من الله تعالى على العباد بربط الاحكام بالاسباب الظاهرة كالمالك بالشراء مع ان النعم مترادفة في
 الاوقات والعبادة شكر فاقم المحل مقام المال والمتقدمون على ان السبب نعم الله تعالى واختلاف
 العبادات بحسب اختلاف نعم الله تعالى واستدل على سببية الوقت بستة أوجه كل منها أمانة تفيد الظن
 لا القطع لقيام الاحتمال الا ان المجموع يفيد القطع لان رجحان المظنون يتزايد بكثرة الامارات
 الى أن يبلغ حد القطع كشجاعة على رضى الله تعالى عنه وجود حاتم وفيه مناقشة لا تخفى (قوله ولتغيرها)
 أى لتغير الصلاة بتغير الوقت حيث تصح في وقته الكامل وتكره في أوقات مخصوصة وتفسد في غير
 وقته والاصل في اختلاف الحكم أن يكون باختلاف السبب وان جاز أن يكون باختلاف الظرف أو
 الشرط الا انه لا يقدح في كونه امانة السببية نعم برده عليه ان المتغير هو المؤدى أو الاداء والمدعى سببته

بجانه ويمكن أن يقال وجه الحقيه انه يكون التقسيم الذى ذكره الشارح مراداً بين النبي والانباء هذا
 ثم المنقسم في التقسيم الاول هو المؤقت والاقسام خمسة وفي الثاني هو الوقت والاقسام أربعة لا دخول ماهو
 المتضيق وقته وما يعلم فضله فيما يكون سبباً لامعيار امثال الاول الصوم ومثال الثاني الحج ومثال الثالث
 الصلاة ومثال الرابع قضاء رمضان (قوله ويفضل عليه وهو ظاهر) يعنى اذا آتسى في الاداء على
 القدر المفروض ولم يطول الاركان (قوله غير داخل في مفهوم الاداء ولا مؤثر في وجوده) القيد الاول
 لنفي الركنية والثاني لنفي العلية فان الشرطية تنوقف على انتفاءها معاً (قوله قلت لو سلم) أى لا
 نسلمه أولاً وعلى المدعى اثباته وقد يقال هذا المنع ظاهر الاندفاع اذ لا شأن في ان الواقع في غير ظرفه لا يكون
 أداء بل ليس القضاء الا الايقاع في غير الظرف الذى أمر بالاداء فيه (قوله وأيضا المقصود الخ) أى فلا بد
 من التعرض لكل مما به الاشتراك والامتيان يتم المقصود (قوله مع ان النعم) دليل آخر
 سببية الوقت للوجوب والدليل الاول قوله تيسيرا (قوله مناقشة لا تخفى) لان كثرة الامارات
 تفيد القطع اذا بلغت حداً التواتر وذلك انما يكون في المحسوسات من المسموعات وغيرها كالاخبار في باب
 شجاعة على وسخاوة حاتم كذا نقل من الشارح وقيل وجهها أن ما ذكره ترجيح بكثرة الادلة وذال لا يجوز
 ورد بان كل واحدة خاصة اضافية أو علة ناقصة يجوز أن تكون موجبة للظن والمجموع خاصة حقيقية أو
 علة تامة اذ غير السبب ليس بهذه المثابة وليس هذا من الترجيح بكثرة الادلة الغير المقبولة فتأمل (قوله
 وتفسد في غير وقته) أى قبله اذ لا فساد الا فيه وأما بعد الوقت فهو قضاء لا فساد ثم ان الفساد قبل
 الوقت ار لوحظ من حيث خصوصه قصداً كان دليلاً آخر وأما به أشار بقوله ولبطلان التقديم وان
 لوحظ في ضمن التغير بتغير الوقت كان من تنمة الدليل الاول فلا محذور (قوله نعم برده عليه ان المتغير
 الخ) وحل الكلام على حذف المضاف أى لتغير وجوبها بأباه قوله صحة وكراهة وفسادا اللهم الأذن

كقضاء رمضان قال (وفيه مناقشة لا تخفى الخ) أقول وجه المناقشة ان ذلك انما يبلغ حد القطع اذا

ونخفة الجناية ومافى التلويح لان الموجب ليس مما يفهم لغة بل ربا فهو من قبيل القياس
 إلا ان القياس لما لم يكن مثبتاً للحد والقصاص ادعوا فيه دلالة النص فن تعصبنا القبيحة ومطاعنه في كبار الفقهاء المهتمين بنسبهم

لنفس

لتقديم على الشرط) أي التقديم على شرط وجوب الاداء (صحیح كالزكاة قبل الحول ويحققه) أي يحقق كون الوقت سبباً
لوجوب (ان الوقت وان لم يكن مؤثراً في ذاته بل يجعل الله تعالى بمعنى انه ترتيب

الاحكام على أمور ظاهرة
تيسيراً كالمالك على الشراء
الى غير ذلك فتسكون
الاحكام بالنسبة اليها
مضافة الى هذه الامور
فهذه الامور مؤثرة في
الاحكام يجعل الله تعالى
كالنار في الاحراق عند
أهل السنة فان قيل
الحكم قديم فلا يؤثر فيه
الحادث قلنا لا يجب
قديم وهو حكمه تعالى
في الازل انه اذا بلغ زيد
يجب عليه ذاء أثره وهو
الحكم المصطلح) أي
الوجوب (حادث فانه
مضاف الى الحادث فلا
يوجد قبله

لنفس الوجوب قوله ولتجدد الوجوب بتجدد الوقت هذا أيضاً يفيد ان لان دوران الشيء مع الشيء
امارة كون المدارعة للذات (قوله فان التقديم على الشرط صحیح) دفع لما يقال ان بطلان تقديم
وجوب الصلاة على الوقت لا يدل على سببته لجواز أن يكون شرطاً له وتقدم الحكم على الشرط أيضاً
طل فاجاب بالمنع مستنداً بصحة تقديم الزكاة على الحول الذي هو شرط لوجوب الاداء وفيه نظر لان
بطلان تقديم الشيء على شرطه ضروري لانه موقوف على الشرط فلا يحصل قبله وفي الزكاة الحول ليس
شرطاً للوجوب اول الاداء بل لوجوب الاداء ولا يتصور تقدمه عليه بخلاف وقت الصلاة فانه شرط للاداء
يجوز أن يكون بطلان تقديم الاداء عليه باعتبار شرطية له لاسببته لنفس الوجوب على ما هو المدعى
الحق ان بطلان تقديم الشيء على شرطه أظهر من بطلان تقديمه على السبب لجواز أن يثبت باسباب
شئ في بطلان التقديم لا يصلح امارة على السببية وقد يقال ان احتمال الشرطية قائم الا ان الأدلة السابقة

يجعل تغيير الصلاة بتغير الوقت دليلاً على تغير الوجوب والحق ان وصف الوجوب بالتغير بعيد ٧ (قوله
وقد يقال تغير المؤدى بتغير الوقت) يجوز أن يكون أيضاً امارة سببية الوجوب (قوله يفيد الظن لان
دوران الخ) قد يعترض عليه بان الدوران عندنا لا يفيد العلية أصلاً ويجب بان الدوران انما لا يفيد
في الجزء الاخير والشرط المساري فاذا انقطع احتمال كونه أحدهما ينبغي أن يعتبر السببية (قوله ان
بطلان تقديم وجوب الصلاة) قال الفاضل الشريف لفظ الوجوب لم يقع موقفه لان الكلام في تقديم
الصلاة على الوقت لا في تقديم الوجوب على الوقت وكيف يقدم الوجوب وهو ليس في وسعه وقد يجب عنه
بان التقديم مصدر من المبني للمفعول بمعنى المقدمة وذكر الوجوب وان كان تقديم الصلاة أيضاً على
الوقت باطلا لان الكلام في بطلان تقديم الحكم على السبب والحكم هو الوجوب لا الصلاة (قوله وفيه
نظر) أوجب عنه بان حاصل الدليل ان فساد تقديم الصلاة على الوقت يدل على سببته لنفس الوجوب
وذلك لان تقديم الاداء على شرطه وجوبه صحیح فينبغي أن يجوز تقديمه على شرط نفسه الوجوب لان صحة
الاداء متوقفة على السبب لا على شرط وجوب الاداء أو نفس الوجوب فلما فسد التقديم علم انه لعدم
السبب لا الانتفاء شرط الوجوب مع وجود السبب والحاصل ان ههنا اشكالين الاول أن بطلان التقديم
لا يدل على سببية الوقت لجواز أن يكون بطلانه لكونه شرطاً للوجوب وكلام المصنف يدفع هذا الاشكال
وهو ظاهر والثاني انه لا يدل على السببية لجواز أن يكون البطلان لكون الوقت شرطاً للاداء وجوابه
ما نقله من صاحب الكشف بقوله وقد يقال ان احتمال الشرطية الخ فعلم ان مدعى المصنف ليس جواز
تقديم المشروط على شرطه كانوا فليأمل (قوله ولا يتصور تقدمه عليه) قيل نعم الا ان مرادهم
بتجوير تقدم وجوب الاداء على شرطه هو ان المكلف لو أتى بما يجب أدائه بعد تحقق الشرط أو قبله
يخرج عن العهدة لان الوجوب ثابت قبل الشرط والا لا يكون شرطاً لذلك الذي ذكرنا أنه لا يجوز في
السبب (قوله لجواز أن يثبت باسباب شئ) فيه بحث لان السببية فيها على سبيل البدلية فالسبب في

الى التلبس والتزوير في
أحكام الدين وربنا أعلم
من ضل عن سبيله وهو
أعلم بالمهتدين فان
مقصوده الطعن الخفي في
أبي يوسف ومحمد رجما
الله وغيرهما من أصحابنا
في المذهب الحسن بن بان
مذهبهم ان الحدود
لا تثبت بالقياس وقد
أثبتوها به هناك ولكنهم
تستروا عن ذلك بادعاء
انه دلالة النص وليس
بالقياس والنصرة
لشافعية في اثباتهم لها
به مع ايها ظاهر كلامه
تشرى الشافعي في هذا
المطعن نستترا منه

بلغ حد التواتر ولو معني وههنا ليس كذلك قال (دفع لما يقال ان بطلان تقديم وجوب الصلاة على
الوقت الخ) أقول التقديم ههنا مصدر من المبني للمفعول بمعنى المقدمة وانما قال تقديم وجوب الصلاة
أيضا على الوقت باطل لان الكلام في بطلان تقديم الحكم على السبب والحكم هو الوجوب لا الصلاة ما قيل
لفظ الوجوب لم يقع موقفه لان الكلام في تقديم الصلاة على الوقت لا في تقديم الوجوب على الوقت

تلبس لان الشافعي رحمه الله وان وافقه ما في وجوب الحد بالواطئة والقصاص في القتل بالثقل لكنه خالفهما في الطريق وذهب الى
بوتهم بالقياس فيصح على مذهبه دون مذهبه ما وقد علمت الفرق بين دلالة النص والقياس (قوله وأما المقضى) على بناء اسم الفاعل

وهو الوقت (سببها) أي لنفس الوجوب (بالنسبة اليها ثم لفظ الامر لمطالبة ما وجب بالايجاب المرتب بالحكم على ذلك الشئ) وهو الوقت (فيكون) أي لفظ الامر (سببها وجوب الاداء

ترجح جانب السببية كالمشترك يصلح دليلا على أحد مدلوليه بمعونة القرينة (قوله ثم هو سبب لنفس الوجوب) يريد ان ههنا وجوب باوجوب اداء ووجود اداء ولكل منهما سبب حقيقي وسبب ظاهري فالوجوب سببه الحقيقي هو الايجاب القديم وسببه الظاهري هو الوقت ووجوب الاداء سببه الحقيقي تعلق الطلب بالفعل وسببه الظاهري اللفظ الدال على ذلك ووجود الاداء سببه الحقيقي خلق الله تعالى وادائه وسببه الظاهري استطاعة العبد أي قدرته المؤثرة المستجمعة لجميع شرائط التأثير فهي لا تكون الامع الفعل

الحقيقة أحد الامور المذكورة وحينئذ يمنع تقدم الحكم على سببه على انه يجوز ان يكون لشئ شروط شئ أيضا بان يكون واحدا من عدة أمور لا على التعيين شرط الوجوده فالظاهر به ممنوعة فتأمل (قوله سببه الحقيقي هو الايجاب) فان قلت جعل سبب الوجوب الايجاب مخالف لما ذكره المتقدمون من ان السبب الحقيقي نعم الله تعالى المتتالية قلت لا في مخالفة على انه يمكن أن يلقى بين الكلامين بان تجعل النعم سببا للايجاب والشكر والايجاب سببا للوجوب فن نظر الى السبب القريب جعل الايجاب سببا للوجوب ومن نظر الى السبب البعيد جعله النعم (قوله تعلق الطلب بالفعل) أي التعلق الحادث للطلب القديم المسمى بالكلام النفسى باخراج الفعل من العدم الى الوجود اما في وقت الشروع في الفعل أو وقت فكيف يقدم الوجوب وهو ليس في وسعه فتدبر قال (يريد ان ههنا وجوب باوجوب اداء الخ) أقول قال

وهو هذه الجملة ومقتضاه البيع والاقتضاء فيها دلالتها عليه وقد فسروه بدلالة المنطوق على ما يتوقف عليه صدقه شرعا كما في رفع عن أمي الخطأ أو صحته عقلا كما في واستئذ القرية أو شرعا كما في مدح المسافر ثلاثة أيام ولياليها في مدة السفر والمثال المذكور في المتن فيعتبر مقدما صحيحا للكلام وهو المراد من اللازم المتقدم ويقدر بقدر الضرورة فيسقط ما يحتمله ولا يعم ولا يخص ومن قولهم زيادة على المنصوص ثبت شرطا لعمته وصيرورته مفيدا في الخبر ومثبتا للحكم في الانشاء وجماعة من الحنفية ان المحذوف ليس منه والفرق ان حكم المذكور ينتقل اليه بعد الاعتبار بخلاف المقنض وبعضهم على

نظر الاسلام ولما صار الجزء الاول سببا فأد الوجوب بنفسه وأفاد صحة الاداء لكنه لم يجب الاداء للعامل لان الوجوب جبر من الله تعالى بالاختيار من البعد ثم ليس ضرورة الوجوب تعجيل الاداء بل الاداء يتراخي الى الطلب كمن البيع ومهر النكاح يجبان بالعقد ووجوب الاداء يتأخر الى المطالبة وهو الخطاب وأما الوجوب فيما لا يجب لعمته سببه لا بالخطاب ولهذا كانت الاستطاعة مقارنة للفعل هذا الكلام وقد اضطرب كلام الشراح في تقرير مرماه لاسيما في ربط قوله ولهذا كانت الاستطاعة مقارنة للفعل بما قبله كما يظهر من النظر في الكشف والعجب ان صاحبه حل الاستطاعة على سلامة الآلات ثم نقل ما ذكر الشيخ في بعض تصانيفه تقوية لكلامه مع أنه غير ملائم له فضلا عن التقوية فأراد التحرير بيان مراد المصنف على وجه يبين به مراد غير الاسلام وتوضيحه ان في الصلاة مثلا وجوب اداء ولكل منهما سبب حقيقي وسبب ظاهري فالوجوب سببه الحقيقي هو الايجاب القديم المفهوم من قوله أقم الصلاة مثلا من غير اعتبار تعلقه بوقت معين وسببه الظاهري هو الوقت المفهوم من قوله تعالى لدولك الشمس مثلا فان المراد به اما الزوال فيكون سببا لوجوب الظهر أو الغروب فيكون سببا لوجوب المغرب فانه تعالى انا أمر باقامة الصلاة في هذا الوقت جعل هذا الوقت سببا للوجوب بمعنى انه جعل الوقت بحيث كلما وجد اشتغل ذمة المكلف بنوع عبادة كانت ذمته فازعه عنه قبل ذلك الوقت وهو المعنى بكونه جبريا كما سيأتي ووجوب الاداء سببه الحقيقي تعلق الطلب بالفعل أي التعلق الحادث للطلب القديم المسمى بالكلام النفسى باخراج الفعل من العدم في الوقت المخصوص وهو اما وقت الشروع في الفعل أو وقت التضييق على ما سيأتي وسببه الظاهري اللفظ الدال على ذلك الطلب وهو أقم الصلاة مثلا فانه يعتبر متوجها الى المكلف حين الشروع أو حين التضييق ولهذا يأثم بالنقض في الشروع والترك في التضييق ووجود الاداء سببه الحقيقي خلق الله تعالى وادائه كما هو شأن سائر الموجودات وسببه الظاهري استطاعة العبد لا بمعنى سلامة الاسباب والآلات لما عرفت في مباحث القسرة ان ذلك من القسرة لا يكفي في وجود الفعل بل بمعنى قدرته المؤثرة في كسبه المستجمعة لجميع شرائط التأثير كما هو المقرر عند المتأثرية في

عدم الفرق بينهما ومنع عموم المحذوف هذا ولبعض أفاضل أصحابنا في هذا المقام رسالة أهداها الي في سالف الأيام يناسب ارادته في هذه التعليل وهو ان المقنض ثابت لتصحح معنى النظم وصيانة حكمه عن اللغوية من غير تفسير بالزمان

والفرق بين نفس الوجوب ووجوب الاداء ان الاول هو اشتغال ذمة المكلف بالشئ والثاني هو لزوم تفرغ الذمة عما يتعلق بها فلا بد له من سبق حق في ذمته فاذا اشترى شيئا ثبت الثمن في الذمة (فتبيوت الثمن في ١٩٣ الذمة نفس الوجوب) (أما لزوم

الاداء فعند المطالبة بناء على أصل الوجوب وأيضا القضاء واجب على المعنى عليه والناثم والمرضى والمسافر

معناه ونحوه بل حكمه فكان مضافا الى النظم كما ان الدلالة لما كانت مؤدى معنى النظم لغته كانت مضافة الى النظم كذلك فكانا حكمين مضافين الى النظم لكن لا يوجد فيهما اللفظ بل المعنى فقط ولهذا الفقه كانت الدلالة من جوهرية عند التعارض بالنسبة الى العبارة والاشارة اللتين يوجد فيهما اللفظ والمعنى معا فالدلالة والاقضاء متساويا القدم في هذا الشأن فلما كانا حكمين مضافين الى النظم ثبتت بهما الحدود والمقارير التي لا تثبت بالقياس فلا يعارضها كما لا يعارض القسمين الاولين من العبارة والاشارة فلا يظهر التفاوت الا عند التعارض فيقدم العبارة ثم الاشارة ثم الدلالة وأما الاقتضاء فليس له في هذا الباب حكم استقلال بل الحكم الكلي المنضبط فيه التبعية لا مقتضى

بالزمان وهذا معنى قول نغرا الاسلام ولهذا أى وليكون الوجوب جبرا من الله تعالى بالايجاب بالخطاب كانت الاستطاعة مقارنة للفعل اذ لو كانت قبله لكانت اما مع الوجوب وهو جبر لا اختيار فيه أو مع وجوب الاداء وقد عرفت ان الاعتبار فيه صحة الاسباب وسلامة الآلات فتعين أن يكون مع الفعل وقد صرح بذلك في بعض تصانيفه حيث قال ان السبب موجب وهو جبري لا يعتمد القدرة ولذلك لم يشترط القدرة سابقة على الفعل لان ما قبله نفس الوجوب وهو جزء وجوب الاداء وانه لا يعتمد القدرة الحقيقية اما فعل الاداء فيعتمد القدرة فلذلك كانت الاستطاعة مع الفعل (قوله والفرق بين نفس الوجوب ووجوب الاداء) اعلم ان الوجوب في عرف الفقهاء على اختلاف عباراتهم في تفسيره يرجع الى كون الفعل بحيث يستحق تاركه اللزم في العاجل والعقاب في الاجل فن ههنا ذهب جمهور الشافعية الى انه لا معنى له الا لزوم

التضييق كإسباني (قوله وهذا معنى قول نغرا الاسلام الخ) في كلام نغرا الاسلام مناقشة وهي ان المفهوم منه معية الاستطاعة مع الفعل الواجب ولا يدل على معيتم مع الفعل مطلقا ما بها أو مندوبا أو غيرها والحال ان المذهب هو ان الاستطاعة مع الفعل مطلقا (قوله وليكون الوجوب جبرا الخ) الدليل على كون الوجوب جبرا ان الايجاب الذي يثبت به الوجوب غيب وما هو غيب غير معلوم لا يوجد فيه الاختيار او عدمه (قوله لا بالخطاب) فانه سبب لوجوب الاداء لانه نفس الوجوب كما حققه المصنف

جميع أفعال العباد الاختيارية وان لم تكن مؤثرة في الخلق أصلا فهذه القدرة لا تكون الامع الفعل بالزمان وان كانت مقدمة عليه بالذات كما هو شأن العلة التامة وهذا هو مراد نغرا الاسلام عما نقلنا عنه معنى قوله وهذا وليكون الوجوب جبرا من الله تعالى بالايجاب القديم الذي مر ذكره لا بالخطاب أى تعلق الطلب بالفعل في وقت مخصوص لما عرفت انه سبب لوجوب الاداء لا الوجوب وباقي الكلام واضح قال (فن ههنا ذهب جمهور الشافعية الى انه لا معنى له الا لزوم الايمان بالفعل الخ) أقول فيه بحث لان تفسير الوجوب بما ذكره صحيح لا غير فيه وكذا ذهب جمهورهم منسبه الى انه لا معنى له الا لزوم الايمان بالفعل لكن قولهم لا معنى للوجوب بدون وجوب الاداء ليس كما ينبغي لان مرادهم بالترك المدكور في التعريف على ما صرحوا به الترتيب في جميع الوقت فيعتمد ما وجد الجزء الاول من الصلاة لزم الايمان بها لا عقيب هذا الجزء والاولى ولكن وقتها موسعا بل في هذا الوقت مطلقا حتى لو تركها في مجموعته استحق اللزم والعقاب فظهر ثبوت الوجوب بعد الجزء الاول كان له أن يؤدي الفرض بعده لا قبله لكن ليس فيه وجوب الاداء بل هو التاخير ولو وجب الاداء لاثم بالتأخير بل وجوب الاداء انما هو بالشروع وتضييق الوقت كما ذهب اليه الحنفية فان قيل قولهم لا معنى للوجوب بدون وجوب الاداء كلام صحيح لان الوجوب صفة اتفاقا والفعل هو الاداء فكيف يوجد الصفة بدون الموصوف قلنا لا نقول بوجود الصفة بدون الموصوف بل نقول الفعل الذي يقع الوجوب صفة له لا يعتبر فيه التحقق الخارجي بخلاف الفعل الذي يقع الوجوب مضافا اليه في قوله وجوب الاداء فان الاعتبار فيه التحقق الخارجي وتوضيحه ان الوجوب عبارة عن كون الفعل بحيث يستحق فاعله المدح والثواب وتاركه اللزم والعقاب ففيه ما قبل اول جزء من وقت الصلاة لا يتحقق هذا المعنى بل فيما بعده وان كان الترتيب بالنظر الى جميع الوقت ولهذا يسمى واجبا موسعا اتفاقا فظهر ثبوت وجوب الفعل في اول وقت الصلاة ولو بالتوسعة مع عدم الفعل فيه في الخارج وأما وجوب الاداء فلا يوجد في اوله بل بعد انشروع أو حين التضييق اذ حينئذ يتوجه الخطاب ويلزم الاخراج من العدم الى الوجود ولما لم يعتبر بالوجوب وجود الفعل وان كان نفسه معتبرا

(٢٥ - تلويح ناني) بالكسر لانه ثبت ان صحته وهو بسيط الجهة ليس فيه جهة دون جهة كما مقتضى بالكسر فاهو معارض للمقتضى بالفتح فهو معارض للمقتضى بالكسر البتة فبمدار حكم التعارض بين المقتضى بالكسر وبين المعارض

الذي فرض انه معارض للمقتضى بالفتح على غلط ما يدار بين الاقسام الثلاثة السابقة وما نفوه به نعض الشركاء في تقديم الدلالة على
بخلاف الاقتضاء فان فيه المعنى فقط دون النظم ذهول صرف وغفلة

محصنة عن معناها
وتقصـيل بيانها
المستور في كتب أصول
الفقه وما عارض به على
قولنا كل ما هو معارض
للمقتضى بالفتح فهو معارض
للمقتضى بالكسر من
المثالات الفرضيات
لا ينبغي أن يضم
الاقوات النفيـة
والعقبة السنية
بغيره وتساويه لان
من تأمل في قولنا انه بسيط
الجهة ليس فيه جهة
دون جهة بها صحة
المقتضى بالكسر لم يقدر
على الخلاص ويفوز
بالجواب وان أوردوا
آلاف الوف من المثالات
الفرضية فنعلم ما قال محمد
ابن حسن بن أحمد
الكواكبي رحمه الله في
شرح المنظومة حيث قال
قال في التحقيق ما حاصله
انه لم يجد لهذا التعارض
مثلا انتهى وما وقع في
التوضيح في باب المعارضة
في فصل ما يقع به الترجيح
العبارة ثم الإشارة ثم
الدلالة ثم الاقتضاء فقوله
ثم الاقتضاء من المحققات
باطنـون القاصرة
والقياس الفاسد وليس
هو وجود في النسخ
الكثيرة المعترية المعصية
الصحيحة وما قال في المنظومة
الإلـى تعارض فالناتـب

الاتيان بالفعل وانه لا معنى للوجوب بدون وجوب الاداء بمعنى الاتيان بالفعل الاعم من الاداء والقضاء
والاعادة فاذا تحقق السبب ووجد المحل من غير مانع تحقق وجوب الاداء حتى يأثم تاركه ويجب عليه
القضاء وان وجد في الوقت مانع شرعي أو عقلي من حيز أو نوم أو نحو ذلك فالوجوب يتأخر الى زمان
ارتفاع المانع وحينئذ افترقوا ثلاث فرق فذهب الجمهور الى ان الفعل في الزمان الثاني قضاء بناء على ان
المعتبر في وجوب القضاء سبق الوجوب في الجملة لاسبق الوجوب على ذلك الشخص فعلى هذا يكون فعل
النائم والحائض ونحوهما اقضاء وبعضهم يعتبر الوجوب عليه حتى لا يكون فعل النائم والحائض ونحوهما
قضاء لعدم الوجوب عليهم بدليل الاجماع على جواز الترك وبعضهم يقول بالوجوب عليهم بمعنى انعقاد
السبب وصلاحيـة المحل وتحقيق اللزوم لولا المانع ونسبـيه وجوبا بدون وجوب الاداء وليس هذا الا تغيير
عبارة وأما الحنفية فذهب بعضهم الى أنه لا فرق بين الوجوب ووجوب الاداء في العبادات البدنية حتى
ان الشيخ المحقق أبا المعين بالغ في رده وانكاره وادعى ان استحسانه غنيسة عن البيان فان الصوم مثلا انما

أيضا فيما سياتي (قوله وانه لا معنى للوجوب بدون وجوب الاداء) رد عليهم بان المراد بالترك المذكور
في تعريف الوجوب على ما صرحوا به الترك في جميع الوقت فبعد ما وجد الجزء الاول من وقت الصلاة لزم
الاتيان بها لعقبة هذا الجزء الاول والالم يكن وقتها موسعا بل في هذا الوقت مطلقا حتى لو تركها في
مجموعه استحق الذم والعقاب فظهر ثبوت الوجوب بعد الجزء الاول وبهذا كان له أن يؤدي الفرض بعده
لا قبله لـكن ليس فيه وجوب الاداء لجواز التأخير ولو فرض الاداء الاثم بالتأخير فوجوب الاداء لا يوجد في
أول الوقت بل عند الشروع أو حين التصديق اذ حينئذ يتوجه الخطاب ويلزم اخراج الفعل من انعدم الى
الوجود ولما لم يعتبر في الوجوب وجود الفعل وان كان نفسه معتبرا في مفهومه فهو نفس الوجوب ولما
اعتبر في الثاني ذلك فهو وجوب الاداء لان المتبادر من لفظ الاداء الوجود الخارجي والله أعلم (قوله
وحيـنئذ افترقوا) أي على تقدير القول بتأخر الوجوب الى زمان ارتفاع المانع (قوله في الجملة) أي
وان كان في فرد آخر قبل وجوب القضاء على شخص لوجوب الاداء على شخص آخر في البدنيات بخلاف
عهد الشرع وهو بالحقيقة تكليف بالفعل الواجب على الغير فلي تأمل (قوله الا تغيير عبارة) أي

في مفهومه سميناه نفس الوجوب ولما اعتبر في الثاني ذلك سميناه وجوب الاداء لان المتبادر من لفظ
الاداء الوجود الخارجي واذا تأملت في هذا التحقيق الفاض على من أنوار التوفيق ظهر لك الفرق بين
نفس الوجوب وجوب الاداء من وجوه أحدها ان وجود الفعل في الخارج معتبر في وجوب الاداء دون
نفس الوجوب بل المعتبر فيها تصور مفهومه لا خذنه في مفهوم الوجوب وثانيها ان وجود الفعل في الخارج
لما لم يعتبر في نفس الوجوب كانت عبارة عن مجرد اشتغال الذمة بالفعل ولزوم وقوعه منه في الجملة ولما
اعتبر ذلك في وجوب الاداء كان عبارة عن لزوم إيقاعه وتفريغ الذمة عنه وثالثها ان وقت الواجب في
الصلاة لما كان موسعا لم يعتبر في نفس الوجوب زمان معين بل اكتفى بزمان ما تحقق بالمعنى التوسعة
بخلاف وجوب الاداء حيث يعتبر فيه زمان معين وهو بعد الشروع أو حين التصديق الاول مختار صاحب
الكشف والثاني مختار المصنف والثالث مختار التحرير والحمد لله على التوفيق بمثل هذا التوفيق والتحقيق
قال (وحيـنئذ افترقوا ثلاث فرق الخ) أقول أي على تقدير القول بتأخر الوجوب الى زمان ارتفاع المانع
وليس هذا الا تغيير عبارة قال (فانه ليس الامـذهب الحنفية) أقول لان مرادهم بتحقيق اللزوم تحقيق
لزوم الاداء لولا المانع فاذا وجد المانع لم يتحقق وجوب الاداء وقد قالوا بالوجوب عليهم عند المانع فيكون

هو وما بالاقضاء لا محالة * ثبوت كتاب الدلالة فيها هو الاولى فذا التفاوت فهو قول على خلاف الجهة والبرهان وان طوب بالدليل لن يقدر هو ومن

يعينه على اثباته هذه بركة في هذا المقام ونبتة في هذا المرام تحفة للآداب والله اوفق والصلاة والسلام على
من لا نبي بعده وهذه التعريرات وان برزت في صورة الافادة او اظهار الفضل ١٩٥ والتمدح لكن الفرض بالنسبة

الى جناب حضرة الاستاذ
الحكيم الفقيه جندوة
وشهاب الدين ليس الا
الاستفتاء والاستفسار
أهو الامر كذا في نفسه
والاستيضاح عن
حقيقتها والاستنباط عن
كهناتها ثم التوسيد
بكلام الشيخ الرئيس
رحمه الله في تفسير كلام
رب العزة سبحانه وتعالى
كابدأناه بقول الشيخ
الكريم المتعلق على
أسرار العزيز الرحيم
عسى أن ينظر ما بينهما
بجدقة الالتفات ويتأمل
بفهم الانصاف ويكون
كالدعاء المحفوف بالحمد
وانصالة أو لا وأخرا
والحمد لله رب العالمين
(قوله فصار كانه الخ)
وبعضهم على انه كانه قال
اشترته منك فاعتقه
عنى فكان قال المأمور
بعته منك فاعتقه وما
قدره المصنف أحسن
لتحقق عدم القبول وهو
اغما يحتاج اليه اذا تلهظ
به فيكون خارجا عما نحن
فيه لا يقال كانه عن
لا يصح أن تكون صلة
للبيع اذا يقال بعته
عنى بل بعته منك لانا
نتول استعمان الحروف
بعضها في مكان بعض

هو الامسالك عن قضاء الشهوتين ثم الله تعالى والامسالك فعل العبد فاذا حصل حصول الاداء ولو كانا
متغيرين لسكان الصائم فاعلا فاعلين الامسالك واداء الامسالك وكذا كل فاعل كالاكل والشارب كان
فاعلا فاعلين أحدهما ذلك الفعل والاخر اداؤه وهذه مكابرة عظيمة ثم قال ان جعل أصل الوجوب غير
وجوب الاداء في الواجب البسدي مبنى على مذهب أبي الهذيل العلاف من شباطين القدرية وهو ان
الصوم والصلاة والحج ليست عبارة عن الحركات والسكنات المخصوصة بل عن معان وراءها تنظرها
فبالسبب تحب تلك المعاني وتستغل الذمة بها وبالامر يجب وجود الحركات والسكنات التي تحصل تلك
المعاني بها أو معها فيكون التحرك والسكون من العبد أداءها وتخصيلا ثم قال ان الشارع أوجب على من
مصى عليه الوقت وهو نائم مثلا بعد زوال النوم ما كان يوجب في الوقت لولا النوم بشرائط مخصوصة
ولم يوجب ذلك في باب الصبا والكفر وهو يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد وأوجب الصوم على المريض
والمسافر معلقا باختياره الوقت تخفيفا ومحمية فان اختار الاداء في الشهر كان الصوم واجبا فيه وان
أخره الى العصة والاقامة كان واجبا بعدهما بخلاف الواجب المالى فان الواجب هو المال والاداء فعل
في ذلك المال فيجب على الولي أداء ما وضع في ذمة الصبي من المال كالموضع في بيت الصبي مال معين
وأما اذا هبون الى الفرق فهم من اكتفى بالتعميل ومنهم من حاول التحقيق فذهب صاحب الكشف
الى ان نفس الوجوب عبارة عن اشتغال الذمة بوجود الفعل الذهني ووجوب الاداء عبارة عن اخراج
ذلك الفعل من العدم الى الوجود الخارجي لا شئ في تغييرهما ولذا لا يتبدل ذلك التصور بتبدل الوجود
الخارجي بالعدم بل يبقى على حاله وكذا في المالى أصل الوجوب لزوم مال متصور في الذمة ووجوب الاداء
اخراج من العدم الى الوجود الخارجي الا انه لما يمكن في وسعه ذلك أقيم مال آخر من جنسه مقامه
في حق صحة الاداء والخروج عن العهدة وجعل كانه ذلك المال الواجب وهذا معنى قولهم لا يكون تقضى
بامثالها لا باعتبارها فظهر الفرق بين الفعل وأداء الفعل وهذا كلامه والظاهر ان اشتغال الذمة بوجود
الفعل الذهني أو المال المتصور مجرد عبارة اذ لا يصح أن يراد تصور من عليه الوجوب لجواز أن يكون
خافلا كالنائم والصبي ولا التصور في الجملة اذ لا معنى لاشتغال ذمة النائم أو الصبي بصلاة أو مال يوجب
ذهن زيد مثلا ثم في تفسير وجوب الاداء بالاخراج من العدم الى الوجود تسامح والمراد لزوم الاخراج

بالنسبة الى المذهب الثاني ويحتمل أن يكون مراده انه ليس الا تغيير عبارة بالنظر الى مذهب الحنفية
لان مرادهم بتحقق اللزوم الاداء لولا المانع فاذا وجد المانع لم يتحقق وجوب الاداء وقد قالوا بالوجوب
عليهم عند المانع فيكون عين مذهبهم فلا يصح عد هذا البعض من الفرق القائمين بتأخر الوجوب الى
ارتفاع المانع (قوله عن قضاء الشهوتين) أى شهوة البطن وشهوة الوطء (قوله ثم قال) أى الشارح
أوجب أى يحطاب مبتدأ (قوله بخلاف الواجب المالى) يعنى ان قيمة شئين (قوله في ذمة الصبي من
المال) أى عند تحقق السبب كما اذا اشترى له شياً (قوله بالتعميل) فقال نفس وجوب انتمن بالبيع
ووجوب الاداء بالمطالبة (قوله والظاهر ان اشتغال الخ) رد اسكلام صاحب الكشف وقد يجب عنه
بان المراد بالفعل الذهني انه أمر عقلي لا وجود له في الخارج لانه مشروط في اشتغال الذمة به أن يتصوره
من عليه الوجوب أو غيره يؤيده أنهم قالوا نفس الوجوب عبارة عن اشتغال الذمة بالواجب وهو أمر

عين مذهبهم فلا يصح عد هذا البعض من الفرق القائمين بتأخر الوجوب الى ارتفاع المانع قال
(واظهار ان اشتغال الذمة الى قوله مجرد عبارة) أقول ليس ذلك مجرد عبارة لان ما ذكره من الحصر

شائع على ان من لا يتبداء الغاية ولا تعلق بالبيع الا يتضمن ما يليق بها من الرضا ونحوه (قوله تفريع لما مر الخ) فان قيل كيف يكون
تفرع بعاله وقد فر قوله لا يثبت شروطه بقوله لا يجب أن يثبت جميع شروطه بل يثبت من الاركان والشروط ما لا يحتمل السقوط

المعنى المقتضى الخ) وكذلك اذا وجد تقديران يستقيم الكلام بكل واحد منهما - لا قوله عليه الصلاة والسلام انما الاعمال بالنيات تقدره وجود الاعمال او صحتها او ثوابها لا يقدر كلها بل واحد منها بدليل فلا عوم فيه عندنا فلا يجوز تخصيصه وطام عند الشافعي ان كان من صيغ العموم لان مدلول اللفظ لا ينفك عنه فيجوز عنده نية طعام مخصوص فيما قال والله لا آكل اوان آكلت فعبدى حر ولا يجوز عندنا لعدم العموم لا يقال كيف لا عوم وقد وافقتم في شمول الحكم وشيوعه في كل طعام لانا نقول الخنث بكل آكل لا لعوم مقتضى بل لان طبيعة الاكل لا يتصور انتفاؤها الا بانتفاء جميع افرادها كيف فان الموضوع للواحد الشخصى او النوعى او الجنسى من ألفاظ الخاص كما سبق (قوله لان طعاما ثابت) اقتضاء. لانه اللازم المتقدم ولو اعتبر فيه التوقف شرطا للصحة

وذهب المصنف الى ان نفس الوجوب هو اشتغال الذمة بفعل أو مال ووجوب الاداء لزوم تبرع الذمة عما اشتغلت به وتحقيقه ان للفعل معنى مصدرى اياها والايقاع ومعنى حاصل بالمصدر هو الحالة المخصوصة فلزوم وقوع تلك الحالة هو نفس الوجوب ولزوم ايقاعها واخراجها من العدم الى الوجود هو وجوب الاداء وكذا فى المال لزوم المال وثبوته فى الذمة ولزوم تسليمه الى من له الحق ووجوب أداء فالوجوب فى كل منهما صفة لشيء آخر فهذا وجه افتراقهما فى المعنى ثم انهما يفترقان فى الوجود أما فى البدنى فكفى صلاة النائم والنامى وصوم المسافر والمريض فان وقوع الحالة المخصوصة التى هى الصلاة أو الصوم لازم نظر الى وجود السبب وأهلية المحل وايقاعها من هؤلاء غير لازم لعدم الخطأ وقيام المانع وأما فى المالى فكفى الثمن اذا اشترى الرجل شيئا بشئ غير مشاركه بالتهيئة فانه يجب فى الذمة ضرورة امتناع البيع بلائعن ولا يجب أدائه الا بعد المطالبة هذا حاصل كلامه وفيه نظر لانه ان أريد بلزوم وجود الحالة المخصوصة عقيب السبب لزوم وجودها من ذلك الشخص كالنائم والمريض مثلا فلزوم وقوع الفعل الاختيارى من الشخص بدون لزوم ايقاعه اياه ليس بمعقول بل لزوم الوقوع عنه فى تلك الحالة ليس بشروع وبعدها كما يلزم الوقوع يلزم الايقاع وان أريد وجود تلك الحالة فى الجملة فهذا ما ذهب اليه جمهور الشافعية من ان القضاء قد يكون بدون سابقة الوجوب على ذلك الشخص وانما يتوقف على وجوب فى الجملة بان يلزم وقوع الفعل من شخص بايقاعه اياه فلم يثبت وجوب بدون وجوب الاداء وكان بينهما ما يفرق بينهما التعبير عنه فان المعذور يلزمه فى حال قيام العذر ان يقع الفعل بعذر والعدو لو أدركه والمشتري يلزمه قبل المطالبة أن يؤدي الثمن عند المطالبة ولا يلزمهما الايقاع والاداء فى الحال فلو قلنا ان الوجوب هو لزوم ايقاع الفعل أو أداء المال فى زمان ما بعد تقرر السبب ووجوب الاداء لزومه فى

حكمى يعرف بحكمه وهو انه لو أتى بما فى ذمته لوقع عن الواجب (قوله وفيه نظر لانه ان أريد الخ) أوجب باختبار الشق الاول وقوله فلزوم وقوع الفعل الخ مدفوع بانه انما يكون غير معقول أو غير مشروع لو كان المقصود لزوم الفعل الاختيارى منه فى تلك الحالة وليس كذلك بل المقصود لزوم وقوعه بعذر والعدو كما صرحوا به وسيصرح به نفسه أيضا عن قريب (قوله وبعدها كما يلزم الوقوع الخ) الكاف للقران فى الوجود ورد عليه بانه كثيرا ما يلزم الوقوع ولا يلزم الايقاع فى تلك الحالة كما اذا زال العذر فى وسط الوقت حيث يوجد الوجوب الموسع ويؤخر وجوب الاداء الى آخر الوقت بدليل انه لا يأتى بالتأخير فى الاول بل فى الثانى (قوله فلو قلنا) أى فى الفرق

بين الامرين ممنوع بل مراده بوجوب الفعل الذهبى ما يقابل الفعل الخارجى على ما حققناه بما لا مزيد عليه قال (وفيه نظر لانه ان أريد بلزوم وجود الحالة الخ) أقول الجواب اننا نختار الشق الاول قوله فلزوم وقوع الفعل الخ قلنا انما يكون غير معقول أو غير مشروع لو كان المقصود لزوم وقوع الفعل الاختيارى منه فى تلك الحالة وليس كذلك بل المقصود لزوم وقوعه بعذر والعدو كما صرحوا به وسيصرح به نفسه أيضا عن قريب وايضا قوله كما يلزم الوقوع يلزم الايقاع ممنوع اذ كثيرا ما يلزم الوقوع ولا يلزم الايقاع فى تلك الحالة كما اذا زال العذر فى وسط الوقت حيث يوجد الوجوب الموسع ويؤخر وجوب الاداء الى آخر الوقت بدليل انه لا يأتى بالتأخير فى الاول بل فى الثانى قال (فلو قلنا ان الوجوب هو لزوم ايقاع الفعل أو أداء المال الخ) أقول قبل هذا بعيد عن قصد القوم لان ما ذهب اليه ليس فرقا بين نفس الوجوب ووجوب الاداء بل بيان الوجوب هو وجوب الاداء والتعابر انما هو باعتبار الزمان مطلقا ومقيدا لان

الشرعية متوقفة على العقلية وهى على المقتضى (قوله الا فى اللفظ) ولو قدر امنويا زمان ولا نسلم ان المقتضى مقدر منوى بل هو من قبيل الهدوف منسيا فلا يكون مثل الملقوط فى افادة المعنى (قوله لانه لالة تضمينية) ممنوع

أمر فقول في الجواب
الثابت لغة على تقدير
التسليم (قوله هو الدال
على الماهية) بناء على
ان أسماء الاجناس
موضوعة للطبيعية
كاعلامها فلا يكون فيها
دلالة بنفسها على الافراد
أصلا بخلاف لا آكل
أكل فان له دلالة على
الفرد باعتبار التنوين
فذا وقع في سياق النفي
وهو نكرة يكون لعموم
النفي وقيل عليه ان
المصدر ههنا للتأكيد
وهو تقوية مدلول الفعل
من غير زيادة عليه فهو
أيضا لا يدل الاعلى
الماهية ولهذا نصح جوابه
لا ينفي ولا يجمع بخلاف
ما يكون للنوع والمره وانه
ذكري الجماع نه ان قال
ان خرجت بعسدي حر
ونوى السفر خاصة
صديق ديانة ورد بعد
تسليم انه لمحض التأكيدي
بان دلالة على الفرد
باعتبار دخول التنوين
ولان لا آكل لنفي نفس
الحقيقة لا يحتمل اثبات
بعض افرادها للمنافاة
الظاهرة فلونوى ما كولا
دون ما كول فقد نوى
مالا يحتمله لفظه بخلاف
لا آكل أو شيأ اذا

زمان مخصوص لم يكن بعيدا (قوله ولا أداء عليهم لعدم الخطاب) فان قيل فينبغي ان لا يكون صوم

(قوله لم يكن بعيدا) قال الفاضل الشريف هذا بعيد عن قصد القوم لان ما ذكر 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 وقد يجاب بان خلاصة الفرق بينهما على هذا الوجه هي ان وقت
الواجب في الله سلا فلما كان موسعا لم يعتبر في نفس الوجوب زمان معين بل اكتفى بزمان ما تحققت المعنى
التوسعة بخلاف وجوب الاداء حيث يعتبر فيه زمان معين وهو عند الشروع او حين التضييق ولا يخفى ان
هذا يقيس الفرق بينهما بما نمر رد على ظاهره انه يلزم وجوب الاداء على مثل النائم والمغمى عليه والمحتمار
خلافه فليتامل (قوله فينبغي ان لا يكون الخ) اعترض على هذا السؤال باه لا يلزم من عدم الخطاب عدم
كون الصوم اداء للواجب نعم يلزم عدم كونه انبا نابيا لمأمور به وذلك لان اللازم من انتفاء الخطاب انتفاء
وجوب الاداء لان سببية الخطاب ليس الاله ولا يلزم من انتفائه انتفاء نفس الوجوب فلا يرد السؤال
بلزم عدم كون الصوم اداء للواجب أصلا وقد يجاب بان تقرير السؤال هكذا الخطاب بصوم رمضان اذا
عدم في حق المريض والمسافر بل كانا مخاطبين بالصوم في أيام آخر لم يكن صومهما في رمضان اداء للواجب
عليهما أصلا لان سبب وجوب الاداء الخطاب وسبب نفس الوجوب الوقت وقد انتفيا لكونهما مخاطبين
في أيام آخر فينتفي السببان بالضرورة وليس بشئ لان الوجوب ثابت في حقهما تحقق السبب أعنى الوقت
وقوله تعالى فعدة من أيام آخر لترخيص تأخير الاداء بقى ههنا بحث وهو ان القول بانتفاء الخطاب في حقهما
يخالف عدمه اذ اطار المسافر مثلا من ثانی قسمي الرخصة الحقيقية وهو ما استبج مع قيام المحرم دون
الحرمة أعنى ما وجد السبب وترسخ الحكم كما سيجي في الاحكام فان الحكم المترسخ ليس نفس الوجوب
كما صرح به ههنا بل وجوب الاداء وسببه الخطاب فلا بد ان يتحقق في حقهما حتى يصح عدمه شبهه وسببه

لزوم الايقاع هو الوجوب وهو وجوب الاداء بلا فرق ولا كلام لاحد فيه وليس بشئ لانك قد عرفت ان
حاصل اشكال الشافعية ان الوجوب صفة للاداء فكيف تو جد الصفة بدون الموصوف فاراد التحرير ان
يدفع هذا الاشكال فجعل الوجوب صفة للفعل وفرق بين نفس الوجوب ووجوب الاداء باعتبار تقييد
الزمان واطلاقه وقد عرفت من التحقيق السابق ان هذا أيضا صالح للفرقة قال (فان قيل فينبغي ان
لا يكون صوم المريض والمسافر الخ) أقول تقرير السؤال ان الخطاب بصوم رمضان اذا عدم في حق
المريض والمسافر بل كانا مخاطبين بالصوم في أيام آخر لم يكن صومهما في رمضان اداء للواجب عليهما لان
سبب وجوب الاداء الخطاب وسبب نفس الوجوب هو الوقت وقد انتفيا بكونهما مخاطبين بالصوم في أيام
آخر فينتفي السببان بالضرورة وتقرير الجواب انه ما اذا اخلان تحت خطاب فن شهد منكم الشهر
فليصمه غايته ان يكونا مخاطبين أيضا بالصوم في أيام آخر على التعبير فبعد الشروع في رمضان يتوجه
الخطاب ويلزم الاداء كما اذا أمر بواحد منهم من أمور معينة كخصال الكفارة فان الواجب واحد منها
لا على التعيين فاذا اختار المكفر واحدا منها تعين ذلك لان يكون واجبا وصوم رمضان ههنا كذلك
فاضعل الاعتراض على السؤال بان كون الصوم غير اداء للواجب ليس على ما ينبغي لوجود نفس
الوجوب على المريض والمسافر وعلى الجواب بان هذا ما ذهب اليه أبو المعين ونقل عنه الشارح في صورة
البحث وهو ههنا غير مستقيم ضرورة ضرورة الواجب حينئذ على التعيين لا واحدا على التعيين كما هو
الرأى الاصح فان كلاهما ناشئ عن عدم الاستخراج وانما قال على الرأى الاصح احترازا عما قال بعض

بقصد به عدم التعيين لما هو معين عند المتكلم فاه اذ افسر ببيان نيته فقد عر عن احد تحت ملاته بان المصدر وان كان موضوعا للجنس
لكنه يحتمل غيره وبصرف اليه بدليل كالاستثناء في قوله ان نظن الاظنا ونحوه فذكر المصدر ههنا دليل على العموم وأما مسألة

(ولا بد للقضاء من وجوب الاصل فيكون نفس الوجوب ثابتا ويكون سببه) أي سبب نفس الوجوب (شيئا غير الخطاب وهو الوقت) لما ذكرنا من عدم الخطاب ١٩٨

أو لا جاع فيلزم من نفي أحدهما ثبوت الآخر ثم اعلم ان بعض العلماء لا يدركون الفرق بين نفس الوجوب ووجوب الاداء ويقولون ان الوجوب لا ينصرف الا الى الفعل وهو الاداء فبالضرورة يكون نفس الوجوب هي نفس وجوب الاداء فلا يبقى فرق بينهما ولقد در من أبدع الفرق بينهما وما أدق نظره وما أم من حكمته وتحقق في ذلك انه لما كان الوقت سببا لوجوب الصلاة كان معناه أنه لما حذر وقت شريف كان لازما أن يوجد فيه هيئة مخصوصة وضعت لعبادة الله تعالى وهي الصلاة فلزوم وجود تلك الهيئة عقيب السبب هو نفس الوجوب ثم الاداء هو ايقاع تلك الهيئة فوجوب الاداء هو لزوم ايقاع تلك الهيئة وذلك مبني على الاول لان السبب أوجب وجود تلك الهيئة لمناسبة بينهما

الجامع فقد وجهه بعضهم بان مبني الإيمان على العرف والمفهوم من الخروج عرفا هو السفر ولان نية السفر نية أحد

فوعي الجنس وهو الخروج أو نية السفر نية أحد (قوله فالدلالة على هذا المعنى بتأريق الاقتضاء) قبل عليه عموم السكره المنقبة انما هو باعتبار ان نفي فرد منهم يقتضي نفي جميع الافراد

المريض والمسافر اداء الواجب وانما بانا بالمأمور به قلنا بعد الشروع بتوجه الخطاب ويلزم الاداء كافي الواجب المخير على الرأي الاصح من ان الواجب واحد دل على التعيين (قوله ولا بد للقضاء من وجوب الاصل) لانه اتيان بمثل المأمور به الا أنه يكفي نفس الوجوب على ما مر وبعضهم على ان القضاء مبني على وجوب الاداء الا ان المطلوب قد يكون نفس الفعل فيما ثم تركه وينفقر الى ان القدرة بمعنى سلامة الاسباب والآلات وقد يكون ثبوت خلة وهو يكفي فيه توهم ثبوت القدرة في مثل النائم يتحقق وجوب الاداء على وجه يكون وسيلة الى وجوب القضاء بتوهم حدوث الانتباه صرح بذلك نفي الاسلام في شرح المبسوط (قوله لما ذكرنا من عدم الخطاب) لتعليل لكون السبب غير الخطاب وقوله لانه لا شيء غير الوقت والخطاب لتعليل لكونه هو الوقت يعني ان السببية منحصرة في الوقت والخطاب اما لانه لا بد من سبب ولا شيء غيرهما يصلح للسببية واما لان اعتبار الاجماع على ان السبب هو الوقت أو الخطاب فاذا اتى في

تمام الكلام في بحث الاحكام (قوله قلنا بعد الشروع بتوجه الخطاب) الاولي أن يقال قبل الشروع او عند الشروع حتى يكون الشروع مبدئا على الخطاب لكونه اتيانا بالواجب قال الفاضل الشريفي هذا معنى ما ذكره الشارح في الجواب هو ما ذهب اليه أبو المعين ونقله الشارح في صورة البحث وهو ههنا غير مستقيم ضرورة ضرورة الواجب حينئذ واحد معين الا واحد الاعلى التعيين كما هو رأي الصحيح وانما يتأدى بالمعنى لكونه غير المعين في ضمن المعين وأجيب عنه بان تقرير الجواب هكذا انما هو ما دخل تحت خطاب من شهد منكم الشهر فليصمه غايته أن يكونا مخاطبين أيضا بالصوم في أيام آخر على التخيير فبعد الشروع في رمضان يتوجه الخطاب ويلزم الاداء كما إذا أمر بواحد منهم من أمور عينه كتحصيل الكفارة فان الواجب واحد منها لا على التعيين فاذا اختار الكافر واحد منها تعين ذلك لان يكون واجبا وصوم رمضان ههنا كذلك فليتأمل (قوله على الرأي الاصح) اشارة الى مذهب آخر سيذكرها الشارح (قوله ولا بد للقضاء من وجوب الاصل لانه اتيان بمثل المأمور به) لاختفاء ان المقصود ههنا بيان الافتراق بين نفس الوجوب ووجوب الاداء بحسب الوجود فلما ذكر أوله لانه لا وجوب للاداء في الصور المذكورة مع ان القضاء واجب فيها كان الظاهر في العبارة ههنا أن يقال ولا بد للقضاء من الوجوب في وقت الاداء لانه اتيان لما يجب بالسبب السابق في غير وقت الاداء حتى يلزم أن يكون في تلك الصور نفس وجوب الاداء وجوب اداء وأما ما ذكره من وجوب الاصل فاذا أراد بالاصل الاداء كما يشعر به قوله لانه اتيان بمثل المأمور به حيث يدل على تعلق الامر سابقا وهو الخطاب الذي هو سبب وجوب الاداء ورد عليه انه لا يناسب المقصود ولا قوله الا أنه يكفي نفس الوجوب وبالجملة وقوله وبعضهم على ان القضاء صريح في خلافه وان أراد به ما تشغل به الذم في وقت الاداء لم يكن قوله لانه اتيان بمثل المأمور به مناسبه كما عرفت فان قلت ما ذكره الشارح ههنا هو المناسب لما سبق من ان القضاء هو تسليم مثل ما يجب بالامر قلت ذلك التفسير انما يناسب قول من يقول ما لا يجب أدائه لا يجب قضاءه وان مثل المعنى عليه يجب عليه الاداء ليظهر أثره في الخلف الذي هو القضاء وأما من يقول وجوب القضاء يقتضي على نفس الوجوب على ما عليه المساق ههنا فلا يفسره الا بمثل ما ذكرنا (قوله صرح بذلك نفي الاسلام في شرح المبسوط) ما صرح به في ذلك مناقض لما صرح به في البردوي حيث قال فيه وهو كالتائم والمغمى عليه اذا امر عليهم جميع وقت الصلاة

المعتزلة ان الواجب هو الجميع ويسقط بواحد البعض وبعضهم ان الواجب واحد معين عند الله تعالى وهو ما يفعل فيختلف بالنية على المكلف وبعضهم ان الواجب واحد معين لا يختلف لكنه هو بالآخر

الخطاب فوعي الجنس وهو الخروج أو نية السفر نية أحد (قوله فالدلالة على هذا المعنى بتأريق الاقتضاء) قبل عليه عموم السكره المنقبة انما هو باعتبار ان نفي فرد منهم يقتضي نفي جميع الافراد

فان المراد بالسبب الداعي ثم بواسطة هذا الوجوب يجب ايقاع تلك الهيمته فالوجوب الاول يتعلق بالصلاة وهي الهيمته والثاني بادائها حتى لو كان السبب بذاته داعيا الى نفس الايقاع لا الى الهيمته الخاصة بالايقاع فلزوم ذلك الايقاع يكون نفس الوجوب فاذا تصورته العقل لازم الوقوع لا بدله من ايقاع فلزوم ايقاع الايقاع هو وجوب الاداء وقد يو جسده نفس الوجوب بدون وجوب الاداء كافي المر يض والمسافر فان لزوم وجود الحالة التي هي الصوم حاصل لان ذلك للزوم باعتبار ان السبب داع اليه والمحل وهو المكلف صالح لهذا فلولم يحصل ذلك للزوم لما كان السبب سببا لئلا يجب ايقاعه مع انه يجوز ان يكون واقعا واذا وجد البيع بمن غير معين والبيع مبادلة المال بالمال وقد ملك المشتري المبيع فلا بد ان يملك البايع ما على المشتري

الوجوب ثم لزوم أداء المال الواجب فرع على الاول فهو وجوب الاداء فلما ذكر ان الوقت سبب لنفس الوجوب أراد أن يبين ان السبب ليس كل الوقت بل بعضه فقال (ثم اذا كان الوقت سببا وليس ذلك كله) أي السبب ليس كل الوقت لانه ان كان الكل سببا لا يتخلوا اما أن تجب الصلاة في الوقت أو بعده فان وجبت في الوقت يلزم التقدم على السبب لانه ان كان الكل سببا فمالم ينقض كل الوقت لا يوجد السبب وان وجبت بعد الوقت لزم الاداء بعد الوقت وكل منهما باطل فلا يكون الكل سببا وهذا معنى قوله (لانه ان وجبت في الوقت تقدم الاداء على السبب وان لم تجب فيه تأخر الاداء عن الوقت فالبعض سبب

الخطاب تعين الوقت للسببية وهو المطلوب ولقائل أن يمنع عدم الخطاب وانما يلزم اللغولو كان مخاطبا بان يفعل في حالة النوم مثلا وليس كذلك بل هو مخاطب بان يفعل بعد الانتباه والمرض مخاطب بان يفعل في الوقت أو في أيام آخر كافي الواجب التحيز والجب انهم جوزوا خطاب بعدم بناء على ان المطلوب صدور الفعل حالة الوجود حتى قال الامام السرخسي من شرط وجوب الاداء التمدرية التي بها يتمكن المأمور من الاداء الا انه لا يشترط وجودها عند الامر بل عند الاداء فان النبي عليه الصلاة والسلام كان مبعوثا الى الناس كانه رصح أمره في حق من وجد بعده ويلزمهم الاداء بشرط أن يبلغهم ويتمكنوا من الاداء وقد يصرح بذلك كالمريض يؤمر بقتال المشركين اذ يرى نال الله تعالى فاذا اطعنا نتم فاقموا الصلاة أي اذا أمنتم من الخوف فصلاوا بلا ايماء (قوله فان المراد بالسبب الداعي) لا الموجد المؤثر في حصول الشيء حتى يمنع صلاحية الوقت للسببية (قوله حتى لو كان السبب بذاته) يعني ان الوجوب هو لزوم ما كان السبب داعيا اليه ووجوب الاداء لزوم ايقاعه سواء كان ذلك الشيء الذي يستدعيه السبب ايقاعا أو غير ايقاع حتى لو كان ايقاعا فنفس الوجوب هو لزوم الايقاع ووجوب الاداء هو لزوم ايقاع الايقاع وفي هذا دفع لما يقال ان الواجب بما يكون الفعل بمعنى الايقاع فيكون لزوم الايقاع نفس الوجوب لا وجوب الاداء (قوله ثم اذا كان الوقت) لا خفاء في ان الشرط هو الجزء الاول من الوقت وانظر في هو مطلق

وجب الاصل وزاخي وجوب الاداء والخطاب فلعل ما ذكره في أحد كتابه نقل كلام البعض (قوله ولقائل الخ) أجيب عنه بانه اذا كان تعلق الخطاب بالزمان بمعنى أن مخاطب بان يفعله بعد الانتباه ففي مسئلتنا وهي ماذا انتبه بعد الوقت يكون انبأنا بعين ما خوطب به لا بعينه والقرض انه قاض آت بمثل ما أمر به ولا بدله من وجوب الاصل لا يقال هو مأثور بالاداء بان يتنبه في الوقت ثم يفعل لان ذلك ليس في وسعه فلا يكلف به وتوهم حدوث الانتباه على ما نقل عن نفي الاسلام لا يكفي في توجه الخطاب لان الفهم بالفعل شرط التكليف وتعلق الامر بالمعذور ليرد به تعيين التكليف بخلاف ما نحن فيه وبالجملة عدم الخطاب ليس لعدم امكان الفعل حتى يرد أنه يمكن اتيان الفعل بعد الانتباه بل لعدم الفهم وهو باق لان الخطاب بان يفعل بعد الانتباه خطاب في حال النوم (قوله لا خفاء في ان الشرط) أي شرط الوجوب هو الجزء الاول من

قال (ولقائل أن يمنع عدم الخطاب الخ) أقول جوابه ان المراد بالخطاب لفظ الامر الذي هو لمطالبة ماوجب بالايجاب المرتب الحكيم على الوقت وهو السبب لوجوب الاداء كما صرح به المصنف رحمه الله ولهذا حصر السببية فيه وفي الوقت الذي هو سبب لنفس الوجوب ومنع عدم الخطاب بهذا المعنى في

ولا يتعين الاول بدليل الوجوب على من صار أهلا في الاخراجا عا ولا الاخر والماصح التقديم عليه فالجزء الذي اتصل به الاداء سبب فهذا الجزء ان كان كاملا يجب الاداء كاملا فان اعترض عليه الفساد بطولع الشمس ففسد وان كان ناقصا كوقت الاحرار يجب كذلك فاذا اعترض عليه الفساد بالغروب لا يفسد لتحقق الملازمة بين الواجب والمؤدى) لانه وجب ناقصا وقد أدى كما وجب بخلاف الفصل الاول لانه شرع في الوقت الكامل لان ما قبل طلوع الشمس وقت كامل لان نقصان فيه قطعاً فوجب عليه كاملا فاذا فسد الوقت بالطلوع لا يكون مؤديا كما وجب لان النهى عن الصلاة في هذه الاوقات باعتبار ان عبادة الشمس بعد وقتها في هذه الاوقات فالعبادة في هذه الاوقات مشابهة لعبادة الشمس فلهذا ورد النهى عنه وعبادة الشمس انما هي بعد طلوعه وقبل الغروب فقبل الطلوع وقت كامل ولا كذلك قبل الغروب (فان قيل يلزم أن يفسد العصر اذا شرع فيه في الجزء الصحيح

الوقت حتى يقع أداء في أي جزء من أجزاء الوقت أو وقع على ما هو الصحيح من المذهب بدليل انه يؤدي بنية
الفرض والاداء ولا يعصى بالتأخير من أول الوقت وأما السبب فكل الوقت ان أخرج الفرض عن وقته
على ما سيأتي والا فالبعض اذ لو كان هو الكل لزم تقديم المسبب على السبب أو وجوب الاداء بعد وقته
وكلاهما باطل بالضرورة اما لزوم أحد الأمرين فلان الصلاة ان وجبت بعد الوقت فهو الأمر الثاني وهذا
ظاهر وان وجبت في الوقت لزم تقديم وجوبها على السبب الذي هو جميع الوقت ضرورة ان السبب لا يوجد
الا بوجود جميع أجزائه والحاصل ان بين ظرفيه كل الوقت وسببته منافاة ضرورة ان الظرفية تقتضي
الاحاطة والسببية التقدم وقد ثبت الاول فانتفى الثاني ثم ذلك البعض لا يجوز ان يكون أول الوقت على
التعيين والامرا وجبت على من صار أهلا للصلاة في آخر الوقت بقدر ما يسعها واللازم باطل بالاجماع ولا
آخر الوقت على التعيين والامصاص الاداء في أول الوقت لا تمتنع التقدم على السبب فان قيل هو سبب
نفس الوجوب لا لوجوب الاداء فلنا الاخلاف في ان وجوب الاداء لا يتقدم على نفس الوجوب واذالم
يتعين الاول ولا الاخر فهو الجزء الذي يتصل به الاداء ويليه الشروع فيه لان الاصل في السبب هو
الوجود والاتصال بالسبب فلا جهة للعدول عن القريب القائم الى البعيد المنقضى فان قيل المسبب ههنا
نفس الوجوب لا الاداء حتى يعتبر الاتصال به فلنا ان الوجوب مفض الى الوجود أعني الاداء فيصير
الوقت اذ لو لم يكن هو الشرط بل ما بعده من الاجزاء لم يتحقق الوجوب بدخوله لا انتفاء الشرط حينئذ
(قوله على ما هو الصحيح من المذهب) وهو انه اذا كان وقت الوجوب موسعا أي زائدا على الفعل فالجمهور
على ان جميعه وقت الاداء في أي جزء أو وقع الفعل فقد وقع في وقته وفيه مذاهب أخر سيذكرها
الشارح (قوله منافاة) لا يقال السببية بالنسبة الى نفس الوجوب والظرفية بالنسبة الى الاداء فلا
منافاة لاختلاف المنسوب اليه لانا نقول لما كان الاداء موقوفا على الوجوب الموقوف على السبب اقتضى
سببية الوجوب التقدم على الاداء فتحقق المنافاة (قوله والامصاص الاداء في أول الوقت) فيه بحث
وهو ان المتنى عن أول الوقت أو آخره تعذر السببية فيه لا أصلها كما سيذكره من ان الثابت بمقارنة
الاداء تقرر السببية لانفسها بل تثبت السببية بالجزء الاول في حينئذ تمتنع الملازمة المستفادة من قوله
والامصاص الخ اذ من المعلوم ان العمة انما تترقى على تحقق السببية لا على تقرر السببية فليتمامل (قوله
فان قيل الخ) الظاهر ان السؤال على قوله والامصاص الاداء في أول الوقت لا تمتنع التقدم على السبب
لا على قوله وان وجبت في الوقت لزم تقدم وجوبها أي تقدم وجوب ادائها كما يدل عليه السياق فالظاهر في
السؤال ان يقال لا للاداء وفي الجواب لا لخلاف في ان الاداء اذ المراد بالاداء في قوله والامصاص الاداء
نفس الاداء لا وجوبه حتى يتعرض في السؤال والجواب لوجوبه وهو ظاهر بالتأمل اللهم الا أن يلاحظ
في قوله والامصاص الاداء في أول الوقت الخ ان محبة الاداء انما تكون بعد وجوبه فتحققها في أول الوقت
يقتضى تحقق وجوبه فيه فلو صح لزم تقدم المسبب على السبب فعلى هذا يظهر وجه التعرض في السؤال
والجواب لوجوب الاداء لكنه يبقى المنع على ان محبة الاداء انما تكون بعد وجوبه ألا يرى ان وجوب أداء
الزكاة انما يتحقق بعد الحول مع محبة الاداء قبله كما مر فليتمامل (قوله ويليه الشروع فيه) بان يقع
أول الشروع بعد ذلك الجزء خلافا للشافعية فان المقارنة تعتبر عندهم فان فرضنا تقارن أول الصلاة بأول
جزء من الوقت صحت عندهم لا عندنا لوجوب تقدم السبب على المسبب فان قيل التقدم الذاتي كاف في
السببية فلنا معنى سببية الوقت كون العبادة شكر النعمة الوجودية ومن لوازم الشكر سبق النعمة

(قوله وقد غيرت الخ) كان
في نسخة الاصل بعد قوله
فتوى السكامل قوله ومما
يتصل بذلك ان قوله
فيجري فيه العموم
والخصوص اتباعا للفخر
الاسلام فقد قدم قوله
ولذلك قلنا ووصله لقوله
فتوى (قوله ولذلك قلنا
الخ) أي لما علمت ان
المقتضى لا عموم له أصلا
قلنا في أنت طالق وطلق
فيما لم يصرح بالمصدر
وأما اذا صرح به فلا
خلاف في صحة نية الثلاث
لانه حينئذ لا يكون ثابتا
بالاقتضاء (فائدة)
عدم دخول التاء في مثل
طالق وحائض ومريض
لاختصاصها بالنساء
عند الكوفيين
والاحتياج الى الفرق
بالتاء انما هو في مظان
الاشباه ونقض بقولهم
ناقصة ضامرة ورجل عاشق
واهراء عاشق وبتقدير
موصوف مسذ كراي
انسان طالق عند سيبويه
ومن قبيل النسبة
بالصبغة عند الخليل
رحم الله كل ابن وتأمير
أي ذات طالق ونحو ذلك
وجعل ذلك هو الاقيس
والاول هو الاظهر
والانساب لاسلوب كلام

العرب (قوله أمر شرعي) وذلك لان قوله أنت طالق بحسب أصل اللغة يدل على انصاف المرأة
بالطلاق وقوله طلق على صدور فعل ماض على هذا الكلام لا على حدوث الطلاق من الرجل بطريق الانشاء فان ثبت الشرع من قبل
هو

فيكون ثابتا بطريق
الاقتضاء مقدر بقدرها
(قوله بخلاف طلق
نفسك) فانه لا يتوقف
على مصدر مقار لما ثبت
في ضمن الفعل لانه طلب
الطلاق في المستقبل
فيصح جعله على كل
ما يحتمله من الواحد
والثلاث (قوله على ما يأتي)
أي في فصل ان الامر

هو أيضا سببا واسطته فيعتبر الاتصال به فان اتصل الاداء بالجزء الاول تعين لعدم المزاحم والانتقل
السببية الى الجزء الذي يليه وهكذا الى الجزء الذي يتصل بالاداء فان قيل لم لا يجوز أن يكون السبب
حينئذ هو جميع الاجزاء من الاول الى الاتصال قلنا لان فيه تخطيا من القليل الى الكثير بلا دليل وأيضا
فيه جعل السبب موجودا لبعض الاجزاء وهو الجزء القائم المتصل فان قيل ان اتصل الاداء بالجزء الاول
فقد تقررت عليه السببية من غير انتقال والافلا سببية له حتى يتنقل عنه وأياما كان فلا انتقال قلنا
لان سلم انتفاء السببية عن الجزء الاول على تقدير عدم اتصال الاداء به وانما المنتفى عنه نقرر السببية
وهذا لا ينافي الانتقال والحاصل ان كل جزء سبب على طريق الترتيب والانتقال لكن نقرر السببية
موقوف على اتصال الاداء وبهذا يدفع ما يقال لو توقف السببية على الاداء وهو موقوف على الوجوب
الموقوف على السبب يلزم الدور وكذا ما يقال يلزم أن لا يتحقق الوجوب مالم يشرع لعدم تحقق سببه
وفساده بين (قوله ومدها) أي صلاة العصر الى أن غربت الشمس أي قبل فراغه منها على ما صرح

وهنا بحث وهو ان قول الشارح ههنا فهو والجزء الذي يتصل به الاداء ويليه الشروع فيه وقوله فيما بعد
فان اتصل الاداء بالجزء الاول الخ يشرع ان تقدم أصل سببية الجزء مالم يتصل به الاداء وليس كذلك بل
الجزء الاول حال وجوده أولى بان يجعل سببا لعدم تراجمه فان المعدوم لا يراحم الموجود فصار سببا ولهذا
تجب الصلاة على من كان أهلا بالجزء منه لكن على سبيل التوسع سواء اتصل به الاداء أم لا نعم نقرر
سببته على وجه الاحتمال للانتقال عنه أصلا موقوف على اتصال الاداء كما نبه عليه الشارح بقوله لكن
نقرر السببية موقوف على اتصال فينبغي أن بصرف الكلام عن ظاهره للتلفيق (قوله نعم الا ان
الوجوب الخ) فيه بحث لان حاصل هذا الجواب ان الوقت سبب للوجوب والوجوب للاداء فيكون
الوقت سببا للاداء أيضا وبهذا التقرير لا يتم المقصود اذ لا شئ في تأخر الاداء عن الوجوب فكيف
يعتبر اتصال الوقت به نعم اذا جعل الوجوب عبارة عن وجوب الاداء عند المطالب يتم الكلام لان
الوقت يكون سببا للوجوب الاداء واذا لم يكن جزء من الوقت متعينا للسببية من غير مرجح ولم يكن جميع
الاجزاء سببا تعين أن يكون السبب جزءه مرجح وذلك هو الجزء المتصل بالشروع لترجمته باتصاله
بما هو سبب لوجوبه فليتم (قوله والانتقل السببية الخ) اعترض عليه بان السببية انما تنتقل
من الجزء الاول لو احتاج بقاء الوجوب بعده الى سبب وليس كذلك اذ البقاء يستغنى عن السبب والاي لم
بضوات جميع الوقت فوات الوجوب وأجيب بان تغيير الاحكام بعد فوات الجزء الاول بالسفر
والحيض والاسلام وغيرها يدل على الانتقال على ان قول الشارح لان الاصل في السبب الخ يصلح أيضا
جوابا عن هذا الاشكال فتأمل (قوله وأيضا فيه جعل الخ) الظاهر انه أراد به انه يلزم على تقدير جعل
السبب جميع الاجزاء من الاول الى الاتصال أن يجعل الكل موجودا لوجود بعض اجزائه اذ الاصل أن
يتقارن السبب والمسبب وعدم التقارن في القضاء للضرورة وأنت خبير بان هذا انما يلائم أصول
الشافعية لما عرفت من ان المقارنة انما تعتبر عندهم (قوله وبهذا يدفع الخ) أما اندفاع الاول فلان

المغنى عليه وأمثاله مكابرة محضه قال (وبهذا يدفع ما يقال الخ) أقول أما اندفاع الاول فلان
الموقوف على الاداء ليس السببية بل نقرها والوجوب الذي توقف الاداء عليه لا يتوقف على نقرها بل
على نفس السبب فلا دور وأما اندفاع الثاني فلان يتحقق الوجوب لا يتوقف على الشروع بل الموقوف
عليه نقرر الوجوب وقوله لعدم تحقق سببه ممنوع فان سببه محقق لكنه غير مقرر ولا يلزم من عدم
التقرر عدم التحقق (قوله وفساده بين) من تمة ما يقال أي فساد اللازم

المطلق هل يجب
العموم والتكرار أو
يحتمله أم لا (قوله وهو
ما يغير اثباته) قيل عليه
ان أريد وجود التغيير
وعدمه فلا تغيير في مثل
قوله تعالى فانفجرت أي
فصر به فانفجرت وقوله
فارسلون يوسف أيها
الصديق أي أرسلوه
وأناه فقال يوسف أيها
الصديق ومثل هذا كثير
في المحذوف وان أريد ان
عدم التغيير لازم في
المقتضى دون المحذوف
لم يميز المحذوف الذي
لا يغير فيه عن المقتضى
أجيب تارة بان الآية
من قبيل المقتضى لامن
قبيل المحذوف وأخرى
بمنع عدم التغيير فيما
ذكره من الامثلة لانه
على عدم التقدير يحتمل
أن يكون الانفجار بقوله

قلنا لما كان الوقت متسعا جازله شغل كل الوقت في معنى الفساد الذي يتصل به بالبناء (البناء هنا ضد الابتداء والمراد به ابتداء الصلاة في
اعتراض في حالة البقاء جعل عذرا (لان الاحتراز عنه مع الاقبال على الصلاة

متعذر لكن هذا شكل
بالفجر) يعني من شرع
في الفجر ومدها الى ان
طلعت الشمس ينبغي
ان لا يفسد كافي العصر
اذا شرع في الوقت
الكامل ومدها الى ان
غربت فان في صورتين
الشروع في الوقت الكامل
فالفساد المعتراض في
العصر ان جعل عفو
ينبغي ان يجعل في الفجر
عفو بعين تلك العلة هذا
اشكال اختلج في خاطري
ولم اذكر له جوابا في المتن
فيخطر بيالي عنه جواب
وهو ان في العصر لما كان
له شغل كل الوقت فلا بد
ان يؤدي البعض في
الوقت الكامل والبعض
في الوقت الناقص وهو
وقت الاحرار فاعتراض
الفساد بالغروب على
البعض الناقص فلا
يفسد واما في الفجر فان
كل وقته كامل فيجب أداء
الشكل في الوقت الكامل
فان شغل كل الوقت
يجب ان يشغله على وجه
لا يعتراض الفساد
بالطالع على الكامل
اثبات جميع ما حثته من
الافراد واجاب عنه
السيد الشريف بان
ضرورة الصحة لما أدت

به فخر الاسلام رحمه الله ليحقق اعتراض الفساد اذ لو حصل الفراغ مع الغروب لم يكن فسادا (قوله قلنا
لما كان الوقت) كلمة لما ليست في موقعها اذ لا معنى لسببية الاول للثاني وعبارة فخر الاسلام ان الشرع
جعل الوقت متسعا ولكن جعل له حق شغل كل الوقت بالاداء واعلم ان الفساد الذي يعتراض على ماوجب
بسبب كامل كافي الفجر أو ناقص كافي العصر ويتعذر الاحتراز عنه مع الايمان بالعزيمة والاقبال على
الصلاة في جميع الوقت هو وقوع بعض الاداء خارج الوقت على مقتضى كلام المصنف حيث صرح

الموقوف على الاداء تقرر السببية لانفسها والوجوب الذي توقف عليه الاداء لا يتوقف على تقررهما بل
على نفس السبب فلا دور واما اندفاع الثاني فلان الموقوف على الشروع ليس نفس السببية بل تقررهما
فلا يلزم عدم تحقق السبب ما لم يشرع (قوله لم يكن فيه فساد) أي على ما ذهب اليه المصنف وفخر
الاسلام من ان الفساد ووقوع بعض الاداء خارج الوقت واما على ما ذهب اليه من انه وقوع بعضه في
وقت الكراهة ففيه فساد (قال المصنف فان اعتراض عليه الفساد بطالع الشمس يفسد) خلافا
للاذاعي قياسا على العصر وقد علم الفارق وبجدت أبي هريرة رضي الله عنه وهو من أدرك ركعة من
الصبح قبل أن تطلع الشمس فقد أدرك الصبح ومن أدرك ركعة من العصر قبل أن تغرب الشمس فقد
أدرك العصر وأجيب بان الحديث مؤول بانه لبيان الوجوب بادرالجزء من الوقت وان قيل وبأباه
رواية فليتم صلاته والصبح تأويل الطحاوي أنه كان قبل نهيته عن الصلاة في الاوقات الثلاثة وليس ذلك
نهياعن التطوع كما بعد الفجر والعصر اذ قضاء الفوائت لا يجوز ولا هذا انتظر عليه السلام ليلة التعريس
الى ارتفاع الشمس (قال المصنف لانه وجب ناقصا وقد أدى كواجب) فيه نظرا اذا الظاهر ان يقول
وقد أدى كاملا يؤيده قول صاحب الكشاف اذا غربت الشمس في خلال العصر لا يفسد العصر لانه
وجب ناقصا لنقصان في سببه وبالغروب ينتفي النقصان فيتأدى كاملا (قوله كلمة لما ليست في موقعها)
قال المناضل الشريف قيل معنى السببية في ما هو مبل هو ظرف بمعنى اذا يدل على مقارنة أمر لا ممر صرح
به الشارح في شرح التلخيص وقد يعتراض عليه بان كونه بمعنى اذا في معنى الظرفية في الجملة بدون اعتبار
الشرطية لاني عدم السببية كيف وقد نقل عن سيويوه انه الوقوع شيء لوقوع غيره وهذا صريح في
السببية لان اللام تدل عليها بلا شبهة وانت خبير بانها جاءت في كلام البلغاء مجرد الظرفية كقوله

كما برقت قوما عطاشي غمامة * فلما رأوها أقشعت ونجحت

فلا وجه للاعتراض على انه ان سلم لزوم السببية فالانساع سبب لجواز شغل الوقت بالاداء والا فاما
واجب أو ممنوع لانه ان ساوى الوقت فالاول والا فالثاني فليفهم على ان الجواب لا يتعين ان يكون قوله
جاز بل يجوز ان يكون هو صفة لقوله متسعا ويكون الجواب قوله فيبقى ووقوع الجواب بالفاء غير بعيد
(قوله مع الايمان بالعزيمة) اشارة الى ان شغل كل الوقت بالاداء عزيمة لان الاصل ان يكون العبد
مشغولا بخدمة ربه في جميع الاوقات الا ان الله تعالى جعل للعبد ولاية تصرف بعض الاوقات الى حوائج
نفسه رخصة (قوله على مقتضى كلام المصنف حيث صرح الخ) وعلى مقتضى كلام فخر الاسلام أيضا
حيث ساق الكلام على ما صرح به المصنف بأن قال فان كان ذلك الجزء صحيحا كافي الفجر ووجب كاملا فان
اعتراض الفساد بطالع الشمس بطل الفرض وان كان ذلك الجزء فاسدا انتقض الواجب كالعصر

قال (كلمة لما ليست في موقعها) أقول جوابه ان لما ههنا مجرد الظرفية كافي قول الشاعر
كما برقت قوما عطاشي غمامة * فلما رأوها أقشعت ونجحت

الى اعتبار المقتضى قدره بقدر الضرورة واذا اندفعت الضرورة لقيام الموجب باعتبار
فرد من افراده لم يقدر واغيره لعدم المقتضى وهو المراد بعدم الوجوب وهو يساوي عدم الحوازل لاجل الحالة فيتحقق المناقاة ولان الكلام في

باعتراض

(ولو لم يؤد فكل الوقت سبب في حق القضاء لان العدول عن الكل في الاداء كان ضرورة وقد اتفقت هنا) هذا البحث الذي ذكرناه وهو ان بعض الوقت سبب انما هو في الاداء اما اذا لم يؤد في الوقت في حق القضاء كل

على سببها كله لكن في الاداء عدلنا عن سببية الشكل الى سببية البعض لضرورة وهي انه يلزم حينئذ التقدم على السبب أو تأخر الاداء عن الوقت وهذه الضرورة غير متحققة في القضاء

باعتراض الفساد بالغروب على ما ابتدئ في وقت الاجرار ووجه تعذرا لاحتراز عنه ان ليس في وسع العبد أن يقع فراغه من الصلاة مع تمام الوقت مقارنا بل لا يحصل التيقن بشغل كل الوقت بالاداء الا بالامتداد الاداء الى التيقن بخروج الوقت وأما على مقتضى كلام القوم فهو وقوع بعض الاداء في وقت الكراهة كما بعد الفجر وما قبل المغرب لا مجرد وقوعه بعد الوقت اذ لا فساد فيه لما ذكر في طريقه الخلاف وغيره من ان المذهب هو انه لو شرع في الوقت في الظهر والعصر أو المغرب أو العشاء فاتم بعد خروج الوقت كان ذلك أداء لا قضاء وظاهر ان شغل كل الوقت بالاداء بدون هذا الفساد ممتنع في العصر دون الفجر بلا اشكال وقد يجاب عن اشكال الفجر بان العصر يخرج الى ما هو وقت الصلاة في الجملة بخلاف الفجر أو بان في الطلوع دخولا في الكراهة وفي الغروب خروجها وأما جواب المصنف فقيه نظر لان شغل كل الوقت على وجه لا يعترض الفساد بالطلوع على الكامل متعذر عنده على ما مر فعند الايمان بالعزيمة أعنى شغل كل الوقت بالاداء يلزم احتمال اعتراض الفساد بالضرورة وذهب بعض المشايخ الى ان ليس معنى سببية الجزء المتصل بالاداء ان السبب هو الجزء الذي قبيل الشروع بل معناه انه اذا شرع فكل جزء الى آخر الصلاة سبب لوجوب الجزء الذي يلاقيه ومحل لادائه وعلى هذا البراءة اصل السؤال في العصر الممتد لان الجزء الذي طرأ عليه الفساد بالغروب وجب بسبب ناقص (قوله ولو لم يؤد)

المقتضى وثبوت ضروري فيلزم من عدم ثبوت ضرورة نفي الجواز (قوله ولكن لا يدل على ثبوت الخ) قيل هذا لا يصح في ظلمتنا لانه صريح في الدلالة على ثبوت التطبيق من قبل الزوج لغية وأجيب بان دلالتها بحسب اللغة انما هي على مصدر ماض لا على مصدر حادث في الحال فثبت الشرع تعجبا لهذا الكلام وصوناه عن اللغوية مصدر رأى طلاقا من قبل المتكلم في الحال وجعله انشاء (قوله فثبوت به يكون متأخرا الخ) بخلاف البيع في قوله اعترق عبدك عني بالف لانه يعتبر البيع من الاصر أو لا يصح الاعتناق عنه شرعا (قوله لان المقتضى في اصطلاحهم تعجيل للمقدر) المفهوم من قوله

يستأنف في وقت الاجرار فاذا غربت الشمس وهو فيها كالم يتغير ولم يفسد وقد يوجهه كلام المصنف بما يوافق كلام القوم بحمل قوله فاذا اعترض الفساد بالغروب على حذف المضاف أي بمقارنة لغروب أي قبيل الغروب وهو وقت الاجرار بقرينه قوله في الوقت الناقص وهو وقت الاجرار وهذا التوجيه يستدفع النظر المذكور ولا يكون ما ذكره المصنف محالما نقله الشارح من طريقه الخلاف وأنت خبير بان قول المصنف لكن هذا يشكل بالفجر وما ذكره في توجيهه يأتي عن هذا التوجيه (قوله ووجه تعذرا لاحتراز الخ) قد عرفت ان كون الفساد عبارة عمادا كمرشرك بين كلامي المصنف وغير الاسلام وأما وجه التعذر الذي ذكره فالظاهر ان مراد غير الاسلام ليس ذلك لان عبارته في جواب السؤال الذي ذكره المصنف بقوله فان قيل يلزم أن يفسر العصر الخ هكذا لان ما يتصل به من الفساد بالبناء جعل عفو الان الاحتراز عنه مع الاقبال على الصلاة متعذر وقد روي هشام عن محمد رحمه الله فيمن قام الى الخامسة في العصر انه يستحب له الاتمام لانه من غير قصد ثبت فاذا اتصل به انفساد صار في الحكم عفوا وصار بمنزلة المؤدى في وقت العصة بخلاف حالة الابتداء فلو كان مراده بتعذرا لاحتراز عن الفساد ما ذكره الشارح لم يكن الى حديث البناء والاستشهاد بالقيام الى الخامسة حاجته فغنى كلامه ان اتصال الفساد بالبناء جعل عفوالمقبول عليها حكما لا قصدا ومعنى عدم مقصوديته هو معنى تعذرا لاحتراز عنه كذا في فصول البدائع (قوله كما بعد الفجر وما قبل المغرب) فيه اشارة الى ان الفجر كل وقته كامل والنقصان انما هو بعد خروج وقته وان العصر في آخره نقصان لان ما قبل المغرب من وقت العصر (قوله وذهب بعض المشايخ الخ) هذا انما يستقيم اذا اكتفى في السببية بالتقدم الذاتي واذا شرط التقدم الزمني كما مر في تحقيق قوله وبلبه انشروع فيه فلا لانه يلزم من مقارنة الجزء الاول من الوقت للاداء سببية وظرفية والاولى تقتضى التقدم والتاخير المقارنة فيتمنا فيان اللهم الا أن يمنع امكان أن يتقدم جزء لطيف بقى فيه بحث آخر وهو ان السبب اذا كان هو الجزء الملاقي للاداء لم يلزم أن لا يفسد الفجر باعتراض الطلوع لان الجزء المؤدى ناقصا هو الجزء الذي وقع خارج الوقت وليس وجب كاملا لان سبب وجوبه هو الجزء الملاقي من الوقت وليس بكامل ويمكن أن يجاب بان كون السبب عندهم الجزء الملاقي للاداء من وقت

كيف يكون أي لا يكون كذلك كقول أبي تمام الطائي رحمه الله أحاولت ارشادي فعقلني مرشدي * أم استمتت نأديبي فدهري مؤدبي
بهما أظلم حال غة أجلبيا * ظلامهم ما عن وجه أمر دأشب * ومن قال انه تعليل اقوله كيف يكون بمعنى لا يكون على أن يكون

فيجب كاملا (ثم وجوب
الاداء يثبت آخر الوقت
اذ هنا توجه الخطاب
حقيقة لانه الاثن بأثم
بالترك لا قبله حتى اذا
مات في الوقت لا شئ
عليه

فالسبب كل الوقت في حق القضاء اذ في حق الاداء السبب هو الجزء المترتب واحد او احوال واحد لو كان السبب في حق الاداء أيضا جميع الوقت لما ثبت الوجوب في الوقت ولم يأثم المكلف بالترك على ما مر (قوله فوجب القضاء بصفة الكمال) حتى لا يجوز قضاء العصر الفأنت بحيث يقع شيء منه في وقت الكراهة فان قيل السبب وهو كل الوقت ناقص بنقصان البعض فينبغي أن يجوز ذلك فلنا ما صار دينا في الذمة ثبت بصفة الكمال لان نقصان الوقت ليس باعتبار ذاته بل باعتبار كون العبادة فيه تشبيها باليكفرة فاذا مضى خالبا عن الفعل زالت محلته وبقيت سببته فكان الوجوب ثابتا بسبب كامل ولهذا يجب القضاء كاملا على من صار أهلا في آخر العصر كذا ذكره فمس الأئمة وقد يجب بان الاجزاء الصحيحة أكثر فيجب القضاء كاملا ترجيحاً لاكثر الصحيح على الأقل الفاسد (قوله ثم وجوب الاداء يثبت آخر الوقت) وهو ما اذا تضيق عليه الواجب بحيث لا يفضل عنه جزء من الوقت اذ يأثم بالآخر عن ذلك الوقت لا يقال فالمدى في أول

تعليلا للثبوت الضمني فقد
جعله على معننى سمج
مستفح في العريية
ازدراء للمصنف رحمه
الله (قوله أحدهما الخ)
واعترض عليه بان هذه
الصبيغ لا يقصد بها
الحكم بنسبة خارجية
للقطع بان بعت مثلا
لا يدل على بيع آخر غير
البيع الذي يقع به ولا
معنى للانشاء اهذنا
ولانه لا يحتمل الصدق
والكذب الذي من
خواصه للقطع بتخطئة
من يحكم عليه باحدهما
ولانه يقبل التعليق
الذي هو توقف أمر على
آخر بخلاف الاخبار
الماضي ولانه يعرف كل
أحد فيما اذا قل للمطلقة
الرجعية أنت طالق
بالفرق بينهما اذا قصد
انشاء طلاق ثان وبينهما
اذا أراد الاخبار من
الطلاق السابق وهذه
الاعتراضات في غاية
السخافة والوهن بعد

الاداء فاذا لم يتصل جزء منه بالاداء تعين الجزء الاخير منه للسببية وحينئذ يذنبتهى التخبير وتحقق المطالبة ويأثم بالآخر اجزاء والجزء الاخير من وقت الاداء في الفجر كامل (قوله فالسبب كل الوقت في حق القضاء) اعترض بوجوه الاول انه لو كان سبب الوجوب كل الوقت لما كان الوجوب ثابتا فيه على المفوت واذا لم يكن الوجوب ثابتا عليه فيه لم يكن بعده لانه لو كان ثابتا فاما أن يكون بطريق الاداء وهو باطل أو بطريق القضاء وهو يعتمد الوجوب في الوقت والتقدير انه لم يجب فيه وأجيب بمنع المسلازمة الاولى لجواز أن يكون ثابتا بسبب آخر الثاني انهم صرحوا بان الجزء الاخير متعين للسببية سواء وجد الاداء فيه أم لا وحينئذ لا يكون كل الوقت سببا لامتناع تحصيل الحاصل وأجيب بان التبعين بالنسبة الى الاداء بمعنى انه لا ينتقل الى جزء آخر يتصل به الاداء الثالث ان السبب بالنسبة الى الكافر اذا أسلم والصبي اذا بلغ والحائض اذا طهرت في الجزء الاخير فهو الجزء الاخير بالاتفاق والماوجب عليه شيء وأجيب بان هذه الصور مستثناة من تلك القاعدة لان الاضافة الى الكل راجحة عند الامكان ولا يمكن في حق هؤلاء كمالا بشهادة العقل (قوله اذ في حق الاداء) تعليلا لتقييد سببية كل الوقت بعدم الاداء حاصل الجواب انه لو وجد أداء لم يكن السبب كل الوقت بل الجزء الملاصق فاعترض صاحب الترجيح بان التقدير عدم وقوع الاداء في الوقت فمن أين الجزء الملاصق للاداء وهم (قوله حتى لا يجوز قضاء العصر الفأنت الخ) ظهر به ان ما أشار اليه صاحب الوقاية وصرح به المصنف في شرحه من أنه يصح قضاء الفوائت بعد العصر الى أداء المغرب ليس بصحيح بل الصحيح انه انما يصح بعد العصر قبل تغير الشمس وأما بعده فلا يجوز فيه القضاء وان كان قبل أن يصلى العصر صرح به الزيلعي أيضا واعترض على ما ذكره لجواز سجدة التلاوة والنفل في أحد الاوقات المكروهة بعد وجوبهما في الآخرة والجواب ان المنع في الاوقات المكروهة عما هو قربة مقصودة من شأنها شدة الرعاية وال لزوم المطلق اما سجدة التلاوة فليست قربة مقصودة بالعبادة من حيث هي ثم انما المقصود منها ما يصلح تواضعا ولذا لا يجب بالنسبة لربوب الر كوع عنها اذا كان في الصلاة ولم يفصل بينها وبين التلاوة بثلاث آيات وما ذكره صاحب الهداية في باب التيمم وباب الاوقات التي يكره فيها الصلاة من ان سجدة التلاوة قربة مقصودة فغني آخر وهو كونها غير وسيلة الى صحة عبادة أخرى كالطهارة وأما النفل فبإباحة واسع ولذا لا يجوز قاعد اورا كباوم وميامع القدرة وسره أن سعته جبرت حرج عوموه ولان لزومه بالشروع لضرورة صون المؤدى عن البطلان فلا يظهر في تكامل اللازم لاحالاولا ما لا فيجوز أداءه وقضاؤه في الوقت المكروه ان شرع فيه ثم لا مدخل

ما حقق المصنف ان كونها انشاء بحسب اعتبار الشارع فيها معنى شرعيا على طريق الاقضاء
فهي وان كانت انشاء شرعية حقيقية لم يكن لم تمنع فيه بل فيها جهة الاخبار به لغة ولولا ما ضمنه الشارع من المقضي كاتب

ومن حكم هذا القسم ان الوقت لما لم يكن متعينا شرطا واختياريا في الاداء الى العبد لم يتعين بتعيينه نصا اذ ليس له وضع الشرائع وانما له الارتياق فعلا فيتعين فعلا كاختيار في الكفارات ومنه انه لما كان الوقت منسعا شرعا ٢٥٥ فيه غير هذا الواجب فلا بد من

تعيين النسبة ولا يسقط التعيين اذا ضاق الوقت بحيث لا يسع الا لهذا الواجب) وهذا جواب اشكال وهو ان التعيين انما واجب لانساع الوقت فاذا ضاق الوقت ينبغي ان يسقط التعيين فقال (لان ما ثبت حكما أصليا)

وهو وجوب التعيين بالنسبة وقوله حكما منصوب على الحال (بناء على سعة الوقت لا يسقط بالعوارض وتقصير العباد واما القسم الثاني) وهو ان يكون الوقت مساويا للواجب ويكون سببا للوجوب (فوقت الصوم وهو رمضان) أي نهار رمضان (شرط للاداء) ومعيار له يؤدي

اخبارات محضه واحتمل الصدق والكذب ولم تقبل التعليق (قوله) والثاني مخصوص بانته (طالق) اظاهر انه اعتراض على الهداية بان ذكر الطالق اذا كان ذكرا لطلاق لغة كان ذكر طلقته ذكرا للتطبيق لغة وكون المصدر المذكور صفة للمرأة مانعا عن التعميم لا يستلزم كونه مانعا للتعميم في طلقته لان

الوقت لا يكون انيا نابا لاداء الواجب وبالمأمور به لانا نقول بعد الشروع يجب الاداء و يتوجه الخطاب على ما صرح (قوله) ومن حكم هذا القسم) وهو ما يكون الوقت فاضلا عن الواجب ويسمى الواجب الموسع ان لا يتعين بعض أجزاء الوقت بتعيين العبد نصا بان يقول عينت هذا الجزء للسببية ولا قصد بان ينوي ذلك وهذا يعلم بطريق الاولي وذلك لان تعيين الاسباب والشروط من وضع الشرائع وليس للعبد ذلك وانما للعبد الارتياق فعلا أي اختيارا فعل فيه رفق وليس ذلك بتعيين جزء لانه ربما لا يتيسر فيه الاداء بل له الاختيار في تعيينه فعلا بان يؤدي الصلاة في أي جزء يريد فيتعين بذلك الفعل ذلك الجزء وقتا فاعله كافي خصال الكفارة فان الواجب أحد الامور من الاعناق والنكس وقوا الاطعام لا يتعين شئ منها بتعيين المكلف قصدا ولا نصا بل يختار أيها شاء في فعله فيصير هو الواجب بالنسبة اليه

لسببية كل الوقت في العصر ونحوه ولذا لو افرد في آخره وفاتت بقصر مع ان السبب كل الوقت والله أعلم (قوله بعد الشروع يجب الاداء) قيل هذا ممنوع لاستلزامه ان يكون وجوب الاداء مبني على الشروع وليس كذلك بل الامر بالعكس والا لا يكون فرق بين الفرض والنفل في ذلك الى الوقت الذي يلي الشروع وسبب الاداء للوجوب هو الذي يكون ظرفا لتعلق الخطاب فزمان أصل الوجوب وجوب الاداء واحد غير انه سبب للاداء وظرف لسبب الثاني ويجوز ان يعتبر متأخرا بزمان لطيف متوسط بين زمان أصل الوجوب والشروع لتقع المطالبة بالواجب وتقع الشروع بعد وجوب الاداء (قوله بان يقول عينت هذا الجزء للسببية) قال الفاضل الشريف هذا ليس بمستقيم لان تعيين كون الجزء للسببية ليس في وسع العبد ولو قال عينت هذا الجزء للاداء لكان أولى قيل معنى قول الشارح للسببية لما جعله الشارع سببا بقربه قوله ان تعيين الاسباب من وضع الشرائع وقول الشريف أولى بدل الصواب ايماء اليه و أنت خبير بان سببية جزء من الوقت المجهولة للشارع لا يخص جزءا معيننا فلا وجه لجمعه لعله لتعيين جزء معين للاداء نعم يمكن أن يناقش في قوله ولو قال عينت هذا الجزء للاداء لكان أولى بان قوله لان تعيين الاسباب والشروط الخ بأبي عنه الا أن يراد بغيره أيضا ويقال تعيين الجزء للاداء تعيين له لسببية وجوب الاداء أو تعيين له لشرطية الاداء فيوجد التقريب فليتمأمل (قوله فيصير هو الواجب بالنسبة اليه) قال الفاضل الشريف هذا حصري لم يقع موقعه لاقتضائه ان يكون المؤدى بعينه هو الواجب وليس كذلك بل الواجب هو أحد الامور يتأدى به لاشتماله على الواجب وكذا قوله و يتعين بفعله في

قال (بان يقول عينت هذا الجزء للسببية) أقول اعترض عليه بان تعيين كون الجزء للسببية ليس في وسع العبد ولو قال عينت هذا الجزء للاداء لكان أولى قال (بل يختار أيها شاء في فعله فيصير هو الواجب بالنسبة اليه) أقول قيل عليه الحصر لم يقع موقعه لاقتضائه ان يكون المؤدى بعينه هو الواجب وليس كذلك بل الواجب هو أحد الامور يتأدى به لاشتماله على الواجب وكذا قوله و يتعين بفعله في الموضوعين ليس كما ينبغي أقول كان هذا القائل لم ينظر في شروح المختصر وحواشي شرح العضد ولم يتمأمل في عبارة هذا الشرح فان المقرر فيها ان الواجب في الواجب الخير أحد الامور لا على التعيين لكن اذا اختاروا حدا منها صار هو الواجب بالنظر اليه والفرق بين هذا وبين قول من قال الواجب بالنسبة الى كل أحد شئ آخر وهو ما يفعله كما سبق له الخبر بانهم يقولون ابتداء ان الواجب فيه بالنسبة الى كل ما يفعله ونحن لانقول كذلك بل نقول ان الواجب أحد الامور لا على التعيين فاذا اختاروا حدا منها يتعين الوجوب بطريق الصيرورة ولهذا قال فيصير هو الواجب بالنسبة اليه ولم يقل فيكون وكذا الحال في قوله و يتعين بفعله في

التطبيق صفة الرجل لانه مذكور وليس بمقتضى فيصح نسبة الثلاث فيه (قوله واذا قال أنت طالق لطلاق الخ) نقض على الهداية باستلزام عدم وقوع الثلاث في هذه الصورة أو الاجماع على خلافه (قوله فنقول اذا فوي) حاصله ان ارادة التطبيق بالطلاق تصح على

لانه قدر وعرف به فان الصوم مقدر بالوقت وهذا ظاهر ومعرف بالوقت فانه الامسالك عن المفطرات الثلاث من الصبح الى الغروب مع النية فالوقت داخل في تعريف الصوم (وسبب لاجوب كقوله تعالى فن شهد منكم الشهر فليصمه ومثل

وفي هذا اشارة الى ما هو المختار من ان الواجب في الموسع هو الاداء في جزء من الوقت ويتعين بفعله وفي الخير هو احد الامور ويتعين بفعله لا يقال في الموسع يجب في اول الوقت وفي الاخر قضاء او يجب في الاخر وفي الاول نفل يسقط القضاء وفي الخيران الواجب هو الجميع ويسقط بفعل واحد والواجب بالنسبة الى كل واحد شئ آخر وهو ما يفعله او الواجب واحد معين لكنه يسقط به بالآخر (قوله لانه) أي الصوم قدر بالوقت ولهذا يزداد بازدياده وينتقص بانتقاصه وعرف به أي علم مقدار الصوم به كما يعلم مقادير الاوزان بالمعيار وأما التعريف به بمعنى دخوله في تعريف الصوم على ما ذهب اليه المصنف رحمه الله تعالى فلا دخل له في المعيارية لا بتكلف (قوله ومثل هذا الكلام للتعلييل) أي الاخبار عن الموصول

الموضوعين ليس كما ينبغي وقد يجاب عنه بان الواجب في الواجب الخير أحد الامور لا على التعمين لكن اذا اختار واحدا منها صار هو الواجب بالنظر اليه والفرق بين هذا وبين قول من قال الواجب بالنسبة الى كل واحد شئ آخر وهو ما يفعله كما سبقه الشارح انهم يقولون ابتداء ان الواجب فيه بالنسبة الى كل واحد ما يفعله ونحن لا نقول كذلك بل نقول ان الواجب أحد الامور لا على التعمين فاذا اختار واحدا منها يتعين للوجوب بطريق الضرورة ولهذا قال فيصير هو الواجب بالنسبة اليه ولم يقل فيكون وكذا الحال في قوله ويتعين بفعله في الموضوعين (قوله وفي هذا اشارة الخ) أي فيما ذكرنا من انه ليس للعبودية التعمين بل له الاختيار في تعيينه فعلا بان يؤدي الخ (قوله أي علم مقدار الصوم) في ظاهره انتشار الضمير كما لا يخفى (قوله لا بتكلف) وهو أن يقال المراد بالدخول هو الدخول على وجه مخصوص وهو أن يكون الامسالك الشرعي مقارنا لجميع اجزاء النهار بحيث لا يكون أزيد ولا أنقص منه وظاهر أن الدخول في التعريف بهذا المعنى يقتضي المعيارية وقد يقال اذا كان الصوم عبارة عن الامسالك عن المفطرات اثلاث من اول النهار الى آخره يكون اول النهار الى آخره معيارا له لا بتكلف ومعنى قول المصنف فالوقت داخل في تعريف الصوم ان الوقت المبتدأ من الصبح الى الغروب لا مطلق الوقت ليم التعريف (قوله ومثل هذا الكلام للتعلييل الخ) فوَقَّشَ فِيهِ بَانَ الْمُدْعَى سَبِيحَةَ الشَّهْرِ وَالِدَلِيلَ أَنَّ مَا فِيهِ سَبِيحَةُ شَهْرٍ وَهَذِهِ مَنَاقِشُهُ وَاهِبُهُ لِلدَّجَاعِ عَلَى أَنَّ السَّبَبَ مَا الْوَقْتُ أَوَّ الْخَطَابِ فَقَوْلُهُ تَعَالَى فَن شَهْدَ مِنْكُمْ الشَّهْرَ فَلْيَصْمِهِ فِي قُوَّةٍ مِنْ شَهْدَ مِنْكُمْ سَبَبُ الْوَجُوبِ فَلْيَأْتِ بِالْوَجُوبِ هَذَا ثُمَّ شَهْدَ الشَّهْرِ أَمَا مَعْنَى ادْرَاكَهُ فَيَكُونُ الشَّهْرُ هُوَ الْمَفْعُولُ بِهِ وَأَمَا مَعْنَى الْحُضُورِ وَالْإِقَامَةِ فَيَكُونُ ظَرْفًا وَالْأَوَّلُ قَوْلُ كَثِيرٍ مِنَ النَّجَّاتِ وَالثَّانِي اخْتِيَارُ صَاحِبِ الْكَشْفِ وَرَجْحُ هَذَا بَانَ الْمَقِيمِ وَالْمَسَافِرِ كُلِّهِمَا سَاهِدَانِ لِلشَّهْرِ بِمَعْنَى ادْرَاكَهُ مَعَ أَنَّ الْمَسَافِرَ لَا يَجِبُ عَلَيْهِ الصَّوْمُ الَّذِي يَجِبُ عَلَى الْمَقِيمِ أَعْنَى مَنْ غَيْرِ رِخْصَةٍ فِي الْإِفْطَارِ وَإِذَا جَعَلَ الشَّهْرَ ظَرْفًا وَالشَّاهِدَ مَعْنَى الْحَاضِرِ الْمَقِيمِ لَمْ يَتَنَاوَلَ الْمَسَافِرَ فَلَمْ يَحْتِجْ إِلَى تَخْصِيصِهِ كَمَا حَتِجَ إِلَى تَخْصِيصِ الْمَرِيضِ الْمَقِيمِ

الموضوعين قال (وأما التعريف به بمعنى دخوله في تعريف الصوم الخ) أقول قال فخر الاسلام وانما قلنا انه معيار له لانه قدر وعرف به وقال صاحب الكشف أي لان الصوم قدر بالوقت حتى ازداد بازدياده وانتقص بانتقاصه كما يكيل بالكيل وقد عرف به الصوم عرف بالوقت فقيس الصوم هو الامسالك عن المفطرات الثلاث نهارا مع النية باذن صاحب الشرع فاذا دخل الوقت وهو النهار في تعريفه لا يوجد بدونه فكان مقدرا له وكان الوقت معيارا به ضرورة ويجوز أن يكون عرف من المعرفة ويكون تأكيذا لقد رأى قدر الصوم بالوقت وعرف مقدار الصوم به فكان معيارا له والمصنف قد اختار ما ذكر صاحب الكشف أولا والتعريف الثاني ورد الاول بان الدخول في التعريف لا يقتضي المعيارية ثم قال الا

هذا الكلام للتعلييل ونظائره كثيرة فانه اذا كان الشئ خيرا للاسم الموصول فان الصلة علة للخبر وقد ذكر غير مرة انه اذا حكم على المشتق فان المشتق منه علة وهنا كذلك لان قوله تعالى فن شهد منكم الشهر معناه شاهد الشهر فالشاهد علة

التجوز فعوم النية المقتضية للتطبيق يقتضى التعميم فيه على طريقة التعميم المقتضى لا تعميم المقتضى بخلاف قوله أنت طالق بدون ذكر المصدر فانه لا يصح فيه نية الثلاث لعدم المحل القابل لذلك ولا يصح تأويله بانت ذات وقع عليه الطلاق التعميمية في الخبرية وكونه صفة للمرأة وذكر الطلاق انما هو ذكر اطلاق هو صفة المرأة (قوله وهو اسم فرد) لا يقال هذا مناف لما سبق ان المصدر الثابت لغيره يدل على الماهية لا على الافراد لانا نقول مراده انه لا يدل على العسد فان قارن ارادة الثلاث يجوز جملة عليه لكونه فردا

اعتبار يابذل عليه التنوين وما يؤدي مؤداه والا فيكتفي بالاقل الذي هو الواحد حقيقة وان كان دلالة ما هو اسم على انجلس المحض (قوله لانه لا يتصور فهمها الاقل المتيقن) استشكل بما قالوا انه اذا لم ينوشباً تعين الادنى أي مشعر

(ولنسبة الصوم اليه وتكرره به ولحكمة الاداء فيه للمسافر مع عدم الخطاب ومن حكمه أنه لا يشرع فيه غيره فلهذا يقع عند أبي يوسف ومحمد رحمهما الله عن رمضان اذا نوى المسافر واجبا آخر لان المشروع ٣٠٧ في هذا اليوم هذا الاخير) اشارة

الى الصوم المخصوص
برمضان (في حق الجميع
ولهذا يصح الاداء منه)
أي من المسافر (لكنه
رخص بالفطر وذال يجعل
غيره مشروعا فيه قلنا
لمارخص فيه لمصالح
بدنه فصالح دينه وهو
قضاء دينه أولى وانما
يشرع للمسافر غيره
ان أنى بالعزيمة وهناك
بأن اذا صام واجبا آخر
حساب عما قال ان
المشروع في هذا اليوم

في حق الجميع صوم
رمضان لا غير فنقول
لانسلم ان المشروع في
حق المسافر هذا الاخير
مطلقا بل ان أنى المسافر
بالعزيمة أما اذا أعرض
عنها فلا نسلم ذلك

الخفيفة لانه المتيقن
ودفع بان الاقل المتيقن
ليس عين الادنى المتيقن
ولا لازمه فلا يلزم من نفيه
نفيه بخاز ثبوت الادنى
المتيقن مع انتفاء الادنى
المتيقن اذا المراد بالاقول
المتيقن الواحد الداخل
تحت الثلاث وبالادنى
المتيقن البيئونة الخفيفة
الرافعة للملك الذي يمكن
رفعه ومعنى كونها أدنى
امكان رفعها وتبعها انه
ثبت على تقدير ثبوت كل

مشعر بعلمية الصلة للتعب عند صلواتها ذلك بخلاف قولنا الذي في الدار رجل عالم على ان الاظهر ان من ههنا
شرطية فتكون على السببية أدل (قوله ونسبة الصوم الى الشهر) فنقولنا صوم رمضان والاصل في
الاضافة الاختصاص الاكمل وهو أن يكون ثابتا به لان معنى الثبوت بالسبب سابق على سائر وجوه
الاختصاص الا أن وجود الفعل لا يصلح أن يكون ثابتا بالوقت لتوقفه على اختيار العبد فاقيم الوجوب
الذي هو وجود شرعي ومفض الى الوجود الحسي مقامه (قوله ولحكمة الاداء فيه) يعني ان السبب اما
الوقت واما الخطاب للاجماع أو لعدم الثالث وليس هو الخطاب بدليل صحة صوم المسافر والمرضى في
الشهر مع عدم الخطاب في حقهما فتعين الوقت ثم المختار عند الاكثرين ان الجزء الاول من كل يوم سبب
لصومه لان صوم كل يوم عبادة على حدة منفردة بالارتفاع عند طريان الناقص كالصلاة في أوقاتها
فيتعلق كل بسبب ولان الليل يناق الصوم فلا يصلح سببا لوجوبه وذهب الامام السرخسي رحمه الله تعالى
الى ان السبب مطلق شهود الشهر على ما هو الظاهر من النص والاضافة فان الشهر اسم للجموع الا ان
السبب هو الجزء الاول منه لانه لا يلزم تقدم الشيء على سببه ولهذا يجب على من كان أهلا في أول ليلة من
الشهر ثم جن قبل الاصبح وأفاق بعد مضي الشهر حتى يلزمه القضاء ولهذا يجوز به أداء الفرض في الليلة
الاولى مع عدم جواز التنية قبل سبب الوجوب كما اذا نوى قبل غروب الشمس وسببية الليل لا تقتضي

في الشهر ولا خفاء في ان تعليل التخصيص أولى (قوله عند صلواتها ذلك) لفظه أي في قوله أي الاخبار
الخذل على ان هذه الزيادة توجب له الكلام المصنف وتقييد لاطلاقه لا اعتراض عليه وقد يقال
المعاقلة لهذا الكلام لا تختص بكون المبتدأ موصولا بل ينبغي أن يكون الخبر حكما من أحكام الشرع
من الايجاب أو التحريم أو ما يماثلهما وحينئذ لا بد من كون الصلة سالحة للعامة فلا يحتاج الى تكلف
للقيد المذكور (قوله صوم رمضان) أي شهر رمضان لان العلم هو المجموع نص عليه في السكشاف قال
أكثر أصحاب الشافعي ذكر رمضان بدون ذكر شهره مكرره كما يقال جاء رمضان وان كان هناك قرينة
تصرفه كما يقال صمنار رمضان فغير مكرره وذهب أصحاب مالك الى انه مكرره مطلقا وفي حديث البخاري
أعنى قوله عليه السلام من آمن بالله ورسوله وأقام الصلاة وصام رمضان كان حقا على الله أن يدخله
الجنة احتجاج عليهم (قوله الاختصاص الاكمل) فيه تسامح لان مقتضى الاضافة المطلقة كمال
الاختصاص لا كونه أكمل (قوله وذهب الامام السرخسي الخ) وتفسير قول الامام السرخسي انه لو كان
أول جزء من كل يوم سببا لوجوبه لم تكن الايام معيارا للصوم لان سبب الوجوب خارج عن محل الاداء
لوجوب تقدم السبب على المسبب فيكون ذلك الجزء من كل يوم فاضلا فلا يكون كل يوم معيارا للصومه
والاجماع منعقد على خلافه فان قلت تقدم السبب على المسبب لا يلزم أن يكون بالزمان بل يكفي أن يكون
بالذات ولهذا ذهب بعض المشايخ الى ان سبب الوجوب الجزء الذي يلاقي الاداء كما مر قلت قد عرفت جوابه
في تحقيق قوله ويليه المشروع (قوله هو الجزء الاول منه) وهو الجزء الاول من الليلة الاولى (قوله
وسببية الليل لا تقتضي جواز الاداء فيه) فمعياريه سبب الوجوب على هذا كونه بحيث لا يفصل من
أجزائه شيء يسع فيه غيره من جنسه فلا ينافيه كون بعض أجزاء الشهر كاللالي فاضلا عنه

بتكلف وأراد به ان المراد ههنا الدخول على وجه مخصوص وهو أن يكون الامساك الشرعي معيارا
لجميع أجزاء النهار بحيث لا يكون أزيد ولا أنقص منه وظاهر ان الدخول في التعريف بهذا المعنى يقتضي

نوع لان البيئونة الرافعة للعمل رافعة للملك ولكن لا يتصور القلة والكثر في البيئونة اذ لا يقال بيئونة واحدة أو ثلاث لا يقال لما كان
ثبوت الاقل المتيقن كافيا في اذ فاع الضرورة ما ناعنا به غيره فليكتف بثبوت الادنى المتيقن كذلك لا يات بقول الطلاق بدل على ما هيته

ولان وجوب الاداء ساقط عنه فصار هذا الوقت في حقه كشعبان فعلى الدليل الاول) وهو قوله فصالح دينه وهو قضاء دينه اولى (ان شرع في النفل يقع عن رمضان) ٣٠٨ لانه اذا شرع في واجب آخر انما يقع عنه لمصالح دينه فان قضاء ما فات اولى للمسافر من

جواز الاداء فيه كمن أسلم في آخر الوقت وأيضا قوله عليه الصلاة والسلام صوموا لي ولدينه يدل على ذلك اذ ليس المراد حقيقة الرؤية اجماعا بل ما ثبت بها وهو شهر رمضان ولا جهة للتعبير بالرؤية عن الجزء الاول من كل يوم وكل من هذه الوجوه وان أمكن دفعه الا انها أمارات تفيد بعمومها رجحان سببية شهود الشهر مطلقا (قوله ولان وجوب الاداء) عطف على مضمون الكلام السابق كانه قال اذا نوى واجبا آخر يقع عنه لانه لما رخص ولان وجوب الاداء ساقط عنه فصار رمضان في حقه أى في حق المسافر بل في حق أدائه وتسلم ما عليه بمنزلة شعبان وانما قلنا في حق أدائه لانه في حق نفس الوجوب ليس بمنزلة شعبان لتحقق سبب الوجوب فيه دون شعبان (قوله وهناروايتان) روى ابن سماعة أنه يقع عن الفرض وهو الاصح وروى الحسن أنه يقع عن النفل هذا اذا نوى النفل وان أطلق النية فقبل يقع عن الفرض على مقتضى رواية ابن سماعة في نية النفل وعن النفل على مقتضى رواية الحسن والاصح انه يقع عن الفرض على جميع الروايات لانه لم يعرض عن فرض الوقت بعرض نية النفل فانصرف اطلاق النية منه الى صوم الوقت كالتقريب فان قيل فكيف جاز ترك الدليل الثاني بالكيفية قلنا لان الوقت انما يصير بمنزلة شعبان اذا تحقق منه الاعراض عن العزيمة وذلك بنية صريح النفل أو واجبا آخر (قوله وفي هذا الكلام نظر) جوابه ان الكلام في المريض الذي لا يطيق الصوم وتعلق الرخصة بحقيقة العجز وأما الذي يخاف منه ازدياد المرض فهو كالمسافر بخلافه على ما يشعر به كلام الامام السرخسي في المتوسط من ان قول الكرخي بعدم الفرق بين المسافر والمريض سهو أو مؤول بالمريض الذي يطيق الصوم ويخاف منه ازدياد المرض (قوله وقال زفر) عطف على قوله يقع عند أبي يوسف وهذا ابتداء تفريع آخر على تعيين الوقت في الصوم ومحل الخلاف ما اذا أمسك الصحيح المقيم في شهر رمضان ولم تحضره النية فعند زفر لا يكون صوما واقعا عن الفرض لان الامر المتعلق بالفعل في محل معين وان كان دينيا باعتبار ذاته

(قوله كمن أسلم في آخر الوقت) فيه بحث لان آخر الوقت لا ينافي الصلاة بالذات فانه جزء من وقتها وانما لم يجز فيه لعلمه العارضة بخلاف الليل فانه ينافي الصوم بالذات فلا يلزم من جواز كون آخر الوقت سببا جواز كون الليل سببا ويمكن أن يدفع بانه كلام على السند الاخص (قوله بل في حق أدائه وتسلم ما عليه الخ) قيل عليه قول المصنف حيث جعل سقوط وجوب الاداء لصيرورة رمضان كشعبان مغن عما ذكره الشارح لئلالاته على ان المساواة في حق وجوب الاداء ويجوز أن يكون ضمير في حقه راجعا الى الاداء فيكون حينئذ أظهر ويكون معناه في حق وجوب الاداء كشعبان بالنسبة الى المسافر (قوله لانه لم يعرض عن فرض الوقت) فيه بحث لان كون رمضان بمنزلة شعبان انما يتحقق باعتبار سقوط وجوب الاداء لاعتبار تحقق الاعراض اللهم الا أن يقال سقوط وجوب الاداء مبني على الاعراض بدليل انه لو شرع في صوم الفرض يتوجه الخطاب ويثبت وجوب الاداء (قوله ويخاف منه ازدياد المرض) كالحجيات المطبقة ووجع العين والرأس وغيرهما فانه يتعلق برخص مثل هذا المريض لخوف ازدياده ولم يشترط فيه العجز الحقيقي دفعا للعرج أماني ما لم يضره كفساد الهضم والمبطون فيتعلق برخصه بحقيقته العجز الذي يمنع عن المضى على الصوم لدفع الهلاك فاذا صام ظهر عدم عجزه ونات شرط الرخصة فيتحقق بالصحيح (قوله بالفعل في محل معين الخ) في العبارة حزا لان الضمان في كان ولاكنه ووجد ويقع

المعيارية قال (لان الامر المتعلق بالفعل في محل معين الخ) أقول في هذه العبارة نوع حزا لان قوله في محل متعلق بالفعل وضمير كان ولاكنه ووجد ويقع راجع الى الفعل فلا يبقى لقوله لان الامر خبير في

اداء رمضان لانه ان مات قبل ادراك عدة من أيام آخر لاقى الله تعالى وعليه صوم القضاء ولا يكون عليه صوم رمضان فاذا كان الوقوع عن واجب آخر لمصالح دينه ففيما اذا نوى النفل فصالح دينه انما هي اداء رمضان لا النفل (وعلى الثاني) أى وعلى الدليل الثاني وهو ان الوقت بالنسبة اليه كشعبان (يقع عن النفل وهناروايتان) أى بناء على هذين الدليلين في هذه المسئلة روايتان (وان أطلق) فالاصح انه يقع عن رمضان اذا لم يعرض عن العزيمة وأما المريض اذا نوى واجبا آخر يقع عن رمضان لتعلق رخصته بحقيقته العجز فاذا صام ظهر فوات شرط الرخصة فصار كالصحيح وفي المسافر قد تعلق بدليل العجز فهو السفر فشرط الرخصة ثابت هنا قوله ظهر فوات شرط الرخصة وفي هذا الكلام نظر لان المريض هو والمرض الذي يزداد بالصوم لا المرض الذي لا يقدر به على الصوم فلا نسلم انه اذا صام ظهر فوات شرط

الرخصة فصار كالصحيح (وقال زفر) هذه مسئلة ابتدائية لاتعلق لها بالمريض والمسافر وهي (اهل المسافر بمعنى الوقت تمنعنا له فيكل امسالك يقع فيه يكون مستحقا على الفاعل) أى يكون حقا مستحقا لله تعالى على الفاعل كالا جسر الخاص فان

منافعه حق المستأجر) فيضع عن الفرض وان لم ينوكه به كل النصاب من الفقير بغير النية قلنا هذا يكون جبرا والشرع عين الامسالك
الذي هو قربة لهذا) أي الصوم رمضان (ولا قربة بدون القصد وقال الشافعي لما ٣٠٩ كان منافعه على ملكه) لان

منافعه صارت حق الله
جبرا (لا بد من التعيين
لئلا يصير جبرا في صفة
العبادة قلنا نعم لكن
الاطلاق في المتعين تعيين)
هذا قول بموجب العلة
أي تسليم دليل المعلل مع
بقاء الخلاف على ما يأتي
فخاصه اناس لم ان
التعيين واجب لكن
نقول الاطلاق في المتعين
تعيين فانه اذا كان في
اذا كان في الدار زيد
وحده فقال آخريا انسان
فالمراد به زيد (ولا يضر
الخطأ في الوصف) بان
نوى النقل أو واجبا آخر
وهو صحيح مقسم (لان
الوصف للمالم يكن
مشروعا يبطل فبقي
الاطلاق وهو تعيين

بمعنى انه يجب ايجاده لكنه أخذ حكم العين المستحق باعتبار الوجود فعلى أي وصف وجد يقع عن المأمور
به كرد الوديعه والغصب وهذا كما اذا استأجر خياط الخياط له ثوبا كان فعله واقعا من جهة ما استحق عليه
سواء قصد به التبرع أو اداء ما وجب عليه بالعقد وقيد الاجير بالخاص لان المستحق في الاجير المشترك هو
الوصف الذي يحدث في الثوب لا منافع الاجير وكما اذا وهب كل النصاب من الفقير بغير نية الزكاة فانه
يخرج عن العهدة فان قيل ايتاء ما تئى درهم الى الفقير بنية الزكاة لا يصح عند زفر فيكيف بالهبة قلنا
المراد الهبة المتفرقة أو الفقير المديون أو الكلام الزامي والجواب ان تعيين الوقت للصوم لا يجوز أن يكون
استحقاقا لمنافع العبد واما ما كان عليه لانه حينئذ يكون جبرا لعدم اختيار العبد في صرفها فلا يصلح
عبادة وقربة لانها الفعل الذي يقصد به العبد التقرب الى الله تعالى وبصرفه عن العادة الى العبادة
باختياره فان قيل فما معنى تعيين الشرع امسالك العبد في هذا الوقت لصوم رمضان قلنا معناه انه عين
امسالكه الذي يكون قربة لان يكون صوم رمضان لا صوما آخر والامسالك بوصف القربة لا يتحقق
بدون النية اذ لا قربة بدون القصد فان قيل فاذا كان المنافع على ملك العبد غير مستحقة عليه فلم يجوز
صرفها الى صوم آخر قلنا لعدم مشروعية صوم آخر في ذلك الوقت كافي لليسل مع القطع بانه لا استحقاق

راجعة الى الفعل فلا يبقى لقوله لان الامر خبر فحق العبارة ان يقال ان الامر اذا تعلق بالفعل الخ حتى
تكون الجملة الشرطية خبرا لان وجه الصحة ان تجعل الضمائر راجعة الى الامر تجوز وان كان ما يتعملها
من الافعال وغيرها صفات الفعل الذي هو متعلق الامر حقيقة (قوله يجب ايجاده) نسبة الاجاد
الى العبدانما لان قاعدة الاعتزال فينبغي أن تحمل على المساهلة (قوله فعلى أي وصف وجد يقع عن
المأمور به) أي سواء قصد اول يقصد (قوله كرد الوديعه والغصب) فانه يجب على المودع والغاصب ويقع
فعله من جهة ما استحق عليه حتى يخرج عن عهدة الضمان سواء قصد براءة ذمته عن العهدة أو لم يقصد
(قوله وقيد الاجير بالخاص الخ) لا يتحقق ان التقييد بل زيادة مناسبة لمحل الخلاف والافالا جيرا مشترك
أيضا يصلح نظيرا فان الخياطة الحاصلة من الخياط المستأجر في الثوب المعين يكون واقعا من جهة ما استحق
عليه من غير اشتراط نية الاجير بانه من جهة ما استحق عليه (قوله قلنا المراد الهبة المتفرقة) اذ يجوز
أن ينفق الفقير بعض تلك الدراهم المؤداة على نفسه فلا يلزم ايتاء ما تئى درهم الى الفقير بنية الزكاة لانه
على الفقراء (قوله او الكلام الزامي) قيل فيه نظر لان ذكره في مقام الاستدلال على مدعاه فلا يجوز
بدليل هو ليس بقائل بعخته فالظاهر اللاتق بقواعدهم أن يقال في الفرق بين ايتاء ما تئى درهم
الى الفقير بنية الزكاة وبين هبته اياه حيث لا يصح الاول عند زفر رحمه الله خلافا لعلمائنا الثلاث ويصح
الثاني نفاقا اذ التملك يقارن الملاك عنده فلم يوجد جسد صرف الزكاة الى الفقير وأما الهبة فلا يشترط فيها

العبارة أن يكون هكذا لان الامر اذا تعلق بالفعل في محل معين الخ فان الجملة الشرطية حينئذ تكون خبرا
لان وحاصلها ان الفعل المأمور به الواقع في محل معين له حكم الفعل المستحق باعتبار الوجود وان كان دينيا
باعتبار ذاته فعلى أي وصف وجد يقع عن المأمور به كرد الوديعه المغصوب فانه مأمور بالوقوع في محل
معين وهو الوديعه فعلى أي وجه أو وقع الفاعل لا يقع الا عن الجهة المستحقة عليه قال (والجواب أن
تعيين الوقت للصوم الخ) أقول يعني أن ما ذكر زفر يدل على تعيين الشارع للوقت للصوم استحقاقا منه
على العبد لمنافعه واما ما كان عليه لا يكون مختارا في صرفها الى ما يريد أصلا وليس كذلك لانه حينئذ
يكون خبرا لا يصلح لان يكون عبادة لانها الفعل الذي يقصد به العبد التقرب الى الله تعالى وبصرفه عن

فيقع من غير نية لكن
المطلق لا يتحقق له الا في
ضمن الفرد في تعيين
الاقبل لان اللفظ يدل
عليه بخلاف بينونة
فان اشتراكها بين النوعين
يجوز الى النية (قوله
واعلم انه يشبه الخ)
حاصل الفرق ان المقول
المحذوف عن اللفظ قد
يكون منويا مقدرا في
نظم الكلام ويختص
باسم المحذوف فيكون
كالمدكور في افادة المعنى

(٢٧ - تلويح ثاني) واحتمال العموم وقد يكون منسيا غير مقدر في النظم ولكن الكلام يشوق عليه في
صدقه كافي لقوله رفع عن أمي الخطأ والنسيان أي حكمهما أو صحته عقلا لثو جابر بل أو شرطنا نحواعتن عبدك عنى بالف أولغه نحو الله

الفرق الصحيح بينهما أن يقال المقصود في المحدثوف المعاني المقيدة التي تستفاد من المقدرات وفي المقضى المعاني الضرورية المطلقة (قوله وشرط مفهوم المخالفة الخ) قيل عليه المفهوم من كلامهم ان الشرط أن لا يظهر لتخصيص المنطوق بالذكر فائدة غير نفي الحكم عن المسكوت ولذا ذكروا في آخر ذكر الشروط وغير ذلك مما يقتضى تخصيص المنطوق بالذكر والمصنف حصر الشروط في المعدودات تتمكن من الاعتراض على دليلهم في مفهوم الصفة والشرط بإراد صور يحد فيها الشروط المعدودة مع عدم نفي الحكم عن المسكوت ورد بان أكثر القائلين بالمفهوم لم يذكروا قولهم أو غير ذلك واكتفوا بذكر المعدودات وإنما أوردته بعضهم كابن الحاجب وقيل ما هم على ان عدم ظهور فائدة أخرى متعذرا ومتعسر فلا يمكن العمل به (قوله عند البعض) إنما ذكره لان القائل به إنما هو بعض القائلين بالمفهوم

فيه أصلا فظهر بما ذكرنا ان الاعتراض بان الامسالك اختيارى لا جبرى إنما ينشأ من عدم تحقق معنى الكلام وأما هبة النصاب فانما صارت زكاة من جهة انها عبارة يصلح أن تكون مجازا عن الصدقة بناء على ان المبتغى بها وجه الله تعالى لا عوض من الفقير وذكر الامام السرخسى ان معنى القصد حصول باختيار المحل ومعنى القرية بحاجة المحل لحصول الثواب بمجرد الهبة من الفقير ولهذا لا يملك الرجوع (قوله وقال الشافعي) رحمه الله لما كانت منافع العبد على ملكه من غير أن يصير مستحقا لله تعالى على العبد لزم تعيين نية الفرض لئلا يلزم الجبر في صفة العبادة بان يكون ماسا كه على قصد القرية للعبادة المفروضة شاء العبد أو أبى وتحقيق ذلك ان وصف العبادة أيضا عبادة ولهذا يختلف ثوابها فكلا لا بد لصيرورة الفعل قرينة من النية كذلك لا بد لصيرورة القرية فرضا أو نفلا منها احترازا عن الجبر وتعيين المحل إنما يكفي للتمييز لانه الجبر واثبات القصد واما تادى فرض الحج بدون التعيين فانما ثبت على خلاف

الاعطاء للفقير وعلماؤنا قالوا الغناء حكم الاداء فيعقبه (قوله فظهر بما ذكرنا الخ) أى ظهر بما ذكرناه في الجواب عن دليل زفران الاعتراض الذى أوردته من قبل زفرانما نشأ من عدم العلم بمعنى الكلام متحققا فان الكلام فى ان الصرف يكون جبريا لان الامسالك يكون جبريا اذا كان الفعل فى نفسه اختياريا لا يقتضى كونه عبادة كالوضوء يصير عبادة بقصد التقرب لا التبريد (قوله عبارة يصلح) بالراهمة حلة أى الهبة لفظ يصلح أن يكون مجازا عن الصدقة وفى بعض النسخ بالدال والظاهر انه تحريف من التامخ ولقائل أن يقول جعلها مجازا عن الصدقة لا يدفع القياس لانه بعد ذلك محتاج الى نية تميز النقل عن الفرض والفرض أنه لا يمتزج من جهة العبد فلم يبق الا أن يكون من جهة الشرع وهو عين مذهب زفر رحمه الله والجواب أن يجعلها مجازا عن الصدقة توجد النية للعبادة غاية ما فى الباب انه يكون مشتملا على وصف كونه نفلا وذلك بسقوط استحسانا وليس من ضرورة سقوط الوصف سقوط الاصل ورد باننا لا نسلم ان أصل النية فى الزكاة كاف والاصوب أن يقال صاحب النصاب اذا وهبه من الفقير برئ ذمه سقوط الاداء لان ما يجب على صفة لا يبقى بدونها والزكاة واجبة بصفة اليسر فلا تبقى بدونها وبرائة الذمة سقوطا لا محتاج الى نية وانما المحتاج اليها ما يكون بطريق الاداء (قوله وتعيين المحل) إنما يكفي للتمييز الخ) أراد به الجواب عن قولنا ناطق النية بعد تعيين المحل للفرض تعيين وقديده بيان القصد الى متعين فى المحل باصله ووصفه ينفي الجبر فى الاصل والوصف اذا الوصف لا وجود له بدون الاصل حتى يحتاج فيه الى قصد آخر ينفي به الجبر وفيه تأمل (قوله واما تادى فرض الخ) جواب من جهة الشافعي مما يقال يلزم عليه حج الفرض حيث يتأدى بطلاق النية بالاجماع ونية النقل عنده على خلاف القياس أى ثبت على خلاف القياس بدلالة نص وهو ما روى ان النبي عليه السلام سمع رجلا يلبي عن شبرمة فقال عليه السلام ومن شبرمة قال أخ لى أو صديق لى فقال عليه السلام أحججت عن

العبادة الى العبادة باختياره قال (بما ذكرنا ان الاعتراض الخ) أقول يعنى ظهر بما ذكرنا فى الجواب عن دليل زفران الاعتراض الذى أوردته من قبل زفران الامسالك الذى هو كفى النفس فعل اختيارى فلا وجه له كونه جبريا إنما نشأ عن عدم تحقق معنى الكلام أى عدم العلم بمعنى الكلام متحققا فان كون الفعل فى نفسه اختياريا لا يقتضى كونه عبادة لما عرفت ان الفعل بقصد به العبد التقرب الى الله تعالى فان الوضوء مثلا فعل اختيارى اذا قصد به التبريد لا يكون عبادة واذا قصد به التقرب يكون عبادة قال (من جهة ام عبارة) أقول أى ان الهبة لفظ يصلح أن يكون مجازا وفى بعض النسخ عبادة بالدال وهو

قياس (قوله يلزم الكفر في قوله محمد رسول الله) وقيل يلزم الأمران في كل من المثالين لدلالة الثاني على نفي الصانع ورد بان قوله لا اله الا الله محمد رسول الله انشاء الايمان فكذا حال مفهومه فيلزم على القول بمفهوم اللقب الكفر دون الكذب لانه لا يكون الا في الاخبار وفي قوله زيد موجود نفي غيره على الاطلاق وهو كذب ويلزم منه نفي الصانع ان صدق عليه اسم الغير وهو مما يتحاشى عنه أهل الحق والسلامة (قوله ولا جاع العلماء) دليل لقوله وعندنا لا يدل لان العلماء أجمعوا على جواز التعليق في كل نص واثبات حكم الاصل فيما شاركه في العلة فهذا يدل على عدم تحقق المفهوم أصلا لهذا هو الظاهر من كلام المصنف فلا يراد ما قبل ان موضع القياس لا يثبت فيه مفهوم المخالفة اتفاقا لمنهاته شرطهما ولا حاجة إلى ما قبل لتناول اسم الاصل فرعه يثبت الحكم بالنص والافتقار دل النص بحسب المفهوم

القياس فعلى هذا لا يتأدى فرض الصوم بنية التطوع أو واجب آخر أو مطلق النية ولو في الصحيح المقبول والجواب اننا نسلم وجوب التعمين الا اننا نسلم أنه لا يحصل التعمين باطلاق النية فان الاطلاق في التعمين تعين كما اذا كان في الدارز يدوحده وقلت يا انسان تعين للاحضار وطلب الاقبال فكذا ههنا لما لم يشرع في الوقت الا الصوم الفرض ونويت مطاق الصوم تعين هو لا يجاد وطلب الحصول فان قيل سلمنا ذلك في اطلاق النية لكن ينبغي أن لا يحصل بالخطا في الوصف بان ينوي النفل أو واجبا آخر كما لا يقال زيد باسم عمرو قلنا ما نفي الاصل والوصف والوقت قابل للاصل دون الوصف وليس من ضرورة بطلان الوصف بطلان الاصل بل الامر بالعكس اقتصر البطلان على الوصف وبقي اطلاق أصل الصوم فان قلت الوصف ههنا لازم ضرورة ان الصوم لا يوجد بدون وصف ولم يوجد ههنا سوى النفل فطلانه يقتضي بطلان الاصل ضرورة انتفاء الملزوم بانتفاء اللازم بل الاصل والوصف وان تغيرا بحسب المفهوم فهما واحد بحسب الوجود فبطلان أحدهما بطلان الآخر قلت اللازم أحد الاوصاف لاعلى التعمين في بطلان وصف معين لا يوجد انتفاء الاصل لجواز أن يوجد مع وصف آخر كالفرض ههنا ثم انها أوصاف راجعة الى اعتبار الشارع فله أن يحكم ببطلان الوصف بمعنى انتفاء وصف النفلية عن الصوم لا بمعنى انه يتنفي الشيء الذي هو نفل ليكون ذلك نفيا للصوم فان قلت بنية النفل اعراض عن الفرض لما بينهما من المنافاة فيصير بمنزلة ترك النية قلت الاعراض انما ثبت في ضمن نية النفل وقد لغت فياغوماني ضمها وقد يجاب عن أصل استدلاله باننا نسلم ان وصف العبادة يكون بقصد العبادة هو الزام من الله تعالى فان الفرض

نفسه فقال لا يقال النبي عليه السلام حج عن نفسه ثم حج عن شبرمه فامر بحج لانه سه باحرام انعقد لغيره فجوزنا عن الفرض بنية النفل أيضا لدلالة ولا يمكن الحاق الصوم بالحج لان أمر الحج عظيم الخطر ربما يحتاج فيه الى زيادة مشقة وليس الصوم في معناه (قوله كما اذا كان في الدارز يدوحده) قيل عليه الواحد في المكان انما يقال باسم جنسه اذا كان موجودا وفيما نحن فيه انما يوجد بتخصيجه فكيف يقال باسم جنسه والجواب ان كونه معدوما لم يمنع عن ان يقال باسم نوعه بان نوى الصوم المشروع في الوقت لا يمنع عن ان يقال باسم جنسه أيضا دفعا للتصكم وهذا لانه وان لم يكن موجودا بتخصيجه وهو موجود شرطا ونقول معقوليته كافية للنيل ووجوده الخارجي غير ملزوم (قوله وقلت يا انسان) قال الفاضل الشريف المطابق للمقام بانسان اذا لا يبنى اسم الجنس على الضم في النداء الا بعد الفصاحة وتعيينه بمعين (قوله وليس من ضرورة بطلان الخ) قيل أصل محمد رجه الله في الصلاة ان بطلان الوصف يوجب بطلان الاصل فينبغي أن يكون في الصوم كذلك دفعا للتصكم وأجيب بان هذا يجوز أن يكون على اختيار الشيخين وبالفارق لان الوصف في الصلاة كالوصف المنوع ليكون الوقت ظرفا لها لا معيارا بحيث يسع فيه النوافل وغيرها مما يخالف فرض الوقت بحسب الحكم كافي المغرب أو الكيف كافي الفجر بخلاف الوصف في الصوم فانه كالفرض والوقت معيار له لا يختلف فيه الصوم بحسب الحكم والكيف وإذا كان الوصف كالفضل المنوع فباقتفاءه تنتفي الحصاة التي تحتها فيبطل أصل الصلاة ببطلان وصفها واعتراض عليه بان مبناه على ان الفصل علة للجنس واذا كان الفصل وصفا يستحيل ذلك لان الوصف لا يكون علة للموصوف ويمكن أن يجاب بانه لما ثبت التفاوت بين الوصف جعل الوصف الاول كانه فصل منوع بخلاف الثاني وهذا القدر كافي في ثبوت الفرق بينهما واعلم ان المسئلة الخلافية متصورة فيما يشتمل في اليوم الاول من رمضان فنوى نفلها أو واجبا آخر ثم تبين انه منسه والا فالاعراض لتضمنه ان الأمر من الله تعالى بالصوم يحشى عليه الكفر كذا الرواية (قوله وقد يجاب عن أصل استدلاله الخ) حاصله

على نفي الحكم عنه فلا قياس على التقديرين فانه يرد عليه ان مفهوم المخالفة عند القائلين به طئي بعارضة القياس بل هو دونه وبسقط به (قوله للاستغراق) أي لا يستغراق جميع افراد الغسل من الجنابة في صورة الخ) قوله بتخصيص الشيء بالوصف الخ) يتناول النحوى نحو

(فيفسد الكل لعدم التجزى) أي لعدم تجزى الصوم صحة وفساد أهله إذا فسد الجزء الأول من الصوم شاع وفسد الكل (والنية
المعترضة لا تقبل التقدم قلنا لما ٢١٢ صح بالنية المتقدمة المنفصلة عن الكل فلان يصح بالمتصلة بالعض أولى)

جواب عن قوله ان النية
المعترضة لا تقبل التقدم
واعلم أولان الاستناد
هو وان يثبت الحكم في
الزمان المتأخر ويرجع
الفهري حتى يحكم
بشئونه في الزمان المتقدم
كالمغصوب فانه يملكه
الغاصب باداء الضمان
مستندا الى وقت الغصب
حتى اذا استولى الغاصب
المغصوبه فهلكت فادى
الضمان يثبت النسب
من الغاصب فالشافعي
يقول اذا اعترض النية في
النهار لا يمكن تقدمه الى
الفجر بطريق الاستناد
لان الاستناد انما يمكن في
الامور الثابتة شرعا كالمالك
ونحوه واما في الامور
الحسية والعقلية فلا يمكن
الاستناد وهنا صحة الصوم
متعلقة بحقيقة النية
وهي امر وجداني فاذا
كان حاصل في وقت لا يكون
حاصلا قبل ذلك الوقت ألا
يرى انها لا تستند اذا
اعترضت النية بعد
الزوال وكما في صوم
القضاء فاذا لم يستند في
البعض بالنية فحجيب
بانا لنقول ان النية
المعترضة تثبت في الزمان
المتقدم بطريق الاستناد

اسم لما ألزمتنا الله تعالى اياه وثبت ذلك بطريق قطعي بخلاف أصل العبادة فانه اسم لما يحصل على سبيل
الاخلاص لله تعالى وذلك بالنية بان يقصد بقلبه توجبه ففعله الى الله تعالى وحده فاذا وجد الامساك
المقرون بالنية كان عبادة ثم انصافه بصفة الفرضية لا يكون بفعل العبد بل بوجود الازام من الله تعالى
فنيته النفل أو واجبا آخر لا تسقط الفرضية الثابتة في نفس الامر اذا لآخر لظنه ان اللزام ليس بالزم
كالمولود الثاني يتصف بالاخوة وان ظن الناس انه ليس باخ بناء على ان أمه لم تلد مولودا آخر ظنا فاسدا
(قوله فيفسد الكل لعدم التجزى) لا يقال صح البعض فيصح الكل لعدم التجزى لانا نقول الصحة
وجود فتفقد في صحة جميع اجزاء بخلاف الفساد وأيضا ترجيح الفساد في باب العبادات أحوط (قوله
والنية المعترضة) يعني ان افتراء النية بجميع الاجزاء متعدي وناول الاجزاء متعدي وخرج فلا بد من
التقديم عليه بان يزوم في الليل انه يمسك لله تعالى من الفجر الى الغروب ولا يطرأ عليه عزم على الترك
فيعتبر استدامته كالنية في أول الصلاة تجعل باقية الى آخرها وأما النية المعترضة في خلال الصوم
فلا تقبل التقديم على ماضى من الامساكات لان الشئ انما يعتبر حكما اذا تصور حقيقة كالنية في خلال
الصلاة لا تعتبر متقدمة وحاصل الجواب اننا لا نجعل اليه المتأخرة متقدمة بل نجعل النية المعدومة

الترام صفة الجبر في وصف العبادة بناء على ان الفرضية ليست بفعل العبد وفيه بحث لانه يقتضى تأدى
كل فرض بنية أصل العبادة فالصلاة لا يشترط في وقوعها فرضا تعيين النية وهذا قول لم يقل به أحد (قوله
لا يقال الخ) معارضة والجواب من باب الترجيح (قوله وبأول الاجزاء متعدي) لان وقت الشروع
في الصوم مشتبه لا يعرف الا بانجوم ومعرفة الساعات وهو مع ذلك وقت نوم وغفلة بالنظر الى عامة الخلق
(قوله اننا لا نجعل النية المتأخرة متقدمة الخ) اعترض عليه بانه ان أراد اننا لا نجعلها متقدمة حقيقة فلا
يدفع استدلال الشافعي رحمه الله لان مراده ابطال جعلها متقدمة حكما كادل عليه قوله لان الشئ انما
يعتبر حكما الخ وان أراد اننا لا نجعلها متقدمة حكما فغير صحيح في نفسه لان التحقيق التقديرى الذى ذكره
عين التقديم الحكيمى على انه مخالف لقوله الا حتى كان المنقضى يجعل كأننا الخ فالتقرير الموافق
لكلام المصنف أن يقال أولا حاصل كلام الشافعي رحمه الله ان النية لا تقبل التقديم لانه انما يكون في
الاستناد وهو لا يتصور الا في الامور الشرعية والنية امر وجداني لا شرعى ثم يقال وحاصل الجواب اننا
لا نجعلها متقدمة بالاستناد بل بالقياس الى النية في الليل فانها لما اعتبرت مع عدم مقارنتها بشئ من
الامساكات فلان تعتبر المقارنة كثيرا كالمساكات أولى وأنت خير بان مراد الشارح لا نجعل النية

خطا قال (وحاصل الجواب اننا لا نجعل النية المتأخرة متقدمة الخ) أقول فيه بحث لانه لا يصلح لان
يكون جوابا عما قال الشافعي لانه ان أراد بقوله اننا لا نجعل النية المتأخرة متقدمة اننا لا نجعلها متقدمة
حقيقة فصح لكنه غير ملائم لقوله لان الشئ انما يعتبر حكما اذا تصور حقيقة وان أراد بقوله اننا لا نجعل
النية المتأخرة متقدمة حكما فغير صحيح لان التحقيق التقديرى الذى اعترف به لغير عن التقدم الحكيمى
وأيا يكون مخالفا لقوله الا حتى كان المنقضى يجعل كأننا الخ والتقرير الموافق لعبارة المصنف
رحمه الله تعالى أن يقال أولا حاصل كلام الشافعي ان النية لا تقبل التقدم لانه انما يكون بالاستناد وهو
لا يتصور الا في الامور الشرعية والنية امر وجداني لا شرعى ثم يقال وحاصل الجواب اننا لا نجعلها
متقدمة بالاستناد بل بالقياس الى النية في الليل فانها لما اعتبرت مع عدم تقارنها بشئ من الامساك

بل نقول ان النية في الزمان المتقدم متحققة تقديران الاصل هو مقارنة العمل بالنية فاذا
نوى في أول الليل جعلها الشرع مقارنة للعمل تقديران فكذلكها وأبضا اذا كان الاكثر مقرونا بالنية وللاكثر حكم الكل يكون الكل
مقارنا بالنية تقديران فهذا قال (وتكون تقديرا به لا مستندة

في الابل الساعة زكاة وغيره نحو في ساعة الابل زكاة بناء على ان الاسم المشتق يجري مجرى القيد بالصفة عند الجمع وهو الوجه وقال
السبكي هو من اللقب (قوله عند الشافعي) وعند احمد والاشعري وجماعة ٣١٣ سواهم ووافقنا في نفيه أبو حامد

الغزالي من الشافعية
وأبو بكر الباقلاني من
المالكية وجه شور
المعتزلة والخلاف في الدلالة
لغة لاني نكات البلغاء
ونحوه (قوله للعرف) يعني
انه بنياد في العرف ولهذا
يستفح المثال المذكور
ويتنفر الشافعية لوقيل
ان العلماء الحنفية فقهاء
وبالعكس فالولم يفهموا
ذلك لما نفروا والجواب
المنع وان الاستقباح
لعدم الفائدة في التخصيص
والتنفر لا اعتقادهم ذلك
أول كونهم الى الاحتمال
كايمن من التفسير
لا احتمال أن يكون للتعظيم
(قوله ولتكثير الفائدة
الخ) وهذا اثبات للغة
بالعقل وهو غير صحيح
على انه لا يفيد الدلالة لغة
والكلام فيها ورب شئ
لا يجوز لغة ويجوز بلاغة
(قوله ولانه لو لم يكن لكان
فيه الخ) لخلوه عن الفائدة
وذلك لا يخرج وزني كلام
البلغاء فالشارع أجدد
والجواب عنه ان الخلو
ممنوع اذا اشعار بالعلية
وغیره من الفوائد على
انه اثبات للوضع بالفائدة
فان قيل ليس الامر كذلك
بسبل اثبات الوضع
بالاستقراء عن استعمال

في الزمان المتقدم المقارنة لبعض أجزاء اليوم متحققة تقديرا كما ان النية المتقدمة التي لا تقارن شيئا من
أجزاء اليوم تعتبر مقارنتا لها تقديرا ولا خفاء في انه لما صح الصوم بالنية المنفصلة عن جميع الاجزاء فلان
يصح بالنية المتصلة ببعض اولي امكن جعل النية بالليل أفضل لما فيه من الاحتياط والمسارعة الى
الامتثال فان قيل المعدوم المسبوق بالوجود يمكن أن يقدر بتحقيقه بان يجعل وجوده في حكم الباقي بل ربما
يمنع طر بان العدم على النية المتقدمة بالليل فان من عزم على فعل يجعله لازما عليه ما لم يفرغ عنه أول
يعزم على تركه وأما المعدوم بالعدم الاصل في المعنى لتقدير تحقيقه فلما كان المنقضى يجعل كائنا تقديرا
فكذلك الا حتى لانه بصدد السكون وأيضا يجعل الاقتران ببعض الاجزاء بمنزلة الاقتران بالكل لانه من
حيث كونه صوما جملة الامساكات في اليوم شئ واحد المقترن بجزء منه مقترن بالكل حكما وأيضا لاكثر
حكم الكل في كثير من الاحكام فيجعل اقتران الاكثر بالنية بمنزلة اقتران الكل بها فان قيل البعض الاول
يفسد قبل أن يقترن النية وبعد افساد لا يعود صحيحا قلنا لا بل يتوقف الامساكات المتقدمة اصلوحها
للصوم فان صادفت نية في الاكثر صارت صوما والافسدت فان قيل لو كان الاقتران بالبعض كافيا لصح
الصوم بنية بعد نصف النهار قلنا يجب أن يكون ذلك البعض مما له حكم الكل من وجه ليكون الاقتران به

المتأخرة متقدمة استنادا ولا احتياج الى اعتبار الرجوع قهقري بل يجعل المعدوم متحققا تقديرا
فيقول الى ما ذكره المعترض من التقرير (قوله كما ان النية المتقدمة الخ) قيل قياس النية المتأخرة
على المتقدمة ليس بصحيح لان نجد من جنس العبادات ما يجعل فيه النية المتقدمة متأخرة كما في الصلاة
فانه اذا حضرته النية وقت الوضوء ثم لم يعرض بعدها ما ليس من جنس الصلاة وشرع فيها بغير نية حضرته
وقت الشروع فيها يجوز وكذلك في الزكاة اذا نوى عند العزل مقدار الواجب ولم يحضره وقت الاداء يجوز
وأما جعل المتأخرة متقدمة فلا وانت خبير بانا اعتبرنا المعدوم موجودا تقديرا الا ان جعلنا المتأخرة متقدما
وذلك الاعتبار متحقق في المقيس عليه أيضا وفيما ذكره من الصور (قوله بالنية المنفصلة مع) الاشتغال
بإعمال آخر منافيه للصوم كالاكل والشرب والوقاع (قوله قلنا كما ان المنقضى الخ) قال الفاضل
الشريف لا يخفى ان هذا الجواب اعني الاول من الوجوه الثلاثة عين ما أورده بقوله وحاصل الجواب أنا
لا يجعل النية المتأخرة متقدمة الخ انتهى يعني ان وما ذكره مصادرة لان ما أورده بقوله وحاصل
الجواب الخ كان منشأ الاشكال الذي ذكره بقوله فان قيل الخ فذكر منشأ الاشكال بعينه في جوابه
مصادرة لا يخفى (قوله وأيضا يجعل الاقتران الخ) وبهذا يخرج الجواب عن قياس الشافعي رحمه الله
الصوم بالصلاة بانه قياس مع الفارق فان الصلاة من كسبه من اجزاء مختلفة فالنية المقارنة ببعضها لا تكون
مقارنة بالآخر بخلاف الصوم على انهم يجوزوا ناخير النية في الصلاة الا انهم اختلفوا فيه فقيل الى
الثنا وقيل الى ما بعده وقيل الى ما بعد الفاتحة وقيل الى الركوع وكان الكرخي اذا ذكر هذا الازيفه ولا
يذمه كما ذكر في المنية (قوله وأيضا لاكثر حكم الكل) يعني ان الاكثر بمنزلة الكل في كثير من الاحكام

فلان تعبير المقارنة كثيرا كثر الامساك اولى قال (فان قيل المعدوم المسبوق بالوجود الخ) أقول يعني ان
قياس الجيب النية المعدومة في الزمان المتقدم على النية المتقدمة قياس مع الفارق فان النية المتقدمة
معدومة لكنها مسبوقة بالوجود والمعدوم المسبوق بالوجود يمكن أن يقدر محققا بخلاف المعدوم الاصل
(قوله ربما يمنع) فيه ضهير راجع الى وجوده وطريان مفعوله قال (وأيا يجعل الاقتران ببعض الاجزاء
الخ) أقول بهذا يخرج الجواب عن قياس الشافعي الصوم بالصلاة بانه قياس مع الفارق فان الصلاة

أهل اللغة ان كل ما لا فائدة سواه تعين بالارادة فانه قد صح عن أبي عبيد قاسم بن سلام والشافعي الامام انهما فها ذلك من قوله عليه
السلام من لي الواحد يحمل عرضه وعقوبته وقوله عليه السلام وطل الغني ظم حيث قال أبو عبيد ان لي من لبس بواحد لا يحمل عرضه

والطاعة قاصرة في أول النهار لان الامسك في أول النهار اعادة الناس فيكفها النية التقديرية (فلا نقول ان الجز الاول من الصوم اذا خلاص النية فسدت ويشيع ذلك الفساد ولا يعود صحيحا باعتراض النية بل نقول ان الجز الاول لم يفسد بل حاله موقوفة فان وجدت النية في الاكثر علم ان النية التقديرية كانت موجودة في الاول والنية التقديرية كافية في الجز الاول لقصور العبادة فيه وان لم توجد في الاكثر علم ان النية التقديرية لم تكن موجودة ٣١٤ في الاول) على ان انا نرجح بالكثرة لان للاكثر حكم الكل وهذا الترجيح الذي بالذات أولى من

ترجيحه بالوصف على ما يأتي
في باب الترجيح) اعلم ان انا نرجح
البعض الذي وجد فيه
النية على البعض الذي لم
توجد فيه النية بالكثرة
والشافعي يرجح على العكس
بوصف العبادة فان
العبادة لانصح بدون
النية فيفسد ذلك البعض
فيشيع الفساد الى
البعض الذي وجد فيه
النية فيرجح البعض
الفاسد على البعض الصحيح
بوصف العبادة ونحن
نرجح البعض الصحيح على
البعض الفاسد الذي لم
توجد فيه النية بالكثرة
وترجيحنا ترجيح بالذاتي
لان انا نرجح بالاجزاء وترجيحه
بالوصف غير الذاتي وهو
وصف العبادة (فان قيل
في التقديم ضرورة فان
محافظة وقت الصبح
متعذرة جدا فالتقديم
الذي لا يعترض عليه
المتأخر كالانصال قلنا وفي
التأخير ايضا ضرورة كما
في يوم الشك لان تقديم
نية الفرض حرام ونية
النفل لغو عندكم فثبتت
الضرورة) واذا الضرورة

في حكم الاقتران بالكل (قوله والطاعة قاصرة في أول النهار) لقلة مخالفة الهوى بناء على عدم اعتياد الاكل فيه فترك الاكل والشرب فيه خارج مخرج العادة لامشقة فيه وابتداء كمال الطاعة من الضعوه الكبرى (قوله وفي التأخير أيضا ضرورة) فان قيل ضرورة التقديم عامه في حق الجميع وضرورة التأخير مختصه ببعض وفي بعض الاحيان وبناء الاحكام على الاعم الاغلب دون القليل النادر قلنا انما سويناه في أصل الحاجة لاني قدرها والحاصل في موضعه كالعام في مواضعه وضرورة التأخير ليست من النادر الذي لا يثبت عليه الاحكام بل هي كثيرة في نفسها وان كانت قليلة بالاضافة الى ضرورة التقديم فان قيل ضرورة التأخير لا تختص بما قيل نصف النهار قلنا نعم الا ان فيما قيل نصف النهار يترك الكل الى خلف وهو الاكثر وفيما بعده يفوت الاصل والخلف جميعا يفوت الصوم لان الاقل بمقابلة الاكثر في حكم العدم واعلم ان المراد بنصف النهار ههنا هو الضعوه الكبرى لانها نصف النهار الصومى أعنى من طلوع الفجر الى غروب الشمس وأما الزوال فهو نصف النهار باعتبار طلوع الشمس الى غروبها والمختار انه لو فوى

فلا يرد ان حق العبادة ان يقال للكل حكم الاكثر (قوله والطاعة قاصرة) فيه بحث لان المناسب لقصور الطاعة كمال النية لتكامل وكيف يناسب ان يقتضى فيها بالنية التقديرية ويمكن ان يجاب بان معنى كلامه ان كمال النية اذا حصل فيما هو طاعة كاملة وهو اجزاء الصوم المصادفة لوقت قوة الاشتهاء وهو الضعوه الكبرى كملت تلك الاجزاء عبادة فسوى كمالها الى أول الوقت وان كانت الطاعة فيه قاصرة لعدم التجزى في الصوم كما لا كعدمه فيه صحة وفساد (قوله وفي التأخير أيضا ضرورة) فيه بحث لان الاصل ان ما ثبت بالضرورة يتقدر بقدرها ولا يعدى محلها فكان الواجب ان يختص جواز التأخير بيوم الشك بما اذا نسي أو نام أو أغشى عليه فلم يعم جوازه وأما تعذر محافظة وقت الصبح فعام في جواز التقديم ان يعتبر طالما فالاولى في الجواب ان يقال الضرورة المجوزة لتقديم النية ليست معينة له بل مجوزة للتأخير ايضا بل أولى حيث يوجد حقيقة النية متمصلة بالعبادة في التأخير حقيقة والنية المتقدمة انما يعتبر اتصالها بتقديرها (قوله مختصه ببعض) يعنى الناسى والنائم والمغمى عليه (قوله وفي بعض الاحيان) كيوم الشك (قوله ليست من النادر الخ) لان الانسان قد ينسى النية من الليل وهو امر غائب وقد يشبهه عليه رأس الشهر وهو امر معتاد وقد تظهر المرأة من الحيض ولا تشعر الا بعد ان تفجر الصبح وكذا الصبي قد يبلغ في الليل ولا يعلم ذلك الا بعد الانتباه وكذا الكافر قد أسلم في الليل ولا يعلم وجوب الصوم عليه الا عند وجود النهار واذا ثبت المساواة بين التقديم والتأخير في الحاجة واندفاع الحرج وجب الحاق التأخير بالتقديم كى لا يؤدي الى الحرج المدفوع بالنص (قال المصنف اعلم انه أقام الدليلين الخ) قيل الاقرب ان يجعل قوله ولان صيانة الوقت الخ وجها آخر لضرورة التأخير لادليله اعلى صحة الصوم المنوى نهارا اذ القول بان وجه تلك الضرورة عين دليل الصحة فيتخذ المسأل مدفوع بان يكون حينئذ وجه ضرورة التأخير في يوم الشك لادليله لانه لا يثبت الصحة فلامعنى لقوله انه أقام الدليلين فتدبر (قوله لان الاقل بمقابلة الاكثر في حكم العدم) اعترض عليه بان الثالث والرابع يقومان مقام الكل في بعض المواضع

لازمة في غير يوم الشك ايضا ادانى النية في الليل أو نام أو أغشى عليه (ولان صيانة الوقت الذي لا درك له أسلا واجبة قيل حتى ان الاداء مع التقصان أفضل من القضاء به وانه على هذا الوجه لا كفارة يروى هذا عن أبي حنيفة رحمه الله) اعلم انه أقام الدليلين على صحة الصوم المنوى نهارا أو لهما قوله لمصاح بالنية المنفصلة وتأنيها قوله ولان صيانة الوقت الذي الخ والدليل الثاني يشعر بان الصوم المنوى نهارا انما يصح ضرورة ان الصيانة واجبة فعلى هذا الدليل لا تجب الكفارة اذا أفسده (ومن حكمه) أى من حكم هذا

القسم وهو أن يكون الوقت معياراً للمؤدى (ان الصوم مقدر بكل اليوم فلا يشترط النفل ببعضه) أى ببعض النهار خلافاً للشافعى فان عنده اذا قوى النفل من النهار يكون صومه من زمان النية وان كان بعد

فبيل الزوال بعد الفحوة الكبرى لم يصح لعدم مقارنة النية لاكثر النهار الصومى (قوله خلافاً للشافعى رحمه الله) المختار من مذهبه على ما هو المسطور في الكتب انه يجوز النفل بنية قبل الزوال بشرط الامسالك والاهلية في أول النهار أيضاً وان يكون صائماً من أول اليوم وينال ثواب الصوم الجميع كمن أدرك الامام في الركوع (قوله ومن هذا الجنس) يعنى لو نذر صوم رجب أو صوم يوم الخميس مثلاً فهذا الصوم وان كان من القسم الثالث من جهة ان الوقت معيار لا سبب الا انه من جنس صوم رمضان في تعيين الوقت لذلك الصوم حتى يتأدى بطلان النية وبنية النفل لكن لا يتأدى بنية واجب آخر لان تعيين وقت المنذور انما حصل بتعيين الناذر لا بتعيين الشارع فيؤثر فيما هو حق الناذر كالنفل حتى ينصرف الى ما تعين له الوقت ولا يؤثر فيما هو حق الشارع وهو الواجب الآخر فلا ينصرف الى المنذور بل يقع مما نوى فان قلت قد قيدوا النذر في أمثلة القسم الثالث بان يكون مطلقاً غير معين وجعلوا حكم القسم الثالث ان الوقت لما لم يكن متعيناً للصوم اقتصر الى نية من الليل وهذا مشعر بان المنذور المعين ليس من القسم الثالث ولا خفاء في ان الوقت فيه ليس بسبب وانما السبب هو النذر فلا يكون من القسم الثاني أيضاً بل قسمه رأسه فلا تنحصر الاقسام في الاربعة فلنا ليس من القسم الثالث الا ما يكون الوقت فيه معياراً للاسباب ولا شئ ان المنذور المعين كذلك لكنه لما كان شبيهاً بالقسم الثاني في تعيين الوقت وقد بينوا حكمه اقتصر وافي أمثلة القسم الثالث وأحكامه على ما لا يكون له شبهة بالقسم الثاني فقيدوا النذر بالمطلق لا يقال الوقت في المنذور المعين شرط وفي القسم الثالث معيار لا غير وذلك لان النهار داخل في مفهوم الصوم فلا يكون شرطاً والنهار المعين خارج يتوقف عليه الاداء في المنذور المعين فيكون شرطاً فيه دون المطلق لانا نقول عدم شرطية الوقت ليس بمعتبر في القسم الثالث على ما مر من انه عبارة عما يكون الوقت معياراً لاسباب من غير تعرض لكونه شرطاً أو غير شرط (قوله واما النفل) جواب سؤال تقريره ان عدم تعيين الوقت لو كان موجبا للتبنيط لما صح النفل بنية من النهار فاجاب بان المشروع الاصل في غير رمضان هو الصوم النفل كالفرض في رمضان فيمكن اقراران النية بالاكثر وتحقيقه ان الامساكات الغير المقترنة بالنية تكون موقوفة لاجل ما هو مشروع الوقت وهو الفرض في رمضان والنذر في يوم النذر المعين

وأجيب بان ذلك بالنص ولا نص ههنا (قوله المختار من مذهبه الخ) يرد على الشافعى رحمه الله على هذا المختار انه يخالف ما ذهب اليه في الفرض من فساد الجزء الاول الوقع بالانية وشيوع جميع الاجزاء لعدم التجزى صحة وفسادا وأما ما نقله المصنف عنه فلا يقتضى ذلك لوقوع الصوم حينئذ في زمان هو مقرر بالنية لا يقال باب النفل واسع لانا نقول الاحتياج في النفل الى وقوع النية في اوله لعدم تعيين الوقت له أكثر منه في الفرض لتعيين الوقت له (قوله يمكن لا يتأدى بنية واجب آخر) الظاهر أن يكون المراد بالواجب الاخر فرضاً رمضان مثلاً أو صوماً شرعياً فيه قصداً ثم نقض والا فلو تناول الصوم الواجب بالنذر لورد اشكال وهو ان ذلك أيضاً حق الناذر لاحق الشارع فينبغى أن تجوز النية عنه (قوله ولا يؤثر فيما هو حق الشارع) اعترض عليه بان المتعين وان كان بفعله لكن باذن الشارع في ذلك اياه حيث جعل له ولاية الالتزام فينبغى أن يتعدى الى حق صاحب الشرع أيضاً كما عيّن نفسه بنفسه وأجيب بان اذنه مقتصر على التصرف فيما هو حق العبد فلا يتعدى الى حقه (قوله لانا نقول الخ) قيل فيه نساهم ما ذكر في السؤال من عدم شرطية الوقت في القسم الثالث وليس كذلك لان الملاحظة في المفهوم لا تقتضى الجزئية بل قد تكون باشرطية فالحق ان الوقت في القسم الثالث شرط أيضاً غير ان

جنس صوم رمضان (المنذور في وقت معين) يصح بالنية المطلقة ونية النفل لكن ان صام عن واجب آخر يصح عنه لان تعيينه مؤثر في حقه وهو النفل لا في حقه (الشارع) فان الوقت صار متعيناً بتعيين الناذر فتعيينه يؤثر في حقه وهو النفل حتى يقع عن المنذور بسبب ان الوقت متعين للمنذور بتعيينه لكن لا يؤثر في حق الشارع أى ان نوى واجبا آخر لا يقع عن المنذور (وأما القسم الثالث فالوقت معيار لاسباب كالكفارات والنذور المطلقة والقضاء وحكمه انه لما لم يكن الوقت متعيناً لها كان الصوم من عوارض الوقت فلا بد من التبنيط) أى من النية في الليل بخلاف صوم رمضان والنذر المعين فان الوقت متعين فتكفي النية الحاصلة في الاكثر وتكون النية التقديرية حاصلة في أول النهار بناء على تعيين الوقت فان تعيين الوقت يوجب كونه صائماً وهنالك بتعيين الوقت فوجب النية

الحقيقية في أول النهار (وأما النفل فهو المشروع الاصل في غير رمضان كما افترض في رمضان فتكفي النية في الاكثر وعقوبته وان ظل غيره ليس بنظم وكذا الشافعى ذهب الى ذلك وهو الامان في اللغة عالمان بها وأجيب بان ذلك يجوز ان يكون لان

وأما القسم الرابع وهو الحج فيشبهه الظرف لان أفعاله لا تستغرق أوقانه ويشبهه المعيار لانه لا يصح في عام واحد الاصح واحد ولان وقته
العمر فيكون ظرفا حتى ان أتى به بعد العام الاول يكون أداءه بالانفاق لكن عند أبي يوسف رحمه الله يجب مضيقا لا يجوز تأخيرها عن
العام الاول وهو لا يسع الاجاواحد فيشبهه المعيار وعند محمد يجوز بشرط أن لا يفوته قال الكرخي هذا بناء على الخلاف الذي بينهما في
ان الامر المطاق يوجب الفور ٢١٦ أم لا وعند طائفة مشايخنا رحمه الله ان الامر المطلق لا يوجب الفور اتفاقا

بيننا فمسئلة الحج مبتدأة
فقال محمد لما كان الايمان
به في العمر أداء اجامعا
علم ان كل العمر وقته
كقضاء الصلاة والصوم
وغيرهما وقال أبو يوسف
لما وجب عليه لا يسعه
أن يؤخره لان الحياة الى
العام القابل مشكوكه حتى
اذا أدرك القابل زال ذلك
الشك فقام مقام الاول
بخلاف قضاء الصلاة
والصوم فان الحياة الى
اليوم الثاني غالبية
فاستوت الايام كلها فان
قبل الماتعين العام الاول
ينبغي أن لا يشمرع فيه
النفل قلنا انما عيننا
احتياط احتراز اعن
القوت فظهر ذلك في حق
الاسم فقط لاني أن يبطل
اختيار جهة التقصير
والاثم أي لما كان الحج
فرض العمر كان الاصل
أن لا يتعين بالعام الاول
وانما عيننا احتياط لئلا
يفوت ويظهر أثر هذا
التعيين في الاثم فقط أي
ان أخر عن العام الاول
ثم مات ولم يدرك الحج
كان آثما لكن لا يظهر أثر

والنفل في غير ذلك وأما الواجبات الاخر فتمامها من المحتملات فاذا صادفت قبل نصف النهار نية ما هو
من مشروعات الوقت ومتعيناته انصرفت اليه والا فلا يصح الفرض والنذر المعين والنفل نية من النهار
بخلاف سائر الواجبات (قوله وأما القسم الرابع) من المؤقت فهو الحج فان وقته مشكل في الزيادة
والمساواة وبيان ذلك من وجهين أحدهما بالنسبة الى سنة الحج وذلك ان وقته يشبهه الظرف من جهة ان
أركان الحج لا تستغرق جميع أجزاء وقت الحج كوقت الصلاة ويشبهه المعيار من جهة انه لا يصح في عام واحد
الاصح واحد كالنهار للصوم وثانيهما بالنسبة الى سني العمر وذلك ان وقته العمر وهو فاضل على الواجب
حتى لو أتى به في العام الثاني كان أداءه بالانفاق لو وقوعه في الوقت لانه عند أبي يوسف رحمه الله يجب
مضيقا حتى لا يجوز تأخيرها عن العام الاول وهو لا يسع الاجاواحد فيشبهه المعيار من جهة انه لا يسع
واجبين من جنس واحد وعند محمد درجة الله يجوز تأخيرها عن العام الاول بشرط أن لا يفوته فان عاش
أدى وكان أشهر الحج من كل عام صالحا للأداء كجزء الوقت في الصلاة وان مات تعينت الأشهر من العام
الاول كالنهار للصوم ثبت الاشكال فان قلت كلامهما في هذه المسئلة أشكل من وقت الحج لانه لما تضيق به
الواجب في العام الاول بحيث لم يجز تأخيرها عنه على قول أبي يوسف تعين ان وقته العام الاول لا جميع
العمر فكيف يكون في العام الثاني أداءه ولما ثبت التوسع وجاز التأخير على قول محمد تعين ان وقته جميع
العمر فكيف يأثم بالموت في العام الثاني قلت حكم أبو يوسف رحمه الله بالتضيق للاحتياط لانه لا يقطع
التوسع بالكلية ولهذا جاز أداءه في العام الثاني وحكم محمد بالتوسع لظاهر الحال في بقاء الانسان
لا يقطع التضيق بالكلية فلهذا يأثم بالتأخير لو مات في العام الثاني فثبت ان وقته يشبهه كلا من الظرف
والمعيار عندهما رحمه الله الا ان الاظهر الرابع في الاعتبار هو المعيار به عند أبي يوسف والظرفية عند
محمد (قوله احتراز عن الفوات) يعني ان التعيين ههنا ثبت بعارض خوف الموت لانه أمر أصلي فائز
التعيين انما يظهر في حرمة التأخير وحصول الاثم لاني انتفاء شرعية النفل بخلاف تعين رمضان للفرض
فانه أمر أصلي ثبت بتعيين الشارع فيظهر أثره في الاثم وعدم جواز النفل جميعا (قوله ولكنه ليس بمعيار)
لما ذكرنا من ان أفعال الحج لا تستغرق جميع أجزاء وقته ولان أفعال الحج غير مقدره بالوقت يعني ان كل

الوقت المعين شرط للمندور المعين والوقت المطلق شرط للمطلق (قوله قلت حكم أبو يوسف) اعلم انه
يأثم عند أبي يوسف رحمه الله بالتأخير لكنه اذا أداءه في عمره يرتفع الاثم وعند محمد رحمه الله لا يأثم
بالتأخير الا اذا لم يؤدى في عمره فحينئذ يأثم نص عليه الصدر الشهيد في مختلفه فان قيل فعلى هذا ترتفع فائدة
الخلاف لانه اذا لم يؤدى في السنة الاولى فلا يتخلوا ما أن يؤدى في عمره أولا فان أدى لا يكون آثما عند الموت
اجامعا وان لم يؤدى يكون آثما اجامعا قلنا فائدة الخلاف انه اذا لم يؤدى في السنة الاولى سقط عدالته عند
أبي يوسف رحمه الله حتى ترتب عليه احكام الفساد في الشهادة والقضاء وغيرهما فقد نص في أكثر
الفتاوى ان الذي أخر الفرض بلا عذر تبطل عدالته وعند محمد لا نسقط عدالته وردد على أبي يوسف
رحمه الله ان النبي عليه السلام حج سنة عشر من الهجرة ونزلت فرضيته في ست منها فكيف يقول بانه

التعيين في بطلان اختياره لما اختار جهة التقصير والاثم بان ادرك الوقفة ولم ينو حجة الاسلام بل نوى النفل واحد
(واذا كان هذا الوقت يشبهه المعيار ولكنه ليس بمعيار لما قلنا ولا أن أفعاله غير مقدره بالوقت) بخلاف الصوم فانه مقدر بالوقت فان
المعيار هو ما يقدر الشيء به كالمكيال ونحوه (فان تطوع) هذا جواب اذا في قوله اذا كان هذا الوقت (وعليه حجة الاسلام) بصح وعند
الشافعي يقع عن الفرض اشفاقا عليه فان هذا) أي التطوع وعليه حجة الاسلام (من السفه فيحجر عليه) أي اذا نوى التطوع يحجر عن
نية التطوع فبطلت نيته فبقيت النية المطلقة وهي كافية (على انه يصح باطلاق النية) بلانية كمن أحرم عنه أصحابه وهو مغرم عليه

فلما جرت بقوت الاختيار ولا عبادة بدونه أما الاطلاق ففيه دلالة التعيين اذ الظاهر ان لا يقصد له النفل وعليه حجة الاسلام والاحرام غير مقصود) جواب عن قوله لكن احرم عنه اصحابه (بل هو شرط عندنا كالوضوء

فيصح بفعل غيره بدلالة الامر) فان عقد الرفاقه دليل الامر بالمعاونة * (فصل) هذا الفصل في ان الكفار هل يخاطبون بالشرائع أم لا وهو غير مذكور في أصول الامام نخر الاسلام ولما كان مهما نقلته من أصول الامام شمس الائمة (ذ كر الامام السرخسي لا خلاف في ان الكفار يخاطبون بالايمان والعقوبات والمعاملات وبالعبادات

واحد من الوقوف والطواف والسعي والرمي لم يقدر بان يكون من وقت كذا الى وقت كذا كما قدر الصوم بكونه من طلوع الفجر الى غروب الشمس واذ لم يقدر بالوقت لم يكن الوقت معيارا فان قات أي فرق بين الدليلين قات الاول استدلال بعدم اللازم على عدم الملزوم والثاني استدلال بعدم الحد على عدم المحدود ولا يخفى ان مسألة صحة التطوع مبنية على ان الوقت ليس بمعيار من غير ان يكون لشبهه بالمعيار مدخل في ذلك فذكره في مضمون الشرط ليس كما ينبغي (قوله فصل) في ان الكفار هل يخاطبون بالشرائع أم لا وهو مذكور في آخر اصول نخر الاسلام في بيان الاهلية حيث قال الكفار هل لاحكام لا يراد بها وجه الله تعالى لانه أهل لادائها فكان أهلا للوجوب له وعليه وان لم يكن أهلا لثواب الآخرة لم يكن أهلا لوجوب شيء من الشرائع التي هي طاعات الله تعالى فكان الخطاب بها موضوعا عنه عندنا ولزمه الايمان بالله تعالى لما كان أهلا لادائه ووجوب حكمه ولم يجعل مخاطبا بالشرائع بشرط تقديم الايمان لانه رأس أسباب اهلية احكام نعيم الآخرة فلم يصلح ان يجعل شرطا مقتضى وقيل ان ترجمة الفصل بما ذكر خطا فان الصلاة غير صحيحة من الكافر وهو منى عنها فكيف يكون مخاطبا بها بل الترجمة الصحيحة ان الكفار

لا يجوز تأخيرها عن العام الاول وانه يأثم به ويمكن ان يجاب بان تأخيرها عليه السلام لاشتغالها بأمر الحروب وتقوية الاسلام ورعا يعلم باعلام الله تعالى انه يعيش الى ان يعلم الناس مناسكته فلا يقاس به عليه السلام غيره (قوله ليس كما ينبغي) قال الفاضل الشريف قبل بل ذكره كما ينبغي لانه نصريح بعدم المانع يعني لو تحقق المانع ههنا لكان شبهة بالمعيار وليس هو ممانع فكان هذا منه بيانا للمقتضى ونفي للمانع (قوله وهو مذكور في آخر اصول نخر الاسلام) طعن في قول المصنف وهو غير مذكور الخ وقد يجاب عنه بان مراد المصنف عدم الذكركم فضلا كما في أصول شمس الائمة لا عدم الذكركم مطلقا (قوله فلم يصلح ان يجعل شرطا مقتضى) فان ما ثبت بطريق الاقتضاء لا يجوز ان يكون أصلا لما اقتضاه لما سيأتى من ان السيد لو قال لعبدته تزوج أو بعالا ثبت الحرية باقتضاء لان الحرية أصل لحل تزوج الاربع (قوله وقيل ان ترجمة الفصل الخ) أجيب عنه بان الامام الشافعي رحمه الله والعراقيين من الحنفية ذهبوا الى ان الكفار يخاطبون بالعبادة وما مورون بادائها فصح الترجمة بما ذكرنا من ان الخلاف فيه مبني على خلاف آخر وهو انه هل يشترط في التكليف بالفعل حصول الشرط الشرعي لذلك الفعل وبالجملة عدم صحة الصلاة عن الكافر وهو كافر لا يقتضى عدم وجوب الاداء عليه بان أسلم ثم يؤدي وعلى تقدير التسليم فالخطأ لأزم على من يقول بل لا على من ينقل قوله ويبحث فيه (قوله بل الترجمة الخ) قيل يرد عليه ما يرد

الوصف يشعر بالاهلية والاصل عدم علة أخرى وهذا ليس باللغة وقد صح عن محمد بن الحسن والاختصاص فيه وكفى بهما حجة قال بعض الافاضل لوزعم زاعم السرتجرج بان الشافعي ذو طبع سليم وفهم مستقيم وانه عزير العلم كثير الاتباع فهو معارض محمد بن الحسن بل هو أقدم زمانا منهم ما رأشد سليقة وأبلغ علما باعترافهما وقد ثبت تلمذهما له وفي المتقدم زمانا ما ليس في المتأخر من ادراك صحة الائمة وسلامة اللغة ومن ثم استغنى الصدر الاول عن تدوين علم العربية

مركبة من أجزاء مختلفة فالنية المقارنة ببعضها لا تكون مقارنة بالآخر بخلاف الصوم قال (فذكره في مضمون الشرط ليس كما ينبغي) أقول قيل بل ذكره كما ينبغي لانه نصريح بعدم المانع يعني لو تحقق المانع ههنا لكان شبهة بالمعيار وهو ليس ممانع فكان هذا منه بيانا للمقتضى ونفي للمانع قال (وهو مذكور في أصول نخر الاسلام) أقول مناقشة في قول المصنف وهو غير مذكور في أصول الامام نخر الاسلام لكنه كان أراد عدم الذكركم فضلا كما في أصول شمس الائمة قال (فلم يصلح ان يجعل شرطا مقتضى) أقول فان ما ثبت بطريق الاقتضاء لا يجوز ان يكون أصلا لما اقتضاه على ما سيأتى ان السيد اذا قال لعبدته تزوج أو بعالا ثبت الحرية بذلك لانها أصل لتزوج الاربع لان العبد لا يملك الثلثين لانه في الاحكام نصف الحر فلا يكون الاذن بتزوج الاربع مقتضيا لاعتناقه لان الاصل لا يثبت باقتضاء الفرع اياه لانه يتنافى الاصله فكذا الايمان أصل للشرائع فلا يصلح ان يجعل شرطا باقتضاء الشرائع اياه

ووجدت الحاجة فيما يلي زمانهم أو في آخره ثم ما زالت تشد حتى صارت من المهمات (٢٨ - تلويح ثاني) وكان أبو عبيد وغيره من أئمة العربية يحتجون بقوله ذكرا بن السراج ان المبرد سئل عن معنى الغزاة فقال هي الشمس ثم قال كذا

من محمد بن الحسن وإذا تكلم بشئ خييل لك ان القرآن أنزل بلغته وقال ما أفصح سمع الأبن يكون محمد بن الحسن وكتب اليه

قل للذي لم تر عيني من رآه مثله

ومن كان من رآه قد رأى من قبله

العلم ينهى أهله عن عيبه أهله

لعله يبذل له لاهله لعله

فهو جدير بان يقال وان صخر التأتم الهداة به

كانه علم في رأسه نار

فان قيل المثبت أولى من النافي لان الوجدان يدل على الوجود قطعا وعدمه لا يدل على الفقدان الا

ظنا لعدم الاستقراء التام أجيب بان حاصل الاستدلال ان وقع

التخصيص لفائدة ما فان حصل الظن بانها غير

التي عن المسكوت عنه فذلك والاجل على التي

عن المسكوت ومفيد ذلك اللفظ المنقول عن

الواضع أو عن أهل اللغة ان التخصيص بالوصف

أو غيره وضع لذلك ولا معنى لذلك لاختلاف الفهم في ظهور فائدة أخرى وعدمه فكان التخصيص حينئذ وضعا

للافادة مؤدبا إلى الجهل والاستقراء إنما يفيد وجود استعمال التخصيص في حكمه عن غيره من المسكوت ولا كلام في انتفاء الحكم عن

في

هل يخاطبون بالتوصل الى فروع الايمان وقد يقال ان ترجمته هو ان حصول الشرط الشرعي لهجة الشئ كالايان لهجة العبادات والطهارة لهجة الصلاة هل هو شرط في التكليف بوجوب أدائه أم لا ثم صوروا المسئلة في جزئي من جزئياته وهو تكليف الكافر بالفروع تسهيلات للمناظرة (قوله في حق المؤاخذة في الآخرة) متعلق بالعبادات خاصة ومعناه انهم يؤاخذون بترك الاعتقاد لان موجب الامر الاعتقاد للزوم والاداء وأما في حق وجوب الاداء في الدنيا فذهب العراقيين ان الخطاب يتناولهم وان الاداء واجب عليهم وهو مذهب الشافعي رحمه الله وعندنا ما في مشايخ ماوراء النهر لا يخاطبون باداء ما يحتمل السقوط واليه ذهب القاضي أبو زيد والامام السرخسي ونحو الاسلام وهو المختار عند المتأخرين ولا خلاف في عدم جواز الاداء حال الكفر ولا في عدم وجوب القضاء بعد الاسلام وانما تظهر فائدة الخلاف

على الاول فان من لا يخاطب بفروع الايمان كيف يخاطب بالتوصل اليها (قوله وقد يقال ان ترجمته الخ) فيه بحث لان ظاهر هذه الترجمة يشعر بان محلبة البحث في المسئلة باقية على الخلاف وليس ذلك بالاجماع اذ لا خلاف في ان مثل الجنب والمحدث ما مور بالصلاة على ان هذا على تقدير صحة آيل الى ما ذكره المصنف فلا وجه لقبول هذا ورد ذلك (قوله في حق المؤاخذة في الآخرة الخ) قيل من قال بعدم الخطاب في حق وجوب الاداء كيف يقول بالمؤاخذة في الآخرة أجيب بان أصل الوجوب ثابت في حق الكافر اذ هو بالقدرة الممكنة التي تثبت بسلامة الاسباب والالات فهو اذن كمن لم يطالب دينه حتى مات لا يسقط عنه الدين كذا هذا فيؤاخذه في الآخرة فان قيل ما سبب مؤاخذة الكافر باصل الوجوب دون المسلم قلنا الا ان المؤاخذة في حكم الآخرة متعلقة بوجوب الاداء لكن الكافر جعل نفسه باختياره الكفر مخرجا عن أهلية المطالبة فان الكفر من العوارض المكتسبة بخلاف المسلم فان الذي أوجب عليه الحق هو الذي أخرجه عن أهلية المطالبة فسقطت من جهة صاحب الحق فلا يؤخذ به في الآخرة فليفهم هذا الفرق (قوله لان موجب الامر الاعتقاد للزوم والاداء) قيل هذا انما يصح اذ ورد في حق الكافر امر صريح بالعبادات وليس كذلك والامساخ لا خلاف في كونهم مخاطبين بها وأجيب بانه يكفي للخلاف فيه ورود الاوامر المطلقة كقوله تعالى والله على الناس حج البيت فانه امر معنوي وان كان في صور الاخبار خفيفة الخلاف انهم هل يدخلون تحت هذه الاوامر أم لا (قوله ما يحتمل السقوط) كاصلاة والصوم فانها ما يحتملان السقوط بعذر كالاكراه وأما الايمان فلا يحتمل السقوط

قال (وقد يقال ان ترجمته الخ) أقول فيه بحث وهو ان المتبادر من هذه العبارة ان الغنظة متوجهة فان دفعت دفعت بالتكليف وليس كذلك لان الامام الشافعي والعراقيين من الحنفية كما ذهبوا الى ان الكفار مخاطبون بالعبادة وما مورون بادائها وخالفهم فيه سائر العلماء صلح الترجمة بما ذكرنا فانه أن يكون هذا الخلاف مبني على خلاف آخر قال المحقق في شرح المختصر لا يشترط في التكليف بالفعل حصول الشرط الشرعي لذلك الفعل بل يجوز التكليف بالفعل وان لم يحصل شرط شرطا خلافا لاصحاب الرأي وأبي حامد الاسفرائيني فالمسئلة مقروضة في بعض جزئيات محل النزاع وهو تكليف الكفار بالفروع مع انتفاء شرطها وهو الايمان حتى يعذب كما يعذب بالايمان اولادهم بفعال ذلك والاكثر على جواز تقرر بياللفظهم وتسهيلا للمناظرة قال (متعلق بالعبادات خاصة الخ) أقول يدل عليه اعادة الجار في قوله بالعبادات قال (ومعناه انهم يؤاخذون الخ) أقول لما كان قول المصنف بالعبادات في حق المؤاخذة في الآخرة بعد قوله لا خلاف مشعرا بان المؤاخذة بترك الاداء في الدنيا متفق عليها كالمؤاخذة بترك الاعتقاد ولم يكن كذلك للاختلاف

في

وأما في حق وجوب الاداء في الدنيا فمختلف فيه كما ذكرنا في المتن وهو قوله (أما في حق وجوب الاداء فكذا عند العراقيين ممن مشايخنا لانه لو لم يجب لا يؤخذون على تركها ولان الكفر لا يصلح مخففا ولا يضر كونها غير معتد بها مع جواب اشكال وهو ان العبادات للمالم يكن معتد بها مع الكفر لا يكون في وجوب الاداء فائدة فاجاب بان هذا لا يضر (لانه يجب عليه بشرط الايمان كالجنب يجب عليه الصلاة بشرط الظهارة لا عند مشايخ ديارنا) يتعلق بقوله فكذا عند العراقيين (لقوله عليه السلام ادعهم الى شهادة أن لا اله الا الله فأنهم ان أجابوك فاعلمهم ان الله فرض عليهم خمس صلوات) الحديث يفهم منه ان فرضية الصلوات الخمس مختصة بتقدير الاجابة فعلى تقدير عدم الاجابة لا تفرض اما عند القائلين بان التعليق بالشرط يدل على نفي الحكم عند عدم الشرط فظاهر واما عندنا فعدم الدليل على الفرضية

في انهم هل يعاقبون في الآخرة بترك العبادات زيادة على عقوبة الكفر كما يعاقبون بترك الاعتقاد كذا ذكره في الميزان وهو الموافق لما ذكر في اصول الشافعية من ان تكليفهم بالفروع انما هو لتعديدهم بتركها كما يعذبون بترك الاصول فظهر ان محل الخلاف هو الوجوب في حق المواخذة على ترك الاعمال بعد الاتفاق على المواخذة بترك اعتقاد الوجوب (قوله لقوله تعالى ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين ولم نك نظم المسكين) اورد الآية دليلا على انهم مخاطبون بالعبادة في حق المواخذة في الآخرة على ما هو المتفق وقد نهناك على ان محل الوفاق ليس هو المواخذة في الآخرة على ترك الاعمال بل على ترك اعتقاد الوجوب فالآية تمسك للقائلين بالوجوب في حق المواخذة على ترك الاعمال ايضا ولذا اجاب عنه الفريق الثاني بان المراد لم نك من المعتقدين فرضية الصلاة فيكون العذاب على ترك الاعتقاد وردبانه مجاز فلا يثبت الا بدليل فان قيل لا حجة في الآية لجواز أن يكونوا كاذبين في اضافة العذاب الى ترك الصلاة والزكاة ولا يجب على الله تعالى تكذيبهم كافي قوله تعالى والله بنامنا كنا مشركين ما كنا نعمل من سوء ونحن نولئك أو يكون الاخبار عن المرتدين الذين تركوا الصلاة حال ردتهم قلنا لا اجماع على ان المراد تصديقهم فيما قالوا وتحذير غيرهم ولو كان كذبا لما كان في الآية فائدة وترك التكذيب انما يحسن اذا كان العقل مستقلا بكذبه كافي الآيات المذكورة وههنا ليس كذلك والمجرمون عام لا يخصص له بالمرتدين (قوله واما عندنا فعدم الدليل على الفرضية) ممنوع فان العمومات الواردة في فرضية الصلاة دليل عليها مع ان المعاق بالشرط هو الامر بالاعلام لانفس الفرضية (قوله ولان الامر بالعبادة لتبيل الثواب)

أصلا فيصاطبون بادائه وقال قوم هم مكلفون بالنواهي لانهم ابقى بالعقوبات الزاجرة دون الاوامر (قوله فالآية تمسك الخ) العبارة في عامة النسخ بالفاء ولا يخفى ان الظاهر الواو فليتمأمل (قوله وردبانه مجاز فلا يثبت الا بدليل) قيل قد نقله شمس الأئمة عن أئمة التفسير وكفى به حجة (قوله كافي قوله تعالى والله بنامنا كنا مشركين) الظاهر ان التمثيل لترك التكذيب لانفسه بقربنه قوله في الجواب وترك التكذيب انما يحسن اذا كان العقل مستقلا بكذبه كافي الآيات المذكورة ففيه بحث لانهم كذبوا بقوله تعالى بعد هذه الآية انظر كيف كذبوا على أنفسهم (قوله أو يكون الاخبار عن المرتدين) فيكون معنى الآية لم يبق كاشنين من المصلين (قوله وهو ممنوع فان العمومات الواردة في فرضية الصلاة) مثلا واردة في فرضيتها على المؤمنين دون الكفار والالم يقع خلاف وبالجملة الكلام في ان تلك العمومات هل هي متناولة للكفار أم لا (قوله لانفس الفرضية) فيه بحث وهو ان الفرضية اذا كانت ثابتة قبل

في حق وجوب الاداء في الدنيا بين التحرير اذ المصنف بقوله ومعناه الخ فان قيل قوله لان موجب الامر اعتقاد لزوم والاداء انما يصح اذا ورد في حق الكفار أمر صريح بالعبادات وليس كذلك والالم اختلف في كونهم مخاطبين بها قلنا يكفي للخلاف فيه ورود الاوامر المطلقة كقوله تعالى والله على الناس حج البيت مثلا فانه أمر معني وان كان في صورة الاخبار فحقيقة الخلاف انهم يدخلون تحت هذه الاوامر أم لا هكذا ينبغي أن يعلم هذا المقام والله الهادي الى نيل المرام قال (فالآية تمسك للقائلين بالوجوب الخ) أقول فان قيل لا وجه تمسكهم بها على ذلك المطلوب ولا للجواب عنه بما ذكر لان الظاهر لم نك من جملة المؤمنين فاهم المصلون قلنا نعم قولهم ولم نك نظم المسكين حيث لم يقولوا ولم نك من المطعمين ولو كان مرادهم ذلك لقوالوا كذلك قال (ولا يجب على الله تكذيبهم كافي قوله تعالى الخ) أقول ورد عليه انه كان لم يلاحظ تكذيبهم في آخر الآية بقوله تعالى انظر كيف كذبوا على أنفسهم لا يقال هو مثال للتكذيب

لان الدليل على عدم الفرضية على ما مر في فصل مفهوم المخالفة (ولان الامر بالعبادة لتبيل الثواب والكفار ليس أهل الله

المسكوت وانما النزاع في انه مدلول اللفظ ومفاد اللفظ والاصل أو العلم من خارج ولا شأنان الاستقراء لا يفيد كونه مدلول اللفظ ولهذا

وايس في سقوط العبادة عنهم تخفيف بل تغليظ ونظيره ان الطبيب لا يأمر العليل بشرب الدواء عند اليأس لانه غير مفيد فكذلكها هنا
وقد ذكر (أي الامام شمس الأئمة ٢٢٠) ان علماء نالم بنصوا في هذه المسئلة لكن بعض المتأخرين استدلوا من

أجيب بانه لنيل الثواب على تقدير الايمان به ولا استحقاق العقاب على تقدير الترك فالكفار ان توصلوا الى
المأمور به بتحصيل شرائطه فالثواب والا فالعقاب وعدم الاهلية انما هو على تقدير عدم تحصيل الشرط
أعني الايمان وأيضا منقوض بالامر بالايمان فانه أيضا لنيل الثواب فان قيل الايمان رأس الطاعات
وأساس العبادات فكيف يثبت شرطا وتبعه الوجوب الفروع ألا يرى ان السيد اذا قال لعبده تزوج
أر بعا لا يثبت الحرية بذلك قلنا ليس كذلك بل يثبت وجوب الايمان بالاوامر المستقلة الواردة فيه لانه
يثبت في ضمن الامر بالفروع (قوله وليس في سقوط العبادة عنهم تخفيف) جواب عن التمسك الثاني

الشرط وهو الاجابة ينبغي ان يثبت الاعلام أيضا قبله لئلا يلزم تكليف الغافل فلامعنى لتعقيبها الاجابة
وبالجملة عدم الاعلام على تقدير عدم الاجابة مستلزم عدم الفرضية لان اعلام الفرض فرض للنبي
عليه السلام (قوله بتحصيل شرائطه والثواب) فيه بحث لان الخطاب الذي هو سبب وجوب الاداء
انما يتوجه عليهم حينئذ عند عدم إمكان وقوع الاداء لما عرفت من ان الاداء اذا لم يتصل بجزء من
الوقت انتقل من السببية الى الجزء الاخير الذي يتضيق عن الاداء خلافا لفرقهم حينئذ ليسوا بقادرين
على تحصيل شرائطه فكيف يقال انه يثاب ان حصل شرائطه ومعلوم انه لا وجه للفرض المحض والجواب
انه اذا ضاق الوقت بحيث لا يسع فيه الا فرض الوقت يطالب بالاداء اجماعا حتى لو أخر عنه بأثم
لكن السببية لا تنتقل من ذلك الجزء عند زوال ما بعده من الاجزاء اذ لو انتقلت والواجب لا يسع فيه
لا أدى الى تكليف ما لا يطاق ونحن نقول بالانتقال لان المطالب تحقق الوجوب في الذمة فيلزم القضاء
لا الاداء فلا يؤدي الى ما ذكر (قوله وأيضا منقوض بالايمان) قال الفاضل الشريف أجيب عن هذا
النقض بان الايمان ضد الكفر فلا يجتمعان واذا جاء الحق زهق الباطل فيصير أهلا لنيل الثواب
بذهاب الكفر بخلاف العبادة فانها ليست منافية للكفر فلا يصير الكافر أهلا لنيل الثواب بمجرد
حصول العبادة ما لم يترك الكفر (قوله فكيف يثبت شرطا) أي كيف يثبت وجوبه شرطا له يطابق
قوله في الجواب بل يثبت وجوب الايمان (قوله لانه يثبت في ضمن الامر بالفروع) قال الفاضل
الشريف فيكون ثبوت الوجوب بالعبادة بالاقضاء ولا يخفى ان هذا لا ينفي الاقتضاء بل الحق أن يقال
يثبت الوجوب بالعبادة والاقضاء ولا فساد نعم لو لم تكن العبادة لزم المهذورانتهى ويمكن أن يقال معنى

لان قوله الا تي وترك التكذيب انما يحسن اذا كان العقل مستقلا بكذا كما في الايات المذكورة ينافي
ذلك قال (وأيضا منقوض بالامر بالايمان الخ) أقول رده هذا بان الايمان ضد الكفر فلا يجتمعان اذا
جاء الحق زهق الباطل فيصير أهلا للثواب بمجرد زوال الكفر بخلاف العبادة فانها ليست منافية للكفر
فلا يصير الكافر أهلا للثواب بمجرد حصول العبادات ما لم يترك الكفر قال (قلنا ليس كذلك بل يثبت
وجوب الايمان الخ) أقول فان قيل الجواب لا يطابق السؤال لان رأس الطاعات وأساس العبادات
المدكور في السؤال اعما هو نفس الايمان ووجوده ولذا قال فكيف يثبت شرطا بارجاع الضمير الى الايمان
والمذكور في الجواب وجوب الايمان لا وجوده قلنا اذا كان الايمان رأس الطاعات وأساس العبادات
فكذلك لا يثبت نفسه في ضمن الطاعات فكذلك لا يثبت وجوبه في ضمن وجودها ومعنى قوله فكيف يثبت شرطا
الخ فكيف يثبت وجوبه شرطا وتبعه الوجوب الفرع قال (لانه يثبت في ضمن الامر بالفروع) أقول يعنى
ان وجوب الايمان يثبت ابتداء باوامر مستقلة وبعد ذلك يفهم في ضمن الامر بالفروع ولا يلزم منه ثبوته
به للفرق الظاهر بين ثبوت شئ بلفظ وبين افهامه منه فتدبر فان من عقل عن الفرق بينهما قال لا يخفى ان

مسائلهم على هذا وعلى
الخلاف بينهم وبين
الشافعي فاستدل البعض
بان المرتد اذا أسلم
لا يلزمه قضاء صلوات
الردة خلافا للشافعي) فدل
على ان المرتد غير مخاطب
بالصلاة عندنا وعند
الشافعي مخاطب بها
(والبعض بانه اذا صلى في
أول الوقت ثم ارتد ثم
أسلم والوقت باق فعليه
الاداء عندنا خلافا له بناء
على ان الخطاب ينعدم بالردة

نفاه الثقات مع ظهور
مواد الاستعمالات
عندهم والمرادات
فاسموى حال النسي
والاثبات (قوله فجعلوا
موجبات التخصيص الخ)
فان قيل بل قد قالوا في
آخر ذكر هذه الشرائط
أو غير ذلك مما يقتضى
تخصيص المنطوق بالذكر
فعلم ان الشرط ان لا يظهر
للتخصيص فائدة أخرى
قلنا جهورهم حصروا
موجبات التخصيص على
الاربعه وانما زاد ما زيد
ابن الخطاب ومن تابعه
لما رفقوا على من الامر
وضعت المظاب
فاعتراضات المصنف
رحمة الله واردة عليهم
لما حاله ثم هل يصح هذه

الزيادة والنظر بقيد ام غير صحيحه لانه حينئذ يتوقف على عدم فائدة أخرى وهى مجهولة
أبدا ولا شئ من اللغة كذلك ضرورة (قوله لا يوجدون الخ) لان هذه الاوصاف الثلاثة ذاتية له وهو ظاهر فلا يرد ان اللفاظ

للفريق

وصحة ما مضى كانت بناء عليه) أي على الخطاب (فاذا عدم الخطاب عدم صحة ما مضى فبطل ذلك الاداء فاذا أسلم في الوقت وجب ابتداء
وعنده الخطاب باق فلا يبطل الاداء والبعض فرعوا الخلاف على ان الشرائع

له وهم مخاطبون بالايان فقط فلا يخاطبون بالشرائع عندنا لانهم غير داخله في الايمان ويخاطبون عنده لكونها من الايمان عنده (والكل ضعيف) فاحتج على ضعف الاستدلال الاول بقوله (لانه انما سقط القضاء عندنا لقوله تعالى ان

يتهموا يغفر لهم ما قد سلف) فسقط القضاء عندنا لا يدل على ان المراد غير مخاطب بهم يمكن أن يكون مخاطبا لكن سقط عنه لقوله تعالى ان يتهموا لا يثبت والاية واحتج على ضعف الاستدلال الثاني بقوله (ولان المؤدى انما يبطل لقوله تعالى ومن يكفر بالايان فقط حبط عمله فاذا أسلم في الوقت يجب الاحالة) أي فاذا حبط العمل ثم أسلم والوقت باق يجب عليه قطعاً واحتج على ضعف التفريع المذكور بقوله (ولانهم مخاطبون بالعقوبات والمعاملات عندنا مع انما ليست من موضوعه لشي من حيث هو لا للايمان الخارجية

للفريق الاول يعني ان سقوط الخطاب بالاداء عن الكفارة ليس للتخفيف بل لتحقيق معنى العقوبة باخراجهم من أهلية ثواب العبادات وأما الجواب عن تمسكهم الاول فهو ان المؤاخذه لا تستلزم الخطاب في حق وجوب الاداء في الدنيا اولاً ولا نسلم المؤاخذه على ترك العبادات بل هو عين النزاع وانما المؤاخذه على ترك اعتقاد الوجوب على ما مر (قوله وصحة ما مضى كانت بناء على الخطاب) ضعيف ذال الصحة انما يمتنى على ورود الخطاب وتعلقه لا على بقاء تعلقه كيف والاداء عند الشافعي رحمه الله انما هو لسقوط تعلق الخطاب في حق المؤدى (قوله لقوله تعالى ومن يكفر بالايان الآية) هو عند الشافعي محمول على من مات على كفره بدليل قوله تعالى ومن يرتدد منكم عن دينه فبئس ما كافر الآية وهي مسألة حمل المطلق على المقيد (قوله عندنا) ليس معناه انهم لا يخاطبون بالعقوبات والمعاملات عند الشافعي رحمه الله بل هو لتحقيق ان الخلاف ليس مبنياً على الخلاف في كون العبادات من الايمان (قوله والاستدلال الصحيح) لا يقال انه خرج بقوله تعالى ان يتهموا يغفر لهم ما قد سلف لاننا نقول هذا في السبآت ونذر

كلام الشارح لانه ثبت في ضمن الامر بالفسر وع فقط بل يثبت استقلالاً أيضاً في قول جواب الشارح الى ما قاله الشريف (قوله بل لتحقيق معنى العقوبة) قال الفاضل الشريف لا يخفى ان استحقاقهم العقاب بترك الاداء أقوى وأبلغ من اخراجهم عن أهلية الثواب وتمثيل المصنف المريض سقيم لان أسوأ حال المريض أن يموت فتترك المداواة في حقه تغليظ ليس فوجه شيء وأما الكافر فلانها هي لمراتب عذابه (قوله وأما الجواب) قال الفاضل الشريف هذا الجواب ليس بصحيح اذ ليس المراد بالواجب الاما يؤخذ على تركه فالمؤاخذه ملازم للوجوب وقوله في الجواب الثاني بل هو عين النزاع بتأدي على فساد هذا الجواب بل الجواب هو الثاني انتهى وقوله في الجواب الثاني بناء على ان العبادات في قوله أولاً لا نسلم أو العاطفة فيمنه سديكون مما ل هذا الجواب يمنع بطلان التالي كما ان ما ل الجواب الاول منع الملازمة ووقع في بعض النسخ بدل أو اذا التعليبية ولا يخفى ما فيه من الركاكة لان أول الكلام صريح في منع الاستلزام والتعديل المذكور لا يصح تعليله (قوله ولا نسلم المؤاخذه على ترك العبادات) قيل لوجه لهذا المنع دلالة ظاهر الآية الكريمة على ذلك وبهذا يندفع الحصر المستفاد من قوله وانما المؤاخذه على انه مخالف لقوله سابقاً الآية الكريمة تسلك للقائمين بل لوجوب في حق المؤاخذه على ترك الاعمال أيضاً (قوله لسقوط تعلق الخطاب في حق المؤدى) أي أداء المصلي للصلاة مثلاً انما هو لاجل أن يسقط عنه تعلق الخطاب فلا يكون سقوطه منافياً لصحة الاداء عند ولا يكون الخطاب باقياً بعد الاداء في الصلاة المذكورة (قوله بل هو لتحقيق ان الخلاف الخ) فيه نظر لان هذا التحقيق لا يتوقف على ما ذكر عندنا فكان الاول عدم ذكره لايهاه تحقيق الخلاف فيما ذكره جربا على العادة في مثله (قول المصنف فقوله انهم مخاطبون بالايان فقط ممنوع) هذا انما يراد اذا كان مراد القائل وهم مخاطبون بالايان فقط انهم غير مخاطبين بما سواه مطلقاً وليس كذلك بل معناه انهم غير مخاطبين بالعبادات لان المراد بالشرائع ههنا هو العبادات لا غير (قوله لاننا نقول هذا في السبآت) قيل هذا الجواب غير مرضي لان

هذا لا يفتي الاقتصار بل الحق أب يقال يثبت الوجوب بالعبارة والاقتضاء ولا فساد فيه نعم لو لم تكن العبادة لزم المحذور قال (واما الجواب عن تمسكهم الاول) أقول فيه بحث لان المؤاخذه تستلزم في حق وجوب الاداء في الدنيا (قوله ولا نسلم المؤاخذه على ترك العبادات) مكابرة لدلالة صريح الآية عليه كما مر فلا وجه للنزاع فيه وقوله وانما المؤاخذه الخ غير صحيح أما أولاً فان الحصر المستفاد من انما مخالف لقوله سابقاً

فالجسم يتناول الموجود في الخارج والذهن ويجوز أن تكون هذه الاوصاف من لوازم وجوده الخارجي فوصفه بها للتخصيص وافادة ان المسكوت أي الموجود في الذهن غير متجيز وهو صحيح لان التعيين من لوازم الوجود الخارجي كما ان الكفاية من لوازم الوجود

فصل والنهي اما عن الحسيات كالزنا وشرب الخمر المراد بالحسيات ما لها وجود حسي فقط والمراد بالشرعية ما لها وجود شرعي مع الوجود الحسي كاليبيع فان له وجودا حسيما فان الايجاب والقبول موجودان حسا ومع هذا الوجود الحسي له وجود شرعي فان الشرع يحكم بان الايجاب والقبول الموجودين حسا يرتبطان ارتباطا حكيميا فيحصل معنى شرعي يكون ملك المشتري اثره فذلك المعنى هو اليبيع حتى اذا وجد الايجاب والقبول في غير المحل لا يعتبره الشرع بيعا واذا وجد مع الخيار يحكم الشرع بوجود اليبيع بالترتب الملك عليه فيثبت الوجود الشرعي

الصوم من الحسنات وقد يقال ان النذر من الاعمال فيبطل بالردة (قوله فصل) النهي هو قول القائل لا تفعل استعلاء أو طاب ترك الفعل أو طاب كف عن فعل استعلاء والخلاف في انه حقيقة في التحريم أو الكراهة أو فيه ما اشتركا لفظيا أو معنويا كما سبق في الامر ثم النهي المتعلق بافعال المكلفين دون اعتقادهم اما ان يكون نهيا عن فعل حسي أو شرعي وكل منهما اما ان يكون مطلقا أو مع قرينة دالة على ان القبح لعينه أو لغيره فالمتصور بيان حكم المطلق وفسر الشرعي بما يتوقف تحققه على الشرع والحسي بخلافه واعترض عليه بان مثل الصلاة والزكاة والبيع وغير ذلك يتحقق من المكلف من غير توقف على الشرع وأجيب بان المستغنى عن الشرع هو نفس الفعل وأما مع وصف كونه عبادة أو عقد

القضاء سقط عن المرتبة هذه الآية والقضاء نفسه ليس سيئة وان كان في تأخير الاداء عن الوقت ثم الجواب الصحيح انه ليس مما سلف لان الشهر باق والصوم ممكن فليس سقوطه عنه الا بارتفاع الوجوب عنه بالردة فاذا رفع الكفر الطارئ ما وجب عليه قبله فلان يرفع وجوب أداء ما لم يجب عليه اولى (قوله) وقد يقال ان النذر الخليل وقيل والجواب ان الماطل من حيث هو عمل مقرر ثوابه فيه الخير والتكلم به فلا يلزم منه سقوط المنذور عنه وأيضا احباط الردة النذر من حيث هو عمل مقرر لمنافاة العمل فكيف يتوجه الخطاب به معها توضحه ان الآية لم ادلت على انهم غير مخاطبين بقوله تعالى وليوفوا نذورهم دلت على عدم الخطاب اسائر الشرائع اذ لا قائل بالفصل وبذلك يجب عنه انه لا يلزم من عدم الخطاب بالردة عدمه بالكفر الاصلى ويمكن أن يجب بمنع دلالة الآية الكريمة أعني قوله تعالى فقد حبط عمله على عدم المخاطبة بإيجاب النذر بل على المخاطبة باحباطه (قوله هو قول القائل) يحتمل أن يكون القول على المعنى المصدرى وان يكون بمعنى المقول كما سبق في الامر هذه المعاني هي المعاني الاصطلاحية للنهي وأما معناه اللغوي فهو المنع ومنه النهية للعقل (قوله أو طاب كف الخ) اشارة الى ان المطلوب بالنهي هو طلب الكف عن الفعل لا عدم الفعل لانه مستمر من الازل فلا يكون مقدورا باعتبار تخصيصه بتصوره عليه منه وقيل بل هو عدم الفعل كما هو الظاهر والعدم وان لم يكن مقدورا باعتبار تخصيصه بمقدور باعتبار ابقائه على ما كان بان لا يشتغل بالفعل وباعتبار ازالته عما كان عليه بان يشتغل به ويرى استمرار عدمه ثم المراد من الكف في تعريف النهي الكف الصيغى فلا يرد كفى عن الزمان معا وقد سبق التفصيل في باب الامر فليس يتبطل منه حال النهي (قوله بما يتوقف تحققه على اشراع والحسي بخلافه) قال في فصول البدائع الحسيات هي ما لا يتوقف تحققه على الشرع وعلامته صحة الاطلاق اللغوي عليه على انه حقيقة والشرعية ما يزيد في حقيقته واركابه أشياء شرعا كانت غير معتبرة لغة وبه

والآية تتسلسل لقائلين بالوجوب في حسن المؤاخذة على ترك الاعمال أيضا وأما نيا فلان صرف المؤاخذة اعتقاد الوجوب مجاز فلا يثبت الا بدليل كما هو لعل المصنف انما يتعرض لجوابه لصعوبته وقد وقع في بعض النسخ اذ لا نسلم بحرف العطف حتى اعترض بعضهم بناء على انه جواب آخر وهو سهو وروى بعضها أو لا ثم المؤاخذة وهو تعجب قال (المصنف فقوله انهم مخاطبون بالايمان فقط ممنوع) أقول يرد عليه ان المنع انما يتوجه اذا كان ضمرا للقائل وهم مخاطبون بالايمان فقط انهم غير مخاطبين بما سواه مطلقا سواء كان عبادة أو عقوبة أو عاملا وليس كذلك بل معناه انهم غير مخاطبين بالعبادات لان المراد بالشرائع ههنا هو العبادات لا غير لما قال شمس الائمة وعندنا الشرائع ليست من نفس الايمان وهم مخاطبون بالايمان فلا يخاطبون بأداء الشرائع التي تبنى على الايمان ما لم يكونوا يؤمنون قال

في هذا المبحث يدل على ذلك لانه استدلوا عليه بلزوم الترجيح بلا مرجح في التخصيص باد كره على معنى مخصوصا ان تخصصه من هذه الصفة بالذکردون غيرها من الصفات أو تخصصه بها بالذکردون تركه ترجيح بلا مرجح ومن المعلوم ان انتفاء قصر

(فيقتضى القبح لعينه اتفاقا ابدا لبل أن النهى ليقبح غيره فهو ان كان وصفا فلا كالاول لان كان مجاورا لقوله تعالى ولا تقربوهن حتى يظهرن وأما عن الشرعيات كالصوم والبيع فعند الشافعي هو كالاول وعندنا يقتضى القبح لغيره فيصح وبشرع باصله ابدا لبل ان النهى للقبح لعينه ثم ان القبح لعينه باطل اتفاقا اعلم ان النهى يقتضى القبح وانما اخترنا لفظ الاقتضاء لما ذكرنا ان الله تعالى انما النهى عن الشيء لقبه لا ان النهى يثبت القبح فان كان النهى عن الحسب يقتضى القبح لعينه ٢٢٣ لان الاصل أن يكون عين

المنهى عنه قبيحا لا غيره
فقتضى القبح عين المنهى عنه اما
لقبح جميع أجزائه أو
بعض أجزائه فالقبح
لبعض أجزائه داخل في
القبح لعينه فاذا كان
الاصول أن يكون قبيحا
لعينه لا يصرف عنه الا
ان دل الدليل على ان
المنهى عنه لغيره فينبذ
يكون قبيحا لغيره ثم ذلك
الغير ان كان وصفا
فحكمه حكم القبح
لعينه وهو المحقق بالقسم
الاول الا ان القسم الاول
حرام لعينه وهذا حرام
لغيره وان كان مجاورا
لا يلحق بالقسم الاول
لقوله تعالى ولا تقربوهن
حتى يظهرن دل الدليل
على ان النهى عن
التقربان للمجاور وهو
الاذى حتى ان قسرها
ووجد العلق يثبت
النسب اتفاقا وان كان
المنهى عن الشرعيات
فعند الشافعي هو كالاول
أي يقتضى القبح لعينه
الا اذا دل الدليل على ان
المنهى للقبح لغيره

مخصوصا يتوقف على شرائط ويترتب عليه أحكام فلا يتحقق بدون الشرع ورد بان المتوقف على الشرع حينئذ هو وصف كونه عبادة ونحو ذلك في الحسب أيضا وصف كون الزنا والشرب معصية لا يتحقق الا بالشرع ففسره المصنف بما يكون له مع تحققه الحسب يتحقق شرعي باركان وشرائط مخصوصة اعتبرها الشارع بحيث لو اتى بعضها لم يجعله الشارع ذلك الفعل ولم يحكم بتحققه كالصلاة بلا طهارة والبيع الوارد على ما ليس بمحل وان وجد الفعل الحسب من الحركات والسكنات والايجاب والقبول وقد يقال ان الفعل ان كان موضوعا في الشرع لحكم مطلوب شرعي والا الحسب (قوله فيقتضى القبح لعينه) أشار بلفظ الاقتضاء الى ان القبح لازم متقدم بمعنى انه يكون قبيحا فمنهى الله تعالى عنه لان المنهى يوجب قبحه كما هو رأى الاشعري والحاصل ان النهى عن الفعل الحسب يحمل عند الاطلاق على القبح لعينه أي لذاته أو لجزئه وبواسطة القرينة يحمل على القبح لغيره فذلك الغير ان كان وصفا قائما بالمنهى عنه فهو بمنزلة القبح لعينه وان كان مجاورا منفصلا عنه فلا واللهى عن الفعل الشرعي يحمل عند الاطلاق على القبح لغيره وبواسطة القرينة على القبح لعينه وقال الشافعي رحمه الله بالعكس وثمرته ذلك انه هل يترتب عليه الاحكام أم لا فالجواب ان الشارع وضع بعض أفعال المكلف لاحكام مقصودة كالصوم للثواب والبيع للمالك وقد نهى عن ذلك في بعض المواضع فهل بقي في تلك المواضع ذلك الوضع الشرعي حتى يكون الصوم في يوم العيد منا للثواب والبيع الفاسد سببا للمالك أو ارتفع ذلك الوضع فيها فن حكم بارتفاع الوضع جعل المنهى قبيحا لعينه ومن لا فلا لتنافي الوضع الشرعي والقبح الذاتي ثم الفعل الشرعي المنهى عنه ان دل دليل على ان قبحه لعينه فباطل وان دل على أنه لغيره فذلك الغير ان كان مجاورا فهو صحيح مكروه وان كان وصفا ففاسد عند أبي حنيفة رحمه الله وباطل عند الشافعي رحمه الله وان لم يدل الدليل على ان قبحه لعينه أو انيره فباطل عند الشافعي رحمه الله حتى لا يترتب عليه الاحكام وعند أبي حنيفة

يتضح الفرق بين مثل الفعل والصلاة (قوله أي لذاته أو لجزئه) في هذا التفسير بحيث يستفاد مما ذكره القماني حيث قال واعلم انهم لا يعنون بقولهم انه قبح لعينه ان ذلك الفعل قبيح من حيث ذاته لما عرفت ان حسن الفعل وقبحه بلهات يقع عليهما بل المراد منه ان عين الفعل الذي اضيف اليه النهى قبيح وان كان ذلك بمعنى زائد على ذاته كالكفر والظلم والعبث فان عينها قبيحة باعتبار كفران النعمة ووضع الشيء في غير محله وخالوه عن الفائدة فان قلت لما لم يتعذر المعنى المتصح من حيث هو متصح عن الفعل أعطى حكم الذات فقيل للقبح الناشئ منه قبح ذاتي قلت لو سلم صحته فينبذ لا يحتاج الى قوله أو لجزئه (قوله بمنزلة القبح لعينه) في انه لا يترتب عليه الاحكام وهذا في الحسب بخلاف النهى في الشرعيات فان القبح فيها اذا كان لوصف لازم لا يلحق بالقبح لعينه بل يترتب عليه الاحكام وأما القبح لمجاور فترتب عليه الاحكام فيها لكنه حرام في الاولى مكروه في الثانية (قوله بتنافي الوضع الشرعي والقبح الذاتي) لا يخفى ان التنافي انما هو بين القبح والوضع الشرعي للعسن لا مطلقا فكأنه أراد ذلك أو بنى الكلام على ان

وعندنا يقتضى القبح لغيره والصحة والمشروعية باصله الا اذا دل الدليل على أن النهى للقبح لعينه ثم كل ما هو قبيح لعينه باطل اتفاقا وانما أوردنا للشرعيات نظيرين الصوم والبيع ليعلم انه لا فرق عندنا وعند الشافعي بين العبادات والمعاملات (هو يقول لصحة لها) أي للشرعيات (شرعا الا وان تكون مشروعة ولا تكون مشروعة مع نهى الشرع عنه اذا دلت درجات المشروعية الاباحة وقد انتفت ولان النهى يقتضى القبح وهو ينافي للمشروعية) اعلم ان الخلاف بيننا وبين الشافعي في أمرين أولهما ان النهى عن الشرعيات بالقرينة أصلا يقتضى القبح لعينه عنده وفائدته أن يكون التصرف باطلا وعندنا يقتضى القبح لغيره والصحة باصله وثانيهما انه اذا وجد

الفرقة على ان النهى بسبب القبح غيره ويكون ذلك الغير وصفه باطل عند الشافعي رحمه الله وعندنا يكون صحيحا باصله لا بوصفه
 ونسبته فاسدا وهذا الخلاف مبنى على الخلاف الاول وسيجي هذا الخلاف في هذا الفصل والدليل ان المذكور ان في المتن يدل ان على
 مذهبه في الخلاف الاول وهو كون التصرف باطلا (قلنا حقيقة النهى فوجب كون النهى عنه ممكنا فيثاب بالامتناع عنه ويعاقب
 بفعله والنهى عن المستحيل عبث) هذا هو الدليل المشهور ولا يخفى ان النهى عن الشرعيات يقتضى الصحة وقد اورد الخصم عليهم
 ان امكان النهى عنه بالمعنى اللغوي كاف ولا نسلم انه يجب ان يكون ممكنا بالمعنى الشرعي فاجبت عن هذا بقولي (فامكانه اما بحسب المعنى
 الشرعي او اللغوي والثاني باطل ٢٢٤ لان المعنى اللغوي لا يوجب المفسدة التي نهى لاجلها حتى لو اوجب يكون

النهى عن الحسيات ولا
 نزاع فيه فتعين الاول)
 تحقيقه انه اذا نهى عن
 بيع درهم بدرهمين
 فهنا امران أحدهما امر
 لغوي من غير المعنى
 الشرعي الذي ذكرناه
 وهو قوله - ما بع
 واشترت وهذا امر
 حسي والثاني هذا القول
 مع المعنى الشرعي المذكور
 وهذا هو البيع الشرعي
 فان كان النهى عن الامر
 الاول يكون النهى عن
 الحسيات وحينئذ ان كانت
 المفسدة التي نهى لاجلها
 في نفس هذا القول من
 حيث هو القول فلانزاع
 في كونه باطلا لكن الواقع
 ليس هذا القسم لان
 المفسدة ليست في نفس
 هذا القول وهو بعث
 هذا الدرهم بدرهمين
 وان كانت المفسدة في غير
 هذا القول الحسي لا يكون
 هذا القول فيجاء بعينه
 كقوله تعالى ولا تقربوهن

رحمه الله يصح باصله لكن لا يفسد بوصفه لعدم الدليل على ان القبح لو وصفه (قوله قلنا حقيقة النهى)
 أصل هذا الدليل ما قال محمد رحمه الله في باب الرد على من زعم ان الطلاق غير السنة لا يقع ان النبي عليه
 السلام نهى عن صوم يوم النحر انها ناعما يتكفون او عما لا يتكفون والنهى عما لا يتكفون لغو لا يقال
 للاعنى لا تبصر ولا تدعى لا نظر وتحقيقه ان النهى عنه يجب ان يكون متصورا لوجود بحيث لو أقدم
 عليه لوجد حتى يكون العمدمبتلى بين أن يقدم على الفعل فيعاقب وبين أن يكف عن الفعل فيثاب
 بامتناعه بخلاف النسخ فانه لبيان ان الفعل لم يرق متصورا لوجود شرعا كالتوجه الى بيت المقدس وحل
 الاخوات رد كرا لا امام الغزالي في المستصفي ان مثل الصلاة والصوم والبيع في الاوامر مستعملة في
 المعاني الشرعية دون اللغوية فالعرف الطارئ وما وجدنا ذلك العرف في النواهي فبقي على أصل الوضع
 من المعاني اللغوية كقوله تعالى ولا تنكحوا ما تنكح آبائكم ر قوله عليه الصلاة والسلام دعي الصلاة أيام
 اقراءك فانه في معنى النهى وحاصله ان امكان الفعل باعتبار اللغة كاف في النهى ولا نسلم احتياجه الى

الوضع الشرعي حكم مقصود يستلزم الحسن (قوله لكن لا يفسد بوصفه لعدم الدليل) فيه بحث اذ يلزم
 على تقدير انتفاء الفساد بالوصف تحقق الصحة بحسبه حيث لا واسطة فيكون الفعل المذكور صحيحا باصله
 ووصفه فلا معنى للنهى مع ان الكلام في الفعل الشرعي المنهى عنه فالصواب ان يقال لكن يفسد
 بوصفه لعدم الدليل على ان القبح لعينه وهو الموافق لقول المصنف وعندنا يقتضى القبح غيره والصحة
 والمشرعية باصله الا اذا دل الدليل على ان النهى للقبح لعينه فليتمأمل (قوله متصور الوجود) أى
 وقت الانتهاء عن الفعل وهو المستقبل كما ان المعنى في الامر وجوب تصور الامتثال في المستقبل ولهذا
 قال بحيث اذا أقدم عليه لوجد (قوله فبقي على أصل الوضع من المعاني اللغوية) قال الفاضل الشريف
 فعلى هذا يلزم أن لا يجوز نكاح من نكح اب نظر الى ان النهى محمول على المعاني اللغوية وهو خلاف
 مذهبكم انتهى يعني ان النكاح في اللغة الوطء والامام الغزالي من الشافعية فيلزم أن لا يجوز الخلو ويرد
 أيضا على الغزالي انه لو أمسد حبه أو عدم اشتهاه أو عدم طعام لا يكون من كتب المنهى عنه بالانفان مع

(وتحقيقه ان النهى عنه يجب أن يكون متصور الوجود) أقول فان قيل ان أريد بوجوب التصور
 وجوبه قبل النهى فسلم لكنه لا يفسد لجواز أن يمنع بعده ولا يعد عبثا نظر الى الامكان السابق وان
 أريد وجوبه بعده فمنوع لا بد له من دليل قلنا المراد وقت الانتهاء عن الفعل وهو المستقبل كما ان المعنى
 في الامر وجوب تصور الامتثال في المستقبل ولهذا قال بحيث لو أقدم عليه لوجد الخ قال (فبقي على
 أصل الوضع من المعاني اللغوية) أقول اعترض عليه بان النكاح في اللغة الوطء والامام الغزالي من

حتى يظهن وان كان النهى عن الامر الثاني يجب امكانه بحسب المعنى الشرعي فلا يكون النهى للقبح
 لذاته أو لجزئه لان ذلك ينافي امكان وجوده شرعا فيكون القبح أمر خارجي أيضا اذا اجتمع الموضوع له لغته وشرعا لا بد من حمل اللفظ
 على الموضوع له الشرعي فيجب الامكان بالمعنى الشرعي فان قيل النهى عن البيع مثلا ليس الا عن التصرف الحسي فاما المعنى الشرعي
 فلا قدرة للعبد عليه فكيف يصح النهى عنه قلنا الشارع قد وضع اللفظ لانشاء البيع بمعنى انه كما وجد هذا اللفظ من الامل مضافا
 الى المحل بوجده انشاء البيع الشرعي فطعا فالقدرة حاصله على انشاء المعنى الشرعي بان يتكلم باللفظ الموضوع له مضافا الى المحل الصالح
 له واذا كان المعنى الشرعي مقدورا يصح أن يكون منها عنه ثم تبعه هذا النهى يكون التكلم باللفظ منها عنه لانه ان تكلم به ثبت به ما هو

امكان المعنى الشرعي وجوابه ظاهر وهو القطع بان المائض انما نهيتم عما سماه الشرع صوما وصلاة
لا عن نفس الامسالك والدعا والمصنف رحمه الله فصل الكلام بعض التفصيل وطول الرد في البيع الذي
معناه اللغوي قريب من معناه الشرعي وذكر صاحب القواطع ان وجود الفعل المشروع باعتراف من يفعل
العبد وبالطلاق الشرعي فبالمنهى امتنع الاطلاق فلم يبق مشروعا لم يكن تصور لفعل من العبد بان على حاله
فيصح المنهى بناء عليه مثلا العبد ما أمور بالصوم وليس في وسعه الا الامسالك مع النية في النهار فاما
صيرورته عبادة فالى الشارع ففي يوم النحر لما زال اذن الشارع لم يبق صوما مشروعا مع بقاء تصور الفعل
من العبد واعتراض عليه بان المنهى ورد عن مطلق الصوم فيجمل على حقيقته والفعل المخصوص بدون

تحقق الامسالك اللغوي فعلم ان المنهى عنه هو الامسالك الشرعي كما ذكره الشارح وأما ما يقال لو كان
المنهى عنه المعنى اللغوي فلان منى اذن عن الصوم الشرعي فيبقى ثابتا فليس بشئ لان الشرعي يستلزم
اللغوي والنهى عن اللازم يستلزم النهى عن المسلزم (قوله وهو القطع الخ) قيل وأيضا الظاهر كل
فعل منهى عنه انما يعتبر امكانه بالنظر الى ما ينسب اليه حسا أو عقلا أو شرعا (قوله عما سماه الشرع
صوما وصلاة) قال الفاضل الشريف يرد عليه ان النهى عن الشرعيات يقتضى المشروعية فينبغي
ان تكون الصلاة مشروعة للعائض في هذه الايام ولم يقل به أحد وقد يجب عنه بان ذلك الاقتضاء
فيما اذا لم يدل دليل على ان النهى عن الفعل الشرعي لبقعه عينه أو لغيره والصلاة في حالة الحيض
ليست كذلك بل مما دل الدليل على ان قبها العينها لان اشتراط الظاهرة عن الحيض وغيره في الصلاة مثلا
ثبت بنص على وفاق القياس (قوله وذكر صاحب القواطع) هو ابو المظفر السمعاني من أصحاب
الشافعي وحاصل ما ذكره ان النهى راجع الى الفعل المتصور حسا لاشرا ولا يحتاج الى امكانه الشرعي
كما ادعاه الحنفية (قوله واعتراض عليه الخ) حاصل الاعتراض اننا لا نسلم ان فعل العبد بدون اعتبار
الشرع اياه يسمى بالاسم الشرعي حقيقة فان الصوم مثلا اسم لفعل معلوم معتبر في الشرع فبدون اعتبار
الشرع لا يسمى صوما حقيقة فكان صرف النهى اليه مجازا حقيقة والنهى ورد عن مطلق الصوم

الشافعية فيلزم ان لا يجوز نكاح قريبة الاب وهو خلاف مدعيه قال (وجوابه ظاهر الخ) أقول هذا
الجواب يدفع قول الامام الغزالي لكنه يقتضى كون الصلاة مشروعة للعائض في هذه الايام عندنا لانها
من الافعال الشرعية كذا قيل وهو مدفوع لان هذا الاقتضاء انما يتبادر اليه عند ما يفيد عدم
المشروعية أصلا وعدمها عند عدم الشرط وهو الظاهر كما انه في بيع المضامين والملاقح عدم الركن
قال (وجوابه ظاهر الخ) أقول الاحسن في الجواب ان يقال ان كل فعل منى عنه فانما يعتبر امكانه
بالنظر الى ما ينسب اليه من الحسن والفعل والشرع مثلا اذا منى الانسان عن الطيران فانما يعد لغوا
لامتناع صدور عنه حسا وكذا اذا منى عن احاطة عقله للامور الغير المتساوية المفضلة فانما يعد لغوا
لامتناع عقلا فظهر ان الفعل الشرعي اذا منى عنه فان كان متمشعا شرعا في المستقبل عد عدا فوجب
ان يكون متصورا لوجود في المستقبل لثلا بعد عينا قال (وذكر صاحب القواطع ان وجود الفعل الخ)
أقول حاصله ان المنهى راجع الى الفعل المتصور حسا لاشرا قال (واعترض عليه الخ) أقول بعنى
لا نسلم ان فعل العبد بدون اعتبار الشرع اياه يسمى بالاسم الشرعي حقيقة فان الصوم اسم لفعل معلوم
معتبر في الشرع فبدون اعتبار الشرع لا يسمى صوما حقيقة الا يرى ان الامسالك في الليل لا يسمى صوما
حقيقة وان وجدت النية لعدم الشرع اياه وان كان كذلك كان صرف النهى اليه مجازا حقيقة

المراد ليس هو القصر على
ان عدم القصر فيما جاء
للمدح والذم منه - و
عائنه انه لا يكون مقصودا
(قوله أمس الدار) في
كتب اللغة انه معرفة
مبني على الكسر فلذا
صح توصيفه بالمعرفة
(قوله وما من دابة في
الارض الا على الله رزقا وما
بعض الفضل في أكثر
نسخ التوضيح آية سورة
هو عليه السلام وتعامها
وما من دابة في الارض الا
على الله رزقا وما يعلم
مستقرها ومستودعها
كل في كتاب مبين وأورد
في التلويح آية سورة
الانعام وهي قوله تعالى
وما من دابة في الارض
ولا طائر يطير بجناحه
الا امم أمثالكم وقال في
الكشاف معنى زيادة في
الارض ويطير بجناحه
هو زيادة التعميم
والاحاطة كانه قيل وما
من دابة قط في جميع
الارضين السبع وما من
طائر قط في جوار السماء من
جميع ما يطير الا امم
أمثالكم محفوظة أحوالها
غير مهمل أمرها بعنى
ان النكوة في سياق لتنى
تفيد العموم لكن يجوز
ان يراد دواب أرض

من لفظ دابة ولفظ طائر
انما هو الى الجنسين والى
تقريرهما وورد بان مراد
المصنف ليس هو دابة
مخصوصة بتخصيصه بل
دابة مخصوصة نوعية
كالفرس والجمار وهو
ظاهر وعين مفاد المفتاح
والقول بان معنى قوله ان
اسم الجنس حامل لمعنى
الجنسية والوحدة فاذا
شفع بما هو من خواص
الجنس دون الفرد دل
على ان القصد به انما هو
الى الجنس دون الفرد مع
كونه مبينا على مذهب
مروج هو وان اسم
الجنس موضوع للفرد
المنشئ برعليه ان
كون النكرة مع من نصا
في الاستغراق بانى ارادة
العادة الفرد فان قيل
هو ينافي الجنس أيضا
قلت لا ينافي الجنس الذي
يفيد مفاد الاستغراق
كما فيما نحن فيه وجنلة
الجدلة وقد ذهب القاضى
أبو زيد الدبوسى ونحو
الاسلام وصاحب
الكشاف وغيرهم من
أعيان الحنفية انه لو
أمكن كل من الاستغراق
والجنس تعين الجنس وقد
بين في محله انه والحقيقة
(قوله ألف فائدة يجز عن

اعتبار الشرع لا يسمى صوما كالامساك مع النية في اللبس وجوابه ان لاحقيقة للصوم شرعا الا الامساك
من الفجر الى المغرب مع النية وهذا متصور من العبد وقد نهاه الشارع عنه حتى صار يوم النحر بمنزلة
الليل فلا يكون عبادة يترتب عليها الثواب وحاصل الاستدلال رجحان أحدهما ان النهى لو لم يدل على
الحكمة لكان المنهى عنه غير الشرعى أى المعتبر في الشرع لان الشرعى المعتبر هو الصحيح والذم باطل
لانا نعلم قطعان المنهى عنه في صوم يوم النحر وصلاة الاوقات المكروهة انما هو الصوم والصلاة
الشرعيان لا الامساك والدعاء وانما هما لو لم يكن صحيحا لكان متمتعاً فلا يمنع عنه لان المنع عن المتمتع
صحت والجواب عن الاول ان الشرعى ليس معناه المعتبر شرعا بل ما يسميه الشارع بذلك الاسم وهو
الصورة المعينة والحالة المخصوصة صحت أم لا تقول صلاة صحيحة وصلاة غير صحيحة وصلاة الخب وصلاة
الخاص باطلة وعن الثانى انه ممنوع بهذا المعنى وانما المحال منع المتمتع بغير هذا المعنى كالحاصل يتمتع بحصوله

فيجعل على حقيقته الابدليل (قوله وجوابه ان لاحقيقة الخ) حاصل الجواب ان اعتبار الشرع
لا يدخل له في حقيقة الفعل الشرعى كما زعمه المعارض نعم له مدخل في كونه عبادة يترتب عليها الثواب اذ
لاحقيقة للصوم الشرعى مثلا الا الامساك من الفجر الى المغرب مع النية (قوله وحاصل الاستدلال)
أى حاصل استدلال الحنفية (قوله والجواب عن الاول الخ) حاصله بيان اختلاف نظم الدليل بانه
أخذ في بيان الملازمة الشرعى المعتبر وفي نفي اللازم الشرعى من غير قيد الاعتبار فاهم ان الشرعى هو
المعتبر شرعا فبين المحيب ان ليس كذلك بل الشرعى أعم من المعتبر شرعا وحينئذ ان أراد انه لو لم يكن
صحيحا لم يكن شرعا أصلا فالملازمة ممنوعة لان الشرعى أعم من الصحيح وان أراد انه لم يكن شرعا معتبرا
فانتفاء اللازم ممنوع وهو ظاهر قال في فصول البديع والجواب عنه بغنى عن الجواب الاول الذى
أورده هناك في صورة الرد على أصل الاستدلال ان الكلام في النهى عن الشرعى فان كان مجرد الصورة
كان هو المعتبر في الثواب باجتنابه والعقاب بان كتابه وليس كذلك لان الصورة بدون الشرائط كصورة
الصلاة بدون النية والاستقبال وغيرهما والبيع بدون المال عيب وذلك لان مفردة النهى في
الايان بالمجموع لا مجرد الصورة والا لكان كل أحد مثابا بترك صور المناهى اللامتناهية وان لم تنعقد
أسبابها وشرائطها بل ولم يحظر بالبال شئ منها وليس كذلك اجماعا ولا يلزم الاثم بالسجدة بدون الطهارة
لانها حسنة وتسمية الباطلة بالصلاة مجازية وكذا النهى عن النفي في دعوى الصلاة ولا تنكحوا ما نكح
آبائكم انتهى (قوله ليس معناه المعتبر شرعا) قيل واللازم ان يكون الوضوء وغيره من شرائط الصلاة
داخلا في مفهوم الصلاة لان الصلاة المعتبرة هي المقرونة بالشروط وذلك باطل بالاتفاق على انها شرائط
الصلاة لا أركانها وقد يمنع اللزوم بان المعتبر هو القيد لا المجموع (قوله وعن الثانى) قال الفاضل
الشرىف أجيب عنه بان هذا نفي الاختيار وعدم الابتلاء لانه اذا كان متمتعاً بهذا النهى لا يكون وجوده
في المستقبل متصورا شرعا اذ تصور الشرعى لا يكون الا بمشروعيته واذ افادت مشروعيته امتنع وجوده

والنهي ورد عن مطبق الصوم فيجعل على حقيقته الابدليل قال (وجوابه) أقول أى جواب الاعتراض
فان المعارض جعل اعتبار الشرع دخلا في حقيقة النقل الشرعى حتى قال ان الفعل المخصوص بدون
الشرع لا يسمى صوما فاجاب النحر بان اعتبار الشرع لا يدخل في حقيقة الفعل الشرعى وان كان له
مدخل في كونه عبادة يترتب عليها الثواب اذ لاحقيقة للصوم شرعى مثلا الا الامساك من الفجر الى
المغرب مع النية قال (والجواب عن الاول الخ) أقول في كل من الجوابين بحث أماني الاول فلان معنى
الشرعى هو المعتبر شرعا بان يوجد أركانه وشرائطه الشرعيان وهو لا ينافي كونه منهياعه لماسية أى ان

درکهما الا فہام الخ) اشارۃ الى ان وجود فوائد في كلام الشارع الذى هو المقصود بالبحث عن
أحواله قطعي مجزوم فهو يدل على انتفاء المفهوم فلا يرد عليه ان المفهوم ظني يكفي فيه ظن عدم فائدة أخرى بعد الاستغراق والفحص

(ولان النهى يدل على كونه معصية لا على كونه غير مفيد لحكمة كالمالك مثلا فنقول بحسنه لا باحتمه والصح مقتضى النهى فلا يثبت على وجه يبطل النهى) قد ثبت فيما مضى ان الامر يقتضى كون المأمور به حسنا ٢٢٧ قبل الامر والنهى يقتضى

كونه فيمقابل له خلافا
للاشعري وهذا معنى
الاقتضاء فلا يمكن ان
يثبت مقتضى على وجه
يبطل مقتضى وهو النهى
فانه لو كان قبها العينه في
الشرعيات يكون باطلا
أى لا يمكن وجوده شرعا
والنهى عن المستحيل
عبث

اذا كان حاصله تغير هذا التحصيل (قوله ولان النهى) جواب عن كلام الخصم لاستدلال على اقتضاء النهى العصة وكذا قوله والقبح مقتضى النهى لكنه لا يصلح لازام الخصم لانه لا يقول بالقبح لذاته بل الفعل انما يحسن للامر ويقبح للنهى وحاصل الكلام انه ان اريد بالصحة ان كان المعنى الذى يسمى فى الشرع بالصوم والصلاة والبيع ونحو ذلك فلا نزاع فيه وانما النزاع فى الصحة بمعنى استحقاق الثواب

الشرعى لا محالة فيبطل الاختيار وسقط الابتلاء فعاد على موضعه بالبعث لان النهى ابتلاء كالامر والحب انه قرر الدليل فيما سبق على وجه لا يصح عنه الجواب بما اجاب فكله عقل عنها وما نقل وقد يجاب أيضا عن استدلالهم الثانى بانه منقوض بمثل ولا تنكحوا ما تنكح آباؤكم فانه لا يدل على الصحة اجماعا وكذا قوله دعى الصلاة ايام اقرائتها ويدفع بان النهى فيها مجاز عن التنى كما مر نقلنا من فصول البدائع (قوله لا استدلال) قيل يجوز ان يكون استدلالا وتوجيها ان الامر الشرعى قبل ورود النهى كان جائزا للفعل ومثبنا للحكم والنهى ورد للنعى عن الفعل لا للاختيار لعدم اثباته بحكم فصار معصية ونفى اثباته بحكم على ما كان الا بدليل يدل على انه لا يثبت الحكم وانت خبير بان هذا انما يدل على ان النهى لا ينسب الصحة لانه يقتضيه وهو المذكور فى كلام الشارح (قوله لانه لا يقول بالقبح لذاته) قيل لا يريد المصنف بالقبح لذاته عند نقل كلام الخصم ما اراده الحنفية بل يريد ان النهى عنه لما لم يفسد حكما شرعيا عند عدم شبهه القبح لذاته فجاز اطلاق القبح لذاته عليه على سبيل الشبه والمجاز على ان عدم قول الخصم بالقبح لا يضر بعد حصول الزامه فى بحث الحسنى والقبح (قوله بل الفعل انما يحسن للامر ويقبح للنهى) هذا بناء على ان الشافعى اشعري المذهب وقال الفاضل الشرىف ليس هذا مذهب الشافعى كيف وقد سبق اتفاقى بيان أدلة قوله ولان النهى يقتضى القبح وهو بنا على المشروعية فعمله انه قائل بقبح المنهى عنه اقتضاء النهى قيل وللشافعى ان يقول معنى الاقتضاء الاستلزام والايجاب لا المعنى المصطلح حتى يلزم تقدم مقتضى وأما قوله فيما سبق أشار بلفظ الاقتضاء الى تقدم القبح فبسبب اقتضاء كلام المصنف لا بسبب ارتضائه (قوله وحاصل الكلام الخ) أى حاصل

(قوله مع انه يحتمل ان يخرج منخرج العادة الخ) قيل عليه بس هذا معنى ما ينبغي لان معنى الخروج منخرج العادة ان يكون ذكر الوصف بناء على ان العادة جارية بانصاف المذكور بذلك الوصف وان الغالب هو الانصاف ككون الربائب فى الجسور ولو كانت

الدليل اذا دل على ان النهى لقبح الوصف اللازم ضرورة فى البطلان لان صحة الاجزاء والشروط كافية لصفة الشيء بصله وان فسده باعتبار آخرفاذا قيل صلاة صحيحة يراد انها خالية عن الفساد والبطلان عرفا للمطلق الى الكامل واذا قيل صلاة غير صحيحة يراد ما يتناول الفساد واذا قيل صلاة الجنب والحائض باطلا يراد ما لا صحة لصله ولا الوصفه لا تنفاه شرطه وأما فى الثانى فلانه اذا امتنع هذا المنع لم يكن مقصد ورائى المستقبل وقد عرفت ان الفعل الشرعى اذا امتنع فى المستقبل شرعا عند النهى عنه عبثا قال (لانه لا يقول بالقبح لذاته الخ) أقول فيه بحث لان المصنف لا يريد بالقبح لذاته عند نقل كلام الخصم ما اراده الحنفية كيف وقد قال فى مباحث الحسنى والقبح فالحسن عند الاشعري ما أمر به والقبح ما نهى عنه ثم قال فعند الاشعري لا يثبتان بالامر والنهى لانهم ليس الذات الفعل أول وصفه له بل يريد ان النهى عنه لما لم يفسد حكما شرعيا عند عدم شبهه القبح لذاته فجاز اطلاق القبح لذاته عليه على سبيل الشبه والمجاز وكذا لا يريد بالاقتضاء عند نقل كلامه الاقتضاء بالمعنى المصطلح عند الحنفية لانه ايضا مناف لما تقرره سابقا بل يريد انه مستلزم له وموجب وهذا هو الذى قصده بقوله أحدهما ان النهى عن الشرعيات بلا قرينة أصلا يقتضى القبح لعينه عنده ولهذا قال بعده وفأذنه أن يكون التصرف باطلا قال (وحاصل الكلام الخ) أقول يعنى حاصل كلام الخصم التردد بانكم ان أردتم بالصحة المعنى الاول فلا نزاع فيه وان أردتم الثانى أعنى استحقاق الثواب وسقوط القضاء الخ فلا يدل عليه ما ذكره وانت خبير بانه لا طائل

الفتيات أى الاماء مؤمنات فى الغالب والعادة جارية بذلك اصح ما ذكره ورد بان غلبة انصاف المذكور بذلك الوصف بالنظر الى الحكم المقصود كافى فى الخروج منخرج العادة ألا ترى انهم قالوا فى قوله تعالى وان خفتن شقاق بينهما الآية وقوله عليه السلام أيمامرأة تنكحت بغير اذن وليها لا دلالة للتخصيص فيها على المفهوم لان البيعت

عليه هو العادة فان الخلع الايجرى غالبا الا عند الشقاق والمرأة لا تنكح نفسها الا عند اباها الولي فليجوز ان يكون سبب التخصيص هذه العادة لم يقولوا بنى الحكم مما عداه ولا شأن ان الغالب فيما نحن فيه كون الفتيات التى يتعلق بها النكاح مؤمنات وان العادة جارية

العبادات فذهب به ان النهي يقتضي البطلان مطلقا وان كان الدليل دالا على ان النهي بسبب القبح في الجوار كالصلاة في الأرض المغصوبة فانها باطلة عنده وأما عندنا وعند الشافعي صحيحة لكن على صفة الكراهة (لانه لم يأت بالمأمور به لان النهي عنه لم يؤمر به قلنا كل معين يأتي به فانه لم يؤمر به بل مطلق الفعل مأمور به لكنه يخرج عن العهدة بآتيانه معين لا شتماله على الماء وربه فيجوز اشتهاله على المأمور به ذاتا والنهي عنه عرضا والمشروعات تحتل هذا الوصف اجماعا كالأحرام الفاسد والطلاق الحرام والنكاح الحرام ونحوها) وانما قيدنا بقولنا ذاتا وعرضا لانه بالتقسيم العقلي اما ان يكون مأمورا به لذاته أو منهيما عنه لذاته أو مأمورا به بالعرض ومنهيما عنه بالعرض أو مأمورا به بالذات ومنهيما عنه بالعرض أو بالعكس أما الاول فمحال لانه اما بحسب عينه فيوجب أن يكون حسنا لعينه وبيحا لعينه فيجتمع الضدان واما بحسب جزئه

وسقوط القضاء وموافقة أمر الشارع وترتب الآثار عليه كالمالك ولادالة لشيء مما ذكرتم على ان النهي يقتضي أن يكون المنهي عنه بهذه الصفة (قوله فيثبت على الوجه الذي ادعيناه) يعني ان النهي يقتضي القبح والمنهي عنه يقتضي الامكان ولا بد من رعاية الامرين وذلك بان يحمل القبح على القبح للغير وهو لا ينافي الصحة فيكون محافظه على المقتضى وهو القبح وعلى المقتضى وهو النهي بان لا يكون نهيا عن المستحيل بخلاف ما اذا حمل القبح على القبح عينه وحكم ببطلان المنهي عنه بأنه يلزم اسقاط النهي وجعله لغوا عبثا (قوله والبعض سلموا) ذهب المتكلمون والجبائي وأبو هاشم وأحمد ومالك في احدي الروايتين الى عدم صحة الصلاة في الدار المغصوبة وذهب انقاضي أبو بكر الى انه لا تصح الا انه قال يسقط الطلب عندها لا يهينها لا يجب القضاء والمختار ان تصح استدلال المانعون بانه يجب عليه الايمان بالمأمور به والمنهي عنه لا يجوز أن يكون مأمورا به لانتضاد الامر والنهي والجواب انه ان أراد به يجب الايمان بما هو نفس مفهوم المأمور به فهو محال اذا المأتي به لا يكون الامعينا وهو غير المأمور به ضرورة تغاير المطلق والمقيد وان أراد به يجب الايمان بما هو من جزئيات المأمور به وافراده فلا نسلم ان المنهي عنه بالغير لا يكون من جزئيات المأمور به قوله ههما متضادان قلنا التضاد انما هو بين المأمور به والمنهي عنه لذاته وأما المأمور به بالذات والمنهي عنه بالعرض فلا نسلم تضادهما وانما يلزم الامتناع لو اتحد جهتا الامر والنهي وليس كذلك بل يجب هذا الفعل لكونه صلاة ويحرم لكونه غصبا كالسبي اذا

كلام الخصم التردد وقد يجاب بان المختار الشق الثاني سوى استحقاق الثواب فان الصحة لا تقتضيه كافي الوضوء بلانية فانه صحيح مع عدم الثواب فيه وأماما عداه فلا يخاف في دلالته ما ذكرنا عليه اما سقوط القضاء فلان الصلاة التي ترك فيها واجب يسقط بها القضاء حتى لا يجب اعادةها ان حصل الاثم بترك الواجب وأما موافقة أمر الشارع فلانها تحصل بالنظر الى الوصف ولذلك لا يجب الاعادة بترك الواجب وأما ترتب الآثار عليه كالمالك فلنظهور ترتب الملك على البيوع الفاسدة (قوله فانه يلزم اسقاط النهي وجعله لغوا عبثا) فان قلت يلزم على هذا أن لا يصح النهي في الأفعال الحسية لاقتضائه القبح لعينه كما صرح به المصنف في أول الفصل فيلزم المهدور المذكور قلت القبح لعينه في الحسيات لا يجعل الوجود الحسي حتى يكون النهي عبثا بخلاف النهي عن الشرعيات على ما زعمه الشافعي من ان النهي فيبيع والمنهي عنه منسوخ (قوله في الدار المغصوبة) ذكر في الكشف ان الصلاة فيها حرام وكذا في الاوقات المذكورة والمواطن السبعة وهي ما في رواية ابن عمر رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى أن يصلي في سبعة مواطن منزلة والمجزرة والمقبرة وقارة انطريق وفي الحمام وفي معاطن الابل وفوق ظهر بيت الله كذا في المصابيح (قوله الا انه قال يسقط الطلب عندها) اذ قد سقط الطلب عند فعل هو معصية كمن شرب مجننا حتى جن سقط عنه الفرض (قوله وأما المأمور به بالذات والمنهي عنه بالعرض الخ) فيه بحث وهو ان الصلاة حركة وسكون والشغل جزء منها وجزء الجزئية والنهي لجزئه مبطل فيلزم أن تبطل الصلاة في الأرض المغصوبة كما ذكره المتكلمون ويمكن أن يجاب بان المعتبر في حرمة

تحت هذا الحاصل لان المختار الشق الثاني سوى استحقاق الثواب فان الصحة لا تقتضيه كافي الوضوء بلانية فانه صحيح مع عدم الثواب فيه وكالصلاة بالر يا فانها صحيحة مع عدم الثواب فيه واما ما عداه فلا يخاف في دلالته ما ذكرنا عليه اما سقوط القضاء فلان الصلاة التي تركها واجب يسقط بها القضاء حتى لا يجب اعادةها وان حصل الاثم بترك الواجب وأماما عداه أمر الشارع فلانها تحصل بالنظر الى الاصل وان لم تحصل بالنظر الى الوصف ولذلك لا تجب الاعادة بترك الواجب وأما ترتب الآثار عليه كالمالك فلنظهور ترتب الملك

قال

بذلك (قوله بناه على ان التخصيص) فان قوله في أرض يحتمل أن يكون صفة لقوله وارثا وان يكون ظرف لغومه عاقبا بقوله نعم فيكون

فهذا الجزء القبيح يكون قبيحا لعينه ذل التسلسل فيكون اطلاقا فلا يهتف في الكل فعلم من هذا ان القبيح لمعنى في نفسه يمكن ان يكون قبيحا
 لجزء واحد اما الحسن لمعنى في نفسه فلا يتصور الا ان يكون جميع اجزائه حسنا أي لا يكون شي من اجزائه قبيحا لعينه واما الثاني فقد
 ذكرنا ان الامر المطلق يقتضي الحسن لمعنى في نفسه فلا يتأدى بما هو مورد به بالعرض لان هذا حسن لغيره فلا يتأدى به المأمور به
 فهذا القسم ممكن بل واقع لكن لا يتأدى به المأمور به امر اطلقا واما الرابع وهو العكس فيكون باطلا لا يتأدى به المأمور به فبقي القسم
 الثالث وهو المدعى ثم رد علينا اشكال وهو انكم قد اخترتم نوعا من الحكم لا نظيره في المشروعات فيكون نصب الشرع بالرأي فنقول في
 جوابه والمشروعات تحتمل هذا الوصف أي كونه حسنا لعينه قبيحا لغيره وبعبارة ٢٢٩ أخرى كونه مأمورا به لذاته

منها عنده لعرض
 وبعبارة أخرى كونه
 صحيحا ومشروعا باصـله
 لا بوصفه أو مجاوره
 والكل واحد (فعلى هذا
 الاصل) وهو ان النهى
 عن المشروعات يقتضى
 القبح لعينه عنده الا
 بدليل ان النهى للقبح
 لغيره وعندنا يقتضى
 القبح لغيره والعصمة
 والمشروعة باصـله الا
 بدليل ان النهى للقبح
 لعينه (ان لم يدل
 الدليل) على ان النهى
 للقبح لعينه أو لغيره
 يبطل عنده ويصح باصـله
 عندنا وان دل الدليل
 على ان النهى لغيره
 فذلك الغير ان كان وصفا
 له يبطل عنده ويصح
 عندنا أي يصح باصـله
 لا بوصفه اذ العصمة تنبع
 الاركان والشرايط
 فيحسن لعينه ويصح
 لغيره بالاترجيح العارضى
 على الاصل وعندنا

قال لعنده خط هذا الثواب ولا تخطف في هذا المكان فلو خاطه فيه بعد متملا بالطميطه وعاصيا بكونه في ذلك
 المكان (قوله فهذه الجزء القبيح يكون قبيحا لعينه) أي منتهيها اليه اذ لو كان قبيحا لجزئه ينقل
 الكلام اليه ويلزم التسلسل أي وجود أجزاء غير متناهية لامر موجود أي به المكلف فان قيل لم لا يجوز
 ان يكون قبيح ذلك الجزء لامر خارج عنه قلنا لان ذلك الخارج ان كان خارجا عن الكل أيضا لا يكون هذا
 من قبيل القبيح لجزئه وان كان داخل فيه ينقل الكلام الى قبحه (قوله فعلم من هذا) قد سبق بيان
 ذلك في الحسن فان قيل لم لا يجوز ان يكون حسنا لمعنى في نفسه وقبيحا لمعنى في نفسه بان يتركب عن جزأين
 أحدهما حسن لعينه والاخر قبيح لعينه قلنا هو جائز الا ان مثله قبيح لمعنى في نفسه بحسب الشرع
 وان عقل اذا الحسن شرعا وعقلا ما يكون حسنا لجميع اجزائه لان الحسن بمنزلة الوجود والقبح بمنزلة العدم
 ووجود المركب يقتضى وجود جميع الاجزاء بخلاف العدم (قوله بل واقع) كالتطاهرة بالماء المغصوب
 فلو كانت الطهارة مأمورا بها مطلقا أي من غير قرينه على انها مطلوبة لا لغيره لتأدى بها المأمور به
 (قوله واما الرابع) هو ما يكون منتهيها لذاته ومأمورا به بالعرض فلا يتأدى به المأمور به مطلقا لانه
 يقتضى الحسن لذاته (قوله وعندنا) أي عند الشافعي رحمه الله الباطل والفاصل عبارتان عما يقابل
 الصحیح بمعنى عدم سقر القضاء أو عدم موافقة الامر في العبادات وبمعنى خروجه عن السببية للمخبرات
 المطلوبة منه في المعاملات ولا نزاع في التسمية فانها مجرد اصطلاح ولا في ان المنهى عنه قد يكون منتهيها
 عنه لذاته أو لجزئه وقد يكون منتهيها عنه لامر خارج وانما النزاع في ان هذا القسم هل يكون صحيحا يترتب
 عليه آثاره أم لا (قوله لان صحة الاجزاء والشروط كافية) فعلى هذا يجب ان يقيد الوصف اللازم

الصلاة شغل ما لا فساد فيه والافساد كل صلاة بل في تعيينه الحاصل من تعيين متعلقه وهو المكان وفساده
 أيضا لا من حيث تعيينه المكان بل من حيث انصافه بالتعدى وذا ما ينقل عن ذلك الشغل المعين بتعين
 مكانه بان يلحقه اذن مالكه أو ينتقل ملكه الى المصلى أو الى بيت المال ولا يجزى مثله في الصلاة في الوقت
 المكروه لان نقصانه لا سببية (قوله ولا تخطف في هذا المكان) قال القاضى الشريف الاول أن يقول
 ولا تسكن في هذا المقام ليوافق مطلوبه انتهى بمعنى ان مطلوبه بيان اختلاف الجهة (قوله لان ذلك الخ) قيل
 والحق في الجواب أن يقول وان كان داخل القبيح الكل هذا الجزء الداخل وقد فرضناه لذلك الجزء هذا
 خلف واما جواب الشارح ففقيه تسليم أن يكون القبح لجزء وأن لا يكون له وأنت تخبر بان ما ذكره
 الشارح من قبيل ارخا العنان (قوله لانه يقتضى الحسن لذاته) لما سبق من المصنف تحقيقه في قوله
 والامر المدلىق يتناول الضرب الاول من القسم الاول فلا يتجه ما قيل ان الامر لا يقتضى الا الحسن

ع-لى البيوع الفاسدة

الباطل وانفساد سواء) هذا هو الخلاف الاخر الذي وعدت ذكره وهو بناء على الخلاف الاول لانه لما كان الاصل في المنهى عنه
 البطلان عنده يجب أن يجرى على أصله الاول الا عند الضرورة فالضرورة مقصورة على ما اذلل الدليل على ان النهى لقبح المجاور
 كالبيع وقت النداء أما اذلل الدليل على ان النهى لقبح الوصف اللازم فلا ضرورة في أن لا يجرى النهى على أصله فان بطلان الوصف
 اللازم يجب بطلان الاصل بخلاف المجاور فانه ليس باللازم واما عندنا فلان الاصل في المنهى عنه اذا كان تصرفا شرعيا يجب ان يكون
 وجوده وصحته شرعا فيجى على أصله الا عند الضرورة وهي منحصرة فيما اذلل الدليل على ان القبح لعينه أو لجزئه أما اذلل الدليل على
 ان النهى لقبح الوصف اللازم فلا ضرورة في البطلان لان صحة الاجزاء والشروط فيه كافية لعصمة الشيء وترجع العصمة بصحة الاجزاء أولى من

بان لا يكون من الشروط ثم لا خفاء في ان الوقت من شروط الصلاة والصوم وقد جعله في الصلاة محجورا وفي الصوم وصفا لازما ماسيحي (قوله كالبيع بالشرط) يعنى شرطا لا يقتضيه العقد ولا أحد المتعاقدين فيه نفع أو المعتقد عليه وهو من أهل الاستحقاق وقد نهى النبي عليه السلام عن بيع وشرط والنهي راجع للشرط فيبقى أصل العقد صحيحا مفيدا للمال، لكن بصفة الفساد والحرمه فالشرط أمر زائد على البيع لازم له لكونه مشروطا في نفس العقد وهو المراد بالوصف في هذا المقام (قوله والربا) أى وكالبيع بالربا وهو الفضل الحالى عن العوض وان فسر الربا بالمعاضة مال بمال من جنسه وفي أحد الجانبين فضل خال عن العوض مستحق بعقد المعاوضة فهو عطف على البيع بالشرط لا على الشرط (قوله والبيع بالخمر) فانه فاسد لان الخمر جعلت غمرا وهو غير مقصود بل وسيلة الى المقصود اذا انتفاع بالاعيان لا بالاشغال ولهذا يشترط وجود المبيع دون الثمن فهذا الاعتبار صار الثمن من جملة الشروط بمنزلة آلات الصناعات فيفسد البيع لكون أحد البدلين غير منقوم اذا المتقوم ما يجب ابقاؤه بعينه أو بمثله أو بغيره والخروج واجب اجتنابا بالنص لعدم تقومها لكنها تصلح للثمن لانها مال لانها مال مما يعيل اليه الطبع ويدخل وقت الحاجة أو ما خاق اصالح الآدمي ويجرى فيه الشح والضنة (قوله وصوم الايام المنهية) أعنى العيدين وأيام التشرىق فانه فاسد لا باطل لان الصوم نفسه مشروع لكونه ماسا كاعلى

سواء كان لذاته أو لغيره (قوله ثم لا خفاء الخ) طعن في كلام المصنف يعنى ان جعله لا يناسب تقييد الوصف اللازم بان لا يكون من الشروط وقد يجب بان ما ذكره الشارح من قبيل اشتباه المطلق بالمقيد فان الشرط هو مطلق الوقت والذى جعله وصفا لازما أو محجورا هو خصوصية الوقت كيوم الخمر ووقت طلوع الشمس مثلا (قوله أى وكالبيع في الربا) فانه لا يخلل في ركن البيع وأصله ومحل له لانه مبادلة المال بالمال بالتراضى وانما الفساد باعتبار الفضل لعدم المساواة الواجبة بالحديث (قوله وان فسر الربا بالخ) كلام المصنف في تطبيق الاصول يدل على ان المراد هو الاول فينبغى أن لا يعدل عنه في توجيه كلامه (قوله والبيع بالخمر فانه فاسد) وكذا بيع الخمر بالعبء فانه فاسد أيضا لان هذا بيع معاوضة فيكون كل منهما ماعنا أصاحبه كما هو حكم المعاوضة فينعتقد البيع موجبا بحكمه وهو المال في محل يقبله وهو العبد ولكن بصفة الفساد غير موجبه في محل لا يقبله وهو الخمر حتى لا يملك الخمر وان قبضها بحكم العقد بخلاف بيع الخمر بالدرهم فانه باطل لان الدرهم يعين للثمنه فتعینت الخمر بمبيعه وهى ليست بعمل للعقد لان الشرع أمر بما اتته وفي تلكه بالعقد مقصود اعزاز له ود الا يجوز وبخلاف البيع بالمبيته فانه باطل أيضا لانها ليست بمال وكذا البيع بجلدها فانه أيضا باطل لانه ليس بمال في الحال وهو ظاهرا في المال لانه لو ترك كذلك يفسد وانما تحصل المالبية فيه بصنع جديد وهو الدباغة فانه عدم البيع فيه بالانفاق لانعدام ركنه وهو ذكر الثمن حتى لو قصى قاص يجوز له لا ينفذ كذا نقله القاضى عن السرخسى ويشكل على الاخير مسئله ذكرها قاضى بخان في فتاواه وغيره وهى رجل له غنم للتجارة تساوى مائتى درهم فمات قبل الحول وسلخ جلد هاود بعه حتى بلغ قيمة الجلد نصابا فتم الحول كان عليه الزكاة فلو لم يكن للجلد قيمة قبل الذبح كان بمنزلة هلاك النصاب في أثناء الحول ثم وجوده في آخرها وهو غير موجب للزكاة حتى اذا كان له عصير للتجارة فتم قبل الحول ثم صار خلا يساوى نصابا فتم الحول لازكاة فيه على رواية ابن سماعة ويمكن أن يفرق بان الصوف الذى بقى على جلد الشاة متقوم فبقي الحول ببقائه وفيما اذا تخمر هلك كل المال فبطل حكم الحول والله أعلم (قوله الشح والضنة) الظاهر ان العطف تفسيرى وقيل الشح البخل

مناسبا للتخصيص بالصفة من جهة أنه تقييد كما أوردوا منه قوله ولا يقتلوا أولادكم خشية املاق (قوله لا بالمعنى الثاني) وهو ما يترتب عليه الحكم ولا يتوقف ان التحسد السبب فالحكم ينتج بانتهائه وان ظهر سبب آخر فانتفاء هذا لا يدل على المفهوم والافلا دليل لثبوته أصلا فيبقى على العدم الاصل وهو المطلوب والمراد من الترتب التعليق في الحكم بشئ من أدوات الشرط الدالة على سببية الاول وسببية الثاني وان كان السببية في الواقع بالعكس أولا فلا يرد ان الترتب لا يكون بدون التسوق (قوله واعتبر المشروط دون الخ) وعلل ذلك بان الحكم في القضية الشرطية عند أهل العربية هو في الجزاء وحده والشرط يقيد له بمنزلة الظرف والحال حتى ان الجزاء كان خبرا فالشرطية خبرية وان كان انشاء فانثائية فيكون التعليل سببا للحكم على تقدير وجود

الشرط واعدامه على تقدير عدمه فصارت كل من الثبوت والانتفاء حكما شرعيا بالانظم منطوقا ومفهوما والشرط تخصصا وقصر العموم التقدير على بعضها قال السيد الشيرازى هذا بظاهر مذهب صاحب المفتاح وهو مخالف

(لكن ضح النذره) أي مع ان صوم الايام المنهية فاسد بصح النذره (لانه طاعة والمعصية غير متصلة به ذكر اربال فعلا) وهو الاعراض
عن ضيافة الله تعالى وأما في ذكره والتلفظ به فلا معصية فيصح النذره لان

بالشروع لان الشروع
فعل وهو معصية

قصده القر به وقهر النفس بمخالفة هواها وتحريرها على مواسة الفقراء بالاطلاع على شدة حالهم
والنهى انما هو لهذه الاوقات باعتبار انها أيام أكل وشرب على ماورد به الحديث والوقت معيار للصوم
يتقدر به ويعرف به فكان بمنزلة لازم خارج أو باعتبار ان الصوم في هذه الايام اعراض عن ضيافة الله
تعالى وهو وصف لازم للصوم خارج عنه أي غير داخل في مفهومه وبهذا يندفع ما قيل لان سلم ان ترك
الاجابة مغاير للصوم بل هو عينه كترك السكون فانه عين التحرك وبالعكس وفي الطريقة المعينة ان
النهى ورد عن الصوم فصرفه الى غيره عدول عن الحقيقة فلا يجوز الا بدليل وجوابه ما سبق من ان
النهى عن الفعل الشرعي يقتضى عند الاطلاق قبحه لغيره لذوقه لذاته لما كان مشروعا وايضا فواءد
الصوم أدل دليل على انه لا يكون منهيا عنه لذاته ثم قال والتحقيق ان الصوم في هذه الايام ترك
للمفطرات الثلاث والاجابة فن حيث الاضافة الى المفطرات يكون عبادة مستحسنة ومن حيث
الاضافة الى اجابة الدعوة يكون منهيا عنه لما فيه من ترك الواجب والاضداد التي هي الاكل والشرب والجماع
الثاني لاختصاصه بهذه الايام فالصوم باعتبار الاضافة الى الاضداد التي هي الاكل والشرب والجماع
بمنزلة الاصل وباعتبار الاضافة الى الاجابة بمنزلة التابع فترك الاجابة صار بمنزلة اوصاف وترك المفطرات
الثلاث صار بمنزلة الاصل فيقضي الصوم في هذه الايام مشروعا باصله غير مشروع بوصفه فكان فاسدا باطلا
(قوله لكن صح النذره) أي بالصوم في الايام المنهية لان الصوم نفسه طاعة وانما المعصية هي
الاعراض عن ضيافة الله تعالى وهي في فعل العبد لا في ذكر اسمه ويجابه على نفسه والحاصل ان للصوم
جهة طاعة وجهة معصية وان عقاد النذره انما هو باعتبار الجهة الاولى حتى قالوا لوصرح بذلك المنهى
عنه بان يقول الله تعالى على صوم يوم النذر لم يصح نذره في رواية الحسن عن أبي حنيفة رحمه الله كما قالت
الله على ان صوم أيام حنيفة بخلاف ما لو قالت غدا وكان الغد يوم نحر او حيض وأما ضرب أبيه أو شتم أمه
فلا جهة فيه لغير المعصية فلا يصح النذره أصلا وتحقق ذلك ان النذره لا يجب بالقول وفي القول أمكن
التمييز بين المشروع والمنهى عنه والشروع ايجاب بالفعل وفي الفعل لا يمكن التمييز بين الجهتين وهذا كما
جوز وايض السمن الذائب الذي مات فيه الفأرة لا مكاب ايراد البيوع على السمن دون النجاسة ولا يجوز
أكله لاستحالة التمييز بينهما (قوله وأما الصلاة) يشترى الفرق بين الصوم في الايام المنهية والصلاة في
الاوقات المنهية حيث يفسد الصوم دون الصلاة ويلزم بالشروع في الصلاة دون الصوم وذلك لان الوقت
للصوم من قبيل الوصف اللازم لكونه معيارا له وللصلاة من قبيل الجوارس لكونه ظرفا لها وفي الطريقة
المعينة ان المركب قد يكون جزءا كالكل في الاسم كالماء وقد لا يكون كالحيوان والصوم من القسم

لكلام سائر النجاة حيث
صرحوا بان كالمجازات
تدل على سببية الاول
ومسببية الثاني فيكون
مدلولها ارتباط الثاني
بالاول ولزومه له ويكون
كل واحد من الشرط
والجزء جزءا من الكلام
بمنزلة المتدا والنجز لان
يكون الشرط قيد للجزء
على ان هذا المذهب
ليس بصحيح لان معسني
قولك ان ركبت أضربك
لو كان أضربك راكبا كما
زعمه لما اختلفا صدقا
وكذبا اذ لم يوجد منك
ضرب ولا من الخطاب
ركوب أصلا وليس كذلك
لان العرف شاهد على
ان الاول صادق والثاني
كاذب وكذبه يشهد
بطلانه وما أوردده صاحب
التلويح نعصب منه ان
مذهب الحنفية عقلي
ومذهب الشافعي نقلي
شرعي وقد انعكست
القضية فصار العقلي
شرعيا وما يحسبه شرعيا
غير شرعي فلا يكون حقا
وماذا بعد الحسق الا
الضلال انتهى كلامه
(قوله ونحن نعتبره معه
الخ) قال السيد الشربف
هذا هو الحق للقطع بصدق

مع مبالغة والضنة الجبل بالمبالغة (قوله على ماورد به الحديث) وهو قوله عليه السلام الا لا تصوموا
في هذه الايام فانها أيام أكل وشرب وبالع (قوله في رواية الحسن) وعلى ظاهر الرواية يصح النذره
مطلقا والفرق بين هذه المسئلة ومسئلة النذره في حالة الحيض ان الحيض وصف المرأة لا وصف اليوم وقد
ثبت بالاجماع ان طهارتها شرط لادائه فلما علفت النذره بصفة لا تبقى معها أهلا للاداء لم يصح بخلاف
النذره في هذه الايام فان الصبح وصف لها وبهذا الوصاف في هذه الايام خرج عن العهدة الا انه يفتى بالافطار
فيها والقضاء في وقت آخر (قوله وفي الطريقة المعينة ان المركب الخ) حاصه ان كل جزء من الصوم
صوم وفي تلك الايام محظور فإيجاب المضي يقتضى تقرير المحظور والمحظورات أخرى وليس كل جزء من الصلاة
صلاة وان كان عبادة والصلاة هي المحظور وفي ايجاب المضي تحصل الطاعة وهي الاجزاء الباقية

الشرطية مع كذب الثاني في الواقع فتقولنا ان كان زيد جارا كان ناهما ولو كان الحبر هو التالي لم يتصور صدقهما مع كذبه ضرورة
استلزام انتفاء المطلق انتفاء المقيد وما ذكره الدواني من ان كذب الثاني في جميع الاوقات الواقعة لا يلزم منه (وأما الصلاة في الاوقات

المنهية فمذهبت لفساد في الوقت وهو سببها وظرفها فوجب نقصا فلا يتأدى به الكمال لامعيارها فلم يوجب فسادا فيضمين بالشروع بخلاف الصوم اعلم ان الوقت سبب للصلاة وظرف لها فن حيث انه سبب يجب الملازمة بينهما فاذا وجب كمالا لا يتأدى ناقصا كما في الفجر وقضاء الصلاة في الاوقات المنهية وان وجب ناقصا يتأدى ناقصا كما في اداء العصر ومن حيث انه ظرف لامعيار يكون نعلقه بالصلاة تعاق المجاورة لا تعلق الوصفية فلا يوجب الفساد بل يوجب النقصان بخلاف الصوم فان الوقت معياره فالصوم عبادة مقدره بالوقت فيكون كالوصف له ففساده

لوشرع في الصلاة في الاوقات المنهية يجب عليه اتمامها ولو افسد يجب عليه قضاؤها اما ان شرع في الصوم في الايام المنهية لا يجب اتمامه بل يجب رفضه فان رفضه لا يجب القضاء (وان كان مجاورا يقتضى كراهته عندنا وعنده) هذا الكلام يتعلق بقوله فذلك الغير ان كان وصفه وانما قال عندنا وعندنا لما مر ان على مذهب أبي الحسين البصرى النهى في العبادات يوجب البطلان مطلقا مع ان الدليل يكون ذا الاعلى ان النهى يوجب امر مجاور (كالصلاة في الارض المغصوبة والبيع وقت النداء) اوردت هنا مثالين أحدهما للعبادات والاخر للمعاملات (وان دل على أن النهى لعينه) أى لذاته أو لجزئه (بيطل اتفاقا) هذا الكلام

١ الاول لانه مركب من امساكات متفقة الحقيقة كل منها صوم حتى لو حلف لا يصوم حدث بصوم ساعه فيكون كل جزء منها عنه لكونه صوما فكان ما انعقد منه انعقد مشروعا ومحظورا والمضى انما يلزم لابقاء ما انعقد فلا يلزم ههنا لما فيه من تقرير المعصية وهو حرام ووجب الترك قطعاً وان كان تقريراً ما انعقد مشروعا وواجبا لكونه مجتهد فيه تراضت فيه الاخبار بخلاف وجوب ترك المعصية فانه قطعي فيترجح جانب الترك فلا يلزم القضاء بالافساد بخلاف الصلاة فان ابعاضها من القيام والقعود وكوع والسجود لا يسمى صلاة ما لم يجتمع ولم يتقيد بالسجدة فما انعقد قبل ذلك كان عبادة محضة يجب صيانتها والمضى عليها فيكون المضى في حق ما مضى امتناعا عن ابطال العمل وهو واجب في حق ما يستقبل تحصيل الطاعة وتحصيل المعصية فكان المضى طاعة ومعصية وامتناعا عن المعصية أعني ابطال العبادة وترك المضى امتناعا عن معصية وطاعة وارتكابا للمعصية هي ابطال عبادة فترجحت فيها جهة المضى فاذا افسد ما فقد افسد عبادة ووجب عليه المضى فيها فيلزم القضاء (قوله وهذا الفرق انما يظهر أثره في النقل) اذا فرض في هذه الاوقات وأما مثل القضاء والمندورات المطلقة فلا تنأى في هذه الاوقات صلاة كانت أو صياما لوجوبها بصفة الكمال (قوله الملاقيح جمع ملقوحة) موافق لما في الصحاح وذكر في الفائق انها جمع من الصلاة ومعصية وهو ما يحصل بعد تمام الصلاة المنهية عنهما مع صيانة المؤدى عن الابطال وفي رخصتها ترك الطاعة والمعصية وابطال المؤدى فتترجح جهة المضى على الرخص وقد يقال هذا ليس بفرق جيد لان النهى عن الصلاة في تلك الاوقات لقبح التشبه بعبدة الشمس في العبادة البدنية لاني الصلاة لا اختصاص هذه الاركان المسمى اتيانها الصلاة بهذه الامه الشريفة واذا كان كل جزء عبادة تحقق فيه معصية أيضا التشبه بهم فلا يكون ترجيح بجانب المضى على هذا (قوله لكونه مجتهد فيه) فان النقل لا يلزم بالشروع عند الشافعي رحمه الله وان كانت منعقدة مشروعة (قوله انما يظهر أثره في النقل) قيل عليه الفرق المذكور انما يتجه بالنسبة الى النقل لو كان الوقت سبباً له لان الكلام فيه والنقل ليس بعقوبة واجيب بالتزام ان الوقت سبب للنقل وذكر فيه وجهان الاول ما ذكر في الميزان ان ادراك كل زمان نعمة يستمدحى شكرها فينبغي أن يشتغل بالشكر الا ان الله تعالى رخص بعدم الايجاب في البعض فاذا نذر أو شرع ففسد أتى بما هو والعزيمة والثاني ان الوقت لما كان سببا للفرائض الحق النقل بها جعل الوقت سبباً له أيضا لما انه يجب بفعل العبد وهو الشرع أو النذر وايجاب العبد معتبرا بايجاب الشرع والوقت سبب فيما يوجب الشرع فيكذلك فيما أوجبه العبد (قوله اذا افترض في هذه الاوقات) فيه بحث بل وازعصر يومه في الوقت المذكوره (قول المصنف لا يجب القضاء) وروى بشر بن الوليد عن أبي يوسف رحمه الله انه يلزمه القضاء بالشرع كالنذر

يتعلق بقوله وان دل على ان النهى لغيره (كالملاقح والمضامين فان الركن معدوم فدل الدليل على انه مجاز عن النسخ فيكون قبيحا لعينه) قوله فيكون قبيحا لعينه تعقيب لقوله فان الركن معدوم فيلزم من بطلانه قبحه لعينه لانهما متلازمان الملاقيح جمع ملقوحة وهي مافي البطن من الجنين والمضامين جمع مضمون وهو مافي أصلاب الفحول من الماء وفي الحديث نهى عن بيع المضامين والملاقح فلما كان ركن البيع وهو المبيع معدوما لا يمكن وجود البيع فلا يراد حقيقة النهى لما ذكرنا ان النهى عن المستحيل عبث فيكون النهى مجازا عن النسخ فان النسخ لاعدام الصحة والمشروعية والجامع ان الحرمة تثبت لكل منهما الا أن الحرمة بالنسخ اعدام بقا الحل بخلاف الحرمة بالنهى ثم اعلم من جملة مشكلات هذا الفصل التفرقة بين الجزاء والوصف والمجاور فكل واحد من

ملقوح

هذه الثلاثة إما أن يصدق على ذلك المنهسى عنه أو لم يصدق فالجزء ما صادق على الكل وهو ما يصدق على الشيء ويتوقف تصور ذلك الشيء على تصوره كالعبادة للصلاة وما غير صادق كركان الصلاة للصلاة والايجاب والقبول والمبيع للبيع وأما الوصف فالمراد به اللازم الخارجى وهو إما أن يصدق على الملزوم نحو الجهاد اعلاء كلمة الله وصوم الايام المنهية اعراض عن ضيافة الله تعالى وإما أن لا يصدق كالثمن فانه كلما يوجب البيع يوجب الثمن لكن الثمن لا يصدق على البيع وليس ركن البيع لانه وسيلة الى المبيع لا مقصود أصلى فجرى مجرى آلات الصناعة كالقدوم وأما المجاور فهو الشيء الذى يحبه ويفارقه في الجملة وهو ما صادق على الشيء كما يقال البيع وقت النداء اشتغال عن السعى الواجب فانه قد يوجب الاشتغال عن السعى الواجب بدون البيع وأيضاً على العكس اذا جرى البيع في حالة السعى وما غير صادق كقطع الطريق لا يصدق على السفر بل السفر موصل الى القطع فالقطع يوجب بدون سفر المعصية كما اذا قطع بدون السفر أو سافر للحج فقطع الطريق وأيضاً على العكس بأن سافر بدون نية القطع ولم يوجب القطع أو سافر بنية القطع لكن لم يوجب القطع اذا ثبت هذا جئنا الى تطبيق هذه الاصول على الامثلة المذكورة

العوض شرط في عقد المعاوضة فلما كان مشروطاً في العقد كان لازماً للعقد ثم هو خال عن العوض لان الدرهم لا يصلح عوضاً الا مثله فان المعادلة بين الزائد والناقص عدول عن قضية العدل فلم توجد المبادلة في الزائد لكن الزائد هو وفرع على المزيد عليه فكان كالوصف أو نقول ركن البيع وهو مبادلة المال بالمال فوجوده لكن لم توجد المبادلة التامة فاصل المبادلة حاصل لا وصفها وهو كونها تامة وأما البيع بالشرط فنكاره لان الشرط أمر زائد وأما البيع بالتجزر

ملقوح يقال لفتح الناقة وولدها ملقوح به الا انهم استعملوه بخلاف الجار (قوله وليس) أى الثمن ركن البيع لانه وسيلة الى المبيع لقائل أن يقول لم لا يجوز أن يكون أحد ركني الشيء وسبباً الى الآخر والاخر مقصوداً أصلياً بل الدليل على انه ليس ركن هو ان البيع يجوز مع عدم الثمن ولا يجوز مع عدم المبيع نعم تصور مفهوم البيع لا يمكن بدون الثمن لانه مبادلة مال بمال على التراضى والتلفظ بصيغة البيع لا يصح شرعاً بدون ذكر الثمن كالمبيع الا انه اختص المبيع بان البيع لا يصح بدون وجوده فجعله ركناً بخلاف الثمن (قوله وكذا) أى مثل بيع المضامين والملاقيح النكاح بغير شهود في البطلان لاني

(قوله لقائل أن يقول الخ) أوجب عنده بانه اذا لم يكن الوسيلة أيضاً مقصوداً أصلياً تعين المقصود بالاصالة للركنية والوسيلة لكونها آلة وكيف يكون ما ليس بمقصود بالذات في شيء ركناً له نعم لو اقتصر على قوله لانه وسيلة وليذكر قوله لا مقصوداً أصلياً لورد الاعتراض فيما مل (قوله ولا يجوز مع عدم المبيع) فيه بحث لانه منقوض بالسلم فانه من أنواع البيع والثمن فيه موجود البتة دون المبيع اللهم الا أن يستثنى السلم أو يقال انه يبيع المقابلين فجعل في حكم المبيع (قوله لا يخفى انه لا معنى لهذا الكلام في هذا المقام) هذا مذكور في بعض النسخ وتوجهه انه يصدق تطبيق الاصول على الامثلة ففصلها بقوله أما الربا وأما البيع بالشرط وأما البيع بالتجزر وهذه كلها من البيوع الفاسدة فقول به بعد ذلك أما البيوع الفاسدة الخ وغيره يمكن أن يقال هذا جواب سؤال مقدر ناشئ من قوله لم يلزم من الصلاة ومن قوله ملازمة اتفاقية وحاصله أن يقال ليس الامر في البيوع الفاسدة أيضاً كذلك فاجاب بان الفساد يلزم من نفس البيع فالملازمة تزومية وقبل لماذا كرم المصنف وجه الحكم بالفساد في بعض أقسام البيع مع عدمه وقال وأما البيوع الفاسدة فانما حكم بفسادها لتضمنها مثل تلك المفاسد المذكورة في البيع بالربا والبيع بالشرط وليس مثل هذا بعيداً والحق ان العبارة الواضحة في هذا المعنى وأما سائر البيوع الفاسدة (قوله النكاح بغير شهود في البطلان) اختار كون النكاح بلا شهود باطلاً لافساد المآذ كرفي

(٣٠ - تلويح ثانى) فان الجزر مال غير متقوم فجعلها غملاً لا يبطل البيع لماذا كرنا ان الثمن غير مقصود بل تابع ووسيلة فيجربى مجرى الاوصاف التابعة ولان ركن البيع وهو مبادلة المال بالمال متحقق لكن المبادلة التامة لم توجد لعدم المال المتقوم في أحد الجانبين وأما صوم الايام المنهية فلماذا كرنا ان الوقت كالوصف ولانه اعراض عن ضيافة الله تعالى وهذا وصف له وأما الصلاة في الارض المنغصوبة فان شغل مكان الغير لم يلزم من الصلاة بل اغما يلزم من المصلحة فان كل جسم متمكن فوقع بين شغل مكان الغير وبين الصلاة ملازمة اتفاقية وأما البيوع الفاسدة فانها أوجبت تلك المفاسد أى المفاسد المذكورة كالبيع بالشرط والربا وأما البيع وقت النداء فقد سبق ذكره وقد وقع بينه وبين الاشتغال عن السعى ملازمة اتفاقية (وكذا النكاح بغير شهود لانه

كذبه في جميع الاوقات التقديرية فالناقصية في جميع الاوقات التي قدر فيها حاربه زيد ثابتة له وان كانت بسبب الواقعية مسلوقة عنه الا ترى ان قولنا زيد قائم في ظني لم يكذب بانتماء القيام في الواقع وما ذكره من الاستلزام فسلم لكن لانتم ان المطلق ههنا منتف فانه المأخوذ على وجه أعم في نفس الامر ساقط فانه تشكيك في مقابلة الضرورة ولا دلالة للكلام على تقدير كون الخبر هو التالي على التقدير

منفي بقوله عليه الصلاة والسلام لانكاح الابشهود) أي يكون باطلا لانه منفي لا منهي وكلامنا في المنهي فيرد اشكال وهو انه ولا يسقط الحد فاجاب بقوله (وانما النسب وسقوط الحد

للشبهة) ثم عطف على قوله لانه منفي قوله (ولانه وضع للحل فلا ينفصل عنه والبيع وضع للمالك والحل تابع له لانه قد يشرع في موضع الحرمة وفيما لا يحتمل الحل أصلا كالامة الجوسية والعبد) أي ان سلم ان النكاح منهي عنه فان نهييه يوجب البطلان لانه لا خلاف في ان النهي يوجب الحرمة والنكاح عقد موضوع للحل فلما انفصل عنه ما وضع له وهو الحل يكون باطلا بخلاف البيع لان وضعه للمالك للحل بدليل مشروعيته في موضع الحرمة كالامة الجوسية وفيما لا يحتمل الحل أصلا كالعبد فاذا انفصل عنه الحل لا يبطل البيع (فان قيل النهي عن الحسيات يقتضي القبح لعينه والقبح لعينه لا يفيده حكما شرعيا اجماعا فلا تثبت حرمة المصاهرة بالزنا والملاك بالغصب واستيلاء الكفار والرخصة بسفر المعصية

ان النهي فيه لذاته اذ لا نهى ههنا لان قوله عليه السلام لانكاح الابشهود نفي لتحقيق النكاح الشرعي بدون الشهود وانما يثبت بعض أحكام النكاح فيه من سقوط الحد وثبوت النسب ووجوب العدة والمهر لشبهة العقد وهي وجود صورته في محله لا لعمه النكاح ولما كان هذا مظنة أن يقال ان هذا النفي في معنى النهي كقوله تعالى فلا رفث ولا فسوق ولا جدال وايضا قد ورد النهي عن النكاح مع بطلانه كقوله تعالى ولا تسكجوا ما نكح آباؤكم وأشار الى جواب أعم وأتم وهو ان النكاح انما شرع للحل ضرورة بقاء التناسل وبالنهي تثبت الحرمة ويتنفي الحل اجماعا فيتنفي مشروعيته ضرورة ان الاسباب الشرعية انما تراد لاحكامها لا لذواتها بخلاف البيع فانه شرع للمالك فانتفاء حل الاستمتاع لا ينافيه وأما النكاح حالة الاحرام والاعتكاف والحيض فانه لم يبطل اظهره أثره في المال أعني بعد زوال هذه العوارض لا يقال البيع مشروع لحل الانتفاع والصوم لا طاعة فيلزم بطلانها بالنهي ضرورة ان المنهي عنه حرام ومعصية لا ناقول البيع مشروع للمالك وحل الانتفاع مبنى عليه ونفس المنهي عنه لا يلزم أن يكون معصية الا اذا كان النهي عنه لذاته والصوم ليس كذلك على ما مر (قوله فان قيل) ظاهر السؤال نقض على القاعدة المذكورة وهي ان النهي عن الفعل الحسي يقتضي قبحه لعينه مع الاجماع على ان القبح لعينه لا يفيده حكما شرعيا وذلك لان كلامنا من الزنا والغصب واستيلاء الكفار وسفر المعصية فعل حسي منهي عنه وقد ثبت بالزنا حرمة المصاهرة بالغصب والاستيلاء للمالك وسفر المعصية

شرح الهداية المسمى بالنهاية ان نكاح الاسلام ذكر في مبسوطه ان المراد من الفاسد في باب النكاح الباطل لان ثبوت الملاك في باب النكاح مع المنافي وانما يثبت ضرورة تحقيق المقاصد من حل الاستمتاع للتوالد والتناسل فلا حاجة الى عقد لا يتضمن المقاصد فلا يثبت الملاك فان قلت فلم حكم في الهداية على بعض الانكحة بانه فاسد كنكاح الحامل من السبي ونكاح الحامل من الزنا وعلى بعضها بانه باطل كنكاح أم الولد الحامل قلت المفهوم من النهاية ان كل نكاح باطل اختلفت الرواية والاقوال في صحته وبطلانه وقد اختلفت بطلانه ذكره بلفظ الفاسد كنكاح الحامل من الزنا صحيح على رواية النوازل ونكاح المسيبة صحيح على رواية الحسن عن أبي حنيفة رحمه الله وكل نكاح لا رواية في صحته سماه بالباطل تنبيها على ذلك التفاوت لكن الذي ذكر في فصول الاستروشنى من ان نكاح المحارم قبل فاسد فيترتب عليه الاحكام وقيل باطل فلا يترتب عليه دليل على مفارقتها كما في البيع والله أعلم وأحكم (قوله نفي لتحقيق النكاح الشرعي) فيه دفع لاستدلال من يحمله على النهي بانه لو حل على النفي يلزم الخلف في كلام صاحب الشرع لوجود النكاح بغير شهود ابتداء عند مالك بقاء عند الجميع وتقرير الجواب ان المنفي النكاح الشرعي لا مطلقه فلا خلاف (قوله في معنى النهي) فيقتضى مشروعية النكاح بغير الشهود لان النهي في الشرعيات يقتضى المشروعية كما مر (قوله وايضا قد ورد النهي الخ) فيه بحث وهو ان النهي عندنا يقتضى القبح لعني في غير المنهي عنه الا أن يقوم الدليل على اقتضائه قبحا لعني في عينه وقد قام الدليل عليه فيما نحن بصدده وهو قوله تعالى انه كان فاحشة ومقتوا ساء سييلا فلا يبقى مشروعا فالسؤال غير وارد على قاعدتنا وهما تبين انه لا حاجة الى ما ذكره نكاح الاسلام من جعل للنفي مجازا مع ان الاصل في الكلام الحقيقة (قوله فيتنفي مشروعيته) قيل يمكن الجمع بين انتفاء المشروعية وبقائه بان يقال مشروع وحلال باصه وغير مشروع وحرام بوصفه كما قيل في سائر المواضع (قوله وأما النكاح حالة الاحرام الخ) جواب سؤال وهو ان النكاح منعقد في هذه الصور مع انفصال الحل (قوله

في نفس الامر غيب فهو وانما اختلف التقدير من المذهب الصحيح المنصور ونزله على ما يعانده من الرأى المرجوح (قوله بناء على هذا الاصل) وان لم يكن فيه تعليق ودخول أدات شرط لان عنده بنعقد قبل وجود الشرط وأثر رخصة

فان المعصية لا توجب النعمة ثم ورد على هذا الشكل وهو ان لا نسلم انه اذا ورد النهي عن الحسيات لا يفيد حكماً شرعياً فان الطلاق في الحيض يفيد حكماً شرعياً والظهار يفيد الحكم الشرعي وهو الكفارة فاجاب ٣٣٥ بقوله (ولا يلزم ان الطلاق في

الحيض يوجب حكماً شرعياً لانه قبيح لغيره ولا الظهار لان الكلام في حكم مطلوب عن سبب لافي حكم زاجر فان هذا يعتمد حرمة سببه) فحصل الجواب في الطلاق ان بحثنا في النهي عن الحسيات اذا لم يدل الدليل على انه لقيح الجوار وفي الطلاق قد دل الدليل وأما في انظار فبحثنا في ان النهي لا يفيد حكماً شرعياً هو مطلوب عن السبب والظهار لا يفيد حكماً شرعياً كذلك بل أفاد حكماً شرعياً هو زاجر قلنا ان لا يوجب ذلك بنفسه بل لانه سبب للولد وهو الاصل في ايجاب الحرمة

ثم تعدى منه الى الاطراف والاسباب كالوطء

الشرط انما هو في تأخير الحكم الى زمان وجوده لافي منع السببية ويمكن ان يقال انه في معنى ان حشيت فعلى اطعام عشرة مساكين لان السبب عندنا هو الحشيت (قوله الفصل بين نفس الخ) قيل عليه تعلق الوجوب بنفس المال لا يطابق اصولهم لان الحكم لا يتعلق بالفعل المكلف

رخصة الافطار وقصر الصلاة والمسح ثلاثة أيام وعلى هذا لا يتوجه المنع المذكور لان المطلوب المناقض بطلان القاعدة فينبغي أن يجعل السؤال ابتداء اشكال وهو ان النهي عنه في الصور المذكورة فعمل حسي لا دلالة فيه على ان النهي عنه لغيره وكل ما هذا شأنه فهو قبيح لعينه ولا شيء من القبيح لعينه بمفيد الحكم شرعي فيلزم أن لا تكون الافعال المذكورة مفيدة للحكام المذكورة وعلى هذا يكون المنع المذكور منعا للنتيجة من غير تعرض للقدح في المقدمتين مع انهما اجابعتان ثم استناد المنع بالطلاق والظهار ليس مستقيم لانهما فعلان شرعيان بمنزلة البيع والنكاح اعتبر لهما في الشرع شرائط وخصوصيات لاحسيان بمنزلة الشرب والزنا ولتبعه أورد في هذا المقام كون كل من الشرب والزنا موجباً للعدو وعلى تقدير استنقاصه ما ذكره الجواب عن الطلاق والظهار كلام على الاستناد وانه سبب عن جواب المنع لانه غير موجه بناء على ثبوت المقدمتين بالاجماع ونسبه على فساد ما توهم من كون الطلاق في الحيض منهيما عنه لذاته وكون الكفارة من أحكام الظهار والظهار المطبوع به ثم اشتغل بحل الاشكال ودفع ما توهم نقصاً للقاعدة (قوله فان المعصية لا توجب النعمة) تأكيدياً وزيادة دلالة على ان هذه الافعال المنهيمة ينبغي أن لا توجب الاحكام المذكورة لكونها انما المثلث والرخصة فظاهر وأما حرمة المصاهرة فلما فيها من ثبوت المحرمية والبعضية وقد أشار اليه قوله تعالى وهو الذي خلق من الماء بشرا فجعله نسبا وصهرا وانعقد عليه الاجماع (قوله والاسباب) معناه ثم تعدى الحرمة الى الاطراف وايجاب الحرمة الى الاسباب ثم لم يعتبر في السبب كالوطء مثلاً لانه حلالاً أو حراماً لانه خلف عن الولد وهو عين لا يتصف بالحل والحرمة وهو معنى قولهم حرام زاده انه ولد من وطء حرام لا يقال هو مخلوق من ماء من امتزاج امتزاجاً غير مشروع بفعل غير مشروع في محل غير مشروع ولهذا قال عليه الصلاة والسلام ولد الزنا شر الثلاثة ولا قرينة على تخصيصه بمولود معين لاننا نقول لا معنى لانصاف امتزاج المائين والتخلق الولد بكونه حراماً وبالاطلاق غير مشروع وقد نشاهد ولد الزنا أصح من ولد الرشدة في أمر الدين والدنيا فيكون دليلاً على ان الحديث ليس على عمومته ولهذا يستحق ولد الزنا جميع الكرامات التي يستحقها ولد الرشدة من قبول

لا يتوجه المنع المذكور) يعني قوله لا نسلم انه اذا ورد الخ (قوله لان مطلوب المناقض الخ) يعني ان مطلوبه بطلان القاعدة وفي المنع المذكور تسليم بطلانها (قوله ان يجعل السؤال) يعني قوله فان قيل الخ (قوله في المقدمتين) هما قوله النهي عن الحسيات يقتضي القبح لعينه والقبح لعينه لا يفيد حكماً شرعياً (قوله ثم استناد المنع الخ) أجيب عنه بان المصنف قد بين ان الشرعي حسي أيضاً فمن جهة انه موجود حاسح حسي ومن جهة ان الشرع أثبت له حكماً شرعياً شرعي فاذا ورد النهي عليه من الجهة الاولى فهو حسي واذا ورد من الجهة الثانية فشرعي فالبيع وقت النداء مثل الشرعي حسي ولكن النهي يتعلق به لانه حكم محظور بل لان الاشتغال عن السعي محظور وهو يحصل بما يوجب من البيع حسان لكنه من قبيل القبح في الجوار (قوله وايجاب الحرمة الى الاسباب) فيكون من قبيل علقتهما بنسبهما بارد والمراد بالاسباب اسباب الولد كالنكاح والوطء والتفصيل والمس عندنا خلاف للشافعي رحمه الله والنظر الى الفرج بشهوة خلافه (قوله لا يقال هو مخلوق الخ) حاصل السؤال ادعاء انصافه بالحرمة (قوله شر الثلاثة) أي الامتزاج والفعل والمحل والمعنى أفسق الثلاثة الولد والاب والام وحاصل الجواب انه لا بد

قال (وعلى هذا لا يتوجه المنع) أقول يعني قوله لا نسلم انه اذا ورد النهي عن الحسيات (قوله لان مطلوب المناقض) يعني ان مطلوبه بطلان القاعدة وفي المنع المذكور تسليم بطلانها قال (فينبغي أن يجعل السؤال)

بل لا معنى له الا الخطاب المتعلق بفعل المكلف ولهذا اصر حوافي نحو حرمت عليكم الميتة وحرمت عليكم أمهاتكم انه من باب الحذف بقرينة دلالة العقل على ان الاحكام انما تتعلق بالافعال دون الاعيان وورد بان المعنى من تعلق الوجوب بنفس المال انه يجب عليه أداء

تقريره ان الزنا بذاته لا يوجب حرمة المصاهرة حتى يراد الاشكال بل لان الولد يوجب الحرمة لان الاستمتاع بالجزء لا يجوز ثم تغدي منه الحرمة الى اطرافه اى فروعه واصوله كامهات النساء وتغدي ايضا الى الاسباب اى الولد وهو موجب حرمة امهات النساء فاقيم ما هو سبب الولد مقام الولد في ايجاب حرمتهم كما اقمنا السفر مقام المشقة في اثبات الرخصة وسبب الولد هو الوطء ودواعيه فجلناها موجبة لحرمة المصاهرة

عبادته وشهادته وصحة قضائه وامامته وغير ذلك (قوله لان الاستمتاع بالجزء لا يجوز) لقوله تعالى فمن ابتغى وراء ذلك فأولئك هم العادون وقوله عليه الصلاة والسلام ناكح البدملعون (قوله ثم تغدي منه) اى من الولد الحرمة الى اطرافه اى فروعه من الابناء والبنات واصوله من الآباء والامهات الا انه ترك في حق النساء ضرورة اقامة النسل كما سقطت حقيقة البعضية في حق آدم عليه الصلاة والسلام فلذا صرح بذكر امهات النساء وفسر صاحب الكشف الاطراف بالاب والام ومنع تفسيره بالاب والاحداد والام والامهات لان حرمة امهات الموطوءة وبناتها لا تغدي الا الى الاب وكذا حرمة آباء الواطئ وبناته لا تغدي الا الى الام حتى لا تحرم ام الزوجة أو جدتها على أب الزوج أو جده فان قيل هب ان حرمة الولد تغدي الى فروعه لوجود البعضية فما وجه تغديتها الى الاصول اجيب بان ماء الرجل يختلط في الرحم بماء المرأة وبصيران شيئا واحدا ويثبت لهذا الماء بعضية من الواطئ واصوله وبعضية من الموطوءة واصوله فاذا صار الماء انسانا تغدي البعضية منه الى الواطئ والموطوءة باعتبار ان جزءا من كل واحد منهما قد صار جزءا من الآخر اذ الولد بكله يضاف الى كل منهما فكان كلاهما بعض من الآخر بواسطة الولد فثبت الحرمة الا انه ترك في حق الموطوءة خاصة لضرورة التناسل وفي حق ما بين الاجداد والجدات لانه امر حكيم ضعيف فلا يعتبر في حق الاباعد (قوله والملاك بالغصب) فان قيل لو كان ثبوت الملاك في المغصوب بناء على صيرورة الضمان ملكا للمغصوب منه لما ثبت الملاك قبله فلم ينفذ بيع

والاصل وهو الولد لا يوصف بالحرمة اى لما جعل الوطء موجبا لحرمة المصاهرة لكونه خلقا عن الولد لا يعتبر في حرمة لان الاعتبار في الخلف صفات الاصل لصفات الخلف كالتراب جعل خلقا عن الماء لا تعتبر صفات التراب بل تعتبر صفات الماء من الطهورية ونحوها فهنا لا تعتبر صفات الوطء وهى الحرمة بل الاعتبار الولد وهو لا يوصف بالحرمة (والملاك بالغصب لا يثبت مقصودا بل شرط الحكم شرعى وهو الضمان لتلاي جمع البديل والمبديل في ملك شخص واحد) هذا جواب عما قال لا يثبت الملاك بالغصب وتقريره ان الغصب لا يفيد ملكا مقصودا بل انما يثبت الملاك في المغصوب بناء على ان الضمان صار ملكا للمغصوب منه فلو لم يخرج المغصوب عن ملكه ولم يدخل في ملك الغاصب لا يجمع البديل

من تخصيص الحديث بمولود معين بقريته الحال قيل هذا الجواب غير مرضى لان الحديث عام فان اضافة الولد الى الزنا تشير الى كونه شر الثلاثة لاجل الزنا فلما وجد الولد من الزنا كان شر الثلاثة وكونه رشيدا فيما شاهد لا يقتضى ان لا يكون شرافا فالاعمال بالخواتيم وان امر الآخرة امر مبطن لا يعلمه الا الله بل معنى الحديث ان حصول الولد من الزنا انما هو من شر الثلاثة الرجل والمرأة والشيطان وان الوالدين لهما نسب الى آباءهما وليس لهذا نسب فهو شر الثلاثة بهذا الاعتبار (قوله ومنع تفسيره الخ) من جعل الاصول شاملا للاب والجداد والام والجدات اراد به ثبوت الحرمة بين الزانى وام المزنية وجداتها وبين المزنية واب الزانى واعداده (قوله فكان كلاهما بعض من الآخر) انما قال كان لان اختلاط الماء بين وصيرورتها شيئا واحدا لم يوجب سوى ان يكون بعض الوالد والوالدة بعضا من الولد ولا يلزم منه ان يكون كل من الوالدين بعضا للآخر في نفس الامر والا قرب ان يطوى هذا التفريق بين المبين ويقال ثبوت البعضية بينهما باعتبار ان جزءا من كل منهما قد صار جزءا من الآخر لان الماءين الماء متزجا امرتاجا مانعا عن التمييز في العقل والحس وصار شيئا واحدا صار الولد كانه بكله جزء من كل منهما ولذا يضاف الى كل منهما كلا هذا امر حكيم (قوله الا انه ترك في حق الموطوءة) جواب سؤال مقدر وهو ان الحرمة اذا تعدت الى الاطراف بسبب تغدي البعضية كان ينبغي ان تثبت الحرمة بين الواطئ والموطوءة فاجاب بقوله الا انه ترك الى آخره يعنى ان الامر كما قلت الا انه ترك بضرورة التناسل كما سقط حقيقة البعضية في حق آدم عليه السلام لهذا المعنى حيث حدث له حوا مع انها خلقت منه وحرمت

والمبديل في ملك شخص واحد وهذا لا يجوز ثم ورد على هذا الاشكال وهو ان يقال لا نسلم ان اجتماع البديل والمبديل في ملك شخص واحد لا يجوز فان ضمان المدبر بصير ملكا للمغصوب منه مع ان المدبر لا ينتقل عن ملكه فاجاب عن هذا بقوله (والمدبر يخرج عن ملك المولى تحقيقا للضمان) لكن لا يدخل في ملك الغاصب ضرورة لتلاي بطل حقه اى المدبر يخرج عن ملك المغصوب منه اذ لو لم يخرج عن ملكه لا يدخل الضمان في ملكه

الغاصب

لكن لا يدخل في ملك الغاصب اذ لو دخل لبطل حق المدبر وهو استحقاق الحسبة ثم اجاب بجواب آخر وهو قوله (أر هو في مقابلة ملك اليد) فلما كان ضمان المدبر في مقابلة ازالة ملك اليد فلا يرد الاشكال المذكور ٣٣٧ ثم اجاب عن استيلاء الكفار بقوله

التمن عند المطالبة
بالشراء فيكون مطابقا
لاصولهم لا محالة وذهب
شمس الأئمة السرخسي
ونحو الاسلام وغيرهما
من الحنفية الى تعلق الحكم
بالعين ومعنى حرمة خروجه
من أن يكون محلا للفعل
شرطا كالمنع عن الشرب
بصب الماء فيه فيكون
أبلغ وأوكد من المنع عن
شربه وهو بين يديه كما ان
حرمة الفعل خروجه من
الاعتبار فلا ضرورة الى
اعتبار الحدف والمجاز
وذكر في الميزان ان
المعترلة انما أنكرها
حرمة الاعيان لثلا
يلزمهم نسبة خلق القبائح
الى الله تعالى بناء على ان
كل محرم فهو قبيح وذكر
القاضي أبو زيد البوسني
في الامرار ان الحسل
والحرمة اذا كانا معني في
العين أضيف اليها لانها
سببه فيقال حرمت
الميتة لان تحريم المعنى
فيها ولا يقال حرمت شاة
الغدير لان الحرمة فيها
لا احترام المالك (قوله فلا
ينقل أحدهما عن
الآخر) اعترض عليه
بان نسبة عدم الفسوق
بينهم مالى الشافعي في
العبادات البدنية

الغاصب ولم يعلم الكسب له قلنا ليس المراد ان سبب الملك هو ملك الضمان أو تقرر الضمان على الغاصب بل السبب هو الغصب لكن لا من حيث كونه مقصودا من الغصب بل من حيث كونه شرطا للحكم شرعي هو وجوب الضمان المتوقف على خروج المغصوب عن ملك المغصوب منه ليكون القضا بالقيمة جبراما فات اذا جبر بدون الفوات وماتت شرطا للحكم شرعي يكون حسنا بحسبه وان قبح في نفسه ويعتبر مقدما عليه ضرورة تقدم الشرط على المشروط فزوال ملك الاصل مقتضى وملاك البدل مترتب عليه ولما كان زوال الملك ضروريا بالتحقق في الزوائد المنفصلة التي لا تبعية لها كالولد وذلك ان الملك شرط للقضا بالقيمة والولد غير مضمون بالقيمة وليس يتبع فلا يثبت فيه الملك بخلاف الزوائد المتصلة والكسب فانه تبع محض يثبت بثبوت الاصل فان قيل هذا بدل خلافة كافي التيمم ليدل مقابلة كافي البيع فوجب أن لا يعتبر عند القدرة على الاصل كما اذا عاد العبد الا بقولنا نعم الا اننا نحتاج الى ازالة ملك الاصل عند القضا لثبوت ملك البدل احترازا عن اجتماع البدل والمبدل منه وعند حصول المقصود بالبدل لا عبرة بالقدرة على الاصل كما اذا تيمم وصلى به ثم وجد الماء (قوله لكن لا يدخل في ملك الغاصب) يعني ان ملك المدبر يحتمل الزوال وان لم يحتمل الانتقال فهنا قد زال كالوقف يخرج عن ملك الواقف ولا يدخل في ملك الموقوف عليه فان قيل فينبغي أن يكفى بذلك في جميع الصور اذ به تندفع الضرورة أعنى امتناع اجتماع البدل والمبدل منه في ملك شخص واحد ولا حاجة الى دخوله في ملك الغاصب قلنا هذا خلاف الاصل لان الاصل في الاموال المملوكية ولان الغرم بازا الغنم فلا يرتكب الا عند الضرورة كافي المدبر كيلا يبطل حقه (قوله أو هو) أي ضمان المدبر في مقابلة ملك اليد يعني ان الضمان في

بنته لا تنفاه الضرورة في حقها (قوله أو تقرر الضمان على الغاصب) لكن غصب عبد افادعه فضمن مودعه ماله ماله كما غاصبه لتقرر الضمان عليه ويرجع عليه المودع (قوله بل السبب هو الغصب) قيل في هذه العبارة شناعة لان الغصب عدوان محض فكيف يصلح أن يكون سببا للملك فالاسلم أن يقال الغصب سبب لرد العين والقيمة عند الهلاك بطريق الجبر مقصودا بالغصب ثم ثبت الملك شرطا للحكم شرعي وهو الضمان فان الضمان متوقف على الملك لانه شرع جبرا ولا جبر مع بقاء الاصل على ملك المالك فلا ضمان مشروطا مع بقاء الاصل على ملكه (قوله وماتت شرطا للحكم شرعي) يكون حسنا بحسبه وان قبح في نفسه في هذا الكلام منافرة لان ماتت شرطا هو الملك كما يدل عليه السياق وما قبح في نفسه هو الغصب (قوله لا يدل مقابلة) لان قيام المبدل شرط فيه كالتمن مع المبيع وفي بدل الخلافة الشرط عدم الاصل ليقوم الخلف مقامه ثم ههنا عدم الاصل شرط فعلم انه بدل خلافة (قوله كما اذا عاد العبد الا بق) يعني ان العبد المغصوب اذا ابق من يد الغاصب توجه عليه الضمان فاذا عاد من الاباق سقط الضمان (قوله قلنا هذا خلاف الاصل) أي الاكتفاء بالخروج وعدم الدخول في ملك الغاصب خلاف الاصل لوجهين فلا يرتكب الا عند الضرورة قيل في هذا الجواب نظر لان الاصل في الاموال

أقول يعني قوله فان قيل قال (فان قيل هذا بدل خلافة الخ) أقول يعني ان الشرط في بدل المقابلة وجود المبدل كالمبيع وفي بدل الخلافة عدمه ليقوم الخلف مقامه وههنا عدم الاصل شرط فعلم انه بدل خلافة قال (كما اذا عاد العبد الا بق) أقول يعني ان العبد المغصوب اذا ابق من يد الغاصب توجه عليه الضمان فاذا عاد من الاباق سقط الضمان (كما اذا تيمم وصلى ثم وجد الماء) أقول حيث لا يعتبر بوجود الماء وكما اذا حكم بالضمان على الغاصب ضمن ثم عاد الا بق لم يعتبر القدرة على العبد ولا يسترد القيمة من المولى

خلاف مذهبنا ان المذکور في اصول الشافعية ان نفس الوجوب قد ينفصل عن وجوب الاداء كما في صلاة التمام والناسي فانها واجبة بوجود السبب وتعلق الخطاب وليست بواجبة الاداء بل يظهر الاثر في حق القضا بان يجب عليه في الوقت أن يصلي بعد زوال

الغصب في مقابلة العين لانه المقصود والمضمون الاصلى الواجب الرد والمتقوم الا انه عدل عن ذلك في
المدر لتعذر انعدام الملك في العين فجعل بدلا عن النقصان الذي حل بيده كضمان العتق يجعل بدلا عن
العين عند احتمال ايجاد شرطه أعني تمليك العين كافي القن ولا يجعل بدلا عنه عند عدمه كالمدر وأم
الولد (قوله) وأما الاستيلاء يعني لانسلم انه لا دليل على كون الاستيلاء منهيا عنه لغيره فان الاجتماع
على ثبوت الملك بالاستيلاء على المال المباح وعلى الصيد دليل على ان المنهي عنه لغيره وهو عصمة الممل
أعني كون الشيء محرر التعرض لمخالق الشرع أو لحق العبد وعصمة أموالنا غير ثابتة في زعمهم لانهم
يعتقدون اباحتها وتملكها بالاستيلاء فكأنوا في حق الخطاب بثبوت عصمة أموالنا بمنزلة من لم يبلغه
الخطاب من المؤمنين في زمن النبي عليه الصلاة والسلام فيكون استيلاؤهم عليها كاستيلاؤهم على
الصيد ولما كان هنا مظنة أن يقال لانسلم ان العصمة غير ثابتة في زعمهم بل هم يعرفون ذلك وإنما
يجحدون عندا أشار الى جواب آخر وهو ان العصمة إنما ثبتت مادام المال محرزا باليد عليه حقيقة أو
بالدارو بعد استيلاؤهم واحرازهم اياه بدار الحرب قد زال الاحراز الذي هو سبب العصمة فسقطت العصمة
فلم يبق الاستيلاء محظورا والاستيلاء فعل متمد له حكم الابتداء في حالة البقاء فصار بعد الاحراز بدار الحرب
كأنه استولى على مال غير معصوم ابتداء فملكه كالمسلم للصيد (قوله) وسفر المعصية ليس بمنهي عنه
لذاته ولا لجزئه بل لمجاوره على ما سبق (قوله) فصل اختلفوا في ان الامر بالشئ هل هو منهي عن ضده
وبالعكس وايس الخلاف في المفهومين للقطع بان مفهوم الامر بالشئ مخالف لمفهوم النهي عن ضده ولا في
اللفظين للقطع بان صيغة الامر فعل وصيغة النهي لا تفعل وإنما الخلاف في ان الشئ المعين اذا أمر به

المال وكية لله تعالى لا للعبد اذ هم مملوك والاصل في المملوك أن لا يكون لهم مال مملوك لكن جعل لهم
ملكاً لاحتاجتهم فلم لا يجوز أن يرجع في هذه الصورة الى الاصل (قوله) لتعذر انعدام الملك أي ملك
المغصوب منه في عين المدر لانه لو انعدم زال الى الملك اذ لا يمكن أن يدخل في ملك الغاصب صيانة لحقه
ولا نظيره (قوله) كضمان العتق الخ) كما اذا كان العبد مملوكين رجلين فاعتقه أحدهما (قوله)
يعتقدون اباحتها اعترض عليه باهم يعتقدون اباحة رقابنا أيضا فيلزم أن يملكونا بالاستيلاء قبل
ولورود هذا وأورد بدلا آخر يفرقه بين الاموال والرقاب وقد يجاب بان مدار المسئلة ليس اعتقادهم
الاباحة هو العصمة والعصمة في الرقاب متأكدة بالحرمة المتأكدة بالسلام فلا يحتتمل السقوط (قوله)
ولما كان ههنا مظنة أن يقال الخ) لا يخفى ان علمهم بعصمة أموالنا مادامت محرزة بعيدا وظاهرا أن
يقول في توجيه الجواب الثاني ولما كان ههنا مظنة أن يقال هب انهم لا يعتقدون عصمة أموالنا وانهم
لا يخاطبون بها ليس يعتقد ذلك ويخاطب بعصمة أموالنا فاذا نظروا صاحب المال بماله ثم لا يأخذ
ويمنع عن أخذه أجاب بالجواب الثاني (قوله) له حكم الابتداء في حالة البقاء يعني ان الاستيلاء فعل
عند جعل حكمه في حالة البقاء كانه من الابتداء كذلك فصار كان الاستيلاء ابتداء وقع على مال غير معصوم
وليس المراد ان للبقاء حكم الابتداء لان ابتداء الاستيلاء ليس سببا للملك لسكونه واقعا على مال معصوم
وإنما السبب بقاء الاستيلاء وهو بالاحراز بدار الحرب كما أشار اليه الشارح بقوله كانه استتولاه (قوله)
وإنما الخلاف في ان الشئ المعين الخ) قيل فائدة قوله المعين الاحتراز عن الامر بالضدين على سبيل البديل
فانه في تلك الصورة ليس نهيا عن ضده وقيل فائدته الاحتراز عن مثل قول القائل افعل شيا فان الأمور
به في مثل هذه الصورة لا ضده وعلى تقدير أن يكون له ضدا لا يكون الامر بمثله نهيا عن ضده ولا يخفى ما فيها

من قبل* (فصل اختلفوا في الامر والنهي هل لهما حكم في الضد أم لا والصحيح انه ان فوت المقصود بالامر يحرم وان فوت النهي يجب وان لم يفوت فالامر يقتضى كراهته والنهي كونه سنة مؤكدة) يعني اذا أمر بالشئ فسد ذلك الشئ ان فوت المقصود بالامر الضد يكون حراما وان لم يفوته يكون فعله مكروها واذ أمر عن الشئ فعدم ضده ان فوت المقصود بالنهي ففعل الضد يكون واجبا وان لم يفوت ففعله يكون سنة مؤكدة فالخلاف ان وجد شرائط المتناقض بين الضدين فوجوب أحدهما يوجب حرمة الآخر وحرمة أحدهما توجب وجوب الآخر (لانه لما لم يقصد الضد لا يعتبر الامن حيث يفوت المقصود فيكون هذا القدر مقتضى الامر والنهي واذ لم يفوت المقصود نقول بكراهته وكونه سنة مؤكدة ملاحظة لظاهر الامر والنهي) فان مشابهة المنهي عنه توجب الكراهة ومشابهة المأمور به توجب التذنب وكونه سنة مؤكدة (فقوله) تعالى لا يحل لهن أن يكتمن

فهل

العذر ورد بان ما ذكره المصنف نقله النقات عنه والمعتز قد اعترف فيما سبأني بان جمهور الشافعية ذهبوا الى انه لا معنى للوجوب الا لزوم

الايان بالفعل وانه لا معنى له بدون وجوب الاداء وان بعضهم يقول بالوجوب في الوقت على هو لا بمعنى انعقاد السبب وصلاحيته المحل وتحقق الزوم لولا المانع ويسميه وجوبا بدون وجوب الاداء وليس هذا الا تغيير عبارة هذا كلامه فكيف يصح هذا الاعتراض (قوله وعندنا لا ينعقد الخ) وعن هذا قال في الهداية وغيرهما من الكتب الفقهية اذا قال ان اشترت هذا العبد فهو حر فان شري بنية الكفارة لا تسقط لان علة العتق اليقين والشراء شرط فلا تكون النية مقارنة للعلة واعتراض

عليه المصنف بان التعليق لما كان مانعا لانعقاد السبب عندنا لم يكن المعلق سببا لانعقاد وجود الشرط فتكون النية مقارنة لعلة العتق واجيب بان الموجب للاعتاق وجود وقت اليقين ولهذا شرط الاهلية عندها لكن امتنع لما منع هو التعليق فاذا ارتفع صار ذلك ذلك اعتاقا عند الشراء مضافا الى وقت اليقين (قوله لان السبب الخ) فيكون

فهل هو نهى عن الشيء المضاد له فليل انه ليس نفس النهي عن ضده ولا متضمنا له عقلا وقيل نفسه وقيل يتضمنه ثم اقتصر قوم على هذا وقال آخرون ان النهي عن الشيء نفس الامر بضده وقيل يتضمنه ثم اختلف القائلون بان الامر بالشيء نهى عن ضده فمنهم من عمم القول في امر الوجوب والتسبب فعملهما نهيان عن الضد فحرموا تنزيها ومنهم من خصص امر الوجوب فعمله نهيان عن الضد فحرموا تنزيها ومنهم من خصص الحكم بما اذا اتحد الضد كالحركة والسكون ومنهم من قال انه عند التعدد يكون نهيان عن واحد غير معين الى غير ذلك من الاقوال على ما بين في الكتب المبسوطة والمختار عند المصنف ان ضد المأمور به ان كان مفقودا للمقصود يكون حراما والا كان مكروها وكذا عدم ضد النهي عنه مثلا اذا عين زمان وجوب المأمور به فالضد المفقود له يكون حراما في ذلك الزمان سواء اتحد أو تعدد حتى لو امر بالخروج عن الدار فبأى ضدي اشتغل من القيام والعود والاضطجاع في الدار يكون حراما لفوات المأمور به لكن التحقيق ان حرمة كل منهما انما تكون من حيث انه من افراد ضد المأمور به وهو السكون في الدار كالامر بالايان يوجب حرمة التفات واليهودية والنصرانية لكونها من افراد الكفر وفي النهي عن الشيء لا يجب الاضد واحدا وترك القيام مثلا يحصل بكل من القعود والاضطجاع وحاصل هذا الكلام ان وجوب الشيء يدل على حرمة تركه وحرمة الشيء يدل على وجوب تركه وهذا مما لا يتصور فيه نزاع (قوله وهو في معنى النهي) يعني ان قوله تعالى ولا يجعل الهن ان يكتنن وان كان ظاهره اخبارا عن عدم حل الكتمان الا انه في المعنى نهى عن الكتمان فيقتضى وجوب الاظهار لئلا يفوت عدم الكتمان المقصود بالنهي وقوله تعالى والمطلقات يتربصن في معنى الامر اى ليربصن اى يكففن ويحبسن أنفسهن عن نكاح آخر ووطء آخر فيقتضى حرمة التزوج لكونه مفقودا للتر بص والنهي عن عزم عقدة النكاح يقتضى وجوب الكف عن التزوج وهذا ايضا فربح على ان النهي عن الشيء يقتضى وجوب ضده المفقود له كالاول الا ان فيه بحثا وهو ان المعتدة اذا تزوجت بزواج آخر ووطئها وفرق القاضي بينهما

من التعسف والتظاهر انه لا فائدة يعتد بها في ذلك (قوله فهل هو نهى عن الشيء المضاد له) ظاهر هذا قول يكون الامر نهيما اما بحسب المفهوم أو بحسب اللفظ وقد ذكر قائل انه لا خلاف في المفهومين ولا في اللفظين وكذا قوله وقيل نفسه يدل بظاهره على ان علة الايان بالامر بالنهي وكذا قوله وقال الآخرون ان النهي عن الشيء نفس الامر بضده فالاولى ما عبر عنه المصنف من قوله اختلفوا في ان الامر والنهي هل لهما حكم في الضد أم لا (قوله ثم اقتصر قوم على هذا) أي على ان الامر بالشيء نهى عن ضده أو مستلزم له ولم يتعرضوا لكون النهي عن الشيء أمر بضده أو مستلزم له (قوله وكذا عدم ضد النهي عنه) فيه تسامح لان ظاهر لفظ كذا يقتضى ان عدم ضد النهي عنه ان كان مفقودا للمقصود كان حراما والا كان مكروها وليس كذلك بل عدمه ان فوت المقصود فواجب والافسنة مؤكدة ومنسوبة (قوله وفي النهي عن الشيء لا يجب الاضد واحد) وكذا في الامر بالشيء لا يحرم الاضد واحد وان كان له افراد يحرم كل منها كما ان النهي لا يوجب الاضد واحد وان كان له افراد يحصل الايان بالواجب بكل منهما (قوله فيقتضى وجوب الاظهار) ولهذا وجب قبول قولها فيما تختار به لانها مأمورة بالظهار

بل يكون العبد ملك الغاصب قال (الا ان فيه بحثا الخ) أقول تقرير البحث ان الكف لما وجب بقتضى النهي كان في حكم المأمور فالمعتدة اذا تزوجت بزواج آخر ووطئها وفرق القاضي بينهما كان ينبغي أن يجب عليهما عدتان مستقلتان كإذهب إليه الشافعي ولا يجب ما ترى من الأقراء من العدتين كما هو مذهب

التعليق مانعا من الوصول الى المحل والاسباب لا تصير كاملة قبل الوصول الى المحال ألا ترى ان الرمي نفسه ليس يقتل ولكنه تعرض بان يصير قبلا اذا اتصل السهم بالمحل واذا حال بينهما ترس منع من انعقاده علة لانه منع القتل مع وجود سببه (قوله فلا ينعقد سببا

الخ) لان حزن السبب ليس بسبب فلهذا وقال اذا جاء غدا فعلى أن تصدق بدينهم فتصدق به قبل مجيء الغدا ليحوز بخلاف ما لو قال الله على أن تصدق به

التعليق (قوله فيجوز تعليق الطلاق والعناق بالمالك الخ) قيل عليه هذاشكل بما روى عن عبد الله بن عمرو بن العاصي انه خطب امرأة فابوا أن يزوجوها الا بزيادة صداق فقال ان تزوجتها فهي طالق ثلاثا فبلغ ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال لا طلاق قبل النكاح فان الحديث مفسر لا يقبل التأويل فلا بد أن يبين نسخة أو عدم صحته قلت الجواز ما روى عن السلف فانه تعليق لما يصح تعليقه وما ظن مانعا من انه رتب على النكاح ضد مقتضاه فيلغو وذلك لان النكاح شرع سببا لثبوت الوصلة وانتظام المصالح فلا يكف عن جعله سببا لانقطاعها بخلاف العتق يصح تعليقه بالمالك لانه مندوب مطلوب للشرع فتعليقه به مبادرة الى المطلوب وأما الطلاق فمعتزور وانما شرع للحاجة فقد قال بعض المحققين انه غلط لان الحاجة كما تحقق بعد الوصلة بالدخول كذلك قبل التزوج فان النفس قد تدعو الى تزوجها مع علمه

يجب عليها عدة أخرى ويحسب ما ترى من الاقراء من العديتين وعند الشافعي يجب عليها استئناف العدة بعد انقضاء الاولى لانها مأمورة بالكف وذكر المدة تقدير للركن الذي هو الكف كتقدير الصوم الى الليل ولا يتصور كفان من شخص واحد في مدة واحدة كاداء صومين في يوم واحد فاجاب عنه بان (قوله من الاقراء من العديتين) ولو كانت حاملا انقضت العدة بان بالوضع واعلم أن ما ذكره الشارح من التقرير مختص بما اذا وطئت المعتدة قبل أن تحيض حتى يجب عليها العدة بست حيض واذا حاضت ثلاثا ينوب عن الستة وأما اذا حاضت في الاولى حيضة ثم وطئت فعليها عدة أخرى ثلاث حيض ولو بقيت من الاولى حيضتان فوجب عليها العدة بخمس حيض فاذا حاضت حيضتين احسبنا من بقية العدة الاولى واحسبنا أيضا من العدة الثانية فبقيت عليها حيضة وعلى هذا قياس ما اذا وطئت بعد حيضتين فتمل (قوله ولا يتصور كفان الخ) فيه بحث لان الكفين أعني كف الخروج وكف النكاح ككف الاكل وكف الشرب وكف الوقاع وكما يتصور الكلي في واحد لم لا يتصور الكف عن الخروج والكف عن النكاح في أجل واحد وانما لا يتصور كف خروج أو كف نكاح في زمن واحد لتجانسهما وقد يقال في توجيهه السؤال ههنا كفان أعني الكف عن النكاح والكف عن الخروج مفيد كل منهما باجل لقوله تعالى حتى يبلغ الكتاب أجله وقوله تعالى أربعة أشهر وعشرا ثبت لكل منهما أجل على حدة لاستقلال سبب كل منهما وعدم جواز فعل مفيد باجل ثابت بسبب مستقل بفعل آخر في ذلك الاجل مفيد باجل ثابت

الحنفية لان ذكر العدة تقدير للركن الذي هو الكف كتقدير الصوم الى الليل فكما لا يتصور أداء صومين في يوم فكذا لا يتصور كفان في شخص في وقت وتقرير الجواب عنه ان كون الكف في حكم المأمور به مسلم لكن ليس المقصود من الامر بالعدة الكف والا لما كان الخروج أو النكاح أو الجماع حراما في نفسه ولزم أن لا يأنم الاثم ترك الكف لا اثم كل من الخروج ونحوه بالاستقلال الا يرى ان الصوم لما كان كفالم يكن الاكل والشرب والجماع حراما في نفسه واذا فعل المجموع لا يأنم اثم الاكل الحرام والشرب الحرام والجماع الحرام مثل أكل الميتة وشرب الخمر والزنا وانما يأنم اثم أقسام الصوم حتى كان اثم الاكل واحدا وههنا تأثم المرأة اثم النكاح الحرام والخروج الحرام والجماع الحرام اذا تزوجت وجوعت بل المقصود من الامر بها الحرمان من النكاح ونحوه لانها كانت ثابتة حال النكاح والطلاق شرع لازالها لكن الشرع أخر ثبوت الحكم بعد انعقاد السبب الى انقضاء المدة لحكم ومصالح فاذا كان المقصود الحرمان والترك تداخلت العدة بان اذلا امتناع في اجتماع الحرمان فيجوز أن تثبت حرمة الخروج ونحوه مؤجلة الى انقضاء مدة الاقراء ولهذا أي ولدكون المقصود الحرمان وانزل سمي الله تعالى العدة أجلا فان الاجل مدة مضر وبه لا ممتنع شيء وجد سببه كالأجل المضروب في الديون لامتناع المطالبة مع وجود سببها والاجل اذا اجتمعت على واحد ولو اجدنا نقضت بعدة واحدة كمن عليه ديون مؤجلة لانس باجل متساوية ينقض جميعها بعدة واحدة هذا ما قالوا وأنت خير بان هذا التقرير مختص بما اذا وطئت المعتدة قبل أن تحيض حتى يجب عليها العدة بست حيض فاذا حاضت ثلاثا ينوب عن الستة وأما اذا حاضت في الاولى حيضة ثم وطئت فعليها عدة أخرى ثلاث حيض ولو بقيت من الاولى حيضتان فوجب عليها العدة بخمس حيض فاذا حاضت حيضتين احسبنا من بقية العدة الاولى واحسبنا أيضا من العدة الثانية فبقيت عليها حيضة وكذا اذا حاضت في الاولى حيضتين ثم وطئت فعليها عدة أخرى ثلاث حيض وبقيت من العدة الاولى حيضة فوجب عليها العدة بربع حيض فاذا حاضت حيضة أيضا من

بفساد حالها وسوء عشرتها أو تخشى لجانها وغلبتها عليه فيؤسبها بتعليق طلاقها بشكها فإما ماها المقصود عن مواقع الضرر فيجب أن بشرع كاشرع تعليقه بخروجها ليطفئها عنه لما فيه من الضرر عليه فتحقق المقضى وهو تسكاته بالتعليق

دخلت الدار فانت طالق

واكتفى بظهور قيام

المالك عنده بناء على

الاستصحاب فتحصيه اياه

مع يقين قيامه اخرى

وذلك في المتنازع فيه

وهو تعليقه بالمالك وذلك

مروى عن عمرو بن

مسعود وابن عمرو وسعيد

ابن المسيب والشعبي

والقسي والاسود وأبي

بكر بن عبد الرحمن وأبي

بكر بن عمرو بن حزم

وعبد الله بن عبد الرحمن

ومكحول الشامي وعطاء

وجاد بن أبي سليمان

وشريح وعمرو بن عبد

العزيز وسالم بن عبد الله

ابن عمرو وقاسم بن محمد بن

أبي بكر بن زهرى وسليمان

ابن يسار والرواية عنهم

في موطأ مالك ومصنف

عبد الرزاق وابن أبي

شيبه وذهب الشافعي

وأحمد الى عدم الجواز

مطلقا ومالك والاوزاعي

وربيعة وابن أبي ليلى ان

عمم ولم يضاف الى قبيلة

أو صنف أو بلد أو امرأة

لان فيه سد باب النكاح

المشروع واذا خص صح

قتنا فاذا يلزم اذا علم

المصلحة في ذلك ديننا لعلمه

بغلبة الجور على نفسه

أودنيا لعدم يساره

المقصود بالامر بالعسدة ليس هو الكف بل الحرمت من النكاح والخروج لانها كانت ثابتة حال النكاح والطلاق شرع لازالها الا ان الشرع آخر ثبوت الحكم بعد انعقاد السبب الى انقضاء المدة اذ لو كان المقصود هو الكف لما كان الخروج أو النكاح حراما في نفسه فلو تحقق ينبغى أن لا يأثم الا اثم ترك الكف لا اثم الخروج والجماع ولما كان المقصود هو الحرمت والسترون قد اخلت العسدة ان اذا امتنع في اجتماع الحرمت فيجوز أن تثبت حرمة الخروج والتزوج مؤجلة الى انقضاء مدة الاقراء ولهذا سمي الله تعالى العسدة أحلا والآجال اذا اجتمعت على واحد أو واحد انقضت بمدة واحدة كافي الديون بخلاف الصوم فان الكف ركنه المقصود بالامر ولا يتصور اتصاف الشيء في زمان واحد بفعلين متجانسين كالموسمين (قوله والمأمور بالقيام) تفرغ على ان ضد المأمور به اذا لم يفوته كان مكروها لا حراما فان قعود المصلي لا يفوت القيام المأمور به لجواز أن يعود اليه لعدم تعيين الزمان حتى لو كان القيام مأمورا به في زمان بعينه حرم القعود فيه وقوله لا يبطل معناه لا يفسد لان عدم البطلان لا يدل على عدم الوجوب لان ترك الواجب يفسد الصلاة ولا يبطلها (قوله والحرم) تفرغ على ان عدم ضد المنهى عنه اذا لم يفوته كان مندوبا لا واجبا فان المحرم منهى عن لبس المخيط مدة احرامه وعدم ضده أعنى عدم لبس الرداء والازار ليس

بسبب آخر مستقل ولا يخفى عليه ان اتجاه المنع على قوله فيثبت الخ اذا دل على ذلك كقولنا لا يفوته فتأمل (قوله حراما في نفسه) بل لا يكونه ضد المأمور به (قوله ينبغى أن لا يأثم الخ) اعترض عليه بجواز التزام أن لا يكون الخروج والنكاح حرامين بنفسهما وان اثم ترك الكف لا لنفس الخروج والنكاح ولا مانع عنه (قوله ولما كان المقصود هو الحرمت والسترون الخ) الحرمت قد تجتمع لعدم التضايغ عنها كصيد الحرم فانه حرام على المحرم للحرم واحرامه وكخمر الذي فانه حرام على الصائم الذي حلف لا شرب خمر الكون خرا الذي ولصومه وحلقة (قوله كافي الديون) المؤجلة بالآجال متساوية وهذا مثال لا اجتماع الآجال لو اخلت الآجال فيها حق المديون ومثال قوله على واحد ان يستأجر انسانا لعمل الى شهر ولا عمل آخر ايضا الى شهر له أن يعملهما في شهر واحد (قوله متجانسين) كصوم فرض ونفل (قوله فان قعود المصلي) أى بعد الفراغ من السجدة الثانية (قوله القيام المأمور به) أى القيام الى الركعة الثانية المأمور به في قوله عليه السلام ثم ارفع رأسك حتى تستوى قائما (قوله لان عدم البطلان لا يدل الخ) قد سبق ان البطلان عدم المشروعية أصلا ووصفا والفساد عدمها وصفا والاول أخص من الثاني فنقيضه أعم منه والاعم لا يدل على الاخص فاذا ترك واجبا نسد الصلاة حتى انه ان كان سهوا تجب السجدة للجبر وان كان بالقصد يأثم للخلل في الوصف ولم يبطل حتى لا يجب القضاء للصحة في الاصل واذا ترك ركنا بطلت حتى يجب القضاء وقد يقال عدم البطلان فيما نحن فيه يدل على عدم

العدة الثانية فبقيت عليها حيثما قال (لان عدم البطلان لا يدل على عدم الوجوب) أقول قد تقرر سابقا ان البطلان عبارة عن عدم المشروعية بالاصل والوصف والفساد عن عدم المشروعية بالوصف فقط فكما تحقق البطلان تحقق الفساد بلا عكس فيكون البطلان أخص من الفساد ونقيض الاخص أعم من نقيض الاخص فعدم البطلان أعم من عدم الفساد والاعم لا يدل على الخاص أصلا فاذا ترك واجبا فسدت الصلاة ان كان سهوا تجب السجدة للجبر وان كان بالقصد يأثم للخلل في الوصف ولم يبطل حتى لا يجب القضاء للصحة في الاصل واذا ترك ركنا بطلت حتى يجب القضاء وعدم الترتيب مفوت للبس هكذا وقعت العبارة في النسخ وهي ليست بصحيفة لظهور ان عدم ترك لبس المخيط وليس مفوتا للبس المخيط بل المفوت له

تفسيرات على ما ذكر في الأصل وبعد معرفة أحكام الأصل معرفة هذه الفروع تكون سهلة انه المسهل لكل عسير * (الركن الثاني في السنة) وهي تطابق على قول الرسول عليه السلام وعلى فعله والحديث مختص بقوله والاقسام التي ذكرت في الكتاب كالخاص والعام والمشارك الى آخرها والامر والنهي (ثابته هنا أيضاً) فلا تشتغل بها وإنما يجتنب في بيان الاتصال بالرسول عليه السلام فبحث في أمور في كيفية الاتصال وفي الانقطاع وفي محمل الخبر وفي كيفية السماع والاضبط والتبليغ وفي الطعن

سئل عن رجل قال يوم أزوج فلانة فهي طابق ثلاثاً قال طابق ما لا يملك قال صاحب تنقيح التحقيق هو باطل وفي سنده أبو خالد عمه روي بن خالد الواسطي وهو وضع وقال أحمد وابن معين فيه كذاب وما أخرجه عن ثعلبة الخشني قال قال عم لي عمل عملا حتى أزوجت ابنتي فقال ان تزوجتها فهي طالقت ثلاثاً ثم بد لي

بمفوت للمقصود بالنهي أعني ترك لبس الخيط لجواز أن لا يلبس الخيط ولا شيئاً من الرداء والازار فيكون لبس الرداء والازار سنة لا واجباً لا يقال ضد لبس الخيط تركه أعم من أن يلبس شيئاً آخر أو لا وعدم الترك مفوت للمقصود بالنهي ضرورة لا نأقول هذا مبني على اعتباراتهم من أن ضد القيام هو القعود والاضطجاع ونحوهما لا ترك القيام فمضد لبس الخيط هو لبس غير الخيط وهو الموافق لاصطلاح المتكلمين من أن الضد يكون وجودياً (قوله والسجود) تفرع على أصليين مما سبق وذلك ان السجود على الطاهر مأمور به فإذا سجد على الجنب لا يكون مفوتاً للمأمور به لجواز أن يسجد بعد ذلك على الطاهر فيجوز ولا يفسد الصلاة عند أبي يوسف وعندهما يفسد بناء على أنه مأمور بدوام التطهير في جميع الأركان فاستعمال الجنب في عمل هو فرض في وقت ما يكون مفوتاً للمقصود بالامر وإنما قال في عمل هو فرض إشارة الى أنه لو وضع اليدين أو الركبتيين على موضع نجس لا يفسد صلواته خلافاً لفرود ذلك لأن وضع اليدين أو الركبتيين ليس بفرض فيكون وضعهما على الجنب بمنزلة ترك الوضوء وهو لا يفسد وتحقيق ذلك انه انما يصير مستعملاً للجنب اذا كان حاملاً للنجاسة تحقيقاً وهو ظاهر أو تقديراً كما اذا كان في مكان وضع الوجه نجس فان النجاسة تصير وصفاً للوجه باعتبار ان اتصاله بالأرض واصوقه بها فرض لازم فيصير ما هو وصفه للأرض صفة له بخلاف ما اذا لم يكن اللصوق لازماً فإنه لا يقوى هذه القوة ثم لا يخفى لطف الإيهام في قوله انه المسهل لكل عسير (قوله الركن الثاني في السنة) وهي في اللغة الطريقة والعادة وفي الاصطلاح في العبادات النافلة وفي الأدلة والمراد هنا ما صدر عن النبي عليه السلام غير القرآن من قول ويسمى الحديث أو

الوجوب لأنه لا يمكن أن يكون القعود واجباً اذا كان القعود مفوتاً للقيام ولو كان مفوتاً لبطلت الصلاة وحيث لم تبطل لم يمت القيام فلم يجب ترك القعود فتأمل (قوله فيكون لبس الرداء والازار سنة) فان قيل لا نسلم ان لبس الازار سنة لان به ستر العورة وهو واجب أوجب بان يجوز أن يكون بانفراده واجباً ومع الانضمام الى شيء آخر سنة (قوله مفوت للمقصود الخ) اللام للتعليل لانها صلة للتفويت بل صلتهما محذوفة والتقدير مفوت للمقصود بالنهي وقد وقع في بعض النسخ هكذا وعلى هذا فالامر ظاهر (قوله وذلك لان السجود على الطاهر مأمور به) دلالة قوله تعالى وثيابك فطهر رأى للصلاة على ما قيل اذ قد علم ان تعلق الصلاة بالمكان والبدن أشد من تعلقها بالثوب (قوله ليس بفرض الخ) عدم فرضية الوضع المذكور لا يفيد عدم افساد تركه لان ترك الواجب مفسد وان لم يكن مبطلاً فالسوق يقتضي أن يقال ليس بواجب (قوله لطف الإيهام الخ) لان الضمير في انه المسهل يحتمل أن يكون راجعاً الى الله سبحانه ويحتمل أن يكون راجعاً الى الأصل المذكور (قوله الركن الثاني في السنة) اختلفوا في ان السنة عند الاطلاق هل تخص سنة الرسول عليه السلام أو دعمها وغيرها فذهب المتقدمون منا وصاحب الميزان من المتأخرين وأصحاب الشافعي رحمه الله وجهور أهل الحديث الى الاول والباقيون الى الثاني (قوله الطريقة والعادة) المفهوم من سياق الاصفهاني في شرح البسند ان عطف العادة على الطريقة ليس تفسيراً بحيث قال وهي في اللغة الطريقة يقال سنة زيد كذا أي طرقت به وسيرته والعادة يقال من سنته كذا أي من عادته قال الله ولن تجد لسنة الله تبديلاً أي لعادته (قوله في العبادات النافلة الخ) النافلة هي فروع على انه خبر المبتدأ وكذا ما صدر وقوله في الاصطلاح حال من المبتدأ كما جوزه بعض

تركة فالصواب ذكر الترك بدل اللبس قال (وفي الاصطلاح في العبادات النافلة) أقول فيه بحث لان السنة في اصطلاح الحنفية مبين للنفل فانها أطاب المرء بفعالها وان كان بلا افتراض ولا وجوب بخلاف النفل

وجمع أبو بكر بن العربي الاحاديث في الباب وقال ليس لها أصل في الصحة ولذا ما عمل به مالك وربيعة والاوزاعي والذي أخرجه أبو داود والترمذي وابن ماجه عن عامر الاحول عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا نذر لابن آدم فيما لا يملك ولا عتق له فيما لا يملك ولا طلاق له فيما لا يملك قال الترمذي حديث حسن صحيح وهو أحسن شيء روى في هذا الباب وأخرج ابن ماجه من حديث المسور بن مخرمة قال النبي عليه السلام لا طلاق قبل النكاح ولا عتق قبل ملك فمحمول على التخيير لأنه هو الطلاق وأما المعلق فأنما له عرضية أن يصير طلاقا عند الشرط فان قيل لا معنى له على التخيير لأنه ظاهر يعرفه كل أحد فوجب جملة على التعليق أوجب بانه إنما صار ظاهرا بعد اشتهاه حكم الشرع فيه لا قبله فانهم كانوا في الجاهلية يطلقون قبل الزوج تخييرا وبعدونه طلاقا اذا وجد النكاح فان منعوا كون المعلق ليس طلاقا بل هو طلاق يتار له انصفاً أخرجه الى وجوده بشرط كالبيع بشرط الخيار فالجواب ان أهل العرف واللغة لا يفهمون من الطلاق تعليقه وكذا الشرع لو حلف لا يطلق امرأته فعلق طلاقها لا يحنث اجماعا والجل على

فعل أو تقرير والمقصود بالبحث ههنا بيان اتصال السنة بالنبي عليه السلام لانه يبحث عن كيفية الاتصال بانه بطريق التواتر أو غيره وعن حال الراوى وعن شرائطه وعن ضد الاتصال وهو الانقطاع وعن متعلقه الذي هو محل الخبر وعن وصوله من الاعلى الى الادنى في المسند وهو السماع أو المنتهى وهو التبليغ أو الوسط وهو الضبط أو عن قدح القادح فيه وهو الطعن وعمما يخص نواظهم من السنة وهو الفعل وعن مبدأ السنة وهو الوحي وعمما يتعلق بها تعلق السوابق كشرائح من قبلنا أو تعلق اللواحق كاقوال الصحابة فأورد هذه المباحث في احد عشر فصلا (قوله فصل في الاتصال) فان قلت كيف جعل مورد القصة الخبر في السنة الامر والنهي بل الفعل أيضا فيقول بالاطرف المذكورة قلت لان المنتصف حقيقة بالتواتر وغيره هو الخبر ومعنى انصاف الامر والنهي به ان الاخبار بكونه كلام النبي عليه السلام متواتر ومعنى المتواتر على مقتضى كلامه ما تكون رواه في كل عهد قوما لا يخصى عددهم ولا يمكن نواظهم على الكذب لكثرتهم وعدالتهم وتباين أمانتهم أو بصير كذلك بعد القرن الأول أو لا بصير بل رواه آحاد

الغاية وفي العبادات بدل منه والتقدير هو في حال كونها في الاصطلاح في العبادات النافلة وحال كونه في الادلة ما صدر عن النبي عليه الصلاة والسلام وما في ما صدر عبارة عن الدليل فلا يراد من نسخ التلاوة وسائر كلامه الذي ليس بسنة واعترض على قوله في العبادات النافلة بان السنة مبين للنفيل كما سيحى في مباحث الاحكام وأوجب بان النافلة قد تطلق على مقابل الواجب وهو المراد ههنا (قوله أو تقرير) أى سكوت عند أمر بعينه عليه السلام (قوله وعن حال الراوى) من كونه معروفاً أو مجهولاً أو مستورا (قوله وعن شرائطه) أى شرائط الراوى من العقل والضبط والعدالة والاسلام (قوله هو محل الخبر) كالعبادات والعقوبات (قوله بل الفعل أيضا) بل التقرير أيضا (قوله ومعنى انصاف الامر والنهي) وكذا معنى انصاف الفعل والتقرير وقد يقال الخبر عبارة عن قول الراوى قال عليه السلام كذا سواء كان المقول أمر أو نهياً وعن قوله فعل عليه السلام كذا الا عن المقول أو المفعول حتى يحتاج الى ما قال وهو يتصف بالتواتر سواء كان المقول خبراً أو أمراً أو نهياً أو فعلاً ولدفع الاعتراض في مادة الامر مثلاً وجه آخر وهو ان المراد بالخبر مطلق الحديث مجازاً بل حقيقة اصطلاحية صرح به ابن حجر في شرح رسالته وعلى هذا قولهم جافى الخبر ويرجع هذا التأويل صدق التفسير الموردة للمتواتر وغيره على لفظ الحديث وان كان أمر أو نهياً (قوله ومعنى المتواتر) قيل التواتر لا يختص بالسنن بل هو موجود في الكتاب فكيف يصح ايراده ههنا وأوجب بان اختلاف الطرق تختص بالسنن والتواتر داخل في الطرق فيصح ايراده واعلم ان ابن الصلاح ذكر ان أمثال المتواتر على التفسير المذكور تعد وجوده في الحديث الا أن يدعى ذلك في حديث من كذب على متعمداً فليتبوأ مقعده في النار وبعضهم ادعى عدمه لكن ابن حجر ما رضى القولين في شرح رسالته (قوله على مقتضى كلامه) قيل بل لان كون رواه قوما لا يخصى عددهم ليس بشرط عند الجمهور بل المعتبر عندهم ان يكون رواه قوما حصل العلم بخبرهم (قوله احتراز عن المشهور) وعن خبر الواحد بالطريق الاولى

حيث لا طلب فيه وسبأى تمام بحقيقته في مباحث الاحكام ارشاه الله تعالى قال (أو تقرير) أقول فان النبي صلى الله عليه وسلم اذا رأى شخصاً يفعل فعلاً لم يمنع عنه كان تقريره عليه دليل على جواز له ولا مثاله قال (وعن ضد الاتصال وهو الانقطاع) أقول قيل الانقطاع ليس ضد الاتصال بل بينهما تقابل العدم

ووجد النكاح فان منعوا كون المعلق ليس طلاقاً بل هو طلاق يتار له انصفاً أخرجه الى وجوده بشرط كالبيع بشرط الخيار فالجواب ان أهل العرف واللغة لا يفهمون من الطلاق تعليقه وكذا الشرع لو حلف لا يطلق امرأته فعلق طلاقها لا يحنث اجماعاً والجل على

قال في رجل قال كل امرأة
 تزوجها فهي طالق
 وكل امرأة اشترىها فهي
 حرة هو كما قال فقال معمر
 وليس قد جاء لاطلاق
 قبل نكاح ولا اعتق الا
 بعد ملك قال انما ذلك ان
 يقول الرجل امرأة فلان
 طالق وعبد فلان حرة وفي
 موطأ مالك ان سعيد بن
 عمير بن سليم الزرقى سأل
 القاسم بن محمد عن رجل
 طلق امرأته ان هو
 تزوجها فقال القاسم
 ان رجل جعل امرأته
 عليه كظهر أمه ان هو
 تزوجها فأمره عمران هو
 تزوجها أن لا يقر بها حتى
 يكفر بكفارة المظاهر فقد
 صرح عمر بعصمة تعاقب
 الظهار بالملك ولم ينكر
 عليه أحد فكان اجماعا
 والخلاف فيه وفي الايلاء
 واحد أيضا على ان
 حديث عمرو بن شعيب
 مرسل والشافعي يرده
 فكيف يتمسك به (قوله
 فلا يكون الميسين سببا
 مفضيا للكفارة) لا امتناع
 افضاء الشيء الى ما لا يتحقق
 الا عند ذلك الشيء قيل
 عليه لم لا يجوز ان يفضى
 الميسين الى الكفارة
 بطريق الانقلاب
 والخلفية عن البر كالصوم

لا يشترط في التواتر عدد معين على ما ذهب اليه بعضهم من اشتراط خمسة أو اثني عشر أو عشرين أو
 أربعين أو خمسين قولاً من غير دليل وقوله ولا يمكن تواطؤهم أي توافقهم على الكذب عند المحققين تفسير
 للكثرة بمعنى ان المعترف في كثرة المخبرين بلوغهم حداً يمنع عند العقل تواطؤهم على الكذب حتى لو اختلف
 جمع غير محصور مما يجوز تواطؤهم على الكذب فيه لغرض من الاغراض لا يكون موازاً وأما ذكر
 العدالة وتباين الاماكن فتأكد عدم تواطؤهم على الكذب وليس بشرط في التواتر حتى لو اختلف جمع غير
 محصور من كفار بلدة بموت ملكهم حصل لنا اليقين وأما مثل خبر اليهود يقتل عيسى عليه السلام
 وتأيد دين موسى عليه السلام فلان سلم تواتره وحصول شرائطه في كل عهد ثم التواتر لا بد أن يكون
 مستنداً الى الحسن سمعاً وغيره حتى لو اتفق أهل اقليم على مسألة عقليه لم يحصل لنا اليقين حتى يقوم
 البرهان (قوله والاول) أي المتواتر يوجب علم اليقين لان اتفاق الجمع الغير المحصور على شيء مخترع

(قوله اشتراط خمسة) قال الفاضل الشريف هو مذهب القاضي الباقلاني وهو يقول ينبغى أن يحصل
 التواتر بما فوق الاربعة لان التزكية واجبة في شهود الزنا لعدم حصول اليقين بشهادتهم ويوجب ذلك في
 الخمسة واعتراض بان التزكية في الخمسة أيضاً واجبة فعلم انه ليس كما زعمه انتهى وقال جدي في فصول
 البدائع جزم القاضي بعدم حصوله بالاربعة والايحصل بشهود الزنا فلم يخرج الى التزكية وتردد في الخمسة
 واعتراض على الاول بمنع الاروم اذ لا يلزم من عدم كفايتها في الشهادة والاجماع فيها على التعاقب والتباغض
 مظنة التواطؤ عدم كفايتها في الرواية وبالمنقض بالخمسة فان وجوب التزكية مشترك الا أن يقول ان
 معنى التردد ان الخمسة قد تفيد العلم بسبب الخامس فلا تجب التزكية وقد لا تفيد الكذب فذهب (قوله اثني
 عشر الخ) قال الفاضل الشريف بعدد النقباء المبعوثين من بني اسرائيل على ما قال الله تعالى وبعثنا منهم
 اثني عشر نقيباً وبعثهم لتبليغ احكام دين موسى عليه السلام واشتهار تواتر ما تعلم ان التواتر يحصل
 بهذا العدد واشترط العشرين لقوله تعالى ان يكن منكم عشر من صابرون يعجب وامامنا ثمين وهو بعيد جداً أو
 أربعين لقوله تعالى يا أيها النبي حسبك الله ومن اتبعك من المؤمنين روى ان المؤمنين كانوا أربعين والنبي
 عليه السلام ما مور بنشر الاحكام وتشهيرا لاسلام فعلم ان أربعين يكفي في التواتر وهذا أقرب ببلن له فهم اه
 (قوله أو خمسين) كذا في أكثر النسخ قيل هذا قول لم يقل به أحد والصواب أو سبعين وتساكفهم قوله تعالى
 واحذر موسى قومه سبعين رجلاً يميدون أن يقال اشتراط الخمسين ان قيل به اعتباراً بالقسامة (قوله عند
 المحققين) تفسيره لا يشترط اجماعه الى ان جعل المصنف الكثرة علة لعدم امكان التواطؤ ليس كما ينبغي
 (قوله وليس بشرط في التواتر الخ) قيل الكلام في تواتر خبر الرسول والعدالة وتباين الاماكن شرطان
 فيه لاني مطلق التواتر ولا تقر ببل ما ذكره والجواب منع القول بالفعل على المختار وهذا في حصول اليقين
 باخبار جمع غير محصور من كفار بلدة بموت ملكهم منع ظاهر لجواز اتفاق أهل تلك البلدة على ذلك
 الكلام لغرض من الاغراض مثل تعسير المسلمين به لتلاير اعوا الحرم عند الجهاد معهم أو لا يحفظوا
 على أنفسهم منهم فالاولى أن يقتصر على نفي الاشتراط المذكور (قوله ولا نسلم تواتره) فان قيل عيسى
 عليه السلام نقل عن جماعة من اليهود دخاوا البيت الذي كان فيه عيسى عليه السلام وكانوا سبعة نفر
 وقد روى انهم كانوا يعرفون المسيح واعاجبهوا الرجل جمع الافضل لهم على شيخ في بيت فجمعوا عليه

والملكه وليس بشئ لانه لو سلم فالمراد بالاضد معناه الغوى قال (تفسير للكثرة) أقول هو رد على المصنف
 حيث جعله علة لعدم امكان تواطؤهم قال (وليس بشرط في التواتر) أقول برد عليه ان الكلام ههنا

لا
 والاحرام يمنعان عن ارتكاب مخطور بهما وبعد الارتكاب يصيران سببين لوجوب الكفارة
 بطريق الانقلاب وورد بان الاصل الملازمة بين السبب والمسبب ولا يتحقق لها بين الكفارة واليمين فلا فضاء حقيقته والشيء الملائم متحقق

فلا ضرورة في اعتبار الاضواء بطريق الانقلاب فيما لا يبلغه وترك الحنث ثم لا يفيد الشافعي لان السببية اذا كانت بطريق الانقلاب لا يكون اليمين سببا قبل الحنث ويبطل جواز تحجيل الكفارة كالايجوز تحجيل

كفارة الصوم على الاكل على

ان مشايخنا اغماينة كرون سببية اليمين بلاه الله ويقولون هي سبب لها بعد الحنث وفوات البر بطريق الانقلاب في السببية والخلاف في المسيبية والكفارة مضافة الى هذا اليمين لا الى اليمين قبل الحنث وكلام المصنف محمول عليه (قوله دخلا على الحكم) فلا يمنعان

السبب عن الاعتقاد وانما يؤخران الحكم (قوله بصير بالشرط قمارا) لان تعليق التملك بالاخطار في معنى القمار بخلاف الطلاق والعتاق فانهما من الاسقاطات فيعمل فيهما بالاصل وهو ان يدخل التعليق على السبب وقيل عليه الاعتاق من الاثبات

على ما سبق من انه اثبات القوة الحكمية لازالة الرق و اجاب عنه السيد الشريف بان ماله اثبات القوة الحكمية والمقصود الاصلى منه ازالة الرق وبالجملة المراد من الاثبات اثبات الملائمات والقوة الشرعية بواسطة ازالة الملائمات فالفرق واضح

(الباب الثاني في افادة اللفظ الحكم الشرعي)

لا ثبوت له في نفس الامر مع نبيان آرائهم وأخلاقهم وأوطانهم مستحيل عقلا بمعنى ان العقل يحكم حكما قطعيا بانهم لم يتواطوا على الكذب وان ما اتفقوا عليه حق ثابت في نفس الامر غير محتمل للنقيض لا بمعنى سلب الامكان العقلي عن نواطئهم على الكذب والاحسن ان يقال اننا نجد من أنفسنا العلم الضروري بالبلاد النائية كككة و بغداد والامم الخالية كالانبياء والاولياء عليهم السلام بحيث لا يحتمل النقيض أصلا وما ذلك الا بالخبر ثم حصول العلم من المتواتر ضروري لا يقتصر الى تركيب الجملة حتى انه يحصل لمن لا يعلم ذلك كالمصبيان وجواز ترتيب المقدمات لا ينافي ذلك كما في بعض الضروريات فان قيل جواز كذب كل واحد يوجب جواز كذب الاخرين لعدم المناقاة مع ان المجموع ليس الانفس الا حاد فجاز كذب كل واحد يوجب جواز كذب المجموع وأيضا يلزم القطع بالنقيضين عند تواترهما وأيضا اذا عرضنا على أنفسنا وجود اسكندر وكون الواحد نصف الاثنين نجد الثاني أقوى بالضرورة فلو كانا ضروريين لما كان فرق وأيضا الضروري يستلزم الوفاق وهو منتف في المتواتر لمخالفة السمنية و ابراهيمه أوجب اجمالا بانه تشكيك في الضروري فلا يستحق الجواب كشيء السوفاطائية وتفصيلا بان حكم الجملة قد

وقتلوه وزعموا انهم قتلوا عيسى عليه السلام وأشاعوا الخبر وعمله لا يحصل التواتر (قوله والاحسن الخ) وجه الاحتمية هو ان هذا الاستدلال لا يحتاج الى التأويل المذكور بخلاف الاستدلال الذي ذكره المصنف فانه يحتاج اليه (قوله العلم الضروري الخ) اشارة الى المذهب المختار وهو ان اليقين الحاصل بالتواتر ضروري وعند الكعبي وأبي الحسين البصري والامام نظري وعند سبحة الاسلام قسم ثالث وانما يصح لو فسر الضروري بالارلى وأما معنى ما لا يتجدد النفس الى الانفكاك عنه سببلا فضروري وتوقف الشرع المرئى والامدى والدلائل مفصلة في فصول البدائع (قوله ثم حصول العلم الخ) المفهوم من قوله اننا نجد من أنفسنا العلم الضروري ان اليقين الحاصل بالتواتر ضروري ومن قوله ثم حصول العلم الخ ان العلم بان التواتر يفيد العلم الضروري والفرق ظاهر فلان تكرار وحمل الضروري في الاول على القطعي وفي الثاني على البديهي وتأويل قوله حصول العلم بالعلم الحاصل على قياس ما قيل في حصول الصورة بعيد (قوله أوجب اجمالا الخ) قيل عليه التشكيك في كونه ضروريا بالضرورة

في خبر الرسول دون مطلق الخبر ولا شرط بالظن الى الاول دون الثاني قال (بمعنى ان العقل يحكم حكما قطعيا الخ) أقول نقل عن الشارح رحمه الله انه قال يريد ان قول المصنف رحمه الله اتفاق الجمع الغير المحصور على ما لا ثبوت له مستحيل عقلا معناه ان العقل يدرك بالضرورة اهم لم يتفقوا عليه بحيث لا يجوز العقل أن يكون الواقع هوالاتفاق وان كان ممكنا نظر الى ذاته وهذا كما انه يحكم بان هذا الجسم أسود بالضرورة بمعنى انه لا يحتمل عنه أن لا يكون هذا أسود وان يكون حكمه هذا خطأ مع ان ثبوت السواد له في الواقع ليس ضروريا بمعنى سلب الامكان بخلاف ثبوت الحيوانية للانسان فانه ضروري عند العقل وفي نفس الامر أقول ونظيره العساو العديفة فان العقل يحكم بان ما رأينا من الجبل لم ينقلب ذهباً حكماً قطعياً غير محتمل للنقيض مع امكانه في نفسه قال (والاحسن ان يقال) أقول وجه احسنه عدم احتياجه الى التأويل المذكور قال (أوجب اجمالا الخ) أقول الجواب الاجمالي جواب عن الكل وأما قوله حكم الجملة فدي بحكم الاحاد فاجواب عن الاول وقوله وتواتر النقيضين محال عادة عن الثاني وقوله لا امتناع في اختلاف أنواع الضروري عن الثالث وقوله والضروري لا يستلزم الوفاق عن الرابع قال

قال شمس الاغمة السرخسي أحق ما يبده في البيان مباحث الاسروالهي لان معظم الابتلاء ما يتم بمعرفتهما الاحكام ويعين خلال الحرام (قوله قول القائل استعلاء افعل) يعني من اداهما ما يتبادرهما عند الاطلاق فلا يصدق على التهديد والتعجيل والدعاء والالتماس

والثاني مشهور والثالث خبر الواحد ولم يعتبر فيه العدد اذ الم يصل حد التواتر والاولى بوجوب علم اليقين لان الاتفاق على شيء مختصر مع تبين فهمهم وطبائعهم واما كثرتهم مما يستحيل عقلا والثاني ما يوجب علم طمأينة وهو علم نظم من به النفس وتظننه بقينا لكن لو تأمل حق التأمل علم انه ليس يقين ٢٤٦

يخالف حكم الاحاد كالعسكر الذي يفتح البلاد وتواز النقيضين محال عادة ولا امتناع في اختلاف انواع الضرورى بحسب السرعة والوضوح بواسطة الاف والعادة واكثر الممارسة والاطار بالبال ونحو ذلك مع الاشتراك في عدم احتمال النقيض والضرورى لا يستلزم الوفاق لحواجز المكابرة والعناد كما للسوفسطائية (قوله والثاني) أى المشهور بغير علم طمأينة والطمأينة زيادة توطئ وتسكين يحصل للنفس على ما أدركته فان كان المدرك يقينيا فاطمأنتها زيادة اليقين وكاله كما يحصل للمتيقن بوجود مكة بعد ما يشاهدها واليه الاشارة بقوله تعالى حكايه ولكن ليطمئن قلبى وان كان ظنيا فاطمأنتها رجحان جانب الظن بحيث يكاد يدخل في حد اليقين وهو المراد ههنا وحاصله سكون النفس عن الاضطراب بشبهة الا عند ملاحظة كونه احاد الاصل فالمتواتر لا شبهة في اتصاله صورة ولا معنى وخبر الواحد في اتصاله شبهة صورة وهو ظاهر ومعنى حيث لم تلتقاه الامه بالقبول والمشهور في اتصاله شبهة صورة لكونه احاد الاصل لا معنى لان الامه قد تلقته بالقبول فافاد احكام دون اليقين وفوق اصل الظن فان قيل هو فى الاصل خبر ولم ينضم اليه فى الاتصال بالنبي عليه الصلاة والسلام ما يزيد على الظن فيجب ان يكون بمنزلة خبر الواحد قلنا اصحاب النبي عليه الصلاة والسلام تنزهوا عن وصمة الكذب أى الغالب الراجح من حالهم الصدق فيحصل الظن بمجرد اصل النقل عن النبي عليه الصلاة والسلام ثم يحصل زيادة رجحان بدخوله في حد التواتر وتلقته الامه بالقبول فيوجب علم طمأينة وليس المراد بتزهرهم عن وصمة الكذب ان نقلهم صادق قطع بحيث لا يحتمل الكذب والالسان المشهور وموجب علم اليقين لان القرن الثاني والثالث وان لم يتزها عن الكذب الا انه دخل في حد التواتر واما بعد القرون الثلاثة فاكثر اخبار الاحاد نقلت بطريق التواتر لتوفر الدواعى على نقل الاحاديث وتذويها في الكتب وفي كلامه اشارة الى ان خبر الواحد اذ لم يكن راويه الاول متزها عن وصمة الكذب لا يقيد علم الطمأينة وان دخل بعد ذلك في حد التواتر كما يشتهر من الاخبار الكاذبة في البلاد (قوله والثالث وهو خبر الواحد) يوجب العمل دون علم اليقين وقيل لا يوجب شيئا منهمما وقيل يوجبهما جميعا ووجه ذلك ان الجهه ورذهبوا الى انه

المواضع بناء على انه احاد الاصل وانما يوجب أى الخبر المشهور (ذلك) أى علم طمأينة القلب (لانه وان كان فى الاصل خبر واحد لكن اصحاب الرسول عليه السلام تنزهوا عن وصمة الكذب ثم بعد ذلك دخل في حد التواتر فوجب ما ذكرنا الثالث يوجب غلبة الظن اذا اجتمع الشرائط التى تذكرها ان شاء الله تعالى وهى كافية لوجوب العمل وعند البعض لا يوجب شيئا لانه لا يوجب العلم ولا عمل الا عن علم لقوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم وعند بعض أهل الحديث يوجب العلم لانه يوجب العمل ولا عمل الا عن علم فاما يجابه العمل لقوله تعالى فلا تفسر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا فى الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون والطائفة تقع على الواحد فصاعدا والرسول هليليه السلام قبل خبر بيرة وسلمان فى الهدية والصدقة وارسل الافراد الى الاتفاق

وجوابه ظاهر من ملاحظه الاعتراض فانه لو لم لا فاد عدم حصول العلم بالتواتر وقد سبق انه ضرورى (قوله محال عادة) اعترض عليه بان اليهود والنصارى على طرفى نقيض من المذهب وقد تواتر مذهب كل من الطائفتين عنده والحق انه لا يتصور التواتر فى النقيضين لو فوع اليقين بالتواطى على الكذب فى احدهما لا بحاله وقوع النقيضين (قوله والضرورى لا يستلزم الوفاق) على انه منقوض بالعلم الحاصل بالحواض ضرورة مع وقوع الخلاف فيه (قوله فاطمأنتها زيادة اليقين) مبنى على ما ذهب اليه البعض من ان اليقين يقبل التفاوت قوة وضعفا بلا احتمال للنقيض كما ذكره فى الموافقات (قوله فافاد احكام دون اليقين وفوق اصل الظن) وكان دون التواتر وفوق خبر الواحد حتى جازت الزيادة به على كتاب الله تعالى التى هى تعدل النسخ وان لم يجز النسخه مطلقا وقال الحصص ان المشهور احاد قسمى المتواتر فثبت به علم اليقين لكن يترقى الاستدلال بالضرورة وحاصل الاختلاف يرجع الى الكفار ونص شمس الامم على ان جاحده لا يتفرقا اتفاقا على هذا لا يظهر اثر الاختلاف فى الاحكام (قوله وفى كلامه اشارة الخ) اراد به قوله لكن اصحاب الرسول عليه السلام (قوله قيل لا يوجب) قيل عقلا وقيل نقلا (قوله وقيل يوجبهما) فقال الامام احمد يوجب علم ضروريا كرامة من الله تعالى وقال داود الطائى (وفى كلامه اشارة الخ) اقول اراد به قوله لكن اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم تنزهوا عن وصمة

وتحذرك مما استعمل فيه صيغة الامر قيل عليه فيزيد بكونه قد استعمل مستدركا قال السيد الشريفي الاستدراك ممنوع اذ لا يبادر من الصيغة الا لطلب على انه يجوز ان يكون القيد لدفع الوهم أو بمجرد اليقار دون العمل

الاحترار كما في قوله تعالى يحكم به النبيون الذين اسلموا وعند المعتزلة يشترط فيه العلو وعند الاشعرية لا يشترط فيه العلو ولا الاستعلاء
 (قوله استفيد من قوله عليه السلام) قيل عليه هذا عين مدعى الخصم والحديث دليل اجيب بان المصدر اعني الايجاب مضاف الى
 المفعول والمراد بفعله هو الفعل الذي استفيد من الفعل لا مطلقا والمعنى ايجاب

علينا ثبت بقوله عليه
 السلام صلوا وهو امر
 لا فعل فلم يثبت الوجوب
 بالفعل بل بالامر (قوله
 عليه السلام كل بيمينك
 ومما يملك) خطاب عام
 ابن ابي سلمة رضى الله
 عنهم ما ريب رسول الله
 صلى الله عليه وسلم وكان
 اذ ذلك صيما ولعل ذلك
 هو والقريظة له لكونه

للتأديب وهو تهذيب
 الاخلاق واصلاح
 العادات مشتمل على
 مصلحة الدنيا وثواب
 الآخرة ذكره بين
 التذب الذي يقصد منه
 الثواب من غير قصر
 تنبيه على المصلحة
 والارشاد الذي يقصد
 منه المصلحة من غير قصر
 الثواب لكونه ذا جهتين
 واشتماله على المقصد
 (قوله الا هاته) فرقا بينها
 وبين التحقير بانها تكون
 بالنسبة الى المخاطب
 لا تكون مجرد الاعتقاد
 والتحقير يكون بالنسبة
 الى الفعل ويكون بالقول
 والفعل والاعتقاد (قوله
 قلنا لو وجب) نقض لدليل
 التسوقف بالنهي وقوله
 ولان النهي شاهد آخر
 للنقض فانه مع قطع النظر
 عن استعماله في معان

يوجب العمل دون العلم وقد دل ظاهر قوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم ان يتبعون الا الظن على
 استلزام العمل العلم فذهب طائفة الى انه لا يوجب العمل ايضا احتجا باننى اللازم وهو العلم على نفي
 الملزوم وطائفة الى انه يوجب العلم ايضا احتجا بان وجود الملزوم على وجود اللازم والمصنف منع اللزوم
 من غير تعرض لدفع الدليل وظاهره غير موجه الا انه اعتمد على ظهوره وهو ان اتباع الظن قد ثبت بالدالة
 ولا عموم للداليتين في الأشخاص والازمان على ان العلم قد يستعمل في الادراك جازما كان أو غير جازم
 والظن قد يكون بمعنى الوهم واستدل على كون خبر الواحد موجبا للعمل بالكتاب والسنة اما الكتاب
 فقوله تعالى فلو لا نفر من كل فرقة الاية وذلك ان لعل ههنا للطلب والايجاب لا امتناع الترجي على الله
 تعالى والطائفة بعض من الفرقة واحدا واثنا اذ الفرقة هي الثلاثة فصاعدا وبالجملة لا يلزم أن يبلغ حد
 التواتر فدل على ان قول الاتحاد يوجب الحدوث ويوجب بان المراد الفتوى في الفروع بقريظة التفقه

وغيره علما استدلالا (قوله ولا تقف الاية) أى لا تتبع ما لا علم لك به وقوله ان يتبعون الا الظن آية
 أخرى لا من تمة الاية الاولى فلواتى بحرف العطف لكان أحسن لان حذف العاطف ليس بمقيس حتى
 يرتكب ذلك ذكره الدماميني في شرح المغنى (قوله وظاهره غير موجه الخ) يمكن أن يقال قول المصنف
 لا نسلم انه لا عمل الا عن علم قطعي ايما الى ان العلم بمعنى الادراك من غير اعتبار حزم يكنى في وجوب
 العمل وهو المراد من العلم في الاية الكريمة (قوله والظن قد يكون بمعنى الوهم) ولو سلم انه بمعنى
 الاعتقاد الراجح فلنا أن نقول المراد بالمنع عن اتباع الظن اتباعه فيما كان المطلوب فيه اليقين كاصول
 الدين لا مطلقا جمعا بينه وبين الدالة الدالة على جواز العمل بخبر الواحد ونحن نقول بموجبه (قوله فلو لا
 نفر) لولا اذا دخل على الماضي يكون للتوبيخ والتقريع الا انها كثيرا تستعمل في لوم المخاطب على انه ترك
 في الماضي شيئا يمكن تداركه في المستقبل فكانها من حيث المعنى للتخصيص على فعل مثل ما فات كذا ذكره
 الرضى ونفر من النفور وهو الذهاب (قوله وذلك لان لعل للطلب الخ) ولهذا الدليل توجيه آخرو هو
 ان الله سبحانه أمر الطائفة المتفقهة بالانذار وهو الدعوة الى العلم والعمل لان التخصيص يتضمنه فلولم
 يكن حجة لم يقد (قوله وبالجملة لا يلزم أن يبلغ حد التواتر) فان قلت المراد منه جميع الطوائف لانه تعالى
 قال من كل فرقة منهم طائفة فرما يبلغون عدد التواتر قلت قول الجمع بالجمع فيقتضى الانقسام على
 انه لا يتصور الرجوع من الطوائف كلها الى قوم واحد منهم لانه انما يقال رجوع الى قومه اذا كان فيهم
 أولا كذا ذكره القاتنى (قوله وقد يوجب الخ) رد جدى في فصول البدائع هذا الجواب بان كل ما يدل
 على وجوب العمل بخبر الواحد مطلقا يدل عليه في حق المجتهد اما العمومه اولاه في المقلد لغلبة ظنه
 بصدق مقلده بالاجماع ولا شتماله على دفع الضرر المظنون فكذلك في المجتهد عند غلبه ظنه بصدق الراوى
 بدلالته بل أولى لان المقلد أسهل حصولا وسببها أضعف منها للمجتهد فاذا كفى غم فلهنا أولى انتهى
 (قوله بقريظة التفقه) فان قوله تعالى ليتفقها واولم يندروا يناسب الفتوى في الفروع اذ لا احتياج الى

الكذب ثم دخل بعد ذلك في حد التواتر فأوجب ما ذكرنا قال (والمصنف منع اللزوم الخ) أقول بمعنى
 قوله لا نسلم انه لا عمل الا عن علم فان حاصله منع لزوم العلم للعمل (قوله من غير تعرض لدفع الدليل) أراد به
 قوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم وظاهره غير موجه لان معنى المنع طلب الدليل فبعد ما ذكرنا لا يبقى
 لطلبه وجه الا انه اعتمد على ظهوره أى ظهور دفع الدليل قال (وقد يوجب بان المراد الفتوى في الفروع)

كثيرة (قوله وبيان العاقبة ولا نعندوا) قيل هكذا وقع في أكثر النسخ وفي بعضه الاعتذار والحق انه سقط ههنا شئ من قلم المكاتب
 والصواب أن يكتب هكذا وبيان العاقبة نحو ولا نعندوا (قوله فلا يبقى فرق الخ) قيل عليه الواقفون

في الأمر واقفون في النهي و بون الفرق بينهما لا ينافي ذلك لان التوقف في الأمر توقف على ان المراد هو طلب الفعل جازما وهو الوجوب
مع القطع بأنه ليس اطلب الترك والتوقف في النهي توقف في ان المراد هو

طلب الترك جازما وهو
التحريم أوراحوا وهو
الكراهة مع القطع بأنه
ليس اطلب الفعل
فالتوقف في كل منهما
توقف فيما يحتمل من
أين التساوي وعدم
الفرق بينهما قال العلامة
الفناري في فصول البدائع
ومن أجاز بذلك لم يهتف
معنى التوقف ههنا فإنه
يعني لا أدري ولا يتصور
التفاوت فيه لا بمعنى
التردد بين المعاني والالم
يسبق بينه وبين القول
بالاشتراك اللفظي فرق ولم
يكن لذكر المعاني التي لم
يقبل أحد بكونه حقيقة
فيها وجه وهو غير المعاني
الاربعة لا يقال معنى
لا أدري ربما يكون نفي
درايته معنى من هذه
المعاني في الإرادة لانا
نقول ذلك معنى التردد
والاشتراك وقد صرحوا
بأنه غير معنى لا أدري وان
التوقف يحتمل في معنيين
على ان القائلين بالتوقف
في الأمر اختلفوا في التوقف
في النهي وينتفض النقص
بالنسبة الى التافين فيه
(قوله وهذا الاحتمال)
أي اعتباراه وبناء التوقف
عليه قيل عليه هذا
الاحتمال ناشئ عن

ويلزم تخصيص القوم بغير المجتهدين بقريته ان المجتهد لا يلزمه وجوب الحذر بخبر الواحد لانه ظني
وللمجتهد فيه مسامحة ومجال على ان كون لعل للايجاب والطلب محل نظر ثم قوله تعالى كل فرقة وان كان
عاما الا انه خص بالاجماع على عدم خروج واحد من كل ثلاثة وأما السنة فلانه عليه الصلاة والسلام
قبل خبر بريرة في الهدايا وخبر سلمان في الهدية والصدقة حين أتى بطبق رطب فقال هذا صدقة فلم يأكل
التفقه الا في الفتوى لافي الرواية وبؤيده قوله تعالى لينذروا لان المناسب للرواية اليسمعا أو ليخبروا وفيه
بحث أما أولا فلان الانذار يكون بالاخبار من الشارع لا من نفسه بطريق الفتوى اذ هو أعم من
الفتوى والرواية من الشارع وأما ثانيا فلانه لما اعتبر خبره مستندا الى ما عنده فلان يعتبر مستندا الى
الشارع المعصوم أولى (قوله بقريته ان المجتهد لا يلزمه الخ) قيل فيه مصادرة على المطلوب لان المدعى
انه يجب العمل للمجتهد وغيره والقوم عام فلا يختص بهذه المصادر وأنت خبر بان دعوى وجوب
العمل بخبر الواحد للمجتهد في الاجتهادات مما لا يكاد يصح لجواز ان يؤدي اجتهاده الى خلافه (قوله
محل نظر) اذ يجوز ان يكون للاباحة أو النسيب أو الارادة مطلقا أو يكون حالا من ضمير لينذروا اي
راجين حذرهم (قوله الا انه خص بالاجماع) فلا يفسد بيميننا بل ظنا واعتراض عليه بان الاجماع
لا يختص بالنص لان المخصص يجب ان يقارن المخصص والاجماع لا يكون الا بعد ارسول الله صلى الله
عليه وسلم (قوله وخبر سلمان الخ) روى ان سلمان رضى الله عنه كان من قوم يعبدون الخيل البلق فوق

أقول يعني لان سلم ان الانذار بمعنى الاخبار المخوف بل بمعنى الفتوى المخوف لانه اللائق بالتفقه اذ
الاحتياج الى التفقه في الفتوى لا الرواية واعتراض على هذا الجواب في كتب الشافعية بان الانذار لو
حمل على الفتوى لزم تخصيصه احدى تخصيص الانذار بالفتوى وهو أعم منه والثاني تخصيص
القوم بغير المجتهد لان المجتهد لا يجوز له العمل بفتوى الاخر وأجاب الشارح عن الاول بقوله بقريته
التفقه يعني ان اطلاق العام وارادة الخاص بخصوصه يجوز بالقريته وهي ههنا ذكر التفقه لما مر
وعن الثاني بقوله ويلزم تخصيص القوم بغير المجتهدين الخ يعني ان الآية الكريمة لما أفادت وجوب
حذر القوم تعين أن يراد بالقوم غير المجتهدين الحذر بخبر الواحد قال (على ان كون لعل للايجاب والطلب
محل نظر) أقول يعني ان مدار الاستدلال بالآية محل كلمة انترجي على الطلب والايجاب من الشارع
وهو ممنوع لم لا يجوز ان يكون قوله تعالى لعلمهم يحذرون حالا من ضمير لينذروا كما هو الظاهر والمعنى والله
أعلم لينذروا قومهم راجين حذرهم وأما قوله الا انه خص بالاجماع الخ فمحل بحث لما تقرر ان الاجماع
لا يختص بالنص لان المخصص الاول يجب أن يقارن المخصص والاجماع لا يكون الا بعد ارسول فتأمل
قال (قبل خبر بريرة في الهدايا وخبر سلمان رضى الله عنه) أقول روى انه عليه الصلاة والسلام قبل خبرها
في الهدايا وان سلمان رضى الله عنه كان من قوم يعبدون الخيل البلق فوق عنده انه ليس على شيء وجعل
ينقل من دين الى دين طلبا للحق حتى قال له بعض أصحاب الصوامع لعلك تطلب الخنيفة وقد قرب أو انها
فعلبك بيترت ومن علامات النبي المبعوث انه يأكل الهدية ولا يأكل الصدقة وبين كنفه خاتم النبوة
فتوجه نحو المدينة فاسر بعض العرب وباعه من اليهود بالمدينة وكان يعمل في نخيل مولاة ابنة حتى هاجر
رسول الله صلى الله عليه وسلم الى المدينة فلما سمع بمقدم النبي عليه السلام أتاه بطبق فيه رطب ووضعه
بين يديه فقال ما هذا فقال صدقة فقال لاصحابه كواولم يأكل فقال سلمان في نفسه هذه واحدة ثم أتاه
من الغد بطبق فيه رطب فقال ما هذا يا سلمان فقال هدية فجعل يأكل ويقول لاصحابه كواو فقال سلمان

الدليل على تعدد المعاني وهو الوضع أو الشبوع وكثرة الاستعمال فإن هذا من احتمال تبدل
الاشخاص أو احتمال الالفاظ غير معانيها الحقيقية عند الاطلاق ورد بان دلالة الوضع لهذا الاحتمال مما لا مجال فيه والامر بمن فيه

والاخبار في أحكام الآخرة لا توجب الاعتقاد وهي مقبولة ولا نه يحتمل الصدق والكذب وبالعدل التي ترجح الصدق ولنا هذه الدلائل
لكن لا نسلم انه لا عمل الاعن علم قطعي والعقل يشهد انه لا يوجب اليقين ٢٤٩ والاحاديث في أحكام الآخرة فتنها

ما شتهر ومنهما مدون ذلك وكل يوجب ما ذكرنا ولانها توجب عقد القلب وهو العمل فيمكن له خبر الواحد وفي هذا نظر لا يجب أن لا يختص هذا بأحكام الآخرة بل يكون كل الاعتقادات كذلك

كلام والشيوخ وكثرة الاستعمال غير مفيد لانها في المعاني المعلومة مجازيتها أكثر من أن يخصص وأوفر معاني أكثر من هذه المعاني ولان الاشياء كما تختمل تبدلها تختمل كثرة تبدلها فمن أين علم الشيوخ والكثرة ههنا دونها (قوله فيكون الوجود مراد بهذا الامر الخ) قيل عليه لا نسلم ان صيغة الامر في اللغة لا ارادة المأمور به بل طلبه وهو لا يستلزم الارادة بل قد يكون معها فيحصل المأمور به في أوامر الله تعالى وقصد يكون بدونها فلا يحصل ولا فائز بالفرق بين أوامر الله تعالى وأوامر العباد في نفس مدلول اللفظ ولا بان أوامر الشرع مجازات لغوية وأيضا لو كان أمر كمن اطلب وجود الحادث و ارادة تكونه

منه وأمر اصحابه بالاكل ثم أتى بطبق رطب وقال هذا هدية فأكل وأمر اصحابه بالاكل ولانه عليه الصلاة والسلام كان يرسل الافراد من اصحابه الى الآفاق لتبليغ الاحكام وايجاب قبولها على الانام وهذا أول من الاول لجواز أن يحصل للنبي عليه الصلاة والسلام علم بصدقهما على انه انما يدل على القبول دون وجوبه فان قيل هذه اخبار آحاد فكيف ثبت بها كون خبر الواحد حجة وهو مصادرة على المطلوب قلنا تفصيل ذلك وان كانت آحاد الا ان جعلتها بلغت حد التواتر كشجاعة علي وجود حاتم وان لم يلزم التواتر فلا أقل من الشهرة وورع بما استدل بالاجماع وهو انه نقل من الصحابة وغيرهم الاستدلال بخبر الواحد وعلمهم به في الوقائع المختلفة التي لا تكاد تحصى وتكرر ذلك وشاع من غير تكبير وذلك يوجب العلم عادة باجماعهم كالقول الصريح وقد دل سياق الاخبار على ان العمل في تلك الوقائع كان بنفس خبر الواحد وما نقل من انكارهم بعض اخبار الآحاد انما كان عند قصور في افادة الظن ووقوع ربه في الصدق (قوله والاخبار في أحكام الآخرة) دليلان مستقلان على كون خبر الواحد موجباً للعلم تقرير الاول ان خبر الواحد في أحكام الآخرة من عذاب القبر وتفصيل الحشر والصراط والحساب والعقاب وغير ذلك مقبول بالاجماع مع انه لا يفيد الا الاعتقاد اذ لا يثبت به عمل من الفروع وتقرير الثاني ان خبر الواحد يحتمل الصدق والكذب وبالعدل التي ترجح جانب الصدق بحيث لا يبقى احتمال الكذب وهو معنى العلم وجوابه انا لا نسلم ترجح جانب الصدق الى حيث لا يحتمل الكذب أصلاً بل العقل شاهد بان خبر الواحد العدل لا يوجب اليقين وان احتمال الكذب قائم وان كان مرجوحاً والزم القطع بالنقيضين عند اخبار العدلين هما وجوب الاول وجهان أحدهما ان الاحاديث في باب الآخرة منها ما شتهر فيموجب علم الظمانينة ومنها ما هو خبر الواحد فيفيد الظن وذلك في التفاصيل والفروع ومنها ما تواتر واعتضد

عنده انه ليس على شيء وجعل ينتقل من دين الى دين طال باللعق حتى قال له بعض اصحاب الصوامع لعلنا نطلب المنيفة وقد قرب أوامها فعليه ان يثرب ومن علامة النبي المبعوث انه يأكل الهدية ولا يأكل الصدقة وبين كنفه خاتم النبوة فتوجه نحو المدينة فاسره بعض العرب فباعه من اليهود في المدينة وكان يعمل في تخيل مولاه باذنه حتى هاجر رسول الله صلى الله عليه وسلم الى المدينة فلما سمع بمقدمه أتاه بطبق فيه رطب وضعه بين يديه فقال عليه السلام ما هذا فقال صدقة فقال عليه السلام لا صحابه كانوا ولم يأكل فقال سلمان في نفسه هذه واحدة ثم أتاه من الغد بطبق فيه رطب فقال عليه السلام ما هذا يا سلمان فقال هدية فجعل يأكل ويقول لا صحابه كانوا فقال سلمان هذه أخرى ثم تحول خلفه فعرّف رسول الله صلى الله عليه وسلم مراده فالتى رداه على من كنيته حتى نظر سلمان الى خاتم النبوة بين كنف النبي عليه السلام فاسلم (قوله ولانه كان عليه السلام يرسل الخ) اعترض عليه الأمدى بان النزاع انما هو في وجوب عمل المجتهد وليس في هذا ما يدل عليه وأجاب عنه جدى في فصول البدائع بان أكثر العرب والصحابة كانوا مجتهدين عالمين بقواعد الاستنباط فيتم الاستدلال بالجموع ولا نهم بعنوا للاخبار عن الشارع اذ بعثهم بفصل لقوله تعالى بلغ ما أنزل اليك الآيات وانما يحتاج اليه للاجتهاد لا للفتوى عادة فتأمل (قوله لجواز أن يحصل الخ) وأجاب عنه جدى في فصول البدائع بأنه على كثرتها التي لا تخصي خلاف الظاهر عدم اختصاصها بمقام التحدى (قوله وذلك في التفاصيل والفروع) أي تفاصيل مراتب الآخرة

هذه أخرى ثم تحول خلفه فعرّف رسول الله صلى الله عليه وسلم مراده فالتى رداه على من كنفه حتى نظر سلمان الى خاتم النبوة فاسلم فقبل النبي صلى الله عليه وسلم قوله في الصدقة والهدية مع انه كان عبداً

من غير تخلف وتراخ لم قدم الحوادث وأيضا اذا كان أزلياً لم يصح ترتيبه على تعلق الارادة بوجود الشيء على ما ينبت عنه الآتية ورد بان المتأمل بالانصاف يشهد بان المتبادر بحسب اللغة من قولك اضرب ضرب المضرب

فصل في الراوي امام معروف بالرواية واما مجهول أى لم يعرف بالاجتهاد أو حديثين والمعروف امان يكون معروفاً بالفقهاء والاجتهاد أى عبد الله بن مسعود وعبد الله بن عباس وعبد الله بن عمر (وزيد ومعاذ وأبي

موسى الأشعري وعائشة ونحوهم رضی الله تعالى عنهم أجمعين

بالكتاب وهو في الجمل والاصول فيفيد القطع وثانيتها ان المقصود من أحكام الآخرة عقد القلب وهو محل فيكفيه خبر الواحد واعترض عليه بأنه يلزم عقد القلب في غير أحكام الآخرة وهو معنى العلم وقد بين فساده وجوانه ان الاحاديث في الاحكام الآخرة انما اوردت لعقد القلب والحزم بالحكم وفي غيرها للعمل دون الاعتقاد فوجب الاتيان بما كلفنا به في كل منهما (قوله فصل) حاصله ان الراوي اما معروف بالرواية أو مجهول اما المعروف فان كان معروفاً بالفقهاء يقبل - ووافق القياس أم لا والا فاما ان يوافق قياساً فيقبل أو لا فيرد أو اما المجهول فاما ان يظهر حديثه في القرن الثاني أو لا فان لم يظهر يجوز العمل به في القرن الثالث لا بعده وان ظهر فاما ان يشهد السلف له بصحة الحديث فيقبل أو يرد فلا يقبل أو يسكتوا عنه فيقبل أو يقبل البعض ويرد البعض مع نقل الثقات عنه فان وافق قياساً يقبل

وارادته لا طلبه فقط وبانه لا شدان ان يحاب الامر بمعنى استحقاق تاركه العذاب بالتأشيري واستعمال الامر في هذا المعنى من حيث خصوصه

وفروعها وليس المراد من الفروع الاحكام الفرعية لانها لا تتصور في الآخرة (قوله في الجمل) أى في الامور المحملة كالخشر والصراط والعقاب ونحو ذلك (قوله واعترض عليه) أى اعترض المصنف على الوجه الثاني (قوله وجوابه ان الاحاديث الخ) قال الفاضل الشريف جوابه ليس كما ينبغي لان كلامنا في ان خبر الواحد بالنظر الى ذاته من غير ملاحظة المحل هل يفيد عقد القلب أم لا فتخصيصه باحكام الآخرة غير موجه واعترض أيضاً بان هذا الجواب انما يتحقق اذا كان مراد المصنف انه ينبغي ان يفيد عقد القلب في العمليات أيضاً وأما اذا كان مراده على انه ينبغي ان يفيد في سائر الاعتقادات أيضاً وان لم تكن أحكام الآخرة فلا يذمعه جواب الشارح هذا وقد يقال أيضاً جواب الشارح غير مرضى لان عقد القلب بالحكم هو الذي يعقب العلم فانه من حيث انه ادراك انفعال ومن حيث انه يقع للحكم وعقد القلب بالحكم فعل والمعنى الثاني انما ثبت بعد حصول المعنى الاول واعترض المصنف بانه سلم يتم هذا في سائر الاخبار الواردة في الاحكام فيوجب الاعتقاد لا العمل فقط لانه لم أوجب العمل حتى يكون ما ذكره جواباً عنه (قوله فان كان معروفاً بالفقهاء يقبل) مثله المصنف في المتن بالحلفاء والعبادة ثم بين العبادة في الشرح بعبد الله بن مسعود وعبد الله بن عباس وعبد الله بن عمر والمشهور عند المحدثين ان العبادة المطلقة تنصرف الى أربعة وليس ابن مسعود رضي الله عنه منهم قال الامام النووي في تهذيب الاسماء واللغات واعلم ان عبد الله بن الزبير هو أحد العبادة الأربعة وهم عبد الله بن عمر وعبد الله بن عباس وعبد الله بن الزبير وعبد الله بن عمرو بن العاص هكذا قال أحمد بن حنبل وسائر المحدثين رحمهم الله وغيرهم قيل لاحد فان مسعود قال ليس هو منهم وقال البيهقي لانه تقدمت وفاته وهو لا عاش طويلاً حتى احتج الى علمهم فاذا اتفقوا على شيء قيل هو قول العبادة أو فعلهم ولحق بابن مسعود في ذلك سائر المسجدين عبد الله من العبادة وهم نحو مائتين وعشرين وأما قول الجوهري في صحاحه ان ابن مسعود أحد العبادة الأربعة وأخرج ابن عمرو بن العاص فغلط ظاهر نهيت عليه لثلاثة غير به الى هنا كلامه بعبارة (قوله فاما ان يشهد له السلف الخ) لان شهادة السلف لصحة الحديث دليل على انه موافق للقياس فيقبل فالمراد بقول المصنف نصار مثل المعروف بالرواية المعروف الذي يكون خبره موافقاً للقياس ويدل على ذلك انه فصل فيما اذا قبل البعض بانه يقبل ان وافق قياساً ولو كان

مجاز وفيه نظر لان استحقاق العذاب ليس هو من مدلوله ولا لازماً للطلب الختم مطلقاً بل الامر من له ولاية الازام عقلاً أو عادة فهو تعريف لهذا المصنف فذهب طائفة الى انه مجاز لغوي منهم ابن الخطيب الرازي ثم لزوم قدس الحوادث ممنوع فان المراد فيما لا يزال والتكوين على وفق الإرادة وكون الازلية عبارة عن الحالة البسيطة المحيطة على السوا يصح دخولها التعقيب في قوله فيكون وان كان القول والايجاد في الازل والكون والوجود فيما لا يزال ويجوز ترتيبه على الإرادة بسلايب (قوله لما قلنا من الدلائل المسوقة في الامر المطلق) قيل عليه الورود بعد الخطر قرينة على ان المقصود رفع التصريم

حينئذ قال (فان لم يظهر يجوز العمل به في القرن الثالث لا بعده) أقول القرن الثالث زمان تبع التابعين كزمان اجتهاد أبي حنيفة رحمه الله فانه وان كان من التابعين لكن زمان اجتهاده زمان تبع التابعين و زمان ظهور اجتهاد الامامين واجتهاده بعد زمان تبع التابعين وهو معنى قول المصنف رحمه الله

لانه المتبادر الى الفهم وهو حاصل بالاباحة والوجوب أو التذب زيادة لا بد لها من دليل ورد بان الثابت بالدلالة الوجوب ولا يتغير الا بتغير بنافيه وليس الورود بعد الخطر كذلك (قونه وقيل للتذب) قيل عليه المشهور في كتب

وحدیثه بقبل وافق القیاس أو خالفه وحكى عن مالك ان القیاس مقدم علیه ورد بأنه یقین باصله وإنما الشبهة فی نقله فی القیاس العلة
محملة وهی الاصل وأیضا اذا ثبت ان هذا علة لكن يمكن أن يكون فی الفرع

مانع أو لخصوصية الاصل أثر

أو بالرواية فقط كابي هريرة
وأنس رضي الله تعالى
عنهما فإن وافق القیاس
قبل وكذا ان خالف
قیاسا ووافق قیاسا آخر
لكنه ان خالف جميع
الاقیسة لا یقبل عندنا
وهذا هو المراد من
انسداد باب الرأى وذلك
لان النقل بالمعنى كان
مستفیضا فیهم فاذا قصر
فقه الراوی لم یؤمن من
أن یدهب شیء من معانیه
فیدخله شبهة زائدة
یخولعها القیاس وذلك

والافلا (قوله وحديثه یقبل) أى یعمل بحديث الراوی المعروف بالرواية والفقه سواء وافق القیاس
حتى یكون ثبوت الحكم به بالقیاس أو خالفه حتى یثبت موجبه لا موجب القیاس وذهب أصحاب
الشافعی الى ان العلة ان ثبتت بنص راجح علی الخبر فی الدلالة فان كان وجودها فی الفرع قطعیا فالقیاس
مقدم راجح علی الخبر وان كان ظنیما فالوقوف ان ثبتت لا بنص راجح فالخبر مقدم وعن أبی الحسن
البصری انه لا خلاف فی تقدم القیاس ان ثبتت العلة بنص قطعی وفى تقدم الخبر ان ثبتت بنص ظنی أو
استنبطت من أصل ظنی وإنما الخلاف فیما اذا استنبطت من أصل قطعی واستدل المصنف رحمه الله علی
تقدم الخبر بوجهین الاول ان الخبر یقین باصله لانه من حيث انه قول الرسول علیه الصلاة والسلام
لا یحتمل الخطأ وإنما الشبهة فی عارض النقل حيث یحتمل الغلط والنسبان والكذب والقیاس محتمل
باصله أى علة التى بنی علیها الاحكام فانها لا تحقق یقینا الا بنص أو اجماع وهو أمر عارض ولا شلطان
متیقن الاصل راجح علی محتمله الثانى انه علی تقدير ثبوت العلة قطعیا محتمل أن یكون خصوصیه الاصل
شرطا لثبوت الحكم أو خصوصیه الفرع مانعا عنه فیکون تطرق الاحتمال الى القیاس أكثر فیؤخر عن
الخبر الذى لا یطرق الاحتمال الا فی طریق نقله وهو عارض ثم ترك الصحابة القیاس بالخبر متموازا للمعنى
وان كانت آحاده غیر متواترة فیکون اجماعا (قوله لکنه) أى خبر الراوی المعروف بالرواية دون
الفقه ان خالف جميع الاقیسة التى لا یكون ثبوت أصولها بخبر أو غیر معروف بالفقه لا یقبل عندنا
وفیه بحث أما اول فلان الشبهة فی القیاس فی أمورسته حکم الاصل وتعليله فی الجملة وتعیین الوصف الذى

الاصول ان الامر المطلق
بعد الخطر عند الخنفة
للاجتماع وللإباحة عند
الاكثرین وتوقف البعض
ولا قائل بالتدب ورد بان
عدم عثورته علی النقل
لا یضر من وجده وظفر
به کیف وقد صرح عن
سبعین بن جبیر وغیره انه
كان یقول اذا انصرفت
فساوم لشیء وان لم یشره
والاجماع علی عدم
وجوب الابتغاء بعد
الصلاة فهو للتدب (قوله
فقد انکر شیء) وأبی بكر
الرازى الحصص من
اعیان الخنفة انه مجاز
فیهما الذى ینبغى أن
یکون مرادهما ان
الصیغة مجاز فیهما لا بد

المراد ههنا أيضا التفصیل لما غیر العبارة (قوله حتى یكون ثبوت الحكم به بالقیاس) فیه ایما الى
جواب سؤال مقدر وهو ان خبر الواحد اذا وافق القیاس كان الحكم ثابتا بالقیاس فای فائدة فی جواز
العمل بهذا الخبر وحاصل الجواب ان فائدته جواز اضافة الحكم الیه فلا یتمکن باقی القیاس من منع هذا
الحکم لکونه مضافا الى الحدیث (قوله حتى یكون) بالرفع علی أنه غایة للعمل بالحدیث وكذا حتى یثبت
(قوله الاول ان الخبر الخ) اعترض علیه بان الخبر انما یكون یقینا باصله ان لو علم یقینا انه خبر الرسول
علیه السلام والشبهة فی الطریق توجب الشبهة فی كونه خبر الرسول علیه السلام فكیف یكون یقینا
باصله وأجیب بان المراد یكون خبر الرسول علیه السلام یقینا بالنظر الى أصله وان تحققت فیه شبهة
فیعارض هذا وقد یقال فرقم بین العلة والخبر لیس بقوی فان الوصف الذى هو علة عند الله موجب للعلم كما
ان الخبر أصله موجب له وهذا ان الوصف كالخبر والتعلیل من المجتهد كالرواية من الراوی وكما احتل لتعلیل
المجتهد الغلط احتملت الرواية اياه فلا فرق بینهما (قوله وان كانت آحادها) تأیث الضمیر الراجع الى
الترك اما باعتبار التروك القائمة بالعبارة أو لاجل المضاف الیه (قوله التى لا یكون ثبوت أصولها الخ)
قیس به لانه لو كان ثبوت أصولها بخبر أو غیر معروف بالفقه تقبل انما قال (قوله أما اول فلان الشبهة
الخ) حاصله ان الشبهة فی القیاس أكثر مما فی خبر الواحد فیحیی تقدم الخبر علی القیاس فی هذه الصورة
ایضا وأجیب عنه بان القیاس علی هذه الشبهات معمول به بالاجماع وكثیر من الصحابة تركوا العمل

وان لم یظهر حدیثه فی السلف كان یجوز العمل به فی زمن أبی حنیفة رحمه الله قال (المصنف وأیضا اذا
ثبت ان هذا علة يمكن أن یكون الخ) أقول لا یخفى ما فی هذا التركیب من الركاکه ولا تندفع الاجمادى
أحد کلتى اذا لو لکن فقد بر قال (المصنف وهذا هو المراد من انسداد باب الرأى) أقول قال نخر الاسلام
رحمه الله وان خالفه لم یترك الا بالضرورة وانسداد باب الرأى ولما كان فیه نوع خفاء بین المصنف رحمه

أن یكون هو مذهب كل من یقول ان الامر حقیقه فی الوجوب لغیب ولا وجه لما شتهر من تخصیص هذا القول لهسذین الامامین الا
انما نکل ما بهذه الکلیة أو لا وابد باها ثم تابعها غیرهما کفی مسئله تو کبل المخذرة وقد صرح أبو الیسر رحمه الله انه مجاز عند أبی

واستدلاله بحجة النبي في
مثل ما أمرت بصلاة
الضحى أو صوم أيام
البيض لا يدل على ذلك
لجواز أن يكون مراده
منها الحقيقة القاصرة
ذهابا إلى مذهبه وحيث
أثبت كونها حقيقة
للوجوب خاصة الحقيقة
الكاملة وأن يكون
استدلاله على مذهب
الخصم بدليل من ينف
يتمكن من دفعه بسهولة
فيقال دليلك يدل على أن
اطلاق لفظ الامر أي
أمر على ما أريد به التدب
أو الاباحة بطريق المجاز
أما ان صلوا صلاة الصبح
مجازا لدلالة تعليقه
والكلام فيه وكذا
الوجهين ذكرهما السيد
الشريف واستدلاله على
ما اختاره بان معنى
الاباحة والتدب من
الوجوب بعضه في التقدير
كانه قاصر لا مغاير يدل
على ذلك دلالة بينة لان
لفظ أمر ليس معناه
الوجوب حتى يتصور فيه
بعضية التدب والاباحة
ولهذا ذهب شراح
كلامه الى ان الاختلاف
انما هو في الصيغة (قوله)

به التعليل ووجود ذلك الوصف في الفرع ونفي المعارض في الاصل ونفيه في الفرع وأما نانيا فلان الظاهر
من حال عدول الصحابة نقل الحديث بلفظه ولهذا نجد في كثير من الاحاديث شك الراوي وانما استفاض
النقل بالمعنى عند العلماء لتقرير لفظ الحديث بالرواية والتدوين وأما ثالثا فلانه نقل عن كبار الصحابة
انهم تركوا القياس بخبر الواحد الغير المعروف بالفقه وقد نقل صاحب الكشف ما يشير الى ان هذا الفرق
مستحدث وان خبر الواحد مقدم على القياس من غير تفصيل وما روى من استبعاد ابن عباس عن خبر أبي
هريرة في الوضوء مما مسته النار ليس تقديم القياس بل استبعاد الخبر لظهور خلافه وقد يستدل بان
الكتاب دل على وجوب العمل بالقياس وهو قوله تعالى فاعتبروا وخبر الواحد لا يصلح تاما للكتاب

بالخبر مخالف للقياس واذا اشتهر رد بعضهم خبر الواحد مخالف للقياس الصحيح ولم ينكر عليه أحد علم ان
خبر غير الفقيه انما يقبل اذا لم يخالف القياس من كل وجه وهذا الوجه مذکور في كتب الشافعية في
وجه تقديم الخبر على القياس وذكر في كتبنا ان في الخبر شبهات كثيرة كون الراوي ساهيا أو ناسيا أو
غائبا أو كاذبا أو لم يكن لحق النبي عليه السلام وفي القياس شبهة واحدة وهي شبهة احتمال الخطا عايتها
ان الطرق مختلفة على انه يجوز تقديم ما فيه شبهات كثيرة على ما فيه شبهة واحدة عند قوة تلك الشبهة
وعمل الصحابة يؤيد هذا وقد يجب أيضا بان احتمال الكذب في الرواية المتسلسلة المنبسطة في الرواية
الواقعة بعد القرن الثالث الذي شهد النبي عليه السلام بنفش الكذب فيه ثابت وعدد الشبهة الواقعة
بسببه يزيد على عدد شبهة القياس على ان فيه احتمال النقل بالمعنى وترك ما يحتاج اليه بسبب عدم الفقه
وفيه نظر لان عدم قبول مثل الخبر المذكور متحقق فيما قبل القرن الثالث أيضا والخبر المذكور
لا يدفع الاعتراض المورد على هذا كما لا يخفى وأما حديث النقل بالمعنى فمذموم بما ذكره في الوجه الثاني نعم
يمكن أن يقال في ترجيح القياس ان الخبر انما يترك بالقياس عند الضرورة وذلك اذا أفضى الى انسداد
باب الرأي من كل وجه (قوله وأما نانيا الخ) اعتراض على قول المصنف وذلك لان النقل الخ وأوجب عنه
بان الظاهر يدفع الاحتمال المورث للشبهة على ان واحدا منهم روى عن النبي عليه السلام كنت نبيا وآدم
بين الماء والطين وآخرا نه سئل عنه متى وجبت لك النبوة فقال عليه السلام وآدم بين الماء والطين
وليس ذلك الاسباب النقل بالمعنى من غير فقيه ولذلك انتقل المعنى من الوجوب الى الكون والوقوع دليل
الاحتمال (قوله وأما ثالثا الخ) الجواب عنه أنا نقول بعدم جواز تركه به مطلقا بل اذا خالف جميع
الاقضية وما ذكره من النقل على تقدير الصحة لا يدل على نفي ما ذكرناه (قوله الى ان هذا الفرق) أي
الفرق بين الراوي المعروف بالفقه والراوي المعروف بالرواية فقط (قوله من استبعاد ابن عباس) خبر
أبي هريرة رضي الله عنه حيث قال أسننتوضأ بالماء السخن لما روى أبو هريرة وجوب الوضوء مما مسته
النار وقد فهم البعض من هذا تقديم ابن عباس رضي الله عنه القياس على خبر الواحد فاجاب عنه بقوله
وما روى الخ لكن فيما ذكره من استبعاد ابن عباس ليس تقديم القياس بل استبعاد الخبر لظهور خلافه
فيه نظريد عليه كلام شمس الأئمة حيث قال لا يقال انما رده باعتبار نص آخر عنده لانه لو كان عنده
نص لما قابله بالقياس ولا اعرض عن أقوى المحتملين فحيث استعمل القياس في مقابلته علمنا ان رده
لتقديم القياس (قوله وقد يستدل بان الكتاب الخ) فيه نظر لان ظاهر هذا الدليل يقتضي أن لا يقبل

الله بان المراد بانسداد باب الرأي مخالفة الاقضية قال (وما روى من استبعاد ابن عباس رضي الله عنه الخ)
أقول روى ان ابن عباس رضي الله عنه لما سمع أبا هريرة يروي توضؤا مما مسته النار قال لو توضأت بماء

ان أراد بحسب الحقيقة فغير مفيد وان أراد بحسب المجاز فمذموم لا يجوز ان يستعمل
اللفظ الموضوع لطلب الفعل جزماني طلب الفعل فيه مع اجازة الترك والاذن فيه من جوازا ومتساويا يجامع اشتراكهما في جواز الفعل
ويجيب

مخالف للقياس الصحيح
من كل وجه لان تقدير
ضمان العدوان بالمثل
أو بالقيمة حكم ثابت
بالكتاب وهو قوله
فاعتدوا عليه بمثل
ما اعتدى عليكم والسنة
والاجماع

والاذن فيه بل صرحوا
باستعماله في التسديب
والاباحة وارادته مامنه
وأى ضرورة في حمل
كلامهم على ان المراد
انه يستعمل في جنسهما

والعدول عن الظاهر
أجيب بانه كاستعمال
الاسد في الانسان
الشجاع وارادته منه فان
ذلك من حيث انه من
افراد الشجاع لا من حيث
ان لفظ الاسد يدل على
ذاتيات الانسان كالناطق
مثلا قال السيد الشريف
لاخفاء في فساد هذا
الكلام اذ يلزم منه أن
يكون المشبه مفهوم
الشجاع وظاهر انه
لا يتصور مشابهة بين
مفهوم الشجاع وحقيقة
الاسد ويلزم من هذا
التوجيه أن يكون دلالة
صيغة الامر على معناه
الحقيقي الذي هو الوجوب
مخارجة الى القرينة

ويجيب بانه لا عموم في الآية حتى يثبت به قياس يعارضه خبر الواحد ولو سلم فقد خص منه القياس الذي
يعارضه دليل أقوى منه فلم يبق قطعيا وقد سبق ان العام الذي خص منه البعض يجوز أن يخص بالخصر
والقياس (قوله تكديت المصراة) من صر يته جمعه والمراد الشاة التي جمع اللبن في ضرعها بالشد وترك
لحلب مدة ليظن المشتري كثرة اللبن وقول المصنف ليظن المشتري ميمنا فيه نظروكذا المحملة روى
أبو هريرة ان النبي عليه الصلاة والسلام قال لا تصروا بالابل والغنم من ابتاعها بعد ذلك فهو بخير
النظرين بعد ان يحلبها ان رضيا أمسكها وان مضطهدا ردها وروى باحد النظرين وروى
من اشترى شاة محملة فهو بخير النظرين ثلاثة أيام الحديث ووجه كون هذا الحديث مخالفا للقياس
الصحيح ان تقدير ضمان العدوان بالمثل ثابت بالكتاب وهو قوله تعالى من اعتدى عليكم فاعتدوا عليه
بمثل ما اعتدى عليكم وتقديره بالقيمة ثابت بالسنة وهي قوله عليه الصلاة والسلام من أعتق شقة صالحه في
عبد قوم عليه نصيب شريكه ان كان موسرا وكلاهما ثابت بالاجماع المنعقد على وجوب المثل أو القيمة
عند فوات العين فان قيل فيكون رد هذا الحديث بناء على مخالفته الكتاب والسنة والاجماع ولا نزاع في
ذلك أوجب بان هذه الصورة ليست من ضمان العدوان صريحا لكنه بعد فسخ لعقد ظهر انه تصرف في
ملك الغير بالرضاء لان البائع انما رضى بحلب الشاة على تقدير ان يكون ملكا للمشتري فثبت فيها
الضمان بالمثل أو القيمة قياسا على صورة العدوان الصريح وهذا تكلف ذكره المصنف رحمه الله

حديث الراوى المعروف بالفقه والرواية اذا خالف جميع الاقيسة (قوله فيه نظر) أوجب عنه بان
السمين يكون أكثر لبنا والمهزول يكون أقل لبنا فكثرة اللبن تدل على السمن أيضا وفيه ما فيه (قوله روى
أبو هريرة رضى الله عنه الخ) قيل لان سلم ان أباه ريرة لم يكن فقيها بل كان ولم يعد سببها من أسباب
الاجتهاد وقد كان يفتى في زمن الصحابة وما كان يفتى في ذلك الزمان الا مجتهد مع انه كان من المهاجرين من
أكبر الصحابة وقد داله النبي عليه السلام فاستجاب الله دعائه فيه حتى انتشر ذكره في العالم قال الحنفلي
ثبت عندنا الاحكام بثلاثة آلا في حديث روى أبو هريرة رضى الله عنه منها ألفا وخمسة مائة فلاحظه لرد
حديثه قيل هذا وان كان حفظا الجانب أبي هريرة ففيه ترك الحفظ الجانب على وعائشة وابن عباس رضى
الله عنهم حيث لم يعلموا ببعض رواياته (قوله فهو بخير النظرين) قيل النظر الاول عند الحلية الاولى
والنظر الاخر عند الحلية الاخرى وقيل النظران نظره لنفسه بالاختيار والامساك ونظره للبائع بالرد
والفسخ (قوله ووجه كون هذا الحديث) حاصله ان القياس على ضمان العدوان يمنع وجوب ضمان
صاع من التمر مكان اللبن قل اللبن أو أكثر اذ ليس ضمانا بالمثل ولا بالقيمة لا يقال ضمان العدوان لا يشترط
فيه مقدار بالمثل والقيمة فيما يكون القدر معلوما عند الضامن والمضمون عليه وههنا ليس كذلك لانا
نقول ضمان العدوان لا يشترط العلم فيه بقدر المضمون بالاجماع فان من أتلف حنطة من صبرة أو شيئا
من قطيع غنم ولا يعلم المالك ولا المتلف مقدار المتلف يجب المثل أو القيمة ولا يعدل الى شيء آخر اسبب
الجهل بل يؤمر أن يتفقا على شيء ثم يحلف المنكر لزيادة ان ادعها الا حرق كذاهما فثبت انه مخالف
للقياس الصحيح (قوله بالمثل) أى في المثليات (قوله وتقديره بالقيمة) أى في القيميات (قوله ولا
نزاع في ذلك) بل النزاع في رده بناء على مخالفته جميع الاقيسة (قوله ذكره المصنف) أى في

مخاضا كنت تتوضأ منه قال (أجيب بان هذه الصور ليست من ضمان العدوان الخ) أقول يعنى ان كلاً
من الكتاب والسنة والاجماع انما ورد في حق ضمان العدوان وان هذه الصور ليست منه صريحا يكون

وبالجملة أن هذا البحث الدقيق تكلف بعيد عن التحقيق والتطوير بل يباه فصول لا يرضيه المعقول ولا المتقول وانما أظال في التلويح
ولم يتعرض للقدح فيه لكونه على حدائق الحنيفة وهو مطلوب في كل حال وقضية (قوله أما اذا استعمل في الوجوب) حاصله ان دلالة

وأما المجهول فإن روى عنه السلف وشهدوا له بصفحة الحديث صار مثل المعروف بالرواية وإن سكتوا عن الطعن بعد النقل فكذلك الان
السكوت عند الحاجة الى البيان ٢٥٤ بيان وإن قبل البعض ورد البعض مع نقل الثقات عنه يقبل أن وافق قياسا

كحديث معقل بن سنان
في بروع مات عنها هلال
ابن مرة وماتت لها مهرا
ومادخل بها فقصى عليه
السلام لها بهرم مثل
نساءها فقبله ابن مسعود
ورده على رضى الله تعالى
عنها وقال ما تصنع
بقول اعرابي بوال على
عقبه قال شمس الأئمة
الكردي أن من عادة
العرب الجلوس محتبيا
فأذا بال يقع البول على
عقبه (وهذا لبيان قوة
احتياط الاعراب حيث
لم يستزهو عن البول وهذا
طعن من على رضى الله
تعالى عنه وقدر روى عنه
الثقات كابن مسعود
وعلقمة ومسروق
وغيرهم فعملنا به لما
وافق القياس عندنا فإن
الموت كال دخول) بدليل
وجوب العدة في الموت
(ولم يعمل به الشافعي
رحمه الله تعالى) لما خالف
القياس عنده وإن رده
الكل (فهو مستنكر
لا يعمل

الأمر على ما بقى من
الندب والاباحة بعد
نسخ الوجوب لا يكون
مجازا ولا حقيقة قاصرة
لان هذا إنما يكون
باستعماله في غير ما وضع له

وظاهر كلام نخر الاسلام ان هذا الخبر ناسخ للكتاب والسنة ومعارض للاجماع في ضمان العدوان
بالمثل أو القيمة وأوله بعضهم بان المراد انه ناسخ للكتاب والسنة والاجماع على كون القياس حجة
والقول بنفي القياس انما حدث بعد القرن الثالث وسيصرح المصنف رحمه الله في فصل الانقطاع بان
هذا الحديث معارض لقوله تعالى فاعمدوا عليه مثل ما عتمدى عليكم (قوله وأما المجهول) ذهب
بعضهم الى ان هذا كناية عن كونه مجهول العدة والضبط اذ المعلوم العدة والضبط لا بأس بكونه
منفردا بحديث أو حديثين فإن قيل عد القياس الحجة ثابتة بالآيات والاحاديث الواردة في ضمانهم
قلنا ذكر بعضهم ان العاصي اسم لمن اشتهر بطول صحبة النبي عليه الصلاة والسلام على طريق التبعية
له والاخذ عنه وبعضهم انه اسم لمؤمن رأى النبي عليه الصلاة والسلام سوا طالت صحبته أم لا الا ان
الحزم بالعدة المختص عن اشتهر بذلك والباقيون كسائر الناس فيهم عدول وغير عدول (قوله
في بروع) بفتح الباء وأصحاب الحديث يكسرونها (قوله لما خالف القياس عنده) وذلك ان المهر
لا يجب الا بالفرض بالتراضي أو بقضاء القاضي أو باستيفاء المعقود عليه فاذا عاد المعقود عليه اليها

الحواشي (قوله ناسخ للكتاب) فلا يكون من قبيل ما نحن فيه لان الكلام في عدم المقبولية لمخالفة
الاقية لمخالفة الكتاب والسنة والاجماع اذ لا نزاع فيه كما مر آنفا (قوله وأوله بعضهم) ليكون
من قبيل ما نحن فيه (قوله على كون القياس حجة) أى الدلالة على كونه حجة عند عدم دليل أقوى
منه (قوله والقول بنفي القياس) جواب عما يتوهم من ان حجة القياس ليست بجمع عليها فان
بعضهم ينفونه فاجاب بما حاصله ان اتفاق جميع القرون ليس بشرط في الاجماع بل يكفي اتفاق أهل قرن
واحد (قوله وسيصرح المصنف الخ) قيل لاشك في ان هذه المسئلة ليست من باب العدوان والالكان
الواجب عليه الرد ولم يكن مختارا في ذلك ولكنه اذا ردها ينقلب عدوانا لانه يظهر ان تصرفه كان في ملك
غيره فنظر المصنف ههنا الى انه ليس بعدوان ابتداء فحمله من قبيل معارضة خبر الواحد الغير الفقيه
القياس ونظر في فصل الانقطاع الى انه عدوان ما لا يحكم بالمعارضة ومثل هذا جائز لوجهين فعلم منه
ان كلام نخر الاسلام ليس بخالف لكلام المصنف وقد يقال لا يبعد أن يكون المراد بمعارضة له معارضة
القياس المستنبط منه (قوله وأما المجهول الخ) في الكفاية لا يكره من الخطيب المجهول عند أصحاب
الحديث من لم يشتهر بطلب العلم في نفسه ولا عرفه العلماء ولم يعرف حديثه الا من جهة راو واحد وأقل
ما يرتفع به الجهالة ان يروى عن الرجل اثنان فصاعدا من المشهورين بالعلم ثم قال الا انه لا يثبت له حكم
العدة بروايتها معناه وزعم قوم ان عدالته ثبت بذلك (قوله فيهم عدول وغير عدول) هذا ليس بكلام
حسن كيف ورتبهم أعلى من أن يكون منهم غير عدول وكانهم صحبتهم للرسول معدلا اي اياهم قيل ومن
النجيب جوابه عن قول المسائل عد القياس الحجة ثابتة بالآيات والاحاديث الواردة في ضمانهم
بقوله ذكر بعضهم كذا وكلام بعض الناس كيف يعارض الآيات والاحاديث (قوله وأصحاب الحديث
يكسرونها) في الصحاح والصواب النسخ لانه ليس في الكلام فعول الاجزوع وعقود اسم وادوز كرساحب
المحكم في اللغة في بروع قول الجوهرى وقد قال الفقيه سما عناقبه بالباء المحجمة واحدة مكسورة والراء
المهملة وقال المعروف عند اهل اللغة في الاسماء تزوع بالياء المحجمة باثنين من فوق والزاي المحجمة وهذا
الذي ذكره نجيب ليس بمعروف كذا في تهذيب الاسماء للشووي والله أعلم (قوله وذلك لا يجب الا
بالفرض) قلنا لان سلم ذلك بل يجب بنفس العقد ايضا لقوله تعالى ان يتبعوا باموالكم على ما مرضى
مباحث الخالص فيجب مهر المثل ويتموقف وجوب أدائه الى الدخول أو الموت الذي هو بمنزلة الدخول

لغة أو عرفا ودلالة الأمر عليهم في ضمن دلالة على الوجوب من قبيل الحقيقة على ما سبق
واقارضة على مذهب الشافعي لان ذلك لا يتصور على مذهبننا لانهما لا يقبلان لبعد نسخ الوجوب عندنا (قوله سأل الاقرع بن حابس)

كحديث فاطمة بنت قيس انه عليه السلام لم يجعل لها نفقة ولا سكنى وقد طلقها زوجها ثلاثا فرده عمر وغيره من الصحابة) وقالوا لا تدع كتاب
ربنا ولا سنة نبينا بقول امرأة لا ندري اصدقتم ام كذبت ام احفظت ام نسيت ٢٥٥ قال عيسى بن ابيان فيه اى في قول

عمر اراد بالكتاب والسنة
القياس لان ثبوته بما
حيث قال الله تعالى
فاعتبروا وحديث معاذ
في القياس مشهور وقال
بعضهم اراد بالكتاب
قوله تعالى اسكنسوهم
واراد بالسنة ما قال سمعت
النبي عليه السلام انه
قال للمطلقة الثلاث
النفقة والسكنى مادامت
في العدة (وان لم يظهر
حديثه في السلف كان
يجوز العمل به في زمن
ابي حنيفة رحمه الله اذا
وافق القياس لان
الصدق في ذلك الزمان
غالب) قال عليه السلام
خير القرون قرني الذي
اتأقهم ثم الذين يلونهم ثم
الذين يلونهم ثم يفسو والكذب
فالقرن الاول الصحابة والثاني
التابعون والثالث تبع
التابعين (اما بعد القرن
الثالث فلا لغلبة
الكذب فلهاذا صرح عنده
القضاء بظاهر العدالة
وعندهما الا فهذا
لاختلاف العهد
فصل * في شرائط
الراوى وهى اربعة
العقل والضبط والعدالة
والاسلام اما العقل
فيعتبر هنا كاله وهو مقدر
بالبلوغ على ما ياتي فلا
يقبل خبر الصبي والمعتوه

سالما لم يستوجب عقابته عوضا كما لو طلقها قبل الخول بها وكهلاك الميسع قبل القبض (قوله
كحديث فاطمة بنت قيس) لقائل ان يقول هو مما قبله ابن عباس وقال به الحسن وعطاء والشعبي
واحمد فكيف يكون مآرده الكل اللهم الا ان يجعل للاكثر حكم الكل مع كونه مخالفا لظاهر الكتاب
والسنة (قوله قال عليه السلام خير القرون الحديث) فان قيل قد قال عليه السلام مثل امتي مثل
المطر لا يدري اوله خير ام آخره فكيف التوفيق قلنا الخبرية تختلف بالاضافات والاعتبارات والقرون
السابقة خير بنيل شرف قرب العهد بالنبي عليه السلام ولزوم سيرة العدل والصدق واجتناب المعاصي
ونحو ذلك على ما اشار اليه قوله عليه السلام ثم يفسو والكذب واما باعتبار كثرة اثواب ونيل الدرجات في
الآخرة فلا يدري ان الاول خير لكثرة طاعته وقلة معصيته ام الاخر لايمانه بالغيب وطوارة رغبته مع
انقضاء زمن مشاهدة آثار الوحي وظهور المعجزات وبالترامه طريق السنة مع فساد الزمان (قوله
فصل في شرائط الراوى) لم يكتب بذكر الضبط والعدالة لان الصبي الكامل التمييز بما يكون ضابطا
لكن لا يجتنب الكذب لعلمه بان لا اثم عليه ولان الكافر بما يكون مستقيما على معتقده ولهذا يسأل
القاضي عن عدالة الكافر اذا شهد على كافر عند طعن الخصم نعم لو فسر العدالة بمحاظفة دينية يحمل
على ملازمة التقوى والمروءة من غير بدعة وجعل علامتها اجتناب الكبائر وترك الاصرار على الصغائر
وزك بعض الصغائر والمباحات مما يدل على خسة النفس ودناءة الهمة كسرقة نقمة والتطفيف في

(قوله كحديث فاطمة رضى الله عنها) فان قلت انما رد حديثها بتهمة الكذب والنسيان ويهدا رد كل
حديث وان وافق القياس قلت لو اراد به ذلك لقال لا يقبل وما قال لا تدع كتاب ربنا فلماذا كرا الكتاب
واراد به القياس علم انه رد لانه مخالف للقياس (قوله لقائل ان يقول) اجاب عنه صاحب التلخيص بان
قبول هذه الطائفة لا يعتبر في مقابلة رد تلك الجماعة ورد عمر رضى الله عنه كان يحضر من الصحابة ولم
يشكر ذلك احد دخل محل الاجماع وانت خير بان هذا الجواب راجع الى ما ذكره الشارح بقوله اللهم
والا فلا يفيد رد الكل عليه مورد الاعتراض (قوله قلنا الخبرية تختلف الخ) قد يقال في التوفيق
الخبرية في حديث مثل امتي معتبر بالنظر الى مجرد تبليغ الاحكام بقريضة تشبيهه بالمطر لان اول الامة
واخره يستويان في مجرد تبليغ الاحكام الذي لا يدري اوله خير فيه او آخره بل التبليغ الكامل لا يحصل
الا بجمعها كما كان الاثبات لا يحصل الا بجمع المطر لا بأوله وآخره وفيه وجهان آخران الاول ان
نسبة القرون الثلاثة نسبة غير نسبة الاشخاص فان اولوية القرن بحسب حال اكثر من فيه واولوية
الشخص بحسب حال نفسه واعتبر بقولهم الرجل خير من المرأة الثاني ان المراد من قوله عليه السلام
لا يدري الحديث بيان الاهتمام بحال مجموع الطرفين وانما فيه عنده بمنزلة والاخرى التفاضل بينهما
بحسب الواقع كقول الاعرابية لما سئلت عن بنيتهاهم كالحلقة المفرغة لا يدري اين طرفاها ومنهم من قال
الاطهر ان هذا محمول على هضم النفس يعنى لا يدري اوله خير بشرف صحبتي او آخره بشرف صحبة عيسى
عليه السلام وهذا كما قال عليه السلام لا تفضلونى على يونس بن متى لا تفضلونى على اخي موسى عليه
السلام الى غير ذلك (قوله لم يكتب بذكر الضبط والعدالة) يعنى ذكر البلوغ والاسلام ايضا
واعترض عليه بان اهل المدينة اجعوا على قبول شهادة الصبيان بعضهم على بعض في الدماء قيل تفرقهم
مع ان الاحتياط في الشهادة فوق الاحتياط في الرواية فينبغى ان لا يكون البلوغ شرطا وبان ابا حنيفة
رحمه الله يقبل شهادة الكفار بعضهم على بعض فلم لا يقبل روايتهم اجيب عن الاول بانه مستثنى

روى مسلم في صحيحه والنسائي في سننه من حديث ابي هريرة خطيبنا رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال ايها الناس قد فرض الله عليكم الحج

وأما الضبط فهو سماع الكلام كما يحق سماعه ثم فهم مغناه ثم حفظ لفظه ثم الثبات عليه مع المراقبة إلى حين الأداء وكأله أن ينضم إلى هذا الوقوف على معانيه الشرعية وشرطنا حق السماع احترازا عن أن يحضر رجل مجلسا وقد مضى صدر من الكلام ويخفى على المتكلم هجومه ليعيده وهو يزدرى نفسه فلا يستعبده وفهم المعنى بالنصب عطف على حق السماع في قوله وشرطنا حق السماع (هنا لافي القرآن لان المعنى في نقله نظمه فلهاذا يبالغ في حفظه عادة بخلاف الحديث على انه قد ينقل بالمعنى حتى لو بولغ في حفظه كانت كافيته ولانه محفوظ لقوله تعالى وانه لحافظون والمراقبة) بالنصب أيضا عطف على ذلك (احترازا عن لا يرى نفسه أهلا للنبليغ فيقصر في مراقبه بعض ما أتى اليه وأما العدالة فهي الاستقامة وهي الانزجار عن محظورات دينه وهي متفاوتة وأقسامها أن يستقيم كما أمر وهو لا يكون الا في النبي عليه السلام فاعتبر ما لا يؤدي إلى الخرج وهو رجحان جهة الدين والعقل على داعي الهوى والشهوة فقبل ان من ارتكب كبيرة سقطت عدالته واذا أصغر على الصغيرة فكذلك الامان ابتلى بشئ منها من غير اصرار فقام العدالة فشهادة المستور وان كانت همدودة لكن خبر المجهول يقبل عندنا الشهادة النبي صلى الله عليه وسلم على ذلك القرن بالعدالة وأما الاسلام فاعلمنا شرطناه وان كان الكذب حراما في كل دين لان الكافر يسعي في هدم دين الاسلام تعصبا فيرد قوله في أموره وهو التصديق والقرار وهو نوطان ظاهر ينشؤه بين المسلمين وثبات بالبيان بان يصف الله تعالى كما هو الا ان في اعتباره على سبيل التفصيل حرجا فيكفي الاجمال بان يصدق بكل ما أتى به النبي صلى

الوزن بحجة والاجتماع مع الاراذل والاشتغال بالحرف الدينية فلا خفاء في شمولها الاسلام لان الكافر أعظم الكبائر فيخرج بقيد العدالة الكافر كما يخرج المبتدع والفاسق (قوله وأما الضبط) لا يخفى ان الضبط بهذا المعنى لا يشترط في قبول الرواية لانهم كانوا يقبلون أخبار الأعراب الذين لا يتصور منهم لمساس الحاجة لكثرة الجناية فيما بينهم اذا انفرادوا ولم يحضرهم عدل فلو لم يعتد برشهادتهم لضاعفت الحقوق التي توجبها تلك الجنايات وعن الثاني بان قبول شهادتهم للضرورة صيانة للحقوق اذا كثرت معاملة لهم لا يحضرها مسلمان ولا ضرورة في مثلها في قبول الرواية مع ما فهم من السعي في هدم دين الاسلام تعصبا (قوله والاجتماع مع الاراذل والاشتغال بالحرف الدينية) مثالان للمباحات الدالة على خسة النفس ودناءة الهمة ومن المباحات الدالة على ذلك اللعب بالحمام والاكل والبول على الطريق وذكر قاضيخان الاكل والشرب في السوق والحرف الدينية كالجباكية واللباغية والحجامة (قوله لا يخفى ان الضبط بهذا المعنى الخ) يشير الى ان الضبط نوعان فاصغر وكامل فالقاصر ضبط المتن بصيغته ومعناه لغة والكامل ان يضم الى ذلك ضبط معناه فقها وشرعا والقاصر من الضبط شرط لا يصل الى رواية حتى لم يقبل رواية من اشتمت غفلته خلقه بان كان سهوه ونسيانه أغلب من حفظه أو مساهلة وان وافق

نعم يكمل ايمانه) أي لاجل ان الاجال كاف بناء على ان الخرج مدفوع في الدين قلنا ان الواجب الاستيصال وليس المراد بالاستيصال ان يسأله عن صفات الله تعالى أو يسأله عن الايمان ما هو وما صفة فان هذا بحر عميق يغرق فيه العقول والافهام ولا يكاد العلماء يعلمون صفات الله بل المراد ان

الاتصاف

نذكر صفات الله تعالى التي يجب أن يعرفها المؤمنون ونسأله أهو كذلك أي أتشهد ان الله

موصوف بالصفات المذكورة فيقول نعم فيكمل ايمانه (وهذا هو المراد والله أعلم بقوله تعالى فامتحنونهم فاذا ثبتت هذه الشروط يقبل حديثه سواء كان اعمى أو عبدا أو امرأة أو محدودا في ذنوبه أو تابجاخا في الشهادة في حقوق الناس فانهم يحتاج الى تمييز زائد لعدم العمى والى ولاية كاملة لعدم بارق وتقصير بالافئنة) فان الشهادة والقضاء ولاية للشاهد والقاضي على المشهود وعليه والمقضى عليه ألا يرى ان الشاهد يلزم المشهود وعليه شيأ (وهذا) أي الاخبار بالحديث (ليس من باب الولاية فان الخبر لا يلزمه) أي الناقل لا يلزم المنقول اليه شيأ (بل يلزم بالتزامه) أي يلزم الحكم على المنقول اليه بالتزامه الشرائع (ولانه يلزمه أولا ثم يتعدى منه الى الغير) أي يلزم الحكم الناقل أولا ثم يتعدى منه الى الغير وهو المنقول اليه (ولا يشترط لمثله الولاية) أي لمثل هذا الحكم الذي يلزم على الغير بتبعيته لزومه أو لعل الشاهد والتزام الشاهد عليه شيأ كافي الشهادة به لال رمضان فان الصوم يلزم الشاهد أولا ثم يتعدى منه الى الغير تبعافلا يكون ولاية على الغير أي ثبوت هذا الحكم بالتبعية على الغير اذ ليس هو الزام على الغير قصد اقل هذا يقبل من العبد والمرأة الشهادة به لال رمضان (ورد الشهادة أبدا من تمام الحد) هذا بيان الفرق بين قبول الحديث من المحدود في الذنوب اذا تاب وبين عدم قبول الشهادة منه فان حديثه مقبول وشهادته غير مقبولة فان عدم قبول شهادته من تمام حده قال الله تعالى ولا تقبلوا لهم شهادة أبدا فبعد التوبة لا تقبل شهادتهم وان كانوا عدولا لكن يقبل حديثهم بناء على عدالتهم (وقد ثبت عن أصحابه عليه السلام قبول الحديث عن الاعمى والمرأة كما نشه رضى الله عنها وهو عليه السلام قبل خبر بريرة وسلمان رضى الله تعالى عنهم

فصل في الانقطاع) أي انقطاع الحديث عن الرسول عليه السلام (وهو ظاهر وباطن أما الظاهر فكأنه لا إرسال) الإرسال عدم
الاسناد وهو أن يقول الراوي قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم من غير أن يذكر الاسناد والاسناد أن

يقول حدثنا فلان عن فلان عن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم والمرسل منقطع عن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم من حيث انظر لعدم الاسناد الذي يحصل به الاتصال لا من حيث الباطن للدلائل المذكورة في المتن الدالة على قبول المرسل (فمرسل الصحابي مقبول بالاجماع ويحمل على السماع ومرسل القرن الثاني والثالث لا يقبل عند الشافعي الا أن ثبت اتصاله من طريق آخر كإسرائيل بن سعيد بن المسيب قال لاني وجدت ما سألته للجعل بصفت الراوي التي بها تصح الرواية) وهذا دليل على قوله لا يقبل عند الشافعي (ويقبل عندنا وعند مالك وهو فوق المسند لان الصحابة أرسلوا وقال البراء ما كل ما حدثه سمعناه من رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم وانما حدثنا عنه لكننا لا نكذب ولان كلامنا في ارسال من لو أسندنا لا يظن به الكذب فلان لا يظن الكذب على

الاصناف بذلك وشاع وذاع من غير تكبير الا ان هذا يفيد الرجحان على ما صرح به في سائر كتب الاصول واليه أشار غير الاسلام بقوله وهو مذهبنا في الترجيح (قوله فصل في الانقطاع) وهو قسمان ظاهر كالارسال وباطن وذلك اما الامر يرجع الى نفس الخبر بكونه معارض للكتاب والخبر المتواتر أو المشهور أو بكونه شاذاً فيما نعمه بالسوى واما الامر يرجع الى نفس الناقل كنفصان في العقل كخبر المعتوه والصبي أو في الضبط كخبر المغفل أو في العدالة كخبر الفاسق والمستور أو في الاسلام كخبر المبتدع واما الامر غير ذلك كاعراض الصحابة عنه وفي اصطلاح الحديث ان ذكر الراوي الذي ليس بصحابي جميع الوسائط فالخبر مسند وان ترك واسطة واحدة بين الراويين فنقطع وان ترك واسطة فوق الواحد فنفضل بفتح الضاد وان لم يذكر الوسائط أصلاً فرسل (قوله ومرسل القرن الثاني والثالث لا يقبل عند الشافعي رحمه الله) الا باحد أمور خمسة أن يسنده غيره أو ان يرسله آخر وعلم ان شيوعها مختلفة أو ان يعضده قول صحابي أو ان يعضده قول أكثر أهل العلم أو ان يعلم من حاله انه لا يرسل الا بروايته عن عدل فان قيل اشترط اسناد غيره باطل لان العمل حينئذ بالاسناد والاربع الباقية ليس من مهامه بل

القياس لقوات أصل الضبط بانسب ان أو عدم الاهتمام بشأن الحديث واسكامل فيه شرط للقبول على الاطلاق حتى قصرت رواية من لم يعرف بالفقه فلا تعارض رواية لفقهاء بل يرجح الثاني عليه بكل الضبط فيه دون الاول وتقدم رواية الفقيه على اقياس ولا تقدم رواية غير الفقيه هذا وقد يعترض على قوله لانهم كانوا يقبلون أخبار الاعراب بان الاعراب لا يكون من أهل اللسان مستلقون بعرفان معانيه الأري ان علياً رضي الله عنه انما طعن في معقل بن سنان بعدم تنزه القادح في العدالة لا بعدم الضبط اذ هذا لا يبعد عنهم كيف وهم أركى الاصناف (قوله فلا يقبل خبر الصبي والمعتوه) سيجيء ان الغتة اختلال في العقل بحيث يختلط كلامه فيشبه تارة بكلام العقلاء ومرة بكلام المجانين قبل الرجل الذي أكثر كلامه بكون كلام العقلاء فهو عاقل واذا كان أكثر كلامه كلام المجانين فهو مجنون فان ساوى فهو معتوه (قوله فعرض الضاد) قال ابن الصلاح في كتاب معرفة أنواع الحديث المعضلة لقب لنوع خاص من المنقطع وهو الذي سقط عن اسناده اثنان فصاعداً وأصحاب الحديث يقولون اعضله فهو معضل بفتح الضاد وهو اصطلاح مشكل المأخذ من حيث اللغة وبجيت وجدت قولهم أمر عضل أي مستغلق شديد ولا التفات في ذلك الى معضل بكسر الضاد وان كان مثل عضيل في المعنى كذا نقله صاحب الكشف (قوله وان لم يذكر الوسائط أصلاً فرسل) وما سوى المسند يسمى ارسالاً عند الفقهاء والاصوليين (قوله الا باحد أمور خمسة) وقيل لا يقبل مطلقاً وعند بعض المتأخرين الراوي ان كان من أئمة نقل الحديث قبله والا فلا واختاره ابن الحاجب فان أرادوا بأئمة من لو أسندت قبل اذ هو عدل لا يروى الا عن عدل فذلك مذهبنا والا فلا بد من تصويره (قوله أن يسنده غيره) أو نفسه مرة أخرى كذا في فصول البدائع (قوله أو ان يعضده قول صحابي أو ان يعضده الخ) قال في فصول

الحديث مخالفاً لها قال (ومرسل القرن الثاني والثالث لا يقبل عند الشافعي رحمه الله الخ) أقول الظاهر ان هذا اطلاق مبنى على خلاف آخر بيننا وبينه وهو ان القرن الثاني والثالث عندنا كالاول لكون كل منهما مشهوداً بالصدق كما سبق في آخر الفصل الثاني وعنده لان الاول هو الخير المطلق بخلافهما والاستدلال بالجواب من الطرفين مبنى على هذين الاعتبارين أما استدلال الشافعي فلا بد له بالتفت فيه الى عدالة المرسل ولان من روى اليه مع كونهما من القرن الثاني وأما استدلالنا فلان حاصل

نحوه وقال رجل أكل عام يارسول الله فسكت حتى قاله اثلاثا فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم لو قلت نعم لوجبت ولما استطعتم ثم قال
كان قبلكم بكمرة سؤا لهم واختلفوا فهم على انبيائهم فاذا امرتكم بشئ فأتوا منه

ما استطعتم واذا نهيتكم
عن شئ فذروه وعن ابن
عباس خطبنا رسول الله
صلى الله عليه وسلم فقال
يا أيها الناس ان الله كتب
عليكم الحج فقام الاقرع
ابن حابس فقال أي كل
عام يارسول الله قال لو
قلتم الوجبت ولم تستطيعوا
ان تعملوا بها الحج مرة
فمن زاد فطوع ورواه أحمد
والدارمي والنسائي وابن
ماجه والدارقطني في
سننه والحاكم في
المستدرک وقال صحيح
على شرط الشيخين وفي
الصحيحين ومسندي أبي
حنيفة وآثار محمد بن
الحسن من حديث جابر
ان سراقبة بن مالك قال
يارسول الله متعتنا هذه
لعامنا هذا أم لا لا بد قال
لا بل لا ابد وفي رواية
لا بد الا بدم وما ذكره في
التلويح غلط (قوله الا ان
يكون معلقا بشرط الخ)
الاستثناء لما لم يكن فيه
حكم بالنسبة والاثبات
عندنا بل هو تكلم بالباقي
بعد الثبوت كان هذا
الكلام ساكتا عن
احتمال التكرار ووجوبه
فلا يردان مفاد العبارة
تختلف ما يراه أصحاب
هذا المذهب فانه يوجب

وانضمام غير المقبول الى غير المقبول لا يصبره مقبولا قلنا المسند قد لا يثبت عد التروا نه فيقبل المرسل
ويعمل به وانضمام امر الى امر قد يحصل الظن أو يقوى فيجب العمل وعندنا يقبل بل يقدم على المسند
استدل الشافعي رحمه الله بان قبول الرواية موقوف على العلم بكون الراوي منصفاً بالعقل والعدالة وغير
ذلك من الصفات المعتمدة في الرواية وعند عدم ذكر الراوي لا يعلم ذلك فلا يقبل واستدل القائلون بالقبول
بثلاثة أوجه ثالثها يدل على انه فوق المسند الاول ارسال الصحابة وقبوله مع وجود الواسطة في البعض
الثاني ان كلامنا في ارسال العدل الذي لو أسند لا يظن انه كذب على من روى عنه واذا لم يظن به الكذب
على من يجوز ان يكذب فعدم ظن كذبه على النبي عليه الصلاة والسلام وهو معصوم أولى وقد عرفت
ان ليس النزاع في مرسل الصحابي ومرسل من علم من حاله انه لا يرسل الا بروايته عن عدل الثالث ان
العادة جارية بان الامر اذا كان واضحا للناقل جزم بنقله من غير اسناد واذا لم يكن واضحا نسبه الى الغير
ليحمل الناقل ذلك الامر الشئ الذي حمله هو أي الناقل فالمرسل يدل على انه واضح للناقل بخلاف المسند
وقد يمنع جرى العادة بذلك بل ربما يرسل لعدم احاطته بالرواية وكيفية الاتصال ويسند الى العدول

البدائع لاشد ان انضمام هذين يقوى الظن اسكن الكلام في ان مثل هذا الظن كان في الحجية عنده
(قوله قلنا المسند الخ) قيل الجواب ليس يقوى لان الترجيح لا يكون بكثرة الشهود بل بالقوة وعلى تقدير
لتسليم فمداه قبوله باحد الحجسة ودليله يدل على قبوله في بعض صور وجود أحد الحجسة اذ قوله قد يحصل
الظن معناه الجزئية (قوله فيقبل المرسل ويعمل به) قال في فصول البدائع وفيه نظر لان العمل بحديث
المستور والمجهول غير جائز عنده وان تعدد والظن الحاصل بانضمام الارسال لا يربو عنده على الحاصل
بانضمام اسناد آخر (قوله بانضمام امر الى امر الخ) قال في فصول البدائع ويرد عليه ان تعدد
الارسال لا يربو على تعدد الاسناد الى المستور أو المجهول عنده (قوله وقد عرفت ان ليس النزاع الخ) رد
للدالين المذكورين وقد أشار في فصول البدائع الى جواب الاول حيث قال وقبول مرسل الصحابي
متفق عليه لكن يمتنا وبين الشافعي رحمه الله لا بين الكل اذ منهم من يرد هاهنا ايضا ذكره في جامع الاصول
فهذا الاستدلال عليهم وقد يجاب أيضا بان ذكر الصحابي لانه محل النزاع بل لقياس ارسال من شاركه في
العدالة على ارساله فان أهل القرنين عندها مطلقا من علم حاله انه لا يرسل الا بروايته عن عدل لانهم
مشهودون لهم بالخيرية فالغالب في حالهم ان ارسالهم بناء على الوضوح لا على عدم احاطة الرواية فلا ينصر
ههنا الاحتمال الثاني عن غير دليل والالزام لا يعمل بحديث وان صرح الثقة بان روايته عدل (قوله
ليحمل الناقل الخ) أي ليقول عند ظهور لريب والطعن العهدة على الراوي لا على فانه أخبرني هكذا
(قوله وقد يمنع جرى العادة الخ) رد للدليل الثالث قال صاحب التلخيص أجيب عنه بان جريانها في رواية
الحديث بالنسبة الى القرنين ثابت غاية ان ذلك لتعذر النقل عندهم أو لكونهم عدولا والاول مشكوك
والثاني متيقن فيحمل المحتمل على المتيقن (قوله بل ربما يرسل لعدم احاطته الخ) قيل فيمنه قد يكون

الاول ان مرسل الصحابي مقبول بالاجماع مع وجود الواسطة في البعض بينه وبين الرسول عليه السلام
والتابعي ومن يليه مثله في الخيرية فيجب قبول روايتهم أيضا وحاصل الثاني ان كلامنا في ارسال من شهد
الرسول عليه الصلاة والسلام بعداته وهو التابعي ومن يليه حتى اذا أسند لا يظن انه كذب فظهور ان
جواب الشارح عن الاول بقوله وقد عرفت ان ليس النزاع في مرسل الصحابي وعن الثاني بقوله ومرسل
من علم حاله الخ ليس كما ينبغي أما الاول فلان ذكر الصحابي ليس لكونه محل النزاع بل يستدل به على حال

التكرار عندهم اذا تعلق بشرط أو وصف على ما صرح به المصنف في مسألة ان دخلت
الدار فطلق نفسك ولذا عبر القاضي أبو زيد عنه بقوله يتكرر بتكرره على انه الوافدات الاحتمال أمكن حمله على المعنى العام الذي
تحقيقا

(ولا يباين بالجهالة لان المرسل اذا كان ثقة لا يثبتهم بالغفلة عن حال من سكت عنه الا يرى انه لو قال اخبرني ثقة يقبل مع الجهل ولا يعزم ما لم يسمعه من الثقة ومرسل من دون هؤلاء يقبل عند بعض اصحابنا لما

الزمان زمان الفسق والكذب الا ان يروي الثقات مرسله كما روي مسنده مثل ارسال محمد بن الحسن و أمثاله واما الانقطاع الباطن فاما بالمعارضة أو نقصان في الناقل أما الاول فاما بمعارضته الكتاب كحديث فاطمة بنت قيس قوله تعالى بالنصب أي كعارضة حديث فاطمة قوله تعالى فنصب قوله تعالى لكونه مفعول المارضة (اسكنوهن أما في السكنى فظاهر وأما في النفقة فلان قوله تعالى من وجدكم ومنه ومنه و أنفقوا عليهم من وجدكم وكحديث القضاء بشاهد وعين المدعي قوله تعالى) بالنصب أيضا لهذا المعنى وهكذا الامثلة التي تأتي (واستشهدوا شهيدين من رجالكم الاية وعند عدم الرجلين أو رجل واحد وامرأين وحيث نقل الى ما ليس بمعهود في مجالس الحكم دل على عدم قبول الشاهد الواحد مع اليقين) فان حضور النساء لا يعهد في

تحقيقا للرجال وانه على ثقة في ذلك المقال (قوله ولا يباين) جواب عن استدلال الشافعي رحمه الله تعالى يعني ان جهل السامع بصفات الراوي لا يضر لان التقدير ان الناقل عدل ضابط فلا يثبتهم بالغفلة عن حال الرواية ولا يجزم بنقل الحديث ما لم يسمعه من عدل وقد يدفع بان أمر العدل على الظن والاجتهاد فربما يظن غير العدل عدلا (قوله الا يرى انه اذا قال اخبرني ثقة يقبل) كانه يشير الى ان الشافعي رحمه الله كثيرا ما يقول اخبرني الثقة وسدني من لا أنهم الا ان مراده بالثقة ابراهيم بن اسمعيل وعن لا يثبتهم يحيى بن حسان وذلك مشهور معلوم (قوله كحديث فاطمة بنت قيس) فيه بحث لان الكلام في خبر العدل وهذا مستنكر منهم رواه بالكذب والغفلة والنسيان لالكونه في مقابلة عموم الكتاب والالما كان لقوله حفظت أو نسيت وصدقت أم كذبت معني وأيضا لاختفاء في ان القراءة الشاذة غير متواترة ولا مفيدة للقطع فكيف يرد الحديث لمعارضتها وكيف يقبل من الراوي ان هذا كلام الله تعالى ولا يقبل ان ذلك كلام الرسول صلى الله عليه وسلم وهو يرى منه ومسمع (قوله وكحديث القضاء بشاهد وعين) هو ما روي

داخليا في زمرة من قال النبي عليه السلام فيهم من حدث عنى بحديث يرى انه كذب فليتبوا مقعده من النار وهذا مما لا يليق بحال الراوي المشروط فيه الشروط المذكورة بل بحال مسلم لا سيما بحال أهل القرن الثاني والثالث المشهود ولهم بالحريه على من دونهم وأنت خبير بان مجرد عدم احاطة الرواية لا يستلزم روية ان الحديث كذب حتى يلزم الدخول في زمرة من ذكر (قوله فربما يظن غير العدل عدلا) يرد عليه انه يقتضى أن لا يجوز العمل بالحديث وان صرح الثقة بان روايه عدل وهو خلاف ما تقدموا عليه واعترض أيضا بان هذا يستلزم أن لا يقبل المسند أيضا لانه على تقدير أن يظهر المرئى عنه فربما يظن السامع غير العدل عدلا وهذا يجرى الى أن لا يقبل خبر الواحد أصلا والجواب عنه انه لو ذكر المرئى عنه ولم يعدله وبقى مجهولا لا يقبله الشافعي أما وعده فيقبله فلا يجرى ما ذكر الى عدم قبول خبر الواحد أصلا نعم ريد ما ذكرته أولا وأيضا يمكن أن يقال الظن كافي في ايجاب العمل وظن أهل القرن الثاني والثالث عن هو أقرب منهم أصدق من ظن من دونهم وأدخل في الاعتبار فليتبأمل (قوله كانه يشير الخ) قال الفاضل الشريف لفظه كان ليست في موقعه لان الثقة معروف معهود في قول الشافعي فيكون معلوما بخلاف قوله ثقة فانه منكر مجهول فلا يرد على الشافعي (قوله فيه بحث لان الكلام الخ) أجيب عنه بان الكلام في الخبر المنقطع ومتى اشترط فيه أن يكون روايه غير مستنكر وبالجملة الرد بسبب التهمة لا ينافي الرد بطريق المعارضة ويؤيده قول عمر رضي الله عنه لا ندرع كتابا بنا دلو كان الرد بتهمة الكذب والنسيان فقط لما كان له معني وأما قوله حفظت أم نسيت فتعنيه على ان فيه مانعا آخر من قبول روايتها قال الفخا في قلت هذا الحديث مما نبه الفقهاء والمحدثون وعملوا به كاشافعي ومالك وأحمد رضي الله عنهم فلا يرد بتأويل وهو خلاف الاصل وأنت خبير بان التأويل في باب الثقة واما ايجاب السكنى فالنص ظاهر فيه فورد الحديث متعين بهذا الاعتبار (قوله وأيضا لاختفاء الخ) قيل ليس في كلام المصنف وغيره ما يدل على انه يقبل من الراوي ان هذا كلام الله تعالى بل ما يدل على انه يمكن جعل الاية على أحد محتملاتها بالقراءة الشاذة ولو سلم فلاشأن احتياط الرواية في كلام الله تعالى أكثر وحل

من يشاركه في العدالة كما هو رأي مشايخنا وأما الثاني فلان أهل القرنين عندنا ممن علم من حاله انه لا يرسل البراياته عن عدل فان فوش في هذين الامرين كان اعترضا على كلام آخر فتدبر قال (وقد يدفع بان أمر العدالة على الظن والاجتهاد الخ) أقول يرد عليه انه يقتضى أن لا يعمل بالحديث ولو صرح لثقة بمجالس الحكم ولو كانت اليقين كافيته مع الشاهد الواحد مقام المرأين لما أوجب حضورهما على ان النساء ممنوعات من الخروج وحضور مجالس الرجال

واما معارضة الطبر المشهور وكذا شاهد واليمين قوله عليه السلام لا ينافي الوجوب كقول النخاعة في غير المنصرف ويجوز صرفه للضرورة مع وجوبه (قوله ولادلالة لاسم الفرد على العدد) قيل عليه لان سلم ان المفرد لا يقع على العدد فان المفرد المقترن بشئ من أدوات العموم والاستغراق يكون بمعنى كل فرد لا بمعنى مجموع الافراد فان زعمت انه أيضا واحدا اعتباري فهو المطلوب اذ لا ينافي باحتمال الامر للعموم والتكرار سوى انه يراد ايقاع كل فرد من افراد الفعل ورد بان المفرد المقترن بأدوات العموم عام بدليله وليس الكلام فيه بل في المفرد المجرد عن القرائن واواحد الحقيقي موجب فيقع عليه بلائحته والاعتباري محتمله فيجعل عليه مع النية والعدد لا موجب ولا محتمله فلا يصح حمله عليه أصلا وتناوله كل فرد من حيث انه واحد اعتباري لا يفيد الشافعي ولا يثبت مطاوعه لان مذهبه جراز اطلاقه

عن ابن عباس رضي الله تعالى عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم قضى بشاهدتين الطالب وهو معارض لقوله تعالى واستشهدوا شهيدين الاية وذلك من وجوه الاول ان الامر بالاستشهاد مجمل في حق ما هو شهادة ففسره برجلين أو رجل وامرأتين وتفسير المجمل يكون بيا بالجميع ما يتناول اللفظ الثاني ان قوله تعالى ذلكم اقسط عند الله واقوم للشهادة وأدنى أن لا ترتابوا نص على أن أدنى ما تنتفي به الريبة هو هذان النوعان وليس بعد الادنى شئ الثالث ما ذكره المصنف وانما اقتصر عليه لانه ربما يمنع الاجال والحصر فيما ذكر بل للشارع أن يترك بعض الامور الى الاجتهاد أو الى الحديث لان قوله تعالى ذلكم اشارة الى أن نكتبوه وأدنى معناه أقرب من انتفاء الريب على ما هو المذكور في التفسير (قوله وذكرفي المسوط) ليس المراد ان ذلك امر ابتدعه معاوية في الدين بناء على خطئه كالبعث في الاسلام ومحاربة الامام وقتل الصحابة لانه قد ورد فيه الحديث الصحيح بل المراد انه امر مبتدع لم يقع العمل به الى زمن معاوية لعدم الحاجة اليه لكن المروي عن علي رضي الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم قضى بشهادة شاهد واحد وبين صاحب الحق وروى عنه أيضا ان النبي صلى الله عليه وسلم وأبا بكر وعمر وعثمان كانوا يقضون بشهادة الشاهد الواحد وبين المدعي وعن علي رضي الله عنه انه قال يقضى بالشاهد واليمين فعلى هذا لا يكون العمل به من مبتدعات معاوية (قوله وكتابت المصراة) صريح في كونه مخالفا للكتاب لا مجرد القياس على ما ذهب اليه المصنف فيما نقل عنه (قوله وانما يرد) أي خبر الواحد في معارضة الكتاب لان الكتاب مقدم لكونه قطعيًا متواتر النظم لا شبهة في متنته ولا في سنده لكن الخلاف انما هو في عمومات الكتاب وظواهره فن يجعلها ظنية باعتبار خبر لو احدثا كان على شرائطه عملا

انقراء بعضها على بعض أظهر سيما المختص من الشواذ في مصنف ابن مسعود رضي الله عنه حيث نقل بطريق الشهرة بخلاف مصنف أبي فيرد خبر الواحد بمعارضته بالامر به (قوله مجمل في حق ما هو شهادة) قال سراج الدين الهندي لو سلم انه مجمل في بيان الجمل بخبر الواحد جائز (قوله لانه ربما يمنع الاجال والحصر الخ) قال في فصول البدائع التفسير بعد الاهام يراد به القصر استعماله الا في حديث شيبان آدم فلا يرد منع الاجال والقصر اذا المراد بالقصر الاستعمال ما هو خارج عن الطريق المروية (قوله ولان قوله تعالى الخ) قيل يكفي في الاستدلال ان قوله تعالى أدنى ان لا ترتابوا نص على تقدير ان يكون ذلك اشارة الى العدد المذكور للشاهد كما قال بعض المفسرين والائمة لانهم يكون أدنى بمعنى الأقل ولا مزيد على الأقل وهذا اندفع ما ذكره في أصول الكردري من الاستدلال به مطلقا فلا يصح على تقدير ان يكون ذلك اشارة الى أن يكتبوه ويكون أدنى بمعنى أقرب فتأمل (قوله ان كان المروي الخ) قدح لما في المسوط لکن ذکر في الكشف وغيره ان هذا الحديث طعن فيه بجحج بن معين وابراهيم الخنفي والزهرى حتى قال الزهرى والخنفي أول من أفرد الاقامة معاوية وأول من قضى بشاهدتين معاوية (قوله لا مجرد القياس) قد يتكلف في التلخيص بان مخالفة القياس الذي سنده الكتاب في حكم مخالفة الكتاب (قوله باعتبار خبر الواحد) فيجوز تخصيص عام الكتاب وكذا معارضة ظواهر الكتاب به قال صاحب الكشف والوجه انه لا يجوز عند من يقول انه ظني من مشايخنا لان الاحتمال في خبر الواحد فوق الاحتمال في العام والظاهر من الكتاب لان الشبهة فيه مما من حيث المعنى وهو احتمال اردة البعض من العموم واردة المجاز ولكن لا شبهة في متنها أي نظمه وعبارة تمامها والشبهة في خبر الواحد في ثبوت متنه ومعناه جميعا لانه ان كان من انظواهر قضاة مروان كان نصافي معناه فذلك لان المعنى مودع في اللفظ وتابع له في الثبوت وبمسد الا يكفر منكر معناه بخلاف منكر اللفظ الظاهر والعام من الكتاب فانه يكفر اذا كان كذلك

على الاثنين الذي هو عدد محض وعلى كل فرد لا من حيث انه واحد بل من حيث انه عدد ولا يلزم من تقييده بالمرأة أو الثلاثة التكرار والتناقض لانه تأكيدي وتقرير للحقيقة أو تغيير وتعيين للمجاز هذا (قوله فلم يدل على اليسار) بالبدلين

ان الصيغة حقيقة في
الوجوب مجازي في غيره
وان ذلك مراد تفسير
الاسلام وقوله وقدي دخل
في الاداء قسم وهو النفل
على قول من جعل الامر
حقيقة في الاباحة والتدب
بيان لذنب المخالفين
وما ذكره صاحب
الكشف من انه ينبغي
ان يسمى اداء على انقول
بكون الامر حقيقة

بالدليل ومن يجعل العام قطعاً فلا يعمل بخبر لو احدث في معارضته ضرورة ان اظنى بضمه على القطعي فلا
يندفع الكتاب به ولا يزداد عليه أيضاً لانه بمنزلة الذبح واستدل في ذلك بقوله عليه السلام يكثر لكم الاحاديث
من بعدى فاذا روى لكم عنى حديث فأعرضوه على كتاب الله فما وافق فاقبلوه وما خالف فردوه وأجيب
بانه خبر واحد وقد خص منه البعض أعنى المتواتر والمشهور فلا يكون قطعياً فكيف يثبت به مسألة
الاصول على انه مما يخالف عموم قوله تعالى وما آتاكم الرسول فخذوه وقد طعن فيه المحدثون بان في
روايتهم يزيدون ربيعة وهو مجهول وترك في اسناده واسطة بين الاشعث وثوبان فيكون منقطعاً وكريحي
ابن معين انه حديث وضعته الزنادقة ويراد البخاري اياه في صححه لا ينافي الانقطاع أو بكون أحد رواه
غير معروف بالرؤية فان قيل المشهور أيضاً لا يفيد علم اليقين فكيف يعتبر في معارضة عموم الكتاب وهو
قطعي أجيب عنه بانه يفيد علم طمأنينة وهو قريب من اليقين والعام ايسر بحيث يكفر جاحده فهو قريب
من الظن وقد انعقد الاجماع على تخصيص عمومات الكتاب بالخبر المشهور كقوله عليه السلام لا يرث

لا يجوز ترجيح خبر الواحد على ظاهر الكتاب ولا تخصيص عمومه به لان فيه ترك العمل بالدليل الاقوى
بما هو أضعف منه وذلك لا يجوز (قوله وأجيب بانه خبر واحد الخ) قال الفاضل الشريف لا يخفى ان
المراد الاحاديث التي لا يعلم ثبوتها ليشمل المشهور والمتواتر لانها معلوما الثبوت فكيف خصامن هذا
الحديث (قوله على انه مخالف الخ) لان سلم انه مخالف لعموم الكتاب لان وجوب القبول بالكتابة انما
يثبت فيما تحقق انه من عند رسول الله صلى الله عليه وسلم بالسمع منه أو بالتواتر ووجوب العرض انما
يثبت فيما يرد ثبوت رسول الله صلى الله عليه وسلم اذ هو المراد بقوله عليه السلام اذ روى لكم عنى حديث
فلا يكون فيه مخالفة للكتاب على ان المراد من الآية ما أظاكم من الغنيمه كذا في الكشف (قوله
ويراد البخاري الخ) رد لجواب صاحب الكشف عن تضعيف الحديث بان الامام أباعبد الله البخاري أورد
هذا الحديث في كتابه وهو بالطود المنبئ في هذا الفن وامام أهل هذه الصنعة فكفى بالاراد دليل على صحته
ولم يلتفت الى طعن غيره بعده ووجه الرد ان ما ذكره البخاري في صححه قسمان قسم تصدى لاثباته وقسم
أورده للاستشهاد والتأييد والاول هو الصحيح مطلقاً بخلاف الثاني وقد يقال هذا الرد انما يرد لو لم يتأيد
الحديث المذكور بما روى عن محمد بن جبير بن مطعم ان النبي عليه السلام قال ما حدثتم عنى مما تنكرون
فلا تصدقوا فاني لا أقول المنكروا عما يعرف ذلك بالعرض على الكتاب (قوله كقوله عليه السلام

لا يجوز ترجيح خبر الواحد على ظاهر الكتاب ولا تخصيص عمومه به لان فيه ترك العمل بالدليل الاقوى
بما هو أضعف منه وذلك لا يجوز (قوله وأجيب بانه خبر واحد الخ) قال الفاضل الشريف لا يخفى ان
المراد الاحاديث التي لا يعلم ثبوتها ليشمل المشهور والمتواتر لانها معلوما الثبوت فكيف خصامن هذا
الحديث (قوله على انه مخالف الخ) لان سلم انه مخالف لعموم الكتاب لان وجوب القبول بالكتابة انما
يثبت فيما تحقق انه من عند رسول الله صلى الله عليه وسلم بالسمع منه أو بالتواتر ووجوب العرض انما
يثبت فيما يرد ثبوت رسول الله صلى الله عليه وسلم اذ هو المراد بقوله عليه السلام اذ روى لكم عنى حديث
فلا يكون فيه مخالفة للكتاب على ان المراد من الآية ما أظاكم من الغنيمه كذا في الكشف (قوله
ويراد البخاري الخ) رد لجواب صاحب الكشف عن تضعيف الحديث بان الامام أباعبد الله البخاري أورد
هذا الحديث في كتابه وهو بالطود المنبئ في هذا الفن وامام أهل هذه الصنعة فكفى بالاراد دليل على صحته
ولم يلتفت الى طعن غيره بعده ووجه الرد ان ما ذكره البخاري في صححه قسمان قسم تصدى لاثباته وقسم
أورده للاستشهاد والتأييد والاول هو الصحيح مطلقاً بخلاف الثاني وقد يقال هذا الرد انما يرد لو لم يتأيد
الحديث المذكور بما روى عن محمد بن جبير بن مطعم ان النبي عليه السلام قال ما حدثتم عنى مما تنكرون
فلا تصدقوا فاني لا أقول المنكروا عما يعرف ذلك بالعرض على الكتاب (قوله كقوله عليه السلام

الاسلام وعم السواد
الاعظم والصواب لا يفوت
عنهم لان المراد من
السبب دليل الحكم من
نص أو سنة لا ما يثبت به
الوجوب ويتفرع عليه
الحكم على ما تفق عليه
الفريقان ومن البين
المكشوف ان رجوب
قضاء الصوم لم يعرف الا

بانه رواية عدل وهو خلاف ما انفقوا عليه قال (ويراد البخاري اياه في صححه لا ينافي الانقطاع الخ) أقول
فيه رد على صاحب الكشف حيث ان الامام أباعبد الله محمد بن اسمعيل البخاري أورد هذا الحديث في كتابه
وهو الطود المنبئ في هذا الفن وامام أهل هذه الصنعة فكفى بإراده دليل على صحته ولم يلتفت الى طعن
غيره بعدد وجه الرد ان ما ذكره البخاري في صححه على ما قال شراحه قسمان قسم تصدى لاثباته وقسم
أورده للاستشهاد والتأييد والاول هو الصحيح مطلقاً بخلاف الثاني فلانه قد لا يكون صحيحاً وذلك لان
الاول مشتمل على شرط الشيخين البخاري ومسلم وهو الثبوت بطريق الشهادة بان تكون الرواية عن
الصحابه المشهورين بالرؤية عنه صلى الله عليه وسلم وان يروى عن الصحابي المشهور وروايات تبعان أو أكثر
من التابعين المشهورين بالرؤية عن ذلك الصحابي ثم رواه عن كل واحد منهم ما رواه يان تبعان من أتباع
التابعين مشهوران بالحفظ ولا تتمان ثم رواه عن كل منهم حاررة تفات ثم رواه عن كل منهم الشيخان أو

بقوله تعالى فمن كان منكم مريضاً أو على سفر فعدة من أيام أخر وقضاء الصلاة بقوله صلى الله عليه وسلم من نام على صلاة أو نسيها
فأصلها اذا ذكرها لم لا فقد علم وجوب القضاء بسبب جديد ودليل مستأنف لا بما علم به وجوب الاداء وقوله من ان النسي ليس لا يجاب

البيضة على المدعي واليمين على من أنكر وكحديث بيع الرطب بالتمر فانه ان كان الرطب هو التمر يعارض قوله التمر بالتمر مثلاً بل وقوله يعارض قوله اذا اختلف النوعان فيبيعوا كيف شئتم) تحقيقه ان الرطب

لا يتخلو من أن يكون تمرًا
أولم يكن فان كان تمرًا فان
لم يجوز بيعه بالتمر يكون
معارض لقوله التمر بالتمر
مثلاً بل يدايدوا بفضل
وباو لا يقال انه تمر لكن
الرطب والتمر مختلفان
في الصفة لا ناقول
لا اعتبار لاختلاف
الصفة لقوله عليه السلام
جيدها ورديتها سواء
فلدفع هذه الشبهة
صريحاً زدت قوله جيدها
ورديتها سواء

القضاء بل للاعلام
يبقاء الواجب قول محض
وتخليط صرف نعم لو كان
المراد من السبب ما يتفرع
عليه الوجوب لربما
يمكن المجادل من القول
بانه على ذلك التقدير
لا يكون قضاء لماوجب
سابقاً بل واجبا مستمناً
فيجاب عنه بان كونه
قضاء لما انه استدراك
لما فات من الواجب رحمة
من الله على عباده (قوله
بخلاف فضيلة الصوم
المقصود) قيل فان فوتها
نادراً لا يكون الابتناء
الاعتكاف في رمضان
قال السيد الشريف
ذكرنا استدراك
لادخلها في المقصود
لان الكلام حسن بدونه

القاتل وقوله عليه السلام لا تسكح المرأة على عمتها وغير ذلك (قوله البيضة على المدعي واليمين على من أنكر) حصر جنس البيضة على المدعي وجنس اليمين على المنكر فلا يجوز الجمع بين الشاهد واليمين على المدعي بمجرد الواحد (قوله وكحديث بيع الرطب بالتمر) هو ما روى عن سعد بن أبي وقاص رضي الله عنه أن النبي عليه السلام سئل عن بيع الرطب بالتمر فقال أينقص اذا جفت قالوا نعم قال فلا إذن الا انه لما أورد هذا الحديث على أبي حنيفة رحمه الله أجاب بان هذا الحديث دار على زيد بن أبي عياش وهو ممن لا يقبل حديثه واستحسن أهل الحديث منه هذا الطعن حتى قال ابن المبارك كيف يقال أبو حنيفة رحمه الله لا يعرف الحديث وهو يقول زيد بن أبي عياش ممن لا يقبل حديثه كذا في المسوط فلا يكون من قبيل رد خبر الواحد بناء على معارضته للخبر المشهور وذكر في الاسرار وغيره انه يجوز أن لا يكون الرطب تمرًا مطلقاً لقوات وصف اليبوسة ولا نوعاً آخر لبقاء أجزاءه عند صيرورته تمرًا كالحنطة المقلية ليست حنطة على الاطلاق لقوات وصف الانبات ولا نوعاً آخر لوجود أجزاء الحنطة فيها وكذا الحنطة مع الدقيق (قوله لا اعتبار لاختلاف الصفة لقوله عليه السلام جيدها ورديتها سواء) اعترض عليه بانه لا يلزم من عدم اعتبار الاختلاف بالجودة والرداءة عدم اعتبار الاختلاف بالوصف أصلاً لجواز أن

لا تسكح المرأة على عمتها) خص به قوله تعالى وأحل لكم ما وراء ذلكم فانه يتناول العمه وقوله عليه السلام لا يرث القاتل خص به قوله تعالى فلذ كرم مثل حظ الانثيين فان الذكر يعم القاتل (قوله حصر جنس البيضة) وقد يكتفى في التفرقة بان الشرع حصر جنس اليمين على المنكر واختصاص الجنس به يقتضي أن لا يوجد فرد منه في غيره (قوله الا انه لما أورد هذا الحديث على أبي حنيفة رحمه الله) حين جاء بغداد فامتحنوه وسألوا عن بيع الرطب بالتمر فاجاب بجوازه وأوردوا هذا الحديث فقال ان هذا الحديث دار الخ (قوله زيد بن أبي عياش) موافق لما في الكشف والمغرب وأما الواقع في النهاية فهكذا دار على زيد بن أبي عياش (قوله قال ابن المبارك الخ) قيل عليه لا يلزم من معرفة أبي حنيفة رحمه الله ان رجلاً واحداً ليس ممن يقبل حديثه أن يكون أبو حنيفة ممن يعرف الحديث لجواز أن يعرف رجلاً واحداً ولا يعرف مافيه (قوله فلا يكون من قبيل الخ) أجيب بانه لا منافاة بينهما لجواز أن يكون هروداً للامرين على ما سبق مثله (قول المصنف تحقيقه ان الرطب لا يتخلو من أن يكون تمرًا) وذلك بان يكون التمر اعماً للثمره الخارجة من التخييل من حين تنعقد ورتها الى حين ندرك ويكون اعتراض الاحوال عليهم بمنزلة اعتراض الاحوال على الانسان الصادق عليه الصغبر والكبير كابدل الى هذا قول الراوي نهى عن بيع التمر حتى يرهى أي يحمر أو يصفرو وقول اشاعر * وتمر على رأس التخييل وما * ولهذا الوأوصى بالرطب فيبسط قبل الموت لا يبطل الوصية كما يبطل بالعنب اذا صار زيباً قبله ولو أسلم في تمر فقبض رطباً أو بالعكس لم يكن استبدالاً واعلم ان الوجه المذكور وأورده الشيخان القاضي الامام أبو زيد وشمس الائمة على الامام أبي حنيفة رحمه الله حيث لم يجوز بيع الحنطة المقلية بغير المقلية مع جريان لوجه المذكور الصحيح لبيع الرطب بالتمر بان يقال يذبحي أن يجوز بيع الحنطة المقلية بغير المقلية لان المقلية اما أن تكون حنطة أرم تكن الى آخر الدليل (قوله وذكر في الاسرار وغيره الخ) هذا إشارة الى اعتراض على الامام أبي حنيفة رحمه الله لان القياس على الحنطة المقلية يقتضي عدم جواز بيع الرطب بالتمر عنده وبه يذفع التحقيق الذي أورده المصنف من جانبه لانه ظهر منه ان الرطب ليس تمرًا مطلقاً ليصح البيع مماثلاً كيلا يهدر الصفة أعنى الجودة والرداءة ولا نوعاً آخر ليصح بقوله اذا اختلف النوعان فيبيعوا كيف شئتم (قوله واعترض عليه الخ) أجيب عنه بان معني اعتبارها بالوصف ليس الاختلاف الرطب

فيكون ذكره ضائعاً (قوله ولان حكم الشرع الخ) قيل عليه لم لا يجوز أن تكون العين
المبغضة باطل والحرمة هو ذلك الشيء بقيد المملوكية وتبديل الاوصاف لا يوجب تبديل الذات وقد عرفت في بحث الموضوع الفرق بين

(واما بكونه شاذ في البلوى العام كحديث الجهر بالتسمية فانه لو كان خفاؤه في مثل هذه الحادثة مما يحمله العقل) فان قيل جعل هذا النوع من أقسام المعارضة ولا معارضة فيه قلت أمثال هذا الحديث يدل على عدم وجوب التبليغ عن النبي عليه الصلاة والسلام أو على ترك الصحابة رضي الله تعالى عنهم التبليغ الواجب عليهم فتكون معارضة لدلائل وجوب التبليغ أولاد لائل تدل على عدالتهم أو تكون معارضة للقضية العقلية وهي انه لو وجد لا شهر وفي المتن إشارة الى هذا (واما باعراض الصحابة عنه نحو الطلاق بالرحال والعدة بالنساء فاهم اختلفوا في الحكم ولا يرجعوا اليه وأما الثاني) وهو الذي يكون الانقطاع

بالتصان في الناقل فصار الانقطاع الباطن على قسمين الاول أن يكون منقطعاً بسبب كونه معارضا والثاني أن يكون الانقطاع لنقصان في الناقل والاول على أربعة أوجه أما أن يكون معارضا للكتاب أو السنة المشهورة أو يكون شاذ في البلوى العام أو باعراض الصحابة عنه فانه معارض لاجماع الصحابة فلما ذكر

يكون المعتمد باختلاف بعض الاوصاف وهو ما يكون موجبا لتبديل الاسم والحقيقة في العرف حتى ان الاتيان بالتمر لا بعد امتثال الطلب الرطب كالزبيب والعنب فان قيل فيه دليل على ان علة الاستواء كون الوصف ليس من صنع العباد قلنا ممنوع بل العلة عدم تبديل الاسم والحقيقة في العرف ولو سلم فلا عبرة بالقياس في مقابلة الخبر (قوله) راما بكونه شاذاً عطف على قوله واما باعراض الخبر المشهور وكذا قوله واما باعراض الصحابة عنه وكلاهما من أقسام الانقطاع المعارضة أما الاول فلان الخبر الشاذ مع عموم البلوى يعارض الأدلة الدالة على وجوب تبليغ الاحكام وأدوية مقالات النبي عليه الصلاة والسلام أو الأدلة الدالة على عدالة الصحابة لان ترك التبليغ ان كان تركه للواجب لم يرد على عدالتهم وان لم يكن تركه للواجب لم يرد على عدم وجوب التبليغ فان قيل فعلى هذا لا يكون قسماً آخر بل من الانقطاع بواسطة معارضة الكتاب أو الخبر المشهور قلنا جعله قسماً آخر باعتبار انه يحتمل كلاهما كما ذكرتم مع احتمال المعارضة للقضية العقلية وهي انه لو وجد هذا الحديث لا شهر لتوفر الدواعي وعموم حاجة الكل اليه ولا يخفى ان هذه القضية ليست قطعية حتى يرد الخبر بمعارضتها من الاصل هو الاشتهار لكن رب أصل قلعه الحديث وأيضاً ليس وجوب التبليغ أن يبالغ كل احد كل حديث الى كل أحد بل عدم الاخفاء ولذا قال الله

الوجه الاربع شرعي القسم الثاني من الانقطاع اباطن وهذان القسمان وان كانا متصلين ظاهر الوجود الاسناد لكنهما منقطعان باطناً وحقيقة أما القسم الاول فلقوله عليه السلام بكثير لكم الاحاديث من بعدى فاذا روي لكم عنى حديث فأعرضوه على كتاب الله تعالى فما وافق كتاب الله فاقبلوه وما خالف فرددوه فدل

والتمرفيكون مخالفاً لقوله عليه السلام اذا اختلف النون فبيعوا كيف شئتم (قوله) كالزبيب والعنب قيل التمثيل بهما غير وارد لانه على الخلاف أيضاً في ظاهر الرواية كما ذكر في الكافي (قوله) قلنا ممنوع جوابه ان صاحب الشرع أسقط اعتبار التفاوت في الجودة لقوله عليه السلام جيدها ووردتها سواء واعتبر التفاوت بين النقود والنسيئة حيث شرط اليد باليد والتفاوت ههنا حدث بصنع العباد وهو اشتراط الاجل فصار هذا أصلاً وهو ان كل تفاوت يمتنع على صنع العباد فذلك مفسد للعقد وفي المقابلة وغير المقابلة وفي الخنطة والدقيق التفاوت بهذه الصفة وفي الرطب والتمر التفاوت ليس من صنع العباد فلا يعتبر كالتفاوت بين الجيد والردى (قوله) ولو سلم فلا عبرة الخ) أي ولو سلم علة الاستواء كالوصف ليس من صنع العباد حتى يصح البيع فيما ليس بالتفاوت فيه من صنعهم كالجيد والردى من نوع فلا يقاس عليه صحة البيع في التمر والرطب لكون القياس فيه في مقابلة الخبر وهو حديث سعد بن أبي وقاص رجه الله (قوله) وكذا قوله واما باعراض الصحابة عنه أي هو أيضاً معطوف على قوله واما باعراض الخبر المشهور ويجوز أيضاً أن يعطف على ما يليه أعني قوله واما أن يكون شاذاً (قوله) وعموم حاجة الكل اليه (الظاهر في العبارة أن يقال وعموم الحاجة اليه أو حاجة الكل اليه) (قوله) ولا يخفى ان هذه القضية ليست قطعية) جوابه ان القضايا التي يحكم فيها بقضاء الصلاة من انقطاعها عند الجمهور (قوله) وأيضاً ليس وجوب التبليغ الخ

أحدهما قال (حتى ان الاتيان بالتمر لا بعد امتثال الخ) أقول أراد بالتمر الذقل وهو التمر اليابس بقريته تمثيلاً للزبيب والعنب والتمر أعم منهما ولهذا قال النبي عليه السلام حين أهدى اليه رطب

الله فانه ليس بحديث الرسول عليه السلام وانما هو مفترى وكذلك كل حديث يعارض دليلاً أقوى منه فانه منقطع عنه عليه السلام لان الأدلة الشرعية لا يناقض بعضها بعضاً وانما التناقض من الجهل المحض وأما القسم الثاني فلانه لما كان الإنصاف بوجود الشروط التي ذكرناها في الراوي فثبت عدم بعضها لا يثبت الإنصاف (فكثير المستور

المقيد والمجموع وورد بان تبديل الوصف يوجب تبديل الذات شرطاً لافرق بين المجموع والمقيد من هذه الحيثية) (قوله) وعند الشافعي لا يبرأ الخ) قال في التلويح ان هذا لم يوجب حتى كتب صحابه ورد بما نقل عن شرح التمني للشافعية اذا أطمع المقصود منه ولم يعلم انه

ملكه ففيه قولان أحدهما انه يبرأ والثاني وهو الاصح انه لا يبرأ (قوله والعادة المخالفة) لان الديانة الكاملة أن يحب لاخيه المسلم ما يحب لنفسه والاشتمال فعله على

تعالى فاسألوا أهل الذكر وأما حديث الجهر بالتسمية فهو عندهم من قبيل المشهور حتى ان أهل المدينة احتجوا به على مثل معاوية ووروده عن ترك الجهر بالتسمية وهو مروى عن أبي هريرة وعن أنس أيضا الا انه اضطرت رواياته فيه بسبب أن عليا رضى الله عنه كان يبالغ في الجهر وحاول معاوية وبنو أمية تحوير آثاره فباعدوا على الترتك فخاف أنس وروى الجهر عن عمرو بن عبد الله بن عاصم وابن الزبير وغيرهم ثم لا يخفى ان ترك الجهر نفي والجهر رايات فرما لا يسجد الاوى لا سيما مثل أنس وقد كان يقف خلف النبي عليه الصلاة والسلام أبعد من هؤلاء وهذا لا ينافي مع ما عهده الفاتحة على انه روى عن أنس ان النبي صلى الله عليه وسلم وأبا بكر وعمر كانوا يجهرون بيسم الله الرحمن الرحيم وأيضاً روى ان أنس سئل عن الجهر والاسرار فقال لا أدري هذه المسئلة والسبب ما ذكرناه وأما الثاني وهو انقطاع الخبر بالمعاصرة بسبب اعراض الصحابة رضى الله عنهم فلانه يعارض اجماعهم على عدم قبوله وعلى ترك العمل به فيجعل على انه سهو أو مذوخ لا يقال لاجماع مع مخالفة بعض الصحابة كيف والقول بان الطلاق يعتبر بحال الرجال مما ذهب اليه عمر وعثمان وعائشة رضى الله عنهم ورواى الحديث زيد بن ثابت رضى الله عنه لانا نقول ليس

حاصله ان التبليغ غير التشهير فلا يلزم من وجوب التبليغ وجوب التشهير (قوله حتى ان أهل المدينة الخ) عورض هذا بان عبد الله بن معقل لما سمع الجهر بالتسمية في الصلاة قال اياك والحديث في الاسلام فاني صليت خلف رسول الله صلى الله عليه وسلم وخلف أبي بكر وعمر وكانوا لا يجهرون بالتسمية وهكذا روى عن أنس رواه البخارى ومسلم وكذا روى عن عائشة وعلى وابن مسعود وما نقل عنهم من الجهر كان في ابتداء الاسرافهم كانوا يجهرون بالثناء والقراءة أيضا حتى نزل قوله تعالى وادعوا ربكم تضرعا وخفية أوجهرا للتعليم (قوله فخاف أنس) قيل لا يظن هذا بمثل أنس ولم يكن بين معاوية وعلى الاختلاف لامامة وأما الامور المتعلقة بالعبادات فلم يكن فيه تغير فلولا لا يبقى ثمة لساثرها فان عليا رضى الله عنه كان يبالغ في الجميع والصحابة يرضون الله عليهم كانوا لا يخافون من الكفار مع قلة عددهم واحتماء الكفار أطراف الشرق والغرب فما لهم خافوا معاوية وهو مسلم لا يقتل أحد الصدقة في دينه غير ان يحته مع على في الامامة فقط (قوله لا سيما مثل أنس رضى الله عنه) لانه كان يقف خلف الصف لكونه يبايغ زمن النبي عليه السلام أو لكونه خادما له عليه السلام (قوله والسبب ما ذكرناه) وهو ان عليا كرم الله وجهه كان يبالغ في الجهر الى آخر ما ذكره من قبل قيل فعلى هذا يلزم من ترك التبليغ الواجب بمعنى عدم الاخفاء فيخرج أنس رضى الله عنه عن العدالة وأحيب بان ترك الواجب لاجل حفظ واجب آخر تم منه لا ينافي العدالة وهذا من قبيل اختيار أهون المكروهين وقد عرفت ما فيه (قوله وأما الثاني وهو انقطاع الخبر الخ) اعلم ان هذا الانقطاع والذي قبله قول عامة المتأخرين وبعض المتقدمين من أصحابنا خلافا لبعضهم ولعامه الاصوليين والمحدثين فالوظيفة في المسائل المذكورة فيها أن يجاب بمعاصرة أحاديث أخرى أقوى في الصحة كما مر في حديث البخارى ومسلم في عدم الجهر بالتسمية أو يطعن في الرواية كما ان الطلاق بالرجال موقوف على زيد آخر مع انه معارض بحديث عائشة رضى الله عنها اطلاق الامامة تطليقتان (قوله سهو او منسوخ أو مؤول) وتأويل الحديث المذكور ان ايقاع الطلاق بخصوص الرجال (قوله يعتبر بحال الرجال) قال الفاضل الشريفي الطلاق يعتبر بحال الرجال في الحرية والرقبة وهو قول الشافعي رحمه الله وعند على وابن مسعود رضى الله عنهم يعتبر بحال المرأة وهو مذهبنا وعن عمر رضى الله عنه انه يعتبر بحالها ولا يمكن الثلاثة الا اذا كانا حربيين فاذا كانا حربيين أو أحدهما فالطلاق

لمصلحه الآدمي كالسالم وكما نرى في شرعنا حتى صلت مهرها وضمنت بالعقد الصحيحة والفسادة بالاجماع وعرف القيام الاسواق بالمنافع والاعيان (قوله ولا يبقا للاعراض) هذه العبارة حيثما وقعت في كلام الفقهاء لا يصح جعلها المراد

الافى الصدر الاول كما قلنا في المجهول وخبر الفاسق) بالجر عطف على قوله خبر المستور (والمعتوه) وسبأني معناه في فصل العوارض (والصبي العاقل والمغفل الشديد الغفلة لا من غالب حاله التيقظ والمسهل) أى المجازف الذى لا يبالي من السهو والخطأ والتزوير وصاحب الهوى (فانه لا يقبل روايتهم للشرايط المذكورة) أى لاشتراط الشرايط المذكورة في الراوى (فصل في محل الخبر) أى الحادثة التى ورد فيها (الخبر وهو اما حقوق الله تعالى وهى اما العبادات أو العقوبات والاولى تثبت بخبر الواحد بالشرايط المذكورة وما كان من الديانات كالإخبار بظاهرة الماء ونجاسته فكذا) أى يثبت بخبر الواحد بالشرايط المذكورة أى إذا أخبر الواحد العدل ان هذا الماء طاهر او نجس يقبل خبره ثم استدرك عن قوله فكذا بقوله (لكن ان أخبر بها الفاسق ٢٦٥ أو المستور يخبر بان هذا) إشارة الى الاخبار عن طهارة

الى الاخبار عن طهارة الماء ونجاسته (أمر) لا يستقيم تلقيه من جهة العدل بخلاف أمر الحديث) ففي كثير من الاحوال لا يكون العدل حاضرا عند الماء فاشتراط العدالة لمعرفة الماء حرج فلا يكون خبر الفاسق والمستور ساقط الاعتبار فوجبنا انضمام التعرى به بخلاف أمر الاحاديث فان الذين يتلقونها هم العلماء والاتباع فلا حرج اذالم يعتبر قول الفاسق والمستورين في الاحاديث فلا اعتبار لاحاديثهم أصلا (وأما اخبار الصبي والمعتوه والكافر فلا يقبل فيها أصلا) أى لا يقبل في الديانات كالإخبار عن طهارة الماء ونجاسته أصلا أى لا يلتفت الى قوله فلا يجب التعرى بخلاف اخبار الفاسق فان

المراد الاجماع على الحكم بل عدم التمسك بذلك الحديث ولا يخفى ان المراد اتفاق غير هذا الراوى والافهوتية التمسك به لاجمالة (قوله الافى الصدر الاول) يعنى القرن الاول والثاني والثالث فانه يقبل لان العدالة فيها أصل بشهادة النبي عليه السلام وفي غير الصدر الاول المستور بمنزلة الفاسق لان الفسق في أهل هذا الزمان غالب فلا بد من العدالة المرجحة بجانب الصدق (قوله وصاحب الهوى) هو الميل الى الشهوات والمستلذات من غير داعية الشرع والمراد المبتدع المائل الى ما يهواه في أمر الدين فان تأدى الى أن يجب اكفاره كغلاة الرافض والمجسمة والخواارج فلا خفاء في عدم قبول الرواية لا تنفاه الاسلام والافالجهو وور على انه تقبل روايته ان لم يكن ممن يعتق دونه الاحاديث الا اذا كان داعيا الى هواه بذلك الحديث فقوله للشرايط المذكورة إشارة الى المراد بالهوى ما يؤدى الى الكفر والفسق (قوله فصل في محل الخبر) - واه كان خبرا عن النبي صلى الله عليه وسلم اوله يمكن والمراد خبر الواحد ولذا حصر المحل في الفروع والاعمال اذا الاعتقادات لا تثبت باخبار الآحاد لا بتناؤها على اليقين (قوله وأما اخبار الصبي)

اننا (قوله بل عدم التمسك بذلك الحديث) فان كبار الصحابة رضوان الله عليهم اختلفوا في هذه المسئلة وتكلموا فيها بالراوى وأعرضوا عن الاحتجاج بهذا الحديث (قوله بمنزلة الفاسق) قيل هذا على ظاهر الرواية ذكره محمد في كتاب الاستحسان وروى الحسن عن أبي حنيفة رحمه الله ان المستور كالعادل بناء على جواز القضاء بشهادة المستورين ان لم يطمع الخصم والاول أظهر احتياط في باب الحديث لان أمر الدين أهم وفي هذا النقل اختلاف لان الكلام ههنا في رواية الحديث قال سراج الدين الهندي المستور كالفاسق بالاخلاق بين أصحابنا في باب الحديث فلا يكون خبره حجة احتمالا لأمر الدين وانما اختلفت الرواية عن أصحابنا في اخباره عن نجاسة الماء ثم ذكر رواية الحسن وما ذكره محمد بمجتهديه (قوله فلا خفاء في عدم قبول الرواية) وذهب جماعة من الاصوليين الى قبولها لانه اذا كان معظم الدين محترزا عن المعاصى غير عالم بكفره يحصل ظن الصدق في خبره فيقبل والمختار عدم القبول لان كونه متناولا محترزا عن المعاصى غير عالم بكفره لا يجعله أهلا للرواية ولا للشهادة كسائر الكفار من أهل الكتاب وغيرهم (قوله والافالجهو وور على انه تقبل روايته) قيل ان أقل مرتبة منهم الفسق فلا يكون فيهم شرط قبول الرواية والجواب ان الفسق من حيث الاعتقاد لا يورث التهمة لانه انما يقع فيسه لنجاسته في الدين ألا يرى ان منهم من يعظم الدين حتى يجعله كفرا وذايمنعه عن الكذب ومن احتز عن الكذب على غير الرسول عليه السلام كان أشد تحترزا عن الكذب عليه عليه السلام كذا كذا ذكره القا آفي (قوله ان لم يكن ممن يعتق دونه الاحاديث) كالكراهية فانهم يعتقدون جواز وضع الحديث للترغيب والترهيب

(٣٤ - تلويح ثاني)

الواجب فيه التعرى (والثانية) أى العقوبات (كذلك عند أبي يوسف) أى تثبت بخبر الواحد بالشرايط المذكورة (لانه يفيد من العلم ما يصح به العمل في الحدود كالبيئات ولانه يثبت العقوبات بدلالة النص) والثابت بدلالة النص فيه شبهة فعمل ان العقوبات تثبت بدليل فيه شبهة وجوابه ان الثابت بدلالة النص قطعي بمعنى قطع الاحتمال الناشئ عن دليل كعمرة الضرب من قوله تعالى ولا تقل لهما أف والثابت بخبر الواحد ليس في هذه المرتبة (وعندنا لا

على العموم فان عدم بقاء الاعراض على الاطلاق سفوفة محضة نفا اخترعها جهال أهل الكلام وأما الفقهاء فكعابهم أعلى وشؤونهم أرفع من اتخاذ أمثاله مذهباً لنفسهم وابتداء أحكام الشرع عليه ولا يقول به أبو حنيفة أصلاً ولا الشافعي رحمه الله وانما يصح أن يكون

لتمكن الشبهة في الدليل والحديثين وهما وانما ثبت بالبينة بالنص) أي كان القياس أن لا تثبت العقوبات كالحذود والقصاص بالبينة
التواتر خبر الواحد فتكون البينة دليلا فيه شبهة والحديثين وهما وانما

فان قيل ان ابن عمر رضي الله عنه أخبر أهل قباة بتحويل القبلة فاستداروا كهية تمتم وكان صبيانا فلما لوسلم
كونه صبيانا فقد روى انه أخبرهم بذلك أنس فيحتمل انهما جازا جميعا فاخبراهم (قوله لتتمكن الشبهة) قد
يجاب عنه بأنه لا عبرة للشبهة بعدما ثبت كون خبر الواحد حجة على الاطلاق بالدلائل القطعية وانما لم
يثبت بالقياس مع الاولية القطعية على كونه حجة لان الحدود يجب مقدرة بالحنايات ولا مدخل للرأى في
اثبات ذلك (قوله مع سائر شرائط الرواية) يخرج الفاسق والمغفل ونحو ذلك وقيد الولاية بتخرج العبد
ومثل الصبي يخرج بكل من القميين بعد تفرد كل منهما بقاعدة (قوله صيانة لحقوق العباد) يعنى
تشرط الامور المذكورة ثلاثا تثبت الحقوق المعصومة بمجرد اخبار عدل أو هو تعليل لثبوت حقوق العباد
بغير يكون في معنى الشهادة (قوله ولان فيه معنى الازام) تعليل لاشتراط الامور المذكورة فان قوله
لا يثبت الا بكذا يتضمن الامر من جميعا (قوله فيحتاج الى زيادة تو كيد) اما لفظ الشهادة فلانها تنبئ
عن كمال العلم لان المشاهدة هي المعاينة والعلم شرط في الشهادة لقوله عليه الصلاة والسلام اذا علمت
مثل الشمس فاشهدوا لا فذع واما الولاية فلانها تتضمن كون المخبر حرا قالا بالغا يتمكن من تنفيذ القول
على الغير شاء أو أبى وذلك من أمارات الصدق واما العدد فلان اطمئنان القلب بقول الاثنين أكثر منه
بقول الواحد ولان الشاهد الواحد يعارضه البراءة الاصلية فيترجح جانب الصدق بانضمام شاهد آخر
اليه (قوله والشهادة بهلال الفطر) يشترط لها لفظ الشهادة والولاية والعدد وان لم تكن من اثبات
الحقوق التي فيها معنى الازام لان الفطر مما يخاف فيه التلبيس والتزوير فعدا للمشفقة بخلاف الصوم
وهذا أظهر مما ذهب اليه بعضهم من انه من هذا القسم بناء على ان العباد يتفعلون بالفطر فهو من
حقوقهم ويلزمهم الامتناع عن الصوم يوم الفطر فكان فيه معنى الازام اذ لا يخفى ان انتفاعهم بالصوم
أكثر والزامهم فيه أظهر مع انه يكفي فيه شهادة الواحد (قوله وما ليس فيه الزام) ذكر نخر الاسلام في

(قوله لوسلم كونه صبيانا) أي لان سلم أولاد انه كان حينئذ صبيانا المروى انه كان حينئذ ذأ ر بع عشرة سنة
ويجوز البلوغ حينئذ وأما رده عن الحرب حين عرض على رسول الله صلى الله عليه وسلم في غزوة بدر بعد
تحويل القبلة بشهرين فيحتمل أن يكون لضعفه (قوله قد يجب بان لا عبرة بالشبهة الخ) قد يدفع هذا
الجواب بمنع دلالة الدلائل القطعية على حجية خبر الواحد على الاطلاق بل على حجيته في محل يمكن أن يكون
حجة ولذلك لا يكون حجة في الاعتقادات ولا بقيد العلم (قوله وان لم تكن من اثبات الحقوق التي فيها معنى
الازام) قيل قول المصنف لما فيه من خوف التزوير والتلبيس جواب عما يقال انه من حقوق الله تعالى
فلم لم يكتف فيه بواحد وصار مثل حقوق العباد لا عما يقال ليس فيه معنى الازام فلم اشترطت الشروط
المذكورة فيه كما يفهم من كلام الشارح وذلك لانه يلزم فيه حرمة الصوم ويجب الافطار وأي الزام فوق
هذا ويمكن أن يقال اللام في الحقوق للعهد والمعهود لحقوق العباد والنبي راجع اليه لا الى تحقق معنى
الازام وان كان المتبادر ذلك (قوله اذ لا يخفى ان انتفاعهم بالصوم أكثر) قيل هذا بصدد المنع

أو كل عمر خبير هكذا حتى ان الانبان بالرطب بعدا مثلا لا طلب القرقال (بعد ما ثبت كون خبر الواحد حجة
على الاطلاق) أقول على الاطلاق ينبغي أن لا يكون على الاطلاق بل بالنظر الى العقوبات والالكان
مخالف القول اذ الاعتقادات لا تثبت بخبر الواحد قال (يعنى تشرط الامور المذكورة الخ) أقول يجوز
أن يكون قوله صيانة لحقوق العباد وقوله لان فيه معنى الازام علمتين لاشتراط الامور المذكورة ويجوز
أن يكون الاول علة للثبوت والثاني للاشتراط ويكونا متوجهين الى قوله باللفظ الشهادة الخ فانه

ثبت العقوبات بالبينة
بالنص على خلاف
القياس فلا يقاس ثبوتها
بحديث برويه الواحد
على ثبوتها بالبينة (وأما
حقوق العباد فتثبت
بحديث برويه الواحد
بالشرائط وأما ثبوتها
بغير يكون في معنى
الشهادة فما كان فيه
الزام محض لا يثبت الا
بلفظ الشهادة والولاية)
فلا تقبل شهادة الصبي
والعبد (والعدد عند
الامكان) حتى لا يشترط
العدد في كل موضع لا يمكن
فيه العدد عرفا كشهادة
القابلة) مع سائر شرائط
الرواية صيانة لحقوق
العباد ولان فيه معنى
الازام فيحتاج الى زيادة
توكيد والشهادة بهلال
الفطر من هذا القسم لما
أى له حكم هذا القسم لما
فيه من خوف التزوير
والتلبيس (وما ليس فيه
الزام كالو كالات
والمضاربات والرسالات
في الهدايا وما أشبه ذلك)

المراد منها الاعراض التي
تجدد آنا كالعزائم
والادراكات والميول
والحركات فان الكلام
في منافع المعصوب فانها
لا تضمن عندنا

لا بالامساك بان يحبس العين المغسوبة مدة لا يستعملها ولا بان لا يفك استخدام العبد
وركوب الدابة وسكونه الدار لانها غير متقومة لعدم تصور الاحراز فيها فلا تثبت المماثلة بينها وبين المال المتقوم بل الدليل لا يتوقف على

موضع

كالودائع والامانات (ثبت باخبار الواحد بشرط التمييز دون العدالة فيقبل فيها خبر القاسق والصبي والكافر لانه لا الزام فيه وللضرورة
 اللازمة هنا) فان في اشتراط العدالة في هذه الامور غاية الحرج على ان المتعارف بعث الصبيان والعبيد بهذه الاشغال والعدول والثقات
 لا يتصنون دائما المعاملات الحسيسة لاسيما لاجل الغير (بخلاف الظهارة والنجاسة فان ضرورتها غير لازمة لان العمل بالاصل ممكن)
 فانه قد سبق في هذا الفصل في الظهارة والنجاسة ان هذا امر لا يستقيم تلقينه من جهة العدول فهذا بيان ان الضرورة حاصلة في قبول خبر
 غير العدول في الظهارة والنجاسة لكن نذكر هنا ان الضرورة فيها غير لازمة لان العمل بالاصل ممكن فاما في المعاملات فالضرورة لازمة
 فلم يقبل خبر غير العدول ثمة مطلقا بل مع انضمام التحري وقبلناه هنا مطلقا (وما

فيه الزام من وجه دون وجه
 كعزل الوكيل) فانه الزام
 من حيث انه يبطل عمله
 في المستقبل وليس
 بالزام من حيث ان
 الموكل يتصرف في حقه
 (وحجر المأذون وفسخ
 الشركة) كما ذكرنا في
 عزل الوكيل (وانكاح
 الولي اليكر البالغة) فانه
 من حيث انه لا يمكن لها
 التزوج في المستقبل على
 تقدير نفاذ هذا الانكاح
 الزام ومن حيث انه يمكن
 لها فسخ هذا الانكاح
 ليس بالزام (فان كان المخبر
 وكيلا او رسولا يقبل
 خبر الواحد غير العدل
 وان كان فضوليا بشرط
 اما العدل او العدالة بعد
 وجود سائر الشروط)
 انما فرقوا بين الوكيل
 والرسول وبين الفضولي
 لان الوكيل والرسول
 يقومان مقام الموكل
 والمرسل فتمتقل
 عبارتهما اليهما فلا
 يشترط سائر الاخبار

موضع من كتابه ان اخبار المميز يقبل في مثل الوكالة والهدايا من غير انضمام التحري وفي موضع آخر
 انه يشترط التحري وهو المذكور في كلام الامام السرخسي ومحمد زكرا القيد في كتاب الاستحسان ولم يذكره
 في الجامع الصغير فقيل يجوز ان يكون المذكور في كتاب الاستحسان تفسير هذا فيشرط ويجوز ان
 يشترط استحسانا ولا يشترط رخصة ويجوز ان يكون في المسئلة روايتان (قوله على ان المتعارف)
 لا يشترط في الخبر بالوكالة والاذن ونحوهما العدالة والتكليف والحريية سواء اخبر بانه وكيل فلان او
 ماذونه او اخبر بان فلانا وكل المبعوث اليه او جعله ماذونا لان الانسان قلما يجد المستجمع للشرايط
 يبعثه لهذه المعاملات او اخبار الغير بانه وكيل في ذلك وظاهر عبارة البعض مشعر بالقسم الثاني حيث
 يقولون الانسان قلما يجد المستجمع للشرايط يبعثه الى وكيله او غلامه (قوله وان كان) اي المخبر بما
 فيه الزام من وجه دون وجه فضوليا بشرط اما العدل او العدالة على الاصح وقيل لا بد من العدالة
 والاختلاف انما وقع من لفظ المبسوط حيث قال اذا حجر المولى على عبده واخبره بذلك من لم يرسله مولا
 لم يكن حجر في قياس قول ابي حنيفة رحمه الله حتى يخبره رجلان او رجل عدل يعرفه العبد فجعل بعضهم
 العدالة للمجموع وبعضهم للرجل فقط وهو الاصح لان للعدد تأثيرا في الاطمئنان ولانه لو اشترط في
 الرجلين العدالة كان ذكره ضائعا ويكفي ان يقال حتى يخبره رجل عدل ولم يذكر في المبسوط اشتراط وجود
 سائر الشرايط اعني الذكورة والحريية والبلوغ لانها ثابتة فلا اقل نحر الاسلام وغيره انه يحتمل
 ان يشترط سائر شرائط الشهادة عند ابي حنيفة رحمه الله حتى لا يقبل خبر العبد والمرأة والصبي واما
 عندهما فالكل سواء اي يكفي في هذا القسم قول كل مميز كافي القسم الذي لا الزام فيه لمكان الضرورة
 والمصنف جزم باشتراط سائر الشرايط لكن لا يخفى انه يحصل به قصور في رعاية شبه عدم الزام فقوله

(قال المصنف كالودائع والامانات) الوديعه من الودع بمعنى الترك سميت بها لانها شيء يترك عند الامين
 وهي اخص بالامانة لان الوديعه هي الاستحفاظ قصدا والامانة قد لا تكون كذلك كما اذا هبت الرياح
 والفت ثوب انسان في حجر غيره يكون الثوب امانة عند ذلك الغير ولا يكون وديعه (قوله لكن لا يخفى انه
 يحصل به قصور الخ) لان اشتراط سائر الشروط يرجح جانب الزام وذلك لان شبه الزام هو جب اشتراط
 العدد والعدالة معا وشبه عدم الزام هو جب سقوطهما معا فتوفير الشبهين حفظهما او جب اشتراط
 أحدهما واسقاط الاخر على السوية واما اشتراط سائر الشروط ايضا فيكون ترجيح الجانب الزام لانه
 الذي يناسب اشتراط الشرايط وهذا المقرر يندفع ما يقال ان اشتراط الشرايط لا يرجح جانب الزام

متضمن للثبوت والاشراط جميعا فان ما قبل الايدل على الثبوت وما بعده على الاشتراط قال

من العداة ونحوها في الوكيل والرسول بخلاف الفضولي وايضا قلما تطرق الكذب في الوكالة والرسالة فان يقول كاذبا وكان في سلطان او
 ارسلني البليث يقول كذا وكذا واما الاخبار الكاذبة من غير رسالة ووكالة فتدبره الوقوع وذلك لان مخافة ظهور الكذب وزوم الضرر
 في الاو اين اشد وقوله (رعاية للشبهين) اي شبه الزام وعدم الزام

عدم البقاء اصلا فان الاعراض لما كان وجودها في نفسها هو وجودها في محلها على ما حقق في محله لا يتصور اثبات المماثلة بينها وبين غيرها
 حتى يقضى بهذا (قوله وايضا الواجب من الاصل) اعترض عليه بانه لا يصلح ان يكون وجها برأسه في ازالة العقبة بل هو توضيح وتتميم
 لما سبق بان في العقبة جهة الاصاله بناء على ان العبد لجهالة وصفه لا يمكن ادائه الاتبعينه ولا تعين الا بالانقيوم اذ مجرد الجهر عن الاصل

رحمه الله كان ذلك أحق منه عليه السلام فانه كان مأموماً عن السهو أما في غيره فلا على ان رواية الطالب أشد عادة وطبيعته وأيضاً إذا قرأ التليد فالحافظة من الطرفين وإذا قرأ الاستاذ لا تكون الحافظة الامنة وأما الكتابة والرسالة فقام مقام الخطاب فان تبليغ الرسول عليه السلام كان بالكتاب والارسال أيضاً والمختار في الاولين أن يقول حدثنا وفي الاخرين أخبرنا وأما الرخصة فهي الاجازة والمناولة فان كان عالماً بما في الكتاب يجوز فالمستحب أن يقول أجاز ويجوز أيضاً أخبر وان لم يكن عالماً بما فيه لا يجوز عند أبي حنيفة ومحمد رحمه الله خلافاً لأبي يوسف كافي كتاب القاضي الى القاضي لهما ان أمر السنة أمر عظيم مما لا يتساهل فيه وتصح الاجازة من غير علم فيه من الفساد ما فيه وفيه فتح لباب التصدير في طلب العلم وهذا أمر يتبرك به لا أمر يقع به

رعاية للشبه بين تعليله للاكتفاء باحد الامرين العسود والعدالة (قوله فصل في كيفية السماع) وهو الاجازة بان يقول له أجزت لك أن تروي عني هذا الكتاب أو مجموع مسموعاتي أو مقرواتي ونحو ذلك والمناولة أن يعطيه المحدث كتاب جماعه يسده ويقول أجزت لك أن تروي عني هذا الكتاب ولا يكفي مجرد اعطاء الكتاب وانما يجوز طريق الاجازة ضرورة ان كل محدث لا يجدر ان يسمع جيع ماصع عنده فيلزم تعطيل السنن وانقطاعها لهذا كانت رخصة (قوله وهذا أمر يتبرك به) جواب عما يقال ان السلف كانوا يعتبرون الاجازة والمناولة من غير علم المجاز له بما فيه (قوله وامام) يعني ان الراوي لم يستفد منه التذكر بل اعتمده عليه اعتماد المقدي على امامه (قوله والثاني لا يقبل عند أبي حنيفة رحمه الله) لان المقصود من النظر في الكتاب عنده التذكروالعود الى ما كان عليه من الحفظ حتى تكون الرواية عن حفظ تام اذا الحفظ الدائم مما يتعسر على غير النبي عليه الصلاة والسلام لاسيما في زمان الاشتغال بانواع العلوم وفروع الاحكام وذكر في المعتمدان الذي ينبغي أن يكون محل الخلاف هو

بل يحججه اذا العدد بدون الشروط لا يفيد الا لزام فلا يتم شبه الا لزام بدونه (قال المصنف فتقول أهو كما قرأت) قيل ليس السؤال شرطاً حتى لو قرأ عليه فسكت ولم يجده منه اقرار ولا انكار فهو كالقسم الاول في جواز العمل اذا غلب على ظن السامع انه ما سكت الا لان الامر كما قرأ عليه وكذا في جواز الرواية عند الجمهور لان العرف يدل على ان سكوته في هذا دليل تقرر به على الرواية واقرار بصحته والا كان سكوته فسقاً وفيه خلاف جماعة من أصحاب الشافعي رحمه الله وغيرهم حيث لم يجوزوا الرواية في هذه الصورة مستدلاً بانه لو قرئ عليه كتاب فيه حكاية اقراره بدين أو بيع فسكت لا يثبت الاقرار ولا يجوز لاحد ان يشهد عليه فكذا هذا ورد بان العرف لم يجز في هذا على ان السكوت تصديق بخلاف ما نحن فيه (قال المصنف اما في غيره فلا) ظاهره يفيد في الاحقية في الغير فيحصل بالنسوية بين الوجهين وهو رواية عن أبي حنيفة رحمه الله وعليه معظم علماء الحجاز والكوفة ومالك وأشباخه من علماء المدينة والبخارى والمشهور من مذهب أبي حنيفة رحمه الله ترجيح الوجه الثاني على الاول وهو المراد هنا كما يدل عليه قوله على ان رواية الطالب اشدة عادة وطبيعته وأيضاً الخ (قول المصنف وأما الكتابة والرسالة الخ) أما الكتابة فبان يكتب قبل التسمية من فلان بن فلان الى فلان بن فلان ثم يبدأ بالتسمية ثم بالثناء ثم بالمقصود ثم يقول اذا بلغن كتابي هذا وفهمت ما فيه فحدث به عني بهذا الاسناد وأما الرسالة فبان يقول المحدث للرسول بلغ عني فلان انه قد حدثني بهذا الحديث فلان بن فلان ويذكر اسناده فاذا بلغن رسالتني هذا فأرو عني بهذا الاسناد (قوله فهي الاجازة) اعلم ان الاجازة أنواع الخ أن يجيز لعين في معين كجزئك كتاب البخاري مثلاً أو أجزت فلاناً جيع ما شئت عليه فهرستي فهذا أعلى أنواع الاجازة المجردة عن المناولة حتى زعم بعضهم انه لا خلاف في جوازها * اجازة لمعين في غير معين كقول الشيخ أجزتكم مسموعاتي أو مروياتي والخلاف في هذا النوع أقوى وأكثر والجمهور من الفقهاء والمحدثين على تجوز الرواية بها أيضاً وإيجاب العمل بما روي بها * اجازة العموم كقوله أجزت للمسلمين أو لمن ادرك زمانني فجوزها الخطيب مطلقاً وجوزها القاضي أبو الطيب بجميع المسلمين الموجودين عند الاجازة * اجازة المعدوم كقوله أجزت لمن يولد فلان فجوزها الخطيب وأبطلها القاضي أبو الطيب وابن الصباغ وهو الصحيح وأما اذا عطف على الموجود فقال أجزت لفلان ولمن يولد له وأجزت لك ولعقبك ونسلك فجوزها ابن أبي داود * اجازة المجاز

ما الاحتجاج وأما الضبط والعزيمة فيه الحفظ الى وفاء الاداء وأما الكتابة فقد كانت رخصة فانقلب عزيمة في هذا الزمان صيانة للعلم والكتابة نوعان مذكري إذا رأى الخطب تذكر الحادثة وهذا هو الذي انقلب عزيمة وامام وهو لا يفيد التذكر والاول حجة سواء خطه هو أو رجل معروف أو مجهول والثاني لا يقبل عند أبي حنيفة رحمه الله أصلاً وعند أبي يوسف رحمه الله

ان كان تحت يده يقبل في الاحاديث وديوان القضاء للامن من التزوير وان لم يكن في يده لا يقبل في ديوان القضاء ويقبل في الاحاديث اذا كان خطا معروفا لا يخاف عليه التبديل عادة ولا يقبل في الصكوك لانه في يده الخصم حتى اذا كان في يد الشاهد يقبل وعند محمد رحمه الله يقبل ايضا في الصكوك اذا علم بلاشك انه خطه لان الغلط فيه نادر وما يجده بخط رجل معروف في كتاب معروف يجوز ان يقول وجدت بخط فلان كذا وكذا واما الخط المجهول فان ضم اليه خط جماعة لا يتوهم التزوير في مثله والنسبة تامة يقبل وغير مضموم لا المراد من النسبة التامة ان يذكر الاب والجد واما التبليغ فانه لا يجوز عند بعض أهل الحديث النقل بالمعنى لقوله عليه الصلاة والسلام نصر امرأ أي نعم الله (سمع منامقاة فوعاها وادها كما سمعها ولا نه مخصوص بجوامع الكلم وعند عامة العلماء

يجوز ولا شك ان العزيمة هو الاول والتبرك بالفظه عليه الصلاة والسلام أولى لكن اذا ضبط المعنى ونسى اللفظ فالضرورة داعية الى ما ذكرنا وهو في ذلك أنواع) أى الحديث في النقل بالمعنى أنواع (فما كان محكما يجوز للعالم بالغة وما كان ظاهرا يحتمل الغير كما يحتمل الخصوص أو حقيقة تحتمل المجاز يجوز للمجهول فقط وما كان مشتركا أو مجتمعا أو من جوامع الكلم لا يجوز أصلا ان في الاول) أى في المشترك (ان أمكن التأويل فتأويله لا يصير حجة على غيره والثاني والثالث) أى الجميل والتمشابه لا يمكن نقلهما بالمعنى وفي الأخير) أى ما كان من جوامع الكلم (لا يؤمن الغلط

ما اذ لم يتذكر سماعه بما في هذا الكتاب ولا قراءته ولكن غلب على ظنه ذلك (قوله وديوان القضاء) هو المجموع من قطع القرايطس يقال دونت الكتب جمعتها وقديقال الديوان لمجمع الحاكم (قوله لقوله عليه السلام نصر الله امرأ الحديث) أوجب بان النقل بالمعنى من غير تغيير أداء كما سمع ولو سلم فلا دلالة في الحديث على عدم الجواز غايته انه دعاهم للناقل بالحفظ لكونه أفضل (قوله ولا نه مخصوص بجوامع الكلم) يعنى يوجد في الحديث ألفاظ يسيرة جامعة لمعان كثيرة لا يقدر غيره على تأدية تلك المعاني بعبارته وذلك كقوله عليه الصلاة والسلام الخراج بالضممان ولا ضرر ولا ضرار في الاسلام والغرم بالغنم والجواب ان الكلام في غير جوامع الكلم مع القطع بانه معنى الحديث لمعرفة الناقل بمواقع الالفاظ والعمدة في جواز ذلك ما ورد عن الصحابة رضی الله عنهم أمر النبي صلى الله عليه وسلم بكذا ونحوه عن كذا وخص في كذا وشاع ذلك من غير تكبير فكان اتفاقا (قوله فما كان محكما) أى متضح المعنى بحيث لا يشبهه معناه ولا يحتمل وجوها متعددة على ما صرح به نخر الاسلام لا مالا يحتمل النسخ على ما هو المصطلح في أقسام الكتاب كقول الشيخ أجزت لك مجازاتي أو أجزت لك ما أجزتني والصحيح الذي عليه العمل جوازه (قوله ولكن غلب على ظنه ذلك) والافدم القبول اتفاقا (قال المصنف واما الخط المجهول فان ضم اليه خط جماعة الخ) يحتمل أن يكون معناه انه وجد سماعه مكتوبا بخط لا يعرف كاتبه في طبقة سماعه فان من دأب أهل الحديث انهم يكتبون في آخره ما سمعوه من كتاب قرأه على شيخ سمع هذا الكتاب من الشيخ فلان بن فلان وفلان بن فلان الى أن يأتي على أسماء السامعين أجمع فاذا وجد سماعه مكتوبا بخط مجهول مضموم ما الى سماعه جماعة حل له أن يروي لا تنفاء تهمة التزوير عنه بخلاف ما اذا وجد مفردا ويحتمل أن يكون معناه انه وجد سماعه مكتوبا بخطوط مختلفة مجهولة بان وجد مكتوبا بخط لا يعرف كاتبه وقد انضم اليه خطوط اخرى تشهد بصدق ما تضمن ذلك (قوله نصر الله) بالتشديد كما يدل عليه تفسيره بنعم ويروى بالتخفيف بمعنى حسن وجهه (قوله أوجب بان النقل بالمعنى الخ) قيل الجواب ليس يرضى لان المسموع هو اللفظ لا المعنى فلان سلم ان النقل بالمعنى أداء كما سمع غايته أن يكون أداء المعنى ما سمع بعبارة أخرى مغايرة لما سمع فلا يكون كما سمع واما قوله ولو سلم فيمكن أن يجاب عنه من جهتهم بان الحديث دل على أفضلية النقل كما سمع وترك الافضل المؤدى الى ترك الواجب وهو ما في عبارة عليه السلام مما لا يؤدى بغيرها لا يجوز (قوله الخراج بالضممان) أى غلة العبد المشتري الحاصلة قبل الرد بانعيب طيبة للمشتري لانه لو هلك قبل الرد للهلاك من ماله كذا في كتاب القرينين وفي الفائق كل ما خرج من شيء فهو خراج نخر الخراج الشجر ثمرة ونخر الخرجان دره ونسله (قوله لا مالا يحتمل النسخ الخ) فان عدم احتمال النسخ ليس بشرط في

فيه لاحاطته لمعان تقتصر عنها أقول غيره

وهو العبد لا يتحقق أصالة البدل وهو القيمة لحريته في جميع صور القضاء فانه لا يكون الا عند تعذر الاداء ورد بان الدليل الاول دليل مستقل بنفسه لان مبناه على ان القضاء يستدعي تصور الاداء والمجهول من حيث انه مجهول لا يتصور أدائه فكيف تكون القيمة خلفا عنه بل هي أصل من هذا الوجه الا انه معلوم الجنس فصارت القيمة قضاء حقيقة وليس هذا استدلالا بالجزء الخالي بل بالجزء من الاداء ابتداء بمعنى عدم تصورهما وأما الوجه الثاني فمبناه على اعتبار القيمة في تعيين الأصل من غير ملاحظة تصور الاداء (قوله لا بد لنا موربه من الحسن الخ) مسألة اتفق عليها الحنفية والماتزلة بمعنى انه لا بد أن يكون فيه جهة حسنة صالحة لتعلق الامر قبيل ورود الشرع يكون

ابن عمر في رفع اليدين في الركوع وقال المجاهد صحبت ابن عمر عشر سنين فلم أره رفعا يديه الا في تكبيرة الافتتاح وان عمل بخلافه قبلها أو لا يعلم التاريخ لا يجرح وأما بان عمل ببعض محتملاته فانه رد منه للباقى بطريق التأويل لا جرح كحديث ابن عباس من بدل دينه فاقتلوه وقال لا تقتل المرتدة وأما بان أنكرها صريحا كحديث عائشة أيما امرأة نكحت الحديث رواه سليمان بن موسى عن الزهري عن عائشة رضي الله عنها وقد أنكر الزهري لا يكون جرحا عندنا كقصته ذي اليدين وهي ما روى ان النبي عليه الصلاة والسلام صلى إحدى العشاءين فسلم على رأس ركعتين فقام ذو اليدين فقال لرسول الله صلى الله عليه وسلم أقصرت الصلاة أم نسيتهما فقال عليه الصلاة والسلام كل ذلك لم يكن فقال بعض ذلك قد كان فاقبل على القوم وفيهم أبو بكر وعمر فقال أحق ما يقول

(قوله فصل في الطعن كحديث عائشة رضي الله عنها) وقد يقال ان غيبة الاب لا توجب أن يكون النكاح بلاولى لان الولاية تنتقل الى الاب بعد غيبته الاقرب (قوله وان عمل) أي الراوي بخلاف ما روى قبل الرواية لا يجرح لجواز انه كان مذهبه فتركه بالحديث وكذا اذا لم يعلم التاريخ لانه حجة بينة فلا يسطر بالشك (قوله عن الزهري عن عائشة رضي الله عنها) ترك بينهما ذكر عروة وهو الراوي عن عائشة رضي الله عنها (قوله لقصة ذي اليدين) هو عمرو بن عبد ود سمى بذلك لانه كان يعمل بكتابتها يد وقيل لظول يديه استدلال بالقصة على ان رد المروى عنه لا يكون جرحا وذلك ان النبي عليه السلام قبل رواية أبي بكر وعمر رضي الله عنهما انه سلم على رأس الركعتين مع انه أنكر ذلك أولا

جواز النقل بالمعنى (قوله كحديث عائشة رضي الله عنها الخ) فان قلت الحديث يفيد بطلان تزويج المرأة نفسها بغير ولى لان المحفوظ في الحديث نكحت بصيغة المعلومات وتزويجها ابنة أخيها ليس عملا بخلافه قلت لما أنكحت فقد زوجت كنيكاح المرأة نفسها دلالة لان العقد كما ينقذ بعارة غير المتزوجة من النساء ينقذ بعبارتها أرفلا فيكون فيه عمل بخلاف ما روت (قوله وقد يقال ان غيبة الخ) فان قلت العمة ليست بولية لان الولي هو العصبية والعمة ليست اباها بل هي من ذوى الارحام قلت ولى النكاح لا ينصمر عندنا في العصبية بنفسه نعم العصبية بنفسه مقدم في ولاية التزويج ثم تنتقل الولاية الى الام ثم الى ذوى الرحم الاقرب ثم الى مولى الموالاة ثم الى خاص في منشوره ذلك نعم يمكن أن يدفع القيل بان عائشة رضي الله عنها لما أنكحت ابنة أخيها فقد جوزت نكاح المرأة نفسها دلالة لان العقد لما انقذ بعارة غير المتزوجة من النساء فلا ينقذ بعبارتها أرفلا فيكون فيه عمل بخلاف ما روت كذا في شرح البرزوي (قول المصنف ببعض محتملاته) بان كان اللفظ عاما فعلم بخصوصه دون عمومه أو كان مشتركا أو بمعنى المشترك فعمل ببعض وجوهه (قول المصنف من بدل دينه واقتلوه) أي بدل دينه الحق وكلمة من عامة يتناول الرجال والنساء وقد خصه الراوي بالرجال على ما روى أبو حنيفة رحمه الله باسناده عن ابن عباس رضي الله عنه فلم يقبل الشافعي تخصيصه فان لا بان ذلك بمنزلة التأويل فلا يكون حجة على غيره (قوله ترك بينهما ذكر عروة) قيل انما تركه لان مقصوده ليس بيان سلسلة الرواية بل ان الزهري بعد ما روى حسبما يجوز له وايته عن عائشة رضي الله عنها أنكر ولا جل هذا لم يذكر عروة ولا ما بينه وبين سلمان من السلسلة (قوله هو عمرو بن ود) في تهذيب الاسماء واللغات للنووي ان اسمه الحر باق بن عمر بن جناه مغيرة مكسورة وموحدة وقاف واختلف في ارضها اليدين هذا هل هو ذوا الشمالين الذي قتل يوم بدر كما قاله الزهري وتابعه الحنفية أو غيره كما هو المختار عند الاكثرين واستدل عليه بكون راوي القصة أبا هريرة لانه أسلم عام خيبر بعد بدر بخمس سنين وفي شرح المهذب قال ابن عبد البر اتفقوا على ان الزهري غلط في هذه القصة والله أعلم (قوله مع انه أنكر ذلك) حيث قال كل ذلك لم يكن وفيه اشكال معروف وهو ان قوله عليه السلام كل ذلك لم يكن ليس عطايا للواقع فكيف صدر عن النبي عليه السلام المحفوظ عن الكذب وأجاب عنه الشيخ أكل الدين في شرح المشارق بان قوله عليه السلام كل ذلك لم يكن مجاز عن لم أشعر بشئ من ذلك لان عدم كون الشئ يستلزم عدم الشعور به فيكون من قبيل ذلك المزموم واردة الا لازم وفيه بحث لان جواب ذي اليدين بقوله بعض ذلك قد كان دليل واضح على ان الحديث محمول على معناه الحقيقي فانه من أهل اللسان عارف بمراد الرسول عليه السلام فلو كان مراده عليه السلام المعنى المجازي لما أجاب بما هو جواب عن المعنى الحقيقي لا يقال لعل مراد ذي اليدين أيضا المعنى المجازي لان

ذو اليدين فقال لا نعم فقام وصلى ركعتين فقبل روايتهم ما عنه مع انه كاره ومن ذهب الى ان كلام النبي يبطل الصلاة وزعم ان هذا كان قبل تحريم الكلام في الصلاة ثم نسخ

لا بد أن يكون فيه جهة
قبحة سالحة لتعلق
النهي عليه وينسب
النهي اليه من هذه
الحثية بحيث لا يمكن
تعلق الامر به عليه
لقوله تعالى ان الله يأمر
بالعدل والاحسان وقوله
ان الله لا يأمر بالفحشاء
وقوله ويحل لهم الطيبات
ويحرم عليهم الخبائث
فانه يدل على ان الأمر
به ممتصفاً بكونه عدلاً
واحساناً والمنهي عنه
بكونه فحشاً قبيحاً والمحلل
عليه م طيباً والمحرم
خبثاً قابلاً وورود الامر
والنهي وتعلق الخطاب
به ولو لم يتصف قبل ورود
الخطاب بهذه الاوصاف
لم يكن لهذه الاحكام واقع
يطابقها ومطابق بصدقها
ومنشأ بعضها ويكون
المعنى ان الله يأمر بما أمر
به ولا يأمر بما لا أمر به وهو
قول لا معنى له أصلاً ثم
ان العكس يعنى ورود
الامر بما فيه جهة قبحة
سالحة لتعلق النهي
عنه والنهي بما فيه
جهة حسنة سالحة
لتعلق الامر به وان كان
أمرهما كناية بالنسبة الى
قدرة الله تعالى وعدم
الممانع عنه والمنازع له

لان سياق القصة يدل على انه انما عمل بقوله ما لا يدلل آخرو كلام النبي عليه السلام انما جرى على ظن
انه قد أكمل الصلاة فكان في حكم الناسي وكلام الناسي لا يبطل الصلاة والقول بان ذلك كان قبل تحريم
الكلام في الصلاة تأويل فاسد لان تحريم الكلام في الصلاة كان عمدة وحدث هذا الامر انما كان بالمدينة
لان راويه أبو هريرة وهو متأخر الاسلام وقدره عمر بن الخطاب بن الحصين وهجرته متأخرة كذا في شرح السنة
(قوله ولان الحمل على نسيانه أولى من تكذيب الثقة الذي روى عنه) فان قيل ان أريداً بالتكذيب
النسبة الى تعدد الكذب فليس بلازم لجواز أن يكون سهواً أو نسياناً وان أريده أعم من ذلك فلا أولوية
لان المراد منه أيضاً ثقة قلنا تعارض في أصل الخبر معمولاً به وفيه نظرونا ظاهر كلام المصنف يدل على
ان هذا الخلاف فيما اذا صرح المراد بالانكار والتكذيب ولا يشعر بالحكم فيما اذا توقف وقال لا
أخذ كذلك وقيل الخلاف في الثاني وفي الأول يستقط بلا خلاف وقيل ان ترجح أحدهما على الآخر في

لانا نقول يدفعه قوله عليه السلام أحق ما قال ذو البدين ادلا معنى لان يقال أشعرت فالظاهر في الجواب
أن يقال معنى الحديث كل ذلك لم يكن في ظني ولا كذب في هذا (قوله لان سياق القصة الخ) اشارة الى
رد كلام نخر الاسلام حيث قال وحديث ذي البدين ليس بجمعة لان النبي عليه السلام ذكره فعمل بذكره
وهو الظاهر من حاله والحق ان الظاهر ما ذكره نخر الاسلام من انه عليه السلام عمل بذكره بعد
روايتهم اذ كان عليه السلام لا يقر على الخطا (قوله وكلام الناسي الخ) تصحیح على مذهب الشافعي
رحمه الله (قوله لان راويه أبو هريرة الخ) والجواب عنه انه يجوز أن يكون راوياً من غيره فيكون مرسل
وارسال الصحابي مقبول بالاجماع (قوله وقدره عمر بن الخطاب بن حصين) بطريق آخر ذكره في صحيح
مسلم وهو انه عليه السلام صلى العصر فسلم في ثلاث ركعات ثم دخل منزلة فقام اليه رجل يقال له الحرابي
وكان في يده طول فقال يا رسول الله فذكره عليه السلام حقيقة الحال وخرج غضبان بجور داه حتى
انتهى الى الناس فقال أصدق هذا فقالوا نعم فصلى ركعة ثم سجد سجدتين ثم سلم وعلى هذه الرواية التمسك
بالحديث المذكور لعدم بطلان الصلاة بالكلام مشكل اذ لو صح التمسك به لصح الرواية التمسك
بخطوات الكثيرة ولا خلاف في بطلانها سواء كان سهواً أو عمداً (قوله وهجرته متأخرة) الظاهر ان المراد
بالهجرة الهجرة الى المدينة وهذا القدر لا يكون دليلاً على ان حدوث الامر المذكور انما كان بالمدينة كما
يتبادر من السياق اللهم الا أن يراد بالهجرة الهجرة عن نسيان الله تعالى أعني الكفر فيكون المراد به أيضاً
تأخر الاسلام ويؤيده ان الامام النووي ذكر في التهذيب انه أسلم هو وأبو هريرة عام خيبر سنة سبع من
الهجرة (قوله ولان الحمل على نسيانه أولى) فيه بحث لان نسيان الحاكمي مع ما عه عن غيره وزعم انه منه في
الاحتمال سواء ويمكن أن يجزمه بالرواية وانه عدل (قوله وفيه نظر) قال الفاضل الشريفي وجه النظر ان
أصل الخبر انما ينبغي معمولاً به بعد ثبوته ولم يثبت بعد (قوله وظاهر كلام المصنف الخ) انما قال ظاهر

(وفيه نظر) أقول وجهه انه انما يكون معمولاً به اذا كان متصل السند واذ تعارضنا سقط اولاً وجد
اتصال السند قال وظاهر كلام المصنف يدل على ان اطلاق الخ أقول انما قال ظاهر كلام المصنف لان
قوله واماناً أنكرها صريحاً يدل على ما ذكره لكن قوله بعده ذلك في الاستدلال ولم يقبله عمر ونحو ذلك
من العبارات لا يدل قطعاً على الانكار والتكذيب قال (ولا يشعر بالحكم اذا توقف وقال لا أخذ كذلك)
أقول يعنى ان عدم التذكر قد يكون سبباً لعدم القبول والعمل بخلافه وقد يكون سبباً للتوقف وظاهر

الاية يمنع من جهة كونه سبحانه حكماً عالماً قادراً جواداً على الاطلاق وهو لا ينافي الاختيار بل يؤكده كالاتى فيه سبق الاخبار به
منه جل ذكره ولكن المنظور بالذات في مراعاة الحكمة هو الكل من حيث هو كلياً ويعبر عنه الحثية بالعاقبة الحثية لا الجزئيات

ويكون جرحا عند أبي يوسف لان عمارا قال لعمر امانذ كرحميت كناني ابل فاجنبت فتمعتك الى آخره ولم يقبله عمر رضي الله عنه قال
كناني ابل الصدقة فاجنبت فتمعتك في التراب فذكرت ذلك لرسول الله صلى الله عليه وسلم فقال اما كان يكفينا ضربتان فلم يذ كره عمر
رضي الله عنه فلم يقبل قول عمار ٢٧٢ يقال تععتك الدابة في التراب أي تمرغته ووجه التمسك بهذا ان عمارا ولم

يحدث حضور عمر في تلك
القضية لقبه عمر لعائلة
عمار فالمانع من القبول
ان عمارا حكى حضور عمر
وعمر لم يتذكر ذلك
قبالاولى اذ انقل عن

رجل حديث وهو
لا يتذكره لا يكون
مقبولا ونقل البخاري في
صحيحه عن سفيان عن
شقيق كنت مع عبد الله
ابن مسعود وابي موسى
فقال ابو موسى لم نسمع
قول عمار لعمر ان رسول
الله صلى الله عليه تعالى
وسلم بعثني انا وانت
فاجنبت فتمعتك الصعيد
فابتنا رسول الله صلى الله
عليه وسلم فاخبرناه فقال
عليه الصلاة والسلام
اما كان يكفينا هكذا
ومسح وجهه واقببه
واحدة وقال عبد الله أفلم
ترعمر لم يقنع بقول عمار
(وهذا فرع خلافا في
شاهدين شهدا على قاض
انه قضى به اذ لم يتذكر
القاضي والثاني ان كان
من الصحابي فيما لا يحتمل
الخفاء ويكون جرحا نحو
البكر بالبكر جرحا مائة
وتغريب عام) ولم يعمل
عمر وعلى رضي الله عنهما

الجزم فهو والمعتبر وان تساوبا فقد تساوقا فلا يعمل بالحديث (قوله ويكون جرحا عند أبي يوسف رحمه الله)
لقصة عمار وقد استدل بانه يلزم الانقطاع بكون أحدهما مغفلا وجوابه ان عدم التذكر في حادثة لا
يوجب كونه مغفلا بحيث يرد خبره وقليلا يسلم الانسان من النسيان ولا خفاء في ان كلاما من عمر وعمار عدل
ضابطا وبضاعة ككل منهما وضبطه يقين فلا يرتفع بالشك (قوله ولم يعمل به عمر وعلى رضي الله عنهما)
فان قيل قد روي ان عمر بنى رجلا فلحق بالروم مرندا خلف والله لا أنفي أبدا أجيب بانه كان سياسة اذ لو كان

لا احتمال أن يحتمل الانكار في قوله وامابان أنكرها على عدم التصديق وهو متحقق في صورة التوقف قال
الفاضل الشريف اعترض بانه صرح به حيث قال وعمر لم يتذكر ذلك قبالاولى اذ انقل عن رجل حديث
وهو ينكره لا يكون مقبولا وقد يجاب عن الاعتراض بان عدم التذكر قد يكون سببا لعدم القبول
والعمل بخلافه وقد يكون سببا للتوقف وظاهر ان كلام المصنف لا يشعر بكون عدم التذكر سببا للتوقف
بل لعدم القبول (قوله وقد استدل) أي على كون ما ذكر جرحا قال الفاضل الشريف هذا الاستدلال
مبنى على كون عمر راويا بهذا الحديث وليس كذلك بل الراوي هو عمارا لانه يدعي حضور عمر فيما جرى
عليه وهو ينكره وقول المصنف لو لم يحدث حضور عمر يدل على ان عمر ليس راويا ولا امره بانه فعل ان
استدل لانه فاسد وقد يتكافى في الجواب بانه اراد باحدهما المعين بقوله بانه ذكر الانقطاع وهو عمارا لكنه
أهم للمباغاة بايهام التسوية بينه وبين عمر رضي الله عنه كما جعلها بعده في قوله ولا خفاء في ان كلاما من
عمر وعمارا لا احتمال النسيان من كل منهما (قال المصنف قبالاولى اذ انقل الخ) فيه اشارة الى دفع
بحث الامام الكردري بان عمارا لم يرو عن عمر فليس مما نحن فيه (قال المصنف وهذا فرع خلافا فيهما الخ)
أي خلاف محمد وابي يوسف رحمه الله في المسئلة المذكورة فقال أبو يوسف قبيل القاضي هذه البيضة ولا
ينفذ قضاؤه وقال محمد يقبلها وينفذ قضاؤه وهذا الاصل أنكر أبو يوسف مسائل على محمد حكاهما عنه في
الجامع الصغير فلم يقبل شهادته على نفسه حين لم يذكره صحيح ذلك محمد (قوله أجيب بانه كان سياسة) كما
نفي عمر رضي الله عنه نصر بن الخجاج حين سمع قائلة تقول

هل من سبيل الى خرفا شربها * أو من سبيل الى نصر بن حجاج

والجمال لا يوجب النفي ولكنه فعل ذلك لمصلحة يروى انه قال ما ذنبي يا أمير المؤمنين فقال رضي الله عنه

ان كلام المصنف لا يشعر بكون عدم التذكر سببا للتوقف بل لعدم القبول والعمل بخلافه يدل عليه
قول المصنف أو لا ولم يقبله عمر وثانيا فلم يقبل قول عمار حيث لم يقل فتوقف وثالثا قبالاولى اذ انقل عن
رجل حديث وهو لا يتذكره لا يكون مقبولا حيث لم يقل يتردد فيه فظهر ان الاعتراض بانه صرح به
حيث قال وعمر لم يتذكر كذلك قبالاولى اذ انقل عن رجل حديث وهو لا يتذكره لا يكون مقبولا ناشئ عن
عدم الاستخراج فليتأمل قال (وقد استدل بانه يلزم الانقطاع بكون أحدهما مغفلا وجوابه الخ) أقول لما
كان قول أحدهما محتملا لان رادبه أحدهما معين وهو عمارا ويكون اجماعه للمباغاة بايهام التسوية
بينه وبين عمر رضي الله عنهما وان رادبه أحد غير معين وكان الاول راجحا بقوله بانه ذكر الانقطاع أجاب
المشارح أولا بالنظر الى الاحتمال الاول بقوله وجوابه ان عدم التذكر من النسيان وثانيا بالنظر الى
الاحتمال الثاني بقوله ولا خفاء الخ فظهر ان القول بان هذا الاستدلال مبنى على كون عمر راويا بالهذ

ولا يمكن خفاء مثل هذا الحكم عنهما وفيما يحتمل الخفاء لا يكون جرحا

كالم يعمل أبو موسى بحديث الوضوء على من قهقه في الصلاة لانه من الحوادث النادرة فيجمل على الخفاء عنه وان كان
من أئمة الحديث

فان كان الطعن مجمولا لا يقبل وان كان مفسرا فان فسر بما هو جرح شرعا متفق عليه والطاعن من أهل النصيحة لامن أهل العداوة والمعصية يكون جرحا والا فلا وما ليس بظن شرعا فخذ كور في أصول البردوى

فيه (فصل في أفعاله عليه الصلاة والسلام فمنها ما يقتدى به وهو مباح ومستحب

فانما تعتبر بالعرض والاشعري على ما يتخله عنه أصحابه وأتباعه يخالف في ذلك ويقول لا يلزم المأمور به والمنهى عنه أن يكون فيه جهة صالحة لتعلق الأمر والنهي عليه ويجوز العكس فليس الحسن عنده الا بمعنى ما أمر به

ولا القبيح الا بمعنى ما نهى عنه ولا يثبت الحسن والقبح الا بنفس الأمر والنهي ولا مدخل للعقل في حكمه وجهة شرعيته وعندنا الحسن والقبح من مقتضيات الأمر والنهي ومدلولاتهما الاقتضائية الثابتة في نفس الأمر قبيل ورود

التكليف وصدور الخطاب ويتفاوتان الى ما يستبد العقل بأدراكه بالضرورة أو بالبرهان وما لا يسيل اليه أصلا ولكن الفرق بين مذهبنا ومذهب المعتزلة ان الحاكم عندهم هو العقل فهما تمكن العبد من ادراك الجهة

حد المالمف اذا الحد لا يترك بالارتداد وفيه بحث لان المسئلة اجتهادية لا قطع بها فيجوز أن يكون تغيير اجتهاده بذلك والانصاف ان قصة اعرابي وقع في كوة في المسجد وقهقهت الاصحاب في الصلاة بمحضر من كبار الاصحاب وأمر النبي صلى الله عليه وسلم اياهم باعادة الوضوء والصلاة ليست أخفى من حديث في تغريب العام في زنا البكر بالبكر ذكره النبي عليه السلام ورواه عبادة بن الصامت رضى الله عنه (قوله فان كان الطعن مجمولا) بان يقول هذا الحديث غير ثابت أو منكر أو مجرد روح أو راويه متروك الحديث أو غير العدل لم يقبل لان العدالة أصل في كل مسلم نظر الى العقل والدين لا سيما الصدر الاول فلا يترك بالجرح المبهم - بل جواز أن يعتقد الجرح مالم يس جرحا وقبيل يقبل لان الغالب من حال الجرح الصدق والبصارة بسباب الجرح ومواقع الخلاف والحق ان الجرح ان كان ثقة نصيرا بسباب الجرح ومواقع الخلاف ضابطا لذلك يقبل جرحه المبهم والا فلا (قوله وما ليس بظن شرعا) مثل ركض الخيل والمزاح وتحمل الحديث في الصغر ومثل الارسال والاستكثار من فروع الفقه وأمثال ذلك (قوله فصل في أفعاله عليه السلام) يعنى الافعال التي يتضح فيها أمر الجبلة كالقيام والقعود والاكل والشرب فان ذلك مباح له ولا يختص منه بلا خلاف فيكون خارجا عن الاقسام ويدخل في المباح الذي يقتدى به بمعنى انه يباح لنا أيضا فعليه فعل هذا بصح حصر غير المقتدى به في المخصوص والزلة

لا ذنب لك انما الذنب لى حيث لم أظهر دار الهجرة منك (قوله وفيه بحث) أى في قوله لما حلف الخ قال الفاضل الشريف فيه نظر لجواز أن يتغير اجتهاده ثانيا كون المسئلة اجتهادية ولا يجوز أن يحلف مثل عمر فيما لا يقوف له عليه انتهى أوجب بان المجتهد اذا جزم بحكم بواسطة أمر يجب عليه العمل بموجب ظنه فيجوز أن يحلف بالنظر الى حزمه ولا يمنع عنه الاحتمال المالى لان المحتمل اذا وقع خيرا من الاول يلزمه أن يفعل ويكفر عن عيئه كما ورد عليه الحديث بل صدر عن النبي عليه السلام كما قال الله تعالى يا أيها النبي لم تحرم ما أحل الله لك حتى قال عز من قائل قد فرض الله لكم تحلة أيمانكم فاذا صدر عن مثل النبي عليه السلام كيف يصح عدم تجوز صدوره عن مثل عمر وقد يجاب - بن البحث بان الحدود ليس فيها للرأى مسأخ أى على ما ذكره في فصل محل الخبر حيث قال بان الحدود تجب مقدرة بالجنائيات ولا مدخل للرأى في اثبات ذلك (قوله والانصاف ان قصة اعرابي الخ) قيل لاشك في تفاوتها من هذه الجهة لان وقوع هذه الحادثة وهى الزنا أكثر من وقوع تلك الحادثة وهى القهقهة في الصلاة كيف وحالة الصلاة تنافيا فلولا كان تغريب العام بعض الحد المتكرر بتكرور السبب بخلاف الحادثة الاولى لانها مظنة عدم التكرار فلاجل ذلك جاز خفاؤها على بعض الصحابة (قوله في كوة) قيل الصواب في هوة وهى المسكان وفي الكشف في البئر وفي النهاية في ركبة وهى البئر واعترض بأنه يس في مسجد رسول الله صلى الله عليه وسلم ركبة وأوجب بأنه ليس في كلام الراوى انه كان في المسجد فيجوز أن يقال انه عليه الصلاة والسلام كان يصلى في غير المسجد وفي الموضع الذي يصلى فيه ركبة (قوله والاستكثار من فروع الفقه) كما ذكر بعض المحدثين في حق أبي يوسف رحمه الله انه كان اماما حافظا الا انه اشتغل بالفقه ومن البين ان

الحديث وليس كذلك بل الراوى هو عثمان ناسى أيضا من عدم الاستخراج فقد يقال (وفيه بحث لان المسئلة اجتهادية) أقول قيل فيه نظر لجواز ان يتغير اجتهاده ثانيا لكون المسئلة اجتهادية ولا يجوز أن يحلف مثل عمر فيما لا يقوف له على ثباته عليه وليس بشئ لان المجتهد اذا جزم بحكم بواسطة مقدمة اجنبية يجب عليه العمل بموجب ظنه فيجوز أن يحلف بالنظر الى ذلك الجزم الحالى ولا يمنع عنه الاحتمال المالى

الصالحة بعقله يجب عليه الحسن ويحرم القبيح وان لم يرد به الشرع فالعقل عندهم واجب لما استحسنه ومحرم لما استقبحه وعندنا الحاكم هو الله تعالى لقوله سبحانه ان الحكم الا لله أمر ان لا نعبد الاياه ولا نثبت الحكم (٣٥ - تلويح ثانيا)

البعض يلزمنا اتباعه لقوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن أمره أي فعله وطريقته وعند الكرخي ثبت المتمسك وهو الاباحة ولا يكون لنا اتباعه لانه يمكن أن يكون مخصوصا به واختار عندنا الاباحة لكن يكون لنا اتباعه لانه بعث ليقتهدي باقواله وأفعاله قال الله تعالى لبراهيم عليه السلام اني جاعلك للناس اماما وذلك بسبب النبوة والمخصوص به نادر فصل في الوحي وهو ظاهر وباطن أما الظاهر فثلاثة الاول ما ثبت بالسان الملك فوقع في سمعه عليه السلام بعد عمله بالمبع بأية قاطعة والقرآن من هذا القبيل والثاني ما وضع له بإشارة الملك من غير بيان بالكلام كما قال عليه السلام ان روح القدس نفت في روعي ان نفسا لن تموت الحديث حتى تستكمل رزقها فاتقوا الله واجتوبوا في الطلب الروح القلب (وهذا يسمى خاطر الملك والثالث ما تبسدى لقلبه بلاشبهة بالهام الله تعالى اياه بان آراه بنور من

اذ لا يجوز منه الكبائر ولا الصغائر (قوله وواجب وفرض) يعني ان فعله بالنسبة اليها يتصف بذلك بان يجعل الوتر واجبا عليه صلى الله تعالى عليه وسلم لاستحباب أو فرضا والا فالثابت عنده بدليل يكون قطعا لا محالة حتى ان قياسه واجتهاده أيضا قطعي لانه لا يقرر على الخطأ على ما سياتي (قوله وهو فعل من الصغائر) رد لما ذكره بعض المشايخ من ان زلة الانبياء هي الزلل من الافضل الى المفاضل ومن الاصول الى الصواب لاعن الحق الى الباطل وعن الطاعة الى المعصية لكن يعاتبون لجلالة قدرهم ولان ترك الافضل عنهم بمنزلة ترك الواجب عن الغير (قوله من غير قصد) قال الامام السرخسي أما الزلة فلا يوجب فيها القصد الى عينها ولكن يوجب القصد الى أصل الفعل لانها أخذت من قولهم زل الرجل في الطريق اذا لم يوجب القصد الى الوقوع ولا الى الثبات بعد الوقوع ولكن وجد القصد الى المشي في الطريق وانما يوجبها لانها لا تخالو عن نوع تقصير يمكن للمكلف الاحتراز عنه عند الثبوت وأما المعصية حقيقة فهي فعل حرام يقصد الى نفسه مع العلم بجرمته (قوله ففعله المطلق) أي الخالي عن قرينه الفرضية والوجوب والاستحباب والاباحة وكونه زلة أو سهوا أو مخصوصا بالنبى عليه السلام فيه أربعة مذاهب حاصل الاولين الاتفاق على عدم الجزم بحكم ذلك الفعل بالنسبة الى النبي عليه السلام والاختلاف في انه هل يلزمنا الاتباع أو يتوقف في الاتباع أيضا وحاصل الاخيرين الاتفاق على ان حكمه الاباحة للنبي عليه السلام والاختلاف في انه هل يجوز لنا الاتباع أم لا واعترض على مذهب التوقف بانا اما ان غنح الامة من الفعل ونذمهم عليه فيكون حراما أولا فيكون مباحا فلا يتحقق القول بالتوقف والجواب نالغتهم ولا نذمهم لعدم علمنا بالحكم في حقهم لالتحق الاباحة وقد يقال على الاول ان المراد بالمتابعة مجرد الايمان بالفعل وهذا لا يتوقف على العلم بصفتها وعلى الثاني اننا انما نسلم ان الامر في الآتية بمعنى الفعل والطريقة بل هو حقيقة في القول على ما سبق وعلى الثالث ان الاباحة ليست مجرد جواز الفعل بل مع جواز الترك ولا نسلم انه متمم وأيضافه اثبات الحرمة بلا دليل مع ان الاصل في الاشياء الاباحة وعلى الرابع انه ان اردنا بالاباحة جواز الفعل مع جواز الترك على ما هو المصطلح فلا دليل عليها وان اردنا مجرد جواز الفعل فلا نزاع للواقفية ويمكن أن يقال المراد الاباحة بالمعنى المصطلح وثبت بحكم الاصل (قوله فعند البعض حظه الوحي الظاهر) لا الاجتهاد واستدل عليه صريح بقوله تعالى ان

هذا الايصح جرحا لان ذلك دليل الاجتهاد وقوة الذهن فكيف يصح جرحا (قوله والجواب نالغتهم الخ) فيه بحيث لان التوقف في الاتباع ان كان واجبا ففضده وهو الاتباع يكون حراما قطعا فلم لا يذمهم على الفعل وان لم يكن واجبا وليس محراما كان ضده جائزا فكان مباحا (قوله ويمكن أن يقال الخ) قيل للواقفية أن يورد على هذا الجواب ان بقاء الاصل على ما هو عليه غير معلوم فكيف يثبت جواز الترك بحكمه بل الجواب انه عليه الصلاة والسلام امام لكونه نبيا وبعثه لبيان الدين فعدم بيانه عدم جواز الترك بيان لجواز الترك لانه ثابت بالاصل فقط وكذا عدم بيان الاختصاص لكونه سكونا في

لان المحتمل اذا وقع كان خيرا من الاولى فيلزم على الخالف أن يفعل ذلك الخير ويكفر عن عيئنه بمقتضى قوله صلى الله عليه وسلم من حلف على عيين وقد رأى خيرا منها فليكفر عن عيئنه ثم يفعل الذي هو خير على ان هذا الامر صدر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم كما يدل عليه قوله تعالى يا أيها النبي لم تحرم ما أحل الله لك تتبغى مرضات أزواجك الى أن قال قد فرض الله عليكم تحلة أيمانكم فاذا صدر عن مثل رسول الله صلى الله عليه وسلم فكيف يصح عدم تجوز ردوره عن مثل عمر رضي الله عنه فتدبر

عنده كما قال الله تعالى لتصم بين الناس بما أراك الله وكل ذلك حجة مطبقا بخلاى الالهام للاولياء فانه لا يكون حجة على غيره وأما الباطن فما ينال بالرأى والاجتهاد وفيه خلاف فعند البعض حظه الوحي الظاهر لا غير وانما الرأى وهو هو

المحمّل للخطأ يكون لغيره للجزء عن الاول لقوله تعالى ان هو الاوحى بوحي وعسى البعض له العمل به ما والمختار عندنا انه ما ورد بانتظار
 الوحي ثم العمل بالراى بعد انقضاء مدة الانتظار لعموم فاعتهبروا بالاولى الابصار والحكم داود وسليمان عليه السلام بالراى فى نفس غنم
 القوم (يقال نفشت الغنم والابل نفوشا أى رعت ليل بالاراع روى ان غنم قوم وقت ايلافى زرع جماعة فافسدته فقتاصها وعند داود
 عليه السلام فحك داود بالغنم لصاحب الحرث فقال سليمان عليه السلام وهو ابن احدى عشرة سنة غير هذا الرفق بالرفيقين فقال
 ارى ان تدفع الغنم الى اهل الحرث ينتفعون بالباقيها واولادها واولادها واصوافها والحرث الى ارباب الشاة يقومون عليه حتى يعود كهيئته يوم
 افسدت ثم يترا دون فقال داود عليه السلام القضاء ما قضيت وامضى الحكم بذلك اما وجه حكومه داود عليه السلام ان الضرر وقع فى
 بالغنم فسلمت الى المحبى عليه كفى العبد الحانى واما وجه حكومه سليمان عليه السلام انه جعل الانتفاع بالغنم بازاء ما فات من الانتفاع
 بالحرث من غير ان يزول ملك المالك عن الغنم وأوجب على صاحب الغنم ان يعمل فى الحرث حتى يزول الضرر والنقصان (ولقوله عليه
 السلام ارايت لو كان على ابيد دين فقضيته الحديث) روى ابن الختمية ٣٧٥ قالت يا رسول الله ان فریضة الحج

أدرکت ابي شيخنا كبيرا
 لا يستطيع ان يستسند
 على الرحلة افيجزىنى ان
 اجمعه فقال عليه
 السلام ارايت لو كان
 على ابيد دين فقضيته
 اكان يقبل منك قالت نعم
 قال فدين الله احق ان
 يقبل (وقوله عليه
 السلام ارايت لو
 تمضضت بماء ثم مججته
 الحديث روى ان عمر
 سأل النبي عليه السلام
 من قبله الصائم فقال
 عليه السلام ارايت
 لو تمضضت بماء ثم
 مججته اكان يضرک
 (لكن يمكن فى الحديثين
 ان النبي عليه السلام
 علمه بالوحي لكن بينه

هو الاوحى بوحي فانه يدل على ان كل ما ينطق به انما هو وحي لا غير والمفهوم من الوحي ما ألقى الله تعالى اليه
 باسان الملك أو غيره وأجاب بانه اذا كان متعبدا بالاجتهاد كان حكمه بالاجتهاد وأيضا وحيا لانطقا عن
 الهوى واستدل أيضا اشارة بان الاجتهاد يحتمل الخطأ فلا يجوز الا عند المجز عن دليل لا يحتمل الخطأ
 ولا يجوز بالنسبة الى النبي عليه السلام لوجود الوحي القاطع وأشار الى الجواب بان اجتهاده لا يحتمل القرار
 على الخطا فتقريره على مجتهده قاطع للاحتمال كالا جماع الذى سنده الاجتهاد وجه هذا يخرج الجواب عن
 استدلالهم الاخر وهو انه لو جاز له الاجتهاد لجاز مخالفته لان جواز المخالفة من لوازم أحكام الاجتهاد
 لعدم القطع بانه حكم الله تعالى واللازم باطل بالاجماع وقد يستدل بانه لو جاز له الاجتهاد لما توقف فى جواب
 سؤال بل اجتهد بين ما يجب عليه من الجواب فاشار فى تقرير القول المختار الى جوابه وهو انه ما امور
 موضع البيان لان ما مورون بالاتباع به قال الله تعالى ولكم فى رسول الله أسوة حسنة (قوله اذا كان
 متعبدا بالاجتهاد الخ) قيل عليه معنى التعبد بالاجتهاد كونه مكلفا ما موراً به فيكون الاجتهاد وما
 يستند اليه بالوحي لا وحيا لان الوحي حينئذ هو الامر بالاجتهاد وأجيب بان الوحي ما ألقى الله تعالى
 باسان الملك وهو أمر من ان يكون بالذات أو بالواسطة اذ لا خفاء ان ما ثبت اشارة أو دلالة مثلا كاه وحي
 ويمكن ان يجاب عن أصل الاحتجاج بانهم قالوا معنى قوله تعالى وما ينطق عن الهوى ان هو الاوحى بوحي
 ما يصدر نطقه بالقرآن عن هو ورايه وانما هو وحي من عند الله بوحي اليه فلا يلزم شمول الحكم ما عدا
 قال (وأجاب بانه اذا كان متعبدا بالاجتهاد الخ) أقول أى أجب المصنف فى آخر الفصل وفى جوابه
 بحث لما قيل ان ذلك حينئذ يكون بالوحي لا الوحي بل الجواب ان معنى قوله ما ينطق عن الهوى ما يصدر
 نطقه بالقرآن عن الهوى ومعنى قوله ان هو الاوحى بوحي ما القرآن الاوحى بوحيه الله تعالى اليه فلا
 دلالة حينئذ فى الآية على

بطريق القياس لما كان موافقا له ليكون أقرب الى فهم السامع ولانه أسبق الناس فى العلم وانه يعلم المشاهدة والمجمل فمهال ان يخفى عليه
 معانى النص) المراد بها العلل (فاذا وضح له لزوم العمل ولا به شارر أصحابه فى سائر الحوادث عند عدم النص فاخذنى أسارى بدر رأى
 ابي بكر رضى الله عنه) روى ان رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم أتى يوم بدر بسبعين أسيرا ففهم العباس عمه عليه السلام وعقيل بن
 ابي طالب فاستشارا ابا بكر فيهم فقال قومنا وأهلك فاستبقهم لعل الله أن يتوب عليهم وخدمهم فدية يتقوى بها أصحابك وقال عمر كذبوا
 وأخرجوك فقد مهم واضرب أعناقهم فان هؤلاء أئمة الكفروا والله أعنانك عن الفداء يمكن عقيل وحزبه من عباس ومكنى
 من فلان لنسب له فلنضرب أعناقهم فاحذر رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم رأى ابي بكر وكان ذلك هو الراى عنده فن عليهم حتى نزل
 قوله تعالى لولا كتاب من الله سبق لمسك فيما أخذتم فيه عذاب عظيم أى لولا حكم الله سبق فى الملوح المحفوظ وهو لانه يعاقب أحد بالخطا
 فكان هذا خطا فى الاجتهاد لانهم نظروا فى ان استبقاهم ربما كان سببا لاسلامهم وتوبتهم وان فداءهم يتقوى به على الجهاد فى سبيل الله
 وخفى عليهم ان قتلهم أعز لاسلام وأعيب من وراءهم وأقل لشوكتهم فلما نزلت هذه الآية قال عليه السلام لو نزل بنا عذاب ما نجا الا عمر
 ولهذا الآية تاويل آخر نذكره فى باب الاجتهاد ان شاء الله تعالى (ومثل ذلك كثير) أى مثل ما أخذ رسول الله صلى الله تعالى عليه
 وسلم رأى أصحابه كثير وبعض ذلك مذكور فى أصول البردوى من ذلك ما روى ان رسول الله صلى الله عليه وسلم أراد يوم الاحزاب أن يعطى

المشركين شطرا ثم المدينة لبصر فوافقهم سعد بن عباد وسعد بن معاذ فقالا ان كان هذا عن وحى فسمعوا طاعة وان كان عن رأى فلا نعطهم الا السيف قد كنا نحن وهم في الجاهلية لم يكن لنا اولهم دين وكافوا لا يطعمون من ثمار المدينة الا بشر او قري فاذا اعزنا الله بالدين انعطهم ثمار المدينة ٢٧٦ لانعطهم الا السيف وقال عليه السلام انى رأيت العرب قدر منكم عن قوس واحدة

بالانتظار فهو شرط لاجتهاده على ان نفس الاجتهاد ايضا يقتضى زمانا واستدل على المختار بخمسة اوجه الاول وجوب الاجتهاد عليه لعموم قوله تعالى فاعتبروا باولى الابصار الثانى وقوعه من غيره من الانبياء كداود عليه الصلاة والسلام وسليمان عليه الصلاة والسلام ولا فاقبل بالفرق الثالث وقوعه منه عليه الصلاة والسلام في قصة الختمية وجواز قبلة الصائم الرابع انه عالم بعلم النصوص وكل من هو عالم بما يلزمه العمل في صورة الفرع الذى يوجد فيه العلة وذلك بالاجتهاد الخامس انه عليه الصلاة والسلام شاور أصحابه في كثير من الامور المتعلقة بالحروب وغيره او لا يكون ذلك الا للتقريب الوجوه وتخير الرأى اذ لو كان لتطبيب قلوبهم فان لم يعمل برأىهم كان ذلك اذى واستهزاء لا تطيبا وان عمل فلا شئ ان رأيه أقوى واذا جازله العمل برأىهم عند عدم النص فرأيه أولى لانه أقوى (قوله ولان الاصل في الشرائع) أى شرائع من قبلنا لخصوص بزمان الا ان يدل دليل على ان الثانى تبع للاول في الزمان وداع الى مادعاليه كاطول ابراهيم وهرون لموسى صلوات الله عليهم كما كان الاصل فيها لخصوص بمكان كشمس صلوات الله تعالى عليه في أهل مدين وأصحاب الايكة وموسى عليه الصلاة والسلام فبين أرسل اليهم واذا كان الاصل هو لخصوص فلا يثبت العموم في الامكنة والازمنة والامم (قوله وما ذكروا غير مختص بالاصول) دفع لما أورده الفرع الثانى من اختصاص الائمة بالاصول دون الفروع

القرآن (قوله قوله كبراهيم للوط) هكذا في بعض النسخ والصواب كوط لبراهيم كما دل عليه قوله تعالى فآمن له لوط اللهم الا أن يجعل الاول تمثيلا للمتبوع وقوله وهرون تمثيلا للتابع (قول المصنف هي تلزمنا) أى على ان شريعة من قبلنا لا على انها شريعة رسولنا تدل عليه المقابلة بالمذهب الثالث وهذا المذهب مبني على الى النبي صلى الله عليه وسلم وأئمة متبعون بشرع من تقدم وان شريعة كل نبي باقية في حق من بعده الى قيام الساعة الا أن يقوم الدليل على الانقراض وهو مذهب كثير من أصحابنا وعامة أصحاب الشافعي وطائفة من المتكلمين والمذهب الثانى مبني على انه عليه الصلاة والسلام لم يكن متعبدا بشرائع من قبلنا وان شريعة كل نبي تنتهي بوفاته أو بعثة نبي آخر الا ان لا يحمل على التانيث والانقراض فعلى هذا لا يجوز العمل بها الا بما قام الدليل على بقائه وهو مذهب أكثر المتكلمين وطائفة من أصحابنا وأصحاب الشافعي والمذهب الثالث هو ان ما ثبت بكتاب الله تعالى أو ببيان الرسول عليه الصلاة والسلام انه كان من شريعة نبينا وهو مذهب أكثر مشايخنا منهم الشيخ أبو منصور والقاضي الامام أبو زيد وشمس الأئمة ونحو الاسلام وعامة المتأخرين (قال المصنف في هذا هم اقتده) ما قبله أولئك الذين هدى الله والهدى اسم يقع على الايمان والشرائع بدليل ان الله تعالى وصف المتقين بالايمان واقام الصلاة وايتاء الزكاة في قوله عز من قائل هدى للمتقين الذين يؤمنون بالغيب ويقيمون الصلاة ومما رزقناهم ينفقون ثم قال أولئك على هدى من ربهم والافتداء افتعال من قد ابتعدوا وقدوا اذا تبع أثره والهاء للسكت يوقف عليها في الوقف ويسقط في الوصل وقرأ ابن عامر بكسر الهاء في الوصل جاءعلا الهاء كناية عن المصدر أى اقتدى الاقتداء كما في الدعاء المأثور واجعله الوارث منا (قال المصنف مصدقا لما بين يديه) ما قبله وانزلنا اليك الكتاب بالحق اى القرآن مبين بهذا اذ الاصل في شرائع الرسل عليهم الصلاة والسلام الموافقة الا اذا ظهر تغير حكم بدليل النسخ (قال المصنف لكل جعلنا الآية

فأردت ان أصرفهم عنكم فاذا أبيت فذلك ثم قال عليه السلام للذين جاؤا للصلح اذهبوا فلا نعطهم الا السيف (واجتهاده لا يحتمل القسار على الخطا لكن مع ذلك الوحي انما هو أولى لانه أعلى ولانه لا يحتمل الخطأ لا ابتداء ولا بقاء وبالباطن لا يحتمل بقاء) أى الوحي الباطن وهو القياس يحتمل الخطأ في حالة الابتداء لكن لا يحتمل القرار على الخطا فهذا هو المراد بالبقاء والوحي الظاهر لا يحتمل الخطأ أصلا لا ابتداء ولا بقاء فكان أقوى (ومدة الانتظار ما يرجو نزوله فاذا خاف الفسوت في الحادثه يعمل بالرأى) لما ذكر في هذا الفصل انه ما مور بانظار الوحي ثم العمل بالرأى بعد انقضاء مدة الانتظار بين مدة الانتظار وهو ما يرجو نزوله (والله تعالى اذا سوغ له الاجتهاد كان الاجتهاد وما يستند اليه) وهو الحكم الذى ظهر له بالاجتهاد (وجبا لانطقا عن الهوى) وهذا جواب عن التمسك على المذهب

الاول بقوله تعالى ان هو الا وحى يوحى* (فصل في شرائع من قبلنا* هي تلزمنا حتى يقوم الدليل على النسخ عند البعض ولما لقوله تعالى في هذا هم اقتده وقوله تعالى مصدقا لما بين يديه وعند البعض لا لقوله تعالى لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا ولان الاصل في الشرائع الماضية لخصوص البدليل كما كان في المسكان) وقوله كما كان في المسكان أى كما كان في القرن الاول ولكل قوم نبي ويتبع كل واحد منهم نبيهم دون الآخر وكل من الانبياء مخصوص بالمسكان المعين (وما ذكرنا) وهو قوله تعالى في هذا هم اقتده وقوله تعالى مصدقا لما بين يديه

(فذلك في أصول الدين وعند البعض نزلنا على أناس أربعة لنا بقوله تعالى ثم أورثنا الكتاب الذين اصطفينا الآية) والارث بصير ملكا
لوارث مخصوصا به فيعمل به على أنه شرعية لنبينا محمد عليه الصلاة والسلام) وقوله عليه السلام لو كان موسى حيا لما رجع الا اتباعي
وما ذكره وغيره مختص بالاصول بل في الجميع على ان النسخ ليس تغييرا بل هو بيان لمدة الحكم والمذهب عندنا هذا الدكن لم يبق الاعتماد
على كتبهم للحجج ثم شرطنا أن يقص الله تعالى علينا من غير انكار فصل ٣٧٧ في تقليد الصحابي * يجب اجماعا

فيما شاع فسكتوا مسلمين
ولا يجب اجماعا فيما ثبت
الخلافا بينهم واختلف في
غيرهما) وهو ما لم يعلم
انفاقهم ولا اختلافهم
(فغند الشافعي لا يجب
لانه لم يرفعه لا يحمل
على السماع وفي الاجتهاد
هم وسائر المجتهدين سواء)
لعموم قوله تعالى
فاعتبروا يا اولي الابصار
ولان كل مجتهد يخطئ
ويصيب عند أهل السنة
(وعند أبي سعيد البردعي
يجب لقوله عليه السلام
أصحابي كالنجوم بأيهم
اقتديتم اهتديتم واقتدوا
بالذين من بعدي) تمام
الحديث أبي بكر وعمر
(ولان أكثر أقرالهم
مسلمون وع من خضرة
الري القوان اجتهادوا
فرايهم أصوب لانهم
شاهدوا واماوارد النصوص
ولتقدمهم في الدين وبركة
حجة النبي عليه السلام
وكونهم في خير القرون

ولما ورد عليه ان بعض أحكامهم مما لحقه النسخ فلا يعتد به ويكون مغير له لا مصدقا فأجاب بان النسخ ليس
تغييرا بل بيانا للمدنة فما انتهت مدنته ارتفع ولم يبق لنا الا اتباع وما بقي لنا الا اتباع على أنه شرعية لنبينا محمد
صلى الله تعالى عليه وسلم (قوله واختلف في غيرهما) محل الخلاف قول الصحابي المجتهد هل يكون حجة على
مجتهد غير صحابي لم يظهر له دليل من كتاب أو سنة (قوله وأما التابعي) ما ذكره رواية النوادر وفي ظاهر
الرواية لا تقليد لاذهم رجال ونحن رجال بخلاف قول الصحابي فانه جعل حجة الاحتمال السماع وزيادة
الاصابة في الرأي ببركة حجة النبي عليه الصلاة والسلام وذكر الامام السرخسي رحمه الله انه لا خلاف
في انه لا يترك القياس بقول التابعي وأما الخلاف في انه هل يعتد به في اجماع الصحابة حتى لا يتم اجماعهم مع
خلافه فعندنا يعتد به وعند الشافعي رحمه الله لا يعتد به (قوله باب فيما يلحق الكتاب والسنة من البيان) وهو
يشارك العام والخاص والمشارك ونحوها من جهة جريانها في الكتاب والسنة الا انه قدم ذكرها وأخر
ذكر البيان اقتداء بالسلف في ذلك ثم البيان يطلق على فعل المبين كالسلام والكلام وعلى ما حصل به

أي لكل أمة منكم أيها الناس جعلنا شريعة وهي الطريقة الى الماء فشبها الدين لانه طريق الى
ما هو سبب الحياة الابدية ومنها جأى طريقا واضحا في الدين من نهج الامم اذا وضح (قال المصنف
لو كان موسى حيا لما رجع الا اتباعي) قيل عليه ما وجه القياس الاستثنائي فان المقدمة الاستثنائية
اما وضع المقدم وهو هنا ظاهر البطلان أو رفع التالي فيكون المعنى لكن لم يسعه اتباعي وهو أيضا
كأثرى والجواب اختيار التالي ورفع في نفس الامر لا ينافي ثبوته على تقدير كونه حيا فالمعنى لانه لم
يسعه اتباعي لكونه ميتا والميت يمنع منه الا اتباع (قال المصنف كشر يح خائف عليا ورد شهادة الحسن)
قيل كان شر يح رضى الله عنه في زمن النبي صلى الله عليه وسلم ولم يلقه وقيل لقيه عليه الصلاة والسلام
والمشهور الاول واستقضاه عمر رضي الله عنه على الكوفة وأقروه بعده فبقى على قضائهما سنتين سنة وقضى
بالبصرة سنة فاستقضى الحاج وكان له يوم استقضائه مائة وعشرون سنة وعاش بعد استقضائه سنة
وروى ان عليا كرم الله وجهه تحاكم اليه مع يهودي في درعه وقال درعي عرفتم مع هذا اليهودي فقال
شر يح لليهودي ما تقول فقال درعي وفي يدي نطاب من على شاهدين فدعا مولاه قنبر وابنه الحسن فشهدا
له فقال شر يح أما شهادة مولاك فقد أجرتك وأما شهادة الحسن فلا أجيزها فسلم الدرع الى اليهودي
فقال اليهودي أمير المؤمنين مشى معي الى القاضي فقضى عليه فرضي به صدق الدرع له ثم قال اشهد أن
لا اله الا الله واشهد أن محمدا عبده ورسوله فقال على رضي الله عنه هذا الدرع لك وهذا الفرس وكان معه
حتى قتل يوم حنين (قوله اقتداء بالسلف) الاقرب أن يقال العام والخاص ونحوهما من أحوال اللفظ
وتنظيم الكتاب لما كان متواترا محفوظا لخلق تلك المباحث به وذكرت عقيبه وأما البيان فلما كان شاملا
للقول والفعل كان المناسب أن يؤخر عن الكتاب والسنة الشاملة للقول والفعل (قوله على فعل المبين)
وهو التبيين أي الاظهار من بان أي ظهر وهذا الاطلاق هو الشائع الغالب كما قال الله تعالى علمه البيان

وعند الكرخي يجب فيما لا يدرك بالقياس لانه لا وجه له الا السماع أو الكذب والثاني منتف لا فيما يدرك لان القول بالرأي منهم مشهور
والمجتهد يخطئ ويصيب والاقتداء في البعض بما ذكرنا أي الاقتداء في بعض المواضع بان نقلهم وتأخذ بقولهم (وفي البعض) أي في
بعض المواضع (بان نسلك مسلكهم) أي في الاجتهاد (ونجتهد كما اجتهدوا) وهذا اقتداء أيضا وهو جواب عن قوله عليه السلام أصحابي
كالنجوم) وأيضا كل ما ثبت فيه اتفاق الشخين يجب الاقتداء به وأما التابعي فان ظهر فتواه في زمن الصحابة هو كالصحابي عند البعض لانه
بسلامتهم اباه دخل في جملتهم كشر يح خائف عليا رضي الله عنه ورد شهادة الحسن) وكان مذهب علي قبول شهادة الولد لو لوالده (وابن
عباس رجح الى فتوى مسروق بالنذر ببيع الولد) وكان مذهبه أن يجب عليه مائة من الابل اذ هي الدية فرجع الى فتوى مسروق وهي
أن يجب ذبح شاة والله أعلم (باب البيان) * ويلحق بالكتاب والسنة البيان وهو اظهار الموارد وهو اما بالمتنطق أو غيره الثاني بيان ضرورة

والاول امان يكون بيان المعنى الكلام او اللازم له كالمدة الثاني بيان التبدل والاول امان يكون بلا تغيير او معناه الثاني بيان التغيير
كالاستثناء والشرط والصفة ٢٧٨ والغاية والاول امان يكون معنى الكلام معلوما لكن الثاني أكد بما يقطع الاحتمال أو

مجهولا كالمشترك
والجمل الثاني بيان تفسير
والاول بيان تقرير في بيان
التقرير والتفسير يجوز
للكتاب بخبر الواحد دون
التغيير لانه دونه فلا يغيره
ولا يجوز تخصيصه بخبر
الواحد عندنا على
ما سبق

التيبين كالل دليل وعلى متعلق التبيين ومحل وهو العلم والنظر الى هذه الاطلاقات قيل هو ايضاح المقصود
وقيل الدليل وقيل العلم عن الدليل والاول ذهب المصنف رحمه الله وحصره في بيان الضرورة وبيان
التبدل وبيان التفسير وبيان التغيير وبيان التقرير وذكر فيه وجه ضبط جعل الاستثناء بيان تغيير
والتعليق بيان تبدل ولم يجعل النسخ من اقسام البيان لانه رفع للحكم لاطهار الحكم الحادثة الا ان نخر
الاسلام اعتبر كونه اظهارا لانتهاء مدة الحكم الشرعي ولا يخفى انه ان اريد بالبيان مجرد اظهار المقصود
فالنسخ بيان وكذا غيره من النصوص الواردة لبيان الاحكام ابتداء وان اريد اظهار ما هو المراد من
كلام سابق فليس ببيان وينبغي ان يراد اظهار المراد بعد سبق كلام له تعالى في الجملة ليشمل النسخ
دون النصوص الواردة لبيان الاحكام ابتداء مثل اقيموا الصلاة ثم التخصيص ايضا من بيان التغيير
الا انه اخذ كره لما فيه من البحث والتفصيل ولم يعده من الاستثناء والشرط والصفة والغاية فان
قيل الغاية ايضا بيان للمدة فكيف جعلها بيانا لمعنى الكلام لا اللازم قلنا النسخ بيان لمدة بقاء الحكم
لاشيء هو من جملة الكلام ومراد به بخلاف الغاية فانها بيان لمدة معنى هو مدلول الكلام حتى لا يتم
الكلام بدون اعتباره مثل ثم اتوا الصيام الى الليل فلماذا جعل الغاية بيانا لمعنى الكلام دون مدة بقاء
الحكم المستفاد من الكلام ثم كون النسخ تبديلا انما هو بالنسبة الى ما نحيث نفهم من اطلاق الحكم
التأيد (قوله فلا يجوز تخصيص) أي تخصيص الكتاب بخبر الواحد لان خبر الواحد دون الكتاب
لان ظني والكتاب قطعي فلا يجوز تخصيصه لان التخصيص تغيير وتغيير الشيء لا يكون الا بما ساويه أو
يكون فوقه وهذا مبني على ان العام قطعي فيما يتناولها ولا فقد يجب بان عام الكتاب قطعي المتن لا الدلالة
والتخصيص انما يقع في الدلالة لانه دفع الدلالة في بعض الموارد فيكون ترك ظني بظني وبعبارة أخرى
الكتاب قطعي المتن ظني الدلالة والخبر بالعكس فكان لكل قوة من وجهه فوجب الجمع وهو أولى من
ابطال الخبر الكلية وقد يستدل بان الصحابة كانوا يخصصون الكتاب بخبر الواحد من غير تكبير فكان
اجماعا على جوارحه وجوابه ان خبر الواحد قطعي عند الصحابي بمنزلة المتواتر عندنا لانه سمعه من النبي صلى

الشرعي الا بالخطاب
وورود الامر والنهي
ولكن تحقق الجهة
الصالحه لها ما يصير
مستحقا لتخصيص الحكم
به صالحا لورود الشرع
بهما من جهة الحكم
المطلق الذي يستحيل
منه اهمال الحكمة
وترجيح المرجوح واغدار
المصلحة ونظير ذلك ولا
شبيهة في الحقيقة المصالح
المقتضية لان نظام
أحوال الممالك والمدن
قبل صدور الحكم من
الملك والعله المستدعية
الحكم الاصل في الفرع
قبل استنباط المجتهد اياه
في اصدار الحكم وتفرع
المسئلة هذا ومن الله
الفضل والاحسان ومن
مكابد المنفلسفة من
اخلاف الاشاعرة انه متى
وقع الاتفاق في مسئلة بين
الحنفية والاشعرية
لا يسندون المسئلة الا الى

اي اظهار ما في الضمير بالمنطق المعرب عنه وقال تعالى ثم ان علينا بيانه وقال عليه الصلاة والسلام ان
من البيان لسحرا فلهذا اختاره المصنف موافقا لسائر اصحابنا (قوله ومحل) أو رد هذا ولم يكتف بقوله
وعلى متعلق بالتبيين ايماء الى خصوصية علاقة المجاز وهي المحل (قوله وقيل العم عن الدليل الخ) رد
عليه بان البيان بيان علم به السامع فاقرا ولم يعلم فاقراد لو كان عالم يكن النبي عليه الصلاة والسلام
مبيناً للكل وقد قيل لتبيين للناس ما نزل اليهم (قوله وحصره في بيان الضرورة) اضافة البيان الى
الضرورة من قبيل اضافة الشيء الى سببه و اضافته الى غيرها من قبيل اضافة الجنس الى نوعه كعلم
اطب أي بيان هو تقرير مثلا (قوله والتعليق بيان بتبدل) والمصنف جعله بيان تغيير حيث
قال في مثله والشرط (قوله وان اريد اظهار الخ) قيل يدخل فيه النسخ لما فيه من بيان المراد بالسابق انه
كان ممتدا الى زمان النسخ ومنتهى ما عنده وهو مدفوع بقوله في جواب السؤال الا في قلنا النسخ الى آخره
فليتنامل (قوله وينبغي ان يراد الخ) في فصول البدائع شرط البيان محل موصوف بالاجمال والاشترالك
أي بالحقا والجهل محققا كافي البيان المتناهي أو مقدرا كافي البيان لا بتدائي وأما شرط سبق كلام له
تعلق به في الجملة كما ظن فليس مشهورا (قوله الغاية أيضا بيان للمدة) أي في الحكم كافي قوله أتموا الصيام

الله
الاشعري واتباعه كانه لم يتفطن بهذه الدقيقة الا هم تنوعها اشأنهم واطهار الاعداد بهم بنسبة
ما هو الصحيح اليهم دون غيرهم ومضى وقع الاتفاق فيها بين الحنفية والمعتزلة لا يسندونها الا الى المعتزلة كانه لم يذهب الى هذه البدعة أحد

ولا يجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة لانه تكليف بما لا يطاق وهل يجوز تأخير عن وقت الخطاب في بيان التفسير والتفسير يجوز
موصولا ومتراخيا اتفاقا لقوله تعالى ثم ان علينا بيانه وبيان التغيير لا يصح ٢٧٩ متراخيا الاعتدال عباس لقوله

عليه السلام فليتكفر عن
يمينه الحديث) جاء
برواية ابن ابي عمير
حلف على يمين ورأى
غيرها خبرا منها فليتكفر
عن يمينه ثم ليات بالذي
هو خير والاخرى فليات
بالذي هو خير ثم ليتكفر
عن يمينه والتمس لنا ان
النبي عليه السلام اوجب
الكفارة ولو جاز

سواهم تنفسير العوام
الناظرين عنها بنسبتها
الى المبتدعة وصداهم
عن تعميق النظر فيها
وتعليق الخاطر بها
والاعتناء بشأها وسدا
لتحرك دواعيهم الى
النظر في أدلتها مخافة ان
يميلوا اليها أو يأخذوا بها
ولذلك ترى كتب الكلام
وأصول الفقه من
تصانيف الأشاعرة لم
يوردوا هذه المسئلة فيها
الا ونسبوا الى المعتزلة
غضب واهموا ذكر
الحنفية وكتب الحنفية
مشحونة بان الحسن والقبح
عقليان بالمعنى الذى
بيناه ومن ذلك القبيل
مافى التلويح قد اختلفوا
في ان حسن المأمور به
من موجبات الامر بمعنى
انه ثبت بالامر ومن مدلولاته
بمعنى انه ثبت بالعقل
والامر دليل عليه ومعرف

الله عليه وسلم مع انهم انما كانوا يخصصون الكتاب بالخبر بعد ما ثبت تخصيصه بقطعي من اجماع أو غيره
وقد عرفت ان العام الذى خص منه البعض بصير ظنيا ويجوز تخصيصه بخبر الواحد والقياس (قوله ولا
يجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة) الاعتدال من يجوز تكليف المحال ولا اعتداله وما روى من انه نزل
قوله تعالى حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود ولم ينزل من القجر فكان احدا نازا أراد الصوم
وضع عقابن ابيض وأسود وكان يأكل ويشرب حتى يتبيناه فهو محمول على ان هذا الصنيع كان في غير الفرض
من الصوم ووقت الحاجة انما هو الصوم الفرض (قوله في بيان التفسير والتفسير يجوز موصولا ومتراخيا
اتفاقا) أى بيننا وبين الشافعى رحمه الله والاعتدال انما المعتزلة والحنابلة وبعض الشافعية لا يجوز تأخير
بيان المحمل عن وقت الخطاب فان قلت فمافى ائمة الخطاب على تقدير تأخير البيان قلت فائده العزم على
الفعل والتمسوا له عند ورود البيان فانه يعلم منه أحد المدلولات بخلاف الخطاب بالمهمل فانه لا يفهم منه شئ
ما أصلا واستدل على جواز تراخي بيان التفسير عن وقت الخطاب بقوله تعالى ثم ان علينا بيانه أى فاذا
قرأناه بلسان جبريل عليك فاتبع قرآنه فتكرره حتى يرضخ في ذهنك ثم ان علينا بيان ما أشكل عليك من
معانيه وانما حمل على بيان التفسير لان معناه اللغوى هو الايضاح ورفع الاشتباه وأما تسمية التغيير بيانا
فاصطلاح ولو سلم في بيان التفسير مراد اجماعا فلا يراد غيره دفعا لعموم المشترك ولو سلم ان اللفظ عام وليس

الى اللبس وقولنا قرأت الى يوم كذا الا فى قوله تعالى الى المرافق (قوله بقطعي من اجماع أو غيره) فيه بحث
لما مر من انه لا يجوز ان يكون الاجماع مخصصا ابتداء لان المخصص الاول يجب أن يكون مقارنا للعام فى
الزمان والاجماع لا يكون الا بعد الرسول عليه الصلاة والسلام (قوله كان في غير الفرض الخ) قيل
عليه السياق يدل على انه فى الصوم الفرض وعلى تقدير ان يكون فى مطلق الصوم فالحاجة الى البيان
حاصلة وتكون ذلك الصيغة فى الفرض أو غيره ليس له مدخل فى هذا لان الحاجة لم تكن لاجل الصيغ بل
الجواب من البيان فصل بما قبل قوله من الجزم لذلك قيل لصاحب الصيغ انك تعرض الواسدة فان
القرائن دالة على ان المراد بتبيين الخيط الاسود اللبى من الخيط الابيض الفجرى لتعلق حرمة الاكل
لصائم بالنهار وباحة الافطار بالليل وليس الخيطان بمتعلقى الحكمين فالبيان حاصل والصيغ من قوله
الفهم ورعاية البلادة وليس المراد بقوله كان احدا نازيا كل منها حتى يتم بل المراد الخاص وأعرض عن
التصريح لمافية من النسبة الى البلادة (قوله يعلم منه أحد المدلولات) هذا ظاهر فى المشترك وأما فى المحمل
افلا اذ لا يفهم منه المعنى قيل البيان أصلا فان المحمل لا يدرك معناه عقلا بل نقلا اللهم الا أن يقال ان
المحمل يعلم منه قيل البيان انه له معنى من المعانى وان لم يدرك خصوصه وهذا القدر يكفي فى المقصود
(قوله فلا يراد غيره دفعا لعموم المشترك) قيل المراد بالغير بيان التغيير لان النزاع فيه لا ما يشمل بيان
التقرير حتى يرده عليه انه اذا لم يراد غير بيان التفسير فكيف صح استدلال المصنف به على صحة التراخي فى

الاجتهاد أصلا قال (بعد ما ثبت تخصيصه بقطعي من اجماع أو غيره) أقول قدم مراراة لا يجوز أن
يكون الاجماع مخصصا ابتداء لان المخصص الاول يجب أن يكون مقارنا للعام فى الزمان والاجماع بعد
الرسول صلى الله عليه وسلم قال (وانما حمل على بيان التفسير) أقول أى حمل البيان المذكور فى القرآن
على بيان التفسير ولم يجعل متناولا للبيان التفسير لان معناه أى معنى البيان قال (فلا يراد غيره)
أقول فان قيل اذا لم يراد غيره فكيف صح استدلال المصنف به على صحة التراخي فى التفسير والتقرير معا
المراد بالغير بيان التغيير لان النزاع فيه وأما التقرير فمستفاد من دلالة النص كما صرح به فى بعض كتب

له فالمصنف قبل تفصيل المذاهب والدلائل أجل القول بانه لا بد لمامور به من الحسن سواء ثبت بنفس الامر أو بالعقل قبله انتهى حيث
جعل الأشعري من جملة القائلين بهذه القضية يعنى انه لا بد للمأمور به من الحسن لئتمكّن بذلك من المماراة فى البراهين القاطعة الدالة

بيان التغيير مترسخا لما وجبت الكفارة أصلا لجواز أن يقول مترسخا إن شاء الله تعالى فيبطل بعينه ولا تجب الكفارة (وطريقه أنه ما جاء على وجه لا يلزم التناقض فقلنا الكلام إذا تعقبه مغير توقف على الآخر

فيصير المجموع كلاما واحدا كما ذكر في الشرط) أي في فصل مفهوم المخالفة ان الشرط والجزء كلام واحد أو جوب الحكم على تقدير وهو ساكت عن غيره

على أنه لا بد أن يكون ورود الأمر والنهي على طبق الحسن والقبح ووزانهما بانها لا تدل الا على اتصافه بهما والتزاع انما هو في ثبوت اتصافهما بهما بالعقل قبل ورود الأمر والنهي وبحمل ما أطبق عليه عبارات الحنفية في كتبهم انه لا بد للامور به من حسن والمنهي عنه من قبح على الوجه الاعم كتماله من نظر العامة واستحفا فابه لاتباعه الغاغة (قوله وهذا بناء على أمرين الخ) لما كان سائرا ما أورده الاشعرية في كتبهم في نفي عقلية الحسن والقبح أضعف وأوهن من الدليلين اللذين حكاهما المصنف عن الاشعرية في هذا الكتاب ولو فرض ثبوت مذهبه فانما يتصور بهما دون غيرهما جعل هذين الأمرين أصلا وأساسا ينتج عليه مذهبه

مشترا في بيان التغيير قد خص منه بالاجماع قوله وبيان التفسير (ان كان بمنزلة فسيأتي حكمه وان كان بغيره كالاستثناء ونحوه فلا يصح الامور ولا بحيث لا يعد في العرف منفصلا حتى لا يضر قطعه بنفسه أو سعال أو نحوهما وعند ابن عباس يجوز مترسخا تمسك الجمهور بقوله عليه السلام من حلف على عين الحديث وجه التمسك انه لو صح الانفصال لما أوجب النبي عليه السلام التكفير معينا بل قال فليستثنى أو يكفر فاوجب أحدهما لا بعينه اذ لا حث مع الاستثناء فلا كفارة على التعيين بل الواجب أحد الأمرين وعلى هذا ينبغي أن يحمل كلام المصنف لا على أنه لو جاز التراخي لما وجبت الكفارة أصلا لا معينا ولا مخيرا فان قيل قد روي ان النبي صلى الله عليه وسلم قال لا غزرون قر يشاوسكت ثم قال ان شاء الله تعالى وأيضا سألته اليهود عن مدة لبث أصحاب الكهف في كهفهم فقال أجيبيكم غدا فتأخر الوحي بضعة عشر يوما ثم نزل ولا تقولن لشيء اني فاعل ذلك غدا الا ان شاء الله فقال ان شاء الله فقد صح انفصال الاستثناء عن قوله غدا أجيبيكم بايام فالجواب عن الاول ان السكوت العارضي يحمل على ما ذكرنا من نحو تنفس أو سعال جمع بين الأدلة وعن الثاني ان قوله عليه السلام ان شاء الله لا يلزم أن يعود الى قوله غدا أجيبيكم بل معناه افعال ذلك أي أعاق كل ما أقول له اني فاعل ذلك غدا بعينه الله تعالى ان شاء الله كما يقال لك افعال كذا وكذا فتقول ان شاء الله فعلى هذا يحمل قول ابن عباس رضي الله عنه على ان مراده انه يصح دعوى نية الاستثناء منه ولو بعد شهر على ما ذهب اليه البعض من جواز اتصال الاستثنائية وان لم يقع تلفظا فان قيل بيان التغيير على تقدير الاتصال مشتمل على اثبات شيء ونفيه في زمان واحد

التقرير والتفسير معا والحق ان البيان المذكور لا يراد به ما يشهل بيان التقرير لان كنهه على ما يقتضيه انه لازم لا بد منه بمنزلة الواجب وانما يتصور ذلك فيما لا يمكن العمل به بدون البيان وهو بيان الحمل والمشتراك وأما بيان التقرير فليس باللازم لا مكان العمل بظاهر ما يقتضيه الكلام فجواز تأخير بيان التقرير مستفاد من دلالة النص على هذا وقد يقال لاحاجة الى ما ذكره الشارح لان الاستدلال ههنا على جواز تأخير بيان التفسير لا على عدم جواز تأخير بيان التفسير فانه ثابت بدليل آخر على ان الاشتراك ممنوع (قوله قد خص منه بالاجماع) كانه أراد اجماع من بعد ابن عباس رضي الله عنه والافلا اجماع بدون رأيه وهو قد جوز مترسخا (قوله تمسك الجمهور الخ) لو استدلت بالاجماع على وجوب الكفارة ووقوع نحو الطلاق والعنف ولزوم الاقارير ونحوهما مما لا يحصى لكان أولى لان الاجماع دليل قطعي في الاصول بخلاف خبر الواحد (قوله لا على أنه لو جاز التراخي الخ) اذ رد عليه حينئذ انه كما يجوز أن يقول مترسخا ان شاء الله تعالى يحتمل أن لا يقول ذلك فعلى التقدير الاخير يجب الكفارة فلا وجه لنفي وجوبها مطلقا على تقدير جواز تأخير بيان التغيير ويمكن أن يجزى كلام المصنف على ظاهره بان يقال وجه التمسك ان الكفارة لا تجب الا بالحنث والاذن به في هذه الصورة مع ما فيه من نقض العهد لاجل الضرورة وهو كون غير المحلوف عنه خيرا منه بان يكون الحلف على أمر غير مشروع مع ان العين لها خلف وهو الكفارة وفي البر التزام فعل ما ليس بمشروع ولا خلف له ولو كان الاستثناء مفصلا لا جائزا لم تتحقق الضرورة فلم يكن اذن في الحنث لحصول الاجتناب عما ليس بمشروع بقوله ان شاء الله فلم يجب كفارة أصلا فتأمل (قوله بضعة عشر يوما) البضع من الثلاثة الى التسعة ولا يقال للواحد والاثنتين بضع فحينئذ معنى بضعة عشر يوما ثلاثة عشر يوما أو اربعة عشر يوما الى تسعة عشر يوما (قوله فعلى هذا يحمل قول ابن عباس رضي الله عنه) الاشارة الى ما فهم من كلامه السابق وهو صحة تمسك الجمهور على

ويكون مقدمة له بمعنى انه لا يثبت الا بهما بالغة في ركازة رأيه وسخافة دليله وما قيل ان لهم أدلة كثيرة عقلية والا ونقلية لا تتوقف على ان فعل العبد ليس باختياره ولا يتعرض لنفي كون الحسن والقبح لذات الفعل أو اوصافه من صفاته وما ذكره

(واختلف في تخصيص بالكلام المستقل فعند الشافعي يصح مترائيا وعندنا لا بل يكون نسخا) أي المترائيا لا يكون تخصيصا بل يكون نسخا (له قصة البقرة) أي قوله تعالى ان الله يأمركم أن تذبحوا بقرة يع

والصفر وغيره ثم خص مترائيا وعلم ان المراد بقرة مخصوصة (وقوله تعالى وأهلك)

والا لما كان تغيير اجوابه انه لما وقع في كلام الله تعالى يحمله على وجه لا يلزم منه ذلك التنافي وذلك لاننا نجعل المجموع كلاما واحدا وموجب الحكم على تقدير الشرط أو الصفة مثلا وسوا كتنا عن ثبوته ونفيه على تقدير عدمه حتى لو ثبت ثبت بدليله ولو انتفى انتفى بناء على عدم دلائل الثبوت على ما سبق في فصل مفهوم المخالفة فان قلت فإما معنى التغيير بلى هذا التقدير قلت معناه انه يفهم الاطلاق على تقدير عدم ذكر المغير فبعد ذكره تغير المراد الذي كان يفهمه السامع على تقدير عدم المغير ولا يخفى انه على هذا التقدير يكون جميع متعلقات الفعل من قبيل بيان التغيير وقد يقال انه كان أولا لا يجب وبعد البيان صار تصرفه بين ولا يخفى ان هذا انما يصح في بعض صور الشرط لا غير (قوله واختلف في تخصيص بالكلام المستقل) انه هل يصح مترائيا أم لا وذكرنا المستقل للتحقيق والتوضيح دون التقييد لان تخصيص بالكلام لا يكون الا بالمستقل وليس الخلاف في جواز قصر العام على بعض ما يتناول به بكلام مترائيا عنه وانما الخلاف في انه تخصيص حتى يصير العام في الباقي ظنيا أو نسخ حتى يقطع بناء على ان دليل النسخ لا يقبل التعليل وقد نهت على ان اشترط الاستقلال والمقارنة في تخصيص مجرد اصطلاح مع ان العمدة في تخصيص عند الجمهور انما هي الاستثناء والشرط والصفة والغاية وبطل البعض على انه لا يستمر لهم الجري على هذا الاصطلاح لتصریحهم بان العام اذا خص منه البعض صار ظنيا يجوز تخصيصه بخبر الواحد والقياس ولا يخفى ان تخصيص بكلام مستقل مقارن في غاية الندرة ثم الخلاف

المصنف لبيان لهم اعترفوا بضغفهما وعدم تمامهما اليس شئ لان سائر ما أوردوه من أدلتهم أضعف منهما ولذلك اعتمد عليهم العلامة الدواني واعتد بهما دون غيرهما ولم يتمسك بما سواهما في شرح العقائد العضدية ومن ذلك انهما لو كانا عقليين لزم تعذيب تارك الواجب ومركب الحرام وورد الشرع أم لا واللازم باطل لقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسول وانما يتوهم نهوض هذا على المعتزلة لوسلم الملازمة وهي ممنوعة ومنها انهما لو كانا عقليين لما اختلفا والتالي باطل فان الكذب قد يحسن والصدق قد يقيح كما اذا تضمن الكذب انقاد النبي عن الهلاك والصدق اهلاكه والجواب انه انما يختلف الحسن والقبح في أمثال هذه الامور بالنظر الى العواقب وجسلة المراتب بوجوه اعتبارية وأوصاف اضافية مع بقاء أصل الفعل على قبحه أو حسنه

عدم جواز تأخيرها والمقصود توجيه كلام ابن عباس رضي الله عنه وأنت خير بان هذا انما يستقيم لولم يكن هو رضي الله عنه مصرحا بمقصوده أعني التلغظ على ان ما ذهب اليه البعض ليس بمستقيم اذ لو صح لزم بطلان اليمين على المنكر لجواز الاستثنائية وأن لا يكون دافعا لمطالبة المدعي لجواز أن يدعى الاستثنائية ولو حلف بعدم الاستثناء في اليمين المتأخر أيضا (قوله في بعض صور الشرط) دون بعض مثل قولك طلق نفسك ان دخلت الدار ليس للايجاب أولا ولا يصير بعد التحقق بصرف عين (قوله بنا) على ان دليل النسخ لا يقبل التعليل) حتى يبقى بعد النسخ ظنيا لاحتمال خروج البعض الآخر بالتعليل (قوله وقد نهت) أي في فصول قصر العام (قوله انما هي الاستثناء الخ) ولا استقلال فيها وفيه نظر لان هذه مغيرات وأول الكلام يتوقف على آخره فيما فيه مغير فالمستثنى وما وراء الصفة والشرط والغاية لم يدخل تحت العموم فلا يخص الا تجوزا فلا يكون تخصيص حقيقة الا بكلام مستقل مقارن حيث يتم الكلام الاول فيثبت العموم ثم يخص ولا يكون تاما للمقارنة حكما فلا يمكن العمل بالاول حتى يكون الكلام الثاني انتهاء لبيان حكمه فيكون نسخا فتمل (قوله بخبر الواحد والقياس) ولا مقارنة فيهما اللهم الا أن يخصص اشترط المقارنة بالخصص الاول أو يجعل قولهم يجوز تخصيصه من قبيل المشاكاة قال في فصول البدائع ليس الخلاف في جواز قصر العام على بعض متنا ولانه مستقل مترائيا بل في انه تخصيص فيكون ظنيا أو نسخ فيكون قطعيا بناء على ان دليل النسخ لا يحتمل التعليل فليس اشترط المقارنة كاشترط الاستقلال مجرد اصطلاح كما ظن بل يفيد الظن والجري على هذا مستمر (قوله ولا يخفى الخ) طعن على المصنف حيث جعل التعليل قسما للمعجز (قوله في غاية الندرة) قيل ندرة ما هو

الاصول قال (على انه لا يستمر لهم الجري على هذا الاصطلاح) أقول الحنفية انما يشترطون المقارنة في الخصص الاول كما سبق في مباحث تخصيص العام على ان قولهم يجوز تخصيصه بخبر الواحد والقياس يجوز أن يكون من قبيل المشاكاة وأما لفظ الاستثناء حقيقة اصطلاحية في القسمين قال الشارح في

فان الحسن لذاته لا ينافي القبح لغيره وبالعكس ويرتكب القبيح ويترك الحسن مع بقائهما على حالهما لتضمن الاول خيرا كثيرا والثاني شرعا فبما أترى الى قوله تعالى ولا يقتلون النفس التي حرم الله الا بالحق فانه يندب ان قتل

في قوله تعالى لنوح عليه السلام فاسلك فيها من كل زوجين اثنين وأهلك (وقوله تعالى انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم) نقل
 انه لما نزلت هذه الآية قال ابن الزبير لعن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم أنت قلت ذلك قال نعم فقال اليهود وعزير والنصارى
 عبدوا المسيح وبنو ملاح عبدوا الملائكة فقال عليه الصلاة والسلام بل هم عبدوا الشياطين التي أمرتهم بذلك فانزل الله تعالى ان
 الذين سبقتم لهم منا الحسنى أولئك ٢٨٢
 عنها مبعدون يعني عزير وعيسى والملائكة (خصتها مترائخيا)

أى خصت الايتان
 تخصيصا مترائخيا وهما
 قوله تعالى وأهلك وقوله
 تعالى انكم وما تعبدون
 من دون الله (بقوله انه ليس
 من أهلك وبقوله تعالى ان
 الذين سبقتم لهم منا
 الحسنى أولئك عنها
 مبعدون قلنا في قصة
 البقرة نسخ الاطلاق لان
 في الاول يجوز ذبح أى بقرة
 شاؤا ثم نسخ هذا والا هل
 لم يكن متناولا لابن لان
 من لا يتبع الرسول لا يكون
 أهلا له سلنا تناوله لكن
 استثنى بقوله تعالى الا
 من سبجو فان أريد
 بالاهل الاهل قرابة حتى
 يشمل الابن فالاستثناء
 متصل وقوله ليس من
 أهلك أى من الاهل
 الذى لم يسبق عليه
 القول وان أريد الاهل
 بما قاله الاستثناء منقطع
 تحقيقه ان الاهل لا يتناول
 اما ان يراد به الاهل ايمانا
 أو الاهل قرابة فان أريد
 به الاول لا يتناول الابن
 لانه كافر بالاستثناء وهو
 قوله تعالى الامن سبق
 عليه القول على هذا

في جواز التراخي جازي كل ظاهر يستعمل في خلافه كالمطلق في المقيد والشكرة في المعين ولهذا صح
 استدلال الشافعية بقصة البقرة والا لفظ بقرة نكرة في الاثبات فلا يكون من العموم في شئ وجهه
 الاستدلال انهم أمروا بذبح بقرة معينة مع ان اللفظ مطلق ورد بيانه مترائخيا وانما قلنا انهم أمروا بذبح
 بقرة معينة لان الضمير في قوله تعالى انها بقرة صفراء فاقع لونها للبقرة المأمور بذبحها وللقطع بانهم لم يؤمروا
 ثانيا بتجدد وبان الامتثال انما يحصل بذبح البقرة المعينة والجواب منع ذلك بل المأمور بذبحها كانت
 بقرة مطلقة على ما هو ظاهر اللفظ ولذا قال ابن عباس وهو رئيس المفسرين لو ذبحوا أدنى بقرة لاجزأتهم
 ولكنهم شددوا على أنفسهم فشد الله تعالى عليهم وقد دل قوله تعالى وما كادوا يفعلون على انهم كانوا
 قادرين على الفعل وان السؤال عن التعيين كان تعنتا وتعللا ثم نسخ الامر بالمطلق وأمر بالمعين واعترض
 بانه يؤدي الى النسخ قبل الاعتقاد والتعمير من العمل جميعا إذ لم يحصل لهم العلم بالواجب قبل السؤال
 والبيان والجواب انهم علموا ان الواجب بقرة مطلقة واطلاق اللفظ كاف في العلم بذلك والتردد انما وقع
 في التفصيل والتعيين (قوله في قوله تعالى لنوح عليه السلام فاسلك) أى ادخل في السفينة من كل

خلاف الاصل هي الاصل فليس في ذكرك هذا الكلام ههنا كثير فائدة على ان مجهول التاريخ محمول على
 المقارنة وذلك كثير (قوله والجواب منع ذلك الخ) لا يخفى ان مجرد منع ذلك بدون التعرض للمقدمات
 التي ذكر في اثباتها ليس بجيمه فالاولى ان يقال لانهم أمروا بذبح بقرة معينة بل النكرة أريد
 بها واحد غير معين ورجوع الضمير ليس الا الى البقرة الواحدة الغير المعينة وكون الامتثال حاصل
 بذبح معينة لانه لا يمكن ذبح غير المعينة لان الواجب هو المعينة حتى لو كان المذبح غير هالم يحصل
 الامتثال (قوله على ما هو ظاهر اللفظ) ولهذا قال ابن عباس رضى الله عنه اعترض على الاستدلال
 بقوله على ما ذكر بانه استدلال على تغير الكتاب بخبر الواحد وأجيب بان الاستدلال به من حيث
 انه تفسير سلطان المفسرين لامن حيث انه خبر واحد ولئن سلم فليس معارضا لظاهر الكتاب حتى
 يكون تغييره لان ظاهره الاطلاق في كلام الشارح اشارة الى هذا الجواب (قوله وقد دل قوله تعالى وما
 كادوا يفعلون الخ) حيث دل على تناقضهم وتبطلهم في الامتثال قبل البيان واعترض عليه بان الفاء
 الفصيحة في ذبحها تدفع هذا حيث أذنت بانهم سارعوا الى الذبح ولم يتوقف امتثالهم أمر الله عند التعبير
 التام قيل وجه الجمع انهم سارعوا الى امتثال أمر الله عند ظهور الحق والحال ان ما بهم من خوف الفضيحة
 حواشى شرح المختصر ظاهر كلام الشارح وكثير من المحققين ان الخلاف في موضع الاستثناء لا في لفظه
 لظهور انه فيما مجاز بحسب اللغة حقيقة عرفية بحسب التعود وما ذكر من ان علماء الامصار لا يحملونه
 على المنقطع الا عند تعذر المنصل الى آخر كلامه صريح فيما ذكرنا الا ان ما ذكره العلامة وغيره من
 الاستدلال على كونه مجازا في المنقطع بانه من ثبوت عنان الفرس صرفته وانما يتحقق ذلك في المتصل
 صريح في ان الخلاف في لفظ الاستثناء هذا وانت خبير بانه مخالف لما قاله بلان زاع فتدبر قال

منقطع وقوله تعالى انه ليس من أهلك لا يكون تخصيصا لعدم تناول الاهل لابن الكافران
 أريه الثاني أى الاهل قرابة يتناول الابن لكن استثنى الابن بقوله تعالى الامن سبق عليه القول فخرج الابن بالاستثناء لا بالتخصيص
 المترائخي فقولوه انه ليس من أهلك أى من الاهل الذى لم يسبق عليه القول والمراد بسبق القول ما وعد الله تعالى باهلاك الكفار (وقوله
 تعالى وما تعبدون من دون الله لم يتناول عيسى عليه السلام حقيقة)

النفس التي حرم الله حسن اذا كان متلبسا باهم حسن وحق ثابت مع بقاء أصل القتل على وجهه فيكون الفيح مقصودا بالعرض لكونه

لان ما لغير العقلاء (وانما اوردته نعمتنا بالمجاز أو التغليب فقال ان الذين سبقتم لهم لدفع هذا الاحتمال وأصحابنا قالوا كل ما هو تفسير
بصح مترائيا اتفاقا وما هو تغيير لا يصح الاموصولا اتفاقا كالاستثناء وانما اختلفوا في التخصيص بناء على انه عندنا بيان تغيير وعنده بيان
تفسير لما عرفت ان العام عنده دليل فيه شبهة فيحتمل الكل والبعض فيبيان ارادة البعض يكون تفسيره فيصح مترائيا كبيان المجمل
وهذا ناطقى في الكل فيكون التخصيص تغييرا موجبه)

أقول لا يفرق عند الشافعي بين التخصيص

والاستثناء بناء على ان
العام محتمل عنده فعلى
هذا كلاهما يكونان تفسيراً
عنده لكن الاستثناء لما
كان غير مستقل لا بد
من اتصاله والتخصيص
مستقل فيجوز فيه التراخي
وعندنا كلاهما تغيير
وهو لا يجوز الاموصولا

جنس من الحيوان ذكر أو أنثى وادخل فيها نساءك وأولادك ثم خص ابنه بقوله انه ليس من أهلك (قوله
لان ما لغير العقلاء) ذهب البعض وجهور أئمة اللغة على انها تعم العقلاء وغيرهم فان قيل لو كان ما غير
العقلاء لما أورد ابن الزبير هذا السؤال وهو من الفصحاء العارفين باللغة ولما كتبت النبي عليه الصلاة
والسلام عن تحطيمه فالجواب انه انما اوردته نعمتنا بطريق المجاز أو التغليب فان أكثر معبوداتهم الباطلة
من غير ذوى العقول فقلب جانب الكثرة ولا يخفى ان التغليب أيضا نوع من المجاز وقد روى ان النبي
عليه الصلاة والسلام قال له ما أجهلك بلغه قومك أم علمت ان ما لا يعقل فعلى هذا يكون قوله تعالى
ان الذين سبقتم لدفع احتمال المجاز لا التخصيص العام (قوله وأصحابنا قالوا ان الخلاف مبنى على ان
التخصيص بالمستقل بيان تغيير عندنا وبيان تفسير عند الشافعي) ثم رد ذلك بأنه لا فرق عند الشافعي بين
التخصيص المستقل وبين الاستثناء في ان كلا منهما بيان تفسير وانما افرق في جواز التراخي بناء على
الاستقلال وعنده وأقول المحققون من أصحاب الشافعي على ان الاستثناء بيان تغيير بخلاف
التخصيص بالمستقل وغيره من المخصصات وذلك لان المراد في الاستثناء مجموع الافراد لكن لا يتعلق

وسيلة الى الحسن لا الذات
كأن قطع البدل المتأ كلة
ولذلك قال الله تعالى سبقتم
رحمتي غضبي في حديث
العصيين وعن هذا قالوا
الضرورات تبیح المحظورات
(قوله بل بالشرع) بل
لا يثبت بالشرع عنده الا
بمعنى ما أمر به أو نهى
عنه فلو جعل الحسن بهذا
المعنى كان المعنى مما لا بد
منه للمأمور به كونه
مأمورا به وانه سفسطة
ظاهرة (قوله لان الحسن
والقيح الخ) بالمعنى
المتنازع فيه وعندنا لما
كان أفعاله سبحانه متفنة
محكمة على وفق الحكمة
ونسخ الحق فلا محالة
تكون حسنة وان كانت

يستدعي امتناعهم من ذلك لانهم ربحوا جانب الله تعالى وان قوله وما كادوا يفعلون قبل تبين الحال
فاختلف الحديثان كما ذكره الفاضل الطيبي وفيه بحث لان الظاهر ان قوله تعالى وما كادوا يفعلون حال عن
فاعل ذبحوها فيجب مقارنة مضمونه بضمون العامل فلا يصح القول باختلاف وقتيهما اللهم الا ان يقال
الاصل استمرار النفي فيحصل الدلالة على المقارنة عند الاطلاق وان كان الحال ماضيا (قوله ثم خص ابنه
بقوله تعالى انه ليس من أهلك) فان قيل لو لم يكن الامل متناولا لابن لما قال فروح عليه السلام ان ابني
من أهلي قلنا انما قال ذلك بناء على العلم البشري وحسن ظنه به انه لما رأى الطوفان عسى أن يكون نادما
على فعله ويؤمن بالله عند ذلك (قوله لان ما لغير العقلاء) اعترض عليه بأنه على تقدير ان يكون الجواب
هذا فلم يجبه النبي عليه الصلاة والسلام بذلك وعلى تقدير انه عليه الصلاة والسلام أجاب به على ما روى
انه عليه السلام قال له ما أجهلك بلغه قومك فلم لم يذكركه المصنف بل ذكر انه عليه الصلاة والسلام قال
له بل عبدوا الشياطين التي أمرتهم بذلك وما توجبها وقوعه جوابا عن سؤال ابن الزبير اعجب بان النبي
عليه الصلاة والسلام أجاب بالجوابين لكن مؤداهما متقارب فلماذا ذكر المصنف أحدهما يعرف ذلك
عند تفرجه الجواب المنسوب في الكتاب اليه عليه السلام وهو ان العبادة بمعبود انما تكون باتيان
ما أمر به فعبادة الكفار بعزير وعيسى والملائكة والاصنام وغير ذلك لم تكن عبادة لهم بل للشياطين
لانها التي أمرتهم بذلك فان قيل فما وجه اطلاق ما على الشياطين أعجب بانه الاجراء لها مجرى الجمادات
لكفرها وفي قوله عليه السلام أمرتهم بعبادون أمر وهم اشارة الى هذا فظهر ان مرجع هذا الجواب
أيضا الى ان ما ليست لذوى العقول (قوله نعمتنا) قيل التعتن طلب أدلة غيره (قوله لان المراد في الاستثناء
بمجموع الافراد) فيه بحيث لان هذا منافي لما سبق من ان مذهب الشافعي في قوله على عشرة الاثلاثة ان

متعالية عن تعاقب الثواب ويكون القبح بوقوعه على خلاف ذلك ولما لم يكن لأفعاله تعالى عنده مطابق في الحسن واقبح حتى لو عكس
الامر لانعكس الحال فنسبها اليه سبحانه على رأيه محال وقوله لم كل أفعاله تعالى حسنة واقعة على نزع الصواب لانه مالك الامور
على الاطلاق محض مقال (قوله فالحسن عند الاشعري الخ) بظاهرة متفرع على قوله لا بد للمأمور به من حسن فهو منه مواساة مع
الاشاعرة الذين وصفنا حالهم فيما سبق ونكاهم من اسانهم الى أن ينكشف حقيقة الحال بعد استيفاء البيان ويؤيده انه قصر على تفسير
الاشعري والمعترضة والاقام المعنى الحسن عند الاشعري ليس مما لا بد منه في الحقيقة لان الحسن عنده ما أمر به والقبح ما نهى عنه

(فصل في الاستثناء) وهو مشتق من الشيء يقال شئ عنان فرسه اذا منعه عن المضى في الصوب الذي هو متوجه اليه اعلم ان بعض الناس قسموا الاستثناء على المتصل والمنقطع ثم عرفوا كلامهم بما يجب تعريفه ولكن لم يفعل كذلك لان الاستثناء الحقيقي هو المتصل وانما المنقطع يسمى استثناء بطريق المجاز فلم يجعل المنقطع قسما منه لكن اوردته في ذنبه الاستثناء الحقيقي (وهو المنع عن دخول بعض ما تناوله صدر الكلام في حكمه) أي في حكم صدر الكلام وفي متعلق

الحكم الابدع اخرج البعض وفي سائر أنواع التخصيص ليس كذلك بل هو بيان ودلالة على ان المراد البعض (قوله فصل في الاستثناء) قد اشتهر فيما بينهم ان الاستثناء حقيقة في المتصل مجاز في المنقطع والمراد صيغ الاستثناء وأما لفظ الاستثناء فحقيقة اصطلاحية في القسامين بلانزاع فالصواب ان يقسم أولا الى القسامين ثم يعرف كل على حدة والمصنف ذهب الى ان لفظ الاستثناء مجاز في المنقطع فلم يجعله من أقسام الاستثناء ثم المتعارف في عبارة القوم ان الاستثناء هو الاخراج من متعدد بالا وأخواتها وعدل المصنف عن ذلك الى المنع عن الدخول لانه ان أريد الاخراج عن الحكم فالبعض غير داخل فيه حتى يخرج وان أريد الاخراج عن تناول اللفظ اياه وانفهامه من اللفظ فلا اخراج لان تناول باقي بعد وان أريد بالاخراج المنع عن الدخول فهو مجاز يجب صيانة الحدود عنه وانت خبير بان تعريفات الادباء مشهورة بالمجاز على ان الدخول والخروج ههنا مجاز البتة لان الدخول هو الحركة من الخارج الى الداخل والخروج بالعكس (قوله بالا وأخواتها) احتراز عن سائر أنواع التخصيص اعنى الشرط والصفة والغاية وبدل البعض والتخصيص بالمستقل واطلاق التخصيص على الجميع باعتبار انها قصر للعموم وقص الشروع على ما هو مصطلح الشافعية فان قيل يدخل في التعريف الوصف بالا وغيره وسوى ونحو العشرة مجاز عن السبعة والاثلاثة قرينه اللهم الا أن يكون هذا مذهب نفس الشافعي لأصحابه وقد يقال مذهب اليه الشافعية من ان العام ليس بتعظيم بل محتمل لان راديه البعض مستلزم أن يكون كل من الاستثناء والتخصيص بيانا تغير يا عندهم فكيف ينسب خلاف هذا الى المحققين وهم على ان العام ليس بتعظيم فيما يتناول بل محتمل الكل والبعض فليتامس (قوله والمراد صيغ الاستثناء) فائدة النزاع فيها اواقعة في الكتاب والسنة فهل يحتمل على المنقطع بالقرينة صارفة أم لا وأما النزاع في لفظ الاستثناء فلا يتعلق به غرض اصولي (قوله حقيقة اصطلاحية في القسامين بلانزاع) قيل قوله بلانزاع مخالف لما ذكره في حواشي شرح المختصر حيث قال ثمة ظاهر كلام الشارح وكثير من المحققين ان الخلاف في صيغ الاستثناء لاني لفظه لظهور ان فيه ما مجازا بحسب اللغة حقيقة عرفية بحسب النحو وما ذكر من ان علماء الامصار لا يحمله على المنقطع الا عند تعذر المتصل الى آخر كلامه صريح فيما ذكرنا لان ما ذكره العلامة وغيره من الاستدلال على كونه مجازا في المنقطع بانه من ثبت عنان الفرس صرفته وانما يتحقق ذلك في المتصل صريح في ان الخلاف في لفظ الاستثناء وانت خبير بان القول بعدم النزاع في كون لفظ الاستثناء حقيقة اصطلاحية في القسامين لا يخالف ما أشعر به الكلام هناك من كونه مجازا في المنقطع لغة ولانزاع في ذلك فنأمل (قوله وانت خبير بان تعريفات الادباء الخ) يريد لي ان هذا وان دفع تقرير المصنف الا انه لا يتحمل بالدخول لان اولوية استعمال الحقيقة يصلح للعدول عن المجاز وكما استشر هذا السؤال فضم قوله على ان الدخول الخ يدعه لكون فيه أيضا بحث اخراد للمصنف أن يقول بعد تسليم ان الدخول والخروج مطلقا ماد كرا شئان ارتكاب مجازا على ما في تعريفه أولى من ارتكاب مجازين على ما في تعريف الجمهور وعلى ان الدخول والخروج صار حقيقة قسامين عرفيتين في كون الشيء من جملة متناول اللفظ وعدمه (قوله انها قصر للعموم) لا يعنى انه ظني في الباقي كما هو في التخصيص

بالدخول وقوله بعض ما تناوله صدر الكلام ليخرج الاستثناء المستغرق (بالا وأخواتها) متعلق بالمنع وفيه احتراز عن سائر التخصيصات وهذا تعريف تفردت به وهو أجود من سائر التعريفات لان من قال هو اخراج بالا وأخواتها ان أراد حقيقة الاخراج فيمنع لان الاخراج اما أن يكون بعد الحكم فيكون تناقضا والاستثناء واقع في كلام الله تعالى أو قبل الحكم وحقيقة الاخراج لا يكون الابدع الدخول والمستثنى غير داخل في حكم صدر الكلام فيمنع الاخراج من الحكم وانما المستثنى داخل في صدر الكلام من حيث تناول أي من حيث انه يفهم ان المستثنى من صدر الكلام وضعوا الاخراج ليس من حيث تناول الاستثناء بقوله بعض

ذلك

حقيقة الاخراج غير مرادة على انهم صرحوا بانه اخراج ما لولا لدخل فعلم ان المراد بالاخراج المنع من الدخول مجازا وهو غير مستعمل في الحدود والتعريف الذي ذكرته أولى

(قوله اولدباحة) قيل عليه كون المباح داخلا في تفسير الحسن عندهم محل نظرا لافهامهم على انه ليس بأمور به ولا به ليس متعلق المدح والثواب قال صاحب المواقف في شرح المختصر المباح عند أكثر أصحابنا من قبيل الحسن ولا شئ في كونه مأمورا به واتفاقهم انما هو في انه

(قالوا هو بيان تغيير لانه غير موجب الكلام أي الصدر اذ لو لاهل السلك ومع ذلك انه بيان لمعنى الكلام لانه يبين ان المراد هو البعض بخلاف النسخ فانه تغيير محض لمعنى الكلام واختلفوا في كيفية عمله ٢٨٥ في قوله له على عشرة الاثلاثة

لا يخسروا امان اطلق
العشرة على السبعة فحينئذ
قوله الاثلاثة يكون بيانا
لهذا فهو وكما قال ليس له على
ثلاثة منها فيكون
كال تخصيص بالمستقل في
ان كلامهما يبين ان الحكم
المذكور في صدر الكلام
وارد على بعض افراده
والحكم في البعض الآخر
مخالف للحكم في البعض
الاول ولا فرق بينهما على
هذا المذهب الا ان
الاستثناء كلام غير
مستقل والتخصيص كلام
مستقل وعندنا هذا
الفرق ثابت بينهما مع فرق
آخروه وان الاستثناء
لا يثبت حكما بخلاف الحكم
الصدر بخلاف التخصيص
وهذا المذهب وهوان
العشرة يراد بها السبعة
الخ هو ما قال مشايخنا
ان الاستثناء عند
الشافعي يمنع الحكم
بطريق المعارضة مثل
دليل الخصوص والمراد
بالمعارضة ان يثبت حكما
مخالف الحكم صدر الكلام
وانما قلت ان مرادهم
بالمنع بطريق المعارضة
هذا المذهب لانهم ذكروا
في الجواب عنه ان الالف
اسم علم للعديد المعين
لا يقع على غيره ولا يحتمله

ذلك قلنا ان تحقق تناول صدر الكلام وعمومه فهو استثناء والا فلا انتقاض لعدم تناول (قوله قالوا)
تحقيق كون الاستثناء بيان تغيير أما التغيير في النظر الى معمول الحكم للجميع على تقدير عدم الاستثناء
وأما البيان في النظر الى انه اظهار ان المتكلم أراد البعض وهذا ظاهر في المذهب الاول وليس مخفرا
عنده وهذا معنى قولهم موجب الكلام بدون الاستثناء هو الثبوت للسلك غير الى الثبوت البعض وفيه
بيان ان المراد بثبوت الحكم للبعض وقال في التوقيف هو تغيير من حيث انه رفع البعض وبيان من حيث
انه قرر الباقي (قوله واختلفوا في كيفية عمله) قد سبق الى الفهم ان في الاستثناء المتصل تناقضان
حيث ان قولك زيد على عشرة الاثلاثة اثبات للثلاثة في ضمن عشرة ونفي لها صريحا فاضطررنا الى بيان
كيفية عمل الاستثناء على وجه لا يرد ذلك وحاصل اقولهم فيها ثلاثة الاول ان العشرة مجاز عن السبعة
والاثلاثة قرينة الثانية ان المراد بعشرة معناها أي عشرة افراد في تناول السبعة والثلاثة معا ثم اخرج
منها ثلاثة حتى بقيت سبعة ثم أسند الحكم الى العشرة المخرج منها الثلاثة فلم يقع الاسناد الا على سبعة
لثالث ان المجموع أعني عشرة الاثلاثة موضوع باراء سبعة حتى كانه وضع لها اسمان مفرد هو سبعة
ومركب هو عشرة الاثلاثة (قوله مع فرق آخر) هذه مسألة اختلفوا في ان الاستثناء من الاثبات
هل هو نفي أم لا فعند الشافعي نعم حتى يكون معنى الاثلاثة انه ليست على وعند أبي حنيفة رجه الله لا حتى
يكون معناه عدم الحكم بثبوت الثلاثة وجعلها في حكم المسكوت عنه لا اثبات ولا نفي بخلاف التخصيص
بالمستقل فانه يثبت حكما بخلاف الحكم صدر الكلام اتفاقا (قوله وهذا المذهب) ذكر بعض المشايخ ان
الاستثناء يعمل عندنا بطريق البيان بمعنى الدلالة على ان البعض غير ثابت من الاصل حتى كانه قيل
على سبعة ولم يتعلق التكلم بالعشرة في حق لزوم الثلاثة فالاستثناء تصرف في الكلام بجعله عبارة عما
وراء المستثنى وعند الشافعي بطريق المعارضة بمعنى ان أول الكلام يقع للسلك لكنه لا يقع لوجود
المعارض وهو الاستثناء الدال على النفي عن البعض حتى كانه قال الاثلاثة فانها ليست على فلا يلزمه الثلاثة
لذلك قيل المعارض لاول الكلام فيكون الاستثناء تصرفا في الحكم فاجابوا بان الكلام قد يسقط حكمه

لمصطلح (قوله في المذهب الاول) وهوان العشرة مجاز عن السبعة والاثلاثة قرينة (قوله الثاني ان
المراد بعشرة الخ) قال القاتني بعد نقل كلام المصنف وان مذهب الشافعي هو الاول قلت لاشي ان
المذهب الثاني أحق بان يكون مذهب الشافعي المعارض فيه بين المستثنى والمستثنى منه ايجابا ونقيا
بكلامين مستقلين وليس بشئ لان الاخراج اذا كان مقدما على الاسناد كان قيد للمحكوم عليه لا حكما
آخر فكانه قال له على عشرة المخرج منها الثلاثة وذلك في غاية الوضوح وسيبصره الشارح ايضا بانه
لا يتحقق على المذهبين الاخيرين حكما (قوله مسألة اختلفوا في الخ) قال القاضل الشريف منشأ الخلاف
هو ان وضع اللفظ للامور الذهبية أم لا لامور الخارجية فذهب الشافعي الى الثاني وعلماؤنا الى الاول
ولم يتصوروا واسطة بين النفي والاثبات في الامور الخارجية لزم القول بان الاستثناء من النفي اثبات
وبالعكس وعندنا لما كان بين الامور الذهبية والخارجية واسطة بالضرورة لزم القول بالاول (قوله
وعند الشافعي رجه الله بطريق المعارضة) قال في الميزان الصحيح انه لا خلاف بين أهل الديانة انه بطريق
البيان لا بطريق المعارضة لانه حلال اجماع أهل اللغة فانهم قالوا الاستثناء استخراج بعض ما يتكلم به
وقالوا ايضا الاستثناء تكلم بالباقي بعد التنبؤ والمعارضة تكون بين الحكمين المتضادين مع بقاء الكلام
وهو غير استخراج بعض الكلام والمتكلم به (قوله فاجابوا بان الكلام الخ) هذا المختص ما ذكره صاحب

اذ لا يجوز ان يسمى نسعائة ألفا بخلاف دليل الخصوص لان المشتركين اذا خص منهم نوع كان الاسم واقعا على الباقي بالاخلل وهذا
الكلام نص على انه جواب عن قول من قال ان المراد بالعشرة هو السبعة (أو أطلق العشرة على عشرة افراد ثم اخرج ثلاثة بعد الحكم

ليس بمراد من الامر المطلق والتفسير بان الفيض ما نهي عنه والحسن ما ليس كذلك ينتقض بفعل البهائم وغير المكلفين بلزم منه أن لا يزيد حسن أفعاله تعالى على حسن أفعال البهائم وما دون ذلك ولا يخفى ٣٨٧ فظاعته (قوله وعلى الثاني لا واسطة

بينهما) قيل ان كان المراد منه ما من شأن القادر العالم بحاله أن يفعله وينبغي له ذلك وما ليس من شأنه ذلك ولا ينبغي له حتى يدخل المكروه كراهة التنزيه في الفيض بناء على ان من شأن العالم أن لا يفعل ما يستحق بتركه المدح لم يكن التفسير ان متساويين بل الثاني أعم ويلزم خروج المباح عن الحسن وان أريد به مجرد الجواز يلزم دخول المكروه كراهة التنزيه في الحسن وهو بعيد جدا ورد بان المفهوم من كلام المعتزلة انه لا وجود لكراهة التنزيه عندهم قال في الكشف الامر بالمعروف تابع للمأمور به ان كان واجبا فواجب وان كان ندبا فمندوب وأما النهي عن المنكر فواجب كله لان جميع المنكر تركه واجب لانصافه بالقبح ولاشك في ان المكروه منكر مطلقا ولأن تقول ان المراد منه ما يجوز ولا يكون في ارتكابه نقص (قوله يلزم قيام العرض بالعرض) نعم اذا كان الحسن لصفه له قائمه به

فليت فهم ألف سنة الاخسين طالما يلزم من اثبات اثبث خمسين ونفيه وأجيب بان المراد باللفظ الكل والحكم انما يتعلق بعداخراج البعض اذ الكلام يتم باثبته فلا فساد وقد أوردنا في الاسلام ثلاث حجج من قبل الشافعي رحمه الله في ان الاستثناء يعمل بطريق المعارضة دون البيان ولما ذهب المصنف الى ان القول بانه يعمل بطريق المعارضة معناه القول بالمذهب الاول جعلها حججا على المذهب الاول تقرير الاولى انه لا سبيل الى جعل المستثنى في حكم المسكوت عنه لان اعدام التكلم أى القول بعدم التكلم الموجود حقيقة غير معقول بل هو انكار للعقائيق بخلاف وجود التكلم مع عدم حكمه أى الاثر الثابت به بناء على مانع فانه شائع مستفيض كالعام الذي خص منه البعض يمنع حكمه في القدر المخصوص فهنا يثبت التكلم بالكل وينعقد الكلام في نفسه الا انه يمنع الحكم في القدر المستثنى لوجود المعارض وهو الاستثناء وتقرير الثانية ان أهل اللغة أجمعوا على ان الاستثناء من النفي اثبات ومن الاثبات نفي وهذا صريح في ان الاستثناء يدل على ان حكم المستثنى مخالف لحكم المصدر فيكون معارضا له لاني حكم المسكوت عنه وتقرير الثالثة أنهم أجمعوا على ان قولنا لا اله الا الله كلمة توحيد أى اقرار بوجود الباري تعالى ووحدانيته فلو لم يكن عمل الاستثناء بطريق المعارضة وثباته حكما مخالفا لحكم المصدر لما لزم الاقرار بوجود الله تعالى بل بنى الالوهية مما سواه والتوحيد لا يتم الا باثبات الالوهية لله تعالى ونفيها مما سواه ولاشك انه لو تكلم بكلمة التوحيد دهري منكر لوجود الصانع بحكم باسلامه ورجوعه عن معتقده فثبت ان الاستثناء يدل على اثبات حكم مخالف للمصدر هذا تقرير الحجج على وفق ما ذكره القوم احتجاجا بها على ان عمل الاستثناء بطريق المعارضة وانه من النفي اثبات وبالعكس وقد سبق ان هذا عبارة عن المذهب الاول فيكون حججا على اثباته وأيضا انها تدل على بطلان المذهبين الاخيرين فتعين

بالالف في المذهب الثاني حقيقة انها غايته ان الاسناد اليها بعد اخراج المائة منها (قوله غير معقول الخ) لقائل أن يقول ليس المراد من كونه مسكوتا عنه انه ما حصل التكلم به في المستثنى حتى لا يكون معقولا بل المراد به انه لم يتكلم في المستثنى بحكم مخالف لحكم المصدر لالفاظ ولا تقديرا (قوله على ان الاستثناء من النفي اثبات) ههنا بحث شريف ينبغي أن يذبه عليه وهو ان الفقهاء قالوا اذا قلت ماله على عشرة الا تسعة بالنصب لم يكن مقرا بشئ لان المعنى ماله على عشرة مستثنى منها التسعة أى ماله على واحد واذا قلت الا تسعة بالرفع على البدل يلزم التسعة لان المعنى ماله على التسعة قال الفاضل الرضى وفي الفرق المذكور ان البدل والنصب على الاستثناء كلاهما استثناء ولا فرق بينهما اتفاقا في نحو ما جاء في القوم الا يزيد او يداو بنوا ذلك على مذهب أبي علي وهو ان الاستثناء من المنفى لا يكون موجبا تمسكنا بصو لاصلاة الابفانحة الكتاب فانه لا يلزم أن يثبت مع الفاتحة لجواز اختلال سائر شروطها كان عليهم أن لا يفرقوا بين البدل والنصب على الاستثناء اذ كلاهما استثناء وعلى الجملة فلا أدري صحة ما قالوا انتهى كلامه ويمكن أن يرفع بما ذكره بعض الفضلاء من ان الاصل في الكلام الاثبات والنفي طارئ عليه فاذا قلت الا تسعة بالنصب كان الاستثناء واجعا الى اثبت كأن قلت له على عشرة الا تسعة ويصير حاصله ان عليك واحد فاذا دخل النفي كان المعنى ليس له على واحد فلا يلزم من شئ كما صرحوا به وأما اذا قلت الا تسعة بالرفع فلا يمكن أن يكون الاستثناء واجعا الى الاثبات والنفي داخل في الكلام بعده فوجب الحمل على الابدال من النفي ويكون المعنى كما قالوا ليس له على التسعة والاستثناء من المنفى اثبات فيصح ما قالوا (قوله ولاشك انه لو تكلم الخ) انما ذكرهنا فيما لم يذكر بعضهم من ان هذه الكلمة انما تفيد التوحيد

قياما انضماميا أو ما اذا كان لدائه أو بصفه غير انضماميه فكلا (قوله ولان فاعل الفيض الخ) لعل وجه التخصيص بالفيض مع ان فعل الهمد عند الاشعرية غير اختياري مطلقا الا احتمال به فان المعتزلة تنازحوا الى أفعال العباد ليست بخلق الله تعالى وابتدائه بل هم

فان قيل لو كان المراد البعض يلزم استثناء النصف من النصف في اشترت الجارية الا النصف أو التسلسل) هذا دليل أورده ابن الحاجب على نفي المذهب الاول واثبت

ويثبت فساده وتوجيهه لو كان المراد من العشرة سبعة كما هو المذهب الاول فاذا قلت اشترت الجارية الا النصف فيكون المراد بالجارية النصف فان كان المراد بالنصف المستثنى نصف الجارية فقد استثنيت نصف الجارية من نصف الجارية وان كان المراد بالنصف المستثنى نصف ما هو المراد بالجارية فالمراد بالجارية كان النصف ثم نصف هذا النصف مستثنى من

الاول وذلك لانه لا يتحقق على المذهبين الاخيرين حكمان أحدهما نفي والاخر اثبات بل حكم واحد فقط أما على المذهب الثاني فلانه انما يتعلق الحكم بالصدر بعد اخراج البعض منه فلا حكم فيه الا على الباقي وأما على المذهب الثالث فلان مجموع المستثنى منه والمستثنى وآلة الاستثناء عبارة عن الباقي ولا حكم الا على هذا ولكن لا يخفى ان الجملة الاولى لا تدل على نفي المذهب الثالث اذ ليس فيه اعدام للتكلم بل قول بان عشرة الاثلاثة اسم السبعة فليس فيه الا العدول عن التكلم بالاخصر الى التكلم بالاطول (قوله فان قيل) تقر السؤال ظاهر من الكتاب وتوجيه الجواب منع الملازمة وهي قوله ان كان المراد بالنصف المستثنى نصف الجارية يلزم استثناء نصف الجارية من نصف الجارية وتوابعها لو كان النصف مستثنى من المراد وليس كذلك بل هو مستثنى من المتناول أي ما يتناوله اللفظ وهو الجارية بكماها على ما سبق من ان الاستثناء عبارة عن منع دخول بعض ما يتناوله صدر الكلام في حكمه وفيه بحث أما أولا فلان المستثنى منه هو اللفظ باعتبار ما يتناوله بحسب الاستعمال وقصد المتكلم لا بحسب الوضع للقطع بانه لا يصح استثناء بعض الافراد الحقيقي عن اللفظ المستعمل في معناه المجازي استثناء متصلا مثل جعلوا أصابعهم في آذانهم الاصولها بان رادبالاصابع الا نامل ويخرج منها الاصول على انه استثناء متصل وما ذكره المصنف رحمه الله من هذا التقييل لانه أراد بالجارية نصفها مجازا وأخرج النصف منها باعتبار ان تناول الكل بحسب الوضع وأما ثانيا فلانه غير اعتراض ابن الحاجب رباعن اشكال الضمير وتقرير اعتراضه ناقطعون بان من قال اشترت الجارية الا نصفها لم يرد بالجارية نصفها والالزم استثناء نصفها من نصفها وهو باطل قطعاً وأيضا يلزم التسلسل لان استثناء النصف من الجارية

باعتبار انها تفيد نفي الوهية غير الله سبحانه أم اثبتت الوهية تعالى فهو مقر لان الكفار معترفون به لقوله تعالى ولئن سألتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله (قوله ولكن لا يخفى ان الجملة الخ) أجيب عنه بان التكلم بالعشرة حينئذ كالتكلم اذ لو أفادت معناها لزم الاخراج والمعارضة وحيث لم يقصد صار كأنه لم يتكلم به ولو اعتبر به هنا تكلم لزم اعتبارها تكلما في المذهب الثاني بطريق الاولى حيث يقال بدلائلها على كل معناها ثم اخراج الاثلاثة ههنا قبل الحكم وحيث سلم هناك عدم اعتبارها تكلما يلزم التسليم ههنا بالطريق الاولى (قوله أما والاول الخ) قال الفاضل الشريف هذا من منظور فيه لان القائل بان المستثنى منه مستعمل في الباقي مجازا والاستثناء قرينة له كيف سلم رجوع الاستثناء الى ما يتناوله اللفظ بحسب الاستعمال وقصد المتكلم وأما قوله للقطع الخ ففيه ان قوله في آذانهم لما دل على ان المراد بالاصابع هو الا نامل فيكون معنى قوله الاصولها لغوا اذ شرط الاستثناء المتصل أن يكون بحيث لو لاه لفهم دخول ما بعده فيما قبله أما لو قيل جعلوا الاصابع في الماء الاصولها كان صحيحا واقعا على ما هو شرط الاستثناء وكذا لو أخر في آذانهم اه (قوله غير اعتراض ابن الحاجب الخ) بان قال اشترت الجارية الا

النصف فعلم ان المراد بالجارية لم يكن نصفها بل ربعا والمفروض ان المستثنى نصف ما هو المراد فيكون نصف الربع مستثنى فينتسلسل هذا كما به ما أورده ابن الحاجب والجواب الذي خطر بباله هو قوله (قلنا هو بيان ان المراد هو البعض لان المتناول هو البعض فان اللفظ متناول لكل ثم هو استثناء من المتناول لا من المراد) أي الاستثناء هو بيان ان المراد هو البعض لان المتناول هو البعض

(وفيه بحث أما أولا فلان المستثنى منه الخ) أقول تحقيق مراد المصنف ان صاحب المذهب الاول لما جعل الاستثناء قرينة على ارادة السبعة بالعشرة لم يفهم عنده السبعة منها قبل الاستثناء اذ لا يفهم من المجاز المعنى المجازي قبل القرينة فالنصف انما يفهم من اطلاق الجارية بعد استثناء النصف والاستثناء بعده يلزم استثناء النصف من النصف أو التسلسل والاشكال في رجوع الضمير لانه انما يرجع قبل تمام الكلام وتعيين ارادة النصف وبهذا يظهر انه دفاع البعثن وعدم الحاجة الى المصير الى الاستخدام وأما المثال الذي أورده الشارح فليس مما نحن فيه أصلا لان الاستثناء فيه بعد القرينة وانفهام المعنى المجازي

فان اللفظ متناول لكل ثم الاستثناء من المتناول لا من المراد فيكون استثناء النصف من الكل

مستقلون فيها شبهة لفقها وشكرنا ذكرها وخصوصا ان قبائح فان خلق القبيح في زعمهم قبيح حتى نفي النظام وأباعه قدرته تعالى عليه

(والجواب) أي عن الدليل على المذهب الأول (ان العشرة) هذا جواب عن قوله ان وجود التكلم مع عدم حكمه في البعض شائع لفظ
خاص للعدد المعين لاعام كالمسلمين فلا يجوز ارادة البعض بالاستثناء كما لا يجوز

فالاصل عدمه وقولهم
هو من الاثبات نفي
وبالعكس مجاز والمراد
انه لم يحكم عليه بحكم
الصدر لانه حكم عليه
بنقيض حكم الصدر
وقوله عليه السلام
لا صلاة الا بطهور هو
كقوله لا صلاة بغبير
طه - وروى لو كان نفيًا
واثباتا يلزم صلاة
بطهور ثابتة فيصح كل
صلاة بطهور لعدم
النكرة الموصوفة ولان
الاستثناء متعلق بكل
فرد) وقولهم هو من
الاثبات نفي الخ جواب عن
قوله واجماعهم وقوله لم
يحكم عليه أي على
المستثنى وانما حملنا
قولهم على المجاز لاننا
أبطلنا المذهب الاول
فعلى المذهبين الاخيرين
المستثنى غير محكوم عليه
لابالنفي ولا بالاثبات

يقتضى أن يراد بها النصف واخراج النصف من النصف يقتضى أن يراد به الربع واخراج النصف من
الربع يقتضى أن يراد به الثمن وهكذا الى غير النهاية وأيضا نأقاطعون بان الضمير يعود الى الجارية
بكالها لا الى نصفها مع القطع بان مدلول الجارية وضميرها واحد وعلى ما ذكره المصنف يلزم أن يراد
بالجارية معناها المجازي وضميرها معناها الحقيقي على عكس ما هو المشهور في صنعة الاستخدام (قوله
والجواب) أجاب عن الجمة الاولى بان القول بان الاستثناء يعمل بطريق المعارضة وان المراد بالاستثنى
منه هو البعض مما لا يصح في بعض الصور وهو ما اذا كان اسم عدداً فإنه لفظ خاص في مدلوله بمنزلة العلم
لا يستعمل في غيره حقيقة ولا مجازاً ولما كان هذا ضعيفاً بناء على ان المجاز باعتبار اطلاق اسم الكل على
البعض شائع حتى في الاعلام بان يطلق زيد ويراد به بعض أعضائه قال ولو صححت أي الارادة مجازاً فالاصل
عدم المجاز لا يصار اليه الا بدليل وههنا يصح أن يراد الكل ويكون تعلق الحكم بعد اخراج البعض ولا
يحتج علينا ان هذا دليل مستقل على نفي المذهب الاول ولا بدني جعله جواباً عن الجمة الاولى من تكلف
وأجاب عن الثانية بان قول أهل اللغة ان الاستثناء من الاثبات نفي وبالعكس مجاز لوجوده الاول أنهم
أجمعوا على انه استخراج وتكلم بالباقي بعد الثبوت أي يستخرج بالاستثناء بعض الكلام عن ان يكون
موجباً ويجعل الكلام عبارة عما وراء المستثنى فظاهر الاجماعين متنافي فلا بد من الجمع بينهما بحمل
الاول على المجاز وعدل المصنف عن هذا الوجه لضعفه لان الاجماع الثاني ممنوع ولو سلم فيجوز أن
يحمل على انه تكلم بالباقي بحسب وضوءه وحقيقته واثبات نفي بحسب اشارته على ما صرح به فخر

النصف ولم يقل الا نصفها كما قال ابن الحاجب وقد يقال لافرق بين الا النصف والاصفها بحسب المعنى
لان الاصل واللام عوض عن الضمير فيسدلان على ما يدل عليه وتحقيق الكلام بحيث ينسد فتح
الشارح واشكال الضمير وغيره ما ذكره جدي رحمه الله في فصول البدائع حيث قال في تقرير جواب
اعتراض ابن الحاجب الاستثناء من حيث التناول لولا القرينة فالفهوم قبلها هو الكل لان من حيث ارادة
المعنى المجازي فانها بعد اخراج وتام القرينة لا قبلها فالذي اطلق مجازاً على نصف الجارية هو الجارية
المقيدة لا المطلقة كاشترت جارية نصفها فمالم يتم التقييد لقيام القرينة يكون الملاحظة المعاني
الوضعية فلذا يرجع الضمير الى كمال الجارية ويتحقق ان الاستثناء اخراج بعض من كل كما أجمع عليه وان
العشرة نص في مدلوله وان فيه رعاية وضع الاخراج والمخرج والمخرج عنه وليس مثل جعلوا الاصابع في
آذانهم الاصولها لان الاستثناء وارجاع الضمير بعد تمام القرينة (قوله باعتبار اطلاق اسم الكل على
البعض شائع والممنوع في الاعلام الاستعارة لا مطلق المجاز على ان العمل عدد لا يراد معه عدده ولهذا
لا ينصرف عشرة في أخذت عشرة من الدراهم بخلاف عشرة ضعف خمسة فان قلت قد تقرر في المعقول
ان العدد انما يتركب من الوحدات لان الاعداد التي تحتها السبعة مثلاً ليس جزءاً من العشرة بل
جزؤها عشر وحدات قلت ذلك تدقيق فلسفي لا يعتبره أهل اللغة والعرف بل يبنون الاحكام على
الظاهر (قوله ولا يخفى عليك الخ) فيه بحث لان ما ذكره جواب عن الجمة الاولى بطريق المعارضة فكونه
دليلاً مستقلاً على نفي المذهب الاول لا يوجب التكلف في ذلك ولا يعد منه كما ان الحكم كذلك في كل
معارضة (قوله وعدل المصنف عن هذا الخ) أي لم يتمسك في اثبات مجازية قول أهل اللغة بالوجه
الاول بل تمسك بالوجهين الاخيرين (قوله ولو سلم فيجوز) وجه التسليم ان الثقات مثل نضر الاسلام
وصاحب الكشف والمعنى والنسفي صرحوا بتحقيق الاجماع وقال في اللباب أجمع أهل العربية على ان

فكان هذا دليلاً مستقلاً
في خروج القبائح عن
ارادة الله تعالى وخلقها
في ظنهم فعنون المصنف
من طرف الاشعري
دليل بطلان مذهبهم
بفعل القبيح لمزيد
الاهتمام (قوله اذ لو كان
الخ) قبل عليه لاحاجة
الى هذا الاستدلال

اذ لا معنى للاختياري الا ما يتمسك فيه من الفعل والترك وورد بان مجرد عدم التمسك من
(٣٧ - تلويح ثانی) الترك لا يوجب كون الفعل اضطراراً بل يجوز ان يكون عدم التمسك بسبب الاختيار اذ الوجوب بالاختيار لا ينافي الاختيار فاحتج الى

الاسلام من ان كونه نفيًا واثباتًا ثابت بدلالة اللغة كصدر الكلام الا ان موجب صدر الكلام ثابت
 قصد او كون الاستثناء نفيًا واثباتًا ثابتة اشارة ولاشك ان الثابت بالاشارة ثابت بنفس الصيغة وان لم
 يكن السوق لوجه الثاني ان القول يكون الاستثناء من النفي اثباتًا وبالعكس انما يصح على المذهب الاول
 دون الاخيرين وقد ابطالنا المذهب الاول بما سبق من الدليل فبطل صحة كون الاستثناء من النفي اثباتًا
 وبالعكس فوجب تأويل الاجماع عليه الثالث ان القول بكونه من النفي اثباتًا وبالعكس لا يصح في كثير
 من الصور كقوله عليه الصلاة والسلام لا صلاة الا بطهور على ما سياتي واعلم ان كلام المصنف مبني على
 ان القول بكون الاستثناء من النفي اثباتًا وبالعكس انما يصح على المذهب الاول بل هو عينه واما على
 المذهبين الاخيرين فلا حكم على المستثنى أصلاً بالنفي ولا بالاثبات وفيه نظر لان جمهور القائلين بالمذهب
 الثاني كابن الحاجب وغيره قائلون بان الاستثناء من النفي اثبات وبالعكس بمعنى انه اخرجت من العشرة
 ثلاثة ثم تعلق بالعشرة المخرج منها الثلاثة الحكم بالثبوت وبالثلاثة الحكم بعدم الثبوت (قوله ووجه
 المجاز) أي طريق هذا المجاز اطلاق الاخص على الاعم والمزوم على اللازم وذلك لان انتفاء حكم الصدر
 لازم للحكم بخلاف حكم الصدر لانه كلما تحقق الحكم بنقيض حكم الصدر انتفى حكم الصدر من غير عكس
 كافي قوله لا صلاة الا بطهور فان حكم الصدر وهو عدم الصحة منتف عن الصلاة بطهور ولم يتحقق الحكم
 بنقيضه وهو الحكم بصحة كل صلاة بطهور فبراعان انتفاء حكم الصدر بالحكم بنقيض حكم الصدر
 تعبير عن اللازم بالمزوم فقالوا هو من النفي اثبات وبالعكس قال في التوقييم ان قولهم هو من النفي اثبات
 ومن الاثبات نفي اطلاق على ظاهر الحال مجاز لانك اذا قلت لفلان على ألف درهم الا عشرة لم يجب
 العشرة كالموقفينها ولكن عدم الوجوب على المقر ليس بنص نافي للوجوب عليه بل لعدم دليل الوجوب
 (قوله وليس نفيًا أو اثباتًا) اورد دليلين على ان الاستثناء في مثل لا صلاة الا بطهور لا يجوز ان يكون اثباتًا
 وان كان من النفي الاول ان لو كان اثباتًا لكان معناه صلاة بطهور ثابتة أي صحيحة وقد سبق ان النكرة

الاستثناء المتصل اخراج بعض من كل (قوله ولاشك ان الثابت بالاشارة الخ) فائدة هذا الكلام
 دفع توهم ان ادعاء ثبوته بدلالة اللغة أو لا ينافيه نص يحتمل ثبوته اشارة فلا يرد ما قيل انه غير محتاج
 اليه بعد ان نقل ان كونه نفيًا واثباتًا بدلالة اللغة (قوله انما يصح على المذهب الاول الخ) اعترض عليه
 بان ابطال الجملة بتوقف حينئذ على المدعى فقيه نوع مصادرة على المطلوب وأجيب بانه في الحقيقة قد رد
 دليل الخصم بما فيه من المصادرة على مطلوبه (قوله وفيه نظر لان جمهور القائلين الخ) أجيب عنه
 بان مراد المصنف انه لا يصح حقيقته الا على المذهب الاول وما نقله من ابن الحاجب وغيره يدل على
 قولهم به مجاز الاقرارهم بعدم دخول المستثنى تحت حكم الصدر فلم يكن من النفي ولا من الاثبات الاجازا
 وبالجملة لا يتصور كون الاستثناء عن النفي أو عن الاثبات على ما قالوا بل هو امانتي مستقل بمعنى انه ليس
 نفيًا للمثبت ولا اثباتًا للمنتفي الاجازا وانت خبير بان هذا على تقدير صحته انما يرد اذا لم يكن مطمح النظر
 قوله واما على المذهبين الاخيرين فلا حكم على المستثنى أصلاً بالنفي ولا بالاثبات واما اذا جعل المطمح ذلك
 فلا لان الجواب المدكورا انما يدفع النظر حينئذ اذا أثبت ان الحكم على المستثنى باحدهما على المذهبين
 الاخيرين وبطلانه ظاهر وكيف وقد اعترف بنفي النفي المستقل اذ الاثبات المستقل ثم اول كلامه في
 حيز النظر وان أشعر بان منشأ النظر كون الاستثناء من النفي اثباتًا وبالعكس الا ان قوله واما على
 المذهبين الخ صريح فيما قاله فينبغي أن يجعل من في قوله من النفي بمعنى عند كما قال أبو عبيدة في قوله تعانى

قوله لا ننتقل الكلام
 الى ذلك الاختيار (قوله
 وان لم يتوقف على مرجح
 كان اتفاقنا الخ) اورد
 عليه بانه ان أريد به عدم
 التوقف على مرجح من
 عند الفاعل فلان سلم
 لزوم الرجحان من غير
 مرجح وان أريد عدمه
 مطلقا لم يصح كونه اتفاقيا
 اذ كل ممكن لا بد له من
 علة وأجيب بان الكلام
 ليس في أصل العلة فانها
 موجودة متحققه بل
 الكلام في الرجح المتجدد
 الحاصل في العبد (قوله
 فصدر الفعل مع هذه
 الجملة) تارة المشهور بين
 المتأخرين في تقرير
 المقدمة القائلة ان وجود
 المعول عند تحقق العلة
 واجب انه لا يتخلف اوما ان
 يكون وجوده وعدمه
 مساويين فيلزم المعول
 ان يكون حاله معها كحال
 لامعها وهو باطل أو
 يكون عدمه أولى وهو
 أحسن من الاولى أو يكون
 وجوده أولى فوقوع
 المعول معه ترجح بلا
 مرجح فلما اورد عليه منع
 الرجحان من غير مرجح
 لتحقق علة الوجود دون
 العلم عدل المصنف الى
 لزوم الترجح من غير مرجح
 في وقوعه تارة وعدمه أخرى مع تحقق العلة التامة في الوقتين وان دفع بذلك الايراد وهذا
 التقرير بما رتضاه السيد الشريف وتقرر عليه كلامه في تصانيفه بعد نزيف ما ذكره غيره واعترض عليه الحق الدواني بأنه لا يلزم

لا صلاة ثابتة الاصله موصوفة بطهور فلو كان نفيها واثباتها فالجمله الاثباتية هي صلاة موصوفة بطهور ثابتة وصلاة موصوفة بطهور نكرة
موصوفة وهي عامة لعموم الصفة على ما دللنا عليه في فصل العام ٢٩١ فصار كقوله كل صلاة بطهور ثابتة

وهذا باطل لان الشرائط
الاخر ان كانت
مفقودة والظهور موجود
لا تجوز الصلاة وأيضا
صدر الكلام يوجب
السلب الكلي أي كل
واحد واحد من افراد
الصلوات غير جائزة ثم
الاستثناء يجب أن يتعلق
بكل واحد واحد والاي لم
جواز بعض الصلوات
بلا ظهور واذا كان
الاستثناء متعلقا بكل
واحد واحد والاستثناء
يكون من النفي اثباتا
يلزم نفي الاثبات بكل
واحد واحد فيلزم كل

الموصوفة تعم بعموم الصفة فيكون المعنى كل صلاة بطه وصحة وهذا باطل لان بعض الصلاة الموصوفة
بالظهور باطلة كالصلاة الى غير جهة القبلة وبدون النية ونحو ذلك وهذا في غاية الفساد للقطع بان مثل
قولنا أكرمتم رجلا ما لا يدل على اكرام كل عالم وكون الوصف علة تامة للحكم بحيث لا يحتاج الى شيء
آخر غير مسلم في شيء من الصور فضلا عن جميع الصور والقول بعموم النكرة الموصوفة مما قدح فيه
كثير من العلماء الحنفية فضلا عن القائلين بان الاستثناء من النفي اثبات وبالعكس ولا نزاع لاحد في ان
من حلف لا كرم من رجلا ما لا يدل على اكرام عالم واحد وأما من حلف لا أجالس الا رجلا ما لا يدل على
بجاسة عالمين وأكثر بناء على ان الوصف قرينة على ان المستثنى هو النوع لا الفرد بخلاف ما لو قال
لا أجالس الا رجلا ما لا يدل على ان القائلين بعموم النكرة الموصوفة لا يشترطون في العموم الاستغراق الثاني ان
قوله عليه السلام لا صلاة سلب كل معنى لاشي من الصلاة بجائز والسلب الكلي عند وجود الموضوع
في قوة الايجاب الكلي المعادل المحمول فيكون المعنى كل واحد من افراد الصلوات غير جائز الا في حال
افترائها بالظهور فيجب أن يتعلق الاستثناء بكل صلاة اذ لو تعلق ببعض لزم جواز البعض الاخر
بلا ظهور ضرورة انه لم يشترط الظهور الا في بعض الصلوات وهو باطل واذا تعلق الاستثناء بكل فرد
والاستثناء من النفي اثبات لزم تعلق اثبات ما نفي عن المصدر بكل فرد من افراد الصلاة فيكون المعنى
كل واحد من افراد الصلاة جائز الا في حال افترائها بالظهور وهو باطل لما مر فان قلت معنى تعلق الاستثناء
بكل واحد من البعض الذي هو المستثنى قد أخرج من الحكم المتعلق بكل واحد وهو عدم الجواز واثبت
له حكم مخالف له وهو الجواز فلا يلزم جواز كل صلاة ملصقة بالظهور قلت المخرج على هذا التقدير

ان نغني عنهم أموالهم ولا أولادهم من الله شيئا فليمتأمل (قوله) وهذا باطل لان بعض الصلاة الخ
وتأويل صاحب المنهاج بالمباغحة وهو أن يجعل حصول الطهارة كحصول جميع الشرائط والاركان
لا يلتفت اليه اجماع التركيب في الصلاة الاثباتية أو استقبال القبلة أو غيرها ما وادعا المبالغة في جميع
ذلك مما لا يسمع (قوله) وهذا في غاية الفساد الخ) أجاب عنه في فصول البدائع بان النكرة الموصوفة
في سياق الاثبات الواقعة بعد النفي اذا قصد بها النوع نعم فحولا أجالس الا رجلا ما لا يشمل الاباحة
كل رجل عالم فلا يخفى بمجاسة أي فرد واحد فصاعدا ومنه علم ان مثل هذا العموم للاستغراق
بخلاف أكرمتم رجلا ما لا يدل على اكرام كل رجل عالم الا بالعلم اذ لا نكرة (قوله) مما قدح فيه الخ) الظاهر
ان المراد قدحهم في اطرائهم والا فلا وجه للنزاع في العموم في مثل قوله تعالى ولعبد مؤمن خير من مشرك
وعدم تسليم كون الوصف علة تامة في شيء من الصور مدفوع بما ذكر في الآية فان الايمان علة تامة
لخيرية العبد المؤمن من المشرك من غير احتياج الى شيء آخر وما عدم النزاع في صورة اليمين فقد يقال
بمبنى الايمان على العرف وكلامنا في اللغة على ان لقائل أن يقول لان سلم عدم العموم في المسئلة المذكورة
ولو على سبيل البديل أو بصرح الاستثناء بان يقول لا كرم من رجلا ما لا افلانا ولو سلم فالتخلف لما منع
لا يقدح في الاصل الكلي ثم ان قوله على ان القائلين الخ ممنوع أيضا لان دليلهم يدل على ان العموم
الثابت به عموم الاستغراق غير ان العموم ان كان عموم الجواز فالاستغراق استغراق الجواز ان كان عموم
الوجوب فالاستغراق استغراق الوجوب وقد مر في بحث العام ما يفيد ذلك بصيرة في المقام فليرجع اليه
(قوله) فان قلت معنى تعلق الاستثناء) انما كان المعنى ما ذكرناه لا يجوز ان يحمل على ظاهره ولا يلزم
استثناء الكل من الكل وهو باطل وحاصل الاعتراض ان ليس معنى تعلق الاستثناء بكل واحد لان كل واحد

من امكان عدمه امكان
عدمه في وقت وجوده
في وقت آخر بل اللازم
منه امكان عدمه ولو في
وقت الوجود بان يرتفع
الوجود فيه ويقع العدم
بدل انصافه بالوجود ولا
استحالة فيه وانما المستحيل
امكان عدمه بشرط

ان نغني عنهم أموالهم ولا أولادهم من الله شيئا فليمتأمل (قوله) وهذا باطل لان بعض الصلاة الخ
وتأويل صاحب المنهاج بالمباغحة وهو أن يجعل حصول الطهارة كحصول جميع الشرائط والاركان
لا يلتفت اليه اجماع التركيب في الصلاة الاثباتية أو استقبال القبلة أو غيرها ما وادعا المبالغة في جميع
ذلك مما لا يسمع (قوله) وهذا في غاية الفساد الخ) أجاب عنه في فصول البدائع بان النكرة الموصوفة
في سياق الاثبات الواقعة بعد النفي اذا قصد بها النوع نعم فحولا أجالس الا رجلا ما لا يشمل الاباحة
كل رجل عالم فلا يخفى بمجاسة أي فرد واحد فصاعدا ومنه علم ان مثل هذا العموم للاستغراق
بخلاف أكرمتم رجلا ما لا يدل على اكرام كل رجل عالم الا بالعلم اذ لا نكرة (قوله) مما قدح فيه الخ) الظاهر
ان المراد قدحهم في اطرائهم والا فلا وجه للنزاع في العموم في مثل قوله تعالى ولعبد مؤمن خير من مشرك
وعدم تسليم كون الوصف علة تامة في شيء من الصور مدفوع بما ذكر في الآية فان الايمان علة تامة
لخيرية العبد المؤمن من المشرك من غير احتياج الى شيء آخر وما عدم النزاع في صورة اليمين فقد يقال
بمبنى الايمان على العرف وكلامنا في اللغة على ان لقائل أن يقول لان سلم عدم العموم في المسئلة المذكورة
ولو على سبيل البديل أو بصرح الاستثناء بان يقول لا كرم من رجلا ما لا افلانا ولو سلم فالتخلف لما منع
لا يقدح في الاصل الكلي ثم ان قوله على ان القائلين الخ ممنوع أيضا لان دليلهم يدل على ان العموم
الثابت به عموم الاستغراق غير ان العموم ان كان عموم الجواز فالاستغراق استغراق الجواز ان كان عموم
الوجوب فالاستغراق استغراق الوجوب وقد مر في بحث العام ما يفيد ذلك بصيرة في المقام فليرجع اليه
(قوله) فان قلت معنى تعلق الاستثناء) انما كان المعنى ما ذكرناه لا يجوز ان يحمل على ظاهره ولا يلزم
استثناء الكل من الكل وهو باطل وحاصل الاعتراض ان ليس معنى تعلق الاستثناء بكل واحد لان كل واحد

الوجود كما حقق في معنى المشروطة العامة فان قيل كما ان وقوع المرجوح محال كذلك جواز وقوعه على هذا المنوال قلنا يستمر جواز وقوع
الطائب المرجوح جواز امره جوارح الاستحالة فيه ولهذا المدعى أدلة باهرة وبراهين فاطمة زاهرة نورها في المقدمات ان شاء الله تعالى

فان قيل قوله لا صلاة الا بطهور بشكل عليكم لاعلمنا لانكم قد ذكرتم في فصل العام ان النكرة الموصوفة عامة لعموم الصفة وأوردتم
للمثال لا اجالس الا رجلا عالما ٢٩٣ أن يجالس كل عالم فقوله لا صلاة الا بطهور عام في زعمكم فيلزم عليكم فساد ان أحدهما

بعض الاحوال لا بعض افراد الصلاة اذ الدليل الثاني مبني على أن يكون قوله الا بطهور رجلا والمعنى
لا صلاة جائزة في حال من الاحوال الا في حال اقترانها بالبطهور بمعنى ان كل صلاة فهي غير جائزة الا في تلك
الحال فانها جائزة حينئذ كما تقول ما جاء في القوم الاراكين بمعنى جاؤا راكبين لا ماشين من جهة أن الحكم
المثبت على الحالة المستثناة يكون بعينه هو المنسفي في صدر الكلام وبالعكس لا من جهة أن تعلق
الاستثناء ببعض يستلزم جواز بعض الصلاة بالبطهور فانه مما لا يدل عليه شبهة فضلا عن صحة
كيف والحكم السكلي في صدر الكلام انما هو عدم الجواز ولا دلالة له على ان المشروط بالبطهور هو
جواز البعض دون البعض نعم لقائل أن يقول ان الموضوع في صدر الكلام نكرة دالة على فرد ما وانما
جاء عمومها من ضرورة وقوعها في سياق النفي في جانب الاستثناء يوجد ايضا ذلك الموضوع ولا يعم لكونه
في الاثبات فيكون المعنى لا صلاة جائزة الا في حال الاقتران بالبطهور فان فيها يتنفي هذا الحكم ويثبت
تقيضه وهو جواز شيء من الصلوات اذ تقيض السلب السكلي يجب جزئي كما يقال ما جاء في أحد الاراكين
(قوله فان قيل) حاصل السؤال انكم قائلون بعموم النكرة الموصوفة وقد ذكرتم في مثل لا اجالس الا
رجلا عالما ان له أن يجالس كل عالم فيلزم ههنا أيضا أن يصح كل صلاة بطهور وهذا قول يكون الاستثناء
من النفي اثباتا وحاصل الجواب اننا قائلون بالعموم لكن لا يلزمنا الحكم لجواز كل صلاة بطهور بل يلزمنا
عدم الحكم بعدم جواز كل صلاة بطهور وهذا أعم من الحكم بالجواز العام لا يستلزم الخاص وأما جواز
مجالسة كل عالم فانما هي بالاباحة الاصلية لا بدلالة الاستثناء وذلك لانه باليمين انما حرم مجالسة غير العالم
فبالاستثناء أخرج العالم عن تحريم المجالسة فتبقى مباح المجالسة بحكم الاصل (قوله وأيضا) لما لم يسلم
الخصم قاعدة عموم النكرة الموصوفة أثبت لزوم العموم في مثل لا صلاة الا بطهور بطريق الزام وهو
انه سلم في باب القياس ان من مراتب اثبات العلية بطريق الابعاء أن يفرق بين حكمين بوصفين بطريق
الاستثناء كما في قوله تعالى فنصف ما فرضتم الا أن يعضون فان العفوة لعل لسقوط المفروض فههنا لو كان
الاستثناء اثباتا لسكان الاقتران بالبطهور علة الجواز والخلو عنه علة عدم الجواز فيلزم جواز كل صلاة مقترنة
بالطهور ضرورة وجود الحكم عند وجود العلة وفيه نظر لانه طريق ظني وقد عارضه الادلة القاطعة
على ان مجرد الطهور ليس علة للجواز بل يقتصر الى اشياء أخر على انه لو ثبت العلية لم يضر لجواز انتفاء

ما ذكرتم انه يلزم ان كل
صلاة بطهور جائزة
والثاني انه يلزم أن يكون
الاستثناء من النفي اثباتا
وأنتم لا تقولون به ولا
بشكل علمنا ان النكرة
الموصوفة لا تعم عندنا
فان كان الاستثناء من
النفي اثباتا يصير كقوله
بعض صلاة بطهور
جائزة وهذا حق فالت
المستثنى في كلتا صورتين
أي في قوله لا اجالس الا
رجلا عالما وقوله لا صلاة
الاطهور عام عندنا
والاستثناء ليس من النفي
اثباتا في كاتيم مما يمكن
في قوله لا اجالس الا رجلا
عالم لا يدخل في الحلف
شي من افراد العالم ومن
ضرورة هذا أن يكون
له مجالسة كل عالم فبإباحة
المجالسة لكل عالم لهذا
المعنى لان الاستثناء
من النفي اثبات وأما
قوله لا صلاة الا بطهور
كل صلاة بطهور ليس
محمكوما عليه بعدم الجواز
لانه محكوم عليه بالجواز
عندنا فلا يلزم شيء من
الفسادين علمنا بل على
من يقول ان الاستثناء
من النفي اثبات وأيضا
يجب في باب القياس ان
الفرق بطريق الاستثناء
يدل على علية المستثنى
فتكون الصلاة الحالية

من افراد الصلاة المقارن للطهور مستثنى من الحكم السابق أعني عدم الجواز حتى يلزم المحذور المذكور
(قوله من جهة ان الحكم المثبت الخ) فيه بحث اذ لو كان الحكم المثبت على الحالة المستثناة بعينه هو المنفي
في صدر الكلام على ما حرره لا يرد الاعتراض عليه بقوله لقائل أن يقول الخ لان الحكم المنسفي أولا
يتكليف بكيفية العموم اللهم الا أن يعتبر الكيفية في التعيين فتأمل (قوله نعم لقائل الخ) أجيب
عنه أيضا بان الاستثناء يثبت تقيض الحكم لان تقيض القضية وتقيض الحكم بان يكون النفي اثباتا
والاثبات نفيما حاصل ولم يقل أحد بانه يجعل السكلي جزئيا ويؤثر في تعبير الكمية الا اذا كان استثناء
بعض من الكل وههنا ليس كذلك لانه متعلق بالحال (قوله وفيه نظر) قيل النظر غير وارد على
المصنف فانه لم يرد بما ذكره نقضا على قاعدتهم تلك بل أورد ما ذكره معارضه لما قالوا ان الفساد انما نشأ
من مذهبكم في عموم النكرة حيث قال بل من مذهبكم في علية المستثنى وفي ان المستثنى من النفي اثبات
والاثبات نفي وأنت خبير بان حاصل النظر ان لزوم جواز كل صلاة بطهور على القاعدة المذكورة مسلم
ولم يعارضه الادلة القطعية ولا يندفع هذا بما ذكر (قوله لانه طريق ظني) فيه بحث لان قولهم

عن الطهور علة لعدم جوازها فكما خلت عنه لا تجوز فلو كان الاستثناء من النفي اثباتا يكون كونها مقارنة الحكم
للمطهور علة للجملة الاثباتية فتعم لعموم العلة (قوله تعالى وما كان المؤمن أن يقتل مؤمنا الا خطأ هو كقوله وما كان له أن يقتل مؤمنا محمدا

لانه كان له أن يقتل خطأ لانه يوجب اذن الشرع به ولا يجوز اذن الشرع بالقتل الخطلان جهة الحرمة ثابتة فيه بناء على ترك الثرى
ولهذا يجب فيه الكفارة ولو كان مباحا محضا لما وجبت الكفارة وهذا دليل

على هذا المذهب
والشافعية حلوا الاستثناء
في قوله الا خطأ على
المنقطع فرارا عن هذا
لكن الاصل هو المتصل
(وأما كلمة التوحيد)
جواب عن قوله وأيضا
لولا ذلك لما كان كلمة
التوحيد توحيداً تاماً
(فلان معظم الكفار
كانوا أشركوا وفي عقولهم

الحكم لعدم شرط أو وجود مانع فمن أين يلزم جواز كل صلاة بطهور والحاصل أنهم قائلون بان مثل قولنا
ما كتبت الا بالقلم يدل على ثبوت الكتابة بالقلم لكن لا يلزم منه أن لا تتوقف الكتابة على شيء آخر
(قوله وهذا أقوى دليل) للخصم أن يمنع كونه دليلاً اذ لا دلالة مع احتمال الانقطاع وكون الاصل في
الاستثناء هو الاتصال لا يفيد لجواز أن يعدل عن الاصل بقدر بینه عدم ظهور ما يصلح استثناءه منه
فالوجه أن يقال ان قوله الا خطأ مفعول له أو حال أو صفة مصدر محذوف فيكون مفرغاً والاستثناء
المفرغ متصل لانه معرب على حسب العوامل فيكون من تمام الكلام ويفتقر الى تقدير مستثنى منه
تام مناسب له في جنسه ووصفه (قوله وأما كلمة التوحيد) جواب عن الجملة الثالثة وتقريره ظاهر
فان قيل لزوم وجوده تعالى بطريق الاشارة اعتراف بمذهب الخصم فانه لا يدعى انه يفيد الاثبات بطريق
العبارة بمعنى أن يكون السوق لاجله بل يدعى انه مدلول اللفظ ولزوم وجوده تعالى بطريق الضرورة على
الوجه المذكور يقتضى أن لا يصير الدهرى الثاني للصانع مؤمناً بهذه الكلمة وهو خلاف الاجماع

وجود الاله ثابت فسبق لنفي
الغير ثم يلزم منه وجوده
تعالى اشارة على الثاني
أى على المذهب الثاني
وهوان الاستثناء اخرج
قبيل الحكم ثم حكم على
الباقى وانما قلنا ان
وجوده تعالى ثبت على
هذا المذهب بطريق
الاشارة لانه لما ذكر
الاله ثم اخرج الله تعالى
ثم حكم على الباقي بالنفي
يكون اشارة الى ان الحكم
في المستثنى خلاف حكم
المصدر والى الما اخرج

الاستثناء من النسق اثبات وبالعكس أيضاً طريق ظنى وليس رفض تلك القاعدة بآدى من رفض هذه
فتأمل (قوله اذ لا دلالة الخ) قال الفاضل الشريف هذا ما كبره لكون الاستثناء ظاهراً في الاتصال
كيف والاستثناء المنقطع مجاز وقوله بقدر بینه عدم ظهور ما يصلح استثناءه منه لا يقتضى الانقطاع لان
المفرغ متصل مع عدم ظهور ما يصلح استثناءه منه انتهى وبالجملة الاحتمال المنافي لدلالة الدليل
الاحتمال الناشئ عن دليل لما سبق في أوائل الكتاب في بحث تخصيص العام وههنا ليس كذلك (قوله
الا خطأ مفعول له الخ) قيل هذا بعيد لان القتل ما يفعل لاجل الخطا كالضرب للتأديب لان الخطأ
لا يصلح غرضاً بل هو خلاف الغرض الواقع من غير قصد له وأنت خير بان المفعول له قد لا يكون غرضاً
متأخراً بل سبباً متقدماً كما في قعدت عن الحرب جينا (قوله وتقديره ظاهر) لكن فيه بحث وهوان
دلالة الاستثناء على مخالفة حكم المصدر في الخارج ممنوعة وفي العقل بمعنى انه ليس منه حكم المصدر مسلم
لكن لا يقتضى حكماً بخلافه من الاثبات أو النفي لا بالعبارة ولا بالاشارة فان الاخص لا يلزم الاعم فلا تتم
الاشارة المذكورة ولو في كلمة التوحيد وقوله لانه مما ذكر الاله الخ لا يفيد الحكم بالنقيض اذ يكفي
للخروج عدم الحكم السابق (قوله فان قيل لزوم وجوده الخ) فديجاب عن الاعتراض الاول بان الخصم
يجعله مدلول اللفظ وأما نحن فنجعله ثابتاً بطريق الاشارة لانه مدلول اللفظ بل لانه اخرج من حكم
المصدر ثبت ان حكم المستثنى بخلاف حكم المصدر وهذا ليس مدلول اللفظ بل هو معنى حاصل مما ذكر
وهو ليس بلفظ وهو مدفوع بان الثابت بالاشارة ثابت بنفس الصيغة عندنا كما نقله عن نخر الاسلام

منه (وضرورة على
الاخير) أى على المذهب
الاخير وهوان العشرة
الا ثلاثة موضوعاً
للسبعة فعلى هذا المذهب
وجوده تعالى يثبت
بطريق الضرورة لان
وجود الاله لما كان ثابتاً
في عقولهم يلزم من نفي

فشتان ما بينهما فتدبر والله الهادى الى سواء السبيل وهو حسي ونعم الوكيل قال (للخصم أن يمنع كونه
دليلاً الخ) أقول فيه بحث لان الاحتمال الثاني لدلالة الدليل انما هو الاحتمال الناشئ عن دليل كما سبق
في أوائل الكتاب في بحث تخصيص العام وههنا ليس كذلك وقوله وكون الاصل في الاستثناء هو الاتصال
لا يفيد ضعف وقوله لجواز أن يعدل عن الاصل الى آخره أضعف منه لان من له حظ مامن علم الاعراب
يظهر له ان قوله الا خطأ مفعول له أو حال أو صفة مصدر محذوف كما ذكره الشارح فيكون دليلاً قطعياً على
ان الاستثناء تكلم بالباقي بعد التثنية فعلم من هذا التقرير ان اللائق للشارح أن لا يعترض على المصنف بل
يوجه كلامه ويذكر ما ذكر بقوله والوجه أن يقال الخ في توجيهه قال (ويفتقر الى تقدير مستثنى منه تام
مناسب الخ) أقول بان بقدر في الاول شيء من الاشياء وفي الثاني في حال من الاحوال وفي الثالث الاقتسلا

غيره وجوده تعالى ضرورة وذلك لان تقديره على هذا المذهب لاله غير الله موجود فيكون كالتخصيص بالوصف وليس له دلالة على نفي
الحكم مما عداه عندنا فلا دلالة للكلام على وجوده تعالى منطوقاً ومفهوماً بل ضرورة

(وما قيل عليه) أى على المذهب الاخير هذا دليل حائل به ابن الحاجب نفي المذهب الاخير (انه لم يعهد في العربية لفظ مركب من ثلاثة) أى المستثنى منه وأداة الاستثناء والمستثنى بل عهد لفظ مركب من كلمتين كبعلمك (ومركب أعرب في وسطه ضعيف إذ ليس المراد انه مركب موضوع مثل بعلمك بل المراد ان معناه مطابق لمعنى السبعة مثلا فيكون هنا وضع كل) أى وضع الواضع للفظ الذى استثنى منه الباقي وضعها كلها لوضع جزئيا واعلم ان الوضع على نوعين وضع جزئى كوضع اللغات ووضع كل كالأوضاع التصريفية والنحوية فى الأوضاع الجزئية سلمنا انه لم يعهد في العربية لفظ مركب من ثلاث كلمات مع انه فى حين المنع نحو شاب قرناها * وورق نجره * وعبد الرحمن فانه مركب من

عبد الرحمن فانه مركب من

أجيب على الاول بان محمل الخلاف هو اطراد هذا الحكم أعنى كون الاستثناء من النسق اثباتا وثبوتة بطريق الإشارة فى هذه الصور لا يوجب الاطراد لا تنقائه فى مثل الصلاة لا يظهر وعن الثانى بانه بنى الامر على الاعم الاغلب وحكمه باسلامه مما يظاهره قوله عليه الصلاة والسلام أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله الحديث (قوله وما قيل) حائل ابن الحاجب وغيره المذهب الثالث بوجوه الاول انافاطعون بان المراد من كل من المستثنى والمستثنى منه وآلة الاستثناء معناه الافرادى والمفرد لا يقصد بجزء منه الدلالة على جزء معناه الثانى انه خارج عن قانون لغة العرب اذ لم يعهد مركب من ثلاثة ألفاظ ولا مركب أعرب جزؤه الاول وهو غير مضاف الثالث انه يلزم عود الضمير الى جزء الامم فى مثل اشترت الجارية الا نصفها الرابع ان أهل اللغة أجمعوا على ان الاستثناء اخراج بعض من كل وعلى تقدير ان يكون عشرة الاثلاثة اسمع للسبعة لا يتحقق هذا المعنى فاشار المصنف الى منع الوجه الثانى ونقضه وحله على وجه يندفع به الوجوه الاربعه أما المنع فهو اناسلم انه لم يعهد فى لغة العرب لفظ مركب من أكثر من كلمتين فان كثيرا من الاعلام كذلك مثل شاب قرناها وورق نجره وأمثال ذلك وأما النقص فهو أن مثل أبى عبد الله علم مركب من ثلاث كلمات مع ان الاعراب فى وسطه بدليل قولنا جاني

فى العربية ان معنى المركب من ثلاث كلمات يطابق معنى الكلمة الواحدة فان من له يد فى الإيجاز والاطناب يسهل عليه أن يفيد معنى الكلمات الكثيرة بكلمة واحدة ويفيد معنى كلمة واحدة بكلمات كثيرة فان لفظ انسان وحيوان ذى نطق كل منهما يقوم مقام الآخر وكذا لفظ فرس وحيوان ذى سهيل وأمثال ذلك كثيرة (وأياضا منقوض بنحو أبى عبد الله) فانه مركب من ثلاثة والاعراب فى وسطه (وهذا المذهب هو المشهور بين علمائنا وبعضهم) أى بعض مشايخنا كالقاضى الامام أبى زيد وغير الاسلام وشمس الأئمة السرخسى (مالوا فى الاستثناء الغير العددي

فى أثناء تقرير الجواب عن الحجة الثانية للمذهب الاول ولا يخفى ان الثابت بالصيغة ثابت باللفظ (قوله أجيب عن الاول) قيل بل المدعى ان الاستثناء من النسق لا يكون اثباتا وبالعكس أصلا فكيف يصح الاعتراف بصورة بعض بطل هذا المدعى الكلى وأنت خير بان مجرد دعوى ان المدعى ليس كلما لا يرد على الجواب ما لم يبرهن عليه انهم يرد أن يقال كلام المصنف يقتضى أن تطرد الدلالة بطريق الإشارة فى كل مستثنى فلا يكون جواب الشارح جوابا عما يرد عليه على ان الحق ما ذكره المصنف لان المذكور بالأشارة لازم للمنطوق فلو كان حاصله لكان مطردا ويمكن أن يقال فى أصل الجواب افادة كلمة التوحيد الاثبات بالعرف الشرعى لا اللغوى (قوله لا تنقائه فى مثل الصلاة لا يظهر) كلام على زعم القوم والافانته فى مضموع كالم (قوله عمل بظاهره قوله عليه الصلاة والسلام أمرت الخ) فيه بحث لان هذا الحديث لما اقتضى أن يكون كل من يقول لا اله الا الله مؤمنا ويصح اسلامه دل على ان حصول الايمان به للدهرى ليس بطريق الضرورة لانه غير معتقد لوجود الصانع بل لان الاستثناء من النسق اثبات فلم يندفع السؤال (قوله الدلالة على جزء معناه) فيه نظر لان توهم انه على المذهب الاخير قصده بجزء من هذا المجموع الدلالة على جزء معناه الافرادى وليس كذلك لانه السبعة مثلا ولم يدل على جزئها سوى من له على عشرة الاثلاثة فالاولى أن يقول على معنى بل أن يقتصر على ما قبله للحصول المقصود به فليتأمل

الى الثانى بحكم العرف) أى الى المذهب الثانى وهو انه اخراج قبل الحكم ثم حكم على الباقي (وقد فهم هذا من قولهم فى كلمة التوحيد ان اثبات الاله بالإشارة لانه على الاخير كالتخصيص بالوصف وهم لا يقولون به بل شبهوا الاستثناء بالغاية) اعلم انهم لم يصروا بهذا المذهب لكن قالوا فى كلمة التوحيد ان اثبات الاله بطريق الإشارة ففهمت من ذلك ان مذهبهم هذا لانه لو كان مذهبهم هو الثالث وهو ان العشرة الاثلاثة موضوعة للسبعة وقد بينا ان الاستثناء الغير العددي على هذا المذهب كالتخصيص بالوصف فصار قوله لا اله الا الله غير الله موجودا والتخصيص بالوصف عند هؤلاء لا يدل على نفي الحكم عما عداه فلا دلالة له على وجوه تعالى بطريق الإشارة فعلم ان مذهبهم ليس هذا الثالث وانهم

(قوله لم يوردوا على مقدمته) وان عارضوه بالضرورة حيث قالوا كل أحد يفرق بالضرورة بين حركتي الاخذ والرعشة ويجحد التفاوت بين سقوطه وعوده ويجحد تصرفاته على حسب دواعيه وقصوده والاستدلال ٣٩٥ في مقابلة الضرورة باطل لا يستحق

الاصغاء والقول بان
المعالم بالضرورة هو
وجود القدرة لان تأثيرها
سفسطة ظاهرة ونقصه
يجريانه في فعل الباري
تعالى وهو مختار بالاتفاق
وما قيل ان مرجح
فاعلمته قدس لا يحتاج
الى مرجح لان علة
الاحتياج عندنا هي
الحادث ليس بشئ وان
يلزم منه ان لا يوصف فعل
العمد بحسن ولا قبح شرعا
وان تكون التكليف كلها
تكاليف بما لا يطاق ولا فائل
به وان جوزها الاشاعرة
لكنهم لا يقولون بوقوعه
وقولهم وجود الاختيار
ومقدوره الفعل كاف
في الشرعي انما هو وقول
من غير تخصيص المعنى
وتعقل المغاد (قوله وقد
خفي على كل الفريقتين
الخ) والجواب الحق
عندي عن هذه الشبهة
وهو الصواب ان عدم
التمكن من الترك بعد
تحقق جميع ما لا بد منه
لوجود الفعل من القدرة
والارادة وغيرها لا ينافي
الاختيار ولا يستلزم
الاضطرار فانه وجوب
بالاختيار وهو يؤكده
الاختيار كان الوجوب
من الله تعالى بسبق العلم

أبو عبد الله ورأيت أبا عبد الله ومررت بابي عبد الله وأما الحل فهو انه ان أريد انه ليس في لغة العرب تركب
الموضوع الشخصي من أكثر من كلمتين فسلم لكن القائلين بان المستثنى منه والمستثنى وأداة
الاستثناء عبارة عن الباقي لم يريدوا انه موضوع له بالشخص بمنزلة بعلبك ومعدي كرب بل أرادوا انه
موضوع له بالنوع بمعنى انه ثبت من الواضع انه اذا ذكر ذلك فهم منه الباقي كما ثبت منه انه اذا غير صيغة فعل
بالفعل الى فعل بضم الفاء وكسر العين يفهم منها معنى المبني للمفعول واذا ركب زيد مع قائم رجلا من فوعين
فهم منه الحكم بثبوت القيام لزيد الى غير ذلك من القواعد الصرفية والنحوية قائم اوضاع كلية وان أريد
انه ليس في اللغة تركب الموضوع النوعي من أكثر من كلمتين فقطاهر الفساد فان جميع المركبات موضوعة
بالنوع سواء تركب من كلمتين أو أكثر مثل قولنا حيوان ذونطق وقولنا جسم نام حساس متحرك بالارادة
ذونطق فانه موضوع للانسان بالنوع على معنى انه ثبت من الواضع انه اذا ذكر اسم جنس ووصف بما
يخص بعض أنواعه فهم منه ذلك النوع فالموضوع النوعي كثير ما يتركب من أكثر من كلمتين ويكون
الاعراب في وسطه كما ترى ويكون لاجزائه دلالة على معانيها الافرادية لانها كلمات ولا يصير المجموع
كلمة واحدة حتى يكون كل من المفردات جزءا من الكلمة فيتمتع عود الضمير اليه بل يكون عود الضمير
الى المستثنى منه بمنزلة عوده الى المبتدأ في مثل زيد أبوه قائم مع انه جزء من المركب الموضوع بالنوع وهذا
المعنى لا ينافي الاخراج المجمع عليه لانه مما يفيد أداة الاستثناء والمعاني الافرادية ليست مبهورة في
الموضوعات النوعية وأقول أما المنع بخوابه الاستقراء ونقل أئمة اللغة وأما النقص بمثل شاب قرانها
فدفع بما ذكر في الكشاف جوابا عما قيل انه لم يعهد التسمية بثلاثة أسماء فصاعدا فكيف يكون
الكلمات المتعجبى بها أسماء للسور وذلك انه قال ان التسمية بثلاثة أسماء فصاعدا مستنكرة لعدم
وخروج عن كلام العرب لكن اذا جعلت اسما واحدا على طريقة حضرموت وأما غير مركبة منثورة
نثر أسماء العدد فلا تستنكار فيها لانها من باب التسمية بما حقه أن يحكى حكاية كما سموا بتأبط شرابرق
نخره وشاب قرانها وكالوسمي بزيد منطلق وبيت من الشعر ولا خفا في ان مثل عشرة الاثلاثة ليس
محمكيا بل معربا بحسب العوامل وأما النقص بمثل أبي عبد الله حيث أعرب في وسطه في غيبة الفساد
لان ابن الحاجب قد احتز عنه حيث قال ولا يعرب الجزء الاول وهو غير مضاف ولا أدري كيف خفي هذا
على المصنف وأما الحل فليس بمستقيم لان المقصود دفع التناقض المتوهم في الاستثناء حيث أسند الحكم

(قوله بل أرادوا انه موضوع له بالنوع الخ) أي أرادوا ان المجموع موضوع له وبهذا يظهر ما في عبارة
المصنف من التسامح حيث قال ان وضع الواضع اللفظ الذي استثنى منه للباقي فانه يشعر بان الموضوع
نفس المستثنى منه وليس كذلك (قوله قد دفع بما ذكر في الكشاف الخ) قيل ظاهر عبارة ابن الحاجب
يدل على ان لا مركب من ثلاثة أصلا سواء كان محكما أو غيره والنقد بخلاف الاصل لا يصار اليه بلا دليل
ولا دليل في عبارته فينبذ بوجه المنع والنقص بمثل تأبط شرابرق الجواب عن المنع بالاستقراء ونقل
اللغة وكذا الجواب عن النقص بما ذكر صاحب الكشاف اذ ليس في كلامه ما يدل على التقييد وأنت
خبير بان في العدول عن ظاهر الكلام اذا تم المقصود بالحل على خلاف الظاهر بعبارة (قوله ولا أدري
كيف خفي الخ) قيل عليه مراد كلام المصنف انه اذا جاز اعراب الجزاء الاول في الوضع الشخصي عند

خطأ قال (وأما الحل فليس بمستقيم الخ) أقول حاصله ان المقصود دفع التناقض واثبات المذهب الثالث
فاذا كانت المفردات حتى العشرة مستعملة في معانيها الافرادية وأريد بالمركب معنى السبعة ينسب دفع

أو الاختيار منه لا ينافيه ولا محالة ان مبادئ الفعل الاختياري غير اختياريه والالزام التسلسل بالاريد هذا وار ما سوده الاخلاف من
المفلسفة وأهل الكلام فضول تركها من حسن الاسلام وجواب المصنف باختيار الشق الثاني والتفصيل بمنع الوجوب عند وجوده

المرجع ان اريد بالفعل الحالة الحاصلة بالايقاع و يمنع عدم الاختيار عند الوجوب بوجود المرجح ان اريد بنفس الايقاع (قوله ان الفعل يراد به الخ) تفصيله ان

والايقاع ويقال له المصدر المعلوم وهو من مقولة أن يفعل ويشق منه فعله وللانفعـل مثلها وهي التأثر والقبول ويقال لها المصدر المجهول وهو من مقولة أن يتفعل ويؤخذ منه فعله والمصدر المعلوم للفعل اللازم وذلك الامر الحاصل صفة حقيقية يصدر من الفاعل ويقوم بالمنفعل سواء كان نفس الفاعل باعتبار آخر كما في معالجة الانسان نفسه والتحرك بنفسه أو غيره كما في ضرب الحيوان والتحرير لغيره ويقال له المعنى الحاصل بالمصدر والقصر على الوصف الحاصل للفعل بالايقاع تفصيل فلا يمكن من القاصر ين وهو قد يكون وضعاً كالقيام وقد يكون كيفاً كالحرارة وقد يكون كما كانه وقد يكون أيضاً كالسكون فيه والفعل على مقتضى بيانه حقيقة في المعنى المصدرى الذى هو الاحداث والايقاع مجاز في المعنى الحاصل بالمصدر (قوله فانه اذا تحرك الخ) اشارة الى ما تقرر عند المحققين من كون الحركة من مقولة أن يتفعل

الى الكل واخرج البعض فالقول بكون المركب موضوعاً للباقي وضعاً كما باليس مما يخفى على أحد أو يقع فيه اختلاف أو يصلح أن يكون مقابلاً للمذهبين الاولين اسكنه لا يفي بالمقصود لان المفردات حينئذ مستعملة في معانيها الافرادية فاما أن يراد بالعشرة في قولنا له على عشرة الاثلاثة عشرة افراد ويحكم بانباتها وهو التناقض أو يراد سبعة افراد وهو المذهب الاول أو يراد عشرة افراد لكن يتعلق الحكم بها بعد اخراج الثلاثة وهو المذهب الثاني فمجرد القول بان مجموع موضوع للسبعة بالنوع لا يفتى من الحق شيئاً بل التحقيق في هذا المقام ما ذكره بعض المحققين وهو ان عشرة اخرجت منها ثلاثة مجازاً لسبعة لان العشرة التي اخرجت منها ثلاثة عشرة ولا شئ من السبعة بعشرة والعشرة بعد اخراج الثلاثة وقبله مفهوم واحد وليست السبعة بعشرة على حال اطلاقها أو قيدها انما هي الباقي من العشرة بعد اخراج الثلاثة كما يقال انها أربعة ضمت اليها ثلاثة وانما ليست بأربعة أصلاً انما هي الحاصل من ضم الأربعة الى الثلاثة ثم ان السبعة مرادة في مثل عشرة الاثلاثة فان قلنا هذا التركيب حقيقة في عشرة موصوفة

الاضافة ولم يحك كتابه في المانع عن جواز اعراب الجزء الاول من الاجزاء الثلاثة في الموضوع بالوضع النوعي (قوله فاما أن يراد بالعشرة الخ) فيه بحث اذ يختار ان المراد بالعشرة عشرة افراد لكن لا يتعلق الحكم بها قبل اخراج الثلاثة حتى يلزم التناقض ولا بعد اخراجها حتى يكون المذهب الثاني بعينه بل يتعلق بمجموع معنى عشرة الاثلاثة وهو السبعة فيكون وافياً بالمقصود (قوله فان قلنا هذا التركيب حقيقة) قال الفاضل الشريف ظاهر هذا الترديد بخالف ما يقتضيه الكلام السابق حيث جزم فيه بان العشرة عشرة اطلقها أو قيدها والترديد يبنى عن التردد غنى الكلام أن يقال فاما أن يتعلق هذا التناقض لكن يكون هذا غير المذهب الثاني لا الثابت المقصود وأما قوله في الترديد فاما أن يراد بالعشرة عشرة افراد ويحكم بانباتها بعد ما صرح أولاً بان المقصود دفع التناقض وان القول بكون المركب موضوعاً للباقي وصفاً كما باليس مما يخفى على أحد وقوله أو يراد سبعة افراد بعد ما صرح بانباتها بالمفردات حينئذ مستعملة في معانيها الافرادية فمجرد فرض الابطال فلا يرد على ذلك التقرير اشكال قال (بل التحقيق في هذا المقام ما ذكره بعض المحققين الخ) أقول اراد به مولا معضد الملة والدين رحمه الله لكن الشارح قال في حواشئ شرح المختصر وأنا أقول ما ذكره المحقق من حقيقة الحال اعتراف بحقيقة المذهب الثالث ورجوع المذهبين اليه لان المركب سواء جعل حقيقة في المعنى الذى وقع الاسناد اليه أو مجازاً لم يكن بد لمفرداته من الاستعمال في معنى ليكون لفظ العشرة مستعملاً في كمال معناها والحكم بعد اخراج الثلاثة والالزم التناقض أو كون العشرة مجازاً عن السبعة فليتامل قال (لان العشرة التي اخرجت منها ثلاثة عشرة) أقول ان قيل هذه المقدمة متنوعة كيف والثلاثة اذا اخرجت عن العشرة لا تبقى عشرة بل يحصل سبعة قلنا المقيد خارج عن المقيد والعشرة المقيدة بخروج الثلاثة عنها عشرة لا سبعة لان الاعداد أنواع متباينة فان قيل ما ذرئته يقتضى أن لا يصح الحمل في قولنا السبعة عشرة خرجت عنها ثلاثة قلنا المحمول ههنا مجموع عشرة الاثلاثة اراد به السبعة مجازاً والكلام في العشرة المقيدة وظاهر ان المجموع غير المقيدة فتدبر قال (فان قلنا هذا التركيب حقيقة الى قوله وهو المذهب الاول) أقول فان قيل ضمير كان في كان مجازاً راجع الى هذا التركيب بكونه مجازاً هذا التركيب وهو ليس المذهب الاول لان المجاز فيه العشرة والاثلاثة قرينة له قلنا لما كانت القرينة لفظية ولم يفهم المعنى المجازى من العشرة بدون القرينة صح أن يقال المجاز هو المجموع باعتبار ان المعنى المجازى انما يفهم منه يؤيده ما قال بعض

(قوله في طرف المبدأ) انما قال ذلك مع ان برهان التطبيق يدل على بطلان التسلسل من ابطالها ولا ريب في ساهم عند المحققين وكذا برهان التصانيف وما أورد عليهم ما في كتب السكالك مابين والمنه فلسفة فاعلموا واضعاً بانها

أحلام وخواطر أو هام مقصود من عدم حسن التعقل وتحصيل المعنى لوقوع الاتفاق على بطلانه ونطاق البراهين في الجريان فيه بخلاف التسلسل من جانب المعاول فإنه لا يجرى فيه ما سموه البرهان الاسد (قوله فقد ٢٩٧ أو جدمأورا غير متناهية الخ)

قبل عليه لو كان ايقاعه بايقاع فاعسل آخر كالباري تعالى لا يلزم ذلك واذا انتهى الى ايقاع قديم لم يلزم التسلسل

أيضا ولا يخفى أنه ليس بشئ اذ من الضروري امتناع نسبة ايقاع الفعل الى من صدر عنه

الفعل اذا كان هذا الايقاع بايقاع غيره فانه لما كان الفعل صادرا منه فلا محالة يكون بايقاع من جهته سواء كان هذا الايقاع خلقا وابتداء أو فعلا ناتجا أو تعلقا

مخضعا على اختلاف الآراء ليصح نسبة صدور الفعل اليه هذا وأما القول بان التسلسل في الايقاعات لازم لامتناع استناده الى ايقاع قديم لانه يستلزم قديم الحادث ضرورة لا يتصور ايقاع بالمعنى المصدري من غير

شئ يقع به فهو من جملة شبهاتهم في نفي قدم التكوين وقد ثبت ثبوت الامر له ان قدم صفة الله تعالى لا يستلزم قدم متعلقها والتكوين وغيره فيه سواء وبيناه في

بانها أخرجت منها ثلاثة كان مجازا في السبعة وهو المذهب الاول وان قلنا هو موضوع للباقي من العشرة بعد اخراج الثلاثة ولا يفهم منها عند الاطلاق الا ذلك وابس مدلولها عشرة مقيدة فهو موضوع للسبعة لا على انه وضع له وضعا واحدا كما يتصور بل على انه يعبر عنه بلازم مركب والشئ قد يعبر عنه باسمه الخاص وقد يعبر عنه بمركب يدل على بعض لوازمه وذلك في العدد ظاهر فانك قد تنقص عددا من عدد حتى يبقى المقصود كما تنقص ثلاثة من عشرة حتى يبقى سبعة وقد يضم عددا الى عدد حتى يحصل المقصود كما قال الشاعر
بنت سبع وأربع وثلاث * هي حب المتيم المشتاق

والمراد بنت أربع عشرة وقد يعبر عنه بغيرهما كما يقال العشرة جذر المائة وضعف الخمسة وربع الاربعين وعلى هذا ينبغي أن يحمل المذهب الاخير والمذهب الثاني يرجع الى أحدهما وأنت بعد ذلك خبير بما يرد على الوجوه التي أبطلوا بها المذهبين

التركيب عن معناه الحقيقي الذي هو العشرة المجردة عن ثلاثة ويستعمل في السبعة كان مجازا فيها فاما أن يستعمل في معناه الحقيقي لكن لا ليكون مقصودا بل ليكون ذريعة الى خصوصية السبعة كان السبعة يفهم من نفس التركيب كفي الكنايات فحينئذ يكون اسم السبعة كما هو المذهب الثالث هذا هو مراد المحقق المذكور ويقال هذا التردد بعد قوله المقصود دفع التناقض الخ وبعد قوله يستعمل في معانيها الافرادية مجرد فرض لا يجاب ومثله شائع (قوله وهو المذهب الاول الخ) اعترض عليه بان المجازي في المذهب الاول بعشرة العشرة والا ثلاثة فرينه له لا يجمع التركيب فلا آمن وأجيب بان القرينة لما كانت لفظية وليفهم المعنى المجازي من العشرة بدون القرينة صح أن يقال المجاز هو المجموع باعتبار ان المعنى المجازي اغما يفهم منه (قوله جذر المائة) العدد اذا ضرب في نفسه وبلغ مبلغا فالمضروب جذر الحاصل والحاصل المجدور (قوله وعلى هذا ينبغي أن يحمل المذهب الاخير) الاشارة الى ما استفيد بقوله وان قلنا هو الخ وهو انه يعبر عن الشئ وهو السبعة مثلا بلازم مركب (قوله يرجع الى أحدهما الخ) اولان العشرة مثلا أطلقت أو قيدت ليست حقيقة في السبعة مع انها مرادة وان أطلق فيها مجرد العشرة المقيدة كنه أو أربعة ضمت اليها ثلاثة كانت مجازا أو يرجع الى المذهب الاول وان أطلق المجموع على انه تعبير ببعض لوازمها كمجدور السبعة والاربعين كانت حقيقة ويرجع الى الثالث (قوله ابطلوا بها المذهبين) أي الاول والاخير أما الوجوه التي يبطل بها المذهب فقاما من انه يلزم في اشترت

المحققين لادالة اللفظ اذ افهم منه المعنى بالقرينة بل الدال المجموع قال (هي حب المتيم) أقول الحب بكسر الحاء المحبوب وفي بعض النسخ حنف وهو الهلاك وهو المراد من تلك محبتها في حبها والمتيم من تيمه الحب أي عبده وذلك وفي بعض النسخ المهيم من هام يهيم هيم وهيمانا أي ذهب من العشق أو غيره قال (العشرة جذر المائة) أقول العدد اذا ضرب في نفسه سمي المضروب جذر العدد الحاصل فالعشرة مثلا اذا ضربت في العشرة تكون جذر المائة قال (وأنت بعد ذلك خبير الخ) أقول قد بسط اقول فيه

(٣٨ - تلويح ثاني)

سائر كتبنا بما لا مزيد عليه (قوله أظهر على مذهب الاشعري) لما كان المقصود من هذه المقدمات الاربع هو الجواب عن استدلاله استدلال على كون الايقاع غير موجود بما هو مقرر عنده من نفي التكوين الذي هو الايقاع القديم فيمنهض الجواب الازمي أيضا قيل عليه هذا الازم ليس تمام لانه اغما يعني كون التكوين صفة أزلية مغايرة للقدرة ولا يلزم منه نفي التكوين الحادث عند تعلق القدرة والارادة بوجود الشئ ولا يخفى علينا أن الاشعري اما أن يقول انه أمر موجود قديم وهو مع انه لا يقول به يلزم عليه قدم الحادث كما اداه ذلك القائل أو يقول انه أمر موجود حادث فيلزم قيام الحوادث بذاته تعالى وهو محال واما

شبهوا الاستثناء بالغاية ويقولون ان حكم ما بعد الغاية يخالف حكم ما قبل الغاية وليس مذهبهم هو الاول لان على الاول النفي والاثبات بطريق المنطوق لا بطريق الاشارة فعلم ان مذهبهم في الاستثناء الغير العددي هو الثاني بحكم العرف

ان يقول انه امر اعتباري فيتم الازمام عليه (قوله قلت قد لزمت هذا المعنى) قال السيد الشريف اذا جعل الوجود من جملة ما يمكن في تقرير الدليل حين وجد الوجود وجد ٣٩٨ الممكن لا ممتنع التخلف عنه والا فلا استحالة وجود شيء بلا وجوده و باقى

المقدمات مستدرك
(قوله يكون الوجود الخ)
ويلزم منه نفي العلة
البيضة بالكلية وقد
صرحوا بان المعاول اذا
كان غير مادي والفاعل
واحد حقيقيا فهو علة
تامة بسيطة كما هو مذهب
الحكام في الواجب
بالنسبة الى العقل الاول
والحق ان الوجود الذي
يحتاج اليه غير داخل في
العلة وقيل لانه امر يحصل
باختبار العقل في الذهن
من اعتبار اضافة العلة
الى المعول فهو في الذهن
متأخر عن ما وفي الخارج
غير محقق اصلا قال السيد
الشريف هذا لا ينافي
توقف الوجود عليه
كعدم المانع ولولا يتوقف
وجود الممكن على وجود
لزم وجوده في الخارج بلا
وجود (قوله ثبت انه
لا بد لوجود كل ممكن الخ)
قبيل عليه لم يكن في
وقوع الممكن اوليته
من غير ان ينتهي الى

اقوله شبهوا الاستثناء بالغاية) حيث قالوا ان

موجب صدر الكلام ينتهي بالمستثنى انتهاء الاثبات بالعدم والنفي بالوجود كما ينتهي بالغاية اصل
الكلام ولزم من انتهاء الاول اثبات الغاية فصارت كل من الاثبات والنفي في المستثنى ثابتا بدلالة اللغة
كالصدر الا ان حكم الصدر ثابت قصدا وعبارة وحكم المستثنى ضمنيا واثباته ولا يخفى ان هذا انما يصح في
غير الاستثناء المفرغ للمفرغ لقطع بان مثل ما جاء في الازيد وما زيد الا فاقم مسوق لاثبات محض زيد وقيامه
بأبلغ وجهه وأوكده حتى قالوا انه تا كيد على تا كيد (قوله بحكم العرف) يعني ان العرف شاهد على ان
الاستثناء يفيد اثبات حكم يخالف للصدر بطريق الاشارة دون العبارة وهو انما يصح على المذهب
الثاني دون الاول لانه يفيد بطريق العبارة ودون الثالث لانه لا يفيد اصل الا ان الكلام في ثبوت
هذا العرف وفرقه بين العددي وغيره وايضا مبنى هذا الكلام على ان كون الاستثناء من النفي اثباتا

الخارجية لان نصفها استثناء الشيء من نفسه أو التسلسل ومنها انما فاطعون بان الضمير في نصفها الى
الخارجية بكالها اذا المراد نصف كمال الخارجية قطعاً ومنها ان أهل العربية أجمعت على أن الاستثناء المتصل
اخراج بعض من كل ولو أريد الباقي من الخارجية لم يكن ثمة كل ولا بعض ويرد الكل ان المراد بلفظ
الخارجية اخراج النصف على التحقيق المذكور بمجموع معناها وانما يفهم النصف من التركيب ووصف
الخارجية بما اخراج النصف عنها فلا يلزم شيء من المحذورات المذكورة وأما الوجه التي يبطل بها المذهب
الثالث ففيها الخروج عن قانون اللغة على ما مر ومنها انه يلزم عود الضمير في نحو اشترت بيتا بالخارجية الا
نصفها على جزء الاسم ومنها انه يلزم بطلان ما أجمع العربية من انه اخراج بعض عن كل ويرد الكل على
التحقيق السابق انه لم يجعل المجموع المركب موضوعا بازا بمعنى يصدق على الباقي ليلزم المحذورات
فليتأمل (قوله شبهوا الاستثناء بالغاية) فيه بحث فان كون المستثنى لا يقتضى الاشارة المذكورة
لان شأن الغاية انتهاء حكم المغيلا بالحكم بخلافه ومرادهم بما ذكره في ذلك لزوم هذا الاخص من ذلك
الاعم بحسب المقام وان سلم فالمستثنى لا يفيدان الفرق بين العددي وغيره أما الاولى فلما كان
معناها ان كان في فوق المائة بدلالة العرف كان المستثنى مادون فوقها وذلك موجود في الخمسين ولو سلم
فعدم اشتراط وجود المائة اوجب وجودها وأما الثانية فلا اختصاص فيها بالثاني لان اسناده ليس الى
العشرة بعد اخراج الثلاثة عنها كما في ذلك (قوله انما يصح في غير الاستثناء المفرغ) مره الفرق
بين المفرغ وغيره ان العامل في المفرغ مشغول بالمستثنى منه على انه هو مناط ومقر به بخلاف غير المفرغ
فان المحذوف ليس كالمذكور في عرف البلاغة (قوله انه تا كيد على تا كيد) لان النفي متى توجه الى
الوصف المسلم ثبوته علم ثبوته اجالا لفاعل فاذا جاء الاستثناء بعده علم صريحا بثبوته لفاعله والاول
تا كيد بالنسبة الى اعتقاد المخاطب الثبوت قبل الكلام (قوله الا ان الكلام في ثبوت هذا العرف
الخ) قيل ان اراد بالعرف العرف في الفرق بين العددي وغيره على ان قوله وفرقه عطف تفسيري للعرف

الوجوب وحينئذ يمكن عدمه مع تحقق جميع ما يتوقف عليه الوجود بناء على ان جملة ما يتوقف عليه الوجود وبالعكس
انما يفيد اوليته لا وجوبه قال السيد الشريف هذا السؤال بعد اقامة البرهان على وجوب الوجود غير موجه وجوابه بانه ان أمكن
العدم مع تلك الاولوية فوقه ان كان لا سبب زائد فيلزم خلاف المقروض وان كان لا سبب لزوم رجحان المرجوح مردود بما ذكره
الدواني كما سبق ومن أدلة هذا المطاب ان الممكن امتنع وجوده حال عدم العلة وعدمه حال وجوده ضرورة احتياجه في وجوده الى
وجودها وفي عدمه الى عدمها فلولم يجب الوجود عند تحقق علمه أمكن العدم عند عدم العلة التي هي عدمه الوجود ولولم يمنع العدم

وهذا مناسب لما قال علماء البيان ان الاستثناء وضع لثبوت الشرىك والخصيص بفهم منه ولما قال أهل اللغة انه اخراج ونكلم بالباقي
ومن النسق اثبات وبالعكس فيكون اخراجا من الافراد ونكلم بالباقي في حق

وفي العسدي ذهبوا
الى الاخير حتى قالوا في ان
كان في الامانة فكذلك ولم
علمنا الا خمسين لا يثبت
فعلى المذهب الثالث
هو وكقوله ان كان في فوق
المائة فلا يشترط وجود
المائة ولو قال ليس له على
عشرة الا ثلاثة لا يلزمه
شيء فكانه قال ليس له
على سبعة (مسئلة مشروط
الاستثناء ان يكون مما
أوجبه الصيغة قصدا
لا مما يثبت بها ضمنا لانه
تصرف في اللفظ فلهذا
قال أبو يوسف لو وكل رجلا
بالخصومة غير جائز
الاقرار لا يجوز لانه انما
يجوز له الاقرار لانه قائم
مقامه لانه من
الخصومة فيكون ثابتا
بالوكالة ضمنا فلا يستثنى
الا ان ينقض الوكالة
استثناء منقطع أى لكن
له أن ينقض الوكالة
(ويصح عند محمد رحمه
الله ان المراد بالخصومة
الجواب مجازا فيتناول
الاقرار والانسكار فيصح
الاستثناء موصولا ولا به
بيان تقرير نظرنا الى
الحقيقة اللغوية لان
الاقرار رسالة لا تخصمة
فعلى هذا يصح موصولا
ولو قال غير جائز الانكار

وبالعكس منطوق على المذهب الاول دون الثاني وقد عرفت ما فيه وانه لا يختلف باختلاف المذهبين
(قوله وهذا مناسب) يعنى في القول بان الاستثناء الغير العددي بقيد النفي والاثبات بطريق الاشارة
توفيق بين الاجماع الاربعه الاول ما قال علماء البيان في افاة ما واللقصر مثل ما جاء في الازيد
ان الاستثناء موضوع لنفي الشرىك بل بمعنى انه لا يشارك المستثنى في الحكم غيره من افراد المستثنى منه
ويلزم منه التخصيص أى اثبات الحكم للمستثنى ونفيه عما سواه وهو معنى القصر الثاني اجماع أهل
اللغة على انه اخراج أى للمستثنى من حكم المستثنى منه الثالث اجماعهم على انه نكلم بالباقي أى قصد
الى الحكم على ما بقى من الافراد بعد الاستثناء من غير قصد الى اثبات أو نفي في القدر المستثنى وان كان
لازما الرابع اجماعهم على انه من النفي اثبات ومن الاثبات نفي أى ضمنا واشارة لا قصدوا عبارة (قوله
مسئلة شرط الاستثناء) أن يكون المستثنى منه بحيث يدخل فيه المستثنى قصدوا حقيقة على تقدير
السكرت عن الاستثناء لا تبعوا وحكما لان الاستثناء تصرف لفظى فيقتصر عمله على ما يتناول اللفظ ولا
يعمل فيما ثبت حكما فلو وكل رجلا بالخصومة واستثنى الاقرار لا يجوز عند أبي يوسف رحمه الله تعالى لان
الاقرار ثبت ضمنا بواسطة ان الوكيل قائم مقام الموكل بواسطة ان الاقرار يدخل فيها قصد حتى
يصح اخراجه منها فلا يصح استثناءه ولا ابطاله بطريق المعارضة لا بنقض الوكالة ويصح عند محمد
رحمه الله لوجهين الاول ان الخصومة لما كانت مهجورة شرعا صار الوكيل بالخصومة توكيلا للجواب
عملها بالمجاز فدخل فيها الاقرار والانسكار قصد افسح استثناء الاقرار موصولا لامفصولا لانه بيان تغيير

فالمصنف لم يدع ذلك بل مدار الفرق بين العددي وغيره ان اسم العدد اسم لعدد مخصوص فلا يمكن جعل
بعضه غاية الاخر بخلاف غير العددي وان أراد به العرف في انه اخراج قبل الحكم ثم حكم على الباقي
فاجماع أهل اللغة على ان الاستثناء استخراج ونكلم بالباقي اعدل شاهد عليه وان عرف أعرف من
هذا (قوله وقد عرفت ما فيه الخ) فيه اشارة الى قوله فيما سبق وفيه نظر لان جمهور القائلين بالمذهب
الثاني كائن حاجب وغيره الخ (قوله شرط الاستثناء) قال الفاضل الشرىك يرد على هذا الاصل مسئلة
وهى ان من أوصى بجارية واستثنى من الوصية الخ لانه يجوز مع ان الخ ليس مما أوجبه الصيغة
قصدا بل دخوله فيها بطريق التبعية ويمكن ان يجاب عنه بان القياس في باب الوصية ما ذكره
مبناها على التوسعة فجاز فيها ما لا يجوز في غيرها كما عرف في موضعه من ان القياس يأبى جوازها لانه
تمليك مضاف الى حال زوال مالكيتها ولو أضيف الى حال قيامها بان قيل ملكتك غدا لا يجوز فهذا أولى
(قوله ولا ابطاله بطريق المعارضة) اشارة الى مذهب الشافعى رحمه الله (قوله لا ينقض الوكالة) أى
بعزل الوكيل لانه لما ثبت حكما للوكالة ينقض بانتقاضها (قوله ان الخصومة لما كانت مهجورة شرعا
الخ) لان توكيله انما يصح شرعا بما يملكه الموكل بنفسه والذي يتقن انه مملوك للموكل هذا الجواب مطلقا
لا الانسكار بخصومه فانه اذا عرف المدعى محققا لا يملك الانسكار شرعا فان ثبت المسم اذا وكل ذمما يبيع
الخمر يجوز مع انه لا يملك بيعه بنفسه فلا يصح التعديل المد كورفوت جواز توكيل المسلم الذى يبيع
الخمر انما هو مذهب أبى حنيفة وانما جعل المد كورعنى قول محمد رحمه الله (قوله لا موصولا) الا ان
قوله أصله يصح موصولا ومفصولا وهو اختيار الخصاص باختلاف الرواية لا اختلاف المبنى وهو انه بيان

المخسور لشرح الحق فن اراده ويراجع ثمة قال (وقد عرفت ما فيه) وانه لا يختلف باختلاف المذهبين
أقول اشارة الى قوله فيما سبق وفيه نظر لان جمهور القائلين بالمذهب الثاني كائن الحاجب وغيره الخ قال

فايضاع على الخلاف بناء على الدليل الاول لمحمد وهو ان الخصومة تشمل الاقرار والانسكار فيصح عند محمد استثناء الانسكار ولا يتأتى
ذلك على الدليل الثاني لمحمد وهو ان استثناء الاقرار بيان تقرير نظرنا الى الحقيقة اللغوية لان استثناء الانسكار ليس تقريرا للحقيقة

الغوية بل ابطال لها أما عند أبي يوسف رحمه الله فلا يصح هذا الاستثناء للدليل الذي ذكره في استثناء الاقرار بل لانه استثناء الكل
 من الكل لانه قد ذكر ان الاقرار ليس من الخصومة فالخصومة هي الانكار فقط فلا يمكن استثناء الانكار منها ههنا ما خطر ببالي
 (مسئلة * الاستثناء متصل ومنقطع والثاني مجاز) فان قيل قسمت الاستثناء على المتصل والمنقطع فكيف يصح قولك والثاني مجاز قلت
 ليس هذا قسمه حقيقة بل المراد ٣٠٠ ان الاستثناء يطلق على معنيين أحدهما بطريق الحقيقة والثاني بطريق

المجاز

الثاني انه بيان تقرير لانه يفيد انه أراد بالخصومة معناها اللغوي الذي هو الخصومة لا الشرعي الذي هو
 مطلق الجواب فيصح موصولا ومفصولا ولوروكه بالخصومة واستثنى الانكار قبل لا يصح بالاتفاق لما فيه
 من تعطيل اللفظ عن حقيقته أعني المنازعة والانكار ومجازه أعني مطلق الجواب والاصح انه على
 الخلاف بناء على الوجه الاول لمحمد رحمه الله وهو انه مجاز عن الجواب شامل للاقرار والانكار فيجوز
 استثناء أيهما كان ولا يلزم تعطيل اللفظ لانه قصد مجازه واستثنى بعض افراد المجاز كما يقال رأيت في
 الحمام الاسود الا هذا الاسود ذلك لان دخول الانكار فيه ليس من حيث انه معناه الحقيقي بل من
 حيث انه من افراد المعنى المجازي نظر الى عموم المجاز والاقرار وان كان ضمنا وتبعالا لانكاره لا انكاره
 مجازا عن مطلق الجواب دخل كل منهما فيه بحسب الامالة وأما عند أبي يوسف رحمه الله فلا يصح
 استثناء الانكار لكن للدليل الذي ذكره في عدم صحة استثناء الاقرار اذا انكار ثبت بالخصومة
 قصدا لا ضمنا بل لان الوكالة بالخصومة وكالاته بالانكار فيكون استثناءه منها بمنزلة استثناء الشيء من نفسه
 ولقائل أن يقول الاقرار ثبت ضمنا وان لم يثبت قصدا وحينئذ لا يتعدا خراج الانكار ولا يلزم ابطال
 الصيغة والاقرب ان يقال الاقرار ثبت ضمنا وتبعالا لانكاره عند استثنائه انكاره لا انكاره
 الاقرار أيضا فيه لزم استثناء الشيء من نفسه (قوله مسئلة) المستثنى ان كان بعض المستثنى منه
 فالاستثناء متصل والافتقار لفظ الاستثناء والمستثنى حقيقة عرفية في القسمين على سبيل الاشتراك

عند تحقق علمته أمكن
 الوجود عند عدم علمته
 (قوله يلزم وجوب وجود
 الشيء) لا سيما وجوب
 الشيء قبل وجوده بالزمان
 ضرورة (قوله لانه مع
 العلة الناقصة لا يجب
 الخ) فلا يكسبون ثابنا
 فكيف يكون متقدما
 بالذات محتاجا اليه له
 (قوله ومع التامة لا يكون
 الوجوب منها) أي من
 العلة التامة أنت تعلم أن
 تقدم الوجوب على
 الوجود بالذات لا يتوقف
 على كونه جزءا من علمته
 التامة فالأولى أن يقال
 لا يجوز تقدم الوجوب
 على الوجود بالطبع لانه
 لا يتحقق له مع العلة
 الناقصة ولا تقدمه
 بالعلية لانه يستلزم كونه
 حيلة تامة بالنسبة الى
 الوجود وهو باطل لانه
 أثر العلة التامة
 والجواب ما سبقت ذكره (قوله
 فالوجوب ليس الامقارنا

تغيره وبيان تقرير (قوله ولقائل أن يقول الخ) وفيه بحث لانه لما كان شرط الاستثناء أن يكون
 المستثنى منه بحيث يدخل فيه المستثنى قصدا كما صرح به الشارح وأشار اليه المصنف بلفظ من
 التبعية فيه لزم أن يكون كل من المستثنى والمستثنى منه مما أوجبه الصيغة قصدا ولا شأن ما أوجبه
 قصدا هو نفس الانكار لا الاقرار فعلى تقدير استثناء الانكار من الخصومة يكون استثناء الشيء من نفسه
 (قوله والاقرب أن يقال الخ) قيل انه في غايه البعد لان أبو يوسف رحمه الله لم يجعل الاقرار تبعالا لانكاره
 مما لا وجه له أصلا بل جعله تبعالا لتوكيل والخصومة والتوكيل يحتمل الاقرار والانكار ويؤيده قول
 المصنف فيكون أي الاقرار تابعا لوكالة ضمنا بل الاقرب أن يقال لما ثبت الاقرار بالوكالة ضمنا وبطل
 التوكيل باستثناء الانكار بطل ما ثبت به ضمنا وهو الاقرار وأنت خبير بان بطلان التوكيل باستثناء
 الانكار على تقدير تناوله الاقرار ولو ضمنا محتمل بحث (قوله على سبيل الاشتراك) قيل أراد الاشتراك
 اللفظي اذ لا يظهر قدر مشترك بينهما بحسب العرف ولك أن تجعله على الاشتراك المعنوي ويؤيده قول
 الرضى ولقائل أن يمنع اختلافهما في المناهضة قوله لان أحدهما مخرج عن متعدد والاخر لا يخرج
 فلنا لا نسلم ان كون المتصل مخرجا من متعدد من أجزاء ماهية بل حقيقة المستثنى متصلا كان أو منقطعا
 (وأما لفظ الاستثناء حقيقة اصطلاحية في القسمين) أقول في كل واحد من القسمين بخصوصه

لا وجود بحيث لا يحتاج الخ) قد يؤيد ذلك بانه مناهي ما قررروه من ان العلة التامة قد تكون بسيطة واذا تقدم
 الوجوب على الوجود بالذات يكون جزءا من العلة التامة لا محالة وان ثبوت الشيء للشيء فرع ثبوت المثبت له والوجوب أمر ثبوتي فيكون
 ثبوته متأخرا عن الوجود والشيء الواحد لا يكون له الوجود واحد والشيء الرئيس وغيره من القدماء لم يزيدوا في هذا المطلب على ان
 العلة ما لم يجب صدور المعول عنها لا يصد عنها والدليل الذي ذكره انما يدل على الاستلزام والجواب انه متقدم على الوجود في اعتبار
 العقل وحكمه فانه يجب وجوب الشيء أولا ووجوده ثانيا وذلك بداهة وتقدمه لا بالزمان ولا بالعلية ولا بالطبع ولا بتفسيرهما من المعاه

(وقد أورد أصحابنا قوله تعالى الا الذين تابوا من أمثلة الاستثناء المنقطع ووجهه ان الاستثناء المتصل هو اخراج عن حكم المستثنى منه
بالمعنى المذكور وهنالك) لان حكم الصدر ان من قذف فهو فاسق (وهنا ٣٠١ لا يخرج من هذا الحكم الا انه

لا يبقى فاسقا بعد التوبة
فهذا حكم آخر) أورد
أصحابنا من أمثلة
الاستثناء المنقطع
والوجه الذي ذكره
نفسه الاسلام في كونه
منقطعاً هو ان صدر
الكلام الفاسقون
والتائبون ليسوا من
الفاسقين وفي هذا نظر
لان الفاسقين ليس
مستثنى منه بل المستثنى
منه قوله وأولئك أي
الذين يرمون والفاسقون
حكم المستثنى منه ولا
شأن الرماة التائبين
داخولاً في المستثنى منه
وهو أولئك غير داخولين
في حكم المستثنى منه وهو
الفاسقون كما تقول
القوم منطلقون الا
زيدا فزيد داخل في
القوم غير داخول في
منطلقون وقد ذكر في
التقويم وجه حسن
لكونه منقطعاً فأوردت
ذلك في المتن وهو ان
الاستثناء المتصل اخراج
عن حكم المستثنى منه بالمعنى
المذكور والمعنى المذكور
أن معنى الاخراج هو المنع
عن الدخول كما ذكرنا في حد
الاستثناء والاستثناء
المنقطع هو ان يذكر
شيء بعد الا وأخواتها

وأما صبغة الاستثناء حقيقة في المتصل مجازي المنقطع لانها موضوعة للاخراج ولا اخراج في المنقطع
فكلام المصنف رحمه الله محمول على ان الاستثناء أي الصيغة التي يطلق عليها هذا اللفظ مجاز في المنقطع
فان لفظ الاستثناء يطلق على فعل المتكلم وعلى المستثنى وعلى نفس الصيغة (قوله وقد أورد أصحابنا)
الظاهر ان الاستثناء في قوله تعالى وأولئك هم الفاسقون الا الذين تابوا متصل أي أولئك الذين يرمون
محكوم عليهم بالفسق الا التائبين منهم فانهم غير محكوم عليهم بالفسق لان التائب من الذنب كمن لا ذنب له
والفسق هو المعصية والخروج عن طاعة الله وقد جعله نكراً للاسلام وغيره منقطعاً وينوبه بوجوه الاول
ما اختاره المصنف رحمه الله وهو المذكور في التقويم وحاصله ان المستثنى وان دخل في الصدر لكن لم
يقصد اخراجه من حكمه على ما هو معنى الاستثناء المتصل بل قصد اثبات حكم آخر له وهو ان التائب
لا يبقى فاسقاً ولا يخفى انه اغمايب اذ لم يكن معنى هم الفاسقون الثبات على الفسق والدوام والا فلا تعذر
للا اتصال فلا وجه للاقتطاع الثاني ما ذكره نكراً للاسلام وهو ان المستثنى غير داخل في صدر الكلام
لان التائب ليس بفاسق ضرورة انه عبارة عن قام به الفسق والتائب ليس كذلك لزال الفسق بالتوبة
وهذا مبني على انه يشترط في حقيقة اسم الفاعل بقاء معنى الفعل وأما اذ لم يشترط ذلك فيتحقق تناول
لكن لا يصح الاخراج لان التائب ليس بمخرج من كان فاسقاً في الزمان الماضي وهذا حاصل الوجه
الثالث وهو ان التائب قاذف والقاذف فاسق لان الفسق لازم القذف والتوبة لم يخرج عن كونه قاذفاً
فلم يخرج عن لازمه وهو الفسق في الجملة وان لم يكن فاسقاً في الحال واعترض المصنف رحمه الله بان
المستثنى منه على تقدير اتصال الاستثناء ليس هم الفاسقين بل الذين حكم عليهم بذلك وهم الذين يرمون
المشار اليهم بقوله أولئك ولشأن التائبين داخولاً فيهم مخرجون عن حكمهم وهو الفسق كما قيل
جميع القاذفين فاسقون الا التائبين منهم كما يقال القوم منطلقون الا زيداً استثناء متصل بناء على ان زيدا
داخل في القوم مخرج عن حكم الانطلاق فيصح الاستثناء المتصل سواء جعل المستثنى منه بحسب اللفظ
وهو القوم أو الضمير المستتر في منطلقون بناء على انه أقرب وان عمل الصفة في المستثنى أظهر وليس
المراد ان المستثنى منه لفظاً هو لفظ القوم البتة واذ جعل المستثنى منه ضمير منطلقون فعسى الكلام
ان زيداً داخل في الذوات المحكوم عليهم بالانطلاق فخرج عن حكم الانطلاق كما في قولنا انطلق القوم الا
زيداً وكذا الكلام في الآية وأجاب بعض مشايخنا عن هذا الاعتراض بكلام تحقيقه ان الفاسق
هو انما أن يكون بمعنى الفاسق على قصد الدوام والثبات أو بمعنى من صدر عنه الفسق في الزمان الماضي

وهو المذكور بعد الا وأخواتها مما قبلها انفياً وأمثالنا (قوله حقيقة في المتصل مجازي المنقطع)
أي على ما هو المختار وان كان فيه خلاف البعض على ما أشار اليه الشارح في حواشي شرح المحصر
(قوله فانهم غير محكوم عليهم الخ) قبل عليه ان أراد به انهم غير محكوم عليهم بالفسق أصلاً فمنوع كيف
وقد خرجوا بالتوبة منه والخروج بشعره بالانصاف في الجملة وان أراد انهم غير محكوم عليهم ببقاء الفسق
فالتائبون لم يخرجوا عن حكم الصدور وهو الا تصاف بالفسق اذ أولئك محكوم عليهم به لا ببقائه والجواب
ان المراد انهم غير محكوم عليهم بالفسق الدائم وهو المحكوم عليهم في الصدر بقريته الجملة الامة وربما
يقال المرتفع بالتوبة عقاب الفسق لا نفسه والتائب من الذنب كمن لا ذنب له لا يحسنه ونظيره قوله الامام
سلف فان المرتفع ليس حرمه الجمع السالف بين الاختين بل عقابه بالعفو والاستثناء منقطع فليتأمل (قوله)
وهذا حاصل الوجه الثالث) اي مضمون قوله لكن لا يصح الاخراج

غير مخرج بالمعنى المذكور فقولنا غير مخرج يتناول أمرين أحدهما أن لا يكون داخل في صدر الكلام والثاني أن يكون داخل فيه لكن
لا يخرج عن عين ذلك الحكم وحكم صدر الكلام ان من قذف صار فاسقاً وقوله تعالى الا الذين تابوا لا يخرج عن عين ذلك الحكم بل معناه

ان من تاب لا يبي فاسقا بعد التوبة فهذا حكم آخر وظاهره في القرآن كثيرة منها قوله تعالى وأن تجمعوها بين الاثنتين الا ما قد سلف فان قوله الا ما قد سلف أى الجمع بين الاثنتين الذي قد سلف داخل في الجمع بين الاثنتين لكنه غير مخرج من حكم صدر الكلام وهو الحرمة لانه حرام أيضا لكن أثبت فيه حكما آخر وهو انه مغفور ﴿مسئلة الاستثناء المستغرق باطل وأصحابنا قيدوه بلفظه أو بما سار به نحو عبيدى أحرار الا عبيدى أو لا ٣٠٢ مما يمكن لكن ان استثنى بلفظ يكون أخص منه في المفهوم لكن في الوجود

يسار به يصح نحو عبيدى أحرار الا هؤلاء ولا عبيد له سواهم

أو من قام به الفسق في الجملة ما ضيا كان أو حالا فان أريد الاول فان التائب ليس بفاسق ضرورة قضاء الشرع بان التائب ليس بفاسق حقيقة ومن شرط الاستثناء المتصل أن يكون الحكم متناولا للمستثنى على تقدير السكوت عن الاستثناء وهذا امر ادخرا الاسلام بعدم تناول الفاسقين للتائبين بخلاف منطلقون فانه يدخل فيه زيد على تقدير عدم الاستثناء وان أريد الثاني أو الثالث فلا صحة لاجراء التائب عن الفاسقين لانه فاسق بمعنى صدور الفسق عنه في الجملة ضرورة انه فادف والقذف فسق ولا يخفى ان منع عدم دخول التائبين في الفاسقين بالمعنى الذي ذكرنا ومنع عدم صحة اخراجهم عن الفاسقين بالمعنى الاخر ليس بوجه وان الاستدلال على دخولهم بانه قد حكم بالفسق على أولئك المشار به الى الذين يرمون وهو عام ليس بصحيح للاجماع القاطع على انه لا فسق مع التوبة وكفى به مخصصا وذكر بعض الافاضل ان دخول المستثنى في المستثنى منه انما يكون باعتبار تناول المستثنى منه وهو له اياه لا بحسب ثبوته له في الواقع كيف ولو ثبت الحكم له لم يصح استثناءه فهنا الذين يرمون شامل للتائبين منهم فلا يضر في صحة الاستثناء انهم ليسوا بفاسقين في الواقع وان التوبة تنافي ثبوت الفسق كما اذ لم يدخل زيد في الانطلاق فانه يصح استثناءه باعتبار دخوله في القوم مثل انطلق القوم الا زيدا والحاصل انه يكفي في الاستثناء دخول المستثنى في حكم المستثنى منه بحسب دلالة اللفظ وان لم يدخل فيه بحسب دليل خارج كما يقال خلق الله كل شئ الاذانه وصفاته ويمكن الجواب بانه لا فائدة للاستثناء المتصل على هذا التقدير لان خروج المستثنى من حكم المستثنى منه معلوم فيجمل على المنقطع المفيد لفائدة جديدة وهذا امر ادخرا الاسلام بعدم

التفاسدات الخمسة المشهورة حتى يرد ما أوردوه بل بالمأهية ثم هو وصف المعاول من حيث انه معاول لانه من حيث ذاته فهو حقيقة وصف للعلة بنته العقل عنها يضرب من التحليل فان الشئ يجب صدوره عن العلة فيصدر عنها وأما ما قيل ان المراد بالسبق الاحتياج اليه في نفس الامر لكنهم حين قالوا يجب وجود الممكن عند تحقق العلة التامة أرادوا به الجميع مسوى الوجوب بناء على انه اعتبار عقلي هو نأ كد الوجود حتى كانه هو هو فلم يجعلوه من أحد أجزاء العلة التامة وان آيتم هذا الاطلاق فنقول ان أردتم انه لا يجب الوجود مع شئ من العلة الناقصة فهو ممنوع وان أردتم السلب الجزئي فهو لا يضرنا فقول بعبد

(قوله على تقدير السكوت عن الاستثناء لقائل ان يمع عدم تناول الحكم المذكور في الآية للمستثنى على تقدير السكوت لان عدم تناول الشرعي مستفاد من دلالة الاستثناء المذكور في الآية والحديث أعني التائب من الذنب كمن لا ذنب له مبين له (قوله ولا يخفى ان منع عدم دخول الخ) هذا من جهة توجيه كلام المحيبت وأنا كيد ليكون الاستثناء منقطعاً وبهذا يظهر ان ما وقع في أثر النسخ من اسقاط لفظ عدم في قوله ولا يخفى ان منع عدم سهو ومن التامخ والصواب ابقاؤه على ما وقع في بعض النسخ منها (قوله وكفى به مخصصا) اعترض عليه بان الاجماع لا يكون مخصصا فيما نحن فيه لكونه متراجعا عن النص ضرورة انه لا اجماع الا بعد زمان النبي صلى الله عليه وسلم فالحكم بالفسق على أولئك المشار به الى الذين يرمون وهو عام فيتم الاستدلال وأجيب بان المراد من التخصيص قصر العام على بعض ما يتناوله اللفظ لا التخصيص المصطلح (قوله وذكر بعض الافاضل) في توجيه كون الاستثناء متصلا قوله ويمكن الجواب اي عماد كره بعض الافاضل وفيه بحث لما عرفت من ان عدم تناول الشرعي مستفاد من الاستثناء المذكور في الآية والحديث مبين بلا وجه لمنع وجود الفائدة واعترض أيضا على هذا الجواب بان الخروج عن الفسق غير معلوم لمكان الخلاف في اشتراط بقاء الفعل انما المعلوم هو الخروج عن الفسق قبل والحق ان التائب خارج عن الفاسق لاشتراط بقاء الفعل والا لادى الى تصادق التائب والفاسق حقيقة وكذا القائم والقاعد (قوله فيجمل على المنقطع المفيد لفائدة جديدة) قال الفاضل الشريف لمت شعري ان

عن التخصيص ولا يفيد شيئا قوله ثم اعقل الخ) قال السيد الشريف هذا لا يقتضى أن يكون القول بسبق الوجوب دخول غلظا باطلا لانه من الاعتبارات العقلية ولهذا كان للعقل أن يعتبرهما معا ومتقدما ومتأخرا بحسب الاعتبارات المختلفة ولو لم يكن الاختلاف في الواقع لم يكن للعقل أن يعتبره فالقوم لما رأوا كون الوجوب سابقا جزوا بذلك وعدم ملاحظتهم المقارنة والتأخر لا يقتضى عدم جوازهما ولا الجزم بهما فلا يلزم عدم الاختلافات في نفس الامر ولا علم اعتبارها فلا يكون هذا القول من المصنف

مسئلة اذا تعقب الاستثناء الجمل المعطوفة كآية القذف يتصرف الى الكل عند الشافعي وعندنا الى الاقرب لقربه وانصاه به وانقطاعه مما سواه ولان توقف صدر الكلام ثبت ضرورة فينتقد بقدر الحاجة على انه لا شركة في عطف الجمل في الحكم في الاستثناء اولى وصرفه الى الكل في الجمل المختلفة كآية القذف في غاية البعد لان قوله تعالى فاجلدوا ولا تعجلوا وادعوا الى سبيل الجزاء بلفظ الطلب

بيانا للنشا الغاطيل هو
 كلام ضائع لا طائل
 تحته انتهى وأقول بل
 جملة ما أورده في هذه
 المقدمات كذلك وليسته
 تركها بالكلية وما قيل
 ان الوجود يتوقف على
 ما لا يتوقف عليه
 الوجوب وهو نفس
 الوجوب فلا يكونان
 معلولى علة واحدة ولا
 مقارنين بل الوجوب
 متقدم على الوجود
 وموقوف عليه ومحتاج
 اليه له وبصغ أن يقال
 وجب صدوره فوجد
 دون العكس ولا يخفى انه
 ليس شئ لما عرفت من
 عدم علية الوجوب على
 الوجود أصلا وعدم
 صحته في نفسه على ان
 هذا القائل منع جواز
 كون اليجاد داخلاني
 العلة التامة مستدبابه
 اعتبار عقلي غير موجود
 في الخارج متأخر في
 الذهن فكيف يجب
 بغير ما حكم بطلانه
 ولانه يلزم التسلسل في
 الوجودات والوجوبات

دخول التائبين في صدر الكلام وحينئذ لا يرد اعتراض المصنف لا يقال لم لا يجوز أن يكون المستثنى منه هو الفاسقون ويكون الاستثناء الاخراج التائبين منهم في الحكم الذي هو الجمل على أولئك القاذفين والائيات لهم فان الاستثناء كما يجوز من المحكوم عليه يجوز من غيره كما يقال كرام بلدنا أغنياؤهم الا يزيدا بمعنى ان زيدا وان كان غنيا لكنه خارج عن الجمل على التكرام لان قول فينشد يلزم أن يكون التائبون من الفاسقين ولا يكونون من القاذفين والامر بالعكس وقد يقال ان الاستثناء منقطع على معنى انهم فاسقون في جميع الاحوال الاحال التوبة ولا يخفى انه يحتاج الى تكلف في التفسير اى الا حال توبة الذين تابوا والاولى به القاذفين اى وقت توبتهم على أن يجعل الذين حرفا مصدرا بالاسما موصولا وضمير تابوا ما ند الى أولئك وبعد التابوا التي يكون الاستثناء مفردا متصلا لا منقطعا (قوله مسئلة) اذا ورد الاستثناء عقيب جمل معطوفة بعضها على بعض بالواو فلا خلاف في جواز رده الى الجميع والى الاخيرة خاصة وانما الخلاف في الظهور عند الاطلاق فذهب الشافعي انه ظاهر في العود الى الجميع وذهب بعضهم الى التوقف وبعضهم الى التفصيل ومذهب ابي حنيفة رحمه الله انه ظاهر في العود الى الاخير لوجهين الاول ان الجملة الاخيرة قريبة من الاستثناء متصلة به منقطعة عما سبقها من الجمل نظرا الى حكمها وان اتصلت به باعتبار ضمير او اسم اشارة ويحتمل أن يجعل القرب والاتصال دليلا والاقطاع مما سبق دليلا آخر بمعنى ان الاخيرة بسبب انقطاعها نصير بمنزلة حائل بين المستثنى والمستثنى منه كالسكون من غير أن يصير المجموع بمنزلة جملة واحدة فلا يتحقق الاتصال الذي هو شرط الاستثناء الثاني ان عود الاستثناء الى ما قبله انما هو لضرورة عدم استقلاله والضرورة تندفع بالعود الى واحدة وقد عاد الى الاخيرة بالاتفاق فلا ضرورة في العود الى غيرهما والمصنف أثبت الضرورة في جانب صدر الكلام وذلك انه لما ورد الاستثناء لم يتوقف صدر الكلام ضرورة انه لا بد له من مغير والضرورة تندفع بتوقف جملة واحدة فلا تتجاوز الى الاكثر ولما كان ههنا مظنة أن يقال الوار للعطف والتشريك فيفيد اشتراك الجمل في الاستثناء اجاب بان الدطف لا يفيد شركة الجمل التامة في الحكم على ما سبق من ان القران في النظم لا يوجب القران في الحكم مع ان وضع العاطف للتشريك في الاعراب والحكم فلان لا يفيد التشريك في الاستثناء وهو تغيير للكلام لاحكمه اولى (قوله وصرفه الى الكل) تنزل بعد اثبات

القائدة الجديدة التي يعرى عنها المتصل ماهى في المنقطع ونظر الاسلام برى عن هذا المرام (قوله وذهب بعضهم الى التوقف) القائلون بالتوقف الى أن يظهر القرينة المعينة فرقتان الاولى القاضى والغزالي ومتابعوهما قالوا بالتوقف بمعنى ان لا ندري انه حقيقة في أيهما والثانية المرتضى وأشباعه قالوا انه مشترك بينهما فيتوقف الى ظهور القرينة وكلنا الفرقتين يوافقان الحنفية في الحكم وهو انه انما يفيد الاخراج عن مضمون الجملة الاخيرة دون غيرها لکن عندهما عدم الدليل وعند الحنفية لدليل عدم كذا ذكره في حواشى شرح المختصر (قوله وبعضهم الى التفصيل) وهو انه ان ثبت استقلال على سبيل الاشتراك اللغظى قال (و بعضهم الى التفصيل) أقول هو انه ان ثبت استقبال الثانية عن

لكونه معلول العلة التامة الموجدة وهو باطل (قوله قد يعتبر احد المتضامين) قيل عليه على تقدير كون الوجوب والوجود معلولى علة واحدة لا يجب أن يكونا متضامين كوجود النهار واطاء العالم المعالوين لطلوع الشمس وردبانه ليس في كلام المصنف ما يقتضى كونهما متضامين بل ذكر ذلك على سبيل التمثيل وبيان تجوز اعتبار التقارن بين الشئيين تارة واعتبار التقدم والتأخر اخرى (قوله وهو القول بالحال) أول من أثبت الحال وذهب الى هذا الفهم المحال أبو هاشم الجبائى من المعتزلة لما اضطر في صفات الله تعالى فانها ان كانت موجودات قد بزم تعدد القدماء والاقبلزم في الصفات والقول بالموت والجهل والجزع وغير ذلك من صفات النقص وزعم انه

ثم أولئك هم الفاسقون جملة مستأنفة بالمفرد الاخبار) أي صرف الشافعي الاستثناء الى الكل ففي آية القذف قطع الشافعي قوله تعالى ولا تقبلوا عن قوله فاجلدوهم ٣٠٤ حتى لم يجعل رد الشهادة من تمام الحد وجعل أولئك هم الفاسقون عطفًا على قوله ولا تقبلوا ثم جعل الاستثناء مصروفًا الى قوله ولا تقبلوا وقوله وأولئك لا الى قوله فاجلدوا حتى ان الجلد لا يسقط بالتوبة وعدم قبول الشهادة والفسق يسقطان بالتوبة عنده والجلل المختلفة في آية القذف هي قوله فاجلدوا وقوله ولا تقبلوا وقوله وأولئك هم الفاسقون ونحن جعلنا الايامين جزاء لانهما أخرجنا بلفظ الطلب مفوضين الى الأئمة وجعلنا وأولئك مستأنفا لانما بطريق الاخبار والاستثناء مصروفًا الى أولئك

المطلوب الى صورة جزئية وقع فيها النزاع وكثر فيها الكلام وهي آية القذف المشتملة على جمل ثلاث هي فاجلدوا ولا تقبلوا وأولئك هم الفاسقون واستدل من مذهب الشافعي في الاحكام على انه جعل جملة ولا تقبلوا منقطعة عن جملة فاجلدوا مع ان كونها معطوفة عليها أظهر من ان ينحني وجعل جملة وأولئك هم الفاسقون عطفًا على جملة ولا تقبلوا مع انها جملة اسمية اخبارية ظاهرها الاستثناء بيان لحال القاذفين وجر عنهم غير صالحه أن يكون جزاء للقذف وتيممًا للحد ولا تقبلوا فعليه طلبية مسوقة جزاء للقذف ووجه الاستدلال انه قبل شهادة المهدود في القذف بعد التوبة وحكم عليه بعدم الفسق ولم يسقط عنه الجلد فلزم من ذلك تعلق الاستثناء بالآخرين وقطع لا تقبلوا عن جلدوا والذلو كان عطفًا عليه لسقط الجلد عن النائب على ما هو الاصل عنده من صرف الاستثناء الى الكل وفيه بحث اذ لا نزاع لاحد في ان قوله تعالى ولا تقبلوا عطف على فاجلدوا الا ان الشافعي لم يجعله من تمام الحد بناء على انه لا يناسب الحد لان الحد فعل يلزم على الامام اقامته لحرمة فعل ولم يسقط الجلد بالتوبة لانه حق العبد ولهذا أسقطه بعض المقذوف وصرف الاستثناء الى الكل عنده ليس بقطي بل هو ظاهر بعدل عنه عند قيام الدليل وظهور المانع مع ان المستثنى هو الذين تابوا أو أصلحو ومن جملة الاصلاح الاستحلال وطلب عفو المقذوف وعند وقوع ذلك يسقط الجلد ايضا فيصير صرف الاستثناء الى الكل (قوله ثم أولئك هم الفاسقون جملة مستأنفة) مبتدأة غير واقعة موقع الجزاء بل هي ازالة لما عسى يستبعد من صيرورة القذف سببا لوجوب العقوبة التي تندري بالشبهات مع ان القذف خبر يحتمل الصدق والكذب وربما يكون حسبة يعنى انهم الفاسقون العاصون بهتكم من العفة من غير فائدة حين يحجزوا عن اقامة أربعة شهاداء فلماذا استحقوا العقوبة ولا يجوز ان يكون في معرض التعليل رد الشهادة حتى يكون رد الشهادة بسبب الفسق فتقبل

الثانية عن الاولى بالاضراب عنها فلا خيرة والا فلا جميع (قوله لان الحد فعل الخ) رد عليه بجمع كون الحد ذلك بل هو عقوبة مقدرة وحق الله تعالى كما ذكر في الهداية وغيره وعدم قبول الشهادة وان لم يصلح لان يكون حد العدم التقدير فيه يصلح لان يكون تيممًا مكملاً له باعتبار استلزامه لمعنى العقوبة اذ كم من شخص لا يتألم بالضرب كما يتألم بعدم قبول الشهادة ولو سلم ان الحد ما ذكره فالمراد بعدم قبول الشهادة ليس العدم المطلق والسكوت عند الشهادة بل ردوا والتصريح بعدم قبولها ولو أخرجه به الاثم (قوله لانه حق العبد) أي لان فيه حق العبد والافالجدل مما اجتمع فيه حقان وحق الله تعالى غالب كما تقرر في موضعه وانما لم يتعرض لثبوت حق الله تعالى فيه لان الغرض بيان جهة عدم اسقاط الحد والمؤثر فيه حق العبد فلا مدخل لحق الله تعالى في التأثير (قوله الذين تابوا أو أصلحو الخ) فيه بحث اذ يلزم على هذا توقف قبول الشهادة عندهم على الاستحلال أيضا وليس كذلك وقد يعترض أيضا بان تكذيب القاذف نفسه عندهم قد يفرز بل من عرض المقذوف ما كان أثبتة من الدنس فلان سلم ان الاصلاح يتوقف على الاستحلال بل الاستحلال من جملة الاصلاح ويحاج بان ليس في كلام الشارح ما يشعر بتوقف

الاولى في الاضراب عنها فلا خيرة والا فلا جميع قال (واستدل من مذهب الشافعي في الاحكام) أقول لما كان ظاهر قول المصنف في آية القذف قطع الشافعي قوله شعره بان صرح في تفسير الآية الكريمة بذلك دفعه بانه ليس كذلك بل دفع الاستدلال على ذلك بما ذهب اليه في احكامه الواقعة فيما يتعلق بحد القذف كما يدل عليه قوله الآتي ووجه الاستدلال انه قبل شهادة المهدود الخ قال (وفيه بحث اذ لا نزاع لاحد في ان قوله تعالى ولا تقبلوا الى قوله لان الحد فعل يلزم الخ) أقول جوابه ان الحد ليس ما ذكره بل هو عقوبة

لا يخلص عن ذلك الا باثبات الحال فانه ليس بوجود فلا يلزم تعدد القدماء ولا يعدوم فلا يلزم نفي الصفات بالكلية ثم اختلس منه ذلك أبو بكر الباقلاني وبعده أبو المعالي الجويني من الأشعرية وتشبابه في خلق أفعال العباد وفي التفصيل طول الا ان أبا المعالي رجع عن القول به آخر انفا وهو حقيق بذلك ثم تنزل المصنف عليه في تحقيق مسئلة

الجبر والاختيار وهو كآراء ومذهب أهل الحق متعال عن وقوع الحماجة الى أمثال ذلك العاصم (قوله فيلزم ما الخ) كلام لا يحصل له وما قيل في توجيهه ان تلك الموجودات ان انتهت الى الواجب كانت قديمة فيلزم قدم زيد

بعد

الجبر والاختيار وهو كآراء ومذهب أهل الحق متعال عن وقوع الحماجة الى أمثال ذلك

العاصم (قوله فيلزم ما الخ) كلام لا يحصل له وما قيل في توجيهه ان تلك الموجودات ان انتهت الى الواجب كانت قديمة فيلزم قدم زيد

(ومن أقسام بيان التغيير الشرط وقدمه) أي في فصل مفهوم المخالفة (والفرق بينه وبين الاستثناء يظهر في قوله بعث منك هذا العبد بالف الانصاف العبدانه يقع البيوع على النصف بالف) لان الاستثناء تكلم بالباقي فكانه قال بعث نصف العبد بالف (ولو قال على ان لي نصفه يقع على النصف بنحو سمانه فكانه يدخل في البيوع لفائدة تقسيم

الشرط لانه يبيع شئ من شئين **شئين** فصل في بيان التبديل وهو النسخ والبحث هنا في تعريفه وجوازه ومحلّه وشرطه والناسخ والمنسوخ وهو ان يرد دليل شرعي مترائخيا عن دليل شرعي مقتضيا خلافاً حكمه

بعد التوبة لزوال الفسق لان العلة لا تعطف على الحكم بالواو بل بما يذ كر الفاء كذا قيل وفيه نظر لانه يرد ذلك على تقدير جعلها علة لاستحقاق العقوبة فان قيل الواو مجرد النسق والنظم دون العطف على الحكم فلنا فليكن كذلك اذا جعلنا هاهي معرض العلة لرد الشهادة مع انه اقرب (قوله ومن أقسام بيان التغيير الشرط) امانته تغيير فلانه غير الصيغة عن ان تصير ايقاعا وثبتت موجبها واما انه بيان فلان الكلام كان يحتمل عدم الايجاب في الحال بناء على جواز التكلم بالعلة مع تراخي الحكم كبيع الخيار وبالشرط ظهران هذا المحتمل مراد وذهب الامام شمس الاعمرجه الله تعالى الى انه بيان تبديل لان مقتضى أنت سر نزول العتق في المحل واستقراره فيه وأن يكون علة للحكم بنفسه فبالشرط يتبدل ذلك ويثبت ان ليس بعلة تامة ولا ايجاب للعتق بل يعين بخلاف الاستثناء فانه تغيير لا تبديل اذ لم يخرج كلامه من أن يكون اخبارا بالواجب وقد ذكر فخر الاسلام ان كلامهما يمنع انعقاد الايجاب الا ان الاستثناء يمنع الانعقاد في بعض الجملة حتى لا يبقى موجبا فيه لافي الحال ولا في المآل والتعليق يمنع انعقاده في الحال لافي المآل (قوله ولا يفسد) أي البيوع الواقع بقوله بعث هذا العبد منك بالف على ان لي نصفه بهذا الشرط وهو كون نصفه له على ما سبق من أن كلمة على تستعمل في الشرط مع ان هذا شرط لا يقتضيه العقد لان هذا بالتحقيق ليس ببيع بالشرط بل هو بيع شئ من شئين أي أحد النصفين من نصفي العبد والحاصل انه شرط من جهة فأقاد توزيع الثمن وليس بشرط حقيقة فلم يفسد البيوع (قوله فصل) النسخ في اللغة الازالة يقال نسخت الشمس الظل أي ازالته والنقل يقال نسخت الكتاب أي نقلت ما فيه الى آخره ونسخت الظل نقلتها من موضع الى موضع آخر ومنه المناسخات في الموارد لا انتقال المدل من وارث الى وارث وفي الشرع هو ان يرد دليل شرعي مترائخيا عن دليل شرعي مقتضيا خلافاً حكمه أي حكم الدليل الشرعي المتقدم فخرج التخصص لانه لا يكون مترائخيا وخرج ورود الدليل الشرعي مقتضيا خلافاً حكم العقل من الاباحة الاصليه والمراد بخلاف حكمه ما يدافعه وينافيه لا مجرد المغايرة كالصوم والصلاة وتكرار الابل اي عمل الكتاب والسنة قولاً وفعلاً وغير ذلك

الحادث والازم انتفاء الواجب يرد عليه استدراك قوله وهي مستندة الى الواجب وان عدم الانتهاء الى الواجب لا يستلزم انتفاءه وما قيل انها مستندة الى الواجب لاستحالة التسلسل فحينئذ ان لم يكن بعضها معدوماً في شئ من الازمنة لم قدم الحادث ضرورة دوام المعلول بدوام علته التامة وان كان معدوماً فعدمه يكون لعدم شئ من علته التامة وهو لم جرائي الواجب فيلزم انتفاء الواجب في شئ من الازمنة يرد عليه ان قدم الحادث لا يلزم على كونها موجودات ولا انتفاء الواجب بل الاول

الاصلاح على الاستحلال بل يكون الاستحلال من جملة الاصلاح (قوله النسخ في اللغة الازالة الخ) قيل الحق أن يقال انه لغة التبديل قال الله تعالى واذا بدلنا آية مكان آية وهو اخلاف شئ بغيره فقد يعتبر في نفس الشئ فيعتبر عنه بالازالة كما في المثال الاول لان الشمس يتخلف الظل شيئاً فشيئاً وقد يعتبر في المحل ويعبر عنه بالنقل ومنه تناسخ الارواح لا تنقلها في الاشباح والتعبير في القرآن بالتبديل أدل دليل على انه حقيقة لا سيما وقد نقله الثقات من مشايخها في كل من المعنيين الاخيرين مجاز باسم الملزوم ولا ينسقت الى انه حقيقة في الازالة مجاز في النقل باسم اللازم أو بالعكس باسم الملزوم أو مشترك (قول المصنف

مقدرة حقانية كاذ كر في الهداية وغيرها وعدم قبول الشهادة وان لم يصلح لان يكون حد العدم التقدير فيه يصلح أن يكون نفي العدم ومكملاله باعتبار استلزامه لمعنى العقوبة اذ كم من شخص لا يتألم من ضرب كإتألم عدم قبول شهادته ولو سلم ان الحد ما ذكره امكن المراد بعدم قبول الشهادة ايس العدم المطلق والسكوت عند الشهادة بل رد الشهادة والتصریح بعدم قبولها وهذا هو طوبى به الآية قال (المصنف

(٣٩ - تلويح ثاني) على كونها قديمة والثاني على عدم بعضها المستلزم عدم الواجب على ذلك التقدير لو صح على ان المفروض كان وجود الحادث في جملة ما يتوقف عليه فلامعنى لا نقول بلزوم قدم الحادث الذي يلزم على كونها قديمة خير معدومة في شئ من الازمنة (قوله لان هذه القضية تامة الخ) نبوتها لا يوجب عدم دخول المعلوم في العلة التامة لا محالة وانما اللازم منها

ولما كان الشارع عالما بان الحكم الاول مؤقت الى وقت كذا كان الدليل الثاني بياناً لمحض المدة الحكم في حقه ولما كان الحكم الاول مطلقاً كان البقاء فيه أصلاً عند الجهلنا عن مدته فالثاني يكون تيدلاً بالنسبة الى علمنا كالقتل بان للاجل في حقه تعالى لان المقبول ميت باجله وفي حقهنا تيدل وهو ٣٠٦ جائز في أحكام الشرع عندنا خلافاً لليهود عليهم اللعنة فعند بعضهم باطل نقلاً

وخرج ما يكون بطريق الأنساء والأذهاب عن القلوب من غير ان يرد دليل وكذا نسخ التلاوة فقط لان المقصود تعريف النسخ المتعاقب بالأحكام على أن يكون صفة للدليل بمعنى المصدر من المبني للفاعل وهو الناسخية لامن المبني للمفعول وهو المنسوخية وقد يطلق النسخ بمعنى النسخ وباليه ذهب من قال هو الخطاب الدال على ارتفاع الحكم الثابت بالخطاب المتقدم على وجه لولا له لكان باقياً مع تراخيه عنه وقد يطلق على فعل الشارع وباليه ذهب من قال هو رفع حكم شرعي بدليل شرعي متأخر لا يقال ما ثبت في الماضي لا يتصور بطلانه لتحققه قطعاً وما في المستقبل لم يثبت بعد فكيف يبطل فاياما كان لا يرفع لانا نقول ليس المراد بالرفع البطلان بل زوال ما يظن من التعاقب بالمستقبل معني انه لولا النسخ لكان في عقولنا ظن التعاقب في المستقبل فبالناسخ زال ذلك التعلق اظنون (قوله ولما كان الشارع) يعني ان النسخ بيان للمدة بالنظر الى علم الله وتبدل بالنظر الى علمنا حيث ارتفع بقاء ما كان الاصل بقاءه عندنا (قوله ونحن نقول) فيه بحث لان النزاع ليس في اطلاق لفظ النسخ وكيف يتصور ذلك من المسلم وقد ورد به التزويل وانما النزاع في ورود نص يقتضي حكماً مخالفاً لما يقتضيه نص سابق غير دال على توقيت بل جار على الاطلاق الذي يفهم منه التأييد ولهذا كان نفي المخالف من المسلمين عن ارتفاع الشرائع المتقدمة بانها كانت مؤقتة الى ظهور وخاتم الانبياء عليه السلام لا مطلقة يفهم منه التأييد ولا خفاء

خلافاً لليهود) يعني غير العيسوية منهم صرح به المحقق في شرح المختصر (قوله وكذا نسخ التلاوة الخ) اعترض عليه بان معنى نسخ الاحكام المتعلقة بالتلاوة كجواز الصلاة وحرمة القرآن والمس للجنب والحائض ونحو ذلك فلا وجه للاحتراز عنه وقد يتكلف في الجواب بان المقصود تعريف النسخ بمعنى النسخ المتعلقة بالاحكام ظاهراً بالانأويل والتلاوة نفسها ليست بحكم وصرف نسخها الى نسخ الاحكام المتعلقة بها انأويل (قوله وباليه ذهب من قال هو الخطاب) قيل من عرف النسخ بالخطاب أراد تعريف ما به النسخ وأما جعل الخطاب ناسخاً فلا وجه له بل هو دليل النسخ كما أن الخطاب الاول ليس بموجب للحكم بل دليل له والموجب هو الشارع (قوله بل زوال ما يظن الخ) فيه بحث اذ يلزم على هذا أن يجوز نسخ الكتاب بالسنة الثابتة بالاحاد لان المنسوخ ظني كالناسخ (قوله فيه بحث لان النزاع الخ) قد يجاب عنه بأنه لا يفهم من كلام المصنف ان النزاع في اطلاق لفظ النسخ بل مراده انه لا محال لان يكون مرادهم ان الشريعة المتقدمة مؤقتة الى وقوع وقت ورود الشريعة المتأخرة اذ لو كان كذلك لما كان نسخاً ولا يتمتع اطلاق النسخ عليه شرعاً وليس كذلك لان الله تعالى سماه نسخاً وبالجملة استدلال المصنف بالآية على جواز وقوع لفظ النسخ لا على اطلاق النسخ لان معناها ان الآية التي

وعند بعضهم عقلاً وقد أنكره بعض المسلمين أيضاً وهذا لا يتصور من مسلم ان كان المراد ان الشرائع الماضية لم ترتفع بشريعة محمد عليه السلام وتلك الشرائع باقية كما كانت لكن المسلمين الذين لم يجوزوا النسخ لم يريدوا هذا المعنى بل مرادهم ان الشريعة المتقدمة مؤقتة الى وقت ورود الشريعة المتأخرة اذ ثبت في القرآن ان موسى وعيسى عليهما السلام بشر بشريعة محمد عليه السلام وأوجب الرجوع اليه عند ظهوره واذا كان الاول مؤقتاً لا يسمى الثاني ناسخاً ونحن نقول ان الله تعالى سماه نسخاً بقوله ما نسخ من آية الآية

هـ لم توقف وجود الحادث بعد تحقق جميع ما يحتاج اليه على عدم شيء وأين هذا من ذلك لا يقال بل يلزم لما يذكره المصنف من انه اما أن يكون هو العدم

خلافاً لليهود) أقول يعني غير العيسوية منهم صرح به المحقق في شرح المختصر قال (وكذا نسخ التلاوة فقط لان المقصود تعريف النسخ الخ) أقول يعني ان نسخ التلاوة سواء كان بمعنى منسوخيتها أو بمعنى ناسخيتها ناسخية دليل للتلاوة خارج عن التعريف أما الاول فلان المقصود تعريف النسخ بمعنى النسخية فكيف يصح أن يتناول نسخ التلاوة بمعنى منسوخيتها وأما الثاني فلان المقصود تعريف

السابق على الوجود أو العلم الطارئ وعلى التقديرين يلزم قدم الحادث لان الاول أزلي يوجب تحقق علمه التامة في الازل والثاني لا يكون الا بزوال موجود مستند الى الواجب بالذات أو بواسطة موجودات فيلزم أن يكون قد يجمع استلزام زواله انتفاء الواجب لانا نقول يجوز أن يكون من جملة ما يتوقف عليه وجود الحادث حوادث غير متناهية مستندة الى الواجب على التعاقب في الوجود يكون كل سابق منها مما جعله لاحقاً باعتبار وجوده وعدمه الطارئ وعدم كل منها في

(أما النقل في التوراة تمسكوا بالأسباب السماوات والأرض وادعوا نفعه له نواثره ويدعون النقل عن موسى عليه السلام أن
 لا نسخ لشرعته فلما هذا الدعوى غير صحيح لوجود التعريف وأما العقل فلأنه يجب كون الشيء مأمورا به ومنها عنه فيكون حسنا
 وقبيحا ولا يوجب البداء والجهل بالعواقب ولنا أن حل الأخوات في شريعة آدم عليه السلام وحل الجزاء أي حوا له عليه السلام لم
 ينسكه أحد ثم نسخ في غير شريعته ولأن الأمر للوجوب للبقاء وانما هو

بين الدليلين بل الدليل
 الثاني بيان مدة الحكم
 الأول السني لم تكن
 معلومة لنا وقولهم بان
 البقاء بالاستصحاب مع
 ان الاستصحاب ليس
 بحجة عندهم مشكل
 لانه يلزم أن لا يكون نص
 ما في زمن النبي عليه
 السلام حجة الا في وقت
 نزوله فاما بعده فلا
 والجواب عن هذا اما
 بالترام الاحتجاج بمثل
 هذا الاستصحاب أي في

في ان قوله تعالى ما ننسخ من آية لا ننفي ذلك بل الجواب اننا لم ان بشارة موسى وعيسى عليهما
 السلام بشرع النبي عليه السلام وايجابهما الرجوع اليه يقتضيان توقيت أحكام التوراة والانجيل
 لاحتمال أن يكون الرجوع اليه باعتبار كونه مفسرا أو مقرا أو مبدلا لبعض دون بعض فن أن يلزم
 التوقيت بل هي مطلقة يفهم منها التأيد فتبدلها بما يكون نسخا ولو سلم فمثل التوجه الى بيت المقدس
 والوصية للوالدين كان مطلقا فرفع (قوله أما النقل) القائلون ببطلان نسخ شريعة موسى عليه السلام
 نقلت تمسكوا بكتابتهم وقول نبيهم وادعوا في كل منها ما نمتواتر أما الكتاب فما نقلوا انه في التوراة
 تمسكوا بالسبب أي العبادة فيه والقيام بأمرها مادامت السموات والأرض ولا تأمل بالفضل بين السبب
 وغيره وأما قول النبي عليه السلام فما نقلوا عن موسى عليه السلام ان هذه شريعة مؤبدة أي يوم
 القيامة وفي لفظ الادعاء اشارة الى الجواب وهو منع التواتر والوثوق على كتابهم لما وقع فيه من التعريف
 واختلاف النسخ وتناقض الاحكام كيف ولم يبق في زمن نبيهم من اليهود عدديكون اخبارهم متواترا
 أو خبرنا يبدشريعة موسى عليه السلام مما افتراه ابن الراوندي ليعارض به دعوى الرسالة من نبينا عليه
 السلام ولو صح ذلك لاشتهر معارضتهم به مع حرصهم على دفع رسالة محمد عليه السلام والقائلون
 ببطلان النسخ عقلا تمسكوا بوجهين الأول انه يجب كون الشيء مأمورا به ومنها عنه فيلزم حسنه وقبحه

كل صورة علم انه لم يغير واما
 بان النص يدل على
 شرعية موجهه قطعا
 الى زمان نزول النسخ
 فيه فانه يستدفع التعارض
 المذكور اعلم ان نفي
 الاسلام أجاز عن
 قولهم انه يجب
 كون الشيء مأمورا به
 ومنها عنه بقوله ان
 الأمر للوجوب للبقاء
 وانما البقاء بالاستصحاب
 فلا يلزم كون الشيء
 مأمورا به ومنها عنه
 في حالة واحدة وفي هذا
 الجواب نظروها له لما

نسخها انما تخير منها الا أن نخرمها وهذا يقتضي جواز نسخها الجواز النسخ لا باطلاق لفظ النسخ (قوله
 بل الجواب الخ) قيل هذا الجواب غير موجه لان كلام المنكرين للنسخ على شرائع موسى وعيسى
 عليهما السلام وانما هو بطريق المنع لا بطريق الاستدلال فانه لا يلزم من عدم النسخ في صورة عدم جواز
 النسخ أصلا حتى يستدل بعدم وقوع النسخ في المبحوث عنه على عدم جواز النسخ بل كلامهم انما يتوجه
 على من يدعى وقوع النسخ في شريعة موسى وعيسى عليهما السلام بطريق المنع بانه لم لا يجوز أن تكون
 شرائعهم مؤقتة ببعث النبي عليه الصلاة والسلام حيث بشره وأوردته عليه السلام فقوله لا نسلم ان
 بشارتهم الخ منع على المنع غير موجه (قوله بل هي مطلقة يفهم منها التأيد) قيل لا نسلم ان الاطلاق
 يفهم منه التأيد بل هو الاصل حتى يدل دليل على خلافه اذ التأيد لا يفهم الا من لفظ يدل عليه وعند
 ذلك يكون محكما فن أن يتصور نسخها وانت خير بان المدعى فهم التأيد من الاطلاق وكفي في ذلك كونه
 أصلا فيه نعم اذا وجد لفظ يدل على التأيد يكون هو متطرفا (قوله وهو منع التواتر) دليل اليهود
 لعنهم الله ولو سلم التواتر لا يدل على مدعاهم وهو عدم جواز النسخ أصلا لعدم النسخ في صورة لا يستلزم

النسخ المتعلقة بالاحكام والتلاوة ليست بحكم وفيه بحث لان معنى نسخ التلاوة كما سبقت في نسخ الاحكام
 المتعلقة بالتلاوة كجواز الصلاة وحرمة القرارة والمس للجنب والحائض ونحو ذلك قال الشارح في
 حواشي شرح المختصر اعلم ان شيئا من التعريفات لا يتناول نسخ التلاوة الا أن يقال انه عبارة عن نسخ
 الاحكام المتعلقة بنفس النظم كالجواز في الصلاة وحرمة القرارة على الجنب والحائض ونحو ذلك قال

كان البقاء بالاستصحاب والاستصحاب ليس بحجة عند علمائنا فيلزم أن لا يكون نص ما في زمن حياة النبي عليه السلام حجة الا في حالة
 نزوله ولا يكون حجة بعدها وهذا قول باطل وانما قد نازب من النبي عليه السلام لان بوفاته عليه السلام ارتفع احتمال النسخ وبقى
 اشرائع التي قبض النبي عليه السلام عليها حجة قطعية مؤبدة
 بانعدام علمه التامة من غير لزوم انتفاء الواجب لا الامتناع بقائها كما قيل فانه سفسطة فان عدم استقرار الحركة من قضية حجة

وقد خطر ببالى من هذا النظر جوابان أحدهما أن نلتزم أن مثل هذا الاستصحاب حجة أى كمال استصحاب يكون فيه عدم التغيير معلوماً فنزل على النبي عليه السلام حكمه فثبوتها بالنص وبقاؤه بالاستصحاب وقد علم أنه لم ينزل مغيراً ذلوا نزل بين النبي عليه السلام فلم يبين علم أنه لم ينزل فمثل هذا الاستصحاب يكون حجة وثانيهما أننا نقول أن البقاء بالاستصحاب بل بالنص يدل على شرعية موجبه قطعاً الى زمان نزول الناسخ وبهذا يدفع التعارض المذكور وهو كون الشيء مأموراً به ومنهياً عنه في زمان واحد لان النص الاول حكمه مؤقت الى زمان نزول الناسخ فاذا نزل الناسخ لم يبق موجب الاول وهذا عين ما ذكر في أول الفصل أنه لما كان الشارع عالماً بان الحكم الاول مؤقت الخ فلا يحتاج لدفع التعارض المذكور الى أن نقول ان البقاء بالاستصحاب (وفي هذا حكمه بالغة) وهو كالأجباة ثم الامانة

أوجبت لذلك لا من ذاتها فان هذا العدم الخاص لو كان مقتضى ذات الحركة لهدام بدوام الذات فلم يتحقق وجود الحركة أصلاً فتسكون الطبيعة قديمة مستندة الى العلة القديمة والا فـ رادحادثه على التعاقب متجددة والتشكيك في وجود الطبيعة ساقط وهو قد حقق في محله وبين بيانا شافيا لا مريبة فيه والتعقيق ان من ذهب الى ربط الحادث بالقديم بواسطة حوادث غير متناهية استدلل عليه بان الحادث اليسوى المتجدد الوجود مثلاً لا مكانه ليس وجوده الا

لذاته وهو ممنوع الثاني ان النسخ لا يجوز أن يكون بدون مصلحة لامتناع العبث على الحكيم تعالى بل يكون لحكمة خفية أو لا تظهر ثانياً وهذا رجوع عن المصلحة الاولى بالاطلاع على مصلحة أخرى فيلزم البداء والجهل وكلاهما محالان على الله تعالى فالمصنف استدلل أولاً على ثبوت النسخ بما ينتهض حجة على اليهود وغيرهم وهو نسخ بعض الاحكام الثابتة في زمن آدم عليه السلام لكن لا يخفى انه لا يدفع القول بتأيد شريعة موسى عليه السلام بدليل نقلي لا يقال الاحكام المذكورة كانت جائزة بالاباحة الاصلية دون الادلة الشرعية فرفعها لا يكون نسخاً ولو سلم كانت في حق أمة مخصوصة أو كانت مؤقتة الى ظهور شريعة لا نقول قد ثبت الاطلاق واحتمل التقييد لم يشأ عن دليل فلا يعابها والاباحة الاصلية عندنا بالشريعة لان الناس لم يتركوا سدى في زمان من الازمنة فرفعها يكون نسخاً لا محالة وأجاب ثانياً عن دليلي القائمين ببطان النسخ عقلاً على ما ذكره القوم وأشارنا الى بطلان دليلهم الاول بأنه لا يمنع تبدل الافعال حسناً وقبحاً بحسب تبدل الازمان والاحوال والانصاف على ما سبق في مسألة الحسن والقبح (قوله وقد خطر ببالى) لقائل أن يقول الاعتراض انما هو على نفي الاسلام

عدم جوازه أصلاً وهذا في غاية الظهور (قوله لكن لا يخفى الخ) قد يقال الدليل انما يدل على ان أصل النسخ جائز وحجة على من ينكر ذلك مع قطع النظر عن شريعة ما مستدلاً بما ذكر من الدليل العقلي فانه ينفي أصله بدليل نقلي انما قال بدليل نقلي لانه يدفع القول بتأيد شريعة بمته بدليل عقلي كما لا يخفى (قوله والاباحة الاصلية عندنا بالشريعة الخ) فيه بحث أما أولاً فلما مر في مباحث المطلق وسيأتي أيضاً ان الاباحة الاصلية ليست حكماً شرعياً وأما ثانياً فلان تقييد الحكم بالشريعة مستدرك فالاولى أن يجاب عن الاعتراض بان سكوت الانبياء عند مشاهدتها شرعية منهم فكانت أحكامها أحكاماً شرعية على انه قد جاء في التوراة ان الله تعالى أمر آدم عليه السلام بتزويج بناته من نفسه فلا يكون هذا من قبيل الاباحة الاصلية في شيء كذا قال القائل (قوله فيلزم البداء) البداء عبارة عن الظهور بعد الخفاء (لكن لا يخفى انه لا يدفع القول بتأيد شريعة موسى الخ) أقول يمكن أن يدفع ذلك القول أيضاً لعدم

من اقتضاء علته التامة وتحقق جميع ما لا بد له منه فهو إما أن يكون حاصل في الازل أو لا وعلى الاول يلزم قدم الحادث بمعنى لزوم وجوده والثبات على حالة واحدة لامتناع تخلف المعلول عن المقتضى التام وهو خلاف المفروض وعلى الثاني وجود الحادث فيها لا يزال اما أن يكون من غير حادث أمر آخر فيلزم وجود الممكن بدون تمام علته وهو محال لامتناع وجود الشيء بدون وجوده وتتمام علته واما أن يكون موقوفاً على أمر آخر مشروطاً بحدوثه فنقل الكلام ونجده الى سبب حدوثه وهو لم يجر الى حد ونهاية وليس المقصود من هذا الدليل الاثبات حوادث متعاقبة الوجود ثابتة التجدد ومتعددة الثبوت لا الى نهاية ثم لما تم الدليل على اثبات الطبيعة المستمرة وحفظها بتعاقب الجزئيات المتعددة لا الى نهاية وجب أن يكون هذا التجدد منتهياً الى ما يجب فيه التجدد والتعاقب لذاته بمعنى انه من الاعراض الاولية له وهو الحركة السريعة لذاتها وحقيقتها انفوت وتلق لا محالة ففي هذه الحوادث أمران الاول التعاقب المتماضي لا الى نهاية الموجب لاستحالة اجتماع القبيل والبعث والثاني اختصاص كل منها بما يخصه من كم وكيف واعتبار ونسبة فلا يندم من زمان دائم

وأيضا يمكن حسن الشيء وفهمه في زمانين وأما محله فاهل ان الحكم اما ان لا يشمل النسخ في نفسه كالأحكام العقلية مثل وحدانية الله وأمثاله (وما يجرى مجراها كالأمور الحسية والأخبارات عن الأمور الماضية أو الحاضرة أو المستقبلية نحو وصية الملائكة) وأما ان يحتل كالأحكام الشرعية ثم هذا اما ان لحقه تأييد نصا كقوله تعالى وجعل الذين اتبعوك الآية وقوله عليه السلام الجهاد ما مضى الى يوم القيامة أو دلالة كالشرائع التي قبض عليها النبي عليه السلام فانها مؤبدة بدلالة انه خاتم النبيين أو توقيت (عطف على قوله) تأييد في قوله امان لحقه تأييد) فان النسخ قبل تمام الوقت بدأ ويكون الحكم مطلقا عنهما أي عن ٣٠٩ التأييد والتوقيت (فالذي يجرى

فيه النسخ هذا فقط وأما شرطه فالتمكن من الاعتقاد كالأحكام العقلية التي يمكن من الفعل عندنا وعند المعتزلة لا يصح قبل الفعل لان المقصود منه الفعل فقبل حصوله يكون بداء ولنا انه عليه السلام أمر بلسلة المعراج بخمسين صلاة ثم نسخ الزائد على الخمس مع عدم التمكن من العمل وذلك لا يمكن أن يكون المقصود الاعتقاد فقط أو الاعتقاد والعمل جميعا (وهنا) أي في صورة يكون المقصود الاعتقاد والعمل جميعا (الاعتقاد أقوى فانه يصلح أن يكون قرينة مقصودة كما في المنشأ به وهو) أي الاعتقاد (لا يحتل السقوط بخلاف العمل) فان العمل يمكن أن يسقط بعد كالأقارار والصلاة والصوم وغيرها

وهو قائل بان الاستصحاب ليس بحجة أصلا فكونه حجة في صورة ما يكون رجوعا عن مذهبه فلا يتم الجواب الاول وكذا الثاني لانه قائل بأن البقاء بالاستصحاب فالقول بان البقاء ليس بالاستصحاب يكون دفعا لكلامه لا توجيهه (قوله وأما محله) أي محل النسخ حكم شرعي لم يلحقه تأييد ولا توقيت فخرج الأحكام العقلية والحسية والأخبار عن الأمور الماضية أو الواقعة في الحال أو الاستقبال مما يؤدي نسخه الى كذب أو جهل بخلاف الأخبار عن حل الشيء أو حرمة مثل هذا حلال وذالك حرام والمراد بالتأيد دوام الحكم مادامت دار التكليف ولهذا كان التقييم بقوله الى يوم القيامة تأييد الاتوقيتان قيل قد نستعمل صيغ التأيد في المكث الطويل فيعوز أن يلحق الحكم تأييد يفهم منه الدوام ويكون مراد الله تعالى طول الزمان فيرد دليل بين انتهاءه فيكون نسخا في حقا قلنا حقيقة التأيد هو الدوام واستمرار جميع الأزمنة وإرادة البعض مجاز لا مساغ له بدون القرينة وبعد الدلالة على ثبوت الحكم في جميع الأزمنة كان رفعه في بعض الأزمنة من باب البداء وهو على الله تعالى محال هذا اذا كان التأيد قيد للحكم كالجواب مثلا أما اذا كان قيد للأوجب مثل صوموا ابتداء فالجهد ورعى انه يجوز نسخه اذا لا يزيد في

من قوله مبداهم الامر الفلاني اذا ظهر بعد خفائه وقوله تعالى وبداهم من الله ما لم يكونوا يحتسبون وبداهم سياآت ما كسبوا أي ظهر لهم بعد الخفاء تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا (قوله وهو قائل بان الاستصحاب ليس بحجة أصلا) قيل الاطلاق ممنوع فانه انما يمنع حجيته اذ لم يعلم عدم المغير (قال المصنف وأيضا يمكن حسن الشيء وقصه في زمانين) وفيه بحث اذ لو لم يكن في زمان ورود النسخ حسن كان الرفع بما ليس محققا ورفع المعدوم محال وأما اعتراض القائل بان اجتماعهما على مذهب من يجوز النسخ قبل التمكن من الفعل كما هو المختار انما هو في زمان بخوابه ان المجتمع فيه الفعلان المأمور به والمنهى عنه لا الحسن والقبح كذا في فصول البدائع فليتنامل (قوله مثل هذا حلال وهذا حرام) فانه يجوز نسخ مثل هذا الخبر لانه في المعنى انشاء حكم يقبل النسخ كسائر الأحكام (قوله قيد للحكم كالجواب مثلا) أما اذا كان التأيد قيد للحكم نصا نحو الصوم واجب مستمر أبدا فلا يجوز النسخ أيضا اتفاقا وأما اذا كان قيد لظاهره كما هو المختار في النسخ فيجب ابتداء الفعل أصل في العمل والمختار في التنازع أعمال الثاني ويحتمل ظرفا للصوم فعند الجمهور يجوز النسخ ويحمل على خلاف الظاهر من أعمال الأبعد وقيل على التجوز بالأبدي عن المكث الطويل وفيه ان هذا التجوز يجوز في يجب أبدا أيضا وعند البعض (لا قوله فالجهد ورعى انه يجوز نسخه) خلافا للبصاص وعلم الهدى والقاضي أبي زيد ومن تبعهم قيل

القائل بالفصل بين تأييد دين موسى وتلك الأحكام قال (أما اذا كان قيد للأوجب مثل صوموا فالجمهور الخ) أقول المتبادر من هذه العبارة أن يكون الحنفية من الجمهور في هذه المسئلة وليس كذلك ما قال

وجرم حامل له ومحرك قيمه حتى يتصور التجدد والتعاقب واستعدادات متفاوتة بها يخصص الترتيب والتناوب ويحمل يقوم به أشخاص الصور وبتعبه جزئيات الاستعداد ولا يجوز حدوده والازم تسلسل المواد فهناك حركات ثلاثة مستمرة يفرض في كل منها أجزاء جزئية الأولى حركة النفس الفلكية في الارادات والثانية حركة الجرم في الاوضاع على الثوابت في العلية بحسب أجزاءهما المفروضة والثالثة حركة المادة العنصرية في الاستعدادات فتكون الكلية من السلسلة الارادة الجزئية عملة للوضع الجزئي وهو

(فدفع ابراهيم عليه السلام من هذا القبيل) أي من قبيل الذبح قبل الفعل عند البعض (وعند البعض ليس يذبح فان الاستخلاف لا يكون نسخا) لان الاستخلاف لا يكون الا مع تقرير الاصل على ما كان (وانما أمر بذبح الولد ابتلاء على القولين ٣١٠)

القولين فان قيل الامر بالقدح امر الاصل فيكون نسخا هذا اشكال على مذهب من يقول ان ذبح ابراهيم عليه السلام ليس يذبح (قلنا لما قام الغير مقامه عاد الحرمة الاصلية وأما النسخ فهو اما الكتاب والسنة

لارادة اخرى جزئية وحركة استعدادية جزئية وهكذا فالطبيعة الاولى تكون علة لوجود الطبيعة الكليية من الثانية وينعكس الامر في البقاء والطبيعة الكليية كما انها سبب لبقاء الاولى كذلك تكون سببا لوجود الثالثة وبقائها واما جزئيات الحركة الواحدة فكل سابق من أجزائه سبب لوجود اللاحق بحسب وجوده وعدمه اللاحق وبالجملة ان الارادة لكون الجسم في حده مامن المسافة توجد ثم يوجد وصول الجسم اليه ومع وصوله الى الحد الذي يريد ينصرف تلك الارادة ويتجدد غيرها فيصير كل وصول سببا لوجود

الدلالة على جزئيات الزمان على دلالة قولنا صم غدا على صوم غد وهو قابل للنسخ فان قيل التأيد يفيد الدوام والنسخ ينفيه فيلزم التناقض قلنا الامنافاة بين ايجاب فعل مقيد بالابد وعدم ابدية التكليف به كما لامنافاة بين ايجاب صوم مقيد بزمان وأن لا يوجد جحد التكليف به في ذلك الزمان كما يقال صم غدا ثم يذبح قبله وذلك كما يكلف بصوم غد ثم يموت قبل غد فلا يوجد جحد التكليف وتحقيقه ان قوله صم ابد يدل على ان صوم كل شهر من شهور رمضان الى الابد واجب في الجملة من غير تقييد للوجوب بالاستمرار الى الابد فلم يكن رفع الوجوب بمعنى عدم استمراره مناقضاً له وذلك كما يقول صم كل رمضان فان جميع الرضانات داخلية في هذا الخطاب واذامات انقطع الوجوب قطعاً ولم يكن نفياً يتعلق الوجوب بشئ من الرضانات وتناول الخطابات له والحاصل انه يجوز أن يكون زمان الواجب غير زمان الوجوب فقد يتقيد الاول بالابد دون الثاني فان قلت قوله تعالى وجاعل الذين اتبعوك من قبيل الاخبار فكيف جعله من أمثلة الاحكام الشرعية قلت من جهة انه حكم بوجوب تقديم المؤمن على الكافر في باب الشرف والكرامة كاشهادة ونحوها (قوله فدفع ابراهيم عليه السلام) ذهب بعضهم الى ان ابراهيم عليه السلام أمر بذبح الولد ثم

انظر من العبارة أن يكون الخفيفة من الجمهور وليس كذلك لما قال صاحب الجمع في البدائع اذا قيد المأمور به بالتأيد لا يجوز نسخه خلافاً للجمهور (قوله قلنا لامنافاة الخ) لا يقال تقييد الفعل بالابدية لان حيث هو بل من حيث كلف به فيلزم ابدية التكليف به فاذا انتفت ابدية التكليف بالنسخ انتفت ابدية الفعل لانا نقول ان اريد بالحثية تقييد التكليف بما ليس بالزمن فلو لم وان اريد اعتبارها في الفعل وقت التكليف فسلم ولا يقتضى تقييد التكليف هذا واعتراض أيضاً بان الايجاب حكم شرعي زائد على أصل معنى الفعل فيجب أن يصرف قيد التأيد اليه ويتبعه تأيد الفعل والقياس على قولنا صم غدا قياس مع الفارق لانه مبني على أصل آخر وهو ان النسخ قبل التمسك من الفعل جائز عندنا وهو لا يستلزم جواز رفع التأيد المستلزم للبداء بخلاف ما نحن فيه وأما القياس على التكليف بصوم غد ثم الموت قبله فهو أيضاً وقوع بان التكليف فيه مقيد بعدم الموت عقلاً فلا رفع فيه كما صرح به في شرح المختصر والجواب ان الكلام فيما اذا كان التأيد مقيد الفعل وقيد يكون الكلام نصاً في ذلك كما في قولك وجب عليك الصوم الابدى وأما تجويز النسخ باعتباره قيد للفعل فيما اذا احتمل الامر ان على ما صرح فلان الاصل الجواز وعدمه يحتاج الى برهان ولا برهان مع الاحتمال ولو مرجوحاً بنى فيه بحث وهو ان النسخ اذا ورد على وجوب الصوم الدائم يستلزم عدم دوامه لانه اذا لم يجب جازرته فلم يدم فبين دوام الصوم ونسخ وجوبه منافاة يقتضى كل لازم لمزومه فيكون مبطلاً انصوص التأيد كذا بيد الوجوب بعينه وأيضاً عدم الجواز في نحو الصوم واجب مستمراً بد ان كان لكونه خبراً مؤيداً الى الكذب فكذا الصوم المستمراً المؤيد في رمضان واجب وان كان باعتبار كونه حكماً واجباً فالاجاب المؤيد للصوم

صاحب الجمع في البدائع اذا قيد المأمور به بالتأيد لا يجوز نسخه خلافاً للجمهور ولو كان التأيد سلباً لبيان مدة بقاء الوجوب نصاً يقبل النسخ وقالوا انه حكم مقيد بالتأيد فكيف كان نصاً على عدم انتهائه بمدة والنسخ بيان انتهائه فيتناقض قال (قلنا لامنافاة بين ايجاب فعل مقيد بالابد الخ) أقول فيه بحث لان المنافاة بينهما ظاهرة لان صوموا ابدامثلاً لا يدل على ايجاب فعل مقيد بالابد بل على ابدية ايجاب الفعل لان الايجاب حكم شرعي زائد على أصل معنى الفعل بل هو المعنى في نظر الشارع ولهذا كان الامر حقيقة شرعية في الايجاب اتفاقاً فاذا قال الشارع صوموا ابد ايجاب أن يتوجه قيد التأيد الى الايجاب ويتبعه

ارادة متجددة مع ذلك الوصول ووجود كل ارادة سبباً للوصول متأخر بعدها فيستمر الارادة والحركة وهذا معنى قولهم ان الحركة من حيث طبيعتها المستمرة صدرت عن الواجب ومن حيث جزئياتها المتجددة نسخ

تكون مبدأ الصلوات والحوادث فيجانب الذي ربط الامور الثابتة بالامور الثابتة والامور المتعددة بالامور المتعددة ووجود الاولى وجود الهى قبل الكثرة غير مرون بالزمان والاستعداد ووجود الثانية

المواد وأورد عليه بأنه لم لا يجوز أن يكون عدم وجوده في الازل لا يمنع وجوده فيه مع تحقق جميع ما لا بد منه لان أزلية الامكان لا تستلزم امكان الازلية والتخلف المحال هو عن مقتضى العلة ولا نسلم ان مقتضاها وجوده في الازل وهو عبارة عن حالة بسيطة ثابتة بل مقتضاها وجوده في وقت معين ولا يخفى علينا ان هذا الاراد عديم الحدودى فان العلة لما كانت قديمة ثابتة لا يتصور ان يكون معلولها متجددا حادثا في حالة دون حالة بل يجب ان يكون دائم الوجود مستمر الثبوت على حالة واحدة على انه لا يمكن ان يكون علة الحادث الزمانى أزلية لتوقفه على وورد الوقت وتحقق حد دون حد وأورد ايضا بأنه لم لا يجوز ان يكون متمم علة هو ارادة الواجب قد تعلق في الازل بوجوده فيما لا يزال في وقته المعين فيكون مقتضى العلة هو هذا الوجود فلا يلزم التخلف عن مقتضاها بوجوده في وقته هذا

نسخ بورود الفداء بذبح الشاة أما الاول فلقوله تعالى حكاية يا ابت افعلى ما تؤمر فانه يدل على ان الذبح كان ما مورابه وبقوله تعالى وقد بناه بذبح عظيم والفداء انما يكون بدلا عن المأمور به ولو كان المأمور به مقدمات الذبح لما احتج الى الفداء لانه قد أتى بها وايضا لو لم يكن الذبح ما مورابه لا يمنع شرعا رعادة اشتغاله بذلك واقدماءه على الترويع وامرار المسدية على خلق الولد وله اللجين وأما الثاني فلا بد له لو لم يذبح لكان تركه معصية فان قيل قد وجد الذبح لما روى انه ذبح وكان كما قطع شيئا بنهم عقيب القطع قلنا خلاف العادة والظاهر ولم ينقل نقلنا بعبده ولو كان لما احتج الى الفداء ثم لا يخفى ان هذا النسخ ليس من قبيل النسخ قبل التمكين من الفعل كفى نسخ الصلاة ليلة المعراج للقطع بأنه تمكين من الذبح وانما امتنع لما منع من الخارج وأما كونه قبل الفعل فالنسخ لا يكون الا كذلك اذ لا يتصور نسخ ما مضى ولذا قال امام الحرم بين كل نسخ واقعه فهو متعاقب بما كان يقدر وقوعه في المستقبل فان النسخ لا يعطف على مقدم سابق بل الغرض انه اذا فرض وورد الامر بشئ فهل يجوز ان يذبح قبل ان يمضى من وقت اتصال الامر به ما يسع الفعل المأمور به والحاصل انه اذا وقع التكليف بفعل ظاهر في الاستمرار فهل

كلا لاجباب للصوم المؤبد في ان نسخه بقاء الفرق تحكيم والتحقيق ان سد المسئلة هو ان اجتماع الحسن والقبح في زمان واحد ان لم يمنع لا يمنع لازمه والافلاقتنسخ الوجوب المؤبد يستلزمه ولو في بعض زمينة الابدو واما نسخ وجوب الفعل المؤبد فلا احتمال ان يكون زمان الوجوب غير زمان الفعل فينصف بالقبح في غير زمانه كفى صم غدا ثم نسخ قبله فليتمامل (قوله فلقوله تعالى حكاية يا ابت افعلى ما تؤمر) قيل عليه صيغة ما تؤمر مضارع فلا يجوز ان يصرف الى ما مضى من رؤياه في المنام والالقبيل افعلى ما أمرت فيجب ان يصرف الى ما يتحقق من الامر في المستقبل فكانه قبل افعلى ما يتحقق من الامر فيه وأوجب بان المضارع قد يراد به الماضى بالقرينة كفى قوله تعالى والله الذى أرسل الرياح فتثيرمحابا ويجب ههنا الحمل عليه ضرورة اقدام ابراهيم عليه السلام على الذبح كما هو المشهور وذلك مما يحرم بدون الامر به (قوله ولو كان المأمور به مقدمات الذبح الخ) وأما قوله تعالى قد صدقت فيتمم ان يكون معناه انك صدقت الرؤيا وجملة على ظاهره وان كان موطن الرؤيا يقتضى التعبير كذا قاله القائل في هذا على تقدير ان يكون الابدال نهما والاعتناء قد حقت ما أمرت به بالانيمان ببدله كالتيهم (قوله فلانه لو لم يذبح لكان تركه معصية) منع الملازمة لجواز ان يكون الوجوب موسعا فلا يعصى بالتأخير واجيب بأنه لو كان موسعا كان الوجوب متعلقا بالمستقبل لان الامر بان عليه قطعاً فاذا نسخ عنه فقد نسخ تعلق الوجوب بالمستقبل فانه لو كان موسعا لآخر الفعل فلم يقدم على الذبح وترويع الولد عادة امارجاه ان يذبح عنه أو رجاه ان يموت فيسقط عنه ودرج منع عدم التأخير اذ كونه في اول اوقات الامكان غير معلوم (قوله لما روى انه ذبح الخ) قيل على هذا التوجيه ينبغي ان يكون المسئلة في النذر بذبح الولد ان يفعل بالولد ما فعل بامرجه عليه السلام وليس كذلك (قوله ثم لا يخفى ان هذا النسخ الخ) اعتراض على المصنف بان هذا ليس من قبيل المتنازع فيه واجيب عنه بمنع امكان الذبح قبل النسخ بناء على ان اسباب الذبح لم تحصر بعد أو وجد المانع والا كان حاصيا بتركه مع التمكين واحصار الاسباب مع انتفاء

تأبىد الفعل وأما الجواب عن قوله كما يقال صم غدا ثم يذبح قبله وقوله كما يكلف بصوم غدا ثم يموت قبل غدا فهو ان كلامهما قياس مع الفارق أما الاول فهو انه مبنى على أصل سيأتى بيانه وهو ان النسخ قبل التمكين من الفعل جائز عندنا وهو لا يستلزم جواز رفع التأبىد المستلزم للبداء بخلاف ما نحن فيه وأما الثاني فهو

قلت لما توقف على صرف الزمان الى وقته المعين الذى أريد وجود الحادث فيه لا يكون لعله التامة متحققة في الازل ولئن كانت متحققة لزم استناد المتجدد للحادث الى الثابت الدائم وهو محال والقول بان علة عدم جزء من الحركة لا يجوز ان تكون الحادث السابق لا باعتبار

لا القياس على ما يأتي ولا الاجماع لانه ان كان في حياة النبي عليه السلام يكون من باب السنة لانه منفرد ببيان الشرائع وان كان بعده
فلا نسخ حينئذ فيكون أربعة وقال الشافعي رحمه الله بفساد

الاخيرين لقوله تعالى نأت
بغيره فما أو مثلها دليل
على امتناع نسخ الكتاب
بالسنة (والسنة دونه)
أي دون الكتاب
(وقوله تعالى قل ما يكون
لي أن أبدله من تلقاء
نفسى ولقوله عليه
السلام اذاروى لكم
عنى حديث فاعرضوه
على كتاب الله الحديث)
أوله قوله عليه السلام
يكثركم الاحاديث من
بعدى فاذا روى لكم عنى
حديث فاعرضوه على
كتاب الله فان وافقه
فاقبلوه فان خالفه فردوه
(لانه ان نسخ الكتاب
بالسنة يقول الطاعن
خالف النبي عليه السلام
ما يرغمه كلامه ربه وان
نسخ السنة بالكتاب
يقول كذبه ربه فلا
نصفه فالتعاون بينهما
أولى واحتج بعض أصحابنا
أي على جواز نسخ
الكتاب بالسنة (بانه
نسخ قوله تعالى الوصية
لوالدين والاقرابين) أول
الآية قوله كتب عليكم
اذا حضر أحدكم الموت
ان تترك خيرا الوصية
للوالدين والاقرابين
بالمعروف (بقوله عليه

يجوز أن ينسخ قبل أن يوتى بشئ من جزئياته كالوفاة
الحج والغد لا تحجوا ولا تصوموا وذهب بعضهم الى انه ليس بنسخ اذ لا رفع هنا ولا بيان للانتهاج وانما هو
استخلاف وجعل ذبح الشاة بدلا عن ذبح الولد اذ الفساد اسم لما يقوم مقام الشئ في قبول ما يتوجه اليه
من المكروه يقال فديتك نفسى أى قبلت ما يتوجه عليك من المكروه ولو كان ذبح الولد هو تفعاله لم يحتج
الى قيام شئ مقامه وحيث قام الخلف مقام الاصل لم يتحقق ترك المأمور به حتى يلزم الائم فان قيل هب ان
الخلف قام مقام الاصل لكانه استلزم حرمة الاصل أعنى ذبح الولد وتحريم الشئ بعد وجوبه بنسخ لا عمالة
فخوابه انما انسلم كونه نهضارا عما يلزم لو كان حكما شرعيا وهو ممنوع فان حرمة ذبح الولد ثابتة في الاصل
فزال بالوجوب ثم هادت بقيام الشاة مقام الولد فلا يكون حكما شرعيا حتى يكون ثبوتها نهضالا للوجوب
(قوله لا القياس) لان شرطه التعدي الى فرع لانص فيه (قوله فلا نسخ حينئذ) أى بعد النبي عليه
السلام لان الاحكام صارت مؤبدة بانقطاع الوحي ولا يخفى ان هذا مختص بالاحكام المنصوصة فان قيل
قد سقط نصيب المؤلفه قلوبهم بالاجماع المنعقد في زمن أبي بكر وثبت بحج الام عن الثالث الى السادس
بالاخوين بالاجماع مع دلالة النص على انها انما تحجب بالاخوة دون الاخوين قلنا نصيب المؤلفه سقط
لسقوط سببه لا للورود ودليل شرعى على ارتفاعه ودلالة النص على عدم الحجب بالاخوين بتبني على كون
المفهوم حجة وكون أقل الجماع ثلاثة ولا قطع بذلك وذكر نفي الاسلام في باب الاجماع ان نسخ الاجماع

المانع قال صاحب الكشف صورة المسئلة على وجهين أحدهما ان يرد الناسخ بعد التمكن من الاعتقاد قبل
دخول وقت الواجب كما اذا قيل صوموا ثم قيل قبل انفجار الصبح لا تصوموا والثاني أن يرد الناسخ بعد
دخول وقته قبل انقضاء زمان يسع الواجب كما اذا قيل اذبح ولدك فبادر الى أسبابه وقيل قبل احضار
الكل لا تذبح وهذا مما يؤيد الجواب المذكور اذ انما ظاهرا قصة ابراهيم عليه السلام من قبيل الثاني كما
قالوا نحو الخ قيل التمثيل بحجوا هذه السنة وصوموا غدا تمثيل بالمؤقت وليس مورد الناسخ لانه لو يجب
البداء كما ذكره المصنف قبيل هذا وفي كون هذين المثالين من قبيل المؤقت المبحوث عنه نظير يدل عليه
ما مر من ان المؤقت ليس محل الناسخ ومثل صم غدا محمله (قوله وانما يلزم لو كان حكما شرعيا) كانه
أراد به حكما شرعيا متجددا والا فلا روجه لانكار كون التحريم حكما شرعيا (قوله لان شرطه التعدي)
الى فرع لانص فيه والمنسوخ ثابت بالنص أو بما فيه نص فلا يمكن الناسخ بالقياس وقد يناقش فيه بانه
لا يمنع أن يكون القياس ناسخا للقياس فليتمأمل (قوله مختص بالاحكام) لا خفاء ان الاحكام المعللة
بالعلل المنصوص عليها في حكم الاحكام المنصوص عليها التي ليس فيها نسخ فالاختصاص الذي ذكره
أيضا في النسبة الى الاحكام الثابتة بالاشارة ونحوها (قوله قد سقط نصيب المؤلفه) أى من مصارف
الزكاة والمؤلفة قلوبهم قوم أسلموا وبنيتهم فيه ضعيفة فيمألف قلوبهم أو اشرفا يترقب باعطاءهم
ومرعاتهم اسلام نظرائهم وقيل اشرفا يستألفون على أن يسلموا فانه عليه السلام كان يعطيهم من
خمس الخمس والصحيح انه عليه السلام كان يعطيهم من خمس الخمس الذي كان من خاص ماله (قوله مع دلالة
النص) هو قوله تعالى وان كان له اخوة فلا ماله السدس (قوله لسقوط سببه) فيكون من قبيل انتهاج
الشئ بانتهاج مدته كانتهاج صوم رمضان بانتهاجه قيل هذا الاصل يعارضه أصل آخر وهو قولهم بقاء

ان التكليف مقيد بعدم الموت عقلا فلا رفع صرح به المحقوقي شرح المختصر قال (وانما يلزم لو كان حكما
شرعيا) أقول كانه أراد حكما شرعيا متجددا والا فلا روجه لانكار كون التحريم حكما شرعيا فتسدر قال

بالاجماع اسلام لا وصية لوارث وبعضهم بان قوله تعالى فامسكوهن الآية) أول الآية قوله تعالى
واللاي يأتين الفاحشة من نسائكم فاستشهدوا عليهن أربعة منكم فان شهدوا فامسكوهن في البيوت حتى يتوفاهن الموت أو يجعل الله

وجوده ولا باعتبار عدمه ولا باعتبار هما معا فان مجموعهما علة لوجود ذلك الحادث ومنم لها فلا بد من سبب آخر جوابا ان الارادة الجزئية مثلا متممة لعله وجود وضع جزئي فاذا حصل هذا الوضع انتفت تلك الارادة وبانتفاها انتفى ذلك الوضع وتحققت ارادة اخرى جزئية ووضع آخر جزئي وذلك لان مقتضى الارادة انما هو حدوث الوضع الجزئي فانتهى هذا الوضع في الاثنى الثاني لانتهى علة حث لم تتعاقب الارادة الوجودية الاثنى وبالجملة ان علة عدم الحركة في الاثنى الثاني

أمر مستمر دائم وأما سائر

ما أورده المتفلسفة في

هذا الباب فلا يستحق

الاستغناء ومزيد

التفصيل في تعليقاتنا

على شرح العضدية

والحق ان الازلية عبارة

عن الوجود بالأولى

والكون على حالة بسيطة

بجيت يتقدس عن أن

يكون هناك تقسدر

وامتداد أو تقسدر له

نهايات وابعادا ويتصور

نوسط حيث وتخل قد

أو يتعقل سبق ولحق

وامتياز حد عن حد فهو

لا ينفك عن الوجوب

بالذات والفعلية من

جميع الجهات فكل ما سوى

البارى تعالى ليس يمكن

أن يكون وجوده أزليا

ولأن يكون غائبا عنه

تعالى كما ورد في الحديث

ليس عند ربك صباح ولا

مساء (قوله فان قيل الخ)

حاصله ان هذا الدليل يدل

على استحالة دخول ما ليس

بوجود ولا معدوم في

زعمكم لا دخوله في أحد

التقيضين الموجود

والمعدوم (قوله قلت هذا إنما يدل الخ) لما كان اثبات الحال واسطة بين الموجود

والمعدوم أمر المحققا ثابتا في زعمه جعل القول المشهور الذي عليه الجمهور ومحض الصواب وهو انحصار المفهوم على الموجود والمعدوم

قولا بالتأويل ومبني على الاصطلاح فقط وحاصل جوابه انه على ذلك التقدير يتم ابطال الشقوق سالما عن المنع ما خلا الشق الاخير وهو

ان ذلك الجزء اما أن يكون موجودا محضاً أو يكون لزوال العدم مدخول في زواله فانه ممنوع لجواز أن يدخل في العلة الخ وان أبيتم ذلك

بالاجماع جائز وكانه اراد ان الاجماع لا يتعد انبته بخلاف الكتاب والسنة فلا يتصور أن يكون ناسخا
 اوهما ويتصور أن يتعد اجماع المصلحة ثم تبدل تلك المصلحة فينعد اجماع ناسخ له والجمهور على انه لا
 ينسخ ولا ينسخ به لانه لا يكون الا عن دليل شرعي ولا يتصور حدوته بعد النبي عليه السلام ولا ظهوره
 لا يستلزمه اجماعهم أو لا على الخطامع لزوم كونه على خلاف النص وهو غير منعد فان قيل لم لا يجوز
 أن يكون سند الاجماع الثاني قياسا فلنا ان شرط صحة القياس عدم مخالفة الاجماع ولهذا لا يجوز
 أن يكون المنسوخ بالاجماع هو القياس لان انتفاء الشيء بانتفاء شرطه ليس من باب النسخ ولقائل أن
 يقول لانسلم ان الاجماع المخالف للنص خطأ وانما يكون كذلك لو لم يكن مستندا الى نص راجع على النص
 الاول الذي نتج عنه منه وخابه لا يقال فينشد فيكون الناسخ هو النص راجع لا الاجماع لاننا نقول يجوز أن
 لا يعلم تراخي ذلك النص فلا يصح جعله ناسخا بخلاف الاجماع المبني عليه فانه يكون متراخيا بالجملة

الحكم يستغنى عن بقاء السبب أوجب بانه ينتهي بانتهائه علة اذا ثبت مع المنافي أو ينتهي الحكم بانتهائه
 علة اذا كان مقطوعا وما يستغنى عنها اذا كانت اجتهادية (قوله لانه لا يكون الا عن دليل شرعي)
 قد سبق في جواب خامس الاعتراضات الموردة على قولهم الثلاثة الاول اعنى الكتاب والسنة والاجماع
 أصول مطلقة والرابع أصل من وجه وفرع من وجه آخر اشارة الى ان الاجماع قد لا يكون من دليل
 بان يخلق الله تعالى فيهم العلم الضروري فيوقفهم للصواب وهذا الدليل لا يتأتى على ذلك فليل في بيان ان
 الاجماع لا يكون ناسخا للاجماع اذ لم يكن عن نص ان الاول اما قطعي ولا اجماع على خلاف القاطع لكونه
 خطأ واما ظني فقد انتفى بعارضة القاطع فلا يثبت لحكمه فلا رفع وفيه بحث لان الاجماع على خلاف
 الظني لا بحسب قاطعية فله ظني راجح ولئن سلم فالثابت قبيل العادة ولو بالظني اذا ارتفع به صار ناسخا
 كما ارتفاع الثابت بالظني من الكتاب وخبر الواحد اذا نزل بخلافه نص قطعي (قوله ولقائل أن يقول
 الخ) أوجب عنه بان الاجماع المنعد بالمرجوح يكون على الخطا فلا يتعد فلا يكون هناك نسخ وفيه
 تأمل (قوله لجواز أن لا يعلم تراخي ذلك النص) وأيضا للاجماع عبرة وان لم يعرف نصه واعترض على
 ذكره أو لانه اذ لم يعلم تراخيه لا يكون راجحا وورد بان النص الذي يستند اليه الاجماع اذا كان نصافي
 معناه أو مفسرا أو محكما أو دالا عليه بعبارته يكون راجحا على النص المخالف للاجماع اذا كان ظاهرا في
 معناه أو دالا عليه أو دلالة باشارته عليه أو اقتضائه وثانيا بأنه وان لم يعلم تراخي النص فلا شك ان
 رجحانه معلوم فيسند الحكم اليه غايته ان الاجماع أفاد قطعيته ولا نسلم انه نسخ والابلزم ابطال الباطل

لا يجوز أن لا يعلم تراخي ذلك النص) أقول قيل عليه اذ لم يعلم تراخيه لا يكون راجحا بل يكون مرجوحا
 ولو كان للنص ألف راجح من جهة أخرى وليس بشئ لان النص الذي يستند اليه الاجماع اذا كان نصافي
 معناه أو مفسرا أو محكما أو دالا عليه بعبارته يكون راجحا على النص المخالف للاجماع اذا كان ظاهرا في
 معناه أو دالا عليه باشارته أو دلالة أو اقتضائه على ما تقرر فيما سبق وانكاره لقواعد الفن قال

(٤٠ - تلويح ثاني)

والمعدوم (قوله قلت هذا إنما يدل الخ) لما كان اثبات الحال واسطة بين الموجود
 والمعدوم أمر المحققا ثابتا في زعمه جعل القول المشهور الذي عليه الجمهور ومحض الصواب وهو انحصار المفهوم على الموجود والمعدوم
 قولا بالتأويل ومبني على الاصطلاح فقط وحاصل جوابه انه على ذلك التقدير يتم ابطال الشقوق سالما عن المنع ما خلا الشق الاخير وهو
 ان ذلك الجزء اما أن يكون موجودا محضاً أو يكون لزوال العدم مدخول في زواله فانه ممنوع لجواز أن يدخل في العلة الخ وان أبيتم ذلك

لهن سبيلا (نسخ بقوله عليه السلام الثيب بالثيب جلد مائة ورجم بالحجارة ولكن هذا فاسد) أي ما مر من الاحتجاجين لبعض أصحابنا فاسد فاستدل على فساد الاحتجاج الأول بقوله (لان الوصية لا وارث نصحت بآية الموارث اذ في الاول فوضها اليها ثم تولى بنفسه بيان حق كل منهم والى هذا أشار بقوله بوصيكم الله في اولادكم وقال عليه السلام ان الله أعطى كل ذي حق حقه فلا وصية لوارث) ثم استدل على فساد الاحتجاج الثاني بقوله (ولان عمر قال ان الرجم كان مما يتلى في كتاب الله تعالى) فقوله تعالى فاسكوهن في البيوت لم ينسخ بقوله عليه السلام الثيب بالثيب بل نسخ بالكتاب وهو قوله تعالى الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجوهما

وجعلتموهما من الموجودات فلا نسلم ان كل موجود ممكن فهو واجب بالنظر الى علمته حتى يلزم من انعدامه انعدام علمه منتزعا الى الواجب لجواز ان يكون من جملة الاختيار الذي شأنه الايقاع أي وقت شاء من غير ان يعال هذا الاختيار وان يلزم موجود بلايجاد واستحالة ترجيح المختار أحد المتساويين غير مساجمة وان جعلتموهما داخل في المعدوم فلا نسلم ان كل معدوم لا يمكن زواله الا بزوال العدم الذي هو عبارة عن وجود شئ ما حتى يسلم الخلف لان الاضافيات التي تدخل في مفهومها العدم كالايقاع وتعلق القدرة والارادة ونحو ذلك معدومة على ذلك التقدير وزوالها لا يكون بوجود شئ كما اذا تعلقت القدرة بشئ ثم انقطعت هذا ما قيل في توجيهه ويرد عليه انه اذا جاز زوال نفس الشئ من غير زوال شئ من علمته من وجوده وعدمه جاز ان يزول بعض المعدومات بدون زوال عدمه فلا يلزم من تركب العلة منها شئ من المحالات المذكورة (قوله فثبت توقف الموجودات الخ) قد عرفت ما في مقدمته وقد نسج الدواني في عدة كتب على منوال المصنف في ابطال ربط الحادث بالقديم بواسطة الحركة السرمدية وهو عجيب جدا يظهر ذلك من امعان النظر فيما علقناه على شرحه للعضدية واذا كان مبلغ علم هذين الفاضلين التخرير في هذه المسئلة ومنتهى حالهما ذلك فكيف بمن دونهما من المتفلسفة وقد التزم المصنف محالين ظاهرين كل منهما ما أخش بدأه وأشد استحالة مما هو في صدر دفعه بهما أحدهما اثباته بواسطة بين النقيضين ٣١٤ وهو بين الفساد بدهي البطلان وثانيهما تجوير ترجيح أحد المتساويين

فبصلح ناسخا (قوله والى هذا المعنى أشار بقوله تعالى بوصيكم الله) الى ان الايصاء الذي فوض الى العباد قد تولا به نفسه لعله يجعل العباد وعجزهم عن معرفة مقاديرهم فصار بيان الموارث كانه الايصاء وكذا الفاء في قوله عليه السلام ان الله أعطى كل ذي حق حقه فلا وصية لوارث مشعر بان ارتفاع وصية الوارث وقد يجاب بان القطع لما كان أصلا في الاجماع كاخوته وعدمه يعارض علة عكس القياس استنادا اليه

من غير مرجح وهو ضروري الاستحالة غني عن البيان وعندى انه شان كتابه بإرادته فيه هاتين المقدمتين الاخيرتين ولو جوز في بدء

الحال استناد الموجودات الى الواجب على سبيل الصحة والجواز لكان أقرب الى السلامة بل لو جوز الترجيح بلا مرجح ابتداء لاكتفي باحدهما دون اثبات الحال (قوله لكن لا على سبيل الوجوب) قيل هو قيد لاستناد الموجودات الى الواجب متعلق بقوله المستندة اذ لو كان استنادها الى الواجب بواسطة الموجودات المستندة اليه على سبيل الوجوب لزم قدما هو اقدم الحوادث ضرورة قدم الوسائط قال السيد الشريف لا يلزم من قدم الموجودات المتوسطة قدم تلك الامور وانما يلزم لو كان استناد تلك الامور الى الموجودات ايضا بالوجوب وهو ممنوع لجواز ان يكون على سبيل الصحة والجواز على ان جعل قوله لا على سبيل الوجوب قيد الاستناد الموجودات بطل غرض المصنف فانه لو جاز استناد الموجودات الى الواجب ابتداء على سبيل الصحة والجواز لكان أكثر المقدمات في اثبات الامور الالهية وجودية واللامعدومة على طرف ولكن قول المصنف ان اثبات تلك الامور على تقدير ان كل ممكن محتاج في وجوده الى مؤثر يوجب مخلص عن القول بالوجوب بالذات ولولا تلك الامور لا يمكن نفي الموجب بالذات الا بالترام الخ مستغنى عنه بل يجب ان يكون متعلقا بقوله مضمرة وقيد الاستناد المستفاد منها لان الانتقال الى الشئ يوجب الاستناد (قوله وجبنا ما ان تجب الخ) أنت تعلم ان هذا الترتيب بعد نفي استناد هذه الامور الى الواجب بطريق الوجوب بقوله لكن لا على سبيل الوجوب غير مستقيم (قوله بالترام التسلسل الخ) وهو باطل بالضرورة سواء سمى محله موجودا أو معدوما وحالا أو ثابتا لا يمتاز كل ايقاع عن ايقاع آخر وثبوت التقدم والتأخر بينهما ممنوع ذلك مكابرة (قوله أو يكون اضافة الاضافة الخ) بان يكون ايقاع الايقاع عينه وهذا ايضا محال بالضرورة لتغاير المحتاج والمحتاج اليه والمتقدم والمتأخر على ان كون ايقاع الايقاع عينه يوجب انقطاع السلسلة فيلزم قدم الحوادث لا محالة هذا (قوله اذ لم يجب وجودها الخ) أنت خير بان الايقاع وصف اعتباري ينتزعه العقل بعد تحقق الموقع والموقع ومنشأ ذلك لا يتصور ان يتخلف في الوجوب عن الواقع اذ نسبة الى الموقع نسبة الكسر الى المكسر (قوله واعلم ان اثبات الامور الخ) ولا حاجة في تعليل ذلك الى ما قيل لان القول بكونه موجبا انما يلزم من جهة انه لو فعل بالاختيار لكان فعله جائزا لتركه فيلزم عدمه الممکن مع وجود

انما

عنه التامة (قوله الرجحان بلا مرجح) قال السيد الشريف ان النسب ان يقال الرجحان بلا ترجيح والترجح بلا مرجح أي وجود الممكن بلا
 إيجاد وإيجاده بلا سبب وداع محال (قوله وأما ترجيح أحد المتساويين الخ) قال السيد الشريف ان أراد بالتساوي التساوي بالنسبة إلى
 ذات الشيء مع قطع النظر عن الخارج فلا نزاع في جواز الترجيح باعتبار حصول المرجح من خارج وانضمامه إليه وان أراد به التساوي
 بالنسبة إلى الفاعل الحكيم المختار بمعنى أن لا يتعلق بأحد طرفيه غرض من جهة الفاعل أصلاً فمنوع للقطع بان الفاعل المختار الحكيم
 لا يرتكب فعلاً إلا بعد تعلق داع وغرض به فلا يكون ترجيحه ترجيحاً للمساوي بل ترجيحاً للراجح وما ذكر من اثبات الثابت على هذا
 التقدير ممنوع هذا كلامه وهو كلام حسن غير أنه أجرى كلامه في الواجب وكذا الأمر في الممكن فان ترجيح أحد المتساويين أو المرجوح
 على الآخر محال قطعاً إذ الترجيح يلزمه الترجيح فانه إذا كان تعلق الإرادة على الطرفين على السوية فتعلقه على أحدهما ترجح بلا مرجح
 لا محالة والقول بان الإرادة صفة ترجح أحد المتساويين على الآخر قول من غير تحصيل معنى الإرادة وتخصيص للقاعدة العقلية
 الضرورية وهي استحالة الترجيح بلا مرجح فان الإرادة هي ما يتجدد من أنفسنا عند الفعل من نزوع النفس إليه بعد ميلها القوي إلى
 غاية مثلاً العطشان يتصور ويدرك حاله والماء يصدق أو يتخيل ان شرب

الماء يناسب حاله في دفع الألم من
 جهة العطش وتقبل
 نفسه إلى دفعه الذي هو
 غاية الشرب ثم يجذب
 إلى الشرب وهذا هو
 الإرادة وأين فيها من
 الترجيح بلا مرجح غير ان
 الممكن ربما يكون
 اعتقاده عارياً عن المطابقة
 ولا ضير فيه لما كان فعله
 لغرض وداع وربما
 يعتقد المضرة فيه
 ولكنه يرتكبه عنادا
 ومكابرة لغيره ويكون
 الداعي لفعله والغرض
 منه وتلك المكابرة والله
 سبحانه هو العالم الذي
 لا يعزب عن علمه مثقال
 ذرة والقادر الذي لا يخرج

انما هو بسبب شرعية الميراث كما يقال زارني فاكرمه وقد يقال ان الثابت بآية الموارد وجوب
 حق بطريق الارث وهو لا ينافي ثبوت حق آخر بطريق آخر فلا رافع للوصية الا السنة وذکر الامام
 السرخسي ان المنقضي بآية الموارد انما هو وجوب الوصية لاجوازها والجزاء انما تنفي بقوله عليه
 الحكم كذا في الاثبات والابطال دون السنن (قال المصنف تعالى بقوله نأت بخير منها الخ) الاستدلال
 بالآية على المدعى بوجهين أحدهما ما ذكره المصنف وهو ان السنة ليست بخير من اكتاب ولا مثلاً
 له والثاني انه قال نأت وهو يدل على ان الآتي بالخير أو المثل هو الله تعالى لان الضمير له تعالى وذلك
 لا يكون الا الله والناسخ قرآن لاسنة والجواب عنه ان الآتي في الحقيقة حينئذ أيضاً هو الله تعالى لقوله
 تعالى وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحى يوحى (قال المصنف ولقوله عليه السلام اذ ارؤي ليكم عني
 حديث الخ) قال شيخ الاسلام محمد الدين درابادي في كتاب سفر السعادة لم يثبت شيء في باب اذا سمعتم مني
 حديثاً فاعرضوه على كتاب الله تعالى فان وافقه فاقبلوه والا فردوه وان الحديث المذكور من أوضاع
 الموضوعات بل ورد حديث صحيح وهو في أويت القرآن ومثله معه (قوله وقد يقال ان الثابت الخ)
 قيل الوصية شاملة شرطاً لاوامر والنواهي والمواظع والتخصيص بالشرع بعد الموت عرف طارئ تفهسي
 وهي الاقارب كانت مفوضة اليها المفهوم من قوله بالمعروف ثم أوجها الشارع مقدره في آية
 الموارد ولا شك انها تان في المفوضة في نسخها وحين لم ينسخها الاوصية الاقارب لتملك المناقاة بقيت
 وصية الاقارب فبقيت مرادة بقوله تعالى من بعد وصية يوصي بها والحديث أوضح الامر من نسخ الوصية
 المفوضة وان المنسوخة وصية الاقارب وهذا تحقيق كلام المشايخ فلا يرد ما ذكره القا آي احدا من

عن قدرته مقدار جهه والحوادث على الاطلاق الذي عرفت السكناات كلها في بحر كرمه فهو البسه يراعي العقاب الحجة والحكمة البالغة
 والمصلحة الكلية الكاملة في جميع أفعاله وخلقه وإيجاده فيخلق على وفق حكمته والمصالح ترجع إلى مخلوقاته ولا يستفيد منها كمالاً يمكن
 فيه ولا يرجع بها نقصاً أو قصوراً يمكن فيه بل مستفيد السكالك والخبر العام هو مخلوقاته وذلك لانه لو ترك الاولي بالنسبة إلى جميع العالم
 فاما أن يكون لعدم علمه به أو لعدم قدرته عليه أو لضنته وبخله وهرمزته عن كل ذلك فيجب وقوعه بارادته واختياره وليس للاختيار
 معنى سوى أن يكون فعله بعلمه وقدرته وارادته والوجوب بالاختيار لا بنايه واختيار الواجب بعلمه وقدرته وارادته وفعله غير معلل
 بخلاف الممكن اذ لما كان فعله في درجة الجواز والامكان فلا بد من مرجح خارج يمكن صدوره منه ويجب به والطرف الخائف في نفسه حائز
 ومقدور لولا وجب تمتنع من جهة الحكمة وهو كالجواب بعد تحقق جميع ما لا بد منه لا يمكن وعن هذا قالوا ليس في الامكان أبدع مما كان
 وليس من ضرورة الاختيار أن يكون الفعل دائماً في درجة الجواز بحيث يصح في كل مرتبة فسخره وامضاه وانما يتصور ذلك فيمن يكون
 فعله ناقصاً لا بعجزه ويجوز وقوعه ويجب بعجزه وينسخ بانتفاء علته وزوالها وانما هو من ذلك من اختيار الممكن شيئاً ثم فسخره
 وتبدل عزمه فان ذلك انما هو من قصور علمه ونقصان كماله وليس ذلك بداخل في حقيقة الاختيار وقما في فعل الواجب على ذلك

كان بمكة كان يتوجه الى

وكان هذا مما يتلى في كتاب الله تعالى فنسخ تلاوته وبقى حكمه ثم لما بين فساد ما احتج به بعض أصحابنا على جواز نسخ الكتاب بالسنة والسنة بالكتاب أراد أن يذكر الحجة الصحيحة على هذا المطالب فقال (والحجة أنه عليه السلام حين كان بمكة صلى الى الكعبة وبعد ما قدم الى المدينة كان يصلي الى بيت المقدس فالاول ان كان بالكتاب نسخ بالسنة والثاني ان كان بالسنة نسخ بالكتاب) اعلم انه عليه السلام لما كان بمكة ولا يدري انه كان بالكتاب أو بالسنة ثم لما قدم الى المدينة توجه الى بيت

السلام لا وصية لو ارث ضرورة في أصل الوصية لكن لا يخفى ان جوازها ليس حكما شرعيا بل باحسانه أصليه والثابت بالكتاب انما هو لو حوب المرتفع بآية الموارث فلا يكون هذا من نسخ الكتاب بالسنة (قوله وكان هذا مما يتلى في كتاب الله تعالى) يعني ان حكم قوله تعالى فامسكوهن في البيوت قد نسخ بقوله الشيخ والشيخة اذا زنيا فارحوهما البتة كالامن الله فهذا منسوخ التلاوة دون الحكم وقوله فامسكوهن بالعكس ومنسوخ التلاوة وان لم يكن قرآنا متواترا امتلوا المكنوز في المصاحف لكنه يجعل من قسم الكتاب لا السنة ولذا قال عمر بن الخطاب لا تخشى أن يقال زاد عمر في القرآن ما ليس منه لا لحقت الشيخ والشيخة الخ بالمصحف (قوله فنسخ السنة بالكتاب متيقن) فيه بحث اذ لا دليل على كون التوجه الى بيت المقدس ثابتا بالسنة سوى انه غير متلوف في القرآن وهو لا يوجب التيقن كالنسخ الى الكعبة قبل التوجه الى بيت المقدس فانه لا يعلم كونه ثابتا بالكتاب أو بالسنة مع انه لا يتلى في القرآن للقطع بان آية التوجه الى المسجد الحرام انما نزلت بعد التوجه الى بيت المقدس بالمدينة فان قيل التوجه الى بيت المقدس من شرائع من قبلنا وهي ثابتة بقوله تعالى فيها هم اقتده قلنا قد ظهر انتساخه بالسنة حيث كان النبي عليه الصلاة والسلام يتوجه بمكة الى الكعبة (قوله وحديث عائشة دليل على نسخ

الانوار ونقله الشارح الفاضل بقوله وقد يقال (قوله ولا يخفى الخ) أجيب بان المراد بالحوار ههنا مشروعية الوصية وكونها مفيدة له لا لزوم التنفيذ فكيف يكون اباحه أصليه بل يكون حكما شرعيا على انه قد ذكر قبل هذا بورقة ان الاباحه الاصليه عندنا بالشرعية لان الناس لم يتركوا سدا في زمان من الازمنة (قوله يعني ان حكم قوله تعالى فامسكوهن الآية) قيل الاولى أن يقال أوفى قوله تعالى أو يجعل الله لهن سبيلا يعني الى فكان وجوب الامساك معنيابه فبين عليه الصلاة والسلام اجاله بقوله خذوا عني قد جعل الله لهن سبيلا البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام والثيب بالثيب جلد مائة ورجم بالجارية أو بفعله عليه السلام وتفسيره بجعل الكتاب بالسنة جائزا اتفاقا وليس نسخ وهذا أولى مما ذكره لان منسوخ التلاوة في حكم السنة فان تواتر واشهر فقد صح التمسك به والافلاو هم هذا ظهر ضعف قول الشارح فيما يليه لكن يرد على المصنف كما لا يخفى (قوله وهو لا يوجب التيقن) الجواز أن يكون ثابتا بوجوه متلوة دون حكمه وقد يجاب عنه بان ثبوته بالسنة وهي فعله عليه الصلاة والسلام واحتمال ثبوتها بالكتاب غير ناشئ عن الدليل فلا يعتبر بخلاف احتمال الشيخ والشيخة فان قول عمر دليل على احتمال قرآنيته لا محض شبهة (قوله من شرائع من قبلنا) قد يقال حجة شرائع من قبلنا معتبرة بما قضى فيه ولم يقض في الكتاب (قوله فقد ظهر انتساخه بالسنة) لا يقال هذا بنا في قوله السابق فانه

(وهو لا يوجب التيقن الخ) أقول الجواز أن يكون ثابتا بوجوه المتلوة ثم ينسخ تلاوته دون حكمه كما مر قال (قد ظهر انتساخه بالسنة) أقول لا يقال هذا مخالفا لقوله السابق كالتوجه الى الكعبة قبل التوجه الى بيت المقدس فانه لا يعلم الخ ناقول المنفي في الاول التيقن والمثبت في الثاني الظهور وهو مما لا يتخافان بحث استطرادي يعني ان قوله وقد راجع الموت العلماء أو بالانساء كان ذكر الاستطراد لا يتعلق به بحث النسخ

الكتاب

أي ان سلم ان المراد الخيرية من حيث انتظم بالسنة لا تنسخ نظم الكتاب فان الاحكام المتعلقة بالنظم باقية كما كانت بل تنسخ حكمه والكتاب والسنة في اثبات الحكم مثلان وان الكتاب راجح في النظم بان نظمه مجز وتثبت بنظمه أحكام كالفراء في الصلاة ومحورها

قياس الغائب على الشاهد لما شاهد من حال نفسه وبنى نوعه أو جنسه وهو قياس فاسد ثم في تعليل أفعال العباد ثلاثة مذهب

(وليس ذلك من تلقاء نفسه عليه السلام لقوله تعالى ان هو الا وحى يوحى) أى ليس نسخ الكتاب بالسنة من تلقاء نفسه وهذا جواب
قوله تعالى قل ما يكون لى أن أبدله من تلقاء نفسه (وقوله عليه الصلاة والسلام فأعرضوه على كتاب الله اذا أشكل تاريخه أولم يكن
في الصفة بحيث ينسخ به الكتاب بدليل سياق الحديث) وهو قوله عليه السلام بكثر لكم الاحاديث من بعدى (وماذ كرم من الطعن
فانه في نسخ الكتاب بالكتاب والسنة بالسنة وارد فان من هو مصدق يتيقن أن السك ٣١٧ من عند الله ومن هو يكذب

يطعن في الكل ولا
اعتبار بالطعن الباطل
وفيماذ كرنا اعلاء منزلة
الرسول عليه السلام
وتعظيم سنته ونظائر
نسخ الكتاب بالكتاب
كثيرة) كنسخ الوصية
لوالدين بآية الموارث
ونسخ الكتاب بالسنة
ماروت عائشة رضى الله
تعالى عنها ما قبض النبي
عليه السلام حتى أباح

الله تعالى له من النساء
ما شاء فيكون قوله تعالى
لا يحل لك النساء منسوخا
بالسنة (ونسخ السنة
بالكتاب) نسخ التوجه
الى بيت المقدس بقوله
تعالى قول وجهك شطر
المسجد الحرام (ونسخ
السنة بالسنة قوله عليه
السلام كنت نبيتمكم عن
زيارة القبور الا

فروروها الحديث *مسئلة*

أشق عندنا لانه في ابتداء
الاسلام كل من عليه
الصيام كان مخيرا بين
الصوم والفسدية ثم صار
الصوم ختمار عند

الكتاب بالسنة) فيه بحث اعدم النزاع في ان الكتاب لا ينسخ بخبر الواحد فكيف بمجرد اخبار الراوى من
غير نقل حديث في ذلك على ارقوله حتى أباح الله له ظاهري انه كان بالكتاب حتى قيل انه قوله تعالى انا
أحللنا لك أزواجك اللاتي آتيت أجورهن وأشار الشيخ أبو اليسر الى ان حرمة الزيادة على التسع حكم
لا يحتمل النسخ لان قوله تعالى من بعد بمنزلة التأبيد اذ البعدي المطلقه تتناول الابد (قوله وليس ذلك
من تلقاء نفسه) فان قلت هل يجوز أن يكون بالاجتهاد قلت هو راجع الى الوحي حيث أذن الله تعالى له
في الاجتهاد من غير أن يقره على الخطا (قوله بدليل سياق الحديث) فانه يدل على أن المراد خبر لا يقطع
بصحة حيث لم يقل فاذا سمعتم منى وقيل هذا الحديث مما يخاف كتاب الله تعالى الدال على وجوب اتباع
الحديث طلقا (قوله وأما المنسوخ) لا يخفى ان هذا التفصيل انما هو في منسوخ الكتاب اذ الحديث
ليس من الوحي المتلوح حتى يكون منسوخ التلاوة بل لا يجرى النسخ الا في حكمه والمراد بالحكم ههنا
ما يتعلق بمعنى الكتاب لا بنظمه (قوله قالوا وقدير فعان) بحث استطرادى يعنى كإرفع الحكم والتلاوة
بدليل شرعى حتى يكون نسخا فقدير فعان بغير ذلك وتحقيقه ان المراد بالحكم هو العلم بالوجوب ونحوه ولا

لا يعلم كونه ثابتا بالكتاب والسنة لاننا نقول المراد ههنا نفي التعيين والمثبت ههنا هو الظهور وهما
لا يتخالفان (قوله لا ينسخ بخبر الواحد) أراد به بعد وفاة النبي عليه الصلاة والسلام والا فالشهور انه
يجوز حال حيانه عليه السلام صرح به في المغنى وقد يجاب عن البحث بان المصنف لم يرد انه نسخ بحديث
عائشة رضى الله عنها بل ان عائشة رضى الله عنها أخبرت بان الآية نسخت ونسخه بالسنة متيقن لان
احتمال نسخه بالكتاب مجرد شبهة وأما جعل الناسخ قوله تعالى انا أحللنا لك أزواجك اللاتي آتيت
أجورهن ففيه ان الآية انما تدل على حل من آتاها رسول الله صلى الله عليه وسلم أجرها الا غير فلا يكون
ناصحا على انها لم تعرف تأخرها (قوله وأشار الشيخ أبو اليسر الخ) اعترض عليه الشيخ أكل الدين في
شرح البرزوى بانه رد لا تفاق الصحابة على ما نقله شمس الأئمة من ان الصحابة رضى الله عنهم اتفقوا على
كونه منسوخا وناصحا لا يتلى في القرآن فعرف انهم اعتقدوا جواز نسخ الكتاب بغيره وبان التأبيد اما
صريح أو دلالة ولفظ من بعد ليس منهما واعلم أن الشارح والمصنف لم يتعرضا لحل استدلال الشافعى
على عدم جواز نسخ الكتاب بالسنة وبالعكس بانه لو نسخ الكتاب بالسنة لاطعن الطاعنون فيه بانه كذب
ربه فلا تصدقه وفي العكس بان ربه كذبه فلا تصدقه فذلك ان طعنهم مبنى على تصورهم الباطل ان الثانى
نكذيب للاول وابطال له وعدم معرفتهم بيان الثانى بيان لانتهاء حكم الاولى وانه لم يكن مؤبدا (قوله
كتاب الله تعالى) هو قوله تعالى وما آتاكم الرسول فخذوه

اماموت العلماء فظاهر وأما الانساء فلابه مقابل للنسخ حيث قال تعالى ما ننسخ من آية أو ننسها الا آية
(وفيه بحث) أقول لان أصل الاستشهاد ليس بواجب لكن المدعى اذا أرد ان يستشهد يجب عليه أن
يستشهد رجلين أو رجلا وامرأين ولا يجوز له أن يستشهد رجلا ويريد ان يحلف مكان رجل أو امرأين

البعض لا يصح الا بالمثل أو الاخف لقوله تعالى نأت بخبر منها الا آية فلذا لا شق قد يكون خيرا لان فيه فضل الصواب *مسئلة*
لا ينسخ المتواتر بالا حاد وينسخ بالمشهور لانه من حيث انه بيان بجوز بالا اتحاد ومن حيث انه تبادل بشرط التواتر فيجوز بما هو
متوسط بينهما) أى بين المتواتر وخبر الا حاد وهو المشهور (وأما المنسوخ فهو اما الحكم والتلاوة معا قالوا وقد يرفعان بموت العلماء
أو بالانساء كصحف ابراهيم عليه السلام والانساء كان للقرآن في زمن النبي عليه السلام قال الله تعالى

سنقرئ فلا تنسى الاماشاء الله فاما بعد وفاته فلا لقوله تعالى ان نحن نزلنا الذكروا ناله الحافظون واما الحكم فقط واما التلاوة فقط ومنعه البعض لان النص بالحكم بالنصر فلا انفكاك بينهما ولنا قوله تعالى فامسكوهن في البيوت نسخ حكمه وبقى تلاوته ونظائره كثيرة) كوصية الوالدين وسورة الكافرين ونحوهما (ونسخ قراءة ابن مسعود وهي ثلاثه ايام متتابعات مع بقاء حكمه ولان حكمه) أى حكم النص (على قسمين أحدهما يتعلق بمعناه والاخر بنظمه كالاجاز وجواز الصلاة وحرمة لهب الخائض فيجوز أن ينسخ أحدهما بدون الاخر واما وصف الحكم) عطف على قوله واما الحكم فقط واما التلاوة فقط (فقد اختلفوا ان الزيادة على النص نسخ أم لا وذكروا انها ما بزيادة جزء كزيادة ركعة على ركعتين مثلا أو شرط كالإيمان في الكفارة واما رفع مفهوم المخالفة كما لو قال في المعالفة زكاة بعد قوله

استثناء الثالث اذا لانقول بالمفهوم) أى بمفهوم المخالفة اعلم ان في المحصول وأصول ابن الحاجب ذكر ان الزيادة على النص اما بزيادة الجزء أو بزيادة الشرط أو بزيادة ما رفع مفهوم المخالفة وذكر الخلاف في كل واحد من هذه الثلاثة وهوان الزيادة نسخ عند أبي حنيفة رحمه الله فاقول يجب استثناء الثالث فان الزيادة بما رفع مفهوم المخالفة لا تكون نسخا عند أبي حنيفة بناء انه لا يقول بمفهوم المخالفة (وعند الشافعي لا مطلقا وقيل نسخ في الثالث وقيل نسخ ان غيرت الاصل حتى لو أتى به كما هو وقيل الزيادة تجب الاعداد كزيادة ركعة في

خفاء في ارتفاع ذلك بموت العلماء أو باذباب الله تعالى ذلك العلم عن قلوبهم وفيه بحث لان الحكم غير العلم والعلم انما يقوم بالروح وهو لا يبقى بالموت فلذا أحال هذا البحث على غيره (قوله سنقرئ فلا تنسى الا ماشاء الله) يدل على ثبوت النسبان في الجملة لان الاستثناء من التني اثبات اشارة وان لم يكن كذلك عبارة وذلك مثل ما روى ان سورة الاحزاب كانت تعدل سورة البقرة (قوله فقد اختلفوا ان الزيادة على النص نسخ أم لا) يعني ان الزيادة ان كانت عبادة مستقلة كزيادة صلاة سادسة مثلا فلانزاع بين الجمهور في انها لا تكون نسخا وانما النزاع في غير المستقل ومثاله بزيادة جزء أو شرط أو زيادة ما رفع مفهوم المخالفة واختلفوا فيه على ستة مذاهب الاول انه نسخ واليه ذهب علماء الحنفية الثاني انه ليس بنسخ واليه ذهب الشافعية الثالث ان كانت الزيادة ترفع مفهوم المخالفة فنسخ والا فلا الرابع ان غيرت الزيادة المزيد عليه بحيث صار وجوده كالعدم شرفا فنسخ والا فلا واليه ذهب القاضى

(قوله ولهذا أحال هذا البحث على غيره) قيل الحكم الذي يرتفع بموت العلماء هو العلم الذي يقوم بالحكم لانه ليس له تعلق بالعلماء والارتفاع براديه ان لا يبقى في الحياة عالم بالحكم لانه يفتى علم العالم بالموت على ان العلم المستنبط بالخطاب ليس الا الوجوب بالسبب عنده لانه كان واجبا في الحياة الدنيا والباقي هو الثاني دون الاول والاما فرضناه علميا يكون جهلا واحالة البحث على العلماء ليحصل الوثوق لا ليراد الشبهة ولو كان كذلك لكان الانسب أن يقول قائل لا قالوا (قوله سنقرئ فلا تنسى) أى قوله تعالى حكاية فلا يرد ما قيل كان عليه أن يقول قوله قال الله تعالى اذا الآية ليست قول المصنف بل قوله قال الله تعالى هو قول المصنف وسورة الكافرين وقيل الخطاب لكفرة مخصوصين قد علم الله منهم انهم لا يؤمنون ومعنى قوله تعالى حكاية انكم دينكم ولى دينكم الذى اتم عليه لا تتركونه رلى دين الذى أنا عليه لا أرفضه فليس باذن في الكفر ولا منع من الجهاد لانه يكون منسوخا بآية القتال اللهم الا اذا فسر بالمشاركة وتقرير كل من الاخر على دينه (قوله فلانزاع بين الجمهور في انها لا تكون نسخا) وكذا اذا لم تكن الزيادة

(قال المصنف ولان حكمه أى حكم النص على قسمين) أقول كانه أراد بالحكم الاثر الثابت بالشيء لا الحكم الشرعى ولهذا اصح جعل الاجاز من الحكم قال

عبد

الفجر وعشرين في حد القذف مثلا والتخيير في الثلاثة بعدما كان في الاثنين كالشاهد واليمين

كان في الكتاب التخيير بين اثنين شهادة رجلين أو رجل واحد وأمين فزاد الشافعي أمر ثالثا وهو الشاهد ويمين المدعى (لكن الاخيرين لا يستقيمان على هذا التفسير) اعلم ان ابن الحاجب أورد هنا ثلاثة أمثلة فالاول هو زيادة ركعة في الفجر مثلا وهذا المثال مستقيم لانه على تقدير الزيادة ان أتى به كما هو قبل الزيادة تجب الاعداد والمثالان الاخيران وهما زيادة عشرين في حد القذف والشاهد واليمين لا يستقيمان على هذا التفسير

التعليل باهر مبين وهو مذهب المعتزلة وعدمه مطلقا وهو مذهب الاشعرية والتعليل بصفاته الكالية وهو مذهب الحنفية وغيرهم من أهل الحقيقة على النحو الذى مر بيانه وور بما يلوح من المصنف الجنوح الى مذهب الاول وتابعه في ذلك التفنن اذنى في كلام السيد

الشريف الفاعل المختار الحكيم لا يرتكب فعلا الا بعد تعلق داع وعرض به على مذهب الحنفية او على مختار المصنف واما قول
الاشعرية ان كون الفاعل حكما لا يقتضى ان يكون لداع وعرض بل

على كون فعله مشتملا على
حكمة ومصلحة فان كان

المراد منه اشتماله على
التصا والذى ابدناه
فرحبا بالوافق وانكتم
لا يقولون به بل يقولون
ان كل افعاله حكمة
ومصلحة ولو عكس الامر
لكان الحكمة فيه وانه
ممكن فهم وان اعترفوا
بذلك لفظا لكنهم ينفون
معنى وحقيقة يقولون
بالسنتهم ما ليس في قلوبهم
(قوله هي ان رجحان
أحد الخ) وقد علمت ان
الترجيح بالمرجح يؤدي
اليه واخراج ترجيح تعلق
الارادة عن الكلوية بعد
تناولها نقض للكلوية
العقلية وتخصيصها
على طرف الوجود غير
مستقيم بل المعنى وقوع
أحد طرفي الممكن من
غير مرجح محال سواء
كان طرف الوجود أو
طرف العدم وسواء كان
ذلك تعلق الارادة أو
غيرها بعد استواء
نسبتها الى الطرفين
وامكان تعلقها على
كليهما على السواء
فالقول بان ارادة الارادة
عينها أو الارادة تترجح
لذاتها أو تعلق الارادة
ليس بوجود سفسطة

عبد الجبار الخامس ان اتحدت الزيادة مع المزيد عليه بحيث يرتفع التعدد والانفصال بينهما فما نسخ
والافلا السادس ان الزيادة ان رفعت حكما شرعا بعد ثبوته بدليل شرعي فنسخ والا فلا والظاهر ان
قولهم بدليل شرعي انما ذكر لزيادة البيان والتأكيد سواء تعلق بقوله رفعت أو بثبوته لان الزيادة على
النص الرافعة للحكم شرعي لا تكون الا بدليل شرعي وكذا ثبوت الحكم الشرعي ثم لا يخفى ان الدليل الذي
ثبت به الزيادة يجب ان يكون مما يصلح ناهضا هذا تفصيل المذاهب على ما في اصول ابن الحاجب
ولم يصرفه الله عليه مؤخذتان احدهما انه يجب اخراج مفهوم المخالفة عن محل الخلاف مع أبي
حنيفة لانه لا يقول به فلا يتصور رفعه وانت خبير بانه لا مؤخذة في ذلك على ابن الحاجب لما علم من مادته
في الاختصاص بالسكوت مما هو معلوم وهو في حكم المستثنى والثانية ان ابن الحاجب أورد للزيادة التي
تغير المزيد عليه بحيث يصير وجوده كالعدم ثلاثة أمثلة الاول زيادة ركعة في صلاة الفجر والثاني زيادة
عشرين جملة على ثمانين في حد القذف الثالث التخيير في ثلاثة أمور بعد التخيير في أمرين كما قال صم
أو اعتق ثم يقال صم أو اطعم وقد فسر في المحصول وغيره تغيير الاصل بحيث يصير وجوده كالعدم

متأخرة بقدر عقد القلب كزيادة الشهادة في حد القذف مقارنا بالجلد وبالتقييد بالجهور اشارة الى
ما قيل ان زيادة السادسة نسخ لقوله تعالى حافظوا على الصلوات والصلوة الوسطى لاخر ارجاعه عن
كونها وسطى وهو مردود بان ذلك امر حقيقي لا شرعي فلا يكون رفعه نسخا (قوله ان اتحدت الزيادة
الخ) هو اختيار الغزالي ونقل عنه انه قال ليس اتصال العشرين بالثمانين كاتصال الركعات لان
الثمانين بقى وجودها واجزاؤها عن نفسها بخلاف الصلاة ثم قال وفي الفرق دقة فيما مل وجهه التفرقة
على ما قاله المحقق في شرح المختصر ان زيادة ركعة على الصلاة تكون بحيث لو عدت لم يكن للركعتين أثر
أصلا ويكون الواجب لانه بخلاف زيادة عشرين على حد القذف اذ لو عدت كان للباقي أثر ولا يجب
الا العشرين (قوله فهو في حكم المستثنى) قيل هذا اعتذار بعيد جدا لانه لم يستكت بل حكم بانه عند أبي
حنيفة رحمه الله نسخ بل لا يعتذر القريب انه أراد به انه لو قال بمفهوم المخالفة كان رفعه نسخا فهو حكم
بذلك على ان أصل أبي حنيفة رحمه الله هو ان الزيادة على النص نسخ (قوله وقد فسر في المحصول الخ)
هذا لابي الحسين ويرد عليه أيضا ان زيادة شرط منفصل كالتطاهرة في الطواف ليس نسخا عنده

كان أصل النكاح ليس بواجب لكنه اذا أراد النكاح يجب ان يكون عند الشهود ثم ان الغرض
في الاستشهاد على العقد ليس الارتباط عند التجاحد فقد تضمن لا محالة استشهاد الشاهدين
أو الرجل والمرأتين على العقد عند الحامهم والزمامه الحكم به واذا كان كذلك فظاهر اللفظ يقتضو
الاجاب لانه امر وأمر الله للوجوب فقد أزم الله تعالى الحامكم الحكم بالعدد المذكور بقوله تعالى
فاجلدوهم ثمانين جملة وقوله تعالى فاجلدوا كل واحد منهم مائة جملة ولم يجز الاقتصار على الأقل كذلك
العدد المذكور للشهادة كذا قال أبو بكر الرازي في أحكام القرآن فظهر صحة قول المصنف أي لم
يكن رجلا فالواجب رجل وامرأتان وان النص على تقدير افادته انحصار الاستشهاد في النوعين بنفي
صحة الحكم بالشاهد واليمين وهذا يندفع قوله الا في فغايبته الدلالة على انحصار الاستشهاد في النوعين
وأما قوله وعلى ان غيرهما لا يعتبر التداين الخ فذوقه بان خصوص التداين غير معتبر باتفاق بيننا وبين
الشافعية بل هذا النصاب من الشهادة معتبر عند الشافعي في الاموال مطلقا دون ما عداها وفيما عدا

فان مرجح الشيء كيف يتصور ان يكون عينه وكيف ترجمها لذاتها بعد فرض تساوي نسبتها الى الطرفين وكون التعلق ليس بوجود
لا يفتنه عن العلة والقول ان نزاع الحكماء انما هو في ترجيح أحد المتساويين من غير مرجح لافي ترجيح المختار أحد المتساويين وجعله

واجبا بالارادة فريده بلاهريه وكيف يمكن أن يقال ان غيرهم يقولون يجوز ترجيح من غيرهم جمع (قوله قطعاً للتسلسل) قلت التسلسل انما يلزم لو لم يجوز الرجحان

لزوم التسلسل والاحتياج الى التغيير فانظر الى المصنف رحمه الله أنه لما غشبه التعصب فاضمه لغيره فوقع في وانكس رأيه وقع في تجويز مثل هذه الفسطة والله سبحانه المستعان (قوله الفاعل هو والمرجع) كلام لا معنى له أصلاً (قوله انما أوردوا المنع سنداً للمنع) قلت بل ادعوه بناء على ما هو المشعور في الاوهام العامية أن الفاعل المختار في أمثاله هذه الصور يرجع من غير مرجع وامتناعه بدعي ينه عليه ما سلمت دلالاته على امتناع الترجيح من غير مرجع وان كان مرادكم النقض بها فلنا منعه التساوي وعدم المرجح فيها وعليكم البرهان على تخلف الحكم فيه (قوله على انا) تبرع بانبات ما أوردوه سنداً للمنع في اثباته لينتهض نقضاً للتكليف التي يدعيها الحكماء بأنه ان أريد الرجحان بحسب نفس الامر فهو باطل قطعاً ورجحان الطریق الذي يختاره الهارب

بان يكون الاصل أعنى المزيد عليه بحيث لو يؤتى به كما هو قبل الزيادة تجب الاعادة والاستئناف ولا يخفى ان هذا القياس متقيم في المثال الاول اذ لو فرضنا كون الفجر ثلاث ركعات فن صلى ركعتين وسلم يجب عليه اعادة الصلاة بركعاتها الثلاث بخلاف المثالين الاخيرين اذ لو اقتصر على ثمانين جلدة لا يجب الا زيادة عشرين من غير اعادة للثمانين وكذلك الواقى باحد الامرين الاولين أعنى الصوم أو الاعتاق كان كافياً من غير وجوب شيء آخر عليه وان اقتصر في تفسير تغيير الاصل على ما ذكره ابن الحاجب وهو أن يصير وجود المزيد عليه بمنزلة العدم فالمثال الثاني مستقيم اذ الثمانون بمنزلة العدم في أنه لا يحصل بها إقامة الحد ويبقى الاشكال في المثال الثالث لان أحد الامرين لا يكون بمنزلة العدم على تقدير التغيير بين ثلاثة أمور بل يحصل الاثبات بالمأمور به على تقدير الاتيان باحد الامرين الاولين وغاية توجيهه ما ذكره بعض المحققين وهو ان ترك الاولين مع فعل الثالث غير محرم وقد كان محرم ما قبل الزيادة فهو كالعدم في انتفاء الحرمة عنهما واعلم ان المثال الثاني أعنى زيادة عشرين على ثمانين ليس من قبيل النسخ عند القاضي وان المثال الثالث نسخ عنده لكن لا من حيث دخوله في ضابط تغيير الاصل بل من حيث ان مذهبه هو ان الزيادة ان غيرت المزيد عليه بحيث يصير وجوده كالعدم ويلزم استئنافه أو كانت زيادة فعل ثالث بعد التغيير بين الفعلين فنسخ والا فلا كزيادة عشرين على ثمانين صرح بذلك الآمدي في الاحكام حيث قال ومنهم من قال ان كانت الزيادة قد غيرت المزيد عليه تغييراً شرعياً بحيث صار المزيد عليه لو فعل بعد الزيادة على حسب ما كان يفعل قبلها كان وجوده كعدمه ووجب استئنافه كزيادة ركعة على ركعتي الفجر كان ذلك نسخاً أو كان قد تغير بين فعلين فزيد فعل ثالث فانه يكون نسخاً لتغيير ترك الفعلين السابقين والا فلا وذلك كزيادة التغريب على الحدود وزيادة عشرين جلدة على حد القاذف وزيادة شرط منفصل في شرائط الصلاة كاشتراط الوضوء وهذا هو مذهب القاضي عبد الجبار هذه عبارة الاحكام وفي معقد الاصول انه قال قاضي القضاة ان الزيادة اذا كانت مغيرة حكم المزيد عليه تغييراً شرعياً بحيث لو فعل المزيد عليه بعد الزيادة على الحد الذي كان يفعل قبلها لم يجزه ولزم استئنافه كانت نسخاً وان فعل بعد الزيادة يصح ولم يلزم استئنافه وانما يجب ضم شيء آخر اليه لم تكن نسخاً وقال لو خيرنا الله

ويجب الاستئناف بدونه (قوله وان اقتصر في تفسيره الخ) فيه بحث اذا افرق بين كلام ابن الحاجب وصاحب المحصول خفي لانه لا يمكن أن يكون كالعدم الا بان لا يكون الاصل وان وجد معتبراً في الحكم أصلاً أو لا يكون غير معتبراً لا بوجوب الاعادة والاستئناف وان لم يثبت يؤتى مع الزيادة (قوله ما ذكره بعض المحققين) توضيحه ان ترك الاصل بعد الزيادة لما صار كوجوده في عدم الحرمة وان كان تركه قبل الزيادة حراماً لا وجوده صار وجوده كعدمه في عدم الحرمة والحاصل ان تشبيه الوجود بالعدم أعم منه في الاعتذار كافي زيادة ركعة أو الاجزاء كافي زيادة التغريب والعشرين أو عدم الحرمة كافي زيادة خصلة في الواجب المخير ولو بدل الثالث بما كان لاجزاء بدونه لكان أقرب وأنت خبير بان اشكال زيادة الشرط المنفصل لم يندفع أصلاً (قوله وليس من قبيل النسخ) يرد عليه ان الزيادة في المخير اذا كانت نسخاً فزيادة مثل التغريب والعشرين أولى اذ بعد اشتراكهما في عدم وجوب الاستئناف الحدود والقصاص عندنا وقد عرفت ان الغرض في الاستشهاد على انعقد سابقاً الاستشهاد عليه عند الحاكم والزامه الحكم بهذا النصاب فيقتضى بالضرورة عدم صحة القضاء بغير ذلك قال

مرجوحاً مؤدياً الى مسابغ يكون فيها هلكة وان أريد بحسب الاعتقاد فربما يقع الافعال الاعتيادية مع عدم علم بالرجحان كفي الامثلة المشهورة وهم قد سلوا ذلك بقولهم أن غايته عدم العلم بالرجحان وقد عرفت فها سبق تعالي

فانه فسر تعبير الاصل بانه لو أتى به كما هو قبل الزيادة يجب الاعادة وانما قلنا انها لا يستقيم ان على هذا التفسير لان في هاتين الصورتين ان أتى به كما هو قبل الزيادة لا يجب الاعادة (وقبل ان صار الكل شياً واحداً كزيادة ركعة لا كالوضوء في الطواف واختار البعض قول أبي الحسين) ذكر في المحصول وأصول ابن الحاجب ان المختار قول أبي الحسين وهو انه (لاشأن ان الزيادة تبدل شيئاً فان كان الشئ المبطل (حكماً) شرعياً يكون نسخاً والآنحو أن يكون عدماً أصلياً فلاننا ان زيادة الجزء اما بالتخيير في اثنين أو ثلاثة بعدما كان الواجب واحداً أو اثنين فترفع حرمة الترك واما باليجاب شئاً زائداً فترفع أجزاء الاصل كزيادة الشرط) هذا دليل على ان الزيادة نسخ كما هو مذهب أبي حنيفة رحمه الله وتقريره ان الزيادة المختلف فيها بيننا

اما زيادة الجزء فانما تكون بثلاثة أمور الاول بالتخيير في اثنين بعدما كان الواجب واحداً فالزيادة هنا ترفع حرمة ترك ذلك الواجب الواحد والثاني بالتخيير في الثلاثة بعدما كان الواجب أحد اثنين فالزيادة هنا ترفع حرمة ترك أحدهما في الاثنين والثالث باليجاب شئاً زائداً فالزيادة هنا ترفع أجزاء الاصل وأما زيادة الشرط فانها ترفع أجزاء الاصل وهذا ما قال في المتن كزيادة الشرط (والكل حكم شرعي مستفاد من النص وأيضاً المطلق يجري على إطلاقه كما ذكرنا) أي حرمة ترك الواجب الواحد وحرمة ترك أحد اثنين وأجزاء الاصل أحكام شرعية (قالوا حرمة الترك التي

تعالى بين واجبين لكان زيادة ثالث نسخاً لفتح تركهما فظهر ان في نقل ابن الحاجب خلافاً بيننا (قوله فانه فسر) ينبغي أن يكون بلفظ المعنى للمفعول لان ابن الحاجب لم يفسره بهذا التفسير (قوله فترفع أجزاء الاصل) قيل معنى الأجزاء امتثال الأوامر أو الخروج عن العهد و رفع وجوب القضاء وذلك ليس بحكم شرعي ولو سلم فالامتثال بفعل الاصل لم يرتفع وما ارتفع وهو عدم توقفه على شئ آخر ليس بنسخ لانه مستند الى عدم الاصل فالاولى ان يقال انه نسخ لتعريم الزيادة على الركعتين متلاً وأيضاً قيل ان التخيير بين الاثنين معناه وجوب أحدهما لا بعينه وهو ليس بترفع وترفع وهو عدم قيام غيره مما مقامهما ثابت بحكم النفي الاصلى فلا يكون رفعه نسخاً (قوله وأيضاً المطلق) يعنى ان الاطلاق معنى مقصود له حكم معلوم هو الجواز بما ينطق عليه الاسم وان لم يشتمل على القيد وحكم المقيد الجواز بما اشتمل على القيد ويستلزم عدم الجواز بدونه فثبت حكم أحدهما بوجوب انتفاء حكم الآخر فيكون نسخاً وفيه بحث لانه ان أراد ان المقيد يستلزم عدم الجواز بدون القيد بحسب دلالة اللفظ فهو قول

أصل الخبر مجزى دونها (قوله لان ابن الحاجب لم يفسره بهذا التفسير) قيل قد حكي عنه فيما تقدم انه أو رد للزيادة التي بغير المزيد عليه بحيث يصير وجوده كالعدم ثلاثة أمثلة وصيرورة وجوده كالعدم هو عين التفسير الذي أسنده المصنف اليه على ما تحققه في البحث عن الفرق بين كلام ابن الحاجب وصاحب المحصول (قوله وذلك ليس بحكم شرعي) اذ ليس واحداً من الأحكام الخمسة وقد يجب بان الأجزاء حكم شرعي وضحي على ما عرف (قوله وأيضاً قيل الخ) قال الفاضل الشريف هذا ممنوع لان وجوب أحدهما بعينه غير وجوب أحدهما لا بعينه ولا شأن ان الاول مرتفع بالثاني (قوله ويستلزم عدم الجواز بدونه) لانه يلحقه بدون القيد بالعدم الاصلى والحق الجواز الشرعي بالعدم الاصلى حكم شرعي توضحه ان المرتفع أجزاء المطلق من حيث هو مطلق وقد صرح ان الأجزاء حكم شرعي لكن ارتفاعه انما يترتب من دلالة المقيد على إيجاب القيد لان المقيد اقتضى رفع الأجزاء به بدلالة لفظية ليكون قولاً بمفهوم المخالفة وان المقيد رفع الحكم الشرعي وهو أجزاء المطلق من حيث هو مطلق لكن لا بدلالة اللفظ بل بواسطة إيجاب القيد وهذا التقرير ظاهر اندفاع بحث الشارح (قوله وفيه بحث لانه ان أراد الخ) قد عرفت بالتقرير السابق اندفاعه وقد يجب أيضاً ان النص كان يقتضى الأجزاء بدون القيد فان كان القيد رافعاً لذلك الأجزاء ولو كان بطريق مفهوم المخالفة كان ناسخاً

(٤١ - تلويح نافي) يرفعها التخيير ليست بحكم شرعي لانه حرمة الترك لهذا الواجب لو احداً كما كانت ثابتة اذ لم يكن شئاً آخر خلفاً عنه والاصل عدمه) قد ذكرنا ان التخيير يرفع حرمة الترك وهي حكم شرعي وهم يقولون حرمة الترك التي يرفعها التخيير ليست بحكم شرعي لان حرمة الترك لهذا الواجب لو احداً كما كانت ثابتة اذ لم يكن شئاً آخر خلفاً عن ذلك الواجب لو احداً اذا كان شئاً آخر خلفاً عن ذلك الواجب الواحد لا يكون تركه حراماً فعلم ان حرمة تركه مبنية على عدم الخلف وعدم الخلف عدم أصلي فكل حكم مبنى على عدم أصلي لا يكون حكماً شرعياً حرمة ترك ذلك الواجب لانه يكون حكماً شرعياً فرفعها لا يكون نسخاً (فلهذا) أي لاجل ان حرمة الترك التي يرى فيها التخيير ليست بحكم شرعي (ثبت التخيير بين غسل الرجل ومصح الخف بخبر الواحد وكذا بين التيمم والوضوء بالنبيذ فعلى هذا لا يكون الشاهد واليمين ناسخاً لقوله تعالى فان لم يكونا رجلين) هذا تفرع على مذهب أبي الحسين فنص الكتاب أو يجب غسل الرجلين

على التعيين فيمكن أن يثبت التخيير بين غسل الرجل ومسه الخلف بخبر الواحد أيضا واجب التيمم على التعيين عند عدم الماء
فيمكن أن يثبت بخبر الواحد ٣٢٢ التخيير بين التيمم والوضوء بالنبيذ عند عدم الماء وأيضا النص أو جبر جلا

بمفهوم المخالفة وإن أراد بحسب العدم الأصلي فهو لا يكون حكما شرعيا قوله ولو كان الأمر كأنه لو كان التيمم
لو كان التوقف على عدم الخلف موجبا لكون الحكم غير شرعي لزم أن لا يكون شيء من الأحكام شرعيا
لان وجوب كل شيء وحرمة تركه ينبئ على عدم الخلف وفيه نظر لان ثبوت الخلف لا ينافي الوجوب
غاية ما في الباب أنهم لا يجتمعان ولا يجبان معاني شخص واحد فتكون فرضية الصلاة والصوم مثلا
ثابتة بالنص وحرمة تركهما موقوفة على عدم الخلف وأيضا لا معنى لتوقف حرمة الزنا والسرقعة ونحو
ذلك على عدم الخلف فمن أين يلزم نفي الحكم الشرعي على تقدير أن لا يكون التوقف على عدم الخلف حكما
شرعيا (قوله وأيضا التخيير) لما جعل الخصم التخيير من قبيل الاستخلاف حتى سوى بين التخيير في
رجل وامرأتين وشاهد مع عين والتخيير بين الغسل والمسح وبين التيمم والوضوء بالنبيذ أبطله المصنف
بان الواجب في التخيير أحد الأمرين أو الامور لا على التعيين وفي الاستخلاف واحد معين هو الأصل الذي
تعلق به الوجوب أولا كالغسل مثلا وكالوضوء الا ان الخلف جعل كانه عين ذلك الأصل حتى كأنه لم يرتفع
فلهذا لم يكن الاستخلاف نسخا بخلاف التخيير فانه نسخ لحرمة ترك ذلك الأمر الواجب أولا على التعيين
(قوله وقوله تعار فرجل وامرأتان) خبر مبدأ محذوف أي فان لم يكن رجلا نال الواجب رجل وامرأتان
فعلى هذا يكون الحكم بالشاهد والعين فاعا لذلك الوجوب وفيه بحث لان أصل الاستشهاد ليس بواجب
وانما التقدير فليشهد رجل وامرأتان أو فاستشهد رجل وامرأتان وهذا على تقدير افتاده انحصار
الاستشهاد في النوعين لا ينفى صحة الحكم بالشاهد والعين والحواجب ان قوله تعالى فاستشهدوا بجملة في حق
الشاهد وقد فسر بالنوعين فيلزم الانحصار لان التفسير بيان لجميع ما أريد بالمجمل وأيضا قد نقل الحكم
عن المعتاد الى ما ليس بمعتاد من حضور النساء بمجالس القضاء وهذا دليل على ان غيره ليس بمشروع وقد
يقال ان غايته الدلالة على انحصار الاستشهاد في النوعين وعلى ان غيرهما لا يعتبر عند التدين ولكنه
لا يقتضى عدم صحة القضاء به - بذلك (قوله فلا يراد التعريب) بقوله عليه السلام بالبكر بالبكر جلد

وامرأتين عند عدم
الرجلين فيمكن أن يثبت
بخبر الواحد التخيير بين
رجل وامرأتين وبين
العين والشاهد (قلنا
حرمة الترك تثبت بلفظ
النص عند عدم الخلف
لا به) أي لا بعدم الخلف
يعنى عدم الخلف ليس
علة لحرمة الترك بل
النص علة لحرمة الترك
لكن عند عدم الخلف
فيكون حرمة الترك حكما
شرعيا ولو كان الأمر كما
توهم لم يكن شيء من
الأحكام حكما شرعيا إذ
يمكن أن يقال حرمة ترك
الصلاة والصوم وغيرهما
مبنية على عدم الخلف
وأيضا وجوبهما
(وأيضا التخيير ليس
باستخلاف اذ في الأول
الواجب أحدهما وفي
الثاني الأصل لكن
الخلف كانه هو فلا يكون)
أي الاستخلاف (نسخا وان
كان في المسح والنبيذ
ثبت بخبر مشهور) أي
وان كان الاستخلاف
نسخا في مسألة المسح على
الخفين والوضوء بالنبيذ
ثبت بخبر مشهور ونسخ
الكتاب بالخبر المشهور
جائز عندنا (وقوله تعالى

وان لم يكن واقعا لم يكن ناسخا ولم يكن زيادة أيضا وهذا لم يكن مناقولا بمفهوم المخالفة (قوله وفيه نظر)
قال الفاضل الشريف أوجب بان المراد بالخلف عن الشيء ما يسد مسده فنزل منزله في أداء التكفيل
ويكون وجوبهما مشاعلا على التخيير كافي خصال الكفارة ولا يخفى ان ثبوت الخلف على هذا التقرير
ينافي الوجوب العيني ولهذا لا يجتمعان في شخص واحد وقول المصنف لم يكن شيء من الأحكام حكما
شرعيا مبالغة وتهويل منه في رد الخصم والزامه كما هو أدب المناظرين أو عام خص منه البعض بشهادة
التيميل بحرمة ترك الصوم والصلاة ووجوبهما (قوله وفيه بحث لان أصل الاستشهاد الخ) أوجب
عنه جدي في حواشي فصول البدائع بان القاعدة ان الأمر اذا ورد لشيء غير واجب ينصرف الوجوب الى
قيوده فهنا انصرف الى تعيين التقسيمين وهو المطلوب وغيره ان أصل الشكاح ليس بواجب لكنه
اذا أريد الشكاح يجب أن يكون عند الشهود ثم قال وأما القول بان القسمين للاستشهاد ولا ينافي أن يكون
للشهادة قسم آخر فليس شيء لان السوق لبيان الشهادة وهو المقصود من ذكر الاستشهاد عرفا وشرعا
(قوله وقد يقال ان غايته الخ) قال جدي في فصول البدائع هذا أفسد أما اوله فلان هذا القسم معتبر
عند الخصم في التدين أيضا وأما ثانيا فلان الاستشهاد في التدين ليس بالأخذ والاثبات عند الانكار
والتحاكم فيكون المعترف فيه هو المعترف في التحاكم والقضاء واما ثالثا فلان الاجماع منعقد على ان

فرجل وامرأتان أي فالواجب هذا فيكون الشاهد والعين ناسخا ثم أورد الفروع على ان الزيادة
نسخ عندنا وقال (فلا يراد التعريب على الجلد والنية والترتيب والاول على الوضوء وهو) أي الوضوء (على الطواف والفاتحة وتعد بل

الاركان على سبيل الفرضية بخبر الواحد) يرجع الى الكل (والايمان على الرقبة بالقياس) أي لا يراد قيد الايمان على الرقبة في كفاية
 الميزن بالقياس على كفاية القتل (يردها انكم زدتم الفاتحة والتعديل بخبر الواحد حتى وجبا وانما ثبتت الفرضية لانها لا تثبت بخبر
 الواحد عندكم) فان الفرض عندكم ما ثبت لزومه بدليل قطعي والواجب ما ثبت لزومه بدليل ظني فقد زدتم على الكتاب بخبر
 الواحد ما يمكن أن يراذبه وهو الوجوب ويمكن أن يجاب بانالم نزل الفاتحة ٣٢٣ والتعديل على وجه يلزم منه نسخ

الكتاب لانالم نقل بعدم
 اجزاء الاصل لولا
 الفاتحة والتعديل حتى
 يلزم النسخ حينئذ بل
 قلنا بالوجوب فقط بمعنى
 أنه يأثم تاركها وفي هذا
 المعنى لا يلزم نسخ الكتاب
 أصلا ولا يمكن مثل هذا
 في الوضوء حتى يكون النية
 والترتيب واجبين في
 الوضوء لانه ليس عبادة
 مقصودة بل هو شرط
 للصلاة فلا يمكن أن يكون
 شي من اجزائه واجبا
 لعينه بمعنى أنه يأثم تاركه
 بل لاجل الصلاة بمعنى أنه
 لا تجوز الصلاة الا به فان
 قلنا بوجوب النية
 والترتيب فعنه أنه لا يصح

مائه وتغريب عام والنية بقوله عليه السلام فما الاعمال بالنيات والترتيب بقوله عليه الصلاة والسلام
 ابدوا بابد الله تعالى به بقوله عليه الصلاة والسلام لا يقبل الله تعالى صلاة امرئ حتى يضع الطهور
 مواضعه فيغسل وجهه ثم يغسل يديه ثم يمسح برأسه ثم يغسل رجله والاولاه في غسل أعضاء الوضوء على
 ما ذهب اليه مالك بما روى انه عليه السلام كان يوالي في وضوئه أو بقوله عليه الصلاة والسلام هذا وضوء
 لا يقبل الله تعالى الصلاة الا به والوضوء على الطواف بقوله عليه الصلاة والسلام لا صلاة الا بالطهور
 والطواف بالبيت صلاة الا ان الله تعالى أباح فيه الكلام وفرضية الفاتحة بقوله عليه الصلاة والسلام
 لا صلاة الا بفاتحة الكتاب وفرضية تعديل الاركان في الصلاة لقوله عليه الصلاة والسلام لا عرابي
 أخف في صلته قم فصل فانالم نصل فان قيل كيف زيد وجوب الفاتحة والتعديل بخبر الواحد قلنا
 لان الزيادة بطريق الوجوب لا يرفع اجزاء الاصل فلا يكون نسخا فلا يتبع بخلاف الزيادة بطريق الفرضية
 بمعنى عدم الصحة بدونها فانما ترفع حكم الكتاب ووجبا بان خبر الفاتحة والتعديل مشهور والمقصود
 بالفرضية والوجوب هو وفوات الصحة وعدمها اذ لا نزاع في ان شيئا من ذلك لا يكفر جاحده فان قلت
 فهل لا زيد تغريب العام على سبيل الوجوب قلنا لان الخبر فيه غريب مع عموم البلوى ولانه تحريص على
 الفساد على ما مر فان قلت اذا اقتصر المصلي على الفاتحة تكون فرضا لا محالة فتكون فرضا على الاطلاق
 اذا قائل بالفصل قلت النزاع فيما نسرع فرضا لا فيما يقع فرضا كما اذا اقتصر على سورة البقرة فانما تقع
 فرضا ولم نسرع فرضا بالاجماع فان قلت حينئذ تكون الفاتحة فرضا وواجبا مع أنها متنافيان ضرورة
 ان الفرض ما ثبت بدليل قطعي والواجب بدليل ظني لا قطعي قلت فرض من حيث كونه اقرا نأوجب
 من حيث خصوصية الفاتحة وعند تغاير الحثيتين لا منافاة (قوله بل هو شرط للصلاة) يعني ان الكلام
 في كون الوضوء مفتاحا للصلاة وأما كونه قربة فيفتقر الى النية بخلاف اذها تميزا بعبادة عن العادة
 فعلى هذا ينبغي أن تكون النية والترتيب واجبين في الوضوء على قصد القربة بمعنى أنه لا يكون قربة
 بدونها (قوله بمعنى أنه لا تجوز الصلاة الا به) لقائل أن يقول لم لا يجوز أن يكون واجبا بمعنى أن يكون

هذه الآية هي المفيدة للاستشهاد في باب القضاء وليس مضموما لامنها (قوله واجبين في الوضوء على
 قصد القربة) قيل هذا صحيح في النية دون الترتيب (قوله لقائل أن يقول) أجيب عنه بأنه مما لا نظير

(ولقائل أن يقول لم لا يجوز أن يكون واجبا الخ) أقول فيه بحث لان ما ذكره مما لا نظير له في
 الشرع فان المفهوم من وجوب شيء في شيء أن يكون تاركه فيه آثما بالنظر اليه لا بالنظر الى التغيير
 فقوله كما في ترك الفاتحة قياس مع الفارق وان وجوبها انما هو في الصلاة وتاركها فيما يأثم لاني غيرها قال

ان الاعتقاد بالمعنى
 الاعم الشامل للتخييل
 وغيره فلان سلم انتفاء
 تخييل الرجحان على
 الوجه الاجمالي حين
 سلوكه أحد الطرفين
 وربما يقع ذلك لسهولته
 بالنسبة الى اضطرار

الطبيعة واضطرارها ووجوبها يكون لمكابرة أو غير ذلك وعلى أي حال لا يكون فيه ترجيح من غير مرجح على ان ما اعترفوا به هو عدم العلم
 بالرجحان وهو لا يستلزم عدم الرجحان في اعتقاده هذا (قوله واذا عرفت هذه الخ) ونحن ثبتت في زعمنا فاعلمنا تصير به كمن بنى قصر او هدم
 مصر فانك خالفت البداهة في أمور وجوزت محالات تخصمها الجمهور (قوله جئنا الى اثبات ما هو الحق الخ) ذهبت المعتزلة الى
 استقلال العبد في أفعاله وابتدائها وخلقه من غير مدخل من الواجب سوى ايجاد قدرته الكافية وارادته الواقية وذهبت الاشاعرة
 ومن وافقهم الى انه ليس للعبد فيها تأثير سوى تعلق قدرته وارادته بها واسم الفعل لا يصدق عليها الا بما جاز وبعبارة اخرى لا اكتساب قلت
 والكلام في تصور ذلك وتخصيل معناه قال ابن الهمام موجب الخبر المحض ليس سوى أن لا تأثير لقدرة العبد في أفعاله وهو باطل

الصلاة الاجمالية يلزم من وجوبها عدم اجزاء الصلاة التي هي الاصل وهذا امران ابا حنيفة رحمه الله جعل في الصلاة واجبات ولم يجعل تلك في الوضوء فلهذا ما أدق نظره في احكام هذه الشريعة الغراء وهو الذي أصله ثابت وفرعه في السماء (فصل في بيان الضرورة وهو أربعة أنواع الاول ما هو في حكم المنطوق مثل قوله تعالى وورثه أبواؤه فلا يملكه الثلث يدل على ان الباقي للاب وكذا نصيب المضارب) أي اذا بين تعيين الباقي لرد ٣٣٤ المال قياسا واستحسانا (وكذا نصيب رب المال استحسانا للشركة في صدر الكلام)

المصلي آثما باعتبار تركه اليه أو الترتيب في الوضوء مع صحة صلواته كما في ترك الفاتحة وحينئذ لا يلزم النسخ (قوله فيلزم من وجوبها عدم اجزاء الصلاة التي هي الاصل) الانسب أن يفسر الاصل بغسل الاعضاء الثلاثة ومسح الرأس ومعنى عدم اجزائه كونه غير كاف في صحة الصلاة وذلك لان المراد بالاصل في هذا المقام هو المزيد عليه الذي ترتفع الزيادة اجزائه (قوله ولم يجعل تلك) أي الواجبات بمعنى أنه يأتى تاركها في الوضوء والا فلا يخاف في أن غسل المرافق ومقدار الربع في المصح واجب بمعنى اللازم بدليل ظني بحيث لا يكفر جاحده (قوله أصله ثابت) اقتباس لطيف بتغيير يسير مما فيه من لطف الاجتهاد وذلك أن ابا حنيفة اسم أبيه ثابت كما أن قواعد فقهه وأصوله ثابتة بحكمة ونتائج فكره عالية مشهورة كفروع فقهه (قوله للشركة في صدر الكلام) وهو عقد المضاربة فإنه تنصيص على الشركة في الربح وبيان نصيب أحد الشركيين في المال المشترك ببيان لنصيب الآخر فاذا قال على أن لي نصف الربح فكانه قال ولك ما بقي فهو في حكم المنطوق (قوله بدلالة حال المتكلم) أي الذي من شأنه التكلم في الحادثة كالشارع والمجتهد وصاحب الحادثة (قوله وكذا السكوت في موضع الحاجة) كان الانسب أن يتقدم ذلك ويجعل سكوت صاحب الشرع وسكوت الصحابة وسكوت البكر من أمثله فان الامر الذي يعاينه الشارع لو لم يكن حقا لا حتمية الى تفسيره ضرورة أن الشارع لا يسكت عن تغيير الباطل (قوله وكذا سكوت البكر البالغة جعل بيانا للحال التي توجب الحياء) من الاجازة المنبثية عن الرغبة في الرجا وبعبارة اخرى الاسلام أن سكوت البكر في السكاج جعل بيانا للحال التي توجب ذلك أي السكوت وهي أي تلك الحالة هي الحياء والمقصود أن السكوت جعل بيانا للحياء عن التكلم بما حصل لها من الرضا والاجازة وقيل معناه أنه جل بيانا للحال يوجب ذلك أي كونه بيانا وهي الحياء فجعل سكوتها

أي اذا بين تعيين الباقي للمضارب استحسانا لا قياسا لان المضارب انما يستحق الربح بالشرط ولم يوجد بخلاف رب المال فإنه يستحق لان الربح غناه ملكه فيكون له حتى اذا فسدت المضاربة يكون كل الربح للمالك وللمضارب أجر عمله هذا هو وجه القياس وأما وجه الاستحسان فانه كورفي المتن (والثاني ثابت بدلالة حال المتكلم كسكوت صاحب الشرع عن تغيير امر يعاينه يدل على حقيقته وكذا السكوت في موضع الحاجة كسكوت الصحابة عن تقويم منفعة البدن في ولد المغرور) روى أن عمر رضی الله عنه حكم فيمن اشترى جارية فاستولدها ثم استحققت برد الجارية على المستحق ورد قيمة الولد والعقود وكان شاور عليا واشتهر في الصحابة ولم يرد أحد ولم يقض برد قيمة المنافع ولو كانت واجبة لما حل الاعراض عنه بعد ما رعت ابيه القضية وطلب منه القضاء بما لا حول له

له في الشرع فان المفهوم من وجوب شيء في شيء أن يكون تاركه فيه آثما بالنظر الى الغير فقوله كما في ترك الفاتحة قياس مع الفارق فان وجوبها في الصلاة وتاركها فيها يأتى في غيرها (قوله الانسب أن يفسر الخ) انما قال الانسب لاحتمال أن يريد المصنف بالاصالة الاصلية بالنسبة الى الوضوء (قوله واجب بمعنى اللازم بدليل ظني) وربما هي مثل هذا الواجب فرضا مجتهدا فيه وقد يقال لمثله فرضا عملي أيضا ويقال له فرض لما انه لا يحصل الاجزاء بدونه وعملي أو مجتهد فيه لكونه من حيث العمل لا العلم وبطريق الاجتهاد والظن لا بطريق القطع واليقين لا يكفر جاحده بخلاف الفرض العملي فإنه يكفر جاحده (قوله أي الذي من شأنه التكلم في الحادثة الخ) اشارة الى ان المراد بالتكلم القادر على التكلم لان الناطق واحترزه عن لا يقدر على التكلم كالاخرس فان سكوته لا يدل على الحقيقة وظاهر هذا ضعف ما قيل الصواب أن يقال حال الساكت (قال المصنف ولم يقض برد قيمة المنافع) ولقائل أن يقول انما يقض لان المدعى لم يطلب قيمة المنافع ولا يجب الحكم في حقوق العباد ما لم يطلب المدعى بل لا يجوز وأما قوله وطلب منه القضاء بما لا حول له فيه ان هذا دعوى غير مبين فلا يسعع وبالجملة الكلام انما يتم اذا وقع

دليلا

بما لا حول له

(وكذا سكوت البكر البالغة جعل بيانا للحال التي توجب الحياء)

فلزمه مثله وقولهم ان قدرة العبد تنعق بالحركة لا على وجه التأنير فيها وهو الكسب مجرد الفاظ لم يحصوا لها معنى ونحن انما نفهم من الكسب التحصيل انتهى وهذا هو الحق الاسفرائيني الاستاذ من الاشاعرة الى تشريلنا القائلين في أصل الفعل وأبو بكر الباقلاني

وكذا التسكول جعل بيانا أي جعل إقرار الحال في الناكل وهو أنه امتنع عن أداء ما لزمه وهو الجين مع القدرة عليها فبدل ذلك الامتناع على إقراره بالمدعى لأنه لا يظن بالمسلم الامتناع عما هو لازم عليه إلا إذا كان محققا في الامتناع وذلك بان تكون اليمين كاذبة إن حلف ولا يكون كاذبة إلا أن تكون المدعى محققا دعواه (والثالث ما جعل

بيانا للضرورة دفع الغرور

كالمولى يسكت حين يرى

عبده يبيع ويشترى

يكون اذنا) دفعا للغرور

عن الناس (وكذا سكوت

الشفيع) جعل تسليمها

لأنه إن لم يجعل تسليمها

فإن امتنع المشتري عن

التصرف يكون ذلك

ضررا له وإن لم يمتنع

وتصرف ثم ينقض

الشفيع تصرفه

يتضرر المشتري أيضا

(والرابع ما ثبت لضرورة

الكلام نحو مائة

ودرههم ومائة ودينار

ومائة وقفين حنطة

يكون الآخر بيانا

للال وعند الشافعي

رحم الله المائة مجملة

عليه بيانها كافي مائة

وثوب ومائة وشاة لئان

حذف المعطوف عليه

في العدد متعارف للحنفة

نحو بعث بمائة وعشرة

دراهم وتظارها فيجعل

على ذلك فيما هو مقدر

بخلاف العبد والثوب

على أنهما لا يثبتان في

الذمة) فقوله فيجعل على

ذلك أي على حذف

المعطوف عليه فالخلاف

دليلا على ما يمنع الحياة من التسكلم به وهو الأجازة والصواب أن اللام في قوله لحالها ليست صلة للبيان وإنما هو تعليل إذ المعنى جعل السكوت بيانا للرضا لاجل حال في البكر يوجب السكوت وهي الحياة عن اظهار الرغبة في الرجال ومعنى عبارة المصنف أنه جعل بيانا للأجازة لاجل حالها الموجبة للحياة وهي الرغبة في الرجال (قوله وكذا التسكول جعل بيانا) لثبوت الحق عليه وإقراره لاجل حال في الناكل وهذا هو الموافق لما نحن بصدد من أن البيان يثبت بدلالة حال المتكلم (قوله كالمولى يسكت حين يرى عبده يبيع ويشترى يكون اذنا) فإن قيل يحتمل أن يكون سكوته لفرط الغيظ وعدم الالتفات بناء على أن العبد مجبور شرعا قلت يترجح جانب الرضا بدلالة العرف والعادة في أن من لا يرضى يتصرف العبد يظهر انتهى ويرد عليه أن هذا القسم مندرج في القسم الثاني أعني ثبوت البيان بدلالة حال المتكلم (قوله وعند الشافعي المائة مجملة) يعني أن عطف الدرهم عليها تفسير لها لأن مبنى العطف على التغاير ومبنى التفسير على الاتحاد (قوله لنا) استدلال على كون المعطوف بيانا للمعطوف عليه في مثل على مائة ودرهم بان حذف المعطوف عليه أي حذف تمييزه وتفسيره متعارف في العدد أي إذا عطف عليه عدد مفسر مثل مائة وثلاثة أثواب حتى إن ذكره يستهجن في العربية فيعد تكرارا فصورة عطف غير العدد أيضا يحتمل على ذلك أي على حذف مفسر المعطوف عليه بقريته المعطوف فيما إذا كان المعطوف مقدرًا بالعدد مثل مائة ودرهم أو بالوزن مثل مائة وقفين حنطة لمشابهته العدد بخلاف نحوه على مائة وعبد أو ثوب فإن الثاني لا يكون بيانا للاول لأنه لا يشبه العدد حتى يصلح قياسه على مثل له على مائة وثلاثة دراهم مع ما منع آخر وهو أن تفسير المائة بالعبد والثوب لا يلائم لفظ على لأن موجب الثبوت في الذمة ومثل العبد والثوب لا يثبت في الذمة إلا في السلم للضرورة فلا يرتكب

من المستحق المذكور طلب المنافع تنصيصا ويمكن أن يقال صاحب الحادثة كان يطلب حكم الحادثة لو لم يكن مال الله مستحق عليه من الحق وكان أول حادثة وقعت بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم فكان يجب عليهم البيان بصفة الكمال لا يقال إنما سكتوا عن بيان قيمة منفعة البدن لأن الولد كان صغيرا لم يكن له منفعة لا ناقول قد ثبت في الروايات كلها أنهم سكتوا عن تقويم منافعه فدل على أن المنافع كانت موجودة وإن الولد كان كبيرا (قوله من التسكلم به وهو الأجازة) الضمير إن راجع إلى المسكوت عنه المفهوم من السكوت فلا يرد اعتراض صاحب الترجيح بان الكلام مخبط لا يظهر للضميرين مرجع (قوله مندرج في القسم الثاني) قال في فصول البدائع وليس مندرجا في القسم الثاني كما ظن لأنه سكوت مع امتناعه شرعا لولا الرضا أو مع وجوبه عرفا عند الرضا وليس ما نحن فيه شيء منهما وكيف وربما يكون سكوت المولى لفرط الغيظ أولانه يتأمل في صلاحيته للاذن فيأذن وكذا سكوت الشفيع (قوله لأن مبنى العطف على التغاير الخ) لا يخفى ضعفه لأن التغاير بين المائة والواحد ظاهر لا يتغير بكون المائة من الدراهم والواحد قول القائل له على مائة درهم ودرهم خطأ لما فيه من عدم جواز العطف (قوله إلا في السلم للضرورة) السلم لا يجوز في مثل العبد لعدم العلم بقدره وصفتته خلافا

إنه إذا ذكر بعد المائة عدد مضاف نحو مائة وثلاثة أثواب فإن الآخر بيان المائة بالانفاق فإن كان بعد المائة شيء من المقدرات كالدرهم والدينار والقفيز فيجعله بيانا للمائة قياسا على العدد والجامع كونهما مقدرين فاذا قال له على مائة ودرهم قلنا المائة من الدراهم قياسا على قوله على مائة وثلاثة أثواب أما إذا كان بعد المائة شيء مما هو غير مقدر كالعبد والثوب كقوله له مائة وثوب ومائة وعبد لا يجعله بيانا للمائة والله أعلم

﴿الركن الثالث في الاجماع﴾ وهو اتفاق المجتهدين من أمة محمد عليه السلام في عصره على حكم شرعي (بعض العلماء قيدوا الاجماع بالحكم الشرعي وبعضهم قالوا على امر حتى يعطى الحكم الشرعي وغيره واعلم ان الاحكام اما دينية واما غير دينية كالحكم بان السقونيا مسهل فان وقع لانفاق على مثل هذا ولم يقع فهو مساو حتى ان أنكره أحدا لا يكون كفرا بل يكون جهلا بل هذا الحكم سواء وقع الانفاق أو لم يقع أما الاحكام الدينية فاما ان تكون شرعية أو غير شرعية والمراد بالحكم الشرعي ما ذكر في أول الكتاب انه ما لا يدرك لولا خطاب الشارع وما ليس كذلك فادراكه اما بالحس أو بالعقل وكل واحد منهما ما يفيد اليقين فان كان ذلك الامر امر احكاميا ماضيا فالاجماع عليه يكون اخبارا فلا يكون من ٣٢٦ قسم الاجماع المخصوص بامه محمد عليه السلام ولا يشترط له الاجتهاد بل يكون

الافيم اصرح به كالمعطوف دون المعطوف عليه مع انه لا يكثر كثرة العدد حتى يستحق التخصيف فان قيل القياس ليس بمستقيم لان فرد المفسر في مثل مائة وثلاثة دراهم هو ميمر المعطوف أعني المضاف اليه لانفس المعطوف على ما زعمتم في مائة ودرهم قلنا ممنوع بل المفسر هو المعطوف بمعنى ان المعطوف عليه يكون من جنس المعطوف درهما كان أو دينارا أو غيرهما وقد يجاب بانه قياس في اللغة وان أراد ابتناء الحكم على القياس الشرعي لم يكن من قبيل البيان وأيضا لا نسلم ان العلة هو كون المعطوف من قبيل المقدرات بل كون العطف مقتضيا للشركة فيما يتوقف عليه المعطوف والمعطوف عليه كالخبر والشروط فكذا التفسير في مائة وثلاثة أبواب بخلاف مائة ودرهم اذ لا يهاجم في المعطوف فلا احتياج الى التفسير (قوله الركن الثالث في الاجماع) هو في اللغة العزم يقال اجتمع فلان على كذا أي عزمه والانفاق يقال اجتمع القوم على كذا أي اتفقوا وفي الاصطلاح اتفاق المجتهدين من أمة محمد عليه الصلاة والسلام في عصره على حكم شرعي والمراد بالاتفاق الاشتراك في الاعتقاد أو القول أو الفعل وقيد بالمجتهدين اذ لا عبرة باتفاق العوام وعرف بلام الاستعراق احتراز عن اتفاق بعض مجتهدي عصره واحتراز بقوله من أمة محمد عليه السلام عن اتفاق مجتهدي الشرائع السالفة وقوله في عصر حال من المجتهدين معناه زمان ما قبل أو كثر وفائدته الاحتراز عما يرد على من ترك هذا القيد من لزوم عدم انعقاد الاجماع الى آخر الزمان اذ لا يتحقق اتفاق جميع المجتهدين الا حينئذ ولا يخفى ان من تركه اغتاتر به ولو ضوحه لكن التصريح به أنسب بالتعريفات وأطلق ابن الحاجب وغيره الامر بجمع الشرعي وغيره حتى يجب اتباع اجماع آراء المجتهدين في امر الحروب ونحوها ويرد عليه ان تارك الاتباع ان اتم فهو امر شرعي والا فلا معنى للوجوب والمصنف

من قبيل الاخبار وان كان امر احكاميا مستقلا كما مورالاخرة واشراط الساعة مثلا فعرفته لا يمكن الا بالنقل عن مخبر صادق يوقف على المغيبات كالنبي عليه السلام مثلا فاجماعهم على ذلك من حيث انه اجماع على ذلك الامر المستقبل لا يعتبر لامم لا يعلمون الغيب لكن يعتبر من حيث انه منقول عن يوقف على الغيب فرجع الى الامر الاول وهو ان يكون محسوسا ماضيا وان كان امر يدرك بالعقل والعقل يفيد اليقين والدليل هو العقل لا الاجماع بخلاف الشرعيات فان مستند الاجماع لا يكون قاطعا ثم الاجماع يفيد قطعية

للساقي وأما في مثل الثوب يجوز اتفاقا وما ذكره في الكتاب يحتمل أن يكون بناء على مذهب الشافعي (قوله وقد يجاب) أي من قبيل الشافعي ﴿الركن الثالث في الاجماع﴾ (قوله وهو في اللغة العزم والاتفاق) الفرق بين المعنيين ان الاجماع بالمعنى الاول متصور من واحد والمعنى الثاني لا يتصور الا من متعدد والمعنى الثاني بالاصطلاح أنسب (قوله ويرد عليه الخ) فيه بحث اما اوله لانه منقوض باصول الاعتقادات فان تارك الاعتقاد بها اتم مع امه ليست امر شرعيا بمعنى ما لا يدرك لولا خطاب الشارع وأما الثاني فان تارك الاتباع انما يكون آثما بعد الاجماع ولا شبهة انه امر شرعي

الى النشر بل في لوصف ونحوها المصنف وذهب ابن الهمام الى تخصيص خلق الله بمساوي العزم المصمم وهذه المذاهب الثلاثة حظ صالح من القدر كما ان السابقين كفاة كاملة للجد ومذهب أهل الحق وهم الخنافية والصوفية ان فعل العبد يصدر عنه بقدرته و ارادته واختياره وتأثيره وهو فعله حقيقة ويصدق عليه اسم الفعل على الحقيقة ومع ذلك هو موجود بيجاد الله سبحانه و خلقه على الاستقلال لان الممكن بماله من الجهات الفعلية والحيثيات الوجودية انما يتقوم بوجود الواجب بالذات وقدره العبد و ارادته وأفعاله رشح وآثار من صفاته تعالى وأسمائه العلى قال الامام أبو جعفر الطحاوي رحمه الله الذي صنفه في بيان عقائد أبي حنيفة وأصحابه رحمهم الله وأفعال العباد هي خلق الله تعالى كسب العباد وقال جنيد البغدادي رحمه الله سئل بعض العلماء عن التوحيد فقال هو اليقين فقال السائل بين لي ما هو فقال هو معرفتنا ان حركات الخلق وسكناتهم

خصه

(فالبعث هنا في أمور الاول في ركنه وهو الاتفاق والعزيمة فيه أن يثبت ذلك اما بالتكلم منهم أو بعلمهم به والرخصة أن يتكلم البعض أو يعمل به ويستكت الباقي بعد بلوغ ذلك اليهم ومضى مدة التأمل وعند البعض لا يثبت بالسكوت لان عمر رضى الله عنه شاور الصحابة في مال فضل عنده وعلى رضى الله عنه ساكت حتى سأله فروى حديثا في فسخة الفضل) لما شاورهم رضى الله تعالى عنه الصحابة في ذلك أشار بعض الصحابة بتأخير انقسامه والامساك الى وقت الحاجة وعلى رضى الله عنه ساكت حتى سأله فقال أرى أن يقسم بين المسلمين وروى في ذلك حديثا فعمل عمر بذلك ولم يجعل سكوته دليل الموافقة حتى شافهه

السكوت مع أن الحنق عنده خلافهم (وشاورهم في اسقاط الجنين فاشاروا بان لا غرم وعلى رضى الله عنه ساكت فلما سأله قال أرى عليك الغيرة فلم يكن سكوته تسليما) روى أن عمر رضى الله تعالى عنه

هو فعل الله تعالى وحده لا شريك له فاذا فعات ذلك فقد وحده وقال الواسطى لما كانت الارواح والاجساد قائما بالله تعالى وظهورنا به لا بدواتها كذلك قامت الحطرات والحركات بالله تعالى لا بدواتها اذ فروع الاجساد والارواح وقال أبو القاسم القشيري في رسالته صرح بهذا الكلام ليعلم ان كسب العبد مخلوقه لله تعالى هذا كلامه وليعلم ان قيام الارواح والاجساد والحركات والحطرات

خصه بالشرعي زعمان منه انه لا فائدة للاجماع في الامور الدينية الغير الشرعية وفيما ذكره من البيان نظر لان التقلى قد يكون ظاهرا لا يجماع بصير قطعيا كما في تفضيل الصحابة وكثير من الاعتقادات وايضا الحسى الاستقبالي قد يكون مما لم يصرح به المخبر الصادق بل استنبطه المجتهدون من نصوصه فيفيد الاجماع قطعيتها (قوله فالبعث هنا في أمور) ركنه وأهله وشرطه وحكمه وسببه أعنى السنن والناقل وعلى هذا كان المناسب ان يقول الاول ركنه الا أنه أراد بالبعث المعنى بعده وانما الكلام فيه فيسبب الاجماع (قوله وفيما ذكره من البيان نظر) قيل الظاهر ان مراد المصنف بالعقل ما يتبادر منه عند الاطلاق وهو الذي لا يشوبه وهم ولا يكون للتقل فيه مدخل فقوله العقلى قد يكون ظاهرا ممنوع ولو سلم تعميمه للظنى فله مصنف أن يمنع افادة الاجماع في تلك الصورة القطعية ويمنع انعقاد الاجماع في تفضيل الصحابة بعضهم على بعض بناء على كثرة المخالفين وكذا الحال في كثير من الاعتقادات (قوله وايضا الحسى الاستقبالي) فيه بحث أما أولا فلان هذه الشبهة تجرى فيما يكون محسوسا ماضيا فلا وجه للتخصيص بالاستقبال وأما ثانيا فلان اجماعهم على ذلك لا يعتبر من حيث هو اجماع على ذلك الامر بل من حيث كثرة الرواة من مخبر صادق يوقف على المغيبات فلا يكون من قسم الاجماع المخصوص بهذه الامه وبالجملة الحسى الاستقبالي لا مدخل للاجتهاد فيه فان ورد به نص فهو ثابت به ولا احتياج الى الاجماع وان لم يرد به نص فليس للاجتهاد فيه مساع ولو وقع فهو محمول على السماع (قوله وعلى هذا كان المناسب الخ) الاشارة الى ما فهم من سباق كلامه وهو ان قوله ركنه

(وفيما ذكره من البيان نظر الخ) أقول الظاهر ان مراد المصنف بالعقل ما يتبادر عند الاطلاق وهو الذي لا يشوبه وهم ولا يكون فيه مدخل فقوله العقلى قد يكون ظاهرا ولو سلم تعميمه للظنى فله مصنف أن يمنع افادة الاجماع في تلك الصورة القطعية ويمنع انعقاد الاجماع في تفضيل الصحابة بعضهم على بعض بناء على كثرة المخالفين وكذا الحال في كثير من الاعتقادات وأما قوله وأما الحسى الاستقبالي الخ فخرابه يفهم من تقرير المصنف فان اجماعهم على ذلك لا يعتبر من حيث انه اجماع على ذلك الامر بل من حيث كثرة الرواة من مخبر صادق يوقف على المغيبات فلا يكون من قسم الاجماع المخصوص بهذه الامه قال (وعلى هذا كان المناسب أن يقول الخ) أقول يعنى اذا ذكر لفظ الاولى اقتضى أن يذكر فيما قبله أمران فصاعدا مدلوله سابق على الكل وقد دل ههنا على تلك الامور بلفظ أمور فاقضى أن تكون العبارة كما ذكره لكن اذا صرف البعث عن ظاهره وأول بالجميع باعتبار دلالة اللام على جنس فيه معنى الكثرة لا يرد عليه شيء قال (المصنف فلم يجعل سكوته دليل الموافقة الخ) أقول أى لم يجعل عمر رضى الله عنه سكوت على رضى الله

بالله عز وجل ليس من جنس قيام الاعراض بمحالتها والصور بموادها فان ذلك حاول محال في حق الملك المتعال واتحاد وتجاوز غرذى بال وعلمت بذلك ان تأثير الممكن في أفعاله وصداره لا تارة لا ينافى صدورهما عن الله تعالى بخلقه ويجادته بالاستقلال من غير مشاركة شئ فيه واجتماع قدرة غير قدرة وارادة دون ارادة وهو سبحانه تام الخير تام الفيض دائم العطاء فلا يتصور وجود شئ لا يخلقه ويجادته اذ لم يصد له عنه شئ ما تحقق جهة غير جهة وحيشية دون حيشية فينبغض التمام وينتم الوحدة ويطرق الاعداء ثم الفعل الاختياري هو الذي يكون مسبوقا بمباديه الاربع من التصور بوجه ما وتصديق بفائدة ما وارادته و صرف القوى المودعة في الاعضاء بتحرك العضلات وتمديد الاعصاب وليس من ضرورة اختيارية الفعل أن يبقى في درجة الجواز في كل مرتبة وأن يكون مباديه اختيارية كما هان صفة العلم

ضرب امرأة لجنابة فاستقطت الجنين فشاورة الصهاية فقالوا لاغرم عليك فانك مؤدب وما أردت الا الخير وعلى رضى الله عنه
 ساكت فلما سألته قال أرى عليك الغرة (ولانه قد يكون للمهاية كما قيل لابن عباس رضى الله تعالى عنه ما منعك أن تخبر عمر بقولك في
 العول فقال درته) وذكر الامام سراج الملقب بالدين في شرحه للفرائض أن العول ثابت على قول عامة الصهاية رضى الله تعالى عنه
 باطل عند ابن عباس وهو

مشاه زوج رامي وأخت
 لاب وأم فعند العامة
 المسئلة من ستة وعول
 الى الثمانية وعند ابن
 عباس رضى الله عنه
 للزوج النصف ثلاثة
 وللأم الثلث اثنان
 وللأخت الباقي وهذه
 أول حادثة وقعت في
 نوبة عمر رضى الله
 تعالى عنه فاشارة العباس
 رضى الله عنه الى أن
 يقسم المال على سهامهم
 فقبيلوا ومنه ولم يشكروه
 أحد وكان ابن عباس
 صبيا فلما بلغ خالف وقال
 من شاء باعته ان الذى
 أحصى رمل عالج عدالم
 يجعل في المال نصفين
 وثلاثا فقيل هلا قلت ذلك
 في عهد عمر رضى الله
 تعالى عنه قال كنت صبيا
 وكان عمر رضى الله
 تعالى عنه رجلا مهيبا
 فهيتته (وقد يكون
 للتأمل وغيره) أى
 يكون السكوت للتأمل
 وغيره من الاسباب
 المانعة للاظهار (ولنا
 أن شرط التكلم من

الجنسى فكانه قال والابحاث ههنا في أمور فبهذا الاعتبار صرح قوله الاول في ركنه (قوله ضرب
 امرأة لجنابة) روى أن امرأة غاب عنها زوجها فبلغ عمر أنها تجالس الرجال وتحدثهم فأنخص اليها
 لينعها من ذلك فاملصت من هيبتها أى أزلفت الجنين وأسقطته (قوله وقد يكون) أى سكوت المجتهد

وأخواته تفصيل للامور نفعها ووجه المناسبة ان لفظ الاول يقتضى سبق متعددي يكون هو عبارة عن
 واحد منه وهو ههنا الامور ولا يخفى ان واحدا من تلك الامور ليس في ركن الاجماع بل عينه وفي عبارة
 المصنف توجيه آخر وهو الرجل على التعبير أو على معنى انحصار الكل في الجزئى كما قيل في قوله م
 مقدمة العلم في كذا وكذا (قوله روى ان امرأة الخ) الظاهر انه رد على المصنف بان نقل العرب غير
 موافق للعادته واعلم ما ذكره المصنف في حادثة أخرى ومعنى شخص اليها أرسل اليها شخص يقال
 شخص من بلد الى بلد أى ذهب وأتمخصه غيره (قال المصنف ان العول ثابت الخ) العول في اللغة
 يستعمل بمعنى الميل الى الجور وبمعنى الغلبة وبمعنى الرفع يقال عال الميزان اذا رفعه وفي الاصطلاح هو أن
 يراد على المخرج شئ من أجزائه اذا ضاق عن فرض وحاصله ان المخرج مهمما ضاق عن الوفاء بالفروض
 المجتمعة فيه يرفع التركة الى عدد أكثر من ذلك المخرج ثم يقسم حتى يدخل النقصان في فرائض جميع
 الورثة على نسبة واحدة ويمكن أن يكون المعنى الاصطلاحى مأخوذا من كل من المعانى اللغوية وان كان
 الانسب بالتفسير المذكور أخذه من الثالث أما وجهه أنسبية الاخذ من الثالث فظاهر وأما جواز
 أخذه من الاولين فلان المسئلة مالت بالنسبة الى أهائها بالجور حيث نقصت من فروضهم وغلبت أيضا
 بادخال الضرر عليهم (قال المصنف وهو يدخل النقص الخ) قال لان التركة اذا ضاقت عن الفروض
 يقدم الأقوى ويدخل الضرر على من هو أسوأ حالا وهى الجماعة المذكورة لان منهن من ينقل من
 فرض مقدر الى فرض غير مقدر فيكون صاحب فرض من وجهه وعصبة من وجهه بخلاف غيرهن من
 أصحاب الفروض فانهم ينقلون من فرض مقدر الى فرض غير مقدر فيكونون أصحاب فرض من كل وجهه
 ويكون أقوى من الاولى وجوابه ان أصحاب الفروض المجتمعة في التركة قد تساوا في سبب الاستحقاق
 فيتساوون في الاستحقاق وحينئذ يأخذ كل واحد منهم جميع حقه ان اتسع المحل ويصرف بجمع حقه
 اذا ضاق المحل كالغرماء في التركة والنقل من الفرض الى العسوبة لا يوجب ضعفه لان العسوبة من

عنه دليل الموافقة لبعض الصهاية وجوز على السكوت مع ان الحق عنده بخلاف ما قالوا قال (روى ان
 امرأة غاب عنها زوجها الخ) أقول هكذا نقل صاحب الكشف وهو موافق لرواية البخارى ومسلم حيث قال
 استثناء عمر رضى الله عنه في املاص المرأة فقال المغيرة بن شعبه رضى الله عنه يقتضى فيه مغيرة عبدا أو
 امرأة فقال أنتى بمن يشهد معك فشهد محمد بن مسلمة قبل ما نقله المصنف من الضرب وغيره في حادثة
 أخرى ولهذا لم يرده الشارح صريحا (قوله فأنخص اليها) أى عرض وأظهر لها شخصه وهو سواد الانسان
 القائم المترامى من بعيد والاملاص الازلاق يقال املصت المرأة جنبها أى أزلفتها وأسقطته قبل وقت

للتأمل

الكل متعسر غير معتاد والمعتمد أن يتولى الكبار القنوى ويسلم

سائرهم ولما كان الحكم عنده مخالفا فاسكوت حرام والصهاية لا يتهمون بذلك وأما سكوت على رضى الله عنه فيمكن حمله على أن
 ما أفتوا به من امسالك المال أى مال فضل عنده (وعدم الغرم عليه) أى في مسألة الاسقاط (كان حسنا الا ان نجيب اداء الصدقة
 والتزام الغرم صيانة عن القيل والقال ورعاية لحسن الشئ والعدل كان أحسن وبعد التسليم أى بعد تسليم ان ما أفتوا به لم يكن حسنة

وكان خطأ (فالسكوت بشرط الصيانة عن القوت جائز وذلك الى آخر المجلس تعظيماً للفتيا وحديث الدرّة غير صحيح لان الخلاف والمناظرة بينهم في مسألة العول أشهر من ان تخفى على عمر رضى الله عنه وكان عمر ابن العلق وان صح فيحمل على انه اعتمد عن الكف عن المناظرة معه لا عن بيان مذهبه) فان الواجب عليه ان يبين مذهبه وما هو حق عنده لئلا يكون شيطانا أخرس اسكونه عن الحق لكن المناظرة غير واجبة عليه وكان ابن عباس رضى الله عنهما نجا اعتمد عن الكف عن المناظرة التي لم تكن واجبة عليه (ولما تشرطنا مضي مدة التأمل لم ترد الشبهة التي ذكرت) وهي ان السكوت قد يكون للتأمل وغيره ﴿مسألة اذا اختلف الصحابة من قواين يكون اجماعا على نفي قول ثالث عندنا وأم في غير الصحابة فكذا عند بعض مشايخنا وبعضهم خصوا ذلك بالصحابة رضى الله عنهم اذ لا يجوز ان يظن بهم الجهل أصلا) نظيره انهم اختلفوا في عدة حامل توفي عنها زوجها فعند البعض تعدد باعد ٣٢٩ الاجابن وعند البعض بوضع

الجل فالأكثر كفاء بالاشهر قبل وضع الجل قول ثالث لم يقبل به أحد واختلفوا في الحد مع الاخوة فعند البعض كل

للتأمل وغيره كاعتقاد حقيقة كل مجتهد أو كون القائل أكبر سنانه وأعظم قدرا أو أوفر علما أو استقرار الخلاف حتى لو حضر مجتهدو الحنفية والشافعية وتكلم أحدهم بما يوافق مذهبه وسكت الآخرون لم يكن اجماعا ولا يحمل سكوتهم على الرضا بتفرار الخلاف ثم لا يخفى ان اشتراط مضي مدة التأمل انما يدفع احتمال كون السكوت للتأمل ولا يدفع احتمال كونه لتصويب المجتهدين أو استقرار الخلاف

والقدرة والارادة في شئ من المواد ليست باختيار الموسوف ألا ترى ان الله تعالى فاعل مختار بالاتفاق مع ان علمه وارادته وقدرته ليست صادرة عنه بالاختيار ومستندة الى اختياره والاتوقفت على العلم والقدرة والارادة ولما تعاقب علمه وقدرته وارادته في الازل بوجود شئ أو عدمه لم يمكن خلافه وذلك لا ينافي اختياره فيه وصدوره عنه بالاختيار والقول بان هذه الصفات قديمة أزلية ولها تعلقات حادثة فيما لا يزال وهو مختار في تلك التعلقات

أقوى أسباب الارث (قوله كاعتقاد حقيقة كل مجتهد) على ما ذهب اليه المعتزلة وبعض الأشاعرة من ان الحكم بتعدد والحكم عند الله تعالى ما أدى اليه رأى المجتهد (قوله ثم لا يخفى ان اشتراط الخ) دفع لقول المصنف ولما تشرطنا مضي هذا التأمل لم يرد الشبهة وحاصل الدفع ان الشبهة انما تدفع اذا انحصر وجه السكوت في التأمل مع ان قوله وغيره صريح في عدم الانحصار (قال المصنف الا ان نجعل اداء الصدقة) أي نجعل قسمة الغنيمة مماها صدقة مجازا من حيث انها لا تجب بعوض مالي ويتولى

الولادة قال (كاعتقاد حقيقة كل مجتهد) أقول فانه اذا اعتقد ذلك لزم ان يسكت فلا يدل ذلك على القبول وهو مجرد هذا الاعتقاد لا بعد من أهل بدعة لا يعتد به في انعقاد الاجماع فليتم التأمل قال (وهو يدخل انقص على البنات الخ) أقول اعلم ان الصحابة رضوان الله عليهم اختلفوا في كيفية القسمة اذ ازيد سهام لفرائض على أصلها فدخل على أهلها النقصان كما اذا ماتت امرأة وتركت زوجا وأختا وأب وأم فان سهم الزوج النصف وسهم الأخت أيضا النصف وسهم الام الثلث والمسئلة من ستة وظواهرها تضيق من هذه السهام فذهب ابن عباس رضى الله عنه الى ان النقصان يدخل في سهم من هو أسوأ حالا كالأخت لاب وأم وأولاد البنات وبنات الابن فيجعل للزوج النصف لثلاثة وللأم الثلث اثنتين وللأخت الباقي فانه يقول لم يجعل الله في مال نصفين وثلاثة فاذا ذهب هذا بان النصف فان موضع الثلث وذهب الجمهور الى العول وهو ان تراد على اصل المسئلة من سهام فروضها اذا ضاق لاصل عن فرض من فروضه مثلا ستة في هذه المسئلة تعول الى ثمانية فيجعل للزوج النصف وهو الثلاثة وللأخت نصفها أيضا وللأم ثلثها وهو اثنان لانهم استروا في سبب الاستحقاق وذلك يوجب المساواة في الاستحقاق فبأخذ كل واحد جميع حقه ان اتسع المحل ويضرب بجميع حقه عند تضيق المحل كالحرماني في الشركة قال (ثم لا يخفى ان اشتراط مضي مدة التأمل الخ) أقول دفع لقول المصنف ولما تشرطنا مضي مدة التأمل لم يرد

(٤٣ - تلويح ثانی) سفسطه بينه فانه لو كان الامر على ذلك لما كان له في الازل علم به ولا قدرة عليه ولا ارادة له وليست التعلقات أموراً تحدث عنه سبحانه شيئا بشياً بل التعلق هو وصف اعتباري ينتزع من صاحبه بالنسبة الى متعلقاته هذا (قوله ثم مع ذلك الخ) اعترض عليه بان خوارق العادات وعدم وقوع المرادات مع توفّر الداعي وسلامة الآلات لا تنافي كون العبد هو الموحد لفعله الاختياري لجواز أن يكون المؤثر قدرته واختياره لكن بشرط أن لا يريد الله تعالى عدم وقوع الفعل حتى لو أراد العبد شيئا أو أراد الله تعالى خلافه يقع مراد الله تعالى لا مراد العبد لا تنفقا بشرط تأثيره فلا يلزم من ذلك أن يكون فاعله بخلق الله تعالى على ما هو المدعى ولا يخفى انه على ذلك التقدير يتوقف على عدم ارادة الله تعالى وقوع الفعل أو عدمه وعدم خلقه له أو لضده فلا تكون قدرة العبد

المال للجد وعند البعض المقاسمة خرممان الجد قول ثالث لم يقل به أحد واختلفوا في عدة الر باف عندنا العلة هي القدر مع الجنس وعند الشافعي رحمه الله تعالى الطمع مع الجنس وعند مالك الطمع والادخار مع الجنس فالقول بان العلة غير ذلك لم يقل به أحد واختلفوا في الزوج مع الابوين والزوجة مع الابوين فعند البعض للام ثلث الكل في المسئلتين وعند البعض ثلث الباقي بعد فرض أحد الزوجين في المسئلتين فالقول بثلث الكل في احدهما وثلث الباقي في الاخرى قول ثالث لم يقل به أحد واختلفوا في فضخ النكاح بالعيوب الخمسة فعند البعض

أو نحو ذلك واعلم ان مثل هذا الاجماع و يسمى الاجماع السكوني لا يكون جاحده كافر وان كان هو من الادلة القطعية بمنزلة العام من النصوص (قوله العيوب الخمسة) هي الجذام والبرص والجنون في أحد الزوجين والجب والعنة في الزوج والرتق والقرن في زوجة (قوله فشمول العدم) هو في حكم الغسل أن لا يجب غسل المخرج ولا غسل أعضاء الوضوء وشمول الوجود أن يجب غسلها جميعا وفي حكم النقص شمول الوجود أن ينتقض الطهارة بكل من خر وج الخارج من غير السيلين وبمس المرأة وشمول العدم أن لا ينتقض بشئ منها (قوله وقال بعض المتأخرين) ذكر كرامتدي في الاحكام ان المختار في هذه المسئلة انما هو التفصيل وهو ان القول اشكال ان كان برفع ما انفق عليه القولان فهو ممتنع لما فيه من مخالفة الاجماع والافسلاذ ليس فيه خرق لاجماع حيث وافق كل واحد من القوانين من وجهه وان خالفه من وجهه وبين كثير من أمثلة التسمين ثم قال فان قيل كل من القوانين غير قائل بالتفصيل فهو قول لم يقل به قائل فيكون باطلا قلنا عدم القول به لا يوجب بطلان القول به والامجاز الحكم في واقعه متجدد لم يسبق فيها قول لاحد فان قيل قد اتفق القولان على نفي التفصيل والقول بالتفصيل خرق للاجماع قلنا ممنوع فان عدم القول بالتفصيل أهم من القول بعدم التفصيل والاعم لا يستلزم الاخص نعم لو صرح القولان بنفي التفصيل لما جاز القول به فان قيل ففي التفصيل تخطئة كل من الفريقين في بعض ما ذهب اليه وهي تخطئة للامة مجتمع قلنا الممتنع تخطئة الامة فيما انفقوا عليه لا تخطئة كل بعض فيما اتفق عليه فعلم ان عدم القول بالفصل وان اشتهر في المناظرات لكنه ليس مما وقع الاتفاق على قبوله وانما يقبل حيث يصلح الزام الخصم بان

البعض دون البعض قول ثالث لم يقل به أحد ويعبر عن هذا عدم القائل بالفصل واختلفوا في الخارج من غير السيلين فعند البعض غسل المخرج فقط واجب وعند البعض غسل الاعضاء الاربعة فقط واجب فشمول العدم أو شمول الوجود ثالث لم يقل به أحد وأيضا الخروج من غير السيلين ناقص عندنا لامن المرأة وعند الشافعي المس ناقص لا الخروج فشمول الوجود أو شمول العدم ثالث لم يقل به أحد وقال بعض المتأخرين الحق هو التفصيل وهو ان القول الثالث ان استلزم ابطال ما أجمعوا عليه لم يجز احداه والاجاز مثال الاول صورتان الاوليان فان الاكتفاء بالاشهره صل

الامام قسمتها كالصدقات (قوله بالعيوب الخمسة الخ) المشهور من مذهب الشافعي وهو المذكور في فصول البدائع جواز فضخ النكاح عند الشافعي بهيو به الستة وهي الجنون والجذام والبرص والباق والجب والعنة وعيوبها السبعة الاربعة الاولى والقرن والرتق والنجس والحبوب هو الذي قطع عضوه وصاحب العنة هو الذي لا يصل الى النساء أو يصل الى الثيب دون البكر لمرض أو ضعف في خلقته أو لكبر سنه أو لصر والرتق بالفتح مصدر قولك امرأة رتقا لا يستطيع جماعها الارتفاق ذلك الموضع والقرن بسكون الراء عظم يكون في فرج المرأة والنجس الخ الخ (قوله والامجاز الحكم في واقعه متجدد) فيه الشبهة وحاصله ان الشبهة انما لترداد اقتصر على قوله وقد يكون للتأمل ولم يذكره في المتن لفظ وغيره وفي الشرح أي يكون السكوت للتأمل وغيره من الاسباب المانعة للاظهار قال (المصنف وعند البعض القاسمة) أقول هي ان يجعل الجسد في القسمة كاحد الاخوة قال (القرن والرتق) أقول

الوضع منتف بالاجماع اما لان الواجب بعد الاجلين رامالان الواجب وضع الحمل فهذا يسمى اجماعا مركبا فاقباله الاشتراك وهو عدم الاكتفاء بالاشهره مجمع عليه وفي الجدمع الاخوة اتفاق الفريقين واقع على عدم حرمان الجد ومثال الثاني الامثلة الاخيرة فانه ليس في كل صورة الاحتمال مذهب واحد لا تخالفه الاجماع ولو كان مثل هذا مردودا يلزم ان كل مجتهد وفاق صحابيا أو مجتهد في مسئلة يلزمه أن يوافق في جميع المسائل وهذا باطل اجماعا فان عند ابن مسعود الحامل المتوفى عنها زوجها اعدت بوضع الحمل وأوحيفة رحمه الله وافقه في ذلك ولم يوافق في ان المحرم يجب حجب النقصان عنده ولم يقل أحد بان المجموع المركب من كون عدتها بوضع الحمل مع انتفاء الحجب منتف اجماعا

يلزمه

كافية وبه ثبت المطلوب والحق في البيان ما أسلفناه نغذبه وثوقا وقل جاء الحق وزهق الباطل ان الباطل كان زهوقا ان كنت من أهله والوالدون بخطرات وسارسل فتلهج به (قوله وايضا لا يمكن الحركات) دليل آخر على كون أفعال العبد بقصده واختياره مع عدم كفايته بل احتياجه الى خلقه واجتاده سبحانه وردد مع لزوم العلم بتفاصيل ذلك (قوله بمعنى استناده الخ) استرض عليه بان الاستناد الى مخلوق الله تعالى لو كان كافيافي كون الفعل مخلوقا له تعالى فهو اعتراف بذهب المعتزلة واعتراف من مشرهم فانه لا ينافي كون العبد مؤثرا فيه وهو جداله والجواب عنه بان الاستناد لا على سبيل الوجوب لا يمكن

واللامعدومة كالتصديق
لا يسمي ولا يفتي من
جوع فان جـ واز ذلك
وامكانه فيها بناء على تجويز
الترجيح بلا مرجح ولو صح
فليجوز في الامور
او وجوده فتكون امكانية
على البدئية والمخالفة
على الجهور وقيل ثم
هذا القصد اما ان يكون
داخلا في ملكه تعالى أولا
يكون وعلى الاول يلزم
تفويضه الى العباد و قطع
نصرته تعالى عنه
بالاعدام والايجاد وعلى
الثاني يلزم اثبات امر
لا يكون ملكه تعالى بل
يكون ملكا غيره وهل
كاتب الاستحالة الا في هذه
القضية بل له ما في
السموات والارض ولا
يشرك في حكمه احدا
والحق ان المذهب اعلى
كعبان بناء على امثال
هذه الآراء لربك
والاهواء الضعيفة و انبل
شانا و اثبت مقاما (قوله)
اذ حجتا لي يخرج من صنع

يلزمه من التفصيل بطلان مذهبه ثم التفصيل الذي اختاره صاحب الاحكام ومن تبعه اصل كافي بقيد معرفة أحكام الجزئيات اذ لا يخفى على الناظر المتأمل ان القول الثالث هل يشتمل على رفع ما انفق عليه القولان السابقان أم لا وليس على الاصولي التعرض لتفاصيل الجزئيات وما ادعاه الخصم من ان القول الثالث مستلزم لبطلان الاجماع في جميع الصور غير معتد به لانه ادعاء باطل لانا لاناسلم نبوت احد الشمولين بالاجماع في مسألة الزوج أو لزوجه مع الابوين كيف وقد يصدق انه لا شئ من الشمولين

ببحث لان عدم التعرض أصلا ليس بالتعرض بحلله قوله ثم التفصيل الذي اختاره الخ) مذكور بقول المصنف فاعلم ان التفصيل الذي اختاره بعض المتأخرين كلام غير مفيد (قوله وما ادعاه الخصم) رد لقول المصنف لكن يدعي الخ (قوله لانا لاناسلم نبوت احد الشمولين الخ) قيل عليه منهم من قال للام ثلاث السك في المسئلتين فهذا شمول ومنهم من قال لها ثلاث الباقي بعد فرض أحد الزوجين في المسئلتين فهذا شمول آخر واذا كان مدعى كل شيء ولا واحد على التعيين كان منهم اجماعا على ان الحق أحدهما لا غير بالضرورة ومن أنكر هذا فقد أنكر البداهيات وأما ما ذكر من الاستدلال فدفع ان صدق قولنا لا شئ من الشمولين يجمع عليه لا ينافي صدق أحد الشمولين ثابت بالاجماع لان معنى لا شئ من الشمولين يجمع عليه ان هذا الشمول ليس بجمع عليه وذلك الشمول ليس بجمع عليه ومعنى أحد الشمولين ثابت بالاجماع انه اما ان يكون الثابت هذا الشمول أو ذلك الشمول وهي متصلة حقيقة والذي ينافيها ان يقال لا شئ من الشمولين بثبات أو كل الشمولين ثابت حتى يلزم الاجتماع أو لانه لا شئ من الشمولين

القرن بساكن الرأعظم يكون في فرج المرأة وارتق بفتح التاء مصدق قولك امرأة رتقاء بيمة الرنق لا استطاع جماعها لارتفاق ذلك الموضع كذا في الصحاح قال ثم التفصيل الذي اختاره صاحب الاحكام الخ) أقول هذا رد لقول المصنف فاعلم ان التفصيل الذي اختاره بعض المتأخرين كلام غير مفيد وقوله وما ادعاه الخصم الخ رد لقوله لكن يدعي الخ فان قيل مراد المصنف ان الاكفائيين هذا القدر من التفصيل لا يفيد فائدة معتد بها بحيث لا يبقى للخصم مجال المناقشة بل لا بد من بيان ضابطه يعرف بها ان القول الثابت في أي موضع رفع ما انتفى عليه القولان حتى لا يصح وفي أي موضع لا يرفعه حتى لا يصح وبينهما حاصله ان القولين اذا اشتركا في حكم واحد شرعي سواء تعاقبوا بمحل واحد أولا كان القول الثابت المنافي لذلك الحكم مستلزما لبطلان الاجماع والافلا قلنا نعم مراد المصنف ذلك لكنه لم يتم كما سيظهر من تفسير التارح التصريح قال (اذ لا نسلم نبوت احد الشمولين بالاجماع) أقول أراد بالشمولين كون حصاة الام ثلاث السك في المسئلتين وكون حصتها ثلث الباقي فيها قال (كيف وقد يصدق انه لا شئ من الشمولين) أقول أراد بالثلاث معنى الواحد فيكون موافقا لقوله السابق لاناسلم احد الشمولين

العبد الخ) فيه نظر لان وقوعه لما كان بقدره بعد ارادته كان بقصده واختياره ولا ينافيه الوجوب بواسطة الاسباب المستندة الى الواجب الا لا شئ في كون الفعل الاختياري مسبوقا بمبادى غير اختيارية من تصور الامر الملائم واعتقاد الملائمة وانبعاث الشوق فان تصور الملائمة واعتقادها غير مقدور فاذا تحقق ما من غير معارض فانبعاث الشوق بعد تحققهما لا يزم بالضرورة فيلزم العزم ويلزم من ذلك انبعاث القوة المحررة بالضرورة لكن لا يخرج الفعل عن كونه اختياريا بافعل فعل يصدر عن فاعله بعد تحقق هذه المبادى فهو اختياري وكل ما لا يكون مسبوقا بهذه المبادى فهو ليس باختياريا وتجوز ترك الفعل الاختياري بعد حصول المبادى كجواز ترك

أما عند ابن مسعود فليشبهت الثانية وأما عند غيره فلا تنفاه الأولى ومثل هذا كثير فإن المهتمين بربهم الله وافقوا بعض الصحابة في مسألة مع أنهم خالفوا ذلك البعض في مسألة أخرى أقول التمسك بالاجماع المركب وبعدهم الفائل بالفصل مشهور في المناظرات وابطاله على الوجه الذي نقلته عن بعض المتأخرين ليس حتى بل الحق في ذلك والله أعلم أنه ان كان الغرض الزام الحميم يكون مقبولاً في هذا الغرض كما يقال في الوجوب في الحلي ان الوجوب في الصمار لا يتخلو من أن يكون ثابتاً أو لا فان كان ثابتاً في الصمار يكون ثابتاً في الحلي قياساً وان لم يكن يقال في الوجوب في الحلي يلزم العدم في الصمار مع العدم في الحلي وهذا منتف اجماعاً

ثابتاً في الصمار يكون ثابتاً في الحلي

بمجمع عليه لما فيه من مخالفة البعض ولهذا أحدث لنا بكون قولنا ثابتاً فقال ابن سيرين بثلاث السكلى في زوج وأبو بن دون زوجة وأبو بن وقال تابعي آخر بالعكس وكذا في العيوب الخمسة ليس بمحمول الوجوب ولا بمحمول العدم بمجمع عليه وكذا في البواقي مثلاً لاجماع على وجوب غسل المخرج لمخالفة أبي حنيفة رحمه الله ولا على وجوب غسل أعضاء الوضوء لمخالفة الشافعي واذا صدق انه لا شيء ولا واحد من الطهارتين مما يجب اجماعاً فكيف يصدق ان احدهما واجب اجماعاً غاية ما في الامر انه ركبت مغلظة بحسب التعبير عن الامرين بمفهوم يشملهما على سبيل البدل ويكون تعلق الحكم به في كل من القولين باعتبار فرد آخر وظاهره ان لا يلزم منه لاجماع على الحكم في شيء من الافراد بخلاف مسألة العدة والجد مع الاخوة لاتفاق القريبيين على عدم جواز الا كنفاء بالشهر قبل الوضع وعلى عدم جواز حرمان الجد وأما مسألة علة الراجح فلا يخفى أن القول الثالث ان كان قولاً بعدم اعتبار الجنس في العلية كان مخالفاً للاجماع والا فلاذ لم يقع اتفاق الاقوال الثلاثة الاعلى اعتبار الجنس في العلية (قوله أما عند ابن مسعود) داخل في حيز قوله لم يقل به أحد يعني لا قابل بان المجموع المركب من كون عدة الحامل بوضع الحمل ومن انتفاء سبب المحرم منتف باجماع ابن مسعود وغيره أما عنده فلان الجزء الثاني أعني انتفاء الحجب منتف لان الحجب ثابت وأما عند غيره فلان الجزء الاول أعني كون العدة بوضع الحمل منتف لكونها با بعد الاجلين والمركب ينتفي بانتفاء أحد جزأيه (قوله في الصمار) هو المال الغائب الذي

فهذا لا يفسد حقيقة الوجوب في الحلي لكن يفسد في ما قاله الشافعي فانه لو لم يثبت الوجوب في الحلي يلزم العدمان وهو منتف عند الشافعي اما ان لم يكن الغرض الزام الحميم بل اظهار ما هو الحق فاعلم ان اتفصيل الذي اختاره بعض المتأخرين وهو ان القول الثالث ان استلزم ابطال ما أجمعوا عليه لم يجوز احادانه كلام غير مفيد لانه لا يخاف ان القول الثالث ان استلزم ابطال ما أجمعوا عليه كان مردوداً والحكم يسلم هذا المعنى لكن يدعى ان القول الثالث مستلزم لابطال ما أجمعوا عليه في جميع الصور اما في مسألة واحدة كفي مسألة العدة وحرمان الجسد واما في مجموع المسائلتين ففي مسألة الزوج أو الزوجة مع

الشمولين بمجمع عليه بمزل عن مناقضتها (قوله انه ركبت مغلظة الخ) يعني انه عبر عن الامرين اللذين أحدهما مثلاً غسل المخرج والاخر غسل الاعضاء بمفهوم يشملهما ويعرض لهما على سبيل البدل وهو أحد الطهارتين ويكون تعلق الحكم وهو لوجوب بذلك المفهوم في كل من القولين باعتبار فرض آخر فان تعلق الوجوب على قول أبي حنيفة باعتبار غسل الاعضاء وعلى قول الشافعي باعتبار غسل المخرج فماذا كرم غلظة من باب اشتباه العارض بالمعروض هذا ما ذكره وقد عرفت ان دفاعه من القبول

الخ لا يخاف له قال (وكيف يصدق ان احدهما واجب اجماعاً) أقول وضح ان الواجب اجماعاً لو كان احدي الطهارتين على الاطلاق لم يتعين الواجب في واحد من المذهبين وهو باطل اتفاقاً قال (ركبت مغلظة) أقول أراد به التنبية على منشا الغلط فان ما ذكره مغلظة من قبيل اشتباه العارض بالمعروض فانه عبر بالامر من اللذين أحدهما غسل المخرج والثاني غسل الاعضاء بمفهوم يشملهما ويعرض لهما على البدل وهو أحد الطهارتين ويكون تعلق الحكم وهو الوجوب به أي المفهوم في كل من القولين أي قول أبي حنيفة وقول الشافعي باعتبار فرد آخر فان تعلق الوجوب به على قول أبي حنيفة رحمه الله باعتبار غسل

لا يرجح
 الابوين أحد الشمولين ثابت وهو ثلث السكلى في كليهما وثلاث الباقي في كليهما مثلث السكلى في كليهما دون الاخر مخالفاً للاجماع وكذا في الفسخ بالعيوب في مسألة الخارج من غير السبيلين احدي الطهارتين واجبة اجماعاً فالقول بان لا شيء منهما واجب مطلق للاجماع وكذا في الحلي والصمار وكذا القول بان العدة المذكورة بوضع الحمل مع انتفاء الحجب المذكور مبطل للاجماع فالتأني في تميز صورة يلزم فيها بطلان الاجماع عن صورة لا يلزم ذلك

يكون الممكن معدوم ومع وجوده حال تحقق علته والقول بانها بالنظر الى الاسباب القريبة اختيارى وبالنظر الى الاسباب البعيدة ليس باختبارى قول فاسد اذ ليس من ضرورة الفعل الاختبارى أن لا يستند الى سبب غير اختبارى البتة بل الشيء من غير الوجوب

فلا بد من ضابط وهو ان القولين ان كانا يشتركان في امر هو في الحقيقة واحد وهو من الاحكام الشرعية فينبغي ان يكون القول الثالث مستلزما لابطال الاجماع والافلا فعد ذلك نقول ان المختلف فيه اما حكم متعلق بمحل واحد او حكم متعلق باكثر من محل واحد اما الاول فكمسئلة العدة والجد مع الاخوة فان القولين يشتركان في ان العدة لا تنقض

بالاشهر وحدها وان الحد لا يحرم وكل منهما امر واحد وهو حكم شرعي

لا يرجي فان رجي فليس بضمير وقيل هو لا ينتفع به من الاموال (قوله فلا بد من ضابط) تقرير كلامه ان القولين السابقين ان اشتركا في امر واحد وهو حكم شرعي فاحداث القول الثالث يكون ابطالا للاجماع وان لم يشتركا في ذلك بان لا يكون المشترك فيه واحدا بالحقيقة او كان واحدا لكن لا يكون حكما شرعيا فاحداث القول الثالث لا يكون ابطالا للاجماع وعندنا فنقرر هذا الضابط لا بد من النظر في ان اى موضع يشترك فيه القولان في حكم واحد شرعي رى موضع لا يشتركان فيه في ذلك فنقول المختلف فيه بين القولين الاولين قد يكون حكما شرعيا متعلقا بمحل واحد وقد يكون حكما متعلقا باكثر من محل واحد اما الاول وهو ان يكون حكما متعلقا بمحل واحد فالقولان فيه قريبهما اشتركا كما في حكم واحد شرعي فيبطل الثالث كافي مسئلة العدة والجرم مع الاخوة وقد يظهر عدم اشتركا كما في ذلك كافي مسئلة الرافلا يبطل الثالث وقد يكونان بحيث يمكن ان يخرج منهما اشتركا في حكم واحد شرعي وافتراق بين امرين وحينئذ ان كان الافتراق مما حكم به الشرع كافي مسئلة ذات الزوجين فان القولين يشتركان في اثبات نسب الولد من احدهما وفي ان الثبوت من احدهما يثبتا في الثبوت من الاخر بحكم الشرع فاحداث القول الثالث باطل سواء كان قولنا بشمول الوجود اعنى ثبوت النسب منهما ما جيعا او بشمول العدم اعنى عدم ثبوتها من واحد منهما اصلوا لم يكن الافتراق مما حكم به الشرع كافي مسئلة الخارج من غير السيلين حيث انفق القولان على وجوب التطهير اعنى الوضوء او غسل المخرج وعلى الافتراق اعنى كون الواجب احدهما فقط لكن لم يحكم الشرع بان وجوب احدهما يثبتا في وجوب الاخر فالقول الثالث ان كان قولنا بشمول العدم اعنى عدم وجوب شئ منهما كان باطلا مبطلا للاجماع السابق وان كان قولنا بشمول الوجود اعنى وجوبهما جيعا لم يكن باطلا لعدم استلزامه ابطال الاجماع ولزم من هذا ان الحكم باه اذا اشتركا القولان في حكم واحد شرعي كان القول الثالث مستلزما لابطال الاجماع ليس على اطلاقه واما الثاني وهو ان يكون الحكم المختلف فيه حكما متعلقا باكثر من محل واحد فاختلاف القولين انما يتصور بثلاثة اوجه الاول ان يكون احدهما قائلا بثبوت الحكم في السابق (قوله وقيل هو لا ينتفع به من الاموال) فعلى القول الاول اصله من الاضمار وهو ان يغيب والاخفاء وعلى الثاني من قولهم يعيرض امره وهو الذى يكون فيه اصل الحياة ولا ينتفع به (قوله ولزم من هذا الخ) اى من تقرير الكلام على الوجه المذكور او من عدم لزوم مخالفة الاجماع للقائل بشمول الوجود في مسئلة التطهير والمآل واحد (قوله ليس على اطلاقه) بل مقيد بما اذا ظهر اشتركا القولين في حكم واحد شرعي ولا يكون ثمة افتراق او يكون وكان مما حكم به الشرع اولي بحكمه لكن كان القول الثالث قولنا بشمول العدم (قوله واما الثاني الخ) وقع العبارة في بعض النسخ هكذا واما الثاني وهو ان يكون المختلف فيه حكما متعلقا باكثر من محل واحد اما بان اشتركا في امر واحد او حكم شرعي اولوا وحينئذ الحكم المختلف فيه اما ان يتعلق بمحل واحد او باكثر اما لاول وهو ان يشتركا القولان في امر واحد وهو

لا يتصور وجوده (قوله) اذ خلق القبيح ليس بقبيح وذلك لان الصادر من الخالق جهاته الوجودية وحيثياته الفعلية وهى ليست بقبيحة ولا القبح من اثر غيره او مشاركة فاعل آخر بل من بقائه في حالته الاصلية من العدم واعتبر ذلك من الظل فان ما يشاء فيه من الظلمة بالنسبة الى المستضى لم يأت من جهة المضى ولا من غيره بل بقى على حالته الاصلية وعلى ذلك قوله تعالى فهم من هدى الله ومنهم هقت عليه الضلالة وقوله في قصة ابراهيم عليه السلام واذ امرضت فهو يشفين وقوله في قصة الجن لا تدرى اشرأريد من فى الارض أم أراد بهم رهم رشدا وقوله ليجزى الذين أسأوا بما عملوا ويجزى الذين أحسنوا بالحسنى وقوله ما أصابك من حسنة فمن الله وما

الاعضاء وعلى قول الشافعى رحمه الله باعتبار غسل المخرج قال (أما الاول وهو ان يكون حكما متعلقا بمحل واحد الخ) أقول يعنى ان المختلف فيه ان كان حكما متعلقا بمحل واحد فالقولان قد يظهر اشتركا كما في

أصابك من سيئة فمن نفسك فان الضلالة والمرض والشر وعمل الاسماء والسبب ليس بخارج من خلق الله تعالى وإيجاده ولا واقعه بقدره غيره ولكن لما كان المقدار المقروض الوجود غير قابل من الكمال الاعلى القدر المحدود لم يكن بد من وقوعه على ذلك النحو واما التقدير فهو على وفق الحكمة ومقتضى المصلحة ومراعاة العاقبة الجميدة وهذا معنى ما يقال ان الخبرات داخلية فى القضاء والقدر بالذات

والشروط بالعرض وما ذكره المصنف ليس له معنى محصل (قوله غير مسلمة) قبل عليه هي مقدمة اجماعية مسلمة عند الخصم فلا وجه
 ولا حاجة الى منعها لان جميع المباحث السالفة انما كان التحقيق كون فعل العبد اختياريا او ردائيا كونها متفقاً عليهما بين الاشاعرة
 والمعتزلة لا يقتضى كونها مسلمة عند المصنف فاعل الخفية لا يلمونها وان المصنف يثبت الدليل باصله ٣٣٤

والفردح في جميع
 مقدماته (قوله الأيرى
 ان الله تعالى يحمد على
 صفاته الخ) قيل عليه
 توضيحه سند المنع بذلك
 أعجب من منعه المقدمة
 الأجماعية فان كون
 صفات الله تعالى صفات
 كمال ومحمودا عليها ليس
 بالمعنى المتنازع فيه فانه
 قرر في أول الفصل ان
 النزاع في الحسن والقبح
 بمعنى استحقاق العبد
 المدح والذم في الدنيا
 والثواب والعقاب في
 الآخرة وكيف ذهب
 عن هذا ورد بان اعتبار
 الثواب والعقاب في المعنى
 المتنازع فيه مخصوص
 بفعل المكلف واماني
 غيره فالعقوبة مجرد
 استحقاق المدح والذم ولا
 شأن أن كل كمال محمود وكل
 نقصان مذموم وصرح
 بذلك السيد الشريف
 في حواشي المواقف
 واعترف به هذا القائل في
 شرح المقاصد (قوله في
 غاية التناقض) قيل ليس
 فيه تناقض أصلاً لان
 الحسن والقبح الملبين

صورة معينة وعدم ثبوتها في الصورة الأخرى والاخرى فإلا بالعكس كقول أبي حنيفة رحمه الله تعالى
 بالانتقاض بالخروج من غير السبيلين لا بعس المرأة وقول الشافعي رحمه الله تعالى بالانتقاض بالمس دون
 الخروج فالقول بالانتقاض بكل منهما أو بعدم الانتقاض بشئ منهما لا يكون ابطالا لحكم شرعي يجمع
 عليه الثاني أن يكون أحدهما قائلاً بالثبوت في الصورتين وهو معنى شمول لوجود والاخر بعدم
 فيهما وهو معنى شمول لعدم فان اتفق الشمولان على حكم واحد شرعي كسوية الأب والجد في الولاية
 كان القول بالافتراق مبطلًا للاجماع والأفلا كقول يجواز الفسخ ببعض العيوب دون البعض الثالث
 أن يكون أحدهما قائلاً بالثبوت في إحدى الصورتين بعينها وعدم في الأخرى والاخر قائلاً بالثبوت
 في كلاً من صورتين فيكون اتفاقاً على الثبوت في صورة بعينها أو بعدم فيهما فيكون اتفاقاً على عدم في
 صورة بعينها فيكون القول الثالث ابطالا للجمع عليه كسئلة الصلاة في الكعبة ونقل فرضا ويجعل هذه
 المسئلة ومسئلة ساواة الأب والجد من اقسام الثاني تبين ان ليس المراد بالاول أن يشترك القولان في

حكم شرعي كما في مسئلة العدة وكما في مسئلة الجدمع الاخوة في حكمه بدلان القول الثالث لاستلزامه بطلان
 الاجماع وأما الثاني وهو ان يشترك القولان في واحد حقيقي هو حكم شرعي فاختلف القولين انما يتصور
 بثلاثة أوجه الخ ولا يخفى ماني هذه النسخة من الخلل والصواب ماني البعض لا يخرج من النسخ وهو هكذا
 وأما الثاني وهو ان يكون مختلف فيه حكماً متعلقاً بأكثر من محمل واحد فاختلف القولين انما يتصور
 (قوله ويجعل هذه المسئلة الخ) يعني ان قول المصنف أما الاول فهو كسئلة العدة وأما الثاني فاما أن يكون
 حكم واحد شرعي فيبطل اشاث كما في كل واحد من مسئلة العدة ومسئلة الجدمع الاخوة فان القولين
 في لاولي يشتركان في ان الاكتفاء بالشهر قبل الوضع غير جائز شرعاً والقول بجوازه مبطل الاجماع وفي
 الثانية في ان حرمان الجدمع بجائز شرعاً والقول بجوازه مبطل له أيضاً وقد يكون القولان بحيث لا يظهر
 اشتراكهما في حكم واحد شرعي المكن يمكن ان يخرج منهما شيئاً أن أحدهما اشتركت في حكم شرعي
 والاخر افتراق بين أمرين فهذا الافتراق ان كان أيضاً ما حكم به الشرع كما في مسئلة ذات الزوجين فالقول
 الثالث باطل مطلقاً لانه مبطل للاجماع لان القواين حينئذ يشتركان في حكم واحد من الحكمين
 الشرعيين أحدهما ثبوت نسب الولد من أحدهما والاخر ان الثبوت من أحدهما ينافي الثبوت من
 الاخر فالقول الثالث سواء كان قولاً بشمول الوجود أو بشمول العدم يكون باطلاً لانه الاجماع
 وان لم يكن الافتراق مما حكم به الشرع فالقول الثالث ان كان بشمول العدم كان باطلاً لانه الاجماع
 السابق وان كان قولاً بشمول الوجود لم يكن باطلاً لعدم ابطاله الاجماع ولزم من هذا أي من تقرير
 الكلام على الوجه المذكوران حكم المصنف بانه اذا اشتركت القولان الخ ليس على اطلاقه بل مقيداً بما
 اذا ظهر اشتراك القولين في حكم واحد شرعي ولا يكون ثمة افتراق أو يكون وكان مما حكم به الشرع أولم
 يحكم به لكن كان القول الثالث قولاً بشمول العدم هكذا يجب أن يفهم هذا المقام قال (ويجعل هذه
 المسئلة الخ) أقول يعني ان المصنف لمساقل أرولا بد من ضابطة وهو ان القولين اني قوله والا فلا وقال ثانياً

هذه بمعنى كمال ونقصان وما ينفيه من أن الفعل ليس حسناً ولا قبيحاً لدانه أو لصفته من
 صفاته بحيث يحكم العقل ان فاعله بدنه في الدنيا المدح أو الذم وفي الآخرة الثواب أو العقاب بل كل مانص الشارع به أو بدابسه على
 استحقاق المدح أو الثواب الحسن أو الذم والعقاب قبيح وليس للمخالف دابسه ولا منع يعول عليه أقول قد عرفت ان الخلف
 بيننا وبين الاشاعرة ان المأمور به هل هو حسن في نفسه قبل ورود الشرع والمنهى قبيح منه كذلك بحيث لوروى الحكمة والعاقبة

وأما مسألة الر بافعلة القدم مع الجنس أو الطعم مع الجنس وهما لا يشتركان في أمر واحد وهو حكم شرعي ولو جعل مفهوم أحد
الامرين أو أحد الامور أمر واحد فذلك ليس بامر هو في الحقيقة واحد بل واحد اعتباري ولو كان أمر واحد فليس حكما شرعيا بخلاف
مسئلة الخارج من غير السيلين فان الواجب أحد الغسلين اما الوضوء أو غسل الخرج فهما يشتركان في أمر واحد وهو حكم شرعي

الجيدة لم يمكن ورود الشرعية بعكس هذه القضية وان كان في نفسه ممكنا وغير واجب على الله أم ليس كذلك فقلنا نعم بالاشاعة
لا فعندنا كل ما مورد به حسن وكل منهي عنه قبيح وان لم يرد به شرع ولا نطق به

مشروعيته وحرمة
القبیح أو منكريته
لا يثبت الا بورد الشرع
وهذا معنى قولنا ان
العقل ليس بحاكم وانما
الحاكم هو الله تعالى
خلاف المعتبرة ومن يخذ
وحدوهم وذلك ان حسن
بعض الاشياء وقبحها
عقلي خلافا للاشاعة
ومن وافقهم ومتعلق
المدح والثواب هو كون
الشيء محمودا كاملا
ومتعلق الذم والعقاب
هو كونه ناقصا مذموما
فقول الاشعري كل
ما نص به الشارع أو
بدليله على استحقاق
المدح والثواب فحسن
أو الذم والعقاب فقبیح ان
أراد به ان ثبوت الحسن
واقبح ليس في نفسه بل
انما هو بنص الشارع
فلو عكس الامر لكان
بالعكس فيطلانه واضح
بما بيناه سابقا وان أراد

حكم واحد شرعي وبالثاني أن لا يشتر كافييه وأما مسألة بيع الملاقح والبيع بالشرط فلا يخفى عليهما
خارجة من المبحث فان بطلان بيع الملاقح مسألة مجمع عليها والبيع بالشرط مسألة مختلفة فيم الاتفاق
لاحداهما بالآخرى والمبحث هو انه اذا سبق في مسألة اختلاف على قولين فاحداث قول ثالث هل يكون
ابطال الاجماع أم لا (قوله وأما مسألة الر با) أحدا القولين فيها عليه القدم مع الجنس والآخر الطعم
مع الجنس أو الادخار مع الجنس وهما لا يشتركان في واحد حقيقي هو حكم شرعي فان مفهوم أحد الامرين
بعد قوله وهو ان اقوالين ان كانا يشتركان في أمر الى قوله ولا فلو قوله بعد ذلك فعند ذلك يقول ان المختلف
فيه اما حكم متعلق بمحل واحد أو حكم متعلق باكثر من محل واحد كان يحتمل بحسب الظاهر ان يكون
عبارة عن اشتراك القولين في هاتين المسئلتين في حكم واحد شرعي وعدم اشتراكهما فيه لكن يجوز
المسئلتين من القسم الثاني تبين ان ليس المراد ذلك ضرورة اشتراك القولين في هاتين المسئلتين في حكم
واحد شرعي فلو كان المراد الثاني عدم اشتراكهما في المصاحح التمثيل بهما (قوله وأما مسألة الملاقح) الملاقح
ما في بطون النوق من الاجنة واحدها ملقوحة من قولهم لقتت كالحمام من حم والمجنون من جن (قوله
ولا يخفى انها خارجة عن المبحث) فيه بحث لان انقسم الثاني ليس الا ان يكون محل الحكم أكثر من واحد
وليس بيع الملاقح والبيع بالشرط الا كذلك فان الاحتمال فيه في الحكم وهو عدم افادة الملاقح وان كان
يشملها أو يقتصر على واحد منها وهذا حكم في أكثر من محل واحد وبالجملة لما كان أو حنيفه رجه
الله فان لا بد من افادة الملاقح في الملاقح وافادته في البيع بالشرط والشافعي قال لا بد من افادته فيهما وهذا
انفاقه ما على عدم الافادة في صورة بيعها فدخلت المسئلتان في القسم الثالث وكون المسئلة الاولى مجمعا
عليها لا يمنع الدخول اذ لم يقيد القسم الثالث بان لا يكون شيء من الصورتين مجمعا عليه واشتراك المسئلتين
في ان البيع في كل منهما ممنهي عنه يكفي في تعاقب احدهما بالآخرى وكون البيع في الاول باطلا وفي

فبعد ذلك نقول ان قوله من محل واحد ثم قال اما الاول فحتمل ان يكون مراده بالاول ان يشترك القولان
في حكم واحد شرعي وبالثاني أن لا يشتر كافييه وأن يكون مراد بالاول ان يكون المختلف فيه حكما متعلقا
بمحل واحد وبالثاني أن يكون حكما متعلقا باكثر من محل واحد لكنه لما جعل المسئلتين المذكورتين من
القسم الثاني تبين ان المراد بالاول ليس اشتراك القولين في حكم واحد شرعي وبالثاني عدم اشتراكهما
نظهور ان لقولين في تبين المسئلتين يشتركان في حكم واحد شرعي فلو كان المراد بالثاني عدم اشتراكهما
فيه لمصاحح التمثيل بهما قال (فلا يخفى انه خارجة عن البحث) أقول الظاهر انه خفي لان هاتين المسئلتين لاشك
ان استحقاق فاعله الثواب في الآخرة أو العقاب لا يعرف الا بنص الشارع فربما بالوفاء فليس خصوصهم في ذلك الا الذين يقولون ان
العقل حاكم في الاحكام الشرعية وان زعم ان متعلق المدح والثواب والجهة الصالحة لشرعية الحكم غير الحسن الذي هو كون الشيء
كاملا محمودا ومتعلق الذم والعقاب والجهة الصالحة لورود النهي هو غير القبح الذي هو كون الشيء ناقصا مذموما فليس لهم لذلك دليل
يراهم صريحا أو يصادم ظنين ذباب وبراہین مذهبنا باهرة وحججه زاهرة لا يأتية الباطل من بين يديه ولا من خلفه ولا يمكن الحاصم
من منعه وقدحه هذا من الله الفضل والاحسان (قوله وعند بعض اصحابنا) بل كاهم كما مر في صدر الكتاب وانما الخلاف بين بعضهم
في تعلق الحكم قبل ورود الشرع (قوله لان وجوب تصديق الخ) قبل عليه ان وجوب التصديق وحرمة الكذب بمعنى جزم العقل بان

وهو وجوب التطهير والتطهير واجب بالاجماع فذلك التطهير الواجب هو الوضوء وعندنا وغسل المخرج عند الشافعي فالقول بان لاشئ من التطهير واجب خلاف الاجماع اما القول بان كل واحد واجب لا يكون مخالفا للاجماع ولو قيل الافتراق ثابت بالاجماع فشمول الوجود مخالفا للاجماع فنقول الافتراق هنا ليس حكما شرعيا بل لا يحكم الشرع بان المنافاة ثابتة بينهما حتى يلزم من عدم أحدهما وجود الآخر بخلاف ما اذا كان الافتراق حكما شرعيا كما اذا أخبرت امرأه ان زوجها الغائب مات فتزوجت وولدت فجاه الزوج الاول فعندنا يثبت نسب الولد من الزوج الاول وعند الشافعي من الاخير فثبوت من كليهما أو عدم الثبوت من أحدهما منتف اجماعا ففي هذه الصورة الافتراق حكم شرعي وأما الثاني فاما أن يكون اثابت عند البعض الوجود في صورة مع العدم

واحد بحسب الاعتبار بل بحسب العبارة دون الحقيقة ومع ذلك فليست العلية حكما شرعيا لا يدرك لولا خطاب الشارع بل قد يستنبط نعم يمكن أن يقال ان القولين انهما على انه لا ريب في غير الجنس وهذا حكم شرعي فالقول بعدم دخول الجنس في العلية رفع لذلك (قوله) فالتطهير واجب بالاجماع قد عرفت انه يصدق لاشئ من التطهيرين يجمع على وجوبه اما غسل المخرج فلهما خالفه أبي حنيفة رحمه الله وأما غسل الاعضاء فلهما خالفه الشافعي فلا يصدق ان أحدهما واجب بالاجماع (قوله) ولو جعل الحكمان يعني لو اعتبر برت كيب بين الحكمين في كل من القولين لم يصير حكما واحدا بان يقال الانتقاض بالخروج مع عدم الانتقاض بالمس - حكم واحد لابي حنيفة رحمه الله والانتقاض بالمس مع عدم الانتقاض بالخروج حكم واحد للشافعي رحمه الله فهذا لا يشتركان في أمر واحد وقع الاتفاق

الثاني فاسد الا يقدح في ذلك التعلق الكافي (قوله) فليست العلية حكما شرعيا الخ) يرد عليه ما سبق في تحقيق تعريف الفقه بالعلم بالحكام الشرعية ان العلية ونحوها من الاحكام الشرعية وان خطاب الشارع لا يلزم أن يرد على خصوصية الحكم بل يجوز أن يدرك بالقياس ان الخطاب رده فلامنافاة بين الاستنباط وورود خطاب الشارع (قوله) وهذا حكم شرعي الخ) اعترض عليه بان خارج عن القاعدة فان عدم الربا عدم أصلي لاحكم شرعي واجيب بان المراد بعدم الربا في غير الجنس جواز البيع متفاضلا وهو حكم شرعي (قوله) قد عرفت انه يصدق الخ) فيه بحث عرفته مما هو ان الصادق سلب الاجماع عن

انهم اذ اختلفا في لوجه الثالث لوجود المقنن وانتهاء المانع أما الاول بلان ابا حنيفة رضي الله عنه قائل بعدم افادة المثلث في الملاقيح وافادته في البيع بالشرط والشافعي رحمه الله قائل بعدم افادته فيهما فوجد اتفاقهما على عدم الافادة في صورة بعينها وأما الثاني فلان المانع من دخولها فيه أما كون الاولى مجمعا عليه وهو باطل والا لوجب تقييد الوجه الثالث بكون الشئ من الصورتين غير يجمع عليه وانتهاء التعلق بينهما وهو أيضا باطل لان لكل منهما تعلقا بالآخرى لا شتر كما في ان البيع في كل منهما فاسد منهى عنه وأما قوله والبحث هو انه الخ نظاهر الاندفاع لان المبحث اذا كان مقيدا يكون القول بالنظر الى الاختلاف في مسألة واحدة لخروج بعض الامثلة المذكورة عن المبحث لان القول الثالث فيه بالنظر الى الاختلاف في مسألتين فتدبروا - تنقم قال (ومع ذلك فليست العلية حكما شرعيا الخ) أقول فيه بحث لما سبق في تحقيق تعريف الفقه بالعلم بالحكام الشرعية الخ ان العلية ونحوها من الاحكام الشرعية وان خطاب الشارع لا يلزم ان يرد على خصوصية الحكم بل يجوز أن يدرك بالرى والخطاب أو رده فلا منافاة بين الاستنباط وورود خطاب الشارع وسيأتي تمام تحقيقه في مباحث الاحكام ان شاء الله تعالى قال (نعم يمكن أن يقال الخ) أقول تحقيقه ان معنى اتفاقهم على انه لا يوافق غير الجنس اتفاقهم على حل

في الاخرى وعند البعض عكس ذلك كمسئلة الخروج والمس فالقول بان كلاهما ناقض أو ليس شئ منهما ناقضا لا يكون خلاف الاجماع فان القول بانتقاض كل منهما مخالفا لقول أبي حنيفة رحمه الله تعالى في مسألة المس ولقول الشافعي في مسألة الخروج وليس في شئ منهما مخالفة الاجماع ولو جعل الحكمان حكما واحدا كما يقال الانتقاض في الخروج مع عدمه في المس قول أبي حنيفة رحمه الله وعكسه قول الشافعي فهما لا يشتركان في أمر واحد ولو جعل أحد الافتراقين مشتركا فقد صر انه ليس حكما شرعيا ولو قيل يشتركان في حكم شرعي وهو عدم جواز الصلاة فان من احتجم ومس المرأة لا يجوز صلته بالاجماع اما

عندنا فلا حجة وأما عنده فلمس والذي يحظر بان أن لا يقال ان هذه الصلاة باطلة اجماعا لان الحكم عندنا أنها لا تجوز لاحتجام والحكم عند الشافعي انه لا تجوز للمس وكل من الحكمين منفصل عن الآخر لا تعلق لآدمه بالآخر فيمكن ان ابا حنيفة رحمه الله يكون مختطأ في الخروج مصيبا في المس أو الشافعي رحمه الله يكون مختطأ في المس مصيبا في الخروج اذ ليس من ضرورة كونه مختطأ في أحدهما أن يكون مختطأ في الآخر واما أن يكون الثابت عند البعض الوجود في الصورتين وعند البعض العدم في الصورتين ويسمى هذا عدم القائل بالفصل

وأما الإجماع المركب فأعم من هذا فمسئلة الزوج مع الابوين واليه حجة مع الابوين ومسئلة الفسخ بالعيوب فان الثابت شمول الوجود أو شمول العدم فيجب ان ينظر ان شمول الوجود وشمول العدم انما مشتركين في حكم واحد شرعي فحينئذ يكون الافتراق ابطلا للاجماع نظيره انه ليس للاب والجد اجبار البكر البالغة على النكاح عندنا وعند الشافعي لكل واحد منهما ولاية الاجبار فالقول بولاية الاب دون الجد خلاف الاجماع لان شمول الوجود وشمول العدم بشرط كان في حكم شرعي وهو وجوب المساواة فان الجد كالاب شرطا عند عدم الاب فالمساواة بينهما حكم شرعي بخلاف الزوج مع الابوين والزوجة مع الابوين فان مساواة الزوج والزوجة في ان للام ثلث السكك أو ثلث الباقي لم يعهد حكما شرعيا فكذلك في العيوب الخمسة المساواة

يكون الثابت عند البعض الوجود في احدهما مع العدم في الاخرى وعند البعض الوجود في كليهما أو العدم في كليهما كجواز النفل دون الفرض في الكعبة عند الشافعي رحمه الله وجواز كليهما عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى فجواز النفل متفق عليه فالقول بعدم جوازهما وجواز الفرض دون النفل خلاف

عليه حتى يكون مخالفته ابطلا للاجماع فان قيل قد اتفقا على أحد الافتراقين أعني الانتقاض بالزوج دون المس أو بالعكس فالجواب ما مر من انه مع كونه واحدا اعتبار باليس بحكم شرعي فان قيل ينبغي أن يكون القول بشمول العدم مبطلا للاجماع على حكم شرعي هو بطلان صلاة من احتجم ومس فالجواب ان بطلانها ليس بجمع عليه وانما قال فالذي يخطر ببالي لان الظاهر انه لا خلاف في بطلان الصلاة وانما الخلاف في جهة البطلان فالحكمان متحدان لا تغاير بينهما أصلا وانما التغاير في العلة (قوله) وأما الإجماع المركب فأعم من هذا أي مما يسمى عدم القائل بالفصل لانه يشمل ما اذا كان أحدهما قائما بالثبوت في إحدى الصورتين فقط والاخر بالثبوت فيهما أو بالعدم فيهما (قوله) وليس هو أي صاحب البدعة الذي يدعو الناس اليها من الامة على الاطلاق لانه وان كان من أهل القبلة فهو من أمة الدعوة دون المتابعة كالكفار ومطلق الاسم لامة المتابعة المشهود لها بالعصمة قال شمس الأئمة صاحب البدعة ان لم يكن يدعو اليها ولكنه مشهور بها فاقيل لا يعتد بقوله فيما يضل فيه وأما فيما سواه فيعتد به والاصح انه ان كان مظهرا لها فلا يعتد بقوله أصلا والافالحكم كاذكر (قوله) بالنعصب هو عدم قبول الحق عند ظهور الدليل بناء على ميل الى جانب

الاجماع وكبيع الملاقح والبيع بشرط فان الثاني يفيد الملك عند أبي حنيفة دون الاول وعند الشافعي رحمه الله تعالى كل منهما لا يفيد الملك فاللاقح متفق عليها فالقول بافادتهما الملك وافادة الملاقح لا البيع بالشرط خلاف الاجماع هداية

وجوب المعنيين فلا ينافي صدق الاجماع على وجوب التطهير المطلق وهو حكم واحد شرعي كالاجماع على دوام وجوب إحدى صلواتي الظهر أو بعاءتين أي حضرا أو سفرا مع صدق لشي من الصلاتين بجمع على دوامه (قوله) فالجواب ما مر ليس في هذا الجواب تسليم الاتفاق على أحد الافتراقين كيف وقد أشار الى بطلان تحقق الاتفاق في مثله في شرح قوله فالتطهير واجب بالاجماع وفيما سبق أيضا حيث قال غاية ما في الامر انه ركبت مغلظة الخبل هو بيان مراد المصنف وانما لم يتعرض لردده لما مر غير مرة (قوله) وأما الاجماع المركب الخ قيل الاجماع المركب الاتفاق في الحكم مع الاختلاف في العلة فكانه تركب من علمتين وعدم القول بالفصل هو الاجماع المركب الذي يكون القول الثالث فيه موافقا لكل من القولين من وجهه كإني فسخ السكاح بالعيوب فكأنهم عنوانا بالفصل التفصيل (قوله) فيعتد به أي ولا يثبت الاجماع مع مخالفته (قوله) والاصح من كلام شمس الأئمة على ما نقله صاحب الكشف عنه (قوله) والافالحكم كاذكر أي لا يعتد بقوله فيما يضل به وفيما سواه يعتد به (قوله) بالنعصب قال صاحب

(٤٣ - تلويح نائي) التعقيق في هذه المسئلة (وأما الثاني ففي أهلية من يعتد به الاجماع وهي انكل مجتهد ليس فيه فسق ولا بدعة فان الفسق فيه يورث التهمة ويسقط العدالة وصاحب البدعة يدعو الناس اليها وليس هو من الامة على الاطلاق وسقطت العدالة بالنعصب أو بالسفاهة وكذا المجنون) اعلم ان البدعة لا تخلو من أحد الامرين اما تعصب واما سفاهة لانه ان كان وافر العقل عالما بقبح ما يعتد به ومع ذلك يعاند الحق ويكبره والتمتعصب وان لم يكن وافر العقل كان سفيها اذا سفاهة خفية واضطراب يحمله على فعل مخالف للعقل لقلة التأمل واما المجنون فهو عدم المبالاة فالفتي الماجن هو الذي يعلم الناس الخيسل (وأما عامية الناس ففيها لا يحتاج الى رأى كنفل القران وأمهاات الشرائع داخلون في الاجماع كالمجتهدين وفيما يحتاج لا عبرة بهم) اعلم ان الاجماع على نوعين أحدهما اجماع يفيد قطعية الحكم أي سند الاجماع

لا يكون موجبا للقطع بل الاجماع يقيد القطعية والذاتي اجماع لا يقيد قطعية الحكم بان يكون سند الاجماع موجبا للقطع ثم الاجماع يقيد زيادة توكيد فضل القرآن وأمّهات الشرائع من هذا القبيل والاجماع الاول لا ينعقد ما بقي مخالف واحد وذلك المخالف أو مخالف آخر في عهد آخر لا يكفر بالمخالفة وأما الاجماع الثاني فليس كذلك فإن الحكم قطعي بدونه فليس المراد انه لو لم يوافق جميع العوام لم ينعقد الاجماع حتى لا يكثر الجاحدين لا يمكن لاحد من الخوص والعوام المخالفة حتى لو خاف أحد يدكر (و بعض الناس خصوصا) الاجماع بالعامة لانهم هم الاصول في أمور الدين والبعض بعتره الرسول عليه السلام لظهورهم عن الرجس والبعض باهل المدينة لقوله عليه السلام ان المدينة طيبة تبقى خبيثها وان الخطأ خبيث (لان هذه الامور زائدة على الاهلية وما يدل

(قوله لا يكفر بالمخالفة) يعني في صورة عدم تمام الاجماع بناء على بقاء مخالف واحد (قوله انقراضه صر عبارة عن موت جميع من هو من أهل الاجتهاد في وقت نزول الحادثة بعد انقراضهم على حكم فيها وفائدة ذلك جواز الرجوع قبل الانقراض لادخول من سيحدث وقيل جواز الرجوع ودخول من أدرك عصرهم من المجتهدين في اجماعهم أيضا وعند لقائلين بالاشتراط ينعقد الاجماع لكن لا يبقى حجة بعد الرجوع وقيل لا ينعقد مع احتمال الرجوع (قوله لجمعوا الخلاف المتقدم مانعا) يعني اذ لم يكن على طريق البحث عن المأخذ كما هو دأب المناظرة بل على ان يعتمد كل حقيقة ما ذهب اليه وعليه عامة أهل الحديث والشافعية وقد صح عن محمد انه لا يكون مانعا ونقل عن أبي حنيفة رحمه الله ما يشعر بالمنع وذلك كيباع أمهات الاولاد كان مختلفا بين الصحابة فاجمع التابعون على انه لا يجوز فلو قضى به فاض لا ينفذ عند محمد وروى الكرخي عن أبي حنيفة رحمه الله انه لا ينقض فقبل هذا بنى على ان الاجماع لم ينعقد وقيل على ان فيه شبهة حيث ذهب كثير من العلماء الى انه ليس باجماع (قوله لكنه لم يبق) أي لم يبق دليل يعتمد به ويعمل وبعبارة نخر الاسلام انه نسخ واعترض عليه بانه لا نسخ بعد انقطاع الوحي وأوجب بجوازه فيما ثبت بالاجتهاد على معنى انه لما انتهى ذلك الحكم بانتهاء المصلحة وفق الله تعالى الائمة المجتهدين

على كونه حجة لا يوجب الاختصاص بشئ من هذا وعند البعض لا يشترط اتفاق الكل بل الاكثر كما في لقوله عليه السلام عليكم بالسواد اعظم وعندنا يشترط لان الجملة اجماع الامة فما بقي أحد من أهله لا يكون اجماعا وربما كان اختلاف الصحابة والمخالف واحد في مقابلة الجمع الكثير والسواد اعظم عامة المسلمين ممن هو أمة مطلقة والمراد بالامة المطلقة أهل السنة والجماعة وهم الذين طريقتهم طريقة الرسول عليه السلام وأصحابه دون أهل البدع وأما الثالث ففي شروطه انقراض العصر ليس شرطاً عندنا وعند الشافعي يشترط أن يموتوا على ذلك

الكشف التعصب تعقل من العصية وهي الحصلة المنسوبة الى العصية وهي التقوية والصبر (قوله وقيل على ان فيه شبهة) أي ان انعقد الاجماع لكنه ليس بقطعي لان كثيرا من العلماء لم يجعله اجماعا كان عند من جعله اجماعا فيه شبهة فكان بمنزلة خبر الواحد لا يكفر جاحده ولا يضل وفي فصول الاستروشي ان في القضاء يجوز بيع أمهات الاولاد روايات وأظهرها انه لا ينعقد وفي قضاء الجامع انه يتوقف على امضاء قاص آخر ان امضى ذلك القضاء بنفسه وان اطل بطل وهذا أوجه الاقوال كذا في الكشف (قوله وأوجب بجوازه) حاشا ان المختص بزمان الرسول عليه الصلاة والسلام انما هو نسخ

الفصل وظاهر انه حكم شرعي ولا يرد ما يترجم ان عدمه الرابح بحكم شرعي بل عدم أصلي قال (وقيل على ان فيه شبهة) أقول أي ان انعقد الاجماع لكنه ليس بقطعي لتقدم الخلاف في المسئلة وقد قال بعضهم ان الخلاف السابق يمنع الاجماع اللاحق وهذا القول أوردت شبهة فيه قال (واعترض عليه بانه لا نسخ بعد انقطاع الوحي) أقول لان النسخ تبديل وهو لا يكون الا في زمن الرسول صلى الله عليه وسلم والاجماع لا يكون الا بعده ونهر بالاجواب ان مختص بزمان الرسول عليه الصلاة والسلام انما هو نسخ الحكم الثابت بالكتاب والسنة وأما الحكم الثابت بالاجتهاد يجوز نسخه بعده بناء على جوار أن يوفق الله تعالى

للانفاق لا يعتبر عندنا (مسئلة شرط البعض كونه في مسئلة غير مجتهد في رأي من الصحابة لجمعوا الخلاف المتقدم مانعا من الاجماع المتأخر لان ذلك المخالف نعم اعتبر خلافه لدليله لا لعينه ودليله بان ولان في صحيح هذا الاجماع اضليل بعض الصحابة والمختار عدم اشتراطه لان المعبر اتفاق أهل العصر وقد وجد دليله كان دليله لا يسهل كما ذنزل نص بعد العمل بالقياس ولا يلزم تضليل الذي ذكر صدقه ثابت قطعاً لا تراعى كونه عقليا كانه روي بوجود انصاع وامبمعنى استحقاق الثواب واعقاب في الاجل ويجوز أن يكون ثابتا بمص الشارح على دليله وهو دعوى النبوة واطهار المجزئة فانه بمنزلة نص على انه يجب تصديق كل ما أخبر به ويحرم كذبه أو بحكم

اعلم ان الضلال امان يكون بالنظر الى الدليل أى لا يكون الدليل مقرونا بشرائطه واما ان يكون بالنظر الى الحكم لا بالنظر الى الدليل أى يكون الدليل مقرونا بشرائطه ومع ذلك لا يكون موصلا الى الحكم الذى هو حق عند الله فان أراد بتضليل الصحابة المعنى الاول فلا نسلم لزمه لان الصحابة اذا اختلفوا واقام كل واحد منهم لدليل ٣٣٩ مقرونا بشرائطه لا يكون واحدا منهم

ضالا ولا مخالفا بالنظر الى الدليل ثم اذا انعقد الاجماع بعدهم على أحد الطرفين فدليل المخالف لم يبق الا أن دليله لانه حدث دليل أقوى وهو الاجماع لكن الاجماع لم يدل على ان الدليل لم يكن قبل ذلك مقرونا بشرائطه فلا يكون تضليلا بالنظر الى الدليل وان أراد المعنى الثاني فلا نسلم ان تضليل بعض الصحابة بالنظر الى الحكم ممنوع بل تضليل كلهم بالنظر الى الحكم ممنوع فاه اذا وقع الاختلاف بينهم فأصابه الحق لا تعدوهم ومع ذلك لا شأن أحدهم مخطئ نظرا الى الحكم لان الحق عند الله واحد عندنا فالحاصل انهم ان أرادوا بالتضليل التضليل بالنسبة الى الدليل فالتضليل غير لازم لان دليلهم كان دليلا في ذلك الزمان لكنه لم يبق دليلا في زمان حدوث الاجماع وان أرادوا التضليل بالنسبة الى الواقع فلا نسلم امتناعه لان المجتهد يخطئ ويصيب فاذا وقع

للا اتفاق على القول الاخر ورفع الخلاف وان لم يعرفوا مدة الحكم وتبديل المصلحة (قوله وهو ان يثبت الحكم) أى الحكم الشرعى اذا الحكم الدينوى لا يثبت بقينا لان الاجماع لا يكون فوق صريح قول الرسول عليه السلام وهو ليس بصحة في مصالح الدنيا لقوله عليه السلام في قصة التلقيح انتم أعلم بامور دنياكم ورعا كان يترك رأيه في الحروب بمراجعة الصحابة وقيل يثبت الحكم مطلقا لكن في الدينوى يجوز مخالفته بعد تبديل المصلحة وأما الحكم الشرعى المجمع عليه وان كان اجماعه ظنيا لا يكفر جاحده وان كان قطعيا فيقبل بكفر وقيل لا يكفر والحق ان نحو العبادات الخمس مما علم بالضرورة كونه من الذين يكفر جاحده اتفاقا وانما الخلاف في غيره وسيأتى فيه تفصيل واستدل على افادة الاجماع بشبوت الحكم يقيننا بوجوه من الكتاب والسنة منها قوله تعالى ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين فوله ما تولى ونصه جهنم وجه الاستدلال انه تعالى أوعد باتباع غير سبيل المؤمنين بضمه الى مشاققة الرسول التي هي كفر فيصيرم اذا لزم مباح الى حرام في الوعيد واذا حرم اتباع غير سبيلهم يلزم اتباع سبيلهم اذا لا يخرج عنهما لترك الاتباع اتباع غير سبيلهم فيدخل في اتباع غير سبيلهم والاجماع سبيلهم فيلزم اتباعه فان قيل لفظ الغير مفرد لا يفسد العموم فلا يلزم حرمة اتباع كل ما يعارض سبيل المؤمنين بل يجوز ان يكون غير سبيل المؤمنين هو الكفر والتكذيب قلنا بل هو عام بالاضافة الى الجنس بدليل صحة الاستثناء قطعا ولو سلم فيمكنى الاطلاق فان قيل السبيل حقيقة في الطريق الذى يمشى فيه وهو غير مراد اتفاقا وليس جملة على الطريق الذى اتفق عليه لامة من قول أو

الحكم اثبات بالكتاب والسنة (قوله في قصة التلقيح) التلقيح تعليق ذكر النخل على انشاء ليكثر ثمرة كما يجعل في التين ايضاد كان الناس يلغون النخل لذلك فنهام الرسول عليه الصلاة والسلام فتر كره فقات ثمرة النخل فقال عليه السلام بعد ان انهى الامر الى جنبه الشريف انتم أعلم بامور دنياكم (قوله قلنا بل هو عام) استرض عليه بان الاضافة الى الجنس لم تعهد من ألقاظ العموم وورود الاستثناء في كلام من يعتد به ممنوع وايضا كفاية الاطلاق عند نزاع الخصم والحواب انهم صرحوا بان المضاف

مجتهدى عنهم ان يجمعوا على أحد قواين ذهب اليه بعض الصحابة بعدما انعقد اجماع من قلهم على خلافه غاية انه يلزم كون الحكم عند الله تعالى ما انعقد عليه الاجماع السابق لمصلحة فيه الى أن توفى أهل الاجماع الا لاحق ثم يكون الحكم عندهما مجعوا عليه كما هو الشارح في الناسخ والمنسوخ قال (قلنا بل هو عام بالاضافة الى الجنس الخ) أقول فيه بحث اذ لم يهدده زمان صبغ العموم قوله بدليل صحة الاستثناء نعم يصح اذا ورد الاستثناء في استعمال من يعتد به (قوله ولو سلم) فيه أيضا بحث لان قوله فان قيل ان كان نقضا كان الجواب بالمنع والتساميح خارجا عن توفى المناظرة وان كان معارضة برد المنع على قوله يمكنى الاطلاق كيف لا ونزاع الخصم في كفاية الاطلاق بل الجواب ان الآية الكريمة خبر صورة لكنه نسى معنى أى لا تشاقوا الرسول ولا تتبعوا غير سبيل المؤمنين فيم الغير لانه نكرة بمعنى في سياق النبي فتدبر قال (فان قيل السبيل حقيقة الخ) أقول يعنى ان المراد بالسبيل ليس الطريق الحسى حقيقة اتفاقا

الخلاف في مسألة فلا شأن أحدهما بالنسبة الى الواقع والى علم الله تعالى مخطئ وضال (وأما الرابع) في حكمه وهو ان يثبت الحكم بقينا حتى يكفر جاحده لقوله تعالى ويتبع غير سبيل المؤمنين فان قيل لو عبادت متعلق بالمجموع وهو المشافة والاتباع قلنا بل بكل واحد والالم الله القديم وجوب اعاصه الرسول غاية ما في الباب ان ظهوره بتوقف على تكام النبي عليه الصلاة والسلام بعدما تبين صدقه بالدليل القطعي وفيه نظرا ما أولا فلان وجوب التصديق وحرمة الكذب ادالم يكن الحسن والقبح عقليا كيف يحزم العقل به بل لا طريق له اليه

يكن في ضمه الى المشاقفة فائدة) اول الآية ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين فوله ما تولى ونصله جهنم
وساءت مصيرا أي نجعله وبالما تولى من الضلالة ووجه الاستدلال انه جمع بين مشاقفة الرسول واتباع غير سبيل المؤمنين في الوعيد
ولاشك ان مشاقفة الرسول وحدها تستوجب الوعيد فلولا ان الاتباع المذكور حرام لم يكن في ضمه الى المشاقفة فائدة فكان
الكلام حينئذ ركبا كالوقال من ٣٤٠ يشاقق الرسول ويأكل الخبز وإذا كان اتباع غير سبيل المؤمنين حراما

ولا شك ان اتباع
سبيل من السبل واجب
لقوله تعالى قل هذه
سبيلي الآية فيكون
الواجب اتباع سبيل
المؤمنين ثم سبيل المؤمنين
لا يمكن أن يكون عين
مآتى به النسبي عليه
الصلاة والسلام لانه اذا
كان كذلك فاتباع غيره
يكون مخالفة الرسول عليه
الصلاة والسلام ويكون
المعطوف أي الاتباع
عين المعطوف عليه وهو
المشاقفة

أصلا اذ يمكن على رأيهم
ورود الشرع بخلاف
ما يدركه العقل ومع
جواز ذلك لا يحصل الجزم
قطعا وأما ما ينافي فلا نسلم
في اثبات المجزئة يتوقف
على اعتبار كونها بمنزلة
نص ذلك وأما ثالثا فلانه
لا يتصور ثبوت الشرع
عندنا بحكم الله القديم
لان المراد من ثبوت
حصول العلم عند المكلف
بانه عند الله كذا لاثبوت

فعل أو اعتقاد أولى من حمله على الدليل الذي اتبعوه قلنا اتباع غير الدليل وان كان هو القياس داخل
في مشاقفة الرسول أي مخالفة حكمه اذ القياس أيضا مستند الى نص وحينئذ يلزم التكرار فان قيل لو عم
لزم اتباع المباحات واستناد الحكم الى الدليل الذي أسند المؤمنون اجماعهم اليه قلنا خص ذلك للقطع
بانه لا يلزم المتابعة في المباح وان الاتباع هو الايمان بمثل فعل الغير لكونه فعل الغير لا لكونه مما ساقه
اليه الدليل مثلا ايمان المؤمنين بالله تعالى ونبوة موسى عليه السلام لا بعد اتباعه ليهود وذلك كما خص
المؤمنون بالمجتهدين الموجودين في عصره فان قيل يجوز أن يراد سبيل المؤمنين في متابعة الرسول عليه
السلام أو مناصرته أو الاقتداء به أو فيما صاروا به مؤمنين وهو الايمان بالله وقد نزلت الآية في طمعة من
أيرق حين سرق درعا واريد ولحق بالمشركين أجيب بان العبرة بالعمومات والاطلاقات دون خصوصيات

الى المعرفة كذى اللام في معانيه ذكره الشريفي في بحث تعريف المسند من حواشي المطول وكذا
ذكر القاضى في قوله تعالى وفرعها في السماء انه يجوز أن يراد وفرعها على الاكتفاء بلفظ الجنس
لا كئسابه الاستغراق من الاضافة والمراد من كفاية الاطلاق كفايته في مقام رتب فيه الحكم على شئ
ما خوذ بعنوان يصلح عنوانه للعلية كما ذاقيل ومن يتبع مخالفة سبيلهم وقد يجاب عن أصل السؤال
بان الآية الكريمة خبر صورة نهى معنى أي لا تشاققوا الرسول ولا تنبوا عوا غير سبيل المؤمنين فيم الغير
لكونه نكرة معنى في سياق النفي (قوله قلنا اتباع غير الدليل الخ) قيل عليه يلزم مما ذكر في غير هذا
الجواب كون بعض المجتهدين مشاققا للرسول عليه الصلاة والسلام حيث يجوز أن يكون مختطبا فالجواب
الصحيح ان التخصيص بما ذكره تخصيص من غير مخصص بل المراد به الطريقة التي عليها المؤمنون وهو
شامل لما أجمعوا عليه والجواب بعد تسليم ان الخطأ في الدليل بعد بذل في الوسع وتحصيل الظن بعينه
مشاقفة للرسول عليه الصلاة والسلام اذ المنهى مشاقفته عليه الصلاة والسلام بعد تبين الهوى كما دل
عليه صريح الآية الكريمة وهو منتف فيما ذكر (قوله قلنا خص ذلك) قيل عليه التخصيص خلاف
الأصل بل الجواب عن أصل السؤال التزام الاتباع في المباحات بان ما أجمعوا على اباحته فباح وبان
ما فعلوا على الاباحة يجوز فعله على الاباحة وأنت خبير بان اتباع المباح الذي اعترض عليه بلزومه على
تقدير عموم الغير معنى ثالث وهو جعل المباح الذي فعلوه لا اعتقاد اباحته ولا يجوز فعله على الاباحة والفرق
ظاهر والجواب مدفوع والضرورة الى التخصيص قائمة (قوله وان اتباع الخ) بالكسر معطوف على

بل المعنوي فيحتمل أن يراد به الاجماع وان يراد به ايقاع الدليل ويكون المعنى ويتبع الدليل في رأيه كما
يتبعه المؤمنون في رأيهم وليس حمله على الاول أولى من حمله على الثاني لثبوت الاجماع وتقرير الجواب ان
الجل على الاول أولى لاقتضاء الجل على الثاني التكرار لان اتباع غير الدليل وان كان ذلك الدليل هو
القياس الذي هو أضعف الأدلة داخل في مشاقفة الرسول صلى الله عليه وسلم قال (فان قيل لو عم الخ)

غير
في نفسه وانما هو بحكم الله القديم لاثبوت عندنا وقال السيد الشريفي قدس سره ابتداء
وجوب التصديق وحرمة الكذب بمعنى الاستحقاق المذكور لا يجوز أن يكون ثابتا شرعا بنص الشارع سواء نص على الحكم المذكور
أو على دليله أما الاول فلما هو وأما الثاني فلان ثبوت دليله المنصوص انما هو بطريق الاستدلال وعلى تقدير التسليم لانص من الشارع
على دليله سوى اظهار المجزئة لصدق دعواه النبوة وهو ليس بنص بمعنى خطاب الشارع الموجب لكون الحكم شرعا ولا خفاء ان اثبات

ولا يمكن أيضا أن يكون سبيل المؤمنين أحكاما لا يدخل فيها أتى به ما النبي عليه الصلاة والسلام اذ لو كان كذلك لكان ما أتى به النبي عليه الصلاة والسلام غير سبيل المؤمنين فيكون اتباعه داخل في الوعيد فيكون سبيل المؤمنين مجعوطا كما مما أتى به النبي عليه الصلاة والسلام ومن غيره فهذا الغير يكون واجب الاتباع فان شرط لكونه

٣٤١

حاصل المطلوب وان لم

يشترط فمع عدم الاتفاق

اذا كان واجب الاتباع

فمع تحقق الاتفاق أولى

أن يكون واجب الاتباع

فان قيل ان كان سبيل

المؤمنين مما كما مما أتى

به النبي عليه الصلاة

والسلام ومن غيره فما

أتى به النبي عليه الصلاة

والسلام يكون غير

سبيل المؤمنين فاتباعه

يكون داخل في الوعيد

قلنا لا يكون غير سبيل

المؤمنين لان جزء الشيء

لا يصدق عليه انه غيره

كلا يصدق عليه انه عينه

لان من له عشرة دراهم

فقط يصدق أن يقول

ليس لي غير عشرة دراهم

مع انه يملك أجزاء العشرة

واعلم ان هذا الاستدلال

على ان الاجماع حجة

ليس بقوى لانه يمكن أن

يكون ما أتى به النبي

عليه الصلاة والسلام

عين سبيل المؤمنين مع

انه لا يكون المعطوف

عين المعطوف عليه لان

الاسباب والاحتمالات والثابت بالنصوص مادامت عليه ظواهرها ولم يصر عنه قرينة وقد يقال ان التمسك بالظواهر وجوب العمل بها الثابت بالاجماع ولولا ذلك لوجب العمل بالدلائل المانعة عن اتباع الظن واعتراض المصنف بانه يجوز أن يكون سبيل المؤمنين ما أتى به الرسول عليه السلام ويكفي في صحة العطف تغير المفهومين وجوابه ان الاتباع ذلك من جهة أنه لا يصح العطف بل من جهة أن سبيل المؤمنين عام لا يخصص له بما ثبت انبان الرسول عليه السلام به مع ان حمل الكلام على الفائدة الجديدة أولى من حمله على التكرار وتغير المفهومين لا يدفع التكرار كما في قولنا اتبعوا القرآن وكتاب الله تعالى والتنزيل ونحو ذلك (قوله ولا يمكن أيضا أن يكون سبيل المؤمنين أحكاما لا يدخل فيها ما أتى به النبي عليه السلام) هذا ما لا حاجة اليه في الاستدلال اذ على تقدير كونه غير ما أتى به النبي عليه السلام لا يدخل اتباع ما أتى به النبي عليه السلام في الوعيد لان عطف اتباع غير سبيل المؤمنين على مخالفة الرسول عليه السلام والحاق الوعيد بهما قرينة ظاهرة على أن اتباع ما أتى به وامتنال أو امره لا يدخل في الوعيد وان كان غير سبيل المؤمنين وعلى هذا الحاجة الى ما التزمه من أن جزء الشيء ليس غيره مع أنه امر اتفق على بطلانه جمهور المتسكين بهذه الآية على حجة الاجماع مع ان ما أتى به النبي عليه الصلاة والسلام على تقدير دخوله في سبيل المؤمنين يصدق عليه انه سبيل المؤمنين فلا يدخل تحت الوعيد لان الوعيد اذا هو على اتباع سبيل المؤمنين لا يكون سبيل المؤمنين لان معنى غير سبيل المؤمنين غير ما يصدق عليه انه سبيل المؤمنين لا غير هذا المفهوم والالكان كل واحد من جزئيات الاحكام الاجماعية

قوله خص ودخل تحت مقول القول لا بالفض عطف على القطع أو انه لا يلزم وهذا الجواب عن قوله واسناد الحكم الى الدليل وحاصله ان اسناد الحكم ابتداء الى ما أسندوا اليه ليس داخل في اتباع سبيل المؤمنين ليكون تركه اتباعا لغير سبيل المؤمنين لان الاتباع هو الايمان بمثل فعل الغير وأما اذا أسند الحكم الى ما أسندوا اليه لا يكون كذلك لانه حينئذ مما ساقه اليه الدليل مع قطع النظر عن ملاحظة الغير (قوله وقد يقال) أي في رد الجواب المذكور وحاصله ان فيه دورا لانه اثبات بحجة الاجماع بما لا تثبت بحجة الا به وفي لفظ قد اشار الى ضعفه لان وجوب العمل بالظواهر لا يتوقف على الاجماع بل على ان العدول الى خلاف الظاهر بلا دليل غير معقول على ان بين قوله ولولا ذلك لوجب العمل بالدلائل المانعة عن اتباع الظن وبين قوله التمسك بالظواهر وجوب العمل بها الثابت بالاجماع تنافي ظاهر اللهم الا أن يقال الدلائل المانعة عن اتباع الظن ليس من قبيل الظواهر بل النصوص أو فوقها (قوله قرينة ظاهرة) يعني ان ما ذكره قرينة ظاهرة على ان المراد بالغير سوى ما أتى به النبي صلى الله عليه وسلم على ذلك التقدير فلا يرد

أقول منشؤه قوله في الجواب عن السؤال الاول بل هو تمام يعني لو عم غير سبيل المؤمنين لزم اتباع المباحات لانها أيضا من سبيل المؤمنين فتركها اتباعا لغير سبيلهم وهو خلاف مقتضى الاباحية ولزم أيضا الاتباع في اسناد الحكم ابتداء الى ما أسندوا اليه الاجماع من الكتاب والسنة والقياس لانه أيضا سبيلهم فلو تركوه واستدلوا بالاجماع لاتبعوا غير سبيل المؤمنين حينئذ لا تثبت بحجة الاجماع وتقرر الجواب عن الاول

مفهوم ومشافة الرسول عليه الصلاة والسلام غير مفهوم اتباع غير سبيل المؤمنين فهذه الغيرية كافية لصحة العطف كقوله تعالى أطيعوا الله وأطيعوا الرسول مع ان اطاعة الرسول عن اطاعة الله تعالى في الوجود الخارجي لقوله تعالى من بطع الرسول فقد أطمع الله لكنه غيره بحسب المفهوم (وقوله تعالى كنتم خير أمة الاية والخيرية توجب الحقبية فيما اجتمعوا) لانه لو لم يكن حقا كان ضلالا لقوله تعالى فماذا بعد الحق الا الضلال ولاشأن ان الامه الضالين لا يكونون خيرا لام على انه قد وصفهم بقوله تعالى تأمروا بالمعروف ونهون

عن المنكر فاذا اجتمعوا على الامر بشئ يكون ذلك الشئ معروفا فاذا اختلفوا عن الشئ يكون ذلك الشئ منكرا فيكون اجماعهم حجة
 وقوله تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء بالعدل لقوله تعالى قال اوسطهم وكل الفضائل منحصرة في التوسط
 بين الافراط والتفريط فان رؤس الفضائل الحكمة والعفة والشجاعة والعدالة فالحكمة نتيجة تكميل القوة العقلية وهي متوسطة
 بين الجر بزة والعبادة متوسطة ان تنتهي القوة العقلية الى حد يمكن للعقل الوصول اليه ولا يتجاوز عن الحد الذي وجب ان يتوقف عليه
 ولا يتعمق فيما ليس من شأنه ٣٤٢ التعمق كالتفكير في المتشابهات والتفتيش في مسئلة القضاء والقدر والشروع

بمجرد العقل في المبدأ
 والمعاد كما هو وأدب
 الفلاسفة والعفة هي
 نتيجة تمذيب القوة
 الشهوانية وهي
 متوسطة بين الطلعة
 والخود والشجاعة نتيجة
 تمذيب القوة الغضبية
 وهي متوسطة بين التهور
 والجلين وانما يحد فيها
 التوسط لان النفس
 الحيوانية هي مركب
 للروح الانسانية فلا بد
 من توسطها لئلا تضعف
 عن السير ولا يجمع ل
 تنقاد للروح ثم التوسط
 في هذا المجموع أي
 الحكمة والعفة والشجاعة
 هي العدالة فلهذا فسر
 الوساطة بالعدل والعدالة
 تقتضي الرسوخ على
 الصراط المستقيم
 وتنسى الزيف عن سواه
 السبيل (وقوله عليه
 الصلاة والسلام
 لا تجتمع أمتي على
 الضلالة وقوله عليه
 الصلاة والسلام رأوا
 الاجماع حجة فقوله ومن يشاقق الرسول فقد عرفت ما عليه

غير سبيل المؤمنين (قوله وقوله تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا) أثبت لمجموع الامة العدالة وهي
 تقتضي الثبات على الحق والطريق المستقيم لان العدالة الحقيقية ثابتة بتعديل الله تعالى تنافي
 الكذب والميل الى جانب الباطل ولا خفاء في انها ليست ثابتة لكل واحد من الامة فتعين المجموع
 وأيضا الشاهد حقيقة هو الخبر بالصدق واللفظ مطلق يتناول الشهادة في الدنيا والاخرة فيجب ان
 يكون قول الامة حقا وصادقا يفتارهم الحكيم الخبير للشهادة على الناس (قوله وكل الفضائل منحصرة
 في التوسط) تقرير هذا الكلام ان الخالق تعالى وتقدس قد ركب في الانسان ثلاث قوى احداها مبدأ
 ادراك الحقائق والشوق الى النظر في العواقب والتمييز بين المصالح والمفاسد ويعبر عنها بالقوة النطقية
 والعقلية والنفس المطمئنة والملكية والثانية مبدأ جذب المنافع وطلب الملازم الماكلي والمشارب
 وغير ذلك وتسمى القوة الشهوانية والبهيمية والنفس الامارة والثالثة مبدأ الاقدام على الاحوال
 والشوق الى التسلط والترفع وهي القوة الغضبية والسبعية والنفس اللوامية وتحدث من اعتدال
 الحركة الاولى الحكمة والثانية العفة والثالثة الشجاعة فامهات الفضائل هي هذه الثلاثة وما سوى
 ذلك اغما هو من تفر يعاتر وتركيباتها وكل منها محتوش بطرفي افراط وتفرط هما رذيلتان اما الحكمة
 فهي معرفة الحقائق على ما هي عليه بقدر الاستطاعة وهي العلم النافع المعبر عنه بمعرفة النفس ما لها
 وما عليها اشار اليه بقوله تعالى ومن يؤت الحكمة فقد أوتي خيرا كثيرا وافراطها الجر بزة وهي

ما قيل ان الدخول في الوعيد لا ينافر فيه اذ قد يصدق عليه انه لم ينتبه عن مجموع الامرين (قوله
 واللفظ مطابق) يعني قوله تعالى ليكونوا شهداء على الناس (قوله والنفس) الظاهر ان اطلاق النفس
 هي هذه القود الثلاثة من باب اطلاق اسم المحل على الحال ثم صارت حقيقة عرفية (قوله والثانية
 مبدأ جذب المنافع) قديتهم مخالفة بين ما ذكرهنا وبين ما سئذ كرت في باب العوارض في اثنا بيان
 حكم الاغناء من ان القوة الشهوية مبدأ الحركة الى جلب المنافع والغضبية مبدأ الحركة الى دفع المضار
 ولك ان تقول مبدأ الحركة الى جلب المنافع مبدأ الوساطة ومبدأ الاقدام على الاحوال مبدأ الحركة
 الى دفع المضار لانه اسماح في شئ من تفسيرين كما ظن (قوله محتوش) أي محبب يقال احتوش القوم
 بفلان أي جعلوه في وسطهم فكان المعنى على القلب لان المحتوش على هذا الطرفان (قال المصنف وقوله
 عليه الصلاة والسلام لا تجتمع أمتي على الضلالة) وجه الاستدلال ان عموم النص يخفي جميع وجوه

ان غير سبيل المؤمنين عام خص منه ترك المباح للقطع بانه لا يلزم المتابعة فيه والا لا يكون مباحا عن
 الثاني ان يقال اسناد الحكم ابتداء الى ما أسندوا اليه الاجماع ايسر داخل في اتباع سبيل المؤمنين ليكون
 ركه اتباعا لغير سبيل المؤمنين لان اتباع ائيان بمثل قول الغر لكونه فعل الغير وما نحن فيه ليس كذلك

استعمال

ان هذه هي الادلة المشهورة على ان

المجزة لدعوى النبوة لا يتوقف على اعتبار كور المجزة بمنزلة النص وأيضا نحن نجد من أنفسنا ان من ادعى النبوة وأظهر المجزة على
 صدق دعواه ثم كذب في بعض أقواله فقد بدأ بالانزعاض مدعي انه حكم الله تعالى بانه ليس كذلك يستحق العقاب ولا شك ان المنازع
 في مثله مكابرو وهذا التقرير يكون الجواب المذكور على طرف انتهى وهو كلام حسن واف في رد ما قيل ولي كلام آخر أثبت في ناظورة

(قوله وكذلك امتثال أوامر

انبي الخ) قبل عليه
الوجوب بمعنى اللزوم
العقلي ثابت بالادلة
القطعية وبمعنى استحقاق
اثواب على الفعل
والعقاب على الترك
ثابت بنفس الشارع على
دليله كما مر بقوله تعالى
أطيعوا الله وأطيعوا
الرسول بعد ما علم وجوب
الامتثال بمعنى اللزوم
العقلي الذي هو وغير
المتنازع فيه كما علم لزوم
تصديق ما قامت عليه
الحجة العقلية في المسئلة
الهندسية ثم استحقاق
الثواب والعقاب أمر
آخر ثبت بحكم الشارع
في الشرعيات ولا يثبت
في الهندسيات وردبانه
لادليل أصلا على لزوم
امتثال أوامر النبي
عليه الصلاة والسلام
لزوما عقليا ولا على لزوم
الصدق على خبره عقليا
خصوصا على رأى
الاشاعرة بأنه لا لزوم عقلا
بين الدليل العقلي
ومدلوله ثم الكلام بعد
ذلك في الوجوب شرطا
هب انه لزوم امتثال أوامره
لزوما عقليا فبم ثبت
وجوب تصديق قوله
بمعنى طيعوا الله وأطيعوا

استعمال الفكر فيما لا ينبغي كالتشابهات وعلى وجه لا ينبغي كما نفاه الشرائع فهو ذبانه تعالى من علم
لا ينفع، تفر يطها الغبارة التي هي تعطيل القوة الفكرية بالارادة والوقوف عن اكتساب العلوم
النافعة وأما الشجاعة فهو انقياد السبعية للناطقية في الامور التي يكون اقدارها على حسب لروية من
غير اضطراب في الامور الهائلة حتى يكون فعلها جبارا صريرا محمودا وافرطها التهور رأى الاقدام على
ما لا ينبغي وتفر يطها الجبن أى الحدز عملا لا ينبغي واما العفة فهي انقياد البهيمية للناطقية ليهكون
تصرفاتها بحسب اقتضاء الناطقة سلم من استعباد الهوى اياها واستخفاف الذات وافرطها الخلاء
وتفجور رأى الوقوع في ازدياد اللذات على ما يجب وتفر يطها الخمود أى السكون عن طلب اللذات
بقدر ما يخص فيه العقل والشرع ايشار الا لملقه فالواسط فضائل والاطوار ذائل واذا امتزجت
الفضائل الثلاثة حصلت من امتزاجها حالة متشابهة هي العدالة فبذلك الاعتبار عبر عن العدالة بالوساطة
والية أشير بقوله عليه الصلاة والسلام خيرا الامور اوسطها والحكمة في النفس البهيمية ببقاء البدن
الذي هو مرب النفس الناطقة لتصل بذلك الى كمالها اللاتى بها ومقصد المتوجه اليه وفي السبعية
كسر البهيمية وقهرها ووقف الفساد المتوقع من استيلائها واشترط المتوسط في أفعالها الثلاث استبعاد
الناطقية في هواها وتصرفاتها عن كمالها وقصدتها وقد مثل ذلك بقارس استتردى سبعا وبهيمية
للأسطياد فان اتباد السبع والبهيمية للقارس واستعملها على ما ينبغي حصل مقصود الكل وبوصول
القارس الى الصيد والسبع الى الطعمة والبهيمية الى العلف والاهلك الكل فقوله النفس الحيوانية
أراد بها ما هو أعم من البهيمية والسبعية وأما الكلام في ان هذه الثلاثة نفوس متعددة أم نفس واحدة
مختلفة بالا اعتبارات أم قوى وكيفيات للنفس الانسانية فوضعه علم آخر (قوله وأما غيره من الآيات
فدلائله على ان اتفاق مجتهدي عصر واحد حجة قطعية ليست بقوية) اما قوله تعالى كنتم خير امة
الاية فلان الظاهر ان الخطاب للصحابة على ما يشعر به قوله تعالى لن يضر وكم الأذى وان الضلال في
بعض الاحكام بناء على الخطأ في الاجتهاد بعد بذل الوسع لا ينافى كون المؤمنين العاملين بالشرائع
المتمثلين للأوامر خيرا الامم ولان المعروف والمنكر ليسا على العموم اذرب منكرا لم ينهوا عنه لعدم
الاطلاع عليه ولان المعروف والمنكر بحسب الرأى والاجتهاد لا يلزم أن يكونا كذلك في الواقع وبعد
تسليم جميع ذلك لادلاله قطعا على قطعية اجماع المجتهدين في عصره وأما قوله تعالى وكذلك جعلناكم

الضلال والخطأ ضلالة فلا يجوز الاجماع عليه فيكون ما أجمعوا عليه حقا لا يجوز مخالفته قال القا آنى
قلت فيه نظر اذ لا نسلم ان الخطأ المظنون ضلالة (قوله فلان ان الظاهر ان الخطاب للصحابة) قيل عليه
ان كان الخطاب للصحابة الحاضرين لزوم حجية اجماعهم مع مخالفة الفاسقين والذين لم يلحقوا بهم لعدم
الاسلام في وقت الخطاب ثم أسماوا وصاروا من أهل العلم واللازم باطل اذ لا تنقدح مخالفتهم في الاجماع بناء
على ان حجية الاجماع انما هو بعد وفاة الرسول عليه الصلاة والسلام وان كان للصحابة جميعهم
معاصرين حاضرين وعائتهم فليس تعميم الخطاب للصحابة باولى من تعميم الخطاب لجميع الامة والحال
ان قوله تعالى كنتم خير امة دون ان يقول خير صحابة ظاهر في ان الخطاب لجميع الامة وأما قوله تعالى
لن يضر وكم الأذى لا يقتضى أن يكون الخطاب للصحابة ذالك كما وردن لن يضر والامة جميعهم الاذى
ويظهر بهذا ان المصنف ان الآيات اعتمد على حجية اتفاق جميع الامة اذ الخطاب له لا انما

الرسول ثم عارضه الخدم الا فيه واخرى مدونه منة ما قررنا من (قوله فان رجع راجب ح) وفي غيره حقيقين انه رجع
لوجوب عيه تعاقب معى الثواب على الفعل والعقاب على الترك فلا يتصور الحسن والقبح بالمعنى المتنازع فيه ورد بان الثواب والعقاب

أن تكون الدلائل الدالة على انه دليل قاطع قطعية الدلالة على هذا المدلول المطلوب فانا ذكر ما سنخ لخطرى فأقول القضايا المتفق عليها فوعان أحدهما ما اتفق عليه جميع الناس نحو العدل حسن والظلم قبيح فهذا النوع يجب أن يكون يقينيا يضاهاى المتواترات والمجربات لان الناس اذا اتفقوا على قضية فان لم تكن ثابتة عندهم فتواطؤهم على الكذب مما يحبس العقل اذ لولا ذلك يلزم القسح في المتواترات وان كانت ثابتة عندهم فحكم العقل بها ان لم يتوقف على السمع فان كان واجبا على تقدير تصور الطرفين في نفس الامر بديهية أو كسبا فهو المطلوب وان كان واجبا في اعتقادهم لانه خطأ فوقوع الخطأ بحيث لم يتنبه عليه أحد من الانبياء عليهم الصلاة والسلام وادسكاهم والعلما وغيرهم في الأزمنة المتطاولة يوجب أن لا اعتماد على العقل أصلا وأيضا الحكم الضرورى ليس معناه الا انه ما يقع في العقول وان لم يكن واجبا أصلا بل وقع اتفاقا لا بدترو لولا ذلك لازم القسح في المجربات وان توقف على السمع فان حكم العقل بوجوب قوله بان يحكم بامتناع الكذب من فائده فهو مطلوب وان لم يحكم باتفاق الجمهور

أمة وسطا الآية فلان العدالة لاتنافى الخطأ في الاجتهاد اذ لا فسق فيه بل هو مأجور ولان المراد كونهم وسطا بالنسبة الى سائر الامم ولانه لا معنى لعدالة المجموع بعد القطع بعدم عدالة كل من الآحاد وبعد التسليم لادلالة على قطعية اجماع المجتهدين في عصر (قوله وما ذكر من الاخبار) قد يستدل على حجية الاجماع بان الاخبار في عصمة الامة عن الخطا مع اختلاف العبارات وكون كل منها خبر واحدا قد تظاهرت حتى صارت متواترة المعنى بمنزلة تصبغة على رضى الله عنه وجود حاتم فاجاب بان بلوغ مجموعها احد التواتر غير معلوم ولا يخفى ان مثل هذا يرد على كل ما ادعى تواتر معناه (قوله فانا اذكر) قد ذكر المصنف رحمه الله مما سخر له على قطعية الاجماع ستة أو جه حاصل الاول ان الله تعالى يحكم بالكاله دين الاسلام فيجب أن لا يكون شى من أحكامه مهمل ولا ولا شئ ان كثيرا من الحوادث مما لم يبين بصريح الوحي فيجب أن يكون مندرجا تحت الوحي بحيث لا يصل اليه كل أحد وحينئذ اما أن لا يمكن للامة استنباطه وهو باطل اذ لا فائدة في الادراج أو يمكن لغير المجتهدين منهم خاصة وهو باطل بالضرورة فتعين استنباطه للمجتهدين وحينئذ اما أن يستنبطه قطعاً و يقينا كل مجتهد وهو باطل لما بينهم من الاختلاف أو جميع المجتهدين الى يوم القيامة وهو باطل لعدم الفائدة فتعين استنباط جميع من جميع المجتهدين ولادلالة على تعيين عدد معين من الاعصار فيجب أن يعتبر عصر واحد وحينئذ لا ترجح البعض على البعض فتعين اعتبار جميع المجتهدين في عصر واحد فيكون اتفاقهم بيانا للحكم وبينه عليه فيجب اتباعه لاديات الدالة على وجوب اتباع البيته هذا غاية تقريره هذا الكلام ولقائل أن يقول وجوب الاتباع لا يستلزم القطع وأيضا ما ذكر لا يدل على حجية اجماع مجتهدى كل عصر بل هو ان يكون الحكم المندرج في الوحي مما يطلع عليه واحد أو جماعة من المجتهدين في عصر آخر قبله أو بعده وأيضا كمال الدين هو التنصيص على قواعد العقائد والتوقيف على أصول الشرائع وقوانين الاجتهاد لادراج حكم كل حادثه في القرآن والمصنف جعل القضايا المتفق عليها فوعان أحدهما ما اتفق عليه

تدل على حجية اجماع جميع الصحابة كاي فهم من كلام الشارح فتأمل (قوله فلان العدالة لاتنافى الخطأ في الاجتهاد) واعترض عليه بان عدالة الامة لاتنافى خطأهم في الاجتهاد وان لم تمنع الخطأ في الاجتهاد عدالة الواحد أو البعض لانه يقتضى اجماعهم على الضلالة وهو يناقى العدالة فى الامة لا محالة ينه على ذلك قوله عليه الصلاة والسلام لا تجتمع أمتى على الضلالة (قوله بعد القطع بعدم عدالة كل من الآحاد) قيل لان سلم عدم عدالة كل واحد من المجتهدين وقد شرط في الاجتهاد العدالة على انه اذا ثبت ان الجميع من حيث هو جميع معدل بتعديل الشارع بالنصوص المذكورة فيما أجمعوا عليه كل واحد منهم أيضا عدل لا غير منهم بالكذب فيما أجمعوا عليه (قوله ولقائل أن يقول وجوب الاتباع الخ) أجيب عن الاول بان المصنف لم يدع ان وجوب الاتباع يستلزم القطع بل ادعى ان اتفاق جميع المجتهدين في عصر بحيث لا يتصور اجماعهم على الضلالة يستلزم القطع وعن الثانى بان اتفاق المجتهدين في عصر على حكم لما كان حجة بينة على الحكم قطعاً كان حجة قطعاً على حجية اجماع مجتهدى كل عصر وعن الثالث ان المصير الى التخصيص بلا دليل خلاف الاصل فلا يصار اليه ويرد على الاول ان كون اتفاقهم مستلزما للقطع ليس بديهى بل استدل عليه بوجوب الاتباع فورد الاعتراض وعلى الثانى منع الملازمة المذكورة فان الدليل الذى ذكره المصنف لا يفيدها كما لا يخفى وعلى الثالث انه لا يفيد القطعية (قوله والمصنف جعل القضايا الخ) أجيب عنه بان البحث ما اتفق عليه المسلمون فيما

جميع
في العقول وان لم يكن واجبا أصلا بل وقع اتفاقا لا بدترو لولا ذلك لازم القسح في المجربات وان توقف على السمع فان حكم العقل بوجوب قوله بان يحكم بامتناع الكذب من فائده فهو مطلوب وان لم يحكم باتفاق الجمهور

على قبوله من غير وجوب باطل لما مر فان قلت لم لا يجوز أن واحدا من أهل الشوكة حكم به واتبعه متابعه ثم بعد ذلك اتبعهم الناس كما
 نشاهده من الرسوم والعادات قلت كلا منافيا باعتقده الناس انه حسن أو قبيح عند الله فلا يرد ذلك على أن الانبياء وأهل الحق لم
 يخافوا أن يعنتهم الناس على ترك الرسوم بل رفضوها وهم قد اعتقدوا ما نحن بصدده وأيضا مثل ذلك الاحتمال يرد على المتواترات
 الماضية ولم يقدح فيها والثاني ما اتفق عليه المجتهدون من أمة محمد عليه الصلاة والسلام في عصره على أمر فهذا من خواص أمة محمد
 عليه الصلاة والسلام فانه خاتم النبيين فلا وحى بعده وقد قال الله تعالى اليوم (٣٤٥) أكلت لكم دينكم ولا سئلتكم

الاحكام التي تثبت
 بصريح الوحي بالنسبة
 الى الحوادث الواقعة
 قبله غاية القلة فلو لم يعلم
 أحكام تلك الحوادث من
 الوحي الصريح وبقيت
 أحكامها مهمة لا يكون
 الدين كاملا فلا بد من
 أن يكون للمجتهدين
 ولاية استنباط أحكامها
 من الوحي فان استنبط
 المجتهدون في عصر حكما
 وانفقوا عليه يجب على
 أهل ذلك العصر قبوله
 فاتفقهم صار بينة على
 ذلك الحكم فلا يجوز بعد
 ذلك مخالفتهم لقوله تعالى
 ولا تكفروا كالذين
 تفرقوا واختلفوا من بعد
 ما جاءتهم البينات وقوله
 تعالى وما تفرق الذين
 أوتوا الكتاب الا من
 بعد ما جاءتهم البينات
 وأيضا قوله تعالى فلا
 نفر من كل فرقة منهم
 طائفة الاية يدل على
 وجوب اتباع كل قوم

جميع الناس والثاني ما اتفق عليه المجتهدون من أمة محمد عليه السلام في عصر وظاهره انما لا تنحصر في ذلك لان ما لم يتفق عليها جميع الناس بل بعضهم أقسام كثيرة لا يدخل تحت الحصر ثم ذكر في النوع الاول تطويلا وتفصيلا لا دخل له في المقصود الا بيان ان ما اتفق عليه المجتهدون في عصر يجب على ذلك العصر قبوله كما ان المتفق عليها بين الجميع يجب قبولها وثبوتها في نفس الامر بمنزلة المتواترات والمجربات (قوله وأيضا قوله تعالى فلا نفر الاية) لقائل أن يقول هذا لا يفيد الا كون ما اتفق عليه طوائف الفقهاء حجة على غير الفقهاء والكلام في كونه حجة على المجتهدين حتى لا يسعهم مخالفته وأيضا وجوب العمل لا يستلزم القطع وكذا الكلام في قوله تعالى أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الامر منكم على انه لو صح ما ذكره لزم أن يكون قول مجتهد واحد في عصر لا مجتهد فيه غيره حجة قطعية لكونه بينة على الحكم في ذلك العصر (قوله وأيضا قوله تعالى وما كان الله ليضل قوما الاية) لقائل أن يقول المراد عدم الاضلال بالاجزاء الى التكفر بعد الهداية الى الايمان اذ كثيرا ما يقع الخطأ لجماعات العلماء وأيضا

لانص فيه وهو اما أن يكون مما اتفق عليه جميع الناس أو اتفق عليه مجتهد وامة محمد عليه الصلاة والسلام وهو المعترف بثبوت الحكم قطعا وبقينا أو اتفاق غيرهم من أمة محمد عليه الصلاة والسلام فلما يمكن معتبرا كان كعدمه (قوله لا يدخل له في المقصود الخ) قيل هذا في حيز المنع اذ الغرض منه بيان ما اتفق عليه المجتهدون من أمة محمد عليه الصلاة والسلام في كل عصر واتفق معهم جميع الناس انه من قبيل المتواترات والضروريات والمجربات (قوله والكلام في كونه حجة على المجتهدين) أوجب عنه بان هذا ثابت بما أشار اليه المصنف بقوله فلا يجوز المخالفة بعد ذلك لما ذكرنا يعني قوله تعالى ولا تكونوا كالذين تفرقوا الاية وقوله عز من قائل وما تفرق الذين أوتوا الكتاب الاية (قوله وأيضا وجوب العمل الخ) أوجب عنه بان التفرق والاختلاف مطلقا سواء كان من حيث العمل أو من حيث العلم مراد من الاية الكريمة والاحتمال الناشئ عن غير دليل لا يقدح فالواجب عدم خلافهم من حيث العمل أو من حيث العلم (قوله على انه لو صح) قيل هذا غير موجه اذ لا يلزم من كون الاجماع الواقع من آراء جماعة من المجتهدين حجة قطعية كون الرأي الواحد كذلك لما في الاجماع من خصائص منبئة على اختلاف الايمان وتبين مراتب عقولهم ما لا يخفى وأنت خبير بان هذا انما يرد اذا قيس حجة الثاني على حجة الاول وليس مراد الشارح ذلك بل انه انما يلزم حججته مما ذكره في اثبات حجة الاول وهو ظاهر (قوله لقائل أن يقول المراد عدم الاضلال الخ) أوجب عنه بان الهداية عامة مطلقة ووقوع الخطأ لجماعات العلماء لا يكون مخصصا لها الا انهم يحصل لهم الا بعضها ومطلق الهداية منصرف الى السكال وأما جميع المجتهدين على الهداية خاصة لهم مانعة عن وقوع الضلال فيما أجمعوا

طائفة المتفقهة فان اتفق الطوائف على حكم لم يوجد فيه وحى صريح وأمر وأقوامهم
 به يجب قبوله فاتفقهم صار بينة على الحكم فلا يجوز المخالفة بعد ذلك لما ذكرنا وأيضا قوله تعالى أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى
 الامر منكم فالاول الامر ان كانوا هم المجتهدين فاذا اتفقوا على أمر لم يوجد فيه وحى صريح يجب اطاعتهم وان كانوا هم الحكم فان لم
 يكونوا هم المجتهدين ولم يعلموا الحكم المذكور يجب عليهم السؤال من أهل العلم والاجتهاد لقوله تعالى فاستأوا أهل الذكرا ان كنتم
 لا تعلمون فاذا سألوهم وانفقوا على الجواب يجب القبول والالتم في السؤال فائدة فيجب على الناس الاطاعة في ذلك العصر وكذا

بعده لما امر وأيضاً قوله تعالى وما كان الله ليضل قوماً بعد أذاهم يدل على أنه لا يلقى في قلوب قوم هم العلماء المهديون خلاف الحق
لكونه ضلالاً لقوله تعالى فماذا (٣٤٦) بعد الحق الا الضلال وأيضاً قوله تعالى ونفس وما سواها فالههها تجورها

هذا لا يفتي وقوع الضلال والذهاب الى غير الحق من النفس أو من الشيطان وانما يفتي وقوع الاضلال
من الله تعالى وأيضاً لو أجرى على ظاهره لم أن لا يخطأ جماعة من العلماء قط ولا دلالة على تعيين جميع
المجتهدين في عصر (قوله) وأيضاً قوله تعالى ونفس وما سواها الآية) الواو للقسمة ومعنى تكبير نفس
التكبير وقيل المراد نفس آدم عليه السلام ومعنى الهام الفجور والتقوى افعالها وتعريف حالها
والتحكيم من الايمان بهما ومعنى تركيتها انماؤها بالعلم والعمل ومعنى تسميتها نقصها واخفاؤها بالجهالة
والفسوق وليس معنى الهام الفجور والتقوى أن يعلم كل خير وشر ولا اختصاص لذلك بالنفس المزكاة
فكيف يجمع المجتهدين من امة محمد عليه الصلاة والسلام في عصر والعجب من المصنف كيف رد
استدلالات القوم بانها ليست قطعية الدلالة على كون لاجماع حجة قطعية او ورد مما سخ له ما لا دلالة فيه
على المطلوب بوجه من الوجوه والحق هذه الوجوه بالكتاب مما اتفق له في آخر عهد هه ولا يوجد في النسخ
القديمة وقد يقال ان مراده الاستدلال بمجموع الآيات المذكورة لا بكل واحد وذلك مع انه خلاف
ظاهر كلامه ايسر مستقيم از دلالة للمجموع أيضاً قطعاً (قوله) وأيضاً العلماء) استدلال جيد الا أن
حاصله راجع الى ما سبق من أن الاحاديث الدالة على حجية الاجماع متواترة المعنى والمصنف رحمه الله
قد منع ذلك ثم لما كان هذا مظنه أن يقال ان العلماء لم يتفقوا على ذلك بحيث يمنع توطؤهم على الكذب
لان منهم من خالف وزعم أن الحجة انما هو اجماع أهل المدينة أو اجماع العترة أجاب بان ما ندعى كونه
حجة أخص الاجماع لانه اجماع جميع المجتهدين في عصر فيدخل فيهم المجتهدون من أهل المدينة
والعترة بخلاف اجماع المدينة أو العترة فانه لا يستلزم اجماع الكل وفيه نظر لانه قد لا يوجد في عصر
مجتهد من العترة أو لا يطاع عليه كفي القرن الثالث وما بعده فلا يكون أخص ولا تدل أدلتهم على مطلوبنا

عليه (قوله لا يفتي الخ) أوجب باب الثاني وقوع الضلال عن الله تعالى ناف عنه وقوع الضلال من
غيره تعالى لقوله تعالى من حيث يدري الله فانه من مفضل (قوله) وأيضاً لو أجرى الخ) أوجب بمنع الملازمة
وسنده مأمور وقد يجاب عن الاشكالات بان في الآية الكريمة اشارة الى ان الله تعالى لا يلقى خلاف
الحق في قلوب العلماء المجتهدين وذلك لانه لما كان من فضل الله تعالى وكرمه أن لا يوقع قوماً في الضلال
بعد الدلالة الموصلة الى الحق فيما جرى أن لا يوقع في قلوب العلماء الراشدين على حكم في الدين بعد بذلهم
وسعهم في تحصيل الحق بخلافه (قوله) ولا اختصاص لذلك بالنفس المزكاة) قيل المراد بالخبر والشر
الفجور والتقوى ولا شد في اختصاص الهام بذلك بالنفس المزكاة فان المواساة الى العطاء بالجهل والفسق
يخرج عن محليته الهام الحق لها الفجورها وتقواها واذا اقتص بها ونفوس المجتهدين كذلك أي مزكاة
بالعلم والعمل على ما شرط في الاجتهاد فيكون محتسبين به رأيت خبير بان المراد بالالهام ههنا الاعلام
وعدم اختصاصه بالنفس المزكاة ظاهر وان لم يتم كل نفس (قوله) والمصنف قد منع ذلك) قيل هذا
انما نشأ من عدم الفرق بين النصوص المحققة والمقدرة ولا اعتبار على كلام المصنف (قوله) وفيه نظر لانه
قد يوجد أوجب عنه بان مراد المصنف ان اجماعاً أخص الاجماع بحسب المفهوم حيث اعتبر فيه
اتفاق الجميع في عصر بخلاف اجماعهم فانه اعتبر فيها بعض مخصوص سواء انضم اليه غيره أم لا وليس
مراده الخصوص بحسب الصدق والتحقق وأنت خبير بانه اذا يوجد الخصوص بحسب التحقيق لم يلزم من

وتقواها قد أفلح من
زكاهم يدل على أن
النفس المزكاة يالهها
الله الخبير لا الشر لا سيما
عند الاجماع والنفس
المزكاة هي المشرفة
بالعلم والعمل (وأيضاً
العلماء اذا قالوا ان الاجماع
حجة قطعية مع نفاقهم
على أن الحكم لا يكون
قطعيًا الا وأن يكون
الدليل الدال عليه قطعيًا
فاخبارهم بان الاجماع
حجة قطعية اخبار بان
قد وصلوا الى دليل دال
على أنه حجة قطعية إذ
لو لا ذلك لا يكون كلامهم
الا كاذباً والقائلون بهذا
القول العلماء العامون
المجتهدون انكثرون
غاية الكثرة بحيث
لا يمكن توطؤهم على
الكذب وذلك الدليل
لا يكون قياساً لانه
لا يفيد القطعية عندهم
والاجماع للضرورة بقى
الدليل الذي هو الوحي
فصار كل واحد قال انه
اوصل الى من الكتاب
أو السنة ما يدل على
أنه حجة قطعية واذا قالوا
هذا القول كان الدليل

لا على أنه حجة وحيات متواترة على أن الاجماع الذي ندعى أنه حجة أخص الاجماع فان قوماً قالوا
اجماع أهل المدينة حجة وقوماً قالوا اجماع العترة حجة ونحن لانكتفي بهذا بل نقول لابد من اتفاق جميع المجتهدين حتى يدخل فيهم
العترة وأهل المدينة نادتهم تدل على مطلوبنا والاحاديث كثيرة في هذا المطلوب كقوله عليه السلام يد الله على الجماعة وقوله عليه

من هذا ان الأدلة
الدالة على انه حجة قد
وصلت الى العلماء بحيث
يوجب العلم اليقيني ثم
الاجماع على مراتب
اجماع الصحابة ثم اجماع
من بعدهم فيما يرويه
خلاف الصحابة (ثم
اجماعهم فيما يروى
فيه خلافهم فهذا اجماع
مختلف فيه وفي مثل هذا
الاجماع يجوز التبديل
في عصر واحد وفي
عصرين والاجماع الذي
ثبت ثم جمع واحد منهم
اجماع مختلف فيه أيضا
وأما الخامس في السند
والناقل يجوز ان يكون
سند الاجماع خبر الواحد
والقياس عندنا وعند

لان دليلهم استعمال اجماع العترة على قول الامام المعصوم بل الجواب ان المراد اتفاق علماء السنة
والجماعة والافتد خالف كثير من أهل الا هواء والبدع (قوله ثم الاجماع على مراتب) فالاولى بمنزلة
الاجماع والخبر المتواتر يكفر جاحده والثانية بمنزلة الخبر المشهور يضل جاحده والثالثة لا يضل جاحده
لما فيه من الائتلاف (قوله وفي مثل هذا الاجماع يجوز التبديل) ذهب نغرا الاسلام الى انه يجوز
نسخ الاجماع بالاجماع وان كان قطعيا حتى لو اجمع الصحابة على حكم ثم اجمعوا على خلافه جاز والمختار
عند الجمهور وهو التفصيل على ما اشار اليه المصنف رحمه الله وهو ان الاجماع القطعي المتفق عليه
لا يجوز تبديله وهو المراد مما سبق من ان الاجماع لا ينسخ ولا يندسخ به والمختلف فيه يجوز تبديله كما اذا
اجمع القرن الثاني على حكم يروى فيه خلاف من الصحابة ثم اجمعوا أنفسهم أو اجمع من بعدهم على
خلافه فانه يجوز لجواز ان ينتهي مدة الحكم الثابت بالاجماع فيوقف الله تعالى أهل الاجماع للاجماع
على خلافه وما يقال ان انقطاع الوحي يوجب امتناع النسخ فخص بما يتوقف على الوحي والاجماع
ليس كذلك والمصنف رحمه الله قد نحاشى عن اطلاق لفظ النسخ الى لفظ التبديل محافظة على ظاهر
كلام القوم من ان الاجماع لا ينسخ ولا يندسخ به (قوله وأما الخامس في السند) والناقل جمعهم ما في
بحث واحد لانهم ما سبب فالاول سبب ثبوت الاجماع والثاني سبب ظهوره والجمهور على انه لا يجوز
الاجماع الا عن سند من دليل أو اماره لان عدم السند يستلزم الخطأ اذ الحكم في الدين بلا دليل خطأ
ويمنع اجماع الامة على الخطا وايضا اتفاق الكل من غير ادع يستحيل عادة كالاجماع على أكل طعام
واحد وفائدة الاجماع بعد وجود السند سقوط البحث وحرمة المخالفة وصيرورة الحكم قطعيا ثم
اختلفوا في السند فذهب الجمهور الى انه يجوز ان يكون قياسا وانه واقع كالاجماع على خلافة أبي بكر
قياسا على امامته في الصلاة حتى قيل رضي رسول الله صلى الله عليه وسلم لامر ديننا أفلا نرضاه لامر
دينانا وذهب الشيعة وداود الظاهري ومحمد بن جرير الطبري الى المنع من ذلك وأما جواز كونه خبر

أداتهم أن تكون الاجماع المحققة حجة قطعية على ما هو مطلوبنا فإينأمل (قوله بل الجواب ان
المراد علماء السنة) فانهم قد بلغوا حد يمنع تواترهم على الكذب فيكفي في اثبات المطالب (قوله
والجمهور على انه لا يجوز الاجماع الا عن سند) ذهب جماعة الى ان الاجماع بنقله عن دليل بان يوقفهم
الله تعالى لاختيار الصواب ويلهمهم الرشدين بخلق الله تعالى علماء ضروريا بذلك ولهم أدلة على ذلك من
جملتها ان خلق العلم الضروري من الجائزات بالاتفاق فيجوز ان يصدر الاجماع عنه كما يصدر عن دليل
ورد بان حال الامة لا يكون أعلى من حال الرسول عليه السلام ومعهم انه لا يقول الا عن وحي ظاهر أو
وحي باطن كما يدل عليه قوله تعالى وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى فالامة أولى ان لا تقول الا عن
دليل ومنها انه قد وقع الاجماع لا عن دليل كاجتماعهم على جواز بيع التعاطى وأجرة الحمام والقصار
وأوجب بالمنع غاية اذ دليل الاجماع لا ينقل اليها استغناء بالاجماع (قوله وداود الظاهري) هو داود بن
علي بن خلف الاصفهاني ثم البغدادي قال الشيخ أبو اسحق وفي طبقاته أصله من أصفهان ومولده
بالكوفة ونشأ ببغداد وللسنة ثنتين ومائتين وتوفي ببغداد سنة سبعين ومائتين في ذي القعدة وقيل في
شهر رمضان ودفن بالشويزية قيل كان يحضر مجلسه أربع مائة طيلسان وكان من المتعصبين
للسامية صنف كتابين في فضائله والثنا عليه وانتهت اليه رياسة العلم ببغداد (قوله ومحمد بن جرير
الطبري) هو الامام البارعي في أنواع العلوم أبو جعفر محمد بن جرير الطبري له كتاب التاريخ المشهور

البعض لا بد من قطعي
قلنا يكون الاجماع غوا
حينئذ كونه حجة ليس
من قبل دليله بل لعينه
كرامه لهذه الامة
لا يعتبر ان بالنظر اليه
تعالى في هذا المعنى على
ما عترف به في شرح
المقاصد وجعل الوجوب
على الله تعالى على
مذهبهم فرع الحسن
العقل على أن بطلان
قول أو رأى في نفسه
لا يدل على عدم قبول

صاحبه وعدم اعتقاده اذ يكون ذلك لغفلة أو عند وجوبه والقول بان معنى الوجوب عندهم بمعنى لزومه عقلا فليس هذا مذاهب المعتزلة
وان مال كلام بعض المتأخرين منهم اليه وبان معناه ما محمد على فعله ويدم على تركه عقلا فمعنى اطلاق أنه لا يستحق عندنا الدم بقره

بعض الافعال عندهم فليس بشئ فان ذلك ما ذكره المصنف من التناقض في قول

فعل أصلا ويستحق بترك
الاشعري (قوله اذا كان
جميع اجزائه حسنا) قيل
عليه اذا كان الشئ
حسنا بجميع اجزائه
كان حسنا لعينه وجعله
حسنا باعتبار الجزء مجرد
اصطلاح ورد بانه لم يرد
بذلك ان يكون حسنا في
نفسه بل ما كان حسنا
باعتبار معنى فيه على
ما يرشد اليه تفسيره
بقوله بمعنى انه لا يكون
جزءا واحدا منه قبيحا
لعينه فانه اذا كان قبيحا
لعينه لم يمكن ان يضافه
بالحسن باعتبار جزء
آخريه لاستحالة صدق
الضدين وبالجملة انه
يكون في هذا القسم
جزءا منه حسنا بمعنى في
نفسه وتكون الاجزاء
الآخري حسنة لهذا
المعنى في ذلك الجزء
وتكون في نفسها غير
متصفة بالحسن والقبح
(قوله وكذا القبح الخ)
قيل عليه مقتضى
تقسيمه ان ان يبيع قد
يكون قبيحاً بجميع
اجزائه ولا وجود لذلك
وهو ممنوع (قوله سقوط
التكليف) وعلى ذلك
حمل عبارة نفي الاسلام
سقوط هذا الوصف

واحد فتفق عليه كذا في عامة الكتب وقد وقع في الميزان وأصول شمس الأئمة ان المذكورين خالفوا
في الظني قبيحا كان أو خيرا واحدا ولم يجوزوا والاجماع الاعن قطعي لانه قطعي فلا يبتنى الاعلى قطعي
لان الظن لا يفيد القطع وجوابه ان كون الاجماع حجة ليس مبنيا على دليله أي سنده بل هو حجة
لذاته كرامة لهذه الامة واستدامة الاحكام الشرع والدليل على بطلان مذهبهم انه لو اشترط كون
السند قطعي لوقع الاجماع لغوا ضرورة ثبوت الحكم قطعا بالدليل القطعي فان قيل هذا يقتضي ان
لا يجوز الاجماع عن قطعي أصلا لوقوعه لغوا فلما المراد انه لو اشترط كون السند قطعي بالمكان الاجماع
الذي هو أحد الأدلة لغوا بمعنى انه لا يثبت حكما ولا يوجب أمرا مقصودا في شئ من الصور اذا التأكيد
ليس بمقصود أصلي بخلاف ما اذا لم يشترط فان السند اذا كان ظنيا فهو يفيد اثبات الحكم بطريق
القطع واذا كان قطعي فهو يفيد التأكيد كفي النصوص المتعاضدة على حكم واحد فلا يكون لغوا بين
الأدلة واعلم انه لا معنى للنزاع في جواز كون السند قطعي لانه ان اريد أنه لا يقع اتفاق مجتمعي حتى يصح على
حكم ثابت بدليل قطعي فظاهر البطلان وكذا ان اريد أنه لا يسمى اجماعا لان الحد صادق عليه وان
اريد أنه لا يثبت الحكم فلا يتصور فيه نزاع لان اثبات الثابت محال (قوله وأما الناقل) نقل الاجماع
اليناقد يكون بالتواز فيفيد القطع وقد يكون باشهره فيعبر منه وقد يكون بخبر واحد فيفيد الظن
ويوجب العمل لو جوب اتباع الظن بالدلائل المذكورة قال الامام الغزالي وجوب العمل بخبر الواحد
ثبت اجماعا وذلك فيما نقل عن النبي عليه السلام وأما فيما نقل عن الامة من الاجماع فلم يدل على وجوب
العمل به نص ولا اجماع ولم يثبت صحة القياس في اثبات أصول الشريعة هذا هو الاظهر ولما انقطع
بطلان من يتمسك به في حق العمل واستدل بان نقل الظني مع تخلل الوسطة بين الناقل والنسبي عليه
السلام يوجب العمل فنقل القطع أولى وأجيب بان خبر الواحد انما يكون ظنيا بواسطة شبهة في الناقل
والافهوي الاصل قطعي كلاجماع بل أولى اذ شبهة لا حد في الخبر المشهور من النبي عليه السلام حجة

وكتاب التفسير لم يصنف أحد مثله وله في أصول الفقه وفروعه كتب كثيرة قال الخطيب سمعت علي بن
عبد الله السماري يحكي ان محمد بن جرير مكث اربعين سنة يكتب في كل يوم اربعين ورقة توفي وقت المغرب
ليلة الاثنين ايو ميم من شوال سنة عشر بن وثلاثمائة وكان مولده في آخر سنة اربع أو أول سنة خمس
وعشرين وما تمين اجتمع عليه من لا يحصهم عدد الا الله وصلى على قبره عدة شهور ليللا ونهارا وزاره
خاق كثير من أهل المدرس والادب وزاره ابن الاعرابي وابن دريد وغيرهما والطبري نسبة الى طبرستان
بخلاف الطبراني فان نسبه الى طبرية (قوله ولم يثبت صحة القياس الخ) يعني لا يقاس الاجماع المنقول
عن الرسول عليه السلام بخبر الواحد لانه قياس في اثبات أصول الشريعة وهذا لا يجوز انما الجائز
القياس في اثبات الفروع (قوله وأجيب بان خبر الواحد الخ) فيه بحث اذ لا تفاوت بين الاجماع وخبر
الواحد في ظنيهما نظر الى الناقل وقطعيتهما نظر الى الاصل عند القائل بحجية الاجماع قطعاً فوجوب
العمل باحدهما يستلزم وجوب العمل بالآخر وان لم يستلزم اولوية العمل به (قوله اذ لا شبهة لا حد الخ)

لانه مما ساقه اليه الدليل مع قطع النظر عن ملاحظة الغير توضيحه امثال المذكور في الشرح وبهذا
التقرير علم ان قوله ولا اتباع يكسر الهمزة معطوف على خص ذلك وداخل تحت مقول القول لا
بالفتح عطفاً على القطع اوانه لا يلزم فتسدر قوله وذلك مرتب بقوله خص ذلك واشارة الى تخصيص المباح
سقوط هذا الوصف

وان كان ظاهرها الاشارة الى الوصف لان الساقط حال الاكراه هو كون الاقرار أمورا به
لا حسنة فانه باق على حاله حتى لو صبر عليه حتى قتل كان مأجورا وقد يمنع ذلك (قوله كالتصديق) والمعتبر منه في الايمان على ما ذكره

قطعا

المصنف أمر اختياري هو نسبة الصدق الى المخبر اختيارا حتى لو وقع في القلب صدق المخبر ضرورة من غير ان ينسب اليه اختيارا الم يمكن ذلك تصديقا بما يتحقق وهو غير التصديق المميز الذي هو حصول صورة (٣٤٩) اتألف ووقع نسبة الصدق

الى المخبر في القلب من غير اختيار وهذا هو مراد السيد الشريف قدس سره فيما ينسب بان التصديق المميز هو قبول لوقوع النسبة أولا ووقوعها والتصديق الاعماني هو قبول نبوة محمد صلى الله عليه وسلم والزام متابعتها على نفسه في جميع ما أخبر به وبينهما بون بعيد فجعلهما واحدا وهن شديد والقصر على المغايرة باعتبار عموم المتعلق وخصوصه تقصير فلا تكمن من الفاصرين وذهب الشيخ العلامة نظام الدين عبد الرحيم الهروي الى انه لا بد في الايمان من التسليم الذي هو فعل اختياري لانه رأس العبادات وأساس المشروعات وقد تعاقب به التكليف أولا وبالذات وقد قال الله تعالى فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا في انفسهم حرجا مما قضيت ويسلموا

قطعا (قوله الركن الرابع في القياس) هو في اللغة التقدير والمساواة يقال قست النعل بالنعل أى قدرتها فلا يقياس بفلان أى لا يساوى وقد تعدى بعلى لتضمن معنى البناء كقولهم قاس الشئ على الشئ وفي الشرع مساواة فرع للاصل في علة حكمه وذلك أنه من ادلة الاحكام فلا بد من حكم مطلوب

لا يقال بعض اخبار الآحاد ودلالته على مدلوله ظني وان كان مسموعا من فيه عليه السلام لا نأقول الكلام في حجته قطعا في الدلالة على مدلوله الا يرى ان الحديث المتواز قد تكون دلالة ظنية ولا يقدح في كونه حجة قطعا في القياس (قوله وفلان لا يقياس بفلان أى لا يساوى) تمثيله بالمثاليين يشعر بالاشراك وعليه ابن الحاجب ومن تبعه والا كثرون على ان معناه لغة التقدير ويكون تقدير شئى بآخره يعلم المساواة تجوزها وهذا أظهر لان القياس صفة القياس والمساواة صفة المقيس أو المقيس عليه وبهذا التقرير يظهر ان لا يساوى في التفسير على صيغة المعلوم ثم قوله قست ولا يقياس يشعر بان القياس من قاس ويجوز ان يكون من قاس لكن ينبغي ان يجعل المفاعلة بمعنى الفعل كالمسافة الا انه يتوقف على كونه قياسا أو مسموعا فيما نحن فيه (قوله لتضمن معنى البناء) وفيه تنبيه على ان القياس شرع لبيان الاحكام لا لابتدائها وذلك معنى قولهم القياس مظهر لا مثبت قال في الاساس وقد بوصول بالى ولعل وجهه ان المبتنى على الشئ منته اليه فيتضمن معنى الانتهاء (قوله وفي الشرع مساواة فرع للاصل في علة حكمه) هذا التعريف وان كان أولى مما ذكره المصنف وهو انه تعدية الحكم من الاصل الى الفرع نظر الى ان القياس مدرك رابع للاحكام الشرعية فالمناسب ان يوجد قبل فعل المجتهد ولا كذلك التعدية الا ان المتبادر الى الفهم من المساواة في نفس الامر اما لاطرافها والمطلق ينصرف الى ما في نفس الامر لانه الكامل واما لان مؤدى الالفاظ في الحقيقة ذلك فيختص بالصحيح منه فعلى المصوبه ان يزيد قوله في نظر المجتهد وأيضا رد عليه انه ينتقض ببعض صور دلالة النص وهو صورة المساواة وان لم ينتقض بصور الاولوية وتخصيص العلة بالمدرک بالرأى لا بالغة عنائتي التعريف وأيضا ليس المساواة صفة القياس الا ان يقال التقدير حكم بمساواة فرع للاصل والاصل عدمه (قوله وذلك انه من أدلة الاحكام) تحقيق لاشتمال القياس على الاصل والفرع وعلته والحكم

قال (هو في اللغة التقدير والمساواة الخ) أقول المتبادر من ظاهر العبارة أن تكون المساواة أيضا معنى لغويا للقياس وليس كذلك لانه متعدد والمساواة لازم بل هو من توابع التقدير فجعلها معنى للقياس بذلك الاعتبار ولهذا قال صاحب الكشف ثم التقدير لما استدعى أمرين يضاف أحدهما الى الآخر بالمساواة استعمل بالمساواة أيضا ومنه يقال يقياس فلان بفلان ولا يقياس بفلان أى يساويه واليه أشار الشيخ نورا لاسلام بقوله وذلك أى التقدير ان يلحق الشئ بغيره فيجعل مثله ونظيره قال (وقد تعدى بعلى لتضمن معنى البناء) أقول قال صاحب الكشف يدل على ان القياس الشرعي للبنا لا لاثبات ابتداء قال (وفي الشرع مساواة فرع للاصل الخ) أقول ان قيل قد بين وجه جعل المساواة معنى لغويا للقياس فما وجه

تسليما قال وجدوا واستيقنتها انفسهم ظلما وعلوا ومنع حصول التصديق الميزاني للكفار المعاندين مكابرة وعناد والقول بان كفره باعتبار عدم الاقرار باطل فان منهم من يقر بلسانه وصدق بجهانه ولكن بأبي عن الايمان انفه ووجهه كما يقال في أبي طالب انه كان يصدق بحقيه نبوة محمد عليه السلام ويعترف بصدقه ومع ذلك يأفف عن اتباع النبي الذي ربه وتعبير قر يش به وبتر كه لمة وجدل عليها أباه وقال والله لن يصلوا اليك بجحيمهم حتى أوسد في التراب دفينا

ودعوني وزعتك
 ناصح
 ولقد صدقت وكنت ثم
 آمينا
 وعرضت ديننا لامحالة
 انه
 من خير أديان البرية
 ديننا
 لولا الملامسة أو حذار
 مسببة
 لو جدتني سمعا بذلك
 مينا
 وكاروي عن الحرث بن
 عثمان بن نوفل بن عبد
 مناف انه أتى النبي عليه
 الصلاة والسلام فقال
 نحن نعلم انك على الحق
 ولكنك تخافي ان اتبعناك
 وخالفنا العرب وانما نحن
 أكلة رأس ان يحفظونا
 من أرضنا فنزل قوله
 تعالى أولم عنكم لهم محرما
 الآية وعن مقاتل ان أبا
 جهل طاف بالبيت ذات
 ليلة ومعه الوليد بن
 المغيرة فخصمها في شأن
 النبي صلى الله عليه وسلم
 فقال أبو جهل والله لا أعلم
 انه لصارق فقال له وما
 ذلك قال يا أبا عبد الله
 مني كنانة سميت في صباح
 الصادق الامين فلما تم
 حقه وكل رشده نسجيه
 الكسباب الخائن والله

به وله محل ضرورة والمقصود اثبات ذلك الحكم في ذلك المحل لثبوته في محل آخر يقاس هذا به فكان هذا
 فرعا وذلك أم سلا لا حياجه اليه واثباته عليه ولا يمكن ذلك في كل شيئين بل اذا كان بينهما أمر مشترك
 بوجوب الاشتراك في الحكم ويسمى علة الحكم ولا بد من ثبوت مثلها في الفرع اذ ثبوت عينها فيه محال
 لان المعنى الشخصي لا يقوم بمحليين وبذلك يحصل الظن مثل الحكم في الفرع وهو المطلوب وقد وقع في عبارة
 القوم انه تعدية الحكم من الاصل الى الفرع بعله متخذة واعتراض عليه بانه منقوض بدلالة النص وبانه
 لا معنى لتعدية الحكم لاستتمالة لا انتقال على الاوصاف ولو سلم فيلزم عدم بقا الحكم في الاصل لا انتقاله
 عنه ولو سلم فالثابت في الفرع لا يكون حكم الاصل بل مثله ضرورة تعدد الاوصاف بتعدد المحال
 وتنبية على ان المراد بالفرع محل الحكم المطلوب اثباته فيه وبالاصل محل الحكم المعوم ثبوته فيه فلا دور
 وانما يلزم لو أريد بالفرع والاصل المقيس والمقيس عليه من حيث وصفهما لاداءتهما (قوله لثبوته في محل
 آخر) فان قلت هذا يدل على ان العلة ثبوت حكم الاصل وليس كذلك قلت الكلام لا يدل الا على ان
 ثبوت حكم الاصل باعث على اثبات الحكم للفرع ردا على اليه والامر كذلك اذ لو لم يكن في الاصل حكم لما
 قصد المجتهد الى الحاق الفرع به بتعميم العلة (قوله وبذلك يحصل الظن الخ) اشارة الى ان العلم بعله الحكم
 أخذ في المعنى الشرعي له قلنا معرفة وجهه موقوفة على معرفة مقدمه وهي ان عبارات القوم قد
 اختلفت في التعبير عن معنى القياس فغير الكثيرون عنه بفعل المجتهد كما تفيد والتبيين والتعليل
 والابانة ونحو ذلك ولا يخفى بعده لان القياس مدرك في أحكام الشرع ومفصل من مفاصله كما ذكره الامام
 نخر الاسلام كالكتاب والسنة والاجماع فلا بد ان يوجد قبل فعل المجتهد واستدلاله كما يشعر به كلام نخر
 الاسلام وهذا ذهب صاحب الميزان الى انه الوصف الصالح المؤثر وذهب ابن الحاجب الى انه الاصل
 والفرع وحكم الاصل والوصف الج مع نعم قد يستعمل في المعنى المصدرى كما يشهد به التسبع لكنه غير
 مراد في هذا المقام لما عرفت ذلك فاعلم ان الشارح التحرير اراد ان يعبر عن القياس بما يناسب المعنى اللغوي
 لان الاصل ان يعتبر المعنى اللغوي في المعنى الشرعي ويناسب أيضا كونه دليلًا من الادلة الشرعية فلا
 جرم أخذها في معناه الشرعي ثم قال وذلك أي بيان ان القياس في الشرع هو المساواة انه أي القياس من
 أدلة الاحكام فيثبت ضرورة قبل اجتهاد المجتهد فلا بد من حكم مطلوب به أي بالقياس وله أي لذلك الحكم
 محل ضرورة قيامه به والمقصود اي مقصود المجتهد اثبات أي اظهار ثبوت ذلك الحكم أي مثل ذلك الحكم في
 ذلك المحل لثبوته أي ثبوت ذلك الحكم في محل آخر يقاس هذا أي ذلك الحكم به أي بالمحل الاخر فكان
 هذا أي ذلك المحل فرعا وذلك أي المحل الاخر أو لا يمكن ذلك كل شيئين مطلقا بل اذا كان بينهما أمر
 مشترك بوجوب الاشتراك في الحكم ويسمى ذلك الامر علة الحكم ولا بد من ثبوت مثلها أي مثل تلك العلة في
 الفرع وبذلك أي ثبوت مثل تلك العلة في الفرع يحصل ظن مثل الحكم وهو المطلوب المذكور بقوله
 والمقصود اثبات ذلك الحكم بثبوته في محل آخر وبهذا تبين ان القياس في الشرع هو المساواة المذكورة كما
 دل عليه قوله وذلك انه من أدلة الاحكام الخ فان قيل في قوله لثبوته في محل آخر يدل على ان العلة ثبوت حكم
 الاصل وليس كذلك قلنا لا يلزم لا يدل الا على كون ثبوت حكم الاصل باعثا على اثبات الحكم للفرع
 وداعيا اليه اذ لو لم يكن في الاصل حكم لما قصد المجتهد الى الحاق الفرع به بتعميم العلة فتدبر هذا وأنت خير
 بان هذا التعريف منقوض ببعض صور دلالته النص وهو المساواة وان لم ينتقض بصور الاولوية قال
 (لا انتقاله عنه) أقول لا يلزم من انتقاله عنه ثبوته في محل آخر لثبوت بقوله بعدد ولو سلم فالثابت

لاعلم انه لصارق قال فماذا ان تصدقه وتؤمن به قال يصدق عنى بنات قريش اى
 قد اتبعتم يايم أبي طالب فنزل قوله أفرأيت من اتخذ الهه هواه وأضله الله على علم الآية والقول بان ذلك لاستكباره عن الاذعان وعدم

قال المصنف

والمراد بالاصل المقيس عليه وبالفرع المقيس وقد قيل علمته ان التعديبه تور جب أن لا يبقى الحكم في الاصل وهذا باطل لان
التعديبه في اصطلاح الفقهاء المعنى الذي ذكرنا و ايضا لا تشعر بعدم بقائه في (٣٥١) الاصل بل تشعر ببقائه في الاصل
في رضاء اللغوى الارى

أن تعديبه الفعل هي أن
لا يقتصر على المتعلق
بالفعل بل يتعلق
بالمفعول أيضا كما هو
متعلق بالفاعل فالمراد
هنا أن لا يقتصر ذلك
النوع من الحكم على
الاصل بل يثبت في الفرع
أيضا ولا حاجة إلى أن
يقال تعديبه الحكم المتجدد
لان التعديبه لا يمكن الا
وان يكون الحكم متحدا
من حيث النوع وانما
الاختلاف يكون باعتبار
المحل وقوله لا تدرك
بمجرد اللغة احتراز عن
دلالة النص وذ كر هذا
القياس واجب لانفاق
العلماء على الفرق بين
دلالة النص والقياس

فالمصنف زاد تقييد العلة بما لا يدرك بمجرد اللغة احترازا عن دلالة النص وفسر تعديبه حكم الاصل بانبات
حكم مثل حكم الاصل في الفرع وبهذا خرج الجواب عن الاعتراضات المذكورة الا انه تعرض لبعضها
على التفصيل على ما يشير اليه (قوله والمراد بالاصل المقيس عليه) فان قلت تفسير الاصل والفرع
بالمقيس عليه والمقيس يستلزم الدور وتوقف معرفتهما على معرفة انقياس قلت ليس هذا تفسير الاصل
والفرع بل بيان لما صدق عليه أى المراد بالاصل المحل الذى تسمى مقيسا عليه لانفس الحكم ولا دليله
على ما وقع عليه اصطلاح البعض وكذا في الفرع مثلا اذا قسمنا الذرة على السبر في حرمه الر باو الاصل هو
البر والفرع هو الذرة لا يتناها عليه في الحكم لا يقال فيخرج عن التعريف قياس المعدوم على المعدوم
لان الاصل ما يبتنى عليه غيره والفرع ما يبتنى على غيره والمعدوم ليس بشئ لا نأقول لفظه ما عبارة
عما هو أعم من الموجود والمعدوم أعنى المعلوم ولو سلم فالوجود في الذهن كافى في الشئيه (قوله بل
تشعر ببقائه في الاصل) فيه بحث لان معنى التعديبه في اللغة جعل الشئ متجاوزا عن الشئ

وثبوتها في الفرع وان كان يقينا لا يفسد في الفرع لا الظن لجواز أن يكون خصوصية الاصل شرطاً أو
خصوصية الفرع مانعا وانما قال مثل الحكم لان ثبوت عينه مما لا يتصور كما ذكر في العلة (قوله قياس
المعدوم على المعدوم) قياس عدم العقل بالجنون على عدمه بالصغر ولك ان تمنع جريان القياس بين
المعدومين وما ذكر من المثال لا يصلح حجة لانه مثلا قياس الجنون على الصغير في سقوط الخطاب بعلة
الجهز عن فهم الخطاب غاية الامرار يكونا معدومين ولا يلزم منه أن يكونا معدومين (قوله لان الاصل
ما يبتنى عليه الخ) الظاهر ان منشأ السؤال كون ما عبارة عن الشئ ولو قال لان الاصل اسم لشيء يبتنى
عليه غيره والفرع اسم لشيء يبتنى على غيره كما قاله القائل في لكان أظهر ولو جعل منشأ السؤال ان المعدوم
ليس بشئ فلا يكون غير الا ان الغيرين هما الموجودان اللذان جاز نفسك كما هي في حيز أو عدم وما ليس بشئ
ليس بوجوده يناسبه الجواب كما لا يخفى (قوله أعنى المعلوم) يلزم عليه استعمال العرض العام في
التعريف وقد مر منا التنبيه عليه في تعريف الكتاب (قوله فالوجود في الذهن كافى) ليس المراد

في الفرع الخ بل المراد بانقاله عنه مع بقاء وجوده كما هو المفهوم من أدلة امتناع انتقاله قال (ولو سلم
فالوجود في الذهن كافى في الشئيه) أقول لا يقال نحن لانقول بالوجود الذهني فكيف يصح هذا الا نأقول
ليس المراد هنا بالوجود الذهني ما وقع الخلاف بيننا وبين انقلافة بل الصورة العلية ونحن نقول بها
قال (فيه بحث لان معنى التعديبه الخ) أقول الجواب اما عن الاول فيما بالانسلم اعتبار التبعاد في المعنى
اللغوى للتعديبه كيف وقد يقال في تاج المصادر التعديبه كذا رايندن وهو أعم من جعل الشئ متباعدة
عن شئ ومن جعله سار بالى شئ آخر مع بقاء أصله في الاول كما يقال فلان عدى الماء من النهر الى بستانه
وملاحظة هذا القسم قال المصنف رحمه الله بل يشعر ببقائه في الاصل وأما عن الثانى فبان التعديبه
في اصطلاح التصريف سواء جعلت مجازا علاقته المشابهة أو منقولا يحتاج الى وصف جامع بين الاصل
والفرع وليس ذلك الا ما اعتبره المصنف لا معنى التبعاد وأما عن الثالث فبانها احتياج الى الاعتدال
ليظهر معنى التماثل وهو الاتحاد في النوع اذ لا يتصور تعديبه عين حكم الاصل سواء اعتبر معنى التبعاد
أو السراية أما الاول فظاهر وأما الثانى فلان السارى الى الغير ليس عين الباقي في الاصل وهو أيضا
ظاهر فلو لم يتحد انو عا بضم التبعاد لقياس أصله وذ الاتحاد الجنس لانه ليس حكم النص في الاصل

رضاه بالاعيان اقرار
باعتبار الله سليم فان
الاستكبار وعدم الرضا
هو عدم التسليم ومن
ذلك تكفير بعض
المصدقين المقربين بما
يصدر عنه من أمارات
الانكار وعلامات
الاستكبار على ان
التكفير من وجد فيه
التصديق المعتبر في
الاعيان والاقرار

باللسان بصدور علامات التكذيب انما وقضاء لادبانه فانه مؤمن عند الله تعالى وانما يجعله كافر او نجري عليه احكام الكفار اتباعا
لأظهار والله يتولى السمائر ولم يذهب أحد من أصحابنا الى اعتبار أمر زائد على التصديق والاقرار في حقيقة الايمان وجودى أو علمى

هو انتفاء تلك الامارات مثلا وتحقيق المقام ان التصديق يطلق بحسب اللغة على معان ثلاثة ما هو المأخوذ من الصدق الذي هو وصف
الخبر يتعلق به ويصدق وصفه (٣٥٢) وحقيقته الاذعان بأنه مخبر عن كلام واقعي وأمر ثابت في نفس الامر وما هو

ومتباعد اعنه ولا يخفى أن التعددية في اصطلاح التصريف مجاز أو منقول وأنه لا حاجة الى هذا
الاعتذار بعد تفسير التعددية باثبات مثل الحكم على ما سبق ولا الى الاعتذار عن ترك قيد المتحدبانة
بالوجود الذي مذهب اليه الفلاسفة فاننا لا نقول به بل التميز العلمي قال في شرح المقاصد لا نزاع
للقائلين بنى الوجود الذهني في تعقل الكلمات والاعتبارات والمعدومات والمتمتعات ومغايرة بعضها
لبعض (قوله ومتباعد اعنه) أجيب عنه بان التعددية أعم من جعل الشيء متباعد عن شيء أو سار يا
الى شيء آخر مع بقاء أصله قول الجوهرى العدوى ما يعدى من حرب أو غيره وهو مجاوزته من صاحبه
الى غيره وقال في تاج المصادر التعددية در كزرانیدن وكل منها أعم من جعل الشيء متباعد عن
شيء ولو سلم أخذهم التباعد في مفهومه فهم لا يفرقون بين تباعد عينه ومثله لاقتصار نظرهم على
ما هو الظاهر (قوله مجاز) أجيب عنه بتبع المجازية بقوله في القانون التعددية باز كذا رايدن وفعل
را متسدی كردن بمفعول ولو سلم ففلاقتنه المشابهة في المعنى الذي اعتبره المصنف لاني معنى التباعد
(قوله أو منقول) أجيب عنه بعد تسليم المنقولية بأنه لا بد حينئذ من اعتبار الوصف الجامع بين الاصل
والفرع وليس ذلك الا ما اعتبره المصنف لاني معنى التباعد (قوله وأنه لا حاجة الى هذا الاعتذار)
أجيب عنه بان الاحتياج الى الاعتذار لبطهر معنى التماثل وهو الاتحاد في النوع المعنى عندهم وذلك
لان تعددية عين حكم الاصل لا يتصور سواء اعتبر معنى التباعد أو السراية أما الاول فظاهر وأما الثاني
فلان السارى الى الغير ليس عين الباقي في الاصل بل هو لم يتحد انواعا بصور القياس أصلا لا يمكن فيه
الاتحاد الجنسي لانه ليس حكم النص في الاصل مثلا اذا أفاد النص المساواة في القدر لا يمكن تعددية مطلق
المساواة كما سيأتى تحقيقه وأنت خبير بأنه لا دخل لاشعار التعددية بحسب اللغة لبقاء المعدي في الاصل
في ظهور معنى التماثل فالخوف في الجواب ان ما ذكره المصنف جواب آخر مبنى على كون التعددية مجعولا
على المعنى اللغوي تنزلا ومثله لا يعد مما يستغنى عنه والأورد في كل صورة تعدد الاجوبة فتأمل
(قوله ولا الى الاعتذار الخ) الظاهر ان حاصل اعتراض الشارح ان التعددية مغنبة عن قيد المتحد في
النوع لما صرح به من ان معناه اثبات حكم مثل حكم الاصل في الفرع والمثلية تقتضى الاتحاد
النوعي فلا حاجة الى ذكره ولا الى الاعتذار عن تركه بما ذكره أولا ولا ان نقول معنى كلام المصنف
ان التعددية لا يمكن الخانه لا يمكن على التفسير المذكور لتضمنه اعتبار المثلية المقتضية للاتحاد في
النوع ولعل هذا هو مراد من أجاب عن أصل الاعتراض بان معنى كلام المصنف انه اذا قيل تعددية
الحكم المتعد من الاصل الى الفرع فان أريد الاتحاد الشخصي فظاهر البطلان وان أريد النوعي
فالتقييد عبث لظهور ان المراد ذلك ومبنى كلامه ان يتحقق معنى السراية في التعددية المصطلحة ههنا
لاما ذكره من كون التعددية حقيقة والا فلا صحة له وقد يقال أيضا الاحتياج الى الاعتذار عن ترك قيد
المتعد بعد معرفة معنى التعددية غير مر تفع لان المثلية لا تقتضى الاتحاد بالنوع عندهم اذ يقال البيع
مثلا اذا أفاد النص المساواة في القدر لا يمكن تعددية مطلق المساواة كما سيأتى تحقيقه ان شاء الله تعالى واما
عن الرابع فبان معنى كلام المصنف انه اذا قيل تعددية الحكم المتعد من الاصل الى الفرع فان أريد الاتحاد
الشخصي فظاهر البطلان وان أريد النوعي فالتقييد عبث لظهور ان المراد ذلك واما قوله وذلك لان مبنى
الخ فظاهر الاندفاع لانه ليس مبنيا على ذلك بل على ان يوجد معنى السراية في التعددية المصطلحة ههنا

المأخوذ مما هو وصف
نفس الخبر وقول المخبر
يتعلق به ويصدق
وحقيقته ان تدعن بان
معنيه صادق ومطابق
للواقع وبالجملة هو ان
تنسب القائل أو القول
باختيارك الى الصدق
وتفادله وهذا هو
التصديق اليماني الذي
اعتبر فيه الاذعان أي
الخصوع والذل وانقياد
الباطن وتسليم القلب
من قولهم ناقة مدعان
أي منقادة سلسلة
الرأس وهذا المعنيان
متلازمان في الوجود
والعدم يسدان صدق
الخبر أولى والمخبر ثانوى
وليس المعنى ان التسليم
أمر خارج عن التصديق
وركن آخر من الايمان
وذلك لانه من باب
التفجيل ومن ضرورته
النسبة الى المأخذ
بالاختيار ثم يؤخذ من
هذا التصديق أولا
وبالذات بتقييد معناه
بطرح النسبة المذكورة
على ما هو المعروف من
وجوه الاشتقاق وثانيا
وبالعرض من الصدق
الذي هو مأخذه يتعاقب

بنفس القول ويحصل قبل حصول المعنى الاول وحقيقته حصول صورة التأليف ووقوع
نسبة الصدق في القلب وهذا هو التصديق المميز في الذي يورد في أوائل كتب المنطقي وله كتب في الايمان أحدها هو التفات في وقنع

(وبعض أصحابنا جعلوا العلة ركن القياس والتعددية حكمه فالقياس يبين أن العلة في الاصل هذا ليست الحكم في الفرع)
ذ كرنخر الاسلام أن العلة ركن القياس والتعددية حكمه فالركن ما يتقوم ٣٥٣ به الشيء والحكم هو الاثر

الثابت بالشيء والمراد أن
الشيء الذي يتقوم
ويتحقق به القياس هو
العلة أي العلم بالعلة ثم
التعددية هي أثر القياس
فالقياس هو يبين أن
العلة في الاصل هذا

الشيء ليست الحكم في
الفرع فاثبات الحكم في
الفرع وهو التعددية
نتيجة القياس والغرض
منه وانما قلنا ليست
الحكم في الفرع حتى لو
عمل بالعلة القاصرة كما
هو مذهب الشافعي
رحمه الله لا يكون هذا
التعليل قياسا

به في الايمان بما جاء به
الرسول عليه الصلاة
والسلام ونسب جملة
الائمة المحققين المتقدمين
وحدائق المتأخرين الى
الوهم حيث قال وجعله
مغارا للتصديق المنطقي
وهم وحصوله للكفار
ممنوع الى آخر ما قال
وقد عرفت فساده ثم لما
وجه عليه الاشكال في
التكليف به والامتنال
لان التكليف انما يرد
بالافعال الاختيارية
التي يمكن العبد من
الامتنال بها والتصديق
الميزاني ليس كذلك تمحل

لا يمكن تعددية الحكم الا اذا كان متصدا بانواع وذلك لانه مبني على أن يكون التعددية حقيقة ههنا
وهذا باطل اذ لا يتصور التعددية في الاحكام والانتقال على الاوصاف (قوله وبعض أصحابنا) ذ كرنخر
الاسلام أن ركن القياس ما جعل علما على حكم النص مما اشتمل عليه النص وجعل الفرع نظيره
في حكمه بوجوده وقال اما الحكم الثابت بتعليل النصوص فتعددية حكم النص الى ما لان فيه ليست فيه
بغالب الرأي على احتمال الخطا وهذا صريح في أن العلة ركن والتعددية حكم وفيه اشارة الى أن القياس
هو التعليل أي يبين العلة في الاصل ليست الحكم في الفرع فذهب المصنف رحمه الله تعالى الى أن مراده

مثل الهبة والطواف مثل الصلاة مع عدم اتحادها بالنوع (قوله اذ لا يتصور التعددية الخ) قبل
عليه صرحوا بانه قد يكون للاعراض حكم الجواهر في صحة الانتقال في نظر الشارع كما في الملك حيث
ينتقل من زيد الى عمرو وسببية جزء الوقت للصلاة ونحو ذلك (قوله ذ كرنخر الاسلام ان ركن الشيء في اللغة
جانبه الاقوى) وفي اصطلاح الاصوليين هو الذي لا تحصل حقيقة الشيء بدونه وكلا المعنيين موجود في
الجامع لان القياس لا يتحقق حقيقة الابوه وهو جانبه الاقوى وما عبارة عن الوصف والعلم بمعنى العلامة
وانما لم يقبل دليل لعدم القطع بعليته والنص بمعنى المنصوص عليه وما اشتمل بيان لما أي من الاوصاف
التي اشتمل عليها النص اما بصيغته كاشتمال نص الرباعي القدر والجنس أو بصيغته كاشتمال نص
النهي عن بيع الا بقر على الجوز عن التسليم لان ذلك المعنى لما كان مستنبطاً من النص وجب أن يكون
ثابتاً بصيغته أي ضرورة والضمير في قوله وحكمه راجع الى النص وفي وجوده راجع الى ما والباء للسببية
يعني جعل الفرع مماثلاً للمنصوص عليه في حكم من الجواز والفساد ونحوهما بسبب وجود ذلك
المعنى في الفرع (قوله الى ان القياس هو التعليل) لانه قال الحكم الثابت بتعليل النصوص وهذا
الحكم لا يثبت بالقياس فيكون القياس هو التعليل (قوله فذهب المصنف) يعني لما استفيد من
كلام نخر الاسلام ان العلة ركن القياس والقياس هو التعليل والتعليل يبين العلة ذهب المصنف
الى ان مراده من جعل العلة ركناً للقياس جعل علمها ركنه أخذاً من لفظ التبيين وان مراده بالركن

أيضا لانها أيضا امام استعارة أو منقولة على انهم صرحوا بانه قد يكون للاعراض حكم الجواهر في الشرع
في صحة الانتقال كما في الملك حيث ينتقل من زيد الى عمرو وسببية جزء الوقت للصلاة ونحو ذلك قال
(ذ كرنخر الاسلام ان ركن القياس ما جعل علما الخ) أقول يعني ان ركن القياس وصف جعل علامة
لم يقل دليل لعدم القطع بعليته مما اشتمل عليه بيان لما أي من الاوصاف التي اشتمل عليها النص اما
بصيغته كاشتمال نص الرباعي الكيل والجنس أو بصيغته كاشتمال نص النهي عن بيع الا بقر على
الجوز عن التسليم لان ذلك المعنى لما كان مستنبطاً من النص وجب أن يكون ثابتاً بصيغته أو ضرورة
وجعل الفرع نظيره أي للنص بمعنى المنصوص عليه في حكمه أي حكم ذلك المنصوص من الجواز
والفساد والحل والحرمه ونحو ذلك بوجوده أي بسبب وجود ذلك العلم في الفرع قال (وهذا صريح)
أقول يعني قوله ركن القياس ما جعل علما صريح في ان العلة ركن حيث حمله عليه وفيه أي وفي كلام نخر
الاسلام اشارة الى ان القياس هو التعليل حيث الحكم الثابت بتعليل النصوص فان هذا الحكم لا يثبت
الابالقياس فيكون هو التعليل أي يبين العلة فذهب المصنف يعني اذا كان العلة ركن القياس فالقياس
هو التعليل والتعليل يبين العلة ذهب المصنف الى ان مراده نخر الاسلام من جعل العلة ركن القياس

(٤٥ - تلويح ثاني) في دفعه بان الامر بالايمان يصح باعتبار اشتماله على الاقرار وصر في القوة وترتيب
المقدمات ورفع الموانع واستعمال الفكر في تحصيل تلك الكيفية ونحو ذلك من الافعال الاختيارية كما يصح الامر بالعلم والتيقن ونحو

وهذا أحسن في من جعل القياس تعدية واثبات الحكم في الفرع لان اثبات الحكم في الفرع مععل بالقياس والعلة لا بد وان تكون خارجة
عن المعلول وعللة اثبات الحكم ٣٥٤ في الفرع ليست الا الحكم بالمساواة بين الاصل والفرع في العلة ليست المساواة

بينهما في الحكم (وهو يفيد غلبة الظن بان الحكم هذا الا انه مثبت له ابتداء) أي القياس يفيد غلبة ظننا بان حكم الله في صورة الفرع هذا فماذا كرنا من اثبات الحكم فالمراد به هذا المعنى لان القياس مثبت للحكم ابتداء لان مثبت الحكم هو الله وهذا ما قالوا ان القياس مظهر للحكم لا مثبت

ذلك وانت تعلم ان الايمان نفسه مأثور به وورد التكليف به أولا وبالذات دون رفوع الموانع وترتيب المقدمات وكيف يصح أن لا يكون التصديق مأثور به خصوصا على رأي من لم يعتبر الاقرار جزءا من الايمان وما ذكره من الاستشهاد بالعلم وكونه مأثورا به كافي قوله تعالى فاعلم انه لا اله الا هو واعلم ان الله عزير حكيم غير ناهض بالشهادة له فان العلم المأثور به في خطاب الشارع هو التصديق الايماني والمصنف وان طال نزاعه في اثبات التسليم مع الشيخ نظام الدين الهروي وأدى الى

أن العلم بالعلة ركن القياس أي ما يتقوم به ويتحصل وهذا يحتمل وجهين أحدهما أن يراد بالركن نفس ماهية الشيء على ما أشار اليه في الميزان من أن ركن القياس هو الوصف الصالح المؤثر ومساواه مما يتوقف عليه اثبات الحكم شرائط لا ركان وثانيهما هو الاظهار أن يراد بالركن جزء الشيء على ما ذهب اليه بعض المحققين من أن اركان القياس أربعة الاصل والفرع وحكم الاصل والوصف الجامع وأما حكم الفرع فثمرة القياس لتوقفه عليه لكن لا يخفى أنه لا حاجة على هذا التقدير الى ما ذكره من أن المراد بالعلة العلم بالعلة لان نفس هذه الامور الاربعة مما يتوقف عليه تحقق القياس ووجوده في نفسه فان قيل قد ذكر نفي الاسلام أن من جلة شروط القياس تعدى الحكم الشرعي الثابت بالنص بعينه الى فرع هو نظيره ولا نص فيه وشروط الشيء متقدم عليه فكيف يكون أثره أوجب بان المراد أن كون التعديبه حكم القياس وأثره شرط له وأن التعديبه شرط للعلم بحكمه القياس لا للقياس نفسه (قوله وهذا أحسن من جعل القياس تعدية) هذا ظاهر على تفسيره التعديبه باثبات الحكم في الفرع اذ يصح أن يقال دليل اثبات حرمة الربا في الذرة هو القياس ولا يصح أن يقال هو اثبات حرمة الربا فيه (قوله لان مثبت الحكم هو الله تعالى) غير وافي بالمقصود لانه ينبغي على هذا التقدير أن لا يجعل شي من الادلة مثبتا للحكم بل يجعل مظهرا على ما ذهب اليه المحققون من أن مرجع الكل الى الكلام النفسي والاوجه ما سبق من أن حكم الفرع يثبت بالنص أو الاجماع الوارد في الاصل أو القياس بيان لعموم الحكم في الفرع وعدم

ما يقوم به القياس ويتحصل (قوله وهذا يحتمل وجهين) يعني ان قوله ركن القياس ما جعل علما وان كان صريحا فيما ذكرنا من أن ركن القياس وجهين (قوله وثانيهما ان يراد بالركن الخ) فان قيل العبارة الظاهرة على الوجه الثاني ان يقول ما جعل علما ركنه لا ركن ما جعل علما فلم عدل عنها قلنا لانه لم يعتبر الاركان الاخر اذ لا يخلو من مستلزم وجوده واما لانه هو المؤثر فيمكنه والركن ادعاء (قوله لكن لا يخفى انه لا حاجة الخ) قيل الحاجة اليه انما نشأت من قول نفي الاسلام وأما الحكم الثابت بتعليل النصوص وقد اعترف الشارح نفسه بان فيه اشارة الى ان القياس هو التعليل أي تبين العلة في الاصل (قوله ان كون التعديبه الخ) يعني ان نفس التعديبه أثر القياس وكونه أثر القياس شرط له (قوله والاوجه ما سبق الخ) أي في صدر الكتاب حيث بين ان الثلاثة أصول مطلقة لان كل واحد مثبت للحكم بخلاف القياس فانه مظهر لا مثبت بل الحكم الثابت بالقياس بتلك الادلة قيل لا فرق بين هذه الاربعة وبين ما ذكر المصنف بعد تحقيق كلامه اذ معناه ان المثبت للحكم هو الله تعالى ونحن انما نعلمه بالوحي المنزل اذ هو الطريق الى علمه لا غير لكن تحصل غلبة الظن لنا بشيوت الحكم الظاهر لنا بشيوته بالوحي في الفرع أيضا وحيث لا يكون في كلامه هذا

جعل علمه ركنه أخذنا من لفظ التبيين وهو اده بالركن ما يتقوم به القياس ويتحصل فيكون نفس حقيقته قال (وهذا يحتمل وجهين) أقول يعني ان قوله ركن القياس ما جعل علما وان كان صريحا فيما ذكرنا لكن الركن يحتمل وجهين أحدهما ان يراد به نفس ماهية الشيء كاذبه اليه المصنف والثاني ان يراد به جزء الشيء على ما ذهب ابن الحاجب ولا يخفى انه لا حاجة على هذا التقدير أن يكون الركن محتملا للوجهين الى ما ذهب اليه المصنف من الجزم بالمعنى الاول أقول الحاجة اليه انما نشأت من قول نفي الاسلام أما الحكم الثابت بتعليل النصوص وقد قال المعترض وفيه اشارة الى ان القياس هو التعليل أي تبين العلة

اختصاصه ما أدى اليه من المشاحنات الا انه نزاع لفظي فانه لا ينكر كون التصديق الايماني هو نسبة المصدق الى الخبر بالاختيار وذلك هو الذي عبر عنه الهروي بالتسليم والمراد التسليم الباطني وليس المراد انه أمر زائد على حقيقة

(وأصحاب الظواهر نفوه فبعضهم على أن لا عبرة للعقل أصلا وبعضهم على أن لا عبرة له في الشرعيات لهم قوله تعالى ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء) ولما كان الكتاب تبيانا لكل شيء يكون كل الأحكام مستفادة

من الكتاب والقياس انما يكون حجة فيما لا يوجد في الكتاب (وقوله تعالى ولا تطب ولا يابس الا في كتاب مبين) ان كان المراد بالكتاب اللوح المحفوظ فلا تمسك لهم حينئذ وان كان المراد القرآن فالتمسك به كإذ كرنا في قوله تعالى تبيانا لكل شيء (وقوله عليه السلام

اختصاصه بالاصل وهذا أوضح ثم الاظهر ان يفسر التعدية بالابانة والاظهار على ما ذكره الشيخ أبو منصور رحمه الله تعالى اذ القياس ابانة مثل حكم أحد المذكورين بمثل علمته في الآخر (قوله وأصحاب الظواهر نفوه) أي القياس بمعنى أنه ليس للعقل حمل النظر على النظر لاني الاحكام الشرعية ولا في غيرهما من العقليات والاصول الدينية واليه ذهب الخوارج أو بمعنى أنه ليس للعقل ذلك في الاحكام الشرعية خاصة اما الامتناعه عقلا واليه ذهب بعض الشيعة والنظام واما الامتناعه سمعا واليه ذهب داود والاصفهانى والمذكور في الكتاب أدلة المذهب الاخير ولم يتعرض للاولين لانقاطعون بان الشارع لو قال اذا وجدت مساواة فرع لاصل في علة حكمه فثبت فيه مثل حكمه وأعمل به لم يلزم منه محال لانفسه ولا لغيره ثم اختلف القائلون بعدم امتناع القياس فقيل هو واجب عقلالة لا تخالو الواقع عن الاحكام اذ النص لا يقي بالحوادث الغير المتناهية وجوابه أن اجناس الاحكام وكلياتها متناهية يجوز التنصيص عليهم بالعمومات والجمهور على انه جائز ثم اختلفوا فذهب النهرى والفاشانى الى أنه ليس بواقع والجمهور على انه واقع ثم اختلفوا في ثبوته فقيل بالعقل وقيل بالسمع ثم اختلف القائلون بالسمع فقيل بدليل ظني وقيل قطعى وبه يشعر كلام المصنف حيث استدلل عليه بدلالة نص الكتاب وبالسنة المشهورة وبالاجماع (قوله المراد بالكتاب اللوح) عن ابن عباس رضى الله عنه هو لوح من درة بيضاء طوله ما بين السماء والارض وعرضه ما بين المشرق والمغرب وعند الحكماء هو العقل الفعال المنتقش بصور

التصديق وركن آخر منه وكون هذا النزاع لفظيا من هذه الجهة لان حيث ان التصديق الميزاني هو المركب من التصورات الثلاثة والحكم ومن جعل التصديق اليماني عين المنطقى جعله نفس المركب من الامور الاربعة ومن جعله غيره جعله جزأ منه فانه سفسطة هذا والله الهادى الى الصواب (قوله ولا كذلك سائر الافعال) فصارت تفاوت في مراتب الافعال الحسنة بكونه ركنا أصليا لا يحتمل السقوط وهو التصديق وكونه ركنا اذا يحتمل السقوط وهو الاقرار وكونه غير ركن منه وهو الاعمال وهي أيضا

وما سبق فرق وقد يجب ابانه يكتفى في الاوجهية عدم ملائمة كلامه ههنا كما سبق ظاهرا (قوله ابانة مثل حكم أحد المذكورين) قبل هذا التعريف بالغاية والثمرة المتوقفة عليه اذ يقال دليل ابانة حرمة الرباني الدين هو القياس فيلزم الدور فالصحيح تعريف تبيين عليه علة الاصل للابانة وجوابه ان ثمره الشيء انما يتوقف على وجوده لا على نفعه فلا دور لكن يرد عليه انه يتناول دلالة النص وقد يلزم ويسمى فيه اساقط عيا وجلبا وهو مخالف لاتفاق العلماء على ما ذكره المصنف (قوله أدلة المذهب الاخير) فيه بحث لان قوله ولان الحكم دليل عقلي على نفي القياس فكيف يجعل دليلا لمن يدعى امتناعه سمعا (قوله والفاشانى) فاشان بالفاء قريبة من قرى مر وخرج منها جماعة من العلماء قديما وحديثا منهم أبو زيد محمد بن أحمد بن عبد الله بن محمد الفاشانى الامام المنقطع القرى يدعى عصره ومن أحفظ الناس لمذهب الشافعى كذا في أنساب السمعاني (قوله عن ابن عباس رضى الله عنه) الكائنات عندنا متناهية فلا يلزم عدم نهاى اللوح المذكور في المقدار قال الامام الغزالى فى الاحياء اعلم ان لوح الله تعالى لا يشبه لوح الخلق كما ان ذاته تعالى وصفاته لا يشبه ذات الخلق وصفاته بل ثبوت المقادير فى اللوح بضاهى ثبوت كلمات القرآن وحروفه فى دماغ حافظ القرآن وقلبه فانه مسطور فيه حتى كانه حيث يقرأ ينظر اليه ولو قشفت عن دماغه جزأ فجزأ لم يشاهد هذا الحفظ فن هذا النمط ينبغى أن يفهم كون اللوح منقوشا بجميع ما قدره الله تعالى وقضاه سبحانه (قوله وعند الحكماء هو العقل الفعال) لكن المذكور فى شرح الاشراف ان العقل الفعال هو المسمى بجبرائيل فى لسان الشريعة وذكر فى شرح المقاصد ان اللوح العقل الاول ولعل المراد الاول بالنسبة اليه وهو العقل الفعال بعينه فانهم لا يجوزون ثبوت الصور الكثيرة فى العقل الاول لانه يبطل اذ ذلك قولهم الواحد لا يصدر عنه الا الواحد صرح به أبو على على ما نقله عنه الشريفة فى شرح المواقف ثم ان هذا عند المشائين النافين للنفس المجردة فى الافلاك المقتصرين على اثبات

متفاوتة فى كونها احسنة لعينها لا تشبه الحسن لغيره أصلا وهو الصلاة وكونها احسنة لمعنى فى نفسها تشبه الحسن لغيره كالزكاة والصوم والحج وكونها احسنة لغيرها (قوله فارفع الوسائط الخ) ولانه لا دخل فيها المقدره العبد واختياره فلم يجعل الحسن باعتبارها وذلك لان

ففساوا ما لم يكن بما قد كان فضاوا و أضلوا) لفظ الحديث هكذا لم يكن أمر بني اسرائيل مستغفبا حتى كثرت أولاد السبايا ففساوا الخ
 (ولان العمل بالاصل ممكن وقد دعينا اليه قال الله تعالى قل لا أجد فيما أوحى الي محرما) أي دعينا الى العمل بالاصل وهو الاباحة
 والبراءة الاصلية وانما دعينا اليه ٣٥٦ بقوله تعالى قل لا أجد فيما أوحى الي محرما على طاعم يطعمه الا أن يكون

الكائنات على ما هي عليه منه تنطبق العلوم في عقول الناس وقيل هو علم الله تعالى وعلى هذا
 لا استدلال ولو كان المراد بالكتاب المبين هو القرآن فلا استدلال أيضا على القراءة المشهورة لان قوله
 تعالى ولا حبة في ظلمات الارض ولا رطب ولا يابس الا فية مجرور معطوف على ورقه في قوله تعالى وما تسقط
 من ورقه الا يعلمها أي ما يسقط من رطب ولا يابس وفسره ابن عباس رحمه الله تعالى بنبت وغير منبت
 ولا معنى حينئذ للتعميم المراد في مثل قولهم ما ترك فلان من رطب ولا يابس الا جمعه نعم لو حمل قراءة الرفع
 على الابتداء دون العطف على محل من ورقه لكان فيه تمسك يحتاج الى ما ذكر من الجواب وهو أن كل
 شيء فرض فهو كائن في القرآن معنى وان لم يكن فيه لفظا على ما ذكر في قوله تعالى نبينا نالكل شيء فحكم
 المقيس مذكور فيه معنى وهو ولا ينافي كون القياس مظهرا على انه لو صح تمسكهم لزم أن لا يكون غير
 القرآن حجة فان قيل الكلي في القرآن الا انه لا يعلمه الا النبي عليه السلام أو أهل الاجماع قلنا فليكن
 فيه حكم القياس ويعرفه المجتهد (قوله أولاد السبايا) جمع سبية بمعنى مسبية بمعنى أنهم اتخذوا
 الجوارى سربيات فولد لهم أولاد غير نجباء (قوله فلم يجزئنا به بما فيه شبهة) احتراز عن الاجماع
 اذ لا شبهة فيه وأما خبر الواحد فهو بيان من جهة الشارع قطعي في الاصل وانما تمكنت الشبهة في طريق
 النفوس المنطبعة فيها اذا الكليات لا ترسم في تلك النفوس والوحد المحفوظ لا بد ان يرسم فيها وجميع
 الموجودات والجزئيات ترسم في العقل وان كان على وجه كلي وأما عند متأخري الفلاسفة المثبتين
 للنفوس المجردة في الافلاك فالوحد المحفوظ عندهم هو النفس الكلي للفلك الاعظم (قوله وقيل هو
 علم الله تعالى) الضمير يرجع الى الكتاب المبين لا الى اللوح (قوله ولا معنى للتعميم) المراد طعن على
 المصنف حيث أطلق جواز التمسك لهم به على تقدير ان يراد بالكتاب القرآن وقد يجاب عنه بان ما سقط
 من حبة في ظلمات الارض ومن رطب ومن يابس اذا كان في القرآن فجميع الاحكام فيه بالطريق الاولى
 اذ هو بيان الاحكام أصلا وان كان فيه بيان غيرها واعلم ان صاحب الكشاف جزم بان المراد
 بالكتاب المبين على القراءة المشهورة ما علم الله تعالى أو اللوح المحفوظ ولعل الشارح زعم ان الاقتصار
 عليها بناء على الظهور لا على عدم صحة محل آخر ولهذا لم يذكر بطلان احتمال ان يراد به القرآن على
 القراءة المشهورة بل ذكر عدم صحة الاستدلال حينئذ أيضا أو يكون غرضه توسيع دائرة الرد على
 المستدل حيث أشار بلفظ القرآن الى ان الدليل لا يتم على هذا الغرض أيضا وان كان المفروض محالا
 (قوله نبينا نالكل شيء) أي في أمور الشرع اذ ليس فيه بيان كل الاشياء ففي هذه الآية ان بيان
 الاحكام كلها في الكتاب اما في نصه أو اشارته أو دلالة أو اقتضائه فان لم يوجد في شيء منها فالبقاء على
 الاصل الثابت من وجود او عدم فان ذلك أيضا في الكتاب قال الله تعالى قل لا أجد فيما أوحى الي الاية
 فقد أمره بالاجتماع بعد نزول التحريم في كتاب الله تعالى لبقاء الاباحة الاصلية فيكون على هذا بيان
 كل الاحكام موجودا في الكتاب (قوله سربيات) بضم السين المهملة وتشديد الراء والياء جمع سربية
 وهي الامه التي يوتئها يتنقل عليه منسوبة الى السر وهو الجماع أو الاخفاء لان الانسان كثيرا ما يسرها
 ويسترها عن حرته وانما ضمت سينه لان الابنية قد تفيد في النسبة خاصة كما قالوا في النسبة الى الكرمي
 بالكسر وهو الملبد كرمي بالضم وكان الاخفش يقول انها مشتقة من السرور لانه يسر بها يقال سررت
 جارية وسررت أيضا كما قالوا تظننت وتظنيت (قوله فلم يجزئنا به بما فيه شبهة) لان من له الحق

مينة أو دما مستفوا
 الآية وكل ما لا يوجد
 في كتاب الله تعالى محرما
 لا يكون محرما بل يكون
 باقيا على الاباحة
 الاصلية (ولان الحكم
 حسي الشارع وهو قادر
 على البيان القطعي فلم
 يجزئنا به بما فيه شبهة
 وهو تصرف الضمير
 يرجع الى الاثبات أي
 اثبات الحكم المذكور
 (في حقه تعالى ولانه
 طاعه الله تعالى) أي
 الحكم الشرعي طاعه الله
 والمراد بالحكم هنا
 المحكوم به (ولا مدخل
 للعقل في دركها)
 كما لقدرات مثل اعتماد
 الركعات وسائر المقادير
 الشرعية التي لا مدخل
 للعقل في دركها (بخلاف
 أمر الحرب وقيم المتلفات
 ونحوهما فان العمل
 بالاصل لا يمكن وهي من
 حقوق العباد وهي تدرك
 بالحس أو العقل) فقوله

الوسائط هي الحاجة
 والشهوة وشرف المكان
 لا دفع الحاجة وقهر
 النفس وزيارة البيت
 فانها نفس تلك العبادات
 فكيف تكون وسائط

حسنتها لا يقال الواسطة ما يكون حسن الفعل لاجل حسنها وظاهر ان الحاجة وما بعدها

ليست كذلك لاننا نسلم ان الواسطة يجب أن تكون منصفة بما يتصف به ذوالواسطة بوساطتها لا ترى انهم اعتبروا في حسن الجهاد

الاتقال

بمخلاف أمر الحرب جواب عن سؤال مقدر وهو أن هذه الأشياء يصح فيها القياس والعمل بالرأى اتفاقاً فصح ثبوت بعض الأحكام
 بالقياس فاجاب بالفرق المذكور (وكذا أمر القبلة) أي يدرك بالحس أو العقل إما بالسفر أو بمعاذاة الكواكب ونحوهما (والاعتبار
 محمول على الاعتناء بالقرون الخالية) اعلم ان النص المتضمن للقياسين هو قوله تعالى فاعتبروا يا أولي الابصار والمراد بالاعتبار
 الاعتناء يدل عليه سياق الآية (وقوله تعالى وشاؤهم في الأمر محمول على الحرب) أي ان عسلته به أحد على صحة العمل بالرأى في
 الأحكام الشرعية تقول انه محمول على أمر الحرب (ولنا قوله تعالى فاعتبروا الآية) فان الاعتبار رد الشيء الى نظيره والعبارة بعموم
 اللفظ لا بخصوص السبب واللفظ عام يشمل الاعتناء وكل ما هو رد الشيء الى نظيره) ٣٥٧ أي الحكم على الشيء بما هو

نابت لنظيره واشتقاقه
 من العصور والتركيب
 يدل على التجاوز
 والتعدي (في بدل على
 الاعتناء عبارة وعلى
 القياس إشارة) لان
 الاعتناء يكون ثابتاً
 بطريق المنطوق مع أن
 سياق الكلام له
 والقياس يكون ثابتاً
 بطريق المنطوق من غير
 أن يكون سياق الكلام
 له (سلمنا أن الاعتبار هو
 الاعتناء لكن ثبت
 القياس دلالة) أي ما ذكرنا
 أنه يدل على القياس
 إشارة كان على تقدير أن
 المراد بالاعتبار رد الشيء
 الى نظيره فالآن نسلم أن
 المراد بالاعتبار الاعتناء
 ومع ذلك يدل على
 القياس بطريق دلالة
 النص التي تسمى خوي
 الخطاب (وطريقها) أي
 طريق دلالة النص في
 هذه الصورة (أن في

الاتفال البنا وهذا بخلاف حقوق العباد فانها تثبت بما فيه شبهة كالشهادات لجزهم عن الاثبات بقطي
 (قوله بمخلاف أمر الحرب) حاصله انما يمنع العمل بالرأى والقياس فيما يمكن فيه العمل بالاصل ويكون
 من حقوق الله تعالى ولا يكون مسدداً بالحس ولا بالعقل اذ لو أدرك به صار قطعياً (قوله ولنا قوله تعالى
 فاعتبروا يا أولي الابصار فان الاعتبار رد الشيء الى نظيره) بان يحكم عليه بحكمه ومنه سمي الاصل الذي
 رد اليه النظائر عبرة وهذا يشمل الاعتناء والقياس العقلي والشرعي ولا شك أن سوق الآية دلالة الاعتناء
 فيدل عليه عبارة وعلى القياس إشارة فان قيل الاعتبار هو الاعتناء وحقيقته تتبع الشيء بالتأمل على
 ما يشهد به الاستعمال ونقل أئمة اللغة وقد يستعمل في القياس في الامور العقلية كما يقال في اثبات الصانع
 اعتبر بالدار وهل يمكن حدودها بغير صانع فما ظنك بالعالم ولا يفهم أحد من مثل اعتبار قس الذرة بالخطبة
 قلنا لو سلم فيدل على ثبوت القياس الشرعي بطريق دلالة النص على ما يشعر به فاء التعليل الدالة على أن
 القضية المسددة قبل الامر بالاعتناء لو جوب الاعتناء بناه على أن العلم بوجود السبب يوجب
 الحكم بوجود المسبب وهو معنى القياس الشرعي وفيه نظر لان الفاء بل صريح الشرط والجزاء
 لا يقتضى العلية التامة حتى يلزم أن يكون علة وجوب الاعتناء هذه القضية السابقة غاية ما في الباب
 أن يكون لها دخل في ذلك وهذا لا يدل على أن كل من علم وجود السبب يجب عليه الحكم بوجود المسبب
 موصوف بكمال القدرة تعالى من ان ينسب اليه الجزو والحاجة الى اثبات حقه لما فيه شبهة (قال المصنف
 وهو يدرك بالحس والعقل) فان قيمة المتلف يعرف بالنظر الى مثله في الصفات وكذا مهر المرأة يعرف
 بالنظر الى الاوصاف التي يمكن اعتبارها والمقصود من الحروب صيانة النفس أو قهر الخصم وأصل ذلك
 محسوس (قوله في الامور العقلية) لا الشرعية بدليل صحة تقيمه عن فاسق لم يتلفظ بأمر الآخرة
 وجوابه ان صحة التقي عن غير المتلفظ مجاز من قبيل صم بكم عي لا اختلاف أعظم مقاصدها (قوله قلنا
 لو سلم) إشارة الى منع كون الاعتبار هو الاعتناء بل الاعتناء معلوله ولذا صح أن يقال اعتبر فانعظ (قوله
 وفيه نظر لان الفاء الخ) أجيب عنه بأنه ان أراد بالعلة التامة المعنى المتعارف فعدم اقتضاء الفاء ايها
 لا يضر وان أراد بها العلة المقتضية للمعلول بحسب العرف والدلالة الوضعية فلا نسلم عدم اقتضاءها
 في الاصل فتدبر فلا تغفل عن قولنا سابقاً خذ من لفظ التبيين قال (وفيه نظر لان الفاء بل صريح
 الشرط والجزاء الخ) أقول الجواب عنه اننا ان أردت بالعلة التامة العلة الحقيقية التي لا يمكن تخلف
 المعلول عنها فعدم اقتضاء الفاء ايها لا يضر بالمقصود وان أردت بها العلة المقتضية للمعلول بحسب
 العرف والدلالة الوضعية للفظ فلا نسلم عدم اقتضاء الفاء ايها وقد سبق تحقيقه في مباحث حروف المعاني

النص ذكر الله تعالى هلاك قوم بناء على سبب وهو اغترارهم بالقوة والشوكة ثم أمر بالاعتناء كيف عن مثل ذلك السبب الثلاثي ترتيب
 عليه مثل ذلك الجزاء فالخاصل أن العلم بالعلة يوجب العلم بحكمه فكذلك في الأحكام الشرعية من غير تفاوت وهذا المعنى يفهم منه من
 غير اجتهاد فيكون دلالة نص لا قياس حتى لا يكون اثبات القياس بالقياس) قال الله تعالى في سورة الحشر هو الذي أخرج الذين كفروا
 من أهل الكتاب من ديارهم لأول الحشر ما ظنتم أن يخرجوا وظنوا أنهم مانعتهم حصونهم من الله فاتاهم الله من حيث لم يحتسبوا
 وقد في قلوبهم الرعب يخربون بيوتهم بأيديهم وأيادي المؤمنين فاعتبروا يا أولي الابصار فعلى تقدير أن يكون المراد بالاعتبار
 الاعتناء معناه احتنبوا عن مثل هذا السبب لا يمكن أن يتم بمنزلة يرتب على فعلكم مثل ذلك الجزاء فلما أدخل فاء التعليل على قوله

فاعتبر واجعل القضية المذكورة علته لوجوب الاعتاض وانما تكون علته لوجوب الاعتاض باعتبار فرضية كناية وهي ان كل من علم بوجود السبب يجب الحكم عليه بوجود المسبب حتى لو لم تقدر هذه القضية الكناية لا يصدق التعديل لان التعامل انما يكون صادقا اذا كان الحكم الكلي صادقا فيكون حينئذ هذا الجزئي صادقا فاذا ثبت القضية الكناية ثبت وجوب القياس في الاحكام الشرعية وهذا المعنى يفهم من لفظ الفاء وهي للتعديل فيكون مفهوما بطريق اللغة فيكون دلالة نص لا قياسا فلا يلزم الدور وهو اثبات القياس بالقياس ودلالة النص مقبولة اتفاقا وانما الخلاف في القياس الذي يعرف فيه العلة استنباطا واجتهادا (نظيره اى نظير القياس وانما اورد هذا النظر هنا لانه لما

على ان ما ذكره من التحقيق مما يشك فيه الافراد من العلماء فكيف يجعل من دلالة النص وقد سبق انه يجب ان يكون مما يعرفه كل من يعرف اللغة وقد يقال انه لا عموم في الالية ولو سلم فقد خص منه ما ينفي فيه شرائط القياس وما تعارضت فيه الاقيسة وصبغة الامر تحتل الوجوب وغيره والمرة والتكرار والخطاب مع الحاضر من فقط والتقييد ببعض الاحوال والازمنة فكيف يثبت بذلك وجوب العمل لكل مجتهد بكل قياس صحيح في كل زمان وجوابه ان اعتبار وافي بمعنى افعال الاعتبار وهو عام وتخصيص البعض بالفعل لا يقدح في كونه قطعا وعلى تقدير عدم العموم فالاطلاق كاف ولفظ أولى الابصار يعنى المجتهدين بلانزاع ولا عبرة بباقي الاحتمالات والامصاص التمسك بشئ من النصوص (قوله ولما كان الامر للايجاب) الظاهر ان الامر للاباحة والتقييد بالصفة المذكورة للدلالة على انه لا يجوز بيع الخنطة عند اتقانها لكنه لم يقل بعنهوم الصفة فلم يمكنه ان يجعل جواز البيع عند اتقان الصفة منفيا بحكم الاصل اذ الاصل هو الجواز لزمه المصير الى ان الامر للايجاب باعتبار الوصف بمعنى ان يبيع الخنطة مباح الا ان رعاية المماثلة فيه واجبة كما ان أخذ الرهن جائز والقبض فيه واجب فان قلت معنى كون

يتعظ بها اراد ان يبين كيفية الاعتبار في القياس وكيفية استنباط العلة (قوله عليه الصلاة والسلام الخنطة بالخنطة بالنصب) اى يبيع الخنطة وما كان الامر للايجاب والبيع مباح بصرف الية قوله (مثلا بئ) اى بصرف الايجاب الية قوله مثلا بمثل كفاي قوله تعالى فوهان مقبوضة بصرف الايجاب الية القبض حتى يصبير القبض شرطا للرهن (فيكون هذه الحالة شرطا والمراد بالمثل القدر لانه روى ايضا كمالا بئيل ثم قال عليه الصلاة والسلام الفضل رب اى الفضل على القدر بانه فضل خال عن عوض بخكم النص وجوب المساواة ثم الحزرة بناء على قوتها والداعي الى هذا الحكم

ايها على ان السباق يدل على ان ترتب الامر بالاعتاض على ما قبله وان قطع النظر عن الفاء (قوله على ان ما ذكره) جوابه ما سبق من ان دلالة بعض النص قد يكون خفية فيختلف فهما انما المنفى توقفها على الاجتهاد (قوله في معنى افعال الاعتبار) يرد عليه المنع اذ لو كان في معنى ذلك لاقتضى الامر التكرار كما سبق في مباحث الامر بل معناه افعال اعتبار او لا عموم له وبالجملة المصدر الذي في ضمن الفعل لا يعنى اللهم الا ان يقال ذلك اذا تجرد عن القرينة الفعلية ويؤيده ما نقل في بحث الاقتضاء عن الجامع فليظن فيه (قوله الظاهر ان الامر للاباحة) قيل هذا زعم فاسد لان الامر اصله الايجاب ولا يصر الى غيره الا عند تعذره وحيث صح وضعه هنا جعله للايجاب تصرفه الى التقييد (قال المصنف فيكون هذه الحال شرطا) فان الاحوال شروط لانها صفات والصفات مقيدة كالشروط الا يرى انه لو قال انت طائفي راكبة كان بمنزلة قوله ان ركبت فانت طائفي (قال المصنف والمراد بالمثل القدر) اى القدر الشرعي وهو القدر بالكيل في المكيلات والوزن في الموزونات دون غيره (قال المصنف صورة ومعنى) اى

قال (وقد سبق انه يجب ان يكون الخ) اقول وقد سبق فيه الاعتراض بان معنى العبارة ليس ما ذكره بل معناها ان لا يتوقف على الاجتهاد وان خفي على بعض من يعرف اللغة قال (وجوابه ان اعتبار وافي معنى افعال الاعتبار الخ) اقول لا نسلم ان معنى اعتبار واما ذكره والاقتضى الامر التكرار كما سبق في مباحث الامر بل معناه افعال اعتبار او لا عموم له فكانه انما قال على تقدير عدم العموم اشارة الى هذا

القدر والجنس اذ هما ثبتت المساواة صورة ومعنى فاذا وجدنا هذه العلة في سائر المكيلات والموزونات اعتبرناهما بالخنطة الامر كقوله فصار تبهيدا محضا الخ) قيل وذلك لانها حسنة بالغير الا انه لا اعتبار بالحسن ذلك الغير حتى انه في حكم العدم فصارت كل منهما كأنه حسن لا بواسطة امر فجعل هذا الاعتبار من قبيل الحسن المعنى في نفسه فهنا مقامان أحدهما ان هذه الافعال ليست حسنة بالنظر الى أنفسها بل بواسطة أمور يعرف العقل انها المطلوبة بالامر والمتصفة بالحسن وثانيهما انه لا عبرة بهذه الوسائط وانها في حكم العدم حتى كان المقصود بالامر هو نفس الافعال التي ورد الامر بها ورده السيد الشرع قدس سره بان هذا يقتضى ان لا يكون

وأيضاً حديث معاذ رضي الله عنه (عطف على قوله فاعتبروا وحديثه ان النبي عليه الصلاة والسلام لما بعث معاذ الى اليمن قال له بم
نقضى قال بما في كتاب الله قال فان لم تجد في كتاب الله تعالى قال اقصى بما قضى به

ما قضى به رسول الله
صلى الله عليه وسلم قال
اجتهد برأيي قال عليه
الصلاة والسلام الحمد
لله الذي وفق رسول
رسوله بما رضى به رسوله
(وقدر وبنما هو قياس
عنه عليه السلام)
في آخر ركن السنة وهو
قوله عليه السلام رأيت
لو كان على أيديك دين
وحديث قبيلة
الصائم (وعمل العصابة
ومناظرتهم فيه) أي
في القياس (أشهر من ان
يخفى) ثم شرع في جواب
الدلائل المسد كورة على
نفي القياس فقال
(ويكون الكتاب نبينا
بعناه

الامر لا يجب أن المأمور به واجب وهذا الاستقيم فيما نحن فيه اذ لا وجوب لببيع الخنطة بوصف
المماثلة ولا اخذ الرهن بوصف القبض قلت مراده أن الامر منصرف الى رعاية الوصف وهي واجبة كانه
قيل اذا بعتم الخنطة فراعوا المماثلة واذا أخذتم الرهن فاقبضوا (قوله وأيضاً حديث معاذ) فانه
مشهور يثبت به الاصول فان قلت الاجتهاد قد يكون بغير القياس المتنازع فيه كالاستنباط من
النصوص الخفية الدلالة أو الحكم بالحكم بالبراهة الاصلية أو القياس المنصوص العلة ولو سلم فلادلالة على الجواز
لغير معاذ رضي الله تعالى عنه قلت الاستنباط بالنصوص مما يوجد في الكتاب والسنة وكذا البراهة
الاصلية على تقدير تسليم احتياجها الى الاجتهاد لقوله تعالى قل لا أجد فيما أوحى الي محرماً الاية فبقي
القياس وهو مطلق ولو اقتصر على منصوص العلة لما سكت الشارع لبقاء كثير من الاحكام وهي التي
تبني على قياس غير منصوص العلة وجواز ذلك لمعاذ رضي الله عنه انما كان باعتبار اجتهاده فثبت في غيره بدلالة
النص وقد قال عليه السلام حكمي على الواحد حكومي على الجماعة (قوله وقدر وبنما) في آخر باب السنة
أحاديث يدل على انه عليه السلام كان يقول في بعض الاحكام بالقياس وهي وان كانت أخباراً آحاداً الا أن
جمله الامر بلغت حد التواتر وهي أنه عليه السلام كان يعمل بالقياس فيكون حجة ورمياً يجعل وجه
الاستدلال انه عليه السلام كان يذكر بعض الاحكام بعلاها ولو لم يجز الحاق غير المنصوص بالمنصوص
عليه لما كان لذكر العمل فائدة وقد يجب عنه بأن ذكر الاحكام بعلاها لا يجوز بل يجب صحة العمل بالقياس بل
فانتهت معرفة الحكم والعلة معاً فانها أوقع في النفس وأدخل في القبول ولا يلزم أن يكون لصحة القياس
(قوله وعمل العصابة) اشارة الى دليل على حجية القياس بوجهين احدهما أنه ثبت بالتواتر عن جمع
كثير من العصابة العمل بالقياس عند عدم النص وان كانت تفاصيل ذلك آحاداً والعادة قاضية بان مثل
ذلك لا يكون الا عن قاطع على كونه حجة وان لم يعلم بالتعيين وثانيهما أن عملهم بالقياس ومباحثهم
فيه يترجى البعض على البعض تكرار وشاع من غير تكبير وهذا وفاق واجماع على حجية القياس وما

لهذا القسم حسن أصلاً
لالمعنى في نفسه ولالمعنى
في غيره أما الاول فظاهر
فانه ليس له حسن بالنظر
الى نفسه على ما فسره
القائل وأما الثاني فلان
حسن الوسائط اذا لم يعتبر
وجعل حسنهما كالعدم
فالولى أن لا يحسن الغير
بسيئها فيكون قوله
فصار كل منها كأنه حسن
لا بواسطة في غاية الزكاة
وكلام المصنف رحمه الله
في غاية البراهة عنه حيث
لم يجعل الامور حسنة بالغير بل قال يشبه أن يكون حسنها بالغير لكن ارتفع الوسائط فصار تعبداً محضاً لله تعالى وحينئذ يتوجه عليه
ما أورده بقوله برده عليه وجوابه ما ذكره من الوجهين لا ما ذكره هذا القائل لعدم استقامته انتهى لا يقال هذا انما يلزم اذا كان حسن

بالقدر تحصل المماثلة صورة وبالجنس تحصل المماثلة معنى لان الجنس عبارة عن مشاكلة المعاني (قوله
وأيضاً حديث معاذ الخ) لم يذكر في حديث معاذ التمسك بالاجماع مع ان الاجماع في كونه حجة فوق
القياس كان الاجماع لم يكن حجة في وقت حياة النبي صلى الله عليه وسلم اذ الاجماع حينئذ (قوله مما
يوجد في الكتاب والسنة) وقوله عليه الصلاة والسلام فان لم تجد في كتاب الله تعالى ما قضى به
عما جلياً كان أو خفياً (قوله أحاديث يدل الخ) وأما حديث رأيت لو كان على أيديك دين فهو قوله عليه
الصلاة والسلام للتعجب حين سأله عن الحج عن أبيه لو كان على أيديك دين فقضيته أما كان يقبل
منك فقالت نعم قال عليه الصلاة والسلام فدين الله أحق وأما حديث قبيلة الصائم فقوله عليه الصلاة
والسلام حين سأله عمر رضي الله عنه رأيت لو تمضمضت بماء ثم سجدت أكان بضره فقال عمر لا فقال
عليه الصلاة والسلام فيم اذن أي في أي أمر هذا الاسف فقياس عليه الصلاة والسلام احدي مقدمتي
الشهوة بالآخرى (قوله وقد يجب بان ذكر الاحكام الخ) ردها بانها خلاف الظاهر لانه عليه الصلاة
والسلام ما بعث للتنبية على أسرار الربوبية بل لتعليم وظائف الجودية (قوله وشاع من غير تكبير)
من ذلك انهم رجعوا بعد اختلافهم الى رأي أبي بكر رضي الله عنه في قتال بني حنيفة على أخذ الزكاة

فلينأمل قال (وجواز ذلك لمعاذ الخ) أقول هذا جواب عن قوله ولو سلم فلادلالة على الجواز لتغير معاذ

لان النيبان يتعلق بالمعنى والبيان باللفظ) ولما كان الثابت بالقياس ثابتا بمعنى النص يكون النص دال على حكم المقيس بطريق التبيين
(وأما قوله تعالى ولا تطربوا ٣٦٠ يا بس الآية فكل شيء يكون في كتاب الله بعضه لفظا وبعضه معنى) فالحكم في المقيس عليه يكون

موجودا في الكتاب
لفظا والحكم في المقيس
يكون موجودا فيه معنى
(وفي ذلك تعظيم شأن
الكتاب والعمل به لفظا
ومعنى) أى في العمل
بالقياس تعظيم شأن
الكتاب واعتبار
تظمه في المقيس عليه
واعتبار معناه في المقيس
وأما منكر والقياس
فانهم عملوا بنظم الكتاب
فقط وأعرضوا عن
اعتبار خروجه واخراج
الدرر المكنونة من بحار
معناه وجهلوا ان للقرآن
ظهرا وبطنا وان لكل حد
مطعا وقد وفق الله تعالى
العلماء الراغبين العارفين
دقائق التأويل لكشف
قناع الاستار عن جمال
معاني التنزيل (وانكاره
عليه السلام لقياس بنى
اسرائيل بناء على جهلهم
وتعصمهم لا يقدح في
قياسنا والعمل بالاصل)
أى الاستصحاب (عمل
بلادليل) لان وجود الشيء
أو عدمه في زمان لا يدل
على بقائه

الوسائل ساقطا من كل
وجه وليس كذلك يدل
عليه قوله في النظر الى
هذا المعنى الخ) لانا نقول
حسنا ان كان باعتبار

نقل من ذم الرأى عن عثمان وعلى وابن عمر وابن مسعود رضى الله تعالى عنهم انما كان في البعض لكونه
في مقابلة النص أو لعدم شرائط القياس وشيوع الاقيسة الكثيرة بلا انكار مقطوع به مع الجزم بان
العمل كان بها الظهور والخصوصياتها (قوله لان وجود الشيء أو عدمه في زمان لا يدل على بقائه) فيه
نظرا لانا نقطع بكثير من الاحكام كوجود مكة ووجود بغداد وعدم جبل من الباقوت وبحر من الزئبق

أما قياسا على ترك الصلاة وأما قياسا على حليمة رسول الله صلى الله عليه وسلم على نفسه وان يرجع بعد توريث
أم الام دون أم الاب الى التشرية بينهما في السدس بقول بعض الانصار تركت التي لو كانت هي الميمنة
الابن ورث جميع ما تركت لان ابن الابن عصبة دون ابن البنوت ورث عمر رضى الله عنه المطلقة ثلاثا في
مرض الموت بالرأى وشهد في قتل الجماعة بالواحد فرجع الى قول على رضى الله عنه في قياسه على
اشتراك النفر في السرقة ونحو ذلك (قال المصنف لان التبيين يتعلق بالمعنى) لانه بواسطة اشتماله على
زيادة الحروف بمعنى البيان البليغ والبيان المتعلق بمعنى النص أى العلة المستنبطة منه المتعلقة للحكم
بليغ لما مر من ان معرفة الحكم والعلة أو وقع في النفس وأدخل في القبول وفيه بحث وهو ان حمل البيان
في الآية الكريمة أعني قوله نيبانا لكل شيء على هذا المعنى انما يلائم عموم كل شيء اذا قيل بان كل النصوص
معملة على انه لا يصح القياس على ما ورد في السنة الا أن يقال هو ايضا من تبيين الكتاب بقوله تعالى وما
ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى أو يقال لا قائل بالفصل (قال المصنف وجهلوا ان للقرآن ظهرا
وبطنا وان لكل حد مطعا) في الظهور والبطن وفي الحد والمطلع أقوال والمختار ان الظهور هو المفهوم من
ظاهر اللفظ أعني ما لا يحتاج فيه الى القرينة كالحقيقة المستعملة والمجاز المتعارف والبطن هو المحتاج
اليها بتأويل صرفه عن الظاهر وذلك يختلف بحسب قوة الفهم وضعفه وقلة الوسائط وكثرتها فالحد
منتهى ذلك الحد بالنظر العقلي والقانون اللغوي والمطلع ما يطالع عليه من وراء الحد بالكشف بمرتبة أو
مراتب فقد جاء في الحديث النبوي صلى الله عليه وآله ان للقرآن ظهرا وبطنا الى سبعة أبطن بل روى
الشيخ انه جاء الى سبعة بطن فسمى في تفسيره الفاتحة ما بعد المرتبة الاولى ما بعد المطلع (قال المصنف
بناء على جهلهم وتعصمهم) توضيحه ان المراد بالقياس المذكور قياس ما لم يكن مشروعا وهو القياس في
نصب الشرائع لا قياس ما كان مشروعا غير ظاهر على ما كان مشروعا والمراد الذي يقصد به رد المنصوص
كقياس ابليس أو بمجرد اعتبار الصورة كاصحاب الطرد وما نحن فيه بقصد به اظهار ما كان مشروعا
أو اظهار الحق أو الالحاق صورة ومعنى كما مر باظهار قيمة الضميد في قوله تعالى يحكم به ذوا عدل فانكاره
عليه الصلاة والسلام بناء على جهلهم وتعصمهم (قوله فيه نظر لانا نقطع الخ) أشار في فصول
البيدائع الى جوابه بان الحاصل في هذه الصورة عدم العلم باليقين لا العلم بعدم ولو سلم في العادة فيمادت
عليه اذ لا يخرق الابنوا المجيزة بقوله تعالى ولن تجد لسنة الله تبديلا بخلاف الشريعة الشارعية في
التبديل ولهذا لم تنسأ بشريعة من قبلنا الا اذا قضت لنا ويقرب منه ما قيل في الجواب الكلام ههنا في
الاحكام الشرعية التي من شأنها أن تثبت بالدلة الظنية فأين هذان من الاحكام العادية المستندة الى
العادة المفيدة لليقين فقوله مع انه لا دليل عليها مكابرة محضه وقد يقال لما أفاد الاستصحاب العادى

قال (فيه نظر لانا نقطع بكثير من الاحكام الخ) أقول ليس له شائبة ورود لان الكلام ههنا في الاحكام
الشرعية التي من شأنها أن تثبت بالدلة الظنية فأين هذان من الاحكام العادية المستندة الى العادة

مع
بقائه الحسن فلان تكون الوسائط ساقطة والا فلا يكون حسنا أصلا على انه مخالف للكلام
المصنف حيث يدل على ان ثبوت الحسن له في نفس الامر بالغبر وكونه حسنا للمعنى في نفسه على سبيل التشبيه على عكس ما ذكره المصنف

فان الممكنات توجد بعد العدم وتعدم بعد الوجود (وقل لا أجد ليس أمر به) أي بالعمل بالأصل (بل بالعمل بالنص) أي بل هو أمر بالعمل بالنص (وهو خلق لكم) مافي الارض جميعا فكل ما لم يوجد حرمة فيما أوحى الى النبي عليه الصلاة والسلام

يكون حلالا بقوله خلق لكم وتحسن نقول أيضا بأنه لا يجوز لنا ان نخرم شيئا مما في الارض بطريق القياس فانه قياس في مقابلة النص (والظن كافي للعقل) جواب عن قوله فلم يحزم اثباته بما فيه شبهة (وهو تصرف في حقه تعالى باذنه ولا نعمل به) أي بالقياس (فيما لا يدرك بالعقل) وهو جواب عن قوله ولا مدخل للعقل في دركها (فصل شرطه) أي شرط القياس اعلم ان للقياس أربعة شرائط أولها (أن لا يكون حكم الأصل) أي القياس عليه (مخصوصا به) أي بالأصل بنص آخر (كشهادة خزيمة) والاحكام المخصوصة بالنبي عليه الصلاة والسلام لتحميل تسع زوجات وأن لا يكون أي حكم الأصل (معدولا عن القياس) هذا هو الشرط الثاني (وهو ما بان لا يدرك العقل) كاعداد الرعات أو يكون مستثنى عن ستة ككل الناسي فانه ينافي ركن الصوم) أي المعدول

مع انه لا دليل عليها الا أن الأصل في الموجد هو الوجود حتى يظهر دليل العدم والأصل في المعدوم هو العدم حتى يظهر دليل الوجود وبالجملة الحكم بالبراءة الأصلية شائع فيما بين العلماء بحيث لا يصح انكاره على ما سبق في مفهوم الشرط والصفة (قوله فصل) في شرائط القياس عبارة فخر الاسلام في الشرط الاول أن لا يكون الأصل مخصوصا بحكمه بنص آخر أي لا يكون المقيس عليه منفردا بحكمه بسبب نص آخر دل على الاختصاص وذلك كما اختص خزيمة من بين الناس بقبول شهادته وحده يقال خص زيد بالذكرة اذا ذكره دون غيره وفي عبارة الفقهاء خص النبي عليه السلام بكذا وكذا وفي الكشف اياك نعبده معناه تخصيصنا بالعبادة لا نعبده غيرك واما استعمال الباء في المقصور عليه فقليل كافي قولهم في ما زيد الا قائم انه تخصيص زيد بالقيام لكنه مما يتبادر اليه الوهم كثيرا حتى انه يحتمل الاستعمال الشائع على القلب فلذا غير المصنف عبارة فخر الاسلام الى قوله أن لا يكون حكم الأصل مخصوصا به كاختصاص قبول شهادة الواحد بخزيمة بقوله عليه السلام من شهد له خزيمة فحسبه وذلك أنه شهد للنبي عليه السلام أنه أدى الأعرابي عن ناقته أو أنه باع ناقته على اختلاف الروايتين وذلك التخصيص ثبت بطريق الكرامة أو باعتبار انه فهم من بين الحاضرين جواز الشهادة للرسول عليه السلام بناء على أن خبره بمنزلة المعانيه (قوله وان لا يكون الخ) أي معدولا به لانه من المعدول وهو لازم ولا يبعد أن يجعل من المعدول وهو الصوف فيكون متعديا (قوله فانه ينافي ركن الصوم) فان قيل فكيف صح قياس الوقوع ناسيا على الاكل في عدم فساد الصوم فلنالم يثبت ذلك بالقياس بل بدلالة النص للعلم بان بقاء صوم الناسي في الاكل انما كان باعتبار انه غير جان لا باعتبار خصه وصية الاكل (قوله وكنقوم المنافع) جعله من أمثلة المعدول عن سنن القياس لان القياس عدم تقوم المعدوم اذا القيمة تنبئ عن التعادل ولا تعادل بين ما يبقى وبين ما لا يبقى ولكنه ثبت في الاجارة بقوله تعالى وآتوهن أجورهن وقوله اخبارا على أن تأجرني انما في صحيح وقوله عليه السلام اعطوا الاجير حقه قبل أن يحفر عرقه وجعله فخر الاسلام من أمثلة كون الأصل مخصوصا بحكمه وهو أيضا مستقيم بل التحقيق أن الشرط الثاني يعني عن الاول لكونه من أقسامه على ما ذكره الا أنه في الاحكام من أن المعدول به عن سنن القياس ضربان احدهما ما لا يعقل معناه وهو ما أن يكون مستثنى من قاعدة عامة كقبول شهادة خزيمة وحده أو لا يكون كذلك بل يكون مبتدأ به كاعداد الرعات ونصب الزكوات ومقادير الحدود والكفارات وثانيهما ما شرع ابتداء ولا

اليقين لا بعد في افادة الاستصحاب الشرعي التخمين وبهذا ينسند فأيضا ما قيل في جواب النظر من انما لا تنكر ان الأصل بقاء ما كان على ما كان وليكن نقول هذا لا يدل على وجوب البقاء وذلك لان كون الأصل ما ذكره يعني للظن (قوله وبالجملة الحكم بالبراءة الأصلية) قيل عليه السلام في الاباحة الأصلية لافي البراءة (قوله على القلب) وان كان مستغنى عنه بتضمين معنى الانفرد (قوله ولا يبعد أن يجعل الخ) هذا بعد لقول المصنف بعد ذلك أي المعدول عن القياس قوله مغن عن الاول نعم لو شرط في الاول النص الباطني بالاختصاص وعدمه في الثاني كما ذكر في فصول البدائع لم يكن الثاني المفيدة لليقين بقوله مع انه لا دليل عليها ما كبره محضة قال (ولا يبعد ان يجعل من المعدول) أقول هذا

عن القياس باحد الامرين اما بان لا يدرك العقل حكم الأصل أي لا يدرك علمته وحكمته كاعداد الرعات أو يكون حكم الأصل مستثنى عن سنن القياس أي عن طريقته المسلوكة وقاعدته المستمرة ككل الناسي فانه مستثنى عن سنن القياس وهو تحقق الفطر من كل ما دخل في الجوف واذا كان مستثنى عن سننه لا يصح القياس عليه فلا يصح قياس الاكل خطأ على الاكل ناسيا (وكنقوم المنافع في الاجارة) فانه مستثنى عن سنن القياس (لانه) أي التقوم (يعتمد الاخر

لاشك في استحالة بقائها
 فالقياس يقتضى عدم
 تقوم كل ما لا يبقى فاذا كان
 تقومها مستثنى عن سنن
 القياس لا يقاس تقوم
 المنافع في الغصب على
 تقومها في الاجارة (وان
 يكون المعدى حكما
 شرعيا) هذا هو الشرط
 الثالث وهو واحد مقيد
 بقيد كثيرة وهى هذه
 (ثابتا باحد الاصول
 الثلاثة) أى الكتاب
 والسنة والاجماع (من
 غير تغيير الى فرع) متعلق
 بالمعدى (هو نظيره)
 أى الفرع يكون نظير
 الاصل فى الحكم (ولا
 نص فيه) أى فى الفرع
 والمراد نص دال على
 الحكم المعدى أو عدمه
 لا مطلق النص (فلا
 يثبت اللغة بالقياس)
 هذا تفريع قوله حكما
 شرعيا وانما لا تثبت
 اللغة بالقياس لما بينا
 فى الحقيقة والمجازان فى
 الوضع فدل ايراعى المعنى
 كوضع القصر والابل
 ونحوهما وقد ايراعى المعنى
 كفى القارورة والخمر لكن
 رعاية المعنى انما هى
 للوضع لا لصحة الاطلاق
 حتى لا تطلق القارورة
 على الدن لقرار الماء فيه
 فرعاية المعنى لاولوية
 وضع هذا اللفظ لهذا المعنى من بين سائر الالفاظ (كالخمر وضع لشراب مخصوص بمعنى وهو المخامرة

نظيره فلا يجرى فيه القياس لعدم النظر سواء عقل معناه كرخص السفر أو لا كضرب الدينة على العقالة
 (قوله وان يكون المعدى) فيه اشعار بأنه يشترط أن لا يكون حكم الاصل منسوخا اذ لا تعديه لما ليس
 بثابت (قوله باحد الاصول الثلاثة) اشارة الى أن حكم الاصل لا يجوز أن يكون ثابتا بالقياس لانه ان
 اتحدت العلة فى القياسين فذكر الواسطة ضائع وان لم تحدد بطل أحد القياسين لا بثبانه على غير العلة
 التى اعتبرها الشرع فى الحكم مثلا اذا قيس الذرة على الخنطة فى حرمة الرى بابعة الكيل والجنس ثم اريد
 قياس شئ آخر على الذرة فان وجدت فيه العلة أعنى الكيل والجنس كان ذلك الذرة ضائعا ولم
 قياسه على الخنطة وان لم يوجد يصح قياسه على الذرة لا لتفاء علة الحكم (قوله من غير تغيير) أى
 لا بغير حكم الاصل من اطلاقه أو تقييده أو غير ذلك مما يتعلق بنفس الحكم وانما يقع التغيير باعتبار
 المحل وباعتبار صيرورته ظنبا فى الفرع (قوله الى فرع) متعلق بمعدى أى وان يكون المعدى حكما
 موصوفا بما ذكر معدى الى فرع هو نظيره ولا يستقيم تعلقه بالمعدى المذكور اما لفظ الفصل بالاجنبي
 وأمام معنى فلانه لا يفيد اشتراط كون الفرع نظير الاصل ولا اشتراط كون الاصل حكما موصوفا بما ذكر فى
 جميع الصور لان معناه حينئذ انه يشترط أن يكون الحكم المعدى الى فرع هو نظيره حكما شرعيا ثابتا
 باحد الاصول الثلاثة (قوله فلا يثبت اللغة بالقياس) يعنى اذا وضع لفظ لمسمى مخصوص باعتبار
 معنى يوجد فى غيره لا يصح لنا ان نطلق ذلك اللفظ على ذلك الغير حقيقة سواء كان الوضع لغويا أو شرعيا
 أو عرفيا وذلك كاطلاق الخمر على غير العقار من المسكرات احتج المخالف بالدوران والاطلاق بالقياس
 الشرعى وأجيب بأنه يشترط فى الدوران صلاح العلية وهو ممنوع ههنا فان علة اطلاق اللفظ على المعنى
 حقيقة هو الوضع لا غير وبان العلة فى حجية القياس الشرعى هو الاجماع ولا اجماع ههنا ويرد على
 المتسكين بقوله تعالى فاعتبروا يا اولى الابصار على ما حققه المصنف من دلالة النص وجوابه اننا نعلم ان
 رعاية المعنى سبب للاطلاق بل هى سبب للوضع وترجع الاسم على الغير على ما سبق ولا نزاع فى صحة
 الاطلاق مجازا عند وجود العلاقة على ما ذهب اليه الشافعى من استعمال الالفاظ الطلاق فى العتاق
 وبالعكس لاشتمالهما على ازالة الملك وما ذكره من وجوب الحد على اللانط قياسا على الزانى فانما هو

مغنيا عن الاول الا انه لا حاجة الى ذلك الاشتراط وتكثر الشروط (قوله كرخص السفر) اذ علمته
 السفر وهو معنى مناسب للرخصة لما فيه من المشقة لكن بهذا الوصف لم يعتبر فى غيره كالحدادية فى
 القيط فى قطر حار (قوله أن لا يكون حكم الاصل منسوخا) فلا حاجة الى جعله شرطا آخر كما جعله
 بعضهم (قوله متعلق بمعدى) قيل هو رد على المصنف وانما لم يصرح به لاحتمال أن يكون
 مراده التعلق بالمعدى المقدر أو جعله خبرا بعد خبر للمعدى المذكور واذا كان خبرا بعد خبر كان
 متعلقا بمعدى البتة وان صدق انه متعلق بالمعدى لانه خبر بعد خبره (قوله احتج المخالف بالدور)
 بانه اذا وجد المخامرة فى العقار يطلق عليه اسم الخمر وان لم يوجد بان صار خلا لا يطلق عليه اسمها (قوله
 والاطلاق بالقياس الشرعى) فانه يكون باعتبار معنى جامع بينهما وكذا فى اللغة اذا وجد معنى جامع ينبغى
 أن يجوز اطلاق اللفظ باعتبار ذلك المعنى (قوله ويرد على المتسكين) أى رد اثبات اللغة بالقياس
 وتوجيه الورد أن يقال دلالة النص التى أفادت حجية القياس الشرعى يفيد بعينها حجية القياس اللغوى
 فان أفادتها لغة انما هى باعتبار وجود معنى موجب الحكم فكذا ههنا لان رعاية المعنى سبب للاطلاق

بعدم لقول المصنف بعد ذلك أى العدول عن القياس قال (ويرد على المتسكين بقوله تعالى فاعتبروا الخ)
 أقول أى رد اثبات اللغة بالقياس على المتسكين بالاية وتوجيه الورد ان يقال دلالة النص التى أفادت
 حجية القياس الشرعى يفيد بعينها حجية القياس اللغوى فان أفادتها لغة انما هى باعتبار وجود معنى

وقال ان عدم الحسن
له بالنظر الى نفسه عدمه
اذا نظر الى خصوص ذلك
الفعل وقطع النظر عن
كونه عبادته ما مورابها
فلا ينافي حسنها باعتبار
كونها عبادته ما مورابها
ومعنى جعل حسن
الوسائط كالعدم جعلها
مضه بخلاف جنب هذا
الحسن لانه لا يلائم كلامه
ولاسمها فيما سمي
وجعلت من قبيل الحسن
لمعنى في نفسه لا بمجرد
كونه ما مورابه (قوله يرد
عليه) اوجب عنه بان
حسن هذه العبادات
الثلاث وان كان لغيرها
بدلالة العقل الا ان ذلك
الغير في حكم العدم بناء
على ما ذكرنا فصارت
كانها حسنة لا بواسطة
امر خارج عن ذاتها
فالحق بما هو وحسن
لعينه كالصلاة وجعلت
من قبيل الحسن لمعنى في
نفسه لا بمجرد كونه
ما مورابه كما هو مذهب
الاشعري ولا يخفى ركاكة
هذا الجواب لانه اذا جعل
الامر الذي كان الحسن
لاجله كالعدم ولم يعتبر
كونه ما مورابه فبأى شئ

قياس في الشرع دون اللغة أو هو قول بدلالة النص وكذا ايجاب الحد بغير الخمر من المسكرات وقد توهم بعضهم ان امثال ذلك قول بجريان القياس في اللغة وليس كذلك وهنابحث وهو ان اشتراط كون حكم الاصل شرعيا ما ان يكون في مطلق القياس وهو باطل لان قياس السماء على البيت في الحدوث يجامع التأليف وقياس كثير من الاغذية على العسل في الحرارة يجامع الحلاوة واما مثل ذلك مما ليست باقيسة شرعية لا يتوقف على كون حكم الاصل شرعيا وهو ظاهر واما ان يكون في القياس الشرعي وحينئذ لا معنى لتفريع عدم جريان القياس في اللغة على ذلك وهو ايضا ظاهر والتحقيق ان هذا شرط للقياس الشرعي على معنى انه يشترط فيه كون حكم الاصل حكما شرعيا اذ لو كان حسبيا اولغوبالم يجوز ان المطلوب اثبات حكم شرعي للمساواة في علمته ولا يتصور الا بذلك فالوقال التبيد شراب مشتد فيوجب الحد كما يوجب الاسكار أو كما يسمى خمرًا كان باطلا من القول خارجا عن الانتظام وهذا مبني على ان القياس

وتوجيه الجواب ظاهر (قوله وليس كذلك) اظهر الفرق بين قولنا اذا اوجب الحد بالخمر للمخامرة ووجب في غيره الوجود العلة وبين قولنا اذا اطلق اسم الخمر على العقار للمخامرة اطلق على غيره اسم المسكرات فوجب الحد ايضا فان الاول قياس شرعي والثاني قياس في اللغة (قوله والتحقيق الخ) قيل هذا جواب عن البحث بالتزام الشق الثاني حتى يكون جوابا عن البحث باختباره وهو ان يعنون الكلام بالجواب بل قال والتحقيق والظاهر ان مراده مجرد بيان ان هذا الشرط شرط للقياس الشرعي في الواقع ويتضمن الابعاد الى ان التفريع المذكور ليس على ما ينبغي كما صرح به في البحث (قوله اولغوبا) انما لم يقل أو عقليا كما قاله المحقق في شرح المختصر ليلام ما هو بصدده من عدم جريان القياس في اللغة ولك ان تقول مراد المحقق بالحس ما يتناول اللغوي لتعلقه بحس السمع وعلى ما ذكره الشارح لم يقع التعرض للعقل فيقتصر الدليل على المدعى الا ان يراد بالحس ما سوى اللغة وفيه بعد (قوله كما يوجب الاسكار) أو كما يسمى خمرًا الاول قياس في الحس والثاني قياس في اللغة (قوله وهو هذا مبني الخ) أي انحصار المطلوب من القياس في اثبات حكم شرعي حتى يشترط كون الاصل حكما شرعيا مبني على ما ذكره والا فالملطوب لا يلزم ان يكون اثبات حكم شرعي بل يجوز ان يكون اثبات حكم لغوي أو عقلي فلا يشترط كون حكم الاصل حكما شرعيا وهنابحث وهو ان عبارة المحقق في شرح المختصر هكذا فن شروط حكم الاصل ان يكون حكما شرعيا فالوكان حسبيا أو عقليا لم يجوز ان المطلوب اثبات حكم شرعي الى قوله الا ليكون النبي حكما شرعيا وقد بين الشارح في حواشيه قوله وهذا مبني بما ذكرته من قوله والا فالملطوب الخ ولكن لم يذ كر في شرح المختصر ان هذا الشرط شرط للقياس الشرعي ولا تفريع عدم جريان القياس في اللغة فعمل كلامه عندي ان ما ذكره شرط للقياس مطلقا وقوله وهذا مبني الخ يقول الى ما أورده الشارح ههنا على الشق الاول من البحث فكلامه منتظم لا يتبعه عليه شئ واما سوق كلام الشارح ههنا فيجبه عليه انه لما صرح اولابان ما ذكره شرط للقياس الشرعي كان المراد من المطلوب المطلوب من القياس لشرعي وانحصار المطلوب من القياس في اثبات الحكم الشرعي ليس بمبني على ان القياس مطلقا

يوجب للحكم فكذا ههنا لان رهاية المعنى سبب للاطلاق فتوجه الجواب بقوله وجوابه الخ قال (والتحقيق ان هذا الخ) أقول هذا جواب عن البحث باعتبار الشق الثاني قال

يكون حسنا حتى يلحق بالحسن لمعنى في نفسه ولا يتدفع به الاشكال الوارد على تقسيم الحسن لمعنى في نفسه على هذه الاقسام (قوله لسكونه ما مورابه الخ) بان يكون جهة حسنه كونه ما مورابه لا غير فالوورد به النهي لكان فيجاء ويكون كونه منها عنه جهة قبحه ويصح عنده ورود الامر بما هو قبيح بحكم العقل والنهي

الذي اهل للطلاق فيكون اهل للظهار كالمسلم هذا تفریح قوله من غير تعبير لان الحكم في الاصل وهو المسلم (حرمة تنتهي بالكفارة وفي الاصل حرمة لا تنتهي بها لعدم صحة الكفارة عنه لعدم اهليته لها وكذا ان يعامل الرباط لمع فانه يوجب في العدييات حرمة مطلقة وهن في الاصل مقيدة بعدم التساوي حتى لو روعي التساوي لا تبقى الحرمة في الاصل وهو الخنطة والشعر والتيمم والملح ولا يمكن رعاية التساوي في العدييات لان التساوي في الاصل انما هو بالكيل والعدييات ليست بمكيلة والتساوي بالعدد غير معتبر شرعا (ولا يصح قياس الخطا على النسيان في عدم الافطار) هذا تفریح قوله الى فرع هو نظيره (لانه ليس نظيره لان عذره دون عذر النسيان ولا يصح ان كان في الفرع نص) هذا بيان تفریح قوله ولا نص فيه (لانه ان كان موافقا للنص فلا حاجة اليه وان كان مخالفا له يبطل) والضمان في قوله ان كان

لا يجرى في اللغة ولا في العقليات من الصفات والافعال وفائدته نظهر فيما اذا قاس النبي فاذا لم يكن المقتضى ثابتا في الاصل كان نفيها واصبا والنسبي الاصل لا يقاس عليه النبي الطاري وهو حكم شرعي ولا النبي الاصل لثبوته بدون القياس وبالاجماع وقد يدكر في كثير من المسائل ولذلك يقول المناظر لا بد من بيان المقتضى في الاصل وما ذلك الا ليكون النبي حكما شرعيا وقد سبق نبذ من ذلك في فصل المطاق والمقيد (قوله لكن لا يحمل) أي لفظ الحجر على سائر الاشياء به مجازا عن ارادة معناه الحقيقي في ذلك الاطلاق لئلا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز اللهم الا أن يطلق مجازا على شراب يخامر العقل فيشمل العقار وغيره بطريق عموم المجاز (قوله وهو في الاصل مقيدة بعدم التساوي) يعني ان الحكم في الاصل حرمة تنتهي بالتساوي بالكيل فان قيل قد اثبت الحرمة في بيع المقل بغيره وبيع الدقيق بالخنطة مع انها لا تنتهي بالكيل قلنا بطلان الانتهاء بالكيل انما جاء من صنع العبد وهو القلي والطعن لا يثبت الشرع والشرع انما يثبتهما تناهيه بالمساواة كيلا اعنى قبل القلي والطعن (قوله والتساوي بالعدد غير معتبر شرعا) قيل عليه ان التساوي بالوزن معتبر شرعا وهو كاف في انتهاء الحرمة (قوله لان عذره) أي عذر الخطادون عذر النسيان لا يمكن الاستراز عن الخطا بالثبوت والاحتياط بخلاف النسيان فانه سماوي محض جبل عليه الانسان (قوله لانه ان كان موافقا للنص فلا حاجة اليه) اعترض عليه بان عدم الاحتياج الى القياس لا ينافي صحته والاستدلال به قصد الى تعاضد الادلة كالاجماع عن قاطع والى هذا ذهب كثير من المشايخ وكثري كتب الفرع الاستدلال في مسألة واحدة بالنص والاجماع والقياس (قوله وان كان قياسا مخالفا ليطال) كقياس القتل العمدة على الخطا واليمين الغموس على المنعقدة في ايجاب الكفارة فانه مخالف لما روي انه عليه الصلاة والسلام قال خمس من الكبائر لا كفارة فيهن

لا يجرى في اللغة والعقليات فليتما مل (قوله من الصفات والافعال) مثال الاول قياس الغائب على الشاهد في كونه عالمنا يعلم هي صفة قائمة به ومثال الثاني قياس الشاهد على الغائب في كون فعله باختياره وفائدته أي فائدة الشرط المذكوران القياس لا يجرى في اللغة ولا في العقليات (قوله وقد يدكر) أي قياس النبي اللهم الا أن يطلق الخ قيل هذا جواب من طرف الشافعية لا صحابنا وليس بسديده اذ المجاز انما يبصر اليه عند تعذرا بحقيقة (قوله وهو القلي والطعن) لان الاجزاء تتكثر وتنفخ بالطعن والقلي فلا تعرف المساواة في الكيل وفي هذا الجواب بحث لان بطلان الانتهاء بالكيل وان جاء بصنع العبد لكن قد حكم الشرع بعد مجيئه بالحرمة الغير المنتهية قال سألوا باق (قوله قيل عليه ان التساوي الخ) أجيب عنه بان التساوي بالوزن انما يعتبر شرعا فيما هو من الموزونات لاني كل محل وأماما كان من العدييات فلم يعتبر فيه الوزن كما لم يعتبر بالكيل بل المعتبر فيه هو العدد فقط (قوله كالاجماع عن قاطع) واما عن ظن فليس من قبيل تعاضد الادلة بل الاجماع يفيد القطع الغير الحاصل من السند (قوله اعترض عليه بان عدم الاحتياج الخ) أجيب عنه بان حجة القياس انما يثبت ضرورة عدم خلو الاحكام عن حجة دالة عليها فيقدرها لعدم الاحتياج اليه بنفي حجة بخلاف الاجماع فان مبناه على سند من الوحي فلم يختص بعدم الدليل من الشارع والاستدلال الواقعي في الفروع في مسألة واحدة بالنص والاجماع والقياس انما هو لاجل انه ان طعن الخصم في النص بانه منسوخ أو غير متواتر أو غير مشهور وفي الاجماع بانه غير ثابت وهو من المختلف فيه أو غير ذلك بنفي القياس سيما لانه دليل على تصدير ثبوت النص والاجماع دليلين ولك أن تمنع كون حجية القياس للضرورة المذكورة بل هي ثابتة بأدلتها فان قلت حديث معاذ رضي الله عنه حيث عدل الى الاجتهاد بعد فقد النص وقرره الرسول عليه الصلاة والسلام

(وان لا يغير) أي القياس (حكم النص) هذا هو الشرط الرابع (فلا يضح شرطية التملك في طعام الكفارة قياسا على الكسوة لأنها
تغير حكم قوله تعالى فكفارة اطعام عشرة مساكين فكذا شرط الايمان في كفارة اليمين قياسا على كفارة القتل بخالف اطلاق النص
وكذا السلم الحال قياسا على المؤجل يخالف قوله عليه الصلاة والسلام الى أجل معلوم وأيضاً لم يغيره) أي الشافعي (كما هو في الاصل)
فهذا يبان ان في قياس جواز السلم الحال على المؤجل فسادين أحدهما انه مغير للنص ٣٦٥ والثاني ان الحكم لم يعد كما هو في المقيس

وعدمها الغموس وقتل النفس بغير حق (قوله وأن لا يغير حكم النص) فالاطعام هو جعل الغير
طعاما سواء كان على وجه الاباحة أو التملك فاشترط التملك قياسا على الكسوة تغيير حكم النص وكذا
تقييد رغبة الكفارة بالمؤمنه تغيير للاطلاق المفهوم من النص وهذا الكلام ظاهر في ان المراد تغيير حكم
نص في الجملة سواء كان هو النص في حكم الاصل أو غيره فان قوله تعالى فاطعام عشرة مساكين وقوله تعالى
أو تخرج رغبة ليس لبيان حكم الاصل بل حكم الفرع فعلى هذا الاحاطة الى هذا القيد لان اشتراط عدم
النص في الفرع مغن عنه لان معناه عدم نص دال على الحكم المعدى أو عدمه وهذا النص دال على
الحكم المعدى في الفرع لان الاطلاق يدل على اجزاء مجرد الاطعام على سبيل الاباحة وعلى اجزاء الرغبة
الكفارة وانه لا يشترط التملك والايمان وقد يقال يجوز ان يغير القياس حكم نص لا يدل على ثبوت
الحكم في الفرع ولا على عدمه وفيه نظر لانه محال على ذلك التقدير وغيره فالاسلام عن هذا الشرط
بان يبقى الحكم في الاصل على ما كان قبله ثم قال وانما اشترط ذلك لان تغيير حكم النص في نفسه باطل ثم
مثل هذه الامثلة وغيرها قصد الى ان فيها تغييرا للنص بالرأي ففهم الشارحون انها امثلة لعدم بقا حكم
النص المعدل على ما كان قبل التعليل فاعترضوا بان المغير في هذه الامثلة انما هو حكم النص في الفرع لا في
الاصول (قوله وكذا السلم الحال) في الحديث من أراد منكم أن يسلم فليسلم في كيل معلوم ووزن معلوم الى

يدل على وجوب انتفاء النص في الفرع في القياس قلت الشرط فيه أخرج مخرج الغالب فلا يفيد
عدمه عدم الحكم اتفاقا (قوله وأن لا يغير حكم النص) فان قلت القياس لا بد ان يغير حكم النص من
الخصوص الى العموم فلو كان عدم التغيير شرطا يلزم بطلان القياس بالكيفية قلت المراد ان لا يغير
المعنى المفهوم من النص لغة دون التغيير من الخصوص الى العموم فانه من ضرورة التعليل (قوله مغن)
قال المحقق الشريف هذا لا يغني من الحق شيئا لأن القيد الرابع وهو قوله أن لا يغير حكم النص أعم
بالنسبة الى القيد الثالث وهو قوله عدم النص في الفرع لان المراد تغيير حكم نص في الجملة وانتفاء الاخص
لا يستلزم انتفاء الاعم بل الامر بالعكس وتوهم الشارح باعتبار ملاحظة الامثلة والافاقية لان
متغيران عموما وخصوصا (قوله وههنا النص الخ) قيل منشؤه عدم الفرق بين عدم الدلالة والدلالة على
العدم اذ ليس في كل من النصين الا عدم الدلالة على القيد وأما عدم القيد فهو عدم أصلي لا مدلول للكلام
فالصورتان المذكورتان مما لا نص فيهما في الفرع الذي هو الاطعام وكفارة اليمين على الحكم الذي هو
اشتراط التملك واشترط الايمان وجودا وعدمه وجوابه ما مر في مباحث المطلق والمقيد من ان المطلق
ساكت عن القيد نفيًا وإثباتًا بل هو ناطق بالحكم في المحل سواء وجد القيد أو لم يوجد فليست مل قوله وفيه نظر
لان تجوير تغيير القياس حكم النص مطلقا باطل لا ممتنع تغيير القوي بالضعيف ولو سلم جوازه فالنص اذا لم
يدل على الثبوت ولا عدمه كيف يتصور تغيير النص بالقياس (قوله قصده الى ان فيها تغيير لنص بالرأي)
(وفيه نظر) أقول تعلق وجهه ان تجوير ان تغيير القياس حكم النص مطلقا باطل لا ممتنع تغيير القوي

أي غير تم النص الدال على صرفها الى جميع الاصناف وهو قوله تعالى انما الصدقات للفقراء والمساكين الآية (بالتعليل بالحاجة) أي
قلت ان العلة وجوب دفع الحاجة عن الفقير وهذا المعنى موجود في دفع القيم بل أكل لان الدواهم والدنانير خلقنا لتخصيل جميع الاشياء
التي تمس بها الحاجة وفي دفع عين الواجب تندفع الحاجة الواحدة وورعنا لا يحتاج الفقير الى ذلك الشيء بل يحتاج الى غيره وقد قلت عدم
الاصناف لبيان مواقع الحاجة والعلة هي دفع الحاجة فيجوز الصرف الى صنف واحد وقد جده فيه الحاجة والتعليل بالحاجة في صورتين
مغير لحكم النص (وفي جواز غير افظ تكبيرة الافتتاح) أي غير تم النص وهو قوله تعالى ور بل فكبر بالتعليل بان المراد تعظيم الله تعالى

والسلام الماء ظهور وقوله عليه الصلاة والسلام حثيه واقرصه ثم اغسله بالماء (فلنا المراد التسوية بالكيل وهي لا تتصور الا في الكثير) لان المراد التسوية الشرعية في قوله عليه الصلاة والسلام الاسواء بسواء والتسوية المعتبرة شرطا في المطعم ومات التسوية بالكيل وهي لا تتصور الا في الكثير فلان السلم انه يعم القليل والكثير كما يقال لا تقتل حيوانا الا بالسكين فان معناه لا تقتل حيوانا من شأنه ان يقتل بالسكين الا بالسكين فقتل حيوان لا يقتل بالسكين كالقمل والبرغوث لا يدخل تحت النهي

عما هو حسن كذلك وأما نحن معاشرا الحنفية فلا نجعل جهة الحسن كونه مأمورا به والقبح كونه منهيا عنه بل انما نستدل بذلك على انه حسن في نفسه وقبح وان لم ندرك الجهة الصالحة لذلك ولا يمكن العكس (قوله يقتضى كونه عدلا واحسانا) قيل عليه لانزع للاشعري في كون العدل عدلا والاحسان احسانا قبل الشرع وانما النزاع في كونه مناطا للمدح عاجلا وانوب

أجل معلوم وجوز الشافعي رحمه الله السلم الحال قياسا على المؤجل بجماع دفع المخرج باحضار المبيع مكان العقد ورد هذا القياس بوجهين أحدهما ان النص يدل على عدم مشروعية السلم الحال بحكم مفهوم الغاية اتفاقا والزاما ولا عبرة بالقياس المغير لحكم النص الا ان مخالفة المفهوم سبب في خبر الواحد غير قاطحة في صحة القياس عند الشافعي رحمه الله وثانيهما ان محل البيع يجب أن يكون مملوكا مقدورا للتسليم والمسلم فيه ليس كذلك لكونه غير موجود الا ان الشرع رخص فيه باقامة ما هو سبب القدرة على التسليم وهو الاجل مقام حقيقة القدرة وجعله خلفا عنها لحكم الاصل أعنى السلم المؤجل ليشتمل على جعل الاجل المعلوم خلفا عن وجود المسلم فيه وعن القدرة عليه وفي قياس السلم الحال عليه تغيير لهذا الحكم لانه ليس فيه جعل الاجل خلفا عن الوجود وقد سبق ان من شرط القياس تعدية الحكم من غير تغيير

اجل في فصول البسائط على انه أراد نفي الاسلام بالتغير الذي ذكر في الشرط الرابع تغيير مطلق انصأعم منه في الاصل أو في الفرع فاعترض عليه بأنه يمنع عن الحمل عليه أمران عدسور تقييد المطلق من أمثلة الشرط الذي قبله وتقييده النص في هذا الشرط بقوله في الاصل عند ذكرها مجملا والظاهر عندى ان ليس مراد الشارح ان الامثلة المذكورة من أمثلة انتفاء الشرط الرابع بان يعتبر التغيير الذي فيه أعم بل انها نظائر كما هو فيه وأمثلة لمطلق التغيير الباطل لا التغيير المنفي في الشرط ونظير هذا اراد السكاكي في تنكير المسند قوله تعالى والله خلق كل دابة من ماء ومثله كثير فيه كما صرح به الشارح في شرحه له وعلى هذا لا يرد اعتراض جدى فان قلت ان حمل التغيير الذي ذكره نفي الاسلام في الشرط الرابع على تقييد حكم نص الاصل لم يكن في كلامه تعرض لا اشتراط نفي تغيير حكم الفرع مع انه أيضا شرط قلت مستغنى عن اشتراط عدم النص في الفرع كما علم من قول الشارح فعلى هذا الحاجة الى هذا القيد فليتمأمل (قوله واعترضوا بان المعتزلة الخ) قد ينسكف في تقرير الكلام بوجه يكون التغيير في تلك الامثلة في حكم نص الاصل وهو ان اشتراط التملك في الكسوة قبل التعديده انما يكون لكونها كسوة وبعد التعديده يكون لكونها كفارة لا لكونها كسوة وهو تغيير حكم الاصل وكذا اشترط الايمان في كفارة القتل قبل التعديده انما كان لكونها كفارة القتل قبل التعديده وبعدها يكون لاجل انها كفارة مطلقا لاجل انها كفارة القتل وهو تغيير حكمه في الاصل تغيير من التقييد الى الاطلاق وهذا لا ينافي أن يكون في النص الوارد في الفرع أيضا تغيير من الاطلاق الى التقييد (قوله بحكم مفهوم الخالفة) قيل الوجه أن يقال النص الدال على عدم مشروعية السلم الحال لفظ الاجل فانه لفظ خاص قطعي في معناه ولا مدخل في الدلالة عليه بحرف الغاية حتى لو قيل مؤجلا بدل الى أجل كان هذا الحكم مستفادا منه بالامرية وعلى هذا التوجيه يندفع قوله الا ان مخالفة الخ وههنا توحيه ان آخران يندفع بهما أيضا اعتراض الشارح أحدهما ان النص قد دل على خلاف القياس على صحة السلم مشروطا بالقيود المذكورة في الحديث النبوي فاقضى الاقتصار على المورد والقياس يعتمد التعديده الى غير المورد فهو مغير لحكم النص

بالضعيف ولو سلم جوازه فالنص اذا لم يدل على الثبوت ولا على عدمه كيف يتصور تغيير النص بالقياس قال (أحد هما ان النص يدل على عدم مشروعية السلم الحال بحكم مفهوم الغاية) أقول لا يخفى ما فيه من الضعف بل الوجه أن يقال النص الدال على عدم مشروعية السلم الحال لفظ الاجل فانه لفظ خاص قطعي في معناه ولا يدخل في الدلالة عليه طرف الغاية حتى قيل لو مؤجلا بدل الى أجل كان هذا الحكم

وقد احسانا قبل الشرع وانما النزاع في كونه مناطا للمدح عاجلا وانوب آجلا وليس بشئ فان مقصود المصنف في هذا المقام ليس الا ان ورود الامر بشئ يدل على حسنه وكونه عدلا واحسانا سواء كان ذلك

(وانما كان تغيير اذا كان الاصل واجبا لعينه وليس كذلك فان الصدقة حلت مع وسخها ضرورة دفع الحاجة وهي مختلفة فلا بد من جواز دفع القيمة) أي انما كان التعليل في دفع القيمة تغيير للنص اذا كان الاصل وهو الشاة مثلا واجبا للفقير لعينه وليس كذلك فان الزكاة عبادة محضة لاحق للعباد فيها وانما هي حق الله تعالى لكن سقط حقه في صورة ذلك الواجب باذنه بدلالة النص لانه تعالى وعد ارزاق الفقراء بقوله الاعلى الله رزقها ثم اوجب على الاغنياء ما لا يسمى ثم امر

المختلفة من ذلك المسمى ولا يمكن ذلك الاداء الا بالاستبدال فيكون متضما لنا للامر بالاستبدال كالسلطان بعدم واعد مختلفه ثم يأمر بعض وكلاهما بادائهما من مال معين عنده يكون اذنا بالاستبدال فكذا ههنا ثبت هناك حكمان جواز الاستبدال وصلاحيته عين الشاة لان تكون مصروفة الى الفقير فالحكم الاول يثبت بدلالة النص واما الحكم الثاني المستفاد من قوله عليه الصلاة والسلام في خمس من الابل السائمة شاة فقد علناه بالحاجة فان الصدقة مع وسخها حلت له هذه الامه لاجل الحاجة بعد ان لم تكن في الامم الماضية فاذا كانت عين الشاة صالحة للصرف الى الفقير للحاجة تكون قيمتها صالحة أيضا بهذه العلة فالتعليل وقع في هذا الحكم وليس فيه

وقد يقال ان معنى اقامة الخلف مقام الاصل هو جعل الخلف كانه هو الاصل فاعتبار حقيقة الاصل يكون تحقيقا لذلك لا تغييرا او يكون أولى بالجواز اكونه مصير الى الاصل دون الخلف وعدو لا عما هو خلاف مقتضى العقد اعنى الاجل ور بما يجب بان اقامه على عقد السلم دليل على ان ما عنده مستحق للحاجة اخرى فيكون بمنزلة العدم كالماء المستحق للشرب في جواز اتيمم وفيه نظر اذ ربما يكون لدفع الخرج في احضار المبييع ولغيره من الاغراض فلا تنعين الحاجة الضرورية (قوله وانما كان تغييرا) وجه السؤال انكم جوزتم دفع قيمة الواجب في الزكاة قياسا على الغير بعله دفع حاجة الفقير وفي هذا التعليل تغيير لحكم النص الدال على وجوب عين الشاة وحاصل الجواب ان تغيير هذا النص ليس بالتعليل بل بدلالة النصوص الواردة في ضمان ارزاق العباد ويجاب الزكاة في أموال الاغنياء وصرها الى الفقراء وذلك ان الزكاة عبادة والعبادة خالص حق الله تعالى فلا يجب للفقراء ابتداء وانما تصرف اليهم ابقاء لحقوقهم وانجاز العدة ارزاقهم ولا خفاء في ان حوائجهم مختلفة لا تندفع بنفس الشاة مثلا وانما تندفع بمطلق المالمية فلما امر الله تعالى بالصرف اليهم مع ان حقهم في مطلق المالمية دل ذلك على جواز الاستبدال والغاؤه اسم الشاة باذن الله تعالى لا بالتعليل وعلم ان ذكر اسم الشاة انما هو لكونها أيسر على من وجبت عليه الزكاة لان اليتام من جنس النصاب أسهل ويده اليه أوصل ولكونها معيار المقدار الواجب اذ بها يعرف القيمة فان

وثانيهما ان من اراد ان يسلم يشمل كل من أسلم فهو على عمومها ما مور برعاية الامور المسد كورة في الحديث الشريف والقياس يقتضي جواز اهمال البعض للمسلم فيكون مقيدا للحكم النص (قوله وقد يقال الخ) قد يجب عنه أيضا بان السلم انما شرع على وجه يكون الاصل فيه خلفا عن غير مقدور التسليم بناء على ان الزمان يصلح للكسب الذي هو من أسباب القدرة فلم شرع في مقدور التسليم فمن جعله مشروعا فيه أيضا قياسا لم يكن معديا بحكم الاصل كما هو فيه الى الفرع (قوله لدفع الخرج لاحضار المبييع) فيه بحث لان التسليم اذ لم يقم عقيب العقد لم احضاره الا ان وجوبه يظهر بالتأمل (قوله بل بدلالة النصوص) وقيل باقتضائها وله أيضا وجه لان مثل هذه النصوص انما يورد في موضع يكون الباعث على ذلك دفع حاجة الفقير فيكون الاذن بتصرفه كالا استدلال لازما سابقا كما قيل بتصرف هكذا اذ دفع به حاجة الفقير (قوله وانجاز العدة ارزاقهم) ومن ضيق الفطن ههنا ان يعترض بان المواعيد المختلفة ربما تتعلق بالواجبات المختلفة من الاموال المختلفة بأن يتعلق بعضها بالزكاة وبعضها بصدقات آخر من العشور والغنائم وصدقات الفطرو غيرها فان اعتبار التوزيع للعاجات الساخنة أي العوارض التي قلما يوجد بحسب الامكنة أو الأزمنة لا يناسب كرم من له أدنى مودة فضلا عن كرم الاكرمين (قوله لان اليتام من جنس النصاب سهل) هذا انما لم يظهر على تقدير

مسئق اذ منه بلامر به قال (لان اليتام من جنس النصاب سهل) أقول هذا على تقدير ان يعطى

تغيير النص بل يكون التغيير في الحكم الاول وهو ثابت بالنص لا بالتعليل فيكون تغيير النص بالنص مجتمعا مع التعليل في حكم آخر ليس فيه تغيير النص وهذا معنى قول نجر الاسلام فصار التغيير مجتمعا للتعليل بالنص لا بالتعليل وقد قال أيضا فصار صلاح الصرف الى الفقير بعد الوقوع لله بائتداء البسدي بصير مصر وقال الفقير بدوام يده حكما شرعيا في الشاة فعلاناه بالتقويم وعدلناه الى سائر الاموال معناها ان الصدقة تقع لله تعالى بائتداء يد الفقير قال عليه الصلاة والسلام الصدقة تقع في كف الرحمن قبل أن تقع في كف الفقير في حال ابتداء يد الفقير تقع لله تعالى وفي حال بقاء يد الفقير نصير للفقير فقوله صلاح الصرف أي صلاح المحل وهو عين الشاة مثلا

لاصرف الى الفقير وقوله بصير مصر وفاصلة ثانية للصالح أي صلاحية الشاة للصراف الى الفقير بصير مصر وفاصلة بدوام يده فقوله
الى الفقير يتعلق بالصراف ٣٦٨ وابتداء اليد يتعلق بالوقوف وليصير يتعلق بالصالح وبدوام يده يتعلق بقوله

مصرفا وقوله حكما
شرعيا خبر صار فهذا
الحكم هو والحكم الثاني
المذكور وفي قوله ان
الصدقة واقعة في الابتداء
لله وفي البقاء مصرف
الى الفقير بيان ان
الصدقة ليست في
الابتداء حق الفقير حتى
يلزم تغيير حقه من غير
اذنه وهذه المسئلة مع
العبارة من مشكلات
كتب المحققين في الأصول

قيل اذا ثبت وجوب الشاة بعبارة النص وجواز الاستبدال بدلالته فامعنى التعليل بالحاجة أوجب
بأن التعليل انما وقع بحكم آخر وهو كون الشاة سالحة للصراف الى الفقير وهذا ليس بحكم ثابت بأصل
الخلق حتى يمنع تعليله بل حكم شرعي ثابت بالنص الدال على وجوب الشاة لان المراد به صلاحية حدثت
بعدها كانت باطلة في الامم السالفة باعتبار كون الصدقة من الاوساخ ولهذا كان تقبل القرابين
بالاحراق وأيضا محال التصرفات انما تعرف شرعا كصلاحية الخل محل البيع دون الخرج ولما كان هذا
حكما شرعيا علمنا بالحاجة أي بحاجة الفقير الى الشاة أو بكونها دافعة لحاجته لتعدى الحكم الى قيمة
الشاة ولعلها سالحة للصراف الى الفقير لان الحاجة الى القيمة أشد وهي للعاجة أدفع فصار الحاصل ان
ههنا حكما هو وجوب الشاة وآخر هو جواز الاستبدال وثالث هو صلاحية الشاة للصراف الى الفقير
والتعليل انما وقع في هذا الحكم أي صلاحية الشاة للصراف وليس فيه أي في هذا الحكم تغيير بل تغيير النص
الدال على وجوب الشاة انما يكون بالنص أي بدلالة النص الاخر بايقاف حق الفقير وهذا التغيير مقارن
للتعليل في حكم آخر هو صلاحية الشاة للصراف الى الفقير وليس فيه أي في ذلك الحكم الاخر تغيير
النص أصلا اذ لا نص يدل على عدم صلاحية الشاة للصراف الى الفقير فصار التغيير مع التعليل لا بالتعليل
والمتمتع هو التغيير بالتعليل لا معه فقوله بالنص خبر صار ومجا معا حال أو هو خبر صار وبالنص خبر بعد
خبر فعلى ما ذكره المصنف رحمه الله صار الاصل هو الشاة والفرع القيمة والحكم صلاحية والعلة
الحاجة ولما كان هذا مخالفا للظاهر عبارة نفي الاسلام حيث جعل الفرع هو سائر الاموال والعلة لتقوم
أوردها وشرحها تنبيهها على ان العلة قد تعتبر من جانب المصروف وهي الحاجة وقد تعتبر من جانب الواجب
وهي التقوم وان المستبدل به يجوز أن يعتبر بنفس القيمة وحينئذ لا معنى للتعليل بالتقوم وان يعتبر ماله
القيمة فتعلل بالتقوم والمقصود واحد وهو صلاح صرف الشاة وغيرها فان قلت كما ان النص الدال على
وجوب الشاة دل على صلاحها للصراف كذلك النص الدال على جواز الاستبدال دال على صلاح غير الشاة
للصراف فلا حاجة الى التعليل قلت لا معنى لجواز الاستبدال الاسقوط اعتبار اسم الشاة وجواز ايقاف حق
الفقير من كل ما يصلح للصراف اليه وهذا لا يدل على صلاحية القيمة وكل متقوم للصراف بعد ما كانت
هذه صلاحية باطلة في الامم السالفة بخلاف ايجاب الشاة بعينها فان معناه الاخر بصرفها الى الفقير
وهذا تنصيص على صلاحية فلا بد من اثبات كون القيمة أو كل متقوم صالحا للصراف وذلك بالتعليل
مع ما فيه من الاشعار بان الاستبدال انما يجوز بما يعتد به في دفع الحاجة حتى لو أسكن الفقير داره مسدة
بنية الزكاة لم يجزه فالحاصل ان الصدقة تقع لله تعالى ابتداء وللفقير بقاء فلا بد من ثبوتها حقا لله تعالى
أولا ومن صلاحها للصراف الى الفقير ثانيا في الشاة مثلا ثبت كلا الامرين بالنص وفي القيمة ثبت الاول

الحسن مناطا للمدح
والثواب أو لا والارباب
في دلالة الآية على هذا
المقصود وأما كون
الحسن مناطا للمدح
والثواب والقبح مناطا
للذم والعقاب فقد بين في
محلها وكشف عنه الغطاء
بيانا تميز به الصواب
والخطأ (قوله فالامر
بالزكاة) قيل عليه لان سلم
انه امر مطلق بل العقل
قرينة على انه امر بها
لذم حاجة الفقير ونحوه
ورد بان العقل انما يكون
قرينة على ذلك في بدء
الملاحظة وأما بعد التأمل
فيعلم ان حسن الوساطة
ساقط عن درجته
الاعتبار فلا قرينة فيه
فيه لانزال العقل عن

أن يعطى الشاة من الشاة أو الابل من الابل وأما على تقدير اعطائه الشاة من الابل فلا (قوله هو
سائر الاموال) جواز الاعطاء من سائر الاموال غير جواز الاستبدال فان استبدال تلك الشاة بشي يدفع
مكانها غير اعطاء مال آخر من نقد أو جنس مع بقاء الشاة على حالها لا سيما مع تمكن الخنث فيما يعطى
لا في الشاة فتأمل (قوله والمقصود واحد) قيل اتحاد المقصود لا يستدعي العدول فلا بد من بيان
أمر يقضي ربحان ما ذكره على كلام نفي الاسلام وقد يقال المعتبر في التعليل انما هو حال المصروف
فاعتبار العلة من جانب المصروف أولى فليتأمل (قوله بنية الزكاة لم يجزه) لان المنفعة لا تصلح بدلا عن

كونه قرينة لذلك (قوله فلا يحتاج الى الوضوء) لان افتقار الصلاة الى الوضوء لكونه طهارة
لا لكونه عبادة ولا بتوقف على النية الا وصف كونه عبادة (قوله من القسم الاول) وهو الحسن لمعنى نفسه والضرب الاول منه

(وذكر الاصناف بعد المصارف) فان قوله تعالى انما الصدقات الالية ذكر وان اللام للعاقبة لا التمهيد وانما يلزم تفسير النص لو كان اللام للتمهيد فيلزم حينئذ دفع ملك شخص الى شخص آخر وانما قلنا ان اللام ليست للتمهيد لان الصدقات والفقراء لا يمكن ان يراد بهما الجميع لما عرفت ان حرف التعريف اذا دخل على الجمع نبتل الجمعية ويراد الجنس ٣٦٩ وايضا في هذا الموضوع لو اريد

الجمع لكان المراد جمعا مستغراقا فعناه ان جميع الصدقات لجميع الفقراء والمساكين وهذا غير مراد اجماعا اذ ليس في وسع احد ان يوزع جميع الصدقات على جميع الفقراء بحيث لا يجرم واحد

ملا لا يقبل سقوط التكليف بحال (قوله ويصرف عنه) ان دل الدليل على احتمال سقوط التكليف به كالصلاة او على كونه شبيها بالحسن لغضبه كالزكاة او على كونه حسنة المعنى في غيره كالجهاد (قوله أى الذى لا يقبل الخ) الاولى ان يذكر هذا بعد قوله يتناول الضرب الاول واررد عليه بانه مخالف لما في سائر الكتب من ان الامر المطلق يقتضى حسن المأمور به لمعنى في نفسه من غير تعرض لعدم احتمال سقوط التكليف ولما ذكره شرح كلام نجر الاسلام من ان المراد من الضرب الاول من

بدلالة النص والثاني بالتعميل والقياس على الشاة وقد اعترض على ثبوت جواز الاستبدال بدلالة النص بانه انما يلزم لو لم يكن في جنس الواجب ما يصلح لابقاء حق الفقراء وقضاء حوائجهم وهو الدراهم والدنانير المخلوقة ثمنا للاشياء على الاطلاق ووسيلة الى الارزاق (قوله وذكر الاصناف) وجه السؤال انكم جوزتم صرف الزكاة الى صنف واحد قياسا على صرفها الى الكل بعللة الحاجة وفي هذا التعليل تغيير للنص الدال على كون الزكاة حقا لجميع الاصناف والجواب ان استحقاق الكل انما يلزم لو كان اللام للتمهيد وليس كذلك لما مر من ان الزكاة خالص حق الله تعالى ابتداء وانما تصير للفقراء بقاء بدوام اليد فيكون اللام للعاقبة دون التمهيد وانما حال ذلك على غيره لان كون اللام للعاقبة مجاز بعيد لا يصار اليه الا عند ظهور القرائن وقد أمكن حمل اللام على الاختصاص والدلالة على ان المصارف انما هي هذه الاصناف لا غير بمعنى انه لا يجوز الصرف الى غيرهم وانهم هم الصالحون للصرف اليهم سواء صرف اولم يصرف في الصرف الى البعض لا يتغير كون الكل مصارفا وانما يلزم التغيير لو كان اللام للتمهيد فيفيد ان الزكاة ملك لجميع الاصناف فيكون صرفها الى البعض صرف ملك الشخص الى غيره ثم تقرير المصنف لا يتخلو عن ضعف لانه قد سبق ان بطلان الجمعية وثبوت الحمل على الجنسية انما يكون عند

لعين الا في الاجازات الواردة على خلاف القياس (قوله وقد اعترض على ثبوت الخ) يعنى ان ما ذكرتم من التوجيه انما يستقيم لو لم تجب الزكاة في الذهب والفضة واما ما اوجبت فلا ان الشاة لا يتعين حينئذ لقضاء الحاجة فيجوز الاستبدال بل وجد شئ آخر مخلوق للتمهيد وقد يجاب عنه بانه يمكن موضع يتخلو عما يصلح لابقاء حق الفقير من الدراهم والدنانير فلو لم يثبت جواز الاستبدال بدلالة النص لا ختم امر الفقراء ولم تقض حوائجهم وايضا لما جاز صرف الشاة الى حاجة غير ما كقول اجماعا علم ان انجاز المواعيد المختلفة تتعاقب بكل واجب مسمى (قوله انما يلزم ان لو كان اللام للتمهيد) الحصر اضافي بالنسبة الى كونها للعاقبة والافاستحقاق الكل يلزم اذا جعل اللام للاستحقاق ايضا كما في قولك العزة لله وهي غير لام التمهيد كما صرح به في معنى اللبيب على ان لك ان تقول اللام ههنا لانكون للاستحقاق لانها انما تقع بين معنى وذات كما صرح به ايضا فيه والصدقة ليست بمعنى اذ ليس اعم اذ بها المعنى المصدرى (قوله وانما حال الخ) حيث قال ذكر وان اللام للعاقبة وقد يقال حمل اللام على العاقبة اولى من حملها على الاختصاص لبيان المصارف لان الاختصاص مستفاد من انما والامر يعرف والحمل على الالف اولى من الحمل على الالف وورد بان لزوم الحمل على المجاز البعيد يعارضه ولقائل ان يقول قوله مجاز بعيد لا يصار اليه لا يتجه على مذهب ابي حنيفة رحمه الله لان العاقبة من معاني اللام حقيقة عند المتوفيين وان انكره البصريون ومن تبعهم ذكره في معنى اللبيب والامام رحمه الله كوفي والمصنف انما يتكلم على مذهبه فليس قوله وقد ذكر وان كون اللام للعاقبة مجاز بل لان المصدر اليها لا يتعين في

الشاة من الابل لا يتكلم قال (وقد اعترض على ثبوت جواز الاستبدال بدلالة الخ) اقول يعنى ان ما ذكرتم من التوجيه انما يستقيم لو لم تجب الزكاة في الذهب والفضة واما ما اوجبت فلا ان الشاة مثلا لم

(٤٧ - تلويح ناني) القسم الاول هو ما يحسن لعينه حقيقة لا ما لحق به حكم وهو الشبهة بالحسن لمعنى في غيره كزكاة والمراد بالضرب الثاني ما يكون حسنا لمعنى في غيره وبان قوله لان كمال الامر يقتضى الخ دليل لتناول الامر المطلق للضرب الاول وقوله وكونه عبادة الخ دليل آخر في هذا المدعى ولا خفاء في عدم دلالة على عدم احتمال سقوط التكليف به بل انما يدل على كونه حسنا لمعنى في نفسه وورد بان اقتضاء الامر المطلق لحسن المأمور به لمعنى في نفسه بجماع عدم احتمال السقوط وانما هو من كلام

على أنه أن أريد هذا بطل مذهب الشافعي رحمه الله تعالى وإذا لم يكن المجموع مراداً كان المراد الجنس فيراد أن جنس الصدقة للجنس
الفقير والمسكين من غير أن يراد الأفراد فيكون اللام للعاقبة لا للتعميل الذي يوجب التوزيع على الأفراد فيكون لعدم المصارف
(والتكبير لتعظيم الله تعالى فإداء القيمة وذكر لفظ آخر يكونان في معنى المنصوب) اعلم أن بعض العلماء فرقوا بين التكبير
والعظمة فإنه جاء في الأحاديث ٣٧٠ الإلهية الكبرى بإردائى والعظمة أزارى فالكبرى بأصفاة هي لله تعالى بمنزلة

تعذرا الاستغراق فلامعنى لتعميل عدم إمكان ان يراد بالفقراء الجميع بطلان الجمعية أولو وتعذر
الاستغراق ثانياً في العبارة تسمع وأيضاً المطلوب ههنا جواز الصرف إلى بعض الأصناف وهذا
لا يتفاوت بكون الفقراء للجمعية أو للجنسية فلا مدخل لما ذكره من أن الفقراء للجنس في إثبات كون
اللام للعاقبة دون التعميل لجواز أن يلتزم الخصم بطلان الجمعية للجنس ويدعى كون الزكاة ملكاً للجناس
المدكورة ولا مدفع له إلا ما ذكرنا (قوله على أنه أن أريد ههنا) أي توزيع جميع الصدقات على جميع
الفقراء يلزم بطلان مذهب الشافعي رحمه الله تعالى لأنه لا يقول بوجوب الصرف إلى جميع أفراد كل صنف
بل إلى جميع منها فإن قلت إذا كان للاستغراق كان المعنى كل صدقة لكل فقير وهذا أظهر بطلاناً فمدل
إلى توزيع الجميع على الجميع قلت لا نريد بما يدعى من معنى الاستغراق الشمول والاحاطة بمعنى المجموع
فإن مقابلة الجميع بالجمع تقتضى انقسام الآحاد إلى الآحاد فبطل ذلك أيضاً وسكت عما هو ظاهر البطلان
(قوله واستعمال الماء لازالة النجاسة) يعنى ان المقصود هو الازالة النجاسة لا الاستعمال بدليل جواز
الاقتصار على قطع موضع النجاسة أو حرقة وكون الماء آلة صالحة لازالة النجاسة حكم شرعى معلل بكونه
مزيلاً لغيره على كل ما عدا إلى كل ما عدا يشاركه في ذلك وكونه مزيلاً يتضمن أمرين طهارة المحل وعدم نجس الآلة
بالملاقاة والامساجد الازالة الزيادة فإن قيل بل الحكم بطهارة المحل لخاصية في الماء إذ لو كان
لازالته لو جب أن يشاركه جميع المسائعات المزيلة في رفع الحدث قلنا الحكم بالطهارة عن الحدث بمعنى

المقصود ولا يحصل على تقدير حملها على الاختصاص كما ذكره الشارح نفسه (قوله وتعذرا الاستغراق
ثانياً) حيث قال وأيضاً في هذا الموضوع لو أريد الخ وكان حق الكلام أن يقال لا يمكن أن يراد بهما الجمع إذ
لو أريد الخ (قوله لجواز أن يلتزم الخصم بطلان الجمعية) اعترض عليه بان مذهب الخصم توزيع الجوع
صرح به المصنف في شرح الوفاة فليس له أن يلتزم بطلان الجمعية ويدعى تلك الاجناس والاي يلزم توزيع
الاجناس لا الجوع (قوله ملكاً للجناس) قيل ليس لمن يعرف معنى الجنسية والتعميل أن يدعى هذه
الدعوى لان المللك ينبغي ان تكون أمثالا لاجناسا (قوله ولا مدفع له إلا ما ذكرنا) أراد به قوله من
ان الزكاة خالص حق الله تعالى لا قوله وقد أمكن حمل اللام على الاختصاص (قال المصنف فإنه ليس في
وسع العبد الخ) فيه بحث لانا نسلم ان ليس في وسع العبد اثبات ذلك المعنى له تعالى بغير جعله ثابتاً في
نفس الامر لكن في وسعه كرماء على ثبوته له تعالى فالفرق المذكور مفيد للخصم إذ اسلم ان معنى
الآية المذكورة اثبات الكبرى بالرب باللسان فالاولى أن يقتصر في الجواب على ان ليس معنى الآية
الاقن أو فعل ما فيه تعظيم الله تعالى مما عمل (قوله وكون الماء آلة صالحة لازالة النجاسة حكم شرعى)

تعيين قضاء الحوائج يجوز الاستبدال بل وجدشئ آخر محقق للثمنه قال (وتعذرا الاستغراق ثانياً)
أقول حيث قال وأيضاً في هذا الموضوع لو أريد الخ فإن حق العبارة أن يقال إذ لو أريد ههنا الجمع الخ قال
(ولا مدفع له إلا ما ذكرنا) أقول يعنى قوله وقد أمكن حمل اللام على الاختصاص والدلالة على ان المضاف
الخ قال (فإن قيل بل الحكم بطهارة المحل) أقول منشأ السؤال قوله وكون الماء آلة صالحة لازالة

الرداء للإنسان والعظمة بمنزلة الأزار فالأول أدل على الظهور والثاني على البطلان فلا يكون الله أعظم وأجل بمعنى أكبر لكننا نقول قوله تعالى وربك أكبر لله أكبر لأنه لو قيل وربك قبل الله أكبر لا يفيد معنى فعماء وربك فعظم أى قبل أو فعل ما فيه تعظيم الله والفرق الذى ذكره وبين الكبرى والعظمة لا يفيد دلالة ليس في وسع العبد اثبات ذلك المعنى بل في وسعه ذكر الله بالتعظيم والاحلال واثبات المعنى المشترك بين التكبير والتعظيم والاحلال على أنه ليس لبعض صفات الله تعالى مزية على البعض لا سيما إذا كانت من جنس واحد فإذا كان المقصود والتعظيم وكل لفظ فيه التعظيم يكون في معنى الله أكبر وقوله فإداء القيمة راجع إلى مسألة دفع القيمة وإنما ذكره ههنا لان فيه في مسألة التكبير معنى مشتركاً وهو كرماء في معنى المنصوص فلذلك جهما في ذلك واحد واستعمال الماء لازالة النجاسة ويجوز بكل ما يصلح لها اعلم أنه أورد زوال الاشكال على قوله تعالى وأزله من السماء ماء طهوراً وقوله عليه الصلاة والسلام الماء طهور فغيره ورد لأنه لا يدل على ان غير الماء ليس بطهور بغير الاسلام ويحتمل الضرب الثاني بدليل أن يكون قسم من القسم الاول كما جعل عليه المصنف لاقسمة ما له كما جعله وبان في تغيير

زوال
اعلم أنه أورد
المصنف لاقسمة ما له كما جعله وبان في تغيير

وان أورد على قوله عليه الصلاة والسلام حتمه وأقرصيه ثم اغسله بالماء فوارد والجواب ان استعمال الماء ليس مقصودا بالذات لان من أتى الثوب النجس أو قطع موضع النجاسة بالقراض سقط عنه استعمال الماء ولو كان استعماله مقصودا بالذات لم يسقط بدون العذر لکن الواجب ازالة العين النجسة (وانما لا يزول الحدت بسائر المائعات لكونه غير معقول في الاصل وهو الماء بخلاف الخبث فان ازالته معقولة ولا يضر ان يلزمها أمر غير معقول دفعا للخرج

الاسلوب في قوله وكونه عبادة دون أن يقول ولان كونه الخ اشارة الى ان ذلك دليل على اقتضائه الحسن للمعنى في نفسه فحسب ولذلك فسره المصنف رحمه الله بقوله اشارة الى الحسن للمعنى في نفسه (قوله وفي الثاني يوجب الخ) على خلاف نحر الاسلام حيث قال الامر المطلق في اقتضائه صفة الحسن يتناول الضرب الاول من القسم الاول لان كمال الامر يقتضى كمال صفة المأمور به وكذلك كونه عبادة يقتضى هذا المعنى ويحتمل الضرب الثاني انتهى (قوله والفروق بينهما) وهو ان المقضى مقدم على الامر بان يكون حسنا في نفسه أى مع قطع النظر عن تعلق الامر به وقيله لان الامر لا يتعلق الاجاه وحسنه والموجب متأخر عنه يوجب الامر من جهة كونه مأمورا به فلا يكون الابعاد وورد الامر به لكن حسن العبادة بماهى

زوال المانع الشرعى ليس معقول اذا العضو ظاهر لا ينجس به شئ ومن شرط القياس كون المعنى معقولا فيسئل ولو سلم انه معقول فالماء يوجد معبأ حاله لا يبالي بجنسته ولا يلحق به حرج بخلاف سائر المائعات وفيه نظرا أما أولا فلانه لا عبرة بالفرق بعد تحقق العلة وهى ازالة (وأما ثانيا فلانه منقوض برفع الخبث فان قلت قد ذكر في بحث المناقضة ان التطهير بالماء معقول وفي الهداية ان غير المعقول هو الاقتصار على الاعضاء الاربعة وأما ازالة الحدت فمعقول فقلت يأتي جوابه في بحث المناقضة وذكر نحر الاسلام ان الماء مطهر بطبعه لم يحدث فيه معنى لا يعقل فلا يحتاج في صيرورته مطهرا الى النية بخلاف التراب فانه ملوث الا ان الشرع جعله طهرا عند ارادة الصلاة فيفتقر الى النية فان قيل هل يجب ان يرفع الخبث وازالته بالماء معقول الا انه يتضمن أمر غير معقول وهو عدم نجس الماء باول الملاقاة قات لا بأس بذلك بعد كون

جوان عما يقال تطهير الماء حسي أو طبيعي فكيف يعدى ويمكن أن يجاب أيضا بان المعدى صلوح المحل للتباس به حال الملاقاة وأجاب نحر الاسلام بان العدى عدم نجسه بالملاقاة الى أو ان المزايمة فانه شرعى وفيه بحث لانه غير معقول فكيف يعدى (قال المصنف وان أورد على قوله عليه السلام حتمه وأقرصيه) قالت أسماء بنت أبي بكر رضى الله عنه سألت امرأة رسول الله صلى الله عليه وسلم أرأيت احدا اذا أصاب ثوبها الدم من الحيضة كيف تصنع فقال عليه الصلاة والسلام اذا أصاب ثوب احدا كن الدم من الحيضة فانتقرصه ثم لتضعه بماء ثم لتصل فيه وفي رواية حتمه ثم أقرصيه ثم رشه بالماء وصل في فيه الحت القشر باليد أو العود والقصرص ذلك باطراف الاصابع والاطفار مع صب الماء (قال لا يبالي بجنسته) أى نجسه وحرمة الانتفاع به بعد الاستعمال وان كان لا ينجس في اول الملاقاة (قوله لاننا نقول لو اطلق سائر المائعات بالماء لوجب عليه استعماله البته عند فقدان الماء ولم يجز المصير الى التيمم وحينئذ يلزمه الاستعمال رضى أم لا وفيه من المخرج ما لا يخفى كذا ذكره القاتنى وفيه نظر لان الماء اذا لم يسغ الا بالآثر من ثمن مثله يجوز التيمم فاجوز التيمم في المائعات أيضا عند عدم الرضا وطوق المخرج المعامل لمخرج شراء الماء باكثر من ثمن مثله بل يزيد (قوله وفيه نظرا أما ولا الخ) أجيب عن النظر الاول بان الحكم حينئذ يكون معدى بفرع يعتبر هو ان الاصل هو الماء يوجب على وجهه لا يبالي بجنسته ولا يلحقه المخرج وفي الفرع على وجه يبالي بجنسته وعن الثاني بان المخرج في رفع الخبث دونه في رفع الحدت لان رفع الحدت بالماء أو بالتيمم عند تعدده فلو كانت المائعات في حكمه لوجب استعمالها عند تعدد الماء فيكثر الاحتياج الى استعمالها وأما الخبث فيدفع بالقطع والحرق والفرس أو المسح والاستنجار أيضا فيقبل الاحتياج فيه الى استعمالها على تقدير جواز ازالة الخبث بها وقد عرفت ما في هذا الجواب من النظر السابق فتأمل (قوله قلنا يأتي جوابه في بحث المناقضة) وهو ان

حكم شرعى معلل بكونه مزايما مع قوله وكونه مزايما يتضمن أمرين طهارته المحل قال (وفيه نظرا) أقول أى في جواب التسليم نظرا أما أولا فلانه لا عبرة بالفرق يوجد ان الماء مباح دون سائر المائعات بعد

عبادة ليس حسنا أو جبهه الامر واعما هو حسن ثبتها لكونها مأمورا فان حسن المأمور به عندنا من مدلولات الامر وانما يكون حسن العبادة من موجبات الامر بناء على ما ذهب اليه الاشعري من نفي الحسن العقلي فاعل الاحسن عبارة نحر الاسلام وهو الله فتأمل (قوله فصل) هذا الفصل لبيان قسم ثالث من الحسن ويسمى الجامع لانه يجتمع فيه الحسن لعينه والحسن لغيره باعتبارين يظهر المحلوف بادائه فانه بعد ما كان حسنا لنفسه صار حسنا لغيره أيضا احتراز عن هذا حرمه اسم الله تعالى ونظر ذلك المرأة الجحيلة اذا

وهو أن لا ينجس كل ماء يصل إليه ولأن الماء مطهر بطبعه فيزول به كلاهما وغيره كالحل مثل القال يزول به الخبث لا الحدوث فان قيل لما كان ازالة الحدوث غير

معقولة وجبت النية كالتيهم قلنا يأتي الجواب في فصل المناقضة

فصل العلة قيل المعرف ويشكل بالعلامة) اختلاف في تعريف العلة فقال البعض هي المعرف أي ما يكون الالهي وجود الحكم وقالوا العلة الشرعية كلها معارف لانها ليست في الحقيقة بمؤثرة بل المؤثر هو الله قلنا تدخل العلامة في تعريف العلة ولا يبقى الفرق بينهما لكن الفرق ثابت لان الاحكام بالنسبة اليها مضافة الى العلة كالمثل الى الشراء والقصاص الى القتل وليست الاحكام مضافة الى العلامات كالرجم الى الاحصان فلا بد من الفرق بين العلة والعلامة (وقيل المؤثر وهي في الحقيقة ليست بمؤثرة) اعلم ان البعض عرفوا العلة بالمؤثر والمراد بالمؤثر ما به وجود الشيء كالشمس للضوء والنار للاحراق والبعض ابطوا تعريف العلة بالمؤثر بانها في الحقيقة ليست بمؤثرة بل العلة الشرعية كلها معارف لان الحكم قديم فلا يؤثر فيه الحدوث والجواب عن

المعنى معقولا لانه يلزم ضرورة دفع المخرج (قوله وهو أن لا ينجس كل ماء يصل اليه) لثني الشمول لاشمول النقي (قوله ولأن الماء مطهر بطبعه) تعليل لمعقولية ازالة الماء للخبث وذلك لفرط اطافته وقوة ازالته وسرعة نفوذه وسهولة خروجه فيزول به الحدوث والخبث جميعا بخلاف سائر المائعات فانه مطهر باعتبار القلع والازالة فيزول به الخبث لا بتناؤه على الرفع والقلع دون الحدوث لعدم معقوليته ثبوتها وزوالا (قوله ويشكل بالعلامة) وهي ما يعرف به وجود الحكم من غير ان يتعلق به وجوده ولا وجوده كالاذان للصلاة والاحصان للرجم يعني ان تعريف العلة بالمعرف للحكم ليس بمنع لدخول العلامة فيه قيل ولا جامع لخروج المستنبطة عنه لانها عرفت بالحكم لان معرفة عايشة الوصف متأخرة عن طلب عايشة المتأخرة عن معرفة الحكم فلو عرف الحكم بها لكان العلم بها سابقا على معرفة الحكم فيلزم الدور

المراد بعدم معقولية المعنى انه لا يستقل العقل بدركه من غير ورود الشرع اذ لا يعقل تجسس اليد وغيره ما يخرج النجاسة من السيلين والمراد بالمعقولية انه لما حكم الشارع بزوال الطهارة عند خروج التجسس أدرك العقل ان هذا الحكم لاجل هذا الوصف (قوله لثني الشمول لاشمول النقي) قيل ليس الامر كما زعم لان تلك السالبة الجزئية لا تفيضان كل ما وصل اليه من الغسل ليس بنجس وهو المقصود ببيان انه أمر مختص بالماء غير معقول فالتقدير هو أن لا ينجس كل ما وصل اليه في الماء عند الغسل فهو يثبت لشمول النقي لثني الشمول (قوله ولأن الماء مطهر بطبعه) قيل عليه كونه مطهرا بطبعه في الحدوث الحكمي ممنوع بل كونه مطهرا اذا كانت النجاسة حكمية حكمي أيضا فيحتاج الى النية وأجيب بان الماء حقيقة واحدة من شأنها الازالة فاذا كانت طبيعية كانت في جميع المواضع كذلك لان ما بالذات لا يزول بالعرض وان كانت شرعية كانت في جميع المواضع كذلك فينبغي أن لا يحتاج الى النية في غسل النجاسة العينية وليس فليس وفيه بحث لان الخصم أن يقول انه حقيقة واحدة من شأنها ازالة الخبث ولا تختلف عنها هذه وأما ازالته الحدوث فليست بطبعها (قوله لدخول العلامة فيه) أجاب عنه جدي في فصول البدائع بان العلامة المختصة كالاذان معرفة الوقت أو مطلق الحكم من حيث هو والسكلام في معرفة حكم الاصل من حيث هو حكم الاصل وهذا الجواب يدل على ان المراد بالحكم المتأخوذ في تعريف العلة حكم الاصل وهو المفهوم من كلام ابن الحاجب وغيره من المحققين والاعتراض بخروج العلة المستنبطة يدفع على هذا بان المستنبطة انما يتوقف على ثبوت الحكم من حيث انه حكم مأمون بعلته ما ومن حيث انه معلول وانتهى الدليل على معلوليته والحكم انما يتوقف على المستنبط من حيث تعيينه المستفاد من نسبة خاصة بينهما ومن حيث ذاته بلا ملاحظة معلوليته وأيضا تعرفها اياه من حيث التعددية وتعرفه اياه من حيث لوجود (قوله قيل ولا جامع الخ) قائله ابن الحاجب وهو مبني على ان المراد من الحكم حكم الاصل ان قلت لا وجه لتخصيص المستنبط بالخروج اذ لعله داخل تحت التعريف بالمعريف حينئذ اما المستنبط فلما ذكره وأما المنصوطة والمجمع عليها فلان تعريف الحكم في الاول بالنص وفي الثاني بالاجماع وأجيب بعد تسليم أن يراد بكون الوصف معرفة الحكم أن لا يثبت الحكم الا بهان تعريف النص والاجماع الوجوب مثلا الدلالة على طلب الايقاع والزامه منوط بالعلة وتعرفها اشتغال الذمة به ولزوم الوقوع عنده فالمعرفة بهما السالفة غير المعرفة بهما اللاحقة ولا تلازم بينهما الجواز وجود الاول بدون الثاني لو لم يتحقق المناط وبالعكس لو كان اللزوم عقليا فاذا الفرق ما بين وجوب الاداء

هذا ناقد ذكرنا ان الحكم المصطلح هو أثر حكم الله القديم فان ايجاب الله قديم والوجوب حادث فالمراد من المؤثر في الحكم ليس انه مؤثر في الايجاب القديم

وجوابه

بل في الوجوب الحادث بمعنى ان الله تعالى رتب بالايجاب القديم الوجوب على امر حادث كاللؤلؤ مثلا فالمراد بكونه مؤثرا ان الله تعالى حكم
بوجوب ذلك الاثر بذلك الامر كالتقصاص بالقتل والاحراق بالنار ولا فرق في هذابين العلة العقلية والشرعية فكل من جعل العلة
العقلية مؤثرة بذواتها يجعل العلة الشرعية كذلك وهم المعتزلة فكما ان النار علة للاحتراق عندهم بالذات بلا خلق الله تعالى الاحتراق
فان القتل العمد بغير حق علة لوجوب القصاص ايضا عقلا وكل من جعل

جرى العادة الالهية
بخلق الاثر عقيب ذلك
الشيء فيخلق الاحتراق
عقيب مما سببه النار
لانها مؤثرة بذواتها يجعل
العلة الشرعية كذلك
بانه تعالى حكم انه كما وجد
ذلك الشيء يوجد عقيبه
الوجوب حسب وجود
الاحتراق عقيب مما سببه
النار فان المتولدات بخلق
الله تعالى عند أهل السنة
والجماعة على ما عرف في
علم الكلام

وجوابه ان المعرف للعلة المتقدم عليها هو حكم الاصل والمعرف بالعلة المتأخر عنها هو حكم الفرع فلا دور
فان قيل هما مثلان يشتركان في الماهية ولو اوزها قلنا لا ينافي كون أحدهما أجلى من الآخر بعارض
(قوله بل في الوجوب الحادث) لقائل أن يقول الوجوب الحادث على ما زعمتم أثر للخطاب القديم وثابت
به فكيف يكون أثر الشيء آخرا وهو فعل حادث كالقتل مثلا وجوابه ما أشار إليه من ان معنى تأثير
الخطاب القديم فيه انه حكم بترتبه على العلة وثبوته عقيبا وعلى هذا لا يبعد ان يراد بالحكم الخطاب
القديم ويكون معنى تأثير العلة تأثيرها في تعلق الخطاب بافعال العباد (قوله وكل من جعل العلة
العقلية مؤثرة بذواتها يجعل العلة الشرعية كذلك) فان قلت كون الوقت موجب للوجوب الصلاة
والقتل لوجوب القصاص ونحو ذلك مما لا يذهب اليه عاقل لان هذه اعراض وأفعال لا يتصور منها إيجاد
وتأثير قلت معنى تأثيرها بذواتها ان العقل يحكم بوجوب القصاص بمجرد القتل العمد العدوان من غير
توقف على ايجاب من موجب وكذا في كل ما تحقق عندهم انه علة (قوله كلما وجد ذلك الشيء يوجد
عقيبه الوجوب) فان قلت كثير من العلة الشرعية مما كانت متحققة قبل ورود الشرع من غير ان يوجد
عقيبها الوجوب كالوقت مثلا قلت معنى كلامه ان كل شيء جعله الشارع علة للحكم فعلى ذلك انه حكم
بانه كلما يوجد ذلك الشيء بشرائطه يوجد الحكم عقيبه بايجاب الله تعالى فقبل ورود الشرع لا حكم بالعلة

ونفس الوجوب حيث قالوا الاول بالخطاب والثاني بالسبب (قوله هما مثلان) بمعنى وقد تقررت حكم
المثلين واحد فكيف يصح التفرقة وحاصل الجواب ان الجلاء والخفاء ليسا من لوازم الماهية فلا يفسد
الاختلاف بهما في الاتحاد في الماهية (قوله وجوابه ما أشار إليه الخ) حاصله ان معنى كونه أثر للفعل
ترتبه عليه ومعنى كونه أثر للخطاب كون الخطاب حاكما بترتبه على الفعل فلا يلزم اجتماع المحال
(قوله وعلى هذا لا يبعد) قيل هذا بعيد بل غير صحيح اذ لا معنى لتأثير فعل العبد في الخطاب الا ترى ولو

ثبوت العلة وأمانا نيا فلان ما ذكره يقتضى أن لا يرفع سائر الماهيات الخبث أيضا قال (وجوابه ان
المعرف للعلة الخ) أقول بمعنى ان الحكم فردين أحدهما حكم الاصل والثاني حكم الفرع الاول هو المعروف
للعلة والمتقدم عليها والثاني هو المعروف بالعلة والمتأخر فلا دور قال (فان قيل هما مثلان الخ) أقول
بمعنى ان الحكمين مثلان وقد تقررت حكم الامثال واحد فكيف يصح التفرقة وحاصل الجواب ان
التفرقة بالجلاء والخفاء يعارض لا ينافي لاتحاد في الماهية ولو اوزها لانها من لوازم الماهية قال
(ولقائل أن يقول الخ) أقول بمعنى ان الوجوب الحادث لا يجوز أن يكون أثر للفعل الحادث لاستلزامه
اجتماع مؤثرين على أثر واحد بالشخص لان الوجوب عندهم أثر للخطاب القديم فاذا كان أثر للفعل
ايضا لزم ما ذكرنا وتقرر الجواب ان معنى كونه أثر للفعل ترتبه على الفعل ومعنى كونه أثر للخطاب
كون الخطاب حاكما بترتبه على الفعل فلا يلزم اجتماع المحال قال (وعلى هذا لا يبعد الخ) أقول هذا
بعيد بل غير صحيح اذ لا معنى لتأثير فعل العبد في الخطاب الا ترى ولو باعتبار تعلقه لان تعلقه ايضا لا يحصل

ترتبت استزادت حسنا
ومن تفاربع هذان
وجوب أداء العباد
يتوقف على القدرة
الممكنة التي بها يتمكن
العبد من ادائها وتوقف
وجوب السعي على وجوب
الجمعة فيكون حسنا لغيره
مع كونه حسنا لذاته (قوله
لانه لا يليق من الحكيم)
اذ لا يتسلا انما يتحقق
فيما يفعله العبد باختياره
فيثاب عليه أو يتركه
باختياره فيعاقب به واذا كان
بحال لا يمكن وجود الفعل
منه كان مجبورا على

تركة فيكون معذورا فلا يتحقق معنى الابتلاء وحكمه التكليف وقوله تعالى ولا تحمِلنا ما لا طاقة لنا به استعاذة عن تحميل ما لا يطيقه
من العقوبات النازلة على من قبلنا الا عن نسكليفه به ووافقنا فيه المعتزلة بناء على وجوب الاصلح عليه تعالى عنه عندهم (قوله وهو غير
واقع في الممتنع الخ) اعلم ان ما لا يطيقه العبد على مر انب ما يمتنع في ذاته كجمع التقيضين وخلق القديم مما لا يتعلق به القدرة أصلا وما
يمكن في نفسه ولكن لا يتعلق به القدرة الحادثة أصلا كخلق الجسم أو إعادة كعمل الجبل والصعود الى السماء وما يمكن صدوره من

(الآن يقال بالنسبة اليها فانما يتلون بنسبة الاحكام الى الاسباب في حقنا) فانما يتلون بنسبة الاحكام الى الاسباب الظاهرة فيجب القصاص بالقتل وان كان في الحقيقة المقول ميت باجله في ظاهر الشرع الاحكام مضافة الى الاسباب فهذا معنى كونها مؤثرة (وقيل الباعث لاعلى سبيل الايجاب) ٣٧٤ بعض الناس عرفوا العلة بالباعث يعني ما يكون باعثا للشارع على شرع الحكم كافي

قولك جئتكم لاكرامكم
الاكرام باعث على
الحي والقتل العمدة
باعث للشارع على شرع
القصاص صيانة للنفوس
وقوله لاعلى سبيل
الايجاب احتراز عن
مذهب المعتزلة فان العلة
توجب على الله تعالى
شرع الحكم عندهم على
ما عرف ان الاصلح للعباد
واجب على الله تعالى
عندهم (أى المشتغل
على حكمة مقصودة
للشارع في شرعه الحكم)
هذا تفسير الباعث لاعلى
سبيل الايجاب فان المراد
من الحكمة المصلحة
والمراد من كونه مشتملا
على الحكمة ان ترتب
الحكم على هذه العلة
محصل للحكمة فان العلة
لوجوب القصاص القتل
العمدة العمدون ولا
يتصور اشتماله على
الحكمة الا بهذا المعنى
(من جلب نفع) أى الى
العباد (أو دفع ضرر)
أى عن العباد وهذا مبني
على ان أفعال الله تعالى
معلولة بمصالح العباد

فلا وجوب عقيب وجود ذلك الشيء (قوله الآن يقال بالنسبة اليها) يعني ان الموجب للحكم هو الله تعالى الا ان الايجاب لما كان غيبا عنا ونحن عاجزون عن دركها شرع العلة موجبات للاحكام في حق العمل ونسب الوجوب اليها فيما بين العباد (قوله فن أنكر التعليل فقد أنكر النبوة) لان تعليل بعثة النبي عليه الصلاة والسلام باهتداء الخلق لازم لها وكذا تعليل اظهار المعجزة على يد النبي عليه الصلاة والسلام بتصديق الخلق وانكار اللازم انكار الجوزم لانقاء المزموم بانتفاء اللازم (قوله والوصف المناسب ما يجلب للانسان نفعاً أو يدفع ضرراً) قريب مما ذكره الامام في الحصول انه الوصف الذي يقضى الى ما يجلب للانسان نفعاً أو يدفع ضرراً وفسر النفع بالهدوء وما يكون طر يقا اليها والضرر بالالم أو ما يكون طر يقا اليه وقد يفسر المناسب بالوصف الملائم لافعال العقلاء في العادات والاول قول من يجعل لاحكام الثابتة بالنصوص متعلقة بالحكم والمصالح والثاني قول من بأى ذلك وقال القاضي الامام أبو زيد المناسب ما لو عرض على العقول تلقته با قبول يعني اذا عرض على العقل ان هذا الحكم انما شرع لاجل هذه المصلحة يكون ذلك الحكم موصلاً الى تلك المصلحة عقلاً وتكون تلك المصلحة أمراً مقصوداً عقلاً ولا يخفى ان ما ذهب اليه الجمهور من ان القتل العمدة العمدون وان وصفه مناسب لو وجوب القصاص والاسكار طرمة الحجر ونحو ذلك على ما صرح به في التقسيم المذكور لا يستقيم على هذه التفاسير

باعتبار تعلقه لان تعلقه أيضاً لا يحصل الامن الشارع المخاطب فكيف يتصور تأثير فعل العبد فيه وأجيب بان معنى تأثير العلة كونها سبباً حاصلها لالتعلق المذكور ولا فساد فيه ولا بعد أيضاً (قوله يعني ان الموجب للاحكام الخ) بيان لحاصل معنى كون العلة مؤثرة بالنسبة اليها قوله لان تعليل بعثة النبي عليه الصلاة والسلام الخ) قيل هذا توجيه بعيد لتوجيه المنع على لزوم التعليل للبعثة بمن ينكر التعليل بل التوجيه ان يقال البعثة معللة باهتداء الخلق فن قال بعدم تعليلها قال بعدم البعثة لعدم علمهم بالمستحقق من انها كما عدمت العلة عام المعلول وكذا اظهار المعجزات وانت خبير بان منكر التعليل منكر لادله كإيدل عليه دليلهم لزومه فقط فلو توجبه المنع على التوجيه الاول توجيه على الثاني أيضاً لافرق فتأمل (قال المصنف وقد قيل عليه انه انما يكون مستكماً لا الخ) قد يستدل على نفي الغرض عن أفعاله تعالى بوجه لا يرد عليه ما ذكره وهو ان الغرض في العرف هو العلة الغائية وقد صرحوا بانها معللة لغاية العلة الفاعلية فلو عالت أفعاله تعالى بالاغراض لزم كون عاينته تعالى معلولة للعلة الغائية فيكون في عينته محتماً جالى الغيرة فيلزم استكمالها سبحانه وتعالى عنه علواً كبيراً (قوله قريب مما ذكره الامام الخ) والفرق ان المناسب على ما ذكره المصنف نفس الجالب وعلى ما ذكره الامام ما يقضى الى الجالب (قوله ولا يخفى ان ما ذهب اليه الخ) أجيب عنه بان مناسبة الوصف انما يعتبر بالنسبة الى الحكم

الامن الشارع المخاطب فكيف يتصور تأثير فعل العبد فيه قال (المصنف وقد قيل عليه انما يكون مستكماً لا الخ) أقول قال قدماء المشايخ أفعال الله ليست معللة بالاغراض والالزام استكمالها بالغير

عندنا مع ان الاصلح لا يكون واجبا عليه تعالى خلا للامعة معتزلة وما بعد من الحق قول من قال انها غير معللة بها فان بعثة الانبياء عليهم الصلاة والسلام لا هتداء الخلق واطهار المعجزات لتصديقهم فن أنكر التعليل فقد أنكر النبوة وقوله تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون وقوله تعالى وما أمر والاي عبدوا الله وأمثال ذلك كثيرة في القرآن ودالة على ما قلنا وأيضاً لو لم يفعل لغرض أصلاً يلزم العيب ودليلهم انه ان فعل لغرض فان لم يكن حصول ذلك الغرض أولى به من عدمه امتنع منه فعله وان كان أولى به كان مستكماً لانه فيكون ناقصاً في ذاته وقد قيل عليه انه انما يكون مستكماً به لو كان الغرض راجعاً اليه وهذا راجع الى العبد

وأجابوا عن ذلك أن تحصيل مصلحة العبد وعدمه ان استويا بالنسبة اليه لا يكون غرض العبد اعماله الى الفعل لانه حينئذ يلزم الترجيح
من غير مرجح وان لم يستويا بالنسبة اليه يكون فعله أولى فيلزم الاستكمال أقول هذا الجواب غير مرضي لانا لان سلم انه ان استويا بالنسبة
اليه لا يكون غرضاً وادعيا ولا نسلم ان الترجيح من غير مرجح لم لا يجوز أن تكون الأولوية بالنسبة الى البادئ بها (وكون العلة هكذا
تسمى مناسبة) أي كونها بحيث تجلب النفع الى العباد أو تدفع الضرر عنهم ٣٧٥ تسمى مناسبة والوصف المناسب

ما يجلب نفعاً أو يدفع
ضرراً وقد قال القاضي
الامام أبو زيد الوصف
المناسب ما لو عرض على
العقول تلقته بالقبول
وقد ذكر وان المناسب
اما حقيقي واما افتراضي
فالحقيقي اما لمصلحة دينية
كرياضة النفس
وتم ذنب الاخلاق
فالوصف المناسب كاللوك
وشهود الشهر والحكم
وجوب الصلاة والصوم
والحكمة رياضة النفس
وقهرها أو دنوبية وهي
اماضورية وهي خمسة
حفظ النفس والمال
والنفس والدين والعقل
فهذه الخمسة هي
الحكمة والمصلحة في
شرعية القصاص
والضمان وحد الزنا
والجهاد وحرمة المسكرات
والوصف المناسب هو
انقل العمد العدوان
والسرقة والغصب مثلا
والزنا وحرية الكافر
والاسكار واما محتاج اليها

اذ ليس القتل مثلاً مما يجلب نفعاً أو يدفع ضرراً ولا هو لانه لا يفتقر الى القتل العقل ولا هو مقصود من وجوب
القصاص فلذا قال المصنف رحمه الله وقد ذكر وان المناسب اما حقيقي واما افتراضي وأحاله على الغير لما انه
لا يستقيم على تفسير المصنف رحمه الله بل على التفسير الذي ذكره الا امدى في الاحكام وهو ان المناسب
عبارة عن وصف ظاهر منضبط يلزم من ترتيب الحكم على وفقه حصول ما يصلح أن يكون مقصوداً من
شرع ذلك الحكم سواء كان المقصود جلب منفعة أو دفع مفسدة فانه يلزم من ترتيب وجوب القصاص
على القتل حصول ما هو مقصود من شرعية القصاص وهو بقاء النفوس على ما يشير اليه قوله تعالى
ولكم في القصاص حياة ويمكن أن يفسر ما ذكره الامام أبو زيد بهذا المعنى أن المناسب هو الذي اذا
عرض على العقل انه يلزم من ترتيب الحكم عليه حصول ما هو المقصود منه لقبه وانما عدل عنه
الا امدى لانه انما يصلح للناظر لا للناظر اذ بما يقول الخصم هذا مما لا يتلقاه عقلي بالقبول فلا يكون
مناسباً بالنسبة الى وليس الاحتجاج بقبول الغير على أولى من العكس ويمكن أن يقال المراد عامة العقول

في العلية أي في صلاحية أن يكون الوصف علة للحكم باعتبارها عليه فان كان جهة المناسبة في العلية جلب
النفع للعبد أو دفع الضرر عنه فعليه القتل للقصاص يقتضي بقاء العبد وهو جلب نفع ودفع القتل عنه
وهو دفع ضرر فيستقيم على التفسير الاول وان كانت هي الملازمة للعقل فيكون القتل علة للقصاص ملائم
للعقل فيستقيم على التفسير الثاني أيضاً وكذا على تفسير القاضي ان كانت هي كون المقصود من شرع
الحكم حاصله عليه هذا الوصف لهذا الحكم لان كون القتل علة للقصاص محصل للمقصود من شرعية
القصاص وهو بقاء الحياة (قوله على ما يشير اليه قوله تعالى ولكم في القصاص حياة) لان كل من عزم على
القتل اذا لاحظ وجوب القصاص عليه انزجر فيمتنحصر ذلك الشخص عن القتل والعازم عن القصاص
فتبقى النفوس محفوظة (قوله اذ بما يقول الخصم الخ) قيل هذا مشترك الا لزام لان المراد من الصلاحية
في قول الا امدى ما يصلح أن يكون مقصوداً من شرع ذلك الحكم انما هو الصلاحية عقلاً فلا يحتاج ان
يمنع بانه لا يصلح في عقلي على ان مثال هذا المنع مردودة في البداهات لا يعابها ولا يحتاج في دفعها الى
دليل بل يكفي بتثنيه ومن قال ان كون القتل موجباً للقصاص يحصل ببقاء الحياة للعبد لا يلائم عقلي اذ
لا يحصل به هذا المقصود يكون مكابرة مقطاً (قوله ويمكن أن يقال الخ) وقيل المراد بالعقول ما للغالب

واعترض عليه بعض المتأخرين بما نقل المصنف وأجاب عنه بعضهم بما نقله أيضاً كما ذكر في الكتب
الكلامية أقول الحق ان مراد القدماء ليس ما أخذوا المتأخرون بل مرادهم ان الغرض في العلة الغائية
وقد صرحوا انها علة لعلية العلة الفا عليه فلو عطلت أفعاله تعالى بالاغراض لم يكن عليمته تعالى معلولة
للعلة الغائية فيكون في عليمته محتاجاً الى الغير فيلزم استكمالها به تعالى عنه علواً كبيراً قال (على ما يشير
اليه قوله تعالى ولكم في القصاص حياة الخ) فان من عزم على القتل اذا لاحظ وجوب القصاص عليه

كافي تزويج الصغيرة فالوصف المناسب هو الصغر والحكم شرعية التزويج والحكمة والمصلحة كون المولى تحت الكف وهذه
المصلحة ليست ضرورية لكنها في محل الحاجة لانه يمكن أن يفوت الكف لا الى بدل واما أن لا يكون ضرورية ولا محتاجاً اليها بل للتعيين
كحرمة القاذورات فانها حرمت لنجاستها وعلومه نصب الا امدى فلا يحسن تناوؤها والافتراضي ما يتوهم انه مناسب ثم اذا توهم يظهر خلافة
كنجاسة الخمر لطلان بيعها فمن حيث انها نجاسة تناسب الاذلال والبيع يقتضي الاعزاز لكن معنى النجاسة كونها نعمة من صحة
الصلاة وهذا لا يناسب بطلان البيع (والحكمة المجردة لا تعتبر في كل فرد لخلقها وعدم انضباطها بل في الجنس فضاف الحكيم الى

وصف ظاهر منضبط بدورهما) أي بدور الوصف مع الحكمة (أو يغلب وجودها) أي وجود الحكمة عنده أي عند الوصف والمراد ان
محصلا للحكمة دائما أو في الاغلب (كالمسفر مع المشقة) أي ليس المراد ان

المشقة هي الحكمة بل
الحكمة هي دفع الضرر
ودفع الضرر انما يتحقق
في صورة وجود الضرر
فدفع الضرر لا يتحقق
الا أن تكون المشقة
موجودة ثم المشقة غالبية
الوجود في السفر فترتب
الحكم وهو الرخصة على
الوصف وهو السفر يكون
محصلا للحكمة التي هي
دفع الضرر في الاغلب
(وهنا اجابك الاول
الاصل في النصوص عدم
التعليل عند البعض الا
بدليل) كما قال عليه الصلاة
والسلام الهرة ليست
بنيحة لانها من الطوافين
والطوافات عليكم
فتعليله عليه الصلاة
والسلام دل على ان هذا
النص معتل وان عدم
نحاستها معتل بالطواف
(لان النص مـ ووجب
بصيغته لا بالعلة ولان
التعليل بكل الاوصاف
محال وبالبعض محتمل
وعند البعض هي معلة
بكل وصف الامناع لان
كل وصف صالح لهذا أي
للتعليل (والنص مظهر
للحكم والعلة داعية) جواب
هن قوله ان النص موجب
للحكم بصيغته لا بالعلة أي

ولذا ذكره بلفظ الجمع (قوله الاصل في النصوص عدم التعليل) اختلفوا في ذلك على أربعة مذاهب
فقيل الاصل عدم التعليل حتى يقوم دليل التعليل وقيل الاصل التعليل بكل وصف صالح لاضافة الحكم
اليه حتى يوجب جدمانع عن البعض وقيل الاصل التعليل بوصف لكن لا بد من دليل يميزه من بين
الاصناف ونسب ذلك الى الشافعي رحمه الله وقد اشتهر فيما بين اصحابه ان الاصل في الاحكام هو التعبد
دون التعليل والمختار ان الاصل في النصوص التعليل وانه لا بد من دليل يميز الوصف الذي هو علة ومع ذلك
لا بد قبل التعليل والتمييز من دليل يدل على ان هذا النص الذي يرد استخراج علة معال في الجملة لان
الظاهر وان الاصل في النصوص التعليل انما يصلح للدفع دون الالتزام وفي المذهب الثالث لا حاجة الى
ذلك بل يكفي ان الاصل في النصوص التعليل وجه الاول ان النص موجب للحكم بصيغته لا بعلة اذا العال
الشرعية ليست من مدلولات النص وبالتعليل ينتقل الحكم من الصيغة الى العلة التي هي من الصيغة
بمنزلة المجاز من الحقيقة فلا يصار اليه الا بدليل وأيضا التعليل انما يجمع الاوصاف وهو محال لان
المقصود هو التعدية ويمتنع وجود جميع اوصاف الاصل في الفرع ضرورة التغير والتمايز في الجملة
واما البعض وهو ايضا باطل لان كل وصف عينه الجته قد يحتمل للعلة وعدمها والحكم لا يثبت
بالاحتمال فلا بد من دليل يرجح البعض فان قيل ههنا قسم آخر هو التعليل بكل وصف قلنا اما ان
يراد كل وصف على الاطلاق فيستلزم تعدية الحكم الى جميع المحال اذا من شئين الا وبينهما
مشاركة مافي وصف ما أو يراد كل وصف صالح للعلة وازداده الحكم فيفضي الى التناقض أي التعدية
وعدمها لان بعض الاوصاف متعدو بعضها قاصر على ما سيجي فلذا لم يتعرض ههنا لهذا القسم ووجه

من الكمال المصنفين بدليل الاطلاق والاستغراق عرفي (قوله انما يصلح للدفع دون الالتزام) نظيره
استصحاب الحال فان حياة المفقود لما كانت ثابتة بطريق الاستصحاب تجلججه لدفع الاستحقاق حتى
لا يرث ماله ولا يصلح سبب للاستحقاق والالتزام حتى لو مات قريبه لا يرثه المفقود لاحتمال الموت ونظائره
كثيرة (قوله هذا ما قالوه الخ) وفيه بحث اذ يرد الاعتراض عليه بالمسئلة الطاحونية فان المالك اذا قال
ماء الطاحونة كان جار باقي المدة وقال المستأجر لم يكن جاريا بحكم الحال فقد صلح الاستصحاب حجة
للاستحقاق ويمكن ان يجاب بان الاستصحاب وان لم يصلح حجة مستقلة يصلح مرجحا وذلك ههنا اذ
الموجب للاستحقاق هو العقد بعد تسليم الطاحونة اليه في المدة ولكن تعارض كل منهما في اعراض
ما يوجب السقوط يجعل الحال مرجحا لكلام الموجب لا موجب للاستحقاق فهي في الحقيقة دافعة
لاستحقاق السقوط بعد اثبوت لا موجبة ولقائل أن يقول ما الفرق بين ما نحن فيه وبين ما اذا تمسك
النص بالحقيقة أو يكون الامر للوجوب فانه لا يحتاج الى اقامة الدليل هناك بل يكفي التمسك بالاصل
بأن يقول الاصل في الكلام الحقيقية وفي الامر الوجوب ويصلح ذلك للالتزام فينبغي أن يكفي فيما نحن
فيه التمسك بان الاصل معلوله النص ولا يحتاج الى اقامة دليل آخر والفرق عسير (قوله فان قيل ههنا
قسم آخر الخ) يمكن أن يقال ههنا انقسم مندرج في القسم الاول أعني التعليل بكل الاوصاف وكذا
يكون الكل لا حاطة الاجزاء اذا أضيف الى المعرفة ليس بكل كما سبق (قوله ويراد كل وصف الخ) يمكن
أن يجاب بان المراد كل وصف صالح للعلة والتعدية فلا تناقض وقد يجاب أيضا بان المراد بالبعض
ما يقابل الجميع وكل وصف بالنسبة الى الجميع بعض فيصدق اسم البعض عليه وحديث عدم الثبوت

الثاني
نعم ان النص موجب للحكم بمعنى انه مظهر للحكم بصيغته لانه داعي الى الحكم هو العلة والتعليل
لا يثبت الحكم في الفرع) جواب آخر عن قوله ان النص موجب بصيغته أي نعم ان النص موجب للحكم بصيغته في الاصل لاني

الفرع بل في الفرع موجب للحكم بسبب العلة ونحن انما نعمل لاثبات الحكم في الفرع لاني الاصل (وعند الشافعي رحمه الله معللة لكن لا بد من دليل يميز لان بعض الاوصاف متعدية وبعضها قاصر فلو عمل بكل وصف ٣٧٧ يلزم التعدية وعدمها وعندنا لا بد مع ذلك) أي مع مقال

الشافعي رحمه الله (من الدليل على ان هذا النص معلل في الجملة لاحتمال أن يكون من النصوص الغير المعللة نظيره في حديث الربا ان قوله عليه الصلاة والسلام يدا بيد يوجب التعيين وذلك من باب الربا أيضا لانه لما شرط تعيين أحد البدين احتراز عن الدين بالدين) فانه عليه الصلاة والسلام من يبيع الكائى بالكائى (بشرط تعيين الآخر احترازا عن شبهة الفضل) فان للنقد حرية على النسبة (وقد وجدنا هذا الحكم متعديا حتى لا يجوز بيع الخنطة بعينها بشعر غير عينه اجماعا وشرط الشافعي رحمه الله التقاض في بيع الطعام بالطعام فاذا وجدناه معللا في ربا النسبة نعلله في ربا الفضل أيضا لانه أثبت منه) لان الربا هو الفضل الخالي عن العوض وهو موجود حقيقة في ربا الفضل كبيع قفيز من الخنطة بقفيز من غيرها ما الربا في

الثاني ان الادلة قائمة على حجية القياس من غير تفرقة بين نص ونص فيكون التعليل هو الاصل ولا يمكن بكل ولا بالبعض دون البعض لما مر فتعين التعليل بكل وصف الا أن يقوم مانع كخالفه نص أو اجماع أو معارضة أو صافي ووجه الثالث انه لا يمكن التعليل بجميع الاوصاف لما مر ولا بكل واحد لان منها ما هو قاصر يوجب سحر القياس وقصر الحكم على الاصل ومنها ما هو متعدي يوجب التعدية الى الفرع وهذا تناقض فتعين البعض وأيضا اختلاف العمارة في الفروع لاختلافهم في العلة يدل على اجماعهم على ان علة الحكم هو البعض دون المجموع أو كل واحد والبعض محتمل فلا بد له من مميز واحتياج التعيين والتمييز الى الدليل لا ينافي كون الاصل هو التعليل وبهذا يخرج الجواب عن الدليل الثاني على القول الاول فالهنا اقتصر المصنف على جواب الدليل الاول ووجه الرابع ظاهر ولقائل أن يقول لان سلم ان التعليل بالقاصرة يوجب عدم التعدية بل غاية انه لا يوجب التعدية ولا يدل الا على ثبوت الحكم في المنصوص فعلى تقدير التعليل بكل وصف تثبت التعدية بالتعدية وتكون القاصرة لتأكيد الثبوت في الاصل ويدل على ذلك ما دعيت من ان نص الربا في النقدين معلل عند الشافعية بالثنية مع تعدى وجوب التعيين الى المطعوم (قوله نظيره) أي نظير الاصل المذكور في قوله عليه الصلاة والسلام الذهب بالذهب والفضة بالفضة مثلا يدا بيد ان قوله عليه الصلاة والسلام يدا بيد يوجب التعيين لان اليد آلة التعيين كالاشارة والاحضار وذلك من باب الربا أيضا أي وجوب التعيين من باب منع الربا والاحتراز عنه

بالاحتمال متناول له أيضا (قوله بين نص ونص) قيل عليه الواجب أن يقال بين وصف ووصف لان الكلام فيه واجب بأن معنى كلامه ان الادلة قائمة على حجية القياس مطلقا والقياس لا يكون الا بتعليل النص ولا تفرقة في الادلة بين نص ونص ويكون التعليل هو الاصل وبهذا يظهر ان قوله ان الادلة قائمة الى قوله فيكون التعليل هو الاصل لبيان احتمال التعليل في النصوص وباقي كلامه لبيان حقيقة التعليل بكل وصف (قوله واحتياج التعيين الخ) رد على الشافعية حيث قالوا الاصل عدم التعليل لاحتياج التعليل والتمييز الى الدليل (قوله وبهذا يخرج الجواب الخ) أي بقوله واحتياج التعيين والتمييز الى الدليل لا ينافي كون الاصل هو التعليل وأراد بالدليل الثاني قوله وأيضا التعليل اما بجميع الاوصاف الخ ووجه خروج الجواب ان غاية ما يلزم من الاحتمال الاحتياج الى التعيين والتمييز وذلك لا ينافي كون الاصل هو التعليل (قوله ولقائل أن يقول) اراد على ابطال التعليل بكل وصف يلزم التناقض (قوله أي نظير الاصل المذكور) وهو انه لا بد في التعليل مع ما قاله الشافعي رحمه الله من اقامة الدليل على كون الاصل معلولا ولا يكتفي فيه بان الاصل في النصوص التعليل (قوله مثلا يدا بيد)

الزجر فانه تخلص ذلك الشخص عن القتل والعازم عن القصاص فتمتقي النفوس محفوظة ولا بالبعض هو قوله لان كل وصف عينه المجهد الخ قال (واحتياج التعيين والتمييز الى الدليل لا ينافي الخ) أقول رد على الشافعية حيث قالوا الاصل عدم التعليل لاحتياج التعيين والتمييز الى الدليل قال وبهذا يخرج الجواب الخ) أقول اشارة الى قوله ولا بد له من مميز الى آخره وأراد بالدليل الثاني قوله ولان التعليل بكل الاوصاف محال وبالبعض محتمل ووجه خروج الجواب ان غاية ما يلزم من الاحتمال الاحتياج الى التعيين والتمييز وذلك لا ينافي كون الاصل هو التعليل ولا يوجب كون الاصل عدم التعليل قال (ولقائل أن يقول لان سلم ان التعليل الخ) أقول هذا اراد على قوله في دليل الوجه الثالث ولا بكل واحد

النسبة وهو يبيع الخنطة بعينها بشعر غير عينه نسبة فشبها الفضل قائمة (٤٨ - تلويح ثاني) لاحقيقة الفضل

يجوز عفا - لا اذ العباد مما يمكنه في فعل ما يشاء ويحكم ما يريد ولا يقع لقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها ويريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر وما جعل عليكم في الدين من حرج واما قوله تعالى انبؤني باسماء هؤلاء ليس بتكليف بل خطاب تعجب وقالت الحنفية لا يجوز عقلا ولا يقع شرعا لان قضائية الحكمة تأباه ولكن هذا مذهب المتأخرين منهم واما المتقدمون فلا يخطون عن حدود الشرع في أمثاله ولا يتصرفون في معاني الآيات لعدم تعاق الحكم الناجز به والشرع لم يتكلم في جوارزه وعدمه حتى يكون اعتقاده داخل في عقد الدين (قوله واقع عند الاشعري) ولعل نسبة ذلك اليه بناء على مذهبه من القول بالجبر في خلق الانفال وكونها غير واقعة بقدرة العباد أصلا فيكون التكليف بها تكليفا بالمال ولا يخفى عليه لئانه غير مختص بإيمان أبي جهل بل جميع التكليف

كوجوب المماثلة لانه لما شرط في مطلق البيع تعيين أحد البديلين احترازا عن بيع الدين بالدين شرط في باب الصرف تعيين البديلين جميعا احترازا عن شبهة الفضل الذي هو ربا كما شرط المماثلة في القدر احترازا عن حقيقة الفضل وقد وجدنا وجوب التعيين متعديا عن بيع النقدين الى غيره حتى وجب التعيين في بيع الخنطة بالشعير حيث لم يجز بيع خنطة بعينها بشعير لا بعينه مع الحلول وذكر الاوصاف وحتى شرط الشافعي رحمه الله التقابض في المجلس في بيع الطعام بالطعام سواء اتحد الجنس أو اختلف ليحصل التعيين فثبت باجماعهم على تعدية وجوب التعيين الى غير النقدين ان نص ال ربا بعمل في حق وجوب التعيين اذ لا تعدية بدون التعليل فيجب أن يكون معلا في حق وجوب المماثلة بطريق دلالة الاجماع حتى يتعدى الى سائر الموزونات لان ربا بالفضل وهو مبني تعدية وجوب المماثلة أشد ثبوتا وتحققا من ربا النسبية وهو مبني تعدية وجوب التعيين لان فيه شبهة الفضل باعتبار فرضية النقد على النسبية وحقيقة انتصاب مثلا ويدعى الى الحالية والتقدير بيعوا الذهب بالفضة مقابلا مثلا بمثل فطرح مقابلا وأقيم مثلا بمثل مقامه ثم الحال ليست هي مثلا وحده بل هو مع قوله بمثل لان معنى المنوب عنه يحصل من المجموع الا انه أجرى الأعراب على الجزء الاول كذا ذكره صاحب الاقليد في كالمته فوه الى في (قوله كوجوب المماثلة) قيل لو كان مراد المصنف بقوله أيضا كوجوب المماثلة على ما هو الظاهر من كلام الشارح لقال وذلك أيضا من باب ال ربا بتقديم لفظة أيضا فالوجه أن يقال معناه كما انه من باب منوع بيع الدين بالدين فانه لا يجوز أيضا لكونه ربا لانهم متساويان بل لان الحديث الشريف نهى عن بيع الكاكي بالكاكي ولا يكون العقد غير مفيد شيئا وكان في معنى البعث وهو حرام وأنت خير بان ما ذكره الشارح أنسب بسياق الحديث حيث أوجب فيه لمنع ال ربا بالمماثلة بقوله مثلا بمثل والتعيين بقوله يدا بيد وحديث التقديم سهل على ان المراد من التعيين من الطرفين والاحتراز عن بيع الدين بالدين لا يحتاج اليه بل يكفيه التعيين من جانب (قوله عن شبهة الفضل) لان العين خير من الدين ولذا لم يصح أداء كاة العين من الدين ولم يحدث حينئذ ان كان له مال هكذا وليس له الا الدينون (قوله مع الحلول وذكر الاوصاف) ذكرهما تحقيقا للمعنى وجوب التعيين فانها اذا وجدت كان القياس أن يجوز البيع فلما لم يجز علم ان التعيين واجب (قوله سواء اتحد الجنس أو اختلف) أصريح بما علم من اطلاق لفظ الطعام فانه يتناول كل مطعوم سواء اتحد الجنس أو اختلف بان باع كرخنطة بكرخنطة أو بكرشعير فافترقا من غير قبض فانه لا يجوز العقد عند الشافعي رحمه الله للحديث المعروف أعني يدا بيد أي قبضا بقبض لان البدالة القبض فاراد بها ذلك ويجوز عندنا لان المراد من الحديث الشريف ان يجاب التعيين ومن حيث المبيع متعين فلا يشترط فيه القبض كالباع ثوبا بثوب أو ثوبين فافترقا من غير قبض فان قلت هذا يشكل بما اذا باع ابريق فضة بابر يق فضة أو ذهب حيث يشترط القبض مع انه متعين بالتعيين قلت التعيين في ال ابريق يعارض الصفة والافهما خلقا متعين فبقى شبهة عدم التعيين نظرا الى الاصل فيشترط القبض اعتبار الشبهة في ال ربا بخلاف الطعام فانه ما خلق للثمنية فلا يكون فيها شبهة عدم التعيين بعد التعيين (قوله لان ربا بالفضل الخ) تعليل لقوله فيجب وقوله لان فيه شبهة الفضل لتعليل لقوله وهو مبني تعدية

لان فيها ما هو قاصر بوجوب حجر القياس وقصر الحكم على الاصل قال (مع الحلول وذكر الاوصاف) أقول انه ذكرهذين القيدين تحقيقا للمعنى وجوب التعيين فانها اذا وجدت كان القياس أن يجوز البيع

على ذلك يكون تكليفا بالمحال نعم ذهب بعض أصحابه كابي المعالي الجويني ونحوه الى ان تكليف أبي لهب بالإيمان تكليف بالمحال لذاته اذ من جملة ما علم بحمسه انه لا يؤمن وتكليفه بان يصدق في ان الرازي وغيرهم الى أن تكليف أبي لهب بالإيمان تكليف بالمحال لذاته اذ من جملة ما علم بحمسه انه لا يؤمن وتكليفه بان يصدق في ان الشئ

ان توقف على تعليل آخر
فالتعليل الموقوف عليه
ان توقف على تعليل
آخر يلزم التسلسل
وان لم يتوقف يثبت ان
بعض التعليلات لم يتوقف
على هذا ويمكن ان
يجاب عن هذا بان لما
شرطنا في العلة التأثير
وهو ان يثبت بالنص او
الاجماع اعتبار الشارع
جنس هذا الوصف او
نوعه في جنس هذا الحكم
او نوعه لا يثبت التأثير الا
وان يثبت كون هذا النص
من النصوص المعللة لانه
كلمات اعتبار الشارع
جنس هذا الوصف او
نوعه في جنس هذا الحكم
او نوعه لا يثبت التأثير الا
الاول ان يثبت ان هذا
النص من النصوص
المعللة

الشيء اولى بالثبوت من شبهته والحاصل ان تعليل هذا النص في ربا النسبته دليل على كونه معللا في
ر بالفضل وكونه معللا في ربا النسبته مستندا الى الاجماع او النص وهو قوله عليه الصلاة والسلام
انما ال ربا في النسبته وان النبي عليه الصلاة والسلام نهى عن بيع الربا والر بيه والمراد بالر بيه شبهة الربا
وفي بيع النقد بالنسيئة شبهة الربا فالدليل على كون النص معللا في الجملة قد يكون نصا واجماعا قد يكون
تعليلآ آخر وينتهي بالآخرة الى نص او اجماع قطعا للتسلسل وليس في كلامهم ما يوجب ان كل تعليل
يتوقف على تعليل آخر حتى يتوهم ورود الاشكال الذي اورده المصنف من لزوم التسلسل او استغناء
بعض التعليلات عن كون النص معللا وتقرير جوابه اننا نشترط في العلة التأثير اي اعتبار الشارع جنسه
او نوعه في جنس الحكم او نوعه فكما ثبت عليه الوصف ثبت تأثيره وكما ثبت تأثيره ثبت كون النص
معللا في الجملة ضرورة انه قد اعتبر عدة لنوع الحكم المستفاد منه او جنسه وعلته الجنس عدة للنوع وربما
يقال ان استخراج العلة واعتبار كونها مؤثرة او غير مؤثرة موقوف على كون النص معللا فاثبات ذلك
به دور (قوله هذا ما قالوا) انما قال ذلك لما توهم من ورود الاشكال ولان اثبات التعليل في ربا النسبته كاف
في كون النص من النصوص المعللة في الجملة ولا حاجة الى ما في المقدمات ولان وجوب التعمين والمجانلة في

وجوب التعمين وضهير هو راجع الى ربا النسبته وقوله لان حقيقة الشيء لتعليل لقوله أشد ثبوتنا (قوله انما
ال ربا في النسبته الخ) أي عند اختلاف الجنس وأما عند اتحاده فقد يكون في الفضل فلا حصر مطلقا أو
نقول الحصر وراجع الى استدامة ال ربا في وجود أحد ههما بخلاف ربا الفضل انما هو عند وجود القدر
والجنس لا غير (قوله وليس في كلامهم ما يوجب الخ) قيل عليه قول المصنف وعندنا لا بد مع ذلك من الدليل
على ان النص معلل في الجملة وهو كذلك بلا شك لان معناه لا بد في تعليل النص مع مقاله الشافعي رحمه الله
وهو وجوب دليل مميز للوصف عما عداه من الدليل على ان هذا النص معلل في الجملة فلما كان هذا أيضا
تعليل النص وقد قيل لا بد في تعليل النص من الدليل على ان هذا النص معلل أو هم ان هذا التعليل
أيضا موقوف على تعليل آخر وهم جرا (قوله وتفسير جوابه) حاصل الجواب اننا نختار ان بعض
التعليلات لا يتوقف على تعليل آخر بان يكون منصوفا أو مجمعا عليه (قوله وربما يقال) قد يدفع
الدور باننا انسلم توقف كون النص معللا على استخراج العلة واعتبار كونها مؤثرة وغير مؤثرة بل المتوقف
عليه هو العلم بكون النص معللا ولا عكس فلا دور (قوله فاثبات ذلك دور) أي اثبات كون النص
معللا باستخراج العلة دور فالظاهر ان يقال فاثباته بذلك دور (قوله الى ما في المقدمات الخ) أي التي
أوردوها لاثبات التعليل في ربا الفضل (قوله ولان وجوب التعمين الخ) قد يجاب عنه بان النص انما دل
على الجواز في الاشياء السمة متمثلة متعينة ولم يدل على نفي الجواز في صورة عدم التماثل وعدم تعيين
الدليل لعدم قولنا بالمفهوم بل يثبت عدم الجواز فيها بالقياس بالفضل على النسبته وقد سبق منافي

فلما لم يجوز تعين ان التعمين واجب قال (وليس في كلامهم ما يوجب الخ) أقول فيه بحت لان
قول المصنف عندنا لا بد مع ذلك من الدليل على ان هذا النص معلل في الجملة موهم لذلك بلا شك لان معناه
لا بد في تعليل النص مع مقال الشافعي وهو وجوب دليل مميز للوصف عما عداه من الدليل على ان هذا
النص معلل في الجملة فلما كان هذا أيضا تعليل النص وقد قيل لا بد في تعليل النص من الدليل على ان هذا
النص معلل أو هم ان هذا التعليل أيضا موقوف على تعليل آخر وهم جرا قال (وربما يقال ان استخراج
العلة الخ) أقول هذا رد للجواب المذكور وتوجيهه ان استخراج العلة واعتبار تأثيرها موقوف على كون

لا يصمدقه ويدعن
ما وجد في نفسه خلافه
مستحيل بالذات قطعا
ولا محالة انه خلاف
النص والاجماع ولو سلم
الامتناع بالذات فهو
اذعاه بخصوص انه
لا يؤمن وانما يكلف به
اذا وصل اليه بخصوصه
وهو ممنوع وتباه ودخوله
النار لا يدل على
تأييد كفره وسوء خاتمته

لا احتمال ان يدخلها بكبيرة تركها بعد الايمان وان يكون اسباب آخر بل لمحض الابتلاء وان كان مطيعا وهذا وان لم يجوز شرعا ولكن
يمكن ان يجوزه أبو لهب ولا يستبعد هذا (قوله قلنا يمكن للعبد الخ) اعتراف بان العبد غير قادر في فعله وان غير صادر من تأثيره فيه وانما

والشعر فانهما قد
يباعان وزنا (وجلبا
وخفيا على ما يأتي واسما)
أي اسم جنس (كقوله
عليه الصلاة والسلام
في المسفاضة انه دم عرق
انفجر وهذا اسم مع
وصف عارض) الدم اسم
جنس والانفجار وصف
عارض (وحكما كقوله عليه
الصلاة والسلام أ رأيت
لو كان على أيمن لدين)
فاس النبي عليه الصلاة
والسلام اجزاء قضاء
الطج عن الاب على اجزاء
قضاء دين العباد عن
الاب والعلة كونها
دينا وهو حكم شرعي لان
الدين لزوم حق في الذمة
(وكقولنا في المدبر انه
مملوك تعلق عنقه بطلاق
موت المولى فلا يباع كام
الولد) فيه قياس عدم
جواز بيع المدبر على عدم
جواز بيع أم الولد والعلة
كونها مملوكين تعلق
عنقه بطلاق موت
المولى وهذا حكم شرعي
وانما قال بطلاق موت
المولى احترازا عن المدبر
المقبس كقوله ان مت في
هذا المرض فأنت حر
(ومر كبا كالكيل
والجنس وغسير مر كبا

الاشياء الستة قد ثبت بالنص الوارد فيها وقد سبق ان من شرط التعليل والتعديدية عدم النص في الفرع
ويمكن ان يجاب بانه مبني على مذهب من لا يشترط ذلك على انه لا مناقشة في المثال ويكتفي فيه بالفرض
والتعديدية (قوله الثاني) اشارة الى نفي شرائط اعتبارها بعضهم في العلة وهي ان يكون وصفا لازما جلبيا
منصوصا عليه ليس بمركب ولا حكم شرعي حتى لا يجوز التعليل بالعارض لان انفكاكه يوجب انتفاء
الحكم والواجب ان الاعتبار صلاحية المحل للاتصاف به ولا بالخطي كرضا المتعاقدين في ثبوت حكم البيع
وجوابه يأتي في فصل الاستحسان وهو ان الخطي قد يكون أقوى والاعتبار بالقوة أولى ولا يقرب المنصوص
لماسياتي مع جوابه ولا بالمركب من وصفين فصاعدا والا لكانت العلة صفة زائدة على المجموع ضرورة انا
نعقل المجموع ونجهل كونه علة بناء على الذهول أو الحاجة الى النظر والمجهول غير المعنوم واللازم وهو
كون العلة صفة للمجموع باطل لان صفة الكل ان لم يقم بشئ من الاجزاء لم يكن صفة له وان قامت فاما
بكل جزء فيكون كل جزء علة والمقدر خلافه واما يجوز واحد فيكون هو العلة ولا مدخل لساير الاجزاء واما
بالمجموع من حيث هو المجموع وحينئذ ان لم يكن له جهة واحدة فظاهر وان كانت ينقل الكلام اليها والى
كيفية قيامها بالمجموع ويتسلسل والجواب انه لا معنى لكون الوصف علة الاقضاء الشارع بثبوت
الحكم عندها رعاية لمصلحة وليس ذلك صفة له بل جعله الشارع متعلقا به ولو سلم فالعلة وجهة الوحدة

تحقيق ذلك الشرط كلام يندفع به أيضا هذا الاعتراض فليمتد كر (قال المصنف كالثمنية الخ) قيل
عليه الزكاة تتعلق بكونه مال التجارة لا بكونه ثمن فان الدراهم اذا استعملت حليا سقط عنها هذا الوصف
كالوجع السائمة عسوفة وأجيب بانه لا فرق بين قولنا هو ثمن وقولنا هو مال التجارة اذا التجارة تكون
بالايمان وبالثمنية تكون نصا بالاباستعمالها فثبت ان الثمنية التي بها صار الذهب والفضة نصا بصفة
لازمة (قوله صلاحية المحل للاتصاف به) وتلك الصلاحية لا ينفك وان انفك للاتصاف بالفعل وفيه
بحث اذ يلزم ان يكون العلة لازما والكلام في التعليل بالعارض اللهم الا ان يقال العلة نفس الكيل
باعتبار صلاحية المحل للاتصاف به وفيه ما فيه (قوله ولا بالخطي) استدل عليه بان الوصف المعدل به
معرف للحكم الشرعي الذي خفي فلا بد ان يكون جلبيا لان الخطي لا يعرف الخطي وأجيب بان الوصف وان
كان خفيا في نفسه لكن قد يكون جلبيا بحسب أمر خارج كدلالة الصبيخ الظاهرة عليه كدلالة الايجاب
والقبول على الرضا فيجوز التعليل به (قوله لان صفة الكل الخ) فيه بحث لانه منقوض بكل صفة
المركب (قوله فظاهر) أي لم تكن العلة حينئذ المجموع من حيث هو المجموع (قوله والجواب انه
لا معنى الخ) فيه منع بل معنى كون الوصف علة انه كما وجد الوصف ينبغى ان يوجد الحكم وجعل

النص معللا في الجملة كما علم فيما سبق فاذا ثبت كون النص معللا في الجملة باستخراج العلة كما يفهم من قوله
فكلما ثبت عليه الوصف الى آخره كان كون النص معللا في الجملة موقوفا على استخراج العلة فيه ووجه
انفهامه منه انه يستدل بثبوت المزموم على ثبوت اللازم دون العكس وانت خبير بانه يرد على تقريره
كلام المصنف لا على مراده فان استخراج العلة بمعنى الجزم بعلمتها واعتبار مؤثره موقوف على كون
النص معللا في الجملة موقوفا على الجزم بعلمتها بل على تمييزها من بين الاوصاف في الجملة كما قال وعندنا لا بد
مع ذلك من الدليل على ان هذا النص معلل في الجملة فالشرطيتان المذكورتان يجب ان انعكسا بان يقال
كما ثبت كون النص معللا في الجملة ثبت تأثير الوصف وكما ثبت تأثيره ثبت علميته بمعنى الجزم بعلمته فلا

وهذا ظاهر ومنصوص وغير منصوصه كإياتي **مسئله** ولا يجوز التعليل بالعلة القاصرة

من
هنا) وعند الشافعي رحمه الله تعالى يجوز فانه جعل علة الربا في الذهب والفضة الثمنية فهي مقتصرة على الذهب والفضة غير متعديدية

عنهما اذ غير الجرين لم يتخلق عنوا وتخلأ في فيما اذا كانت العلة مستنبطة اما اذا كانت منصوصة فيجوز علمها اتفاقا (لان الحكمي
الاصل ثابت بالنص) سواء كان معقول المعنى أولا

معنى كون العبد قادرا لافعاله مصدرا لها باختياره باعتبار ان القصد اختياري وما له الى تخصيص خلق العبد واجباده بالقصد على
ما ذهب اليه ابن الهمام وليس هذا الجواب على طباق ما فصله في المقدمات الاربع فانه كان محصلا اثبات التأثير للعبد في الامور التي
ليست بوجوده ولا معدومة على العموم في الافعال والاطلاق في التأثير وان كان

٣٨١

مفيدة في الجواب مع وهنه
وركاكتسه في الباب ولا
على مذاق ما مشى اليه
السلف الصالحون من
الحنفية وغيرهم وهوان
العبد مختار في أفعاله
وانما صادرة عنه باختياره
وواقعة بفعله وتأثيره
والذي هو من خواص
الواجب هو الخلق والابجاد
واقادة الوجود ولكن
فعل العبد وتأثيره هو
بعينه خلق الله تعالى
وايجادها لما تقر في مقره
ان تقوم الممكن في ذاته
وصفاته وأفعاله وسائر
جهاته انما هو بالواجب فان
كل حيثية من حيثياته
الفعلية وكل جهة من
جهاته الوجودية راجعة الى
الله تعالى وصاورة اليه
سبحانه الا الى الله تصير
الامور وقد صرح الامام
ابو جعفر الطحاوي رحمه
الله في عقيدة أبي حنيفة
وأصحح انه فعل العبد هو
خلق الله تعالى (قوله
جواب عن دليل

من الاعتباريات التي ينقطع التسلسل فيها بانقطاع الاعتبار ولا يجوز التعليل بحكم شرعي لانه امام تقدم
بالزمان على ما فرض معلولا فيلزم تخلف المعلول أو متأخرا فيلزم تقدم المعلول أو مقارن فيلزم التحكم اذ
ليس أحدهما أولى بالعلية والجواب ان تأثير العلة الشرعية ليس بمعنى الابجاد والتخصيل حتى يمنع
التقدم أو التخلف ولو سلم فيجوز ان يكون أحد الحكمين صالحا للعلية من غير عكس أو يكون الثابت بالدليل
عليه أحدهما دون الآخر فلا يلزم التحكم بظهور بطلان الأدلة على اشتراط الشروط المذكورة وقد
ثبت بالأدلة السابقة حجية القياس وصحة التعليل من غير فصل بين اللزوم والعارض أو الجلي والخفي الى
غير ذلك فيثبت المطلوب والمراد بكون العلة اسم جنس ان يتعلق بالحكم بمعناه القائم بنفسه مثل كون
الخارج من المستضاة دم عرق منقعر لان يتعلق بنفس الاسم المختلف باختلاف اللغات (قوله لان
الحكمي في الاصل ثابت بالنص) اشارة الى الجواب عن استدلال الخصم وهوان النص اذا كان معقولا
فالحكم ثابت بالعلة دون النص لانه لا معنى للعلة الا ما ثبت به الشيء ولا شيء ههنا يثبت بها سوى الحكم ولذا
يعدى الى الفرع بان يقال ثبت في الاصل بالعلة وهي موجودة في الفرع فيثبت فيه أيضا وعدم التعدى
لا يصلح ما نعالل اجماع على جواز العلة القاصرة المنصوصة فاجاب بان الحكمي في الاصل ثابت بالنص سواء
كان معقول المعنى أو لم يكن علل أو لم يعمل فيعبد التعليل لو أضيف الى العلة لزم بطلان النص فالمتب
للحكم هو النص ومعنى عليه الوصف كونه باعنا للشارع على شرع الحكم وانما جازت التعدية الى الفرع

الشارح ذلك الوصف كذلك دليل على علمته لانه معنى العلية (قوله من الاعتباريات) والالزم فيما
اتفقت على علمته أعني الوصف الواحد قيام العرض بالعرض وهو محال عندكم (قوله ليس بمعنى
الابجاد والتخصيل) قيل لاشد ان العلة الشرعية للتخصيل والابجاد فما هو منها علة الوجوب شيء
فمحصل وجودها هو علة له وهو الوجود فيما هو علة للحرمة فمحصل لها هو ما هو علة للإباحة فلهذا القدر
يكفي في وجوب المقارنة فالخ في الجواب هو التسليم (قوله القائم بنفسه) لم يرد به معنى الجوهر والال
يستقيم أيضا قوله مثل كون الخارج الخ بل أراد ان المعنى غير قائم باللفظ حتى يلزم من تبدل اللغات تبدله
ضرورة تبدل الحال بتبدل المحل فيلزم ثبوت الحكم وبما ذكره ظهر الفرق بين جواز التعليل باسم الله
وعدم جوازه باسم الجمر على ما مر لان التعليل هذا بتعدية اسم الجمر الى النبيذ ثم ترتب الحرمة على
الاسم فيكون قياسا في اللغة فلا يجوز ههنا بمعنى الاسم لتعدية الحكم الى الفرع لا الى مجرد الاسم فيكون
تعليل في الوصف حقيقة فيصع (قوله فالمتبث للحكم هو النص) فلم يبق للتعليل حكم الا التعدية فاذا
خلا عنها كان باطلا وبهذا ظهر ان التعليل والقياس بمنزلة المترادفين عندنا وأما عند الشافعي فالقياس
نوع منه (قوله وانما جاز التعدية الخ) جواب عما يقال اذا كان المتبث للحكم هو النص دون العلة

الاشعري الخ) دليل آخر له انما يدل على ان ما علم الله انه لا يقع بخلاف الاول فانه عام يتناول ما علم الله انه يقع (قوله والعلم تابع للمعلوم
الخ) تمهيد وتوطئة لبيان ان تعلق علم الله تعالى بشيء لا يوجب كونه غير مقدور لان العلم تابع للمعلوم بمعنى ان المعلوم أصل في الموازنة
ومناط للمطابقة وليس المراد من هذا الكلام ان العلم لا يتعلق بالبعد الوقوع على ما توهم حتى يرد عليه ان علم الله تعالى أزلي والمعلوم
حادث فيمما لا يزال وقيل عليه لاحاجة اليه في الجواب بل يكفي فيه ان الوجوب والامتناع بواسطة علم الله تعالى واخباره لا يوجب كون
الفعل غير مقدور للعبد لان الله تعالى يعلم انه يؤمن أو لا يؤمن باختياره وقدرته فيعلم ان له اختيارا وقدرته في الايمان وعدمه

لما في التعليل من تعميم النص وشموله للفرع وبيان كونه مثبتا لحكم الفرع وقيل حكم الاصل مضاف الى النص في نفسه والى العلة في حق الفرع وهذا القدر من الاشتراك كاف في القياس (قوله وانما يجوز التعليل) احتجاج على امتناع التعليل بالعلة القاصرة وانما جاز التعليل بغير المنصوص لان اشارة لما امر بالاكتفاء المبنى على التعليل مع ندرة العلة المنصوصة كان ذلك اذنا لبيان لمية الاحكام لاجل القياس فبقي بيان اللبس بالقاصرة على الامتناع حتى رد بها نص الشارع (قوله اذا الفائدة الفقهية ليست الا اثبات الحكم) لقائل ان يقول ان اريد بالفائدة الفقهية ما يكون له تعلق بالفقه ونسبة اليه فلا نسلم انصارها في اثبات الحكم بل واز ان يكون سرعة الاذعان وزيادة الاطمئنان بالاحكام والاطلاع على حكمة الشارع في شرعيته وان اريد المسئلة الفقهية فلا نسلم ان التعليل لا يكون الا لاجل الجواز ان يكون لفائدة اخرى متعلقة بالشرع فلا يلزم العبث وقد يقال ان دليل الشرع لا بد من ان يوجب علما او عملا والتعليل بالقاصرة لا يوجب العلم وهو ظاهر ولا العمل لانه واجب بالنص والاطلاع على الحكمة من باب العلم فلا يعتبر في حقه التعليل المفيد للظن وجوابه ان التعليل بالقاصرة ليست من الادلة الشرعية ولو سلم فيفيد الظن بالحكمة والمصلحة وهو يوجب سرعة الاذعان وشدة الاطمئنان وايضا وعدم حصوله في صورة اخرى مع عدم النص على علية الوصف لذلك الحكم لا ينافي وجود جنس الوصف منقوض بالتعليل بالعلة القاصرة المنصوصة بنص ظني واعلم انه لا معنى للنزاع في التعليل بالعلة القاصرة الغير المنصوصة لانه ان اريد عدم الجزم بذلك فلا نزاع وان اريد عدم الظن فبعد ما غلب على رأى

وانما يجوز التعليل للاعتبار اذ ليس للعبث بيان لمية احكام الله تعالى وما قالوا ان فائدة التعليل لا تنحصر في هذا) أى في الاعتبار (وفائدته ان يصير الحكم اقرب الى القبول ليس بشئ اذا الفائدة الفقهية ليست الا اثبات الحكم

فكيف تعدى الحكم الى غير المنصوص (قوله وقيل حكم الاصل الخ) وهذا كتوقف اول الكلام على آخره اذا عطف عليه جملة ناقصة فان التوقف ثابت بالنسبة الى الناقصة ليحقق الاشتراك بالبالنسبة الى نفسه كذا في الكشف (قوله لفائدة اخرى) قيل فائدة التعليل بما لا يتعدى ان يعلم اختصاص حكم النص بمحل فلا يستقل المجتهد بالتعليل بعده لتعدية وفيه نظر لان التعليل بما لا يتعدى لا يمنع التعليل بما يتعدى كما اشار اليه الشارع فيما سبق وقد يرد ايضا بان هذا الاختصاص يحصل بترك التعليل اذ النص بصيغته انما يدل على ثبوت الحكم في المنصوص عليه فقط فالعمل لا يمنع فان ترك التعليل يبقى مخصوصا لفائدة في التعليل ولقائل ان يقول لا نسلم ان ترك التعليل يدل على الاختصاص اذ النص ساكت لا يدل على نفي الحكم مما عدا المنصوص (قوله وقد يقال) أى في دليل عدم جواز التعليل بالعلة القاصرة وهذا القول لغیر الاسلام فيه بحيث لانه منقوض بخبر الواحد الموافق للكتاب (قوله لا يوجب العلم) لانه لا يوجب الاغلبة الظن بلا خلاف والعلم عندنا بمعنى القطع واما يقال في جواب هذا الاستدلال يجوز ان تكون فائدة التعليل ان يضاف حكم الاصل الى العلة من حيث هي باعثة وهذا الاينافي اضافته الى النص من حيث الثبوت ورد بان العلة عندنا معرفة والبعث بها شرط خارج وبان معرفة الباعث بلا غرض التعدية ليست بفائدة عليه فلا يجوز ان يجتهد لذلك (قوله ليست من الادلة الشرعية) لانه لا يثبت به حكم شرعي قبل عليه اذ الم يكن من الادلة الشرعية يكون التعليل بها عباثي الشرع واما فادته الظن بالحكمة فبعد تسليمها نقول الفتور على الحكمة من باب العلم لا العمل والرأى لا يوجب علما اتفاقا والشرع لا يعتبر الظن الا لضرورة العمل ثم النقص بالقاصرة المنصوص عليها غير وارد لان ذلك القصر افادة العلم بالحكمة وللشارع ذلك لا للمجتهد اذ ليس به على ان الظما ينسب فحصل حصول الظن بالعلية في صورة النص بالنص الوارد على انها علة بخلاف غير المنصوصة عليه ويؤيده ما ذكره الشيخ اكل الدين من ان المستنبط ثابت بالرأى وفيه احتمال قوي لا محالة والاحتمال ينافي الظما ينسب بخلاف

وكذا الحال في الاخبار ورد بان في هذا الجواب اعترافا باعتبار تبعية العلم للمعلوم اذ لو كان الامر بالعكس بان يكون العلم سببا مؤثرا وعلة موجبة للوقوع وعدمه مثلا لا يبقى للعبث اختيار

فان قيل التعدي به موقوفه على التعليل فتوقفه عليها دور قلنا يتوقف على علمه بان الوصف حاصل في الغير) أي التعليل لا يتوقف على
التعدي به بل يتوقف التعليل على العلم بان هذا الوصف حاصل في غير مورد النص واعلم ان كثيرا من العلماء قد تجرأوا في هذه المسئلة
واستبعدوا مذهب أبي حنيفة رحمه الله فيها فوجه ما منهم أن الحق ان يتفكروا وأولا في استنباط العلة ان العلة في الاصل ما هي فاذا حصل
غلبة الظن بالعلة فان كانت متعديا من الاصل أي حاصلة في غير صورة الاصل يتعدي الحكم والا بل يقتصر الحكم على مورد النص
أو مو رد الاجماع فيقتصر الحكم اما توقف التعليل على التعدي أو على العلم بان العلة حاصلة في غير الاصل فلامعنى له فأقول هذه المسئلة
مبنية على اشتراط التأثير عند أبي حنيفة رحمه الله وعلى الاستنباط بالحالة عند الشافعي رحمه الله ومعنى التأثير اعتبار الشارع
جنس الحكم أو نوعه فان كان الوصف مقتصر على مورد النص غير حاصل في صورة أخرى لا يحصل غلبة الظن جنس الوصف أو نوعه
في العلة أصلا لان نوع العلة أو جنسها المأمور به في صورة أخرى لا يدرى ان الشارع اعتبره ٣٨٣ أول يعتبره وعند الشافعي رحمه الله

لما كان مجرد رد الحالة
كافيا يحصل الوقوف على
العلة مع الاقتصار على
مورد النص فحاصل
الخلاف انه اذا كان
الوصف مقتصر على
مورد النص أو الاجماع
يتمتع الوقوف بطريق
الاستنباط على كونه علة
عندنا خلافا له فهذا الذي
ذكرنا من مبنى الخلاف
أفاد عدم صحة التعليل
بالوصف القاصر عندنا
وصحته عند غيره والخلاف
انه اذا وجد في مورد النص
وصفا قاصرا ومتعدا وغلب
على ظن المجتهد ان القاصر
علة هل يمنع التعليل
بالمتعدي أم لا فعنده يمنع
وعندهنا لا فانه لا اعتبار
لغلبة الظن بعلة الوصف
القاصر فان مجرد وهم

المجتهد عليه الوصف القاصر وترجح عنده ذلك بامارة معتبرة في استنباط العلة لم يصح نفي الظن ذهابا الى
انه مجرد وهم على زعم المصنف وأما عند عدم رجحان ذلك أو عند تعارض القاصر والمتعدي فلانزاع في
ان العلة هو الوصف المتعدي (قوله فان قيل) تقرير السؤال لو كانت صحة التعليل موقوفة على تعدي
العلة لم تكن تعديتها موقوفة على صحتها لا امتناع الدور واللازم منتف لا اتفاق على توقف التعدي على
ثبوت العلة الموقوف على صحتها وتقرير الجواب ان الموقوف على التعليل هو التعدي بمعنى اثبات حكم
مثل حكم الاصل في الفرع والتعليل موقوف على التمديد بمعنى العلم بوجود الوصف في غير مورد النص فلا
دور وقد يجاب بان دور معينة لا دور تقدم اذ العلة لا تكون الامتعدي لان كونها متعديا يثبت أو لا ثم
يكون علة (قوله هذه المسئلة مبنية على اشتراط التأثير) فيه نظر لان اقتصار الوصف على مورد النص
في صورة أخرى واعتبار الشارع اياه في جنس الحكم بان يثبت ذلك بنص أو اجماع (قوله ويكون مانعا
من علية وصف آخر) قيل عليه لا تراحم في العلة فيجوز ان يثبت بالنص أو غيره للحكم علة قاصرة

المنصوص عليها فان الشارع عالم بكون ذلك حكمه بيقين (قوله لم يصح نفي الظن) قيل غلبة الظن بعلة
الوصف المتعدي معتبرة شرعا وغلبة الظن بعلة الوصف القاصر لم تعتبر شرعا صارت وهما في حكم
الشرع في عدم الاعتبار وان كانت غلبة الظن راجحة بالنسبة الى زعم ذلك المجتهد فلم يعارضها اذ غير المعتمد
شرعا لا يعارض المعتمد (قوله وتقرير الجواب ان الموقوف الخ) ويمكن أن يجاب أيضا بان الموقوف
على التعليل نفس التعدي الذي يتوقف عليه التعليل صلوح التعدي لانفسها فلا دور حينئذ أيضا
(قوله هذه المسئلة مبنية الخ) فيه بحث لان بناء المسئلة على اشتراط التأثير عندنا لا عند منقوض
بالقاصرة المنصوصة حيث قلنا بها ولا تأثير على مقتضى ما ذكره اللهم الا أن يقال التأثير انما شرط
للاستنباط فلا يرد المنصوصة (قال المصنف وغيره الخلاف) فيه بحث لان القاصر والمتعدي اذا اجتمعا
وتعارضوا المتعدي راجح اجماعا كما أشار اليه الشارح أيضا فيما سبق فالخلاف بلاثرة (قوله قيل عليه الخ)
دور قال (المصنف لا يجوز التعليل بعلة اختلف في وجودها الخ) أقول اعلم ان من شروط صحة القياس ان

لا غلبة ظن فلا تعارض غلبة الظن بعلة الوصف المتعدي المؤثر كان توهم ان لخصوصية الاصل تاثيرا في الحكم فهذا المعنى لا يمنع
التعليل بالوصف المتعدي المؤثر فكذلك اذهنا الا اذا كان الوصف القاصر يثبت علميته بالنص كقوله عليه الصلاة والسلام حرمت الخمر
لعينها فخذت يثبت علميته ويكون مانعا من علية وصف آخر فان قيل تعليلكم بالثمنية للزكاة في المضروب لتعليل بالوصف القاصر قلنا
لا بل متعدي الخي فان قيل تعديته الى الخي لا يدل على كونه وصفا مؤثرا وقد جعلتم هذه المسئلة مبنية على التأثير قلنا معنى قولنا ان
الثمنية علة للزكاة في المضروب هو ان كون الذهب والفضة خلقا ثمينين دليل على انهما غير مصروفين الى الحاجة الاصلية بل هما من
أموال التجارة خلقا فيكونان من المال النامي وتأثير المال النامي في وجوب الزكاة عرف شرعا فعنى كون الثمنية علة للزكاة ان الثمنية
من جزئيات كون المال ناميا فتكون علة مؤثرة باعتبار ان الشارع اعتبر جنسه في حكم وجوب الزكاة فالعلة في الحقيقة النماء لا الثمنية
مسئلة ولا يجوز التعليل بعلة اختلف في وجودها في الفرع أو في الاصل كقوله في الاخر انه شخص يصح التكفير باعتاقفه فلا يعنى اذا

ملكه كابن العم فإنه ان أراد عتقه اذ ملكه لا يفيد لان هذا الوصف غير موجود في ابن العم (وان أراد اعتاقه بعد ما ملكه فلا نسلم ذلك في الاصح وكفوله ٣٨٤ ان تزوجت زينب فكذلك اتعلقت فلا يصح بلا نكاح كما لو قال زينب التي تزوجها

ظالم لا نأمنع وجود التعلیق في الاصل أو ثبت الحكم في الاصل بالاجماع مع الاختلاف في العلة كقوله في قتل الحر بالعبدا انه عبدا فلا يقتل به الحر كالمكاتب) أي مكاتب قتل وله مال يبيد الكتابه وله وارث غير سيده (فنقول العلة في الاصل جهالة المستحق لا كونه عبداً مسألة ولا يجوز التعليل بوصف يقع به الفرق كقوله مكاتب فلا يصح التكفير باعتاقه كما اذا أدى بعض البديل فنقول أداء بعض البديل عوض مانع الثالث تعرف العلة بامور اولها النص اما صريحاً كقوله تعالى كيدا يكون دولة) يقال صار الى دولة بينهم يتداولونه بان يكون مرة لهذا مرة لذلك (وقوله تعالى لدولك الشمس وقوله تعالى فبما رحمة من الله وغيرها من ألفاظ التعليل أو ايماناً بان يترتب الحكم على الوصف بالفاء في أيهما كان نحو قوله تعالى السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما وقوله عليه الصلاة والسلام لا تقربوه

وأخرى متعدية وتعدى الحكم باعتبار المتعدية دون القاصرة (قوله وان أراد اعتاقه) يعني ان أراد انه يصير ملكه ثم يقع عن الكفارة باعتاق قصدي واقع بعد الملك فلا نسلم وجود هذا الوصف في الفرع أعني الاصح بل هو يعتق بمجرد الملك (قوله أو ثبت) عطف على اختلاف أي لا يجوز التعليل بعلة تختلف في علمتها مع الاجماع على ثبوت الحكم في الاصل كالإختلاف في ان علة عدم قتل الحر بالمكاتب هو كونه عبداً أو الجهل بأن مستحق اسنيقاً القصاص هو السيد أم غيره من الورثة بناء على عدم العلم بأنه هل يبيد البديل المكتوبة أم لا (قوله أداء بعض البديل) عوض والعوض مانع من جواز التكفير وهو موجود في الاصل دون الفرع فان قلت هذا ليس من قبيل التعليل بوصف يقع به الفرق اذا أداء بعض البديل لا يوجد في الفرع وهو المكاتب الذي لم يود شيئاً فكيف يجعل علة قلت معنى الكلام انه لا يجوز التعليل بعلة مع وصف يقع به الفرق فالباء في قوله بوصف ليست صلة للتعليل بل هي باء المصاحبة وحينئذ لا اشكال (قوله الثالث) لاشد ان كون الوصف الجامع علة حكم خبري غير ضروري فلا بد في اثباته من دليل وله مسالك

أجيب بأن الحكم المعدى ان ثبت بدون العلة القاصرة لزم عدم توقف المعلوم على العلة فلا يكون علة وقد ثبت بالنص انه علة وأنت خبير بأن العلة الشرعية أمارات ولذا يجوز تراخي الحكم عنها كما سيبي في بحث الاحكام فيلزم عدم التوقف سيما اذا جاوز تعدد العال (قال المصنف كقوله في الاصح) فوضعه ان الشخص اذا ملك ذارحم محرم منه عتق عليه عندنا سواء كان بينهما قرابة ولادام لا وعند الشافعي انما يعتق اذا كان بينهما قرابة ولادام فلا يثبت الحكم في بني الاعمام ومن في معناهم بالاجماع أما عندنا فلعدم المحرمية وأما عندنا فلعدم قرابة الولاد و ثبت في الوالدين والمولودين اتفاقاً لوجود المعنيين و ثبت في الاخوة والاخوات ومن في معناهم عندنا لوجود القرابة المحرمية ولا يثبت عنده لعدم قرابة الولاد فاشافعي رحمه الله يقيس الاصح على ابن العم في عدم العتق بنفس الملك بجامع ان ابن العم يصح التكفير باعتاقه فنقول هذا تعليل بوصف مختلف فيه فلا يصح لانه ان أراد بالجامع الذي اعتبر عتقه كما ملكه لم يقد لان هذا الوصف غير موجود في الاصل وهو ابن العم فانه يصير ملكاً ثم يقع الكفارة باعتاق قصوي بخلاف الاصح وان أراد اعتاقه بعد ما ملكه فلا يوجد في الفرع عندنا لانه يعتق بمجرد الملك (قال المصنف كقوله ان تزوجت الخ) فوضعه ان تعلق الطلاق والعتاق بالملك يصح عندنا خلافاً للشافعي فاذا

لا يعلل بوصف مختلف فيه وهو قسمان أحدهما ما يمنع فيه الخصم تارة عليه الاصل وأخرى حكم الاصل وثانيهما ما يمنع فيه تارة العلة في الفرع وأخرى في الاصل وأورد المصنف للاول مثالين ذكر الاول بقوله في الاصح انه شخص الخ وتوضيحه موقوف على معرفة خلاف بينهما وبين الشافعي وهو في موضعين الاول ان الشخص اذا ملك ذارحم محرم منه عتق عليه عندنا سواء كان القرابة قرابة ولاد أو لا وعندنا تخصيص هذا الحكم بقرابة الولاد فلا يثبت الحكم في بني الاعمام ومن في معناهم بالاجماع لعدم الولاد والمحرمية و ثبت في الوالدين والمولودين لوجود المعنيين و ثبت في الاخوة والاخوات ومن في معناهم عندنا لوجود القرابة المحرمية ولا يثبت عنده لعدمها والثاني ان اذا اشترى قريبه الذي يعتق عليه مثل الاب والابن نأوى عن الكفارة يصح ويخرج به عن عهد الكفارة عندنا وعندنا لا كما عرفت في موضعه اذا عرفت هذا فاعلم ان الشافعي رحمه الله اذا عطل في ان الاصح لا يعتق على أخيه بالملك بانه شخص يصح التكفير باعتاقه فلا يعتق بالملك كابن العم كان هذا تعليلاً بوصف مختلف فيه اختلفا ظاهر الا اننا نقول ان أراد عتقه اذا

صحيحة

طيباً فإنه يحشر يوم القيامة ملياً والحق ان هذا صريح لان الفاء في مثل هذه

الصورة للتعليل فصار كاللام فعناه لانه يحشر (وكذا في لفظ الراوي نحو زنى ما عزم فرجم أو ترتب الحكم على المشتق نحو

أصلا ولتافي هذا الباب كلام آخر أو ردها في تصانيفنا (قوله أي عن أن الخ) فسر به هذا لأن الامكان الذاتي غير كافي في كونه مقسورا
للعبد وفق حية هذا الدليل للشعري بان أبا جهل مكلف بالايمن وهو تصديق ٣٨٥ النبي عليه الصلاة والسلام

في جميع ما علم بحبسه به
ومن جملة ذلك أنه لا يؤمن
فقد كلف بان يصدق في
أن لا يصدقوه وهو محال
فيلزم وقوع التكليف
بالممتنع بالذات فضلا عما
لا يطاق من انقض لمسبق
من المصنف من ان
التكليف بالممتنع لذاته
غير واقع اتفاقا منا ومنه
ثم الجواب عنه بان
تكليفه بجميع ما أنزل
الله انما كان قبل الاخبار
بانه لا يؤمن وبعده هو
مكلف بما عدا التصديق
بانه لا يصدقوه سفسطة
لان الايمان لا يختلف
باختلاف الاشخاص
والازمان لانه حقيقة
واحدة بل الجواب ان
الايمن تصديق النبي
صلى الله عليه وسلم في
جميع ما جاء به من عند
الله تعالى وهو أمر
لا تخصي فيكفي فيه
الاجمال لكن لو دعي
داع الى الالتفات الى
التفاصيل وجب في الجمع
اعطاء حكمه وايضا حفظه
من التصديق فيجوز أن
يكون محبسه عليه الصلاة
والسلام بعدم تصديق
أبي جهل غير معلوم له
(قوله وعنده الخ)

صحيحة ومسالك يتوهم صحتها فلا بد من التعرض لهما ولما يتعلق بكل منهما والمسالك العجيبة ثلاثة النص
والاجماع والمناسبة ثم النص اما صريح وهو ما دل بوضعه واما ما هو وان يلزم من مدلول اللفظ الصريح
مراتب منها ما صرح فيه بالعلية مثل لعلة كذا أو لأجل كذا أو كى يكون كذا ومنها ما ورد فيه حرف
قال ان تزوجت زينا فهدى طابق يقع الطلاق عند التزوج عندنا وعندنا لا يقع قياسا على عدم وقوعه
في قوله زينا التي تزوجها طابق بجماع وجود التعليق فيها ونحن نمنع تحقق التعليق في الاصل فان صح
ما قلنا بطل التعليق لعدم الجماع ولا يمنع حكم الاصل وهو عدم وقوع الطلاق فيه لان قولنا بعدم وقوعه
فيه كان مبنيا على انه تخيير لا تعليق فلو كان تعاقبا قلنا بالوقوع (قوله أو الجاهل بان مستحق القصاص
الخ) اعترض عليه الا به في حواشي العضدان جهالة المستحق ليس علة متعدي كذا اذا قتل الاصل
فرعه ولا قاصرة لعدم صحتها عندكم فهي فاصلة القاتل والجواب ان عدم التعدي الى صورة
لا يستلزم عدمه أصلا فلجهالة المستحق صور عديدة مذكورة في الفروع واعترض أيضا بان الشبهة في
نفس القصاص الناشئة من اختلاف العلماء لا تدرى القصاص فلان لا تدرى الشبهة في مستحقه بالاولى
والجواب ان جهالة المستحق مانعة للدعوى فيمتنع الاثبات بخلاف الشبهة في نفس القصاص لا اختلاف
العلماء فيه (قوله بناء على عدم العلم بانه هل يفي بديل الكتابة) فيه بحث وهو انه غير ملائم لعبارة المصنف
حيث قال وله مال يفي بديل كتابته وانما بالأعمالو كانت عبارته وله مال ولم يعلم انه يفي الخ فالظاهر ان
يقال بناء على انه هل بطل الكتابة بفوت المحل أم لا (قوله علم خبري غير ضروري) قيد بذلك لان
الانثائي لا يتصور اثباته والضروري يستغنى عن اثباته بدليل فان قيل أليست الاحكام الشرعية
تثبت بالدليل مع ان فاتها طاب قلنا المثبت بالدليل هو ان فعل كذا قد تعلق به خطاب كذا وهذا خبري
(قوله والمسالك العجيبة ثلاثة) قال جدي المحقق في حواشي فصول البسائر قال المؤلفون المسالك
العجيبة عند الحنفية ثلاثة النص والاجماع والمناسبة والقاسدة كالتزوير وغيرها ما لا يسبر والتقسيم
فلم يذكره مشايخنا لافي العجيبة ولا القاسدة ولما رأيتهم يستعملونه كثيرا ذكرته في الصحيح وثبت وجه
تركهم اياه وذلك انه بعض مقدمات اثبات العلية ولا يتم به صحة التعليل لان المناسبة شرطها فلا بد من
بيان مناسبة المستقب بعد الابطال وبذلك يعود الى المناسبة كذا قالوا وفيه بحث لان مجرد المناسبة أيضا
لا يكفي مسلكتا في قام صحة التعليل عندنا حتى يتبين تأثير المناسبة بالوجه المعهود مع انه مذكور فيهما
ذكره باعتبار انضمام بيان التأثير مسلكتا محييا ينبغي أن يذكر هذا أيضا وأقول وجه عدم ذكره
السبر والتقسيم على ما نقله رجوعه الى المناسبة لاحتياجه الى انضمام شيء فاذكره انما يرد لورجوع هذا
مسلكتا المناسبة بعدم ضم ما يحتاج اليه الى أحد المسلمين الاخرين فتأمل (قوله والاجماع) قد
يتوهم ان الاجماع على العلة بمنزلة الاجماع على الفرع فلا يتصور فيه اختلاف واثبات بالقياس وليس
كذلك اذ يتصور الاختلاف في مثله بان يكون الاجماع ظنيا كالنائب بالاحاد والسكوت أو بان يكون
ثبوت الوصف في الاصل أو في الفرع ظنيا أو مدعي الخصم معارض في الفرع مثاله الصخر في ولاية المال
فانه علة لها بالاجماع ثم يقاس عليه السكاج (قوله فالصريح مراتب) لا يبعد أن يكون بين احاد كل مرتبة
ملكه لم يقد لان هذا الوصف غير موجود في الاصل وهو ان العم فانه يصير ملكا ثم يقع عن الكفارة باعتاق
قصدي بخلاف الاخر وان اراد اعتاقه بعدما ملكه هو جدي في الفرع وهو الاخر لانه يعتق بمجرد الملاءة وذكر

العلوم ان افعاله تعالى
يترتب عليها الحكم على
سبيل اللزوم عقلا بمعنى
عدم جواز الانفكاك
تفضيلا لوجوبه واما
ابو المعين في تبصرة الادلة
ان ارسال الرسل عند
اصحابنا في حيز الواجبات
لا بمعنى انه وجب على الله
تعالى بايجاب احسد
او بايجابه على نفسه بل
بمعنى انه من مقتضيات
الحكمة متحقق الوجود
ويستحيل ان لا يوجد
ما كان وجوبه من
مقتضيات الحكمة والى

ظاهري التعليل مثل لكذا او بكذا وان كان كذا فان هذه الحروف قد تجي .غير العلية كلام العاقبة
وبناء المصاحبة وان المستعملة في مجرد الشرط والاستصحاب ومنها ما دخل فيه الفاء في كلام الشارع امانى
الوصف مثل زملوهم بكمو مهموم ودمانهم فانهم يحشرون واداجهم تشخب دما واما في الحكم نحو السارق
والسارقة فاقطعوا ايديهم والحكمة فيه ان الفاء للترتيب والباعث مقدم في التعقل متأخر في الخارج
فيجوز دخول الفاء على كل منهما ملاحظة للاعتبارين وهذا دون ما قبله لان الفاء للتعقيب ودلالته على
العية استدلالية ومنها ما دخل فيه الفاء في لفظ الراوى مثل سها فسجدوزني ما عز فرجهم وهذا دون
ما قبله لاحتمال الغلط الا انه لا يبنى الظهور واما الائمة فهو ان يقرب بالحكم ما لو لم يكن هو او نظيره للتعليل
ليكون بعيدا فيحمل على التعليل دفعا للاستبعاد كما في قصة الاعرابي فان غرضه من ذكر الواقعة بيان
حكمها وذكرا الحكم جواب له ليحصل غرضه لئلا يلزم اخلاء السؤال عن الجواب وتاخير البيان عن
وقت الحاجة فيكون السؤال مقدرا في الجواب كانه قال واقعت فكفرو هذا يفيد ان الوقاع علة للاعتاق
الا ان الفاء ليست محققة لم يكون صريحا بل مقدرة فيكون ايماء مع احتمال عدم قصد الجواب كما يقول
العبد طلعت الشمس فيقول السيد اسقني ماء وكحديث الخنعمية فانها سألت النبي عليه السلام عن دين
الله تعالى فذكر نظيره وهو دين الاذى فنبه على كونه علة للنفخ والازم العبث والائمة ايضا امر اتب كذا
كره ابن الحاجب وفيه تصريح بان مثل قوله عليه السلام فانه يحشمر مليبا من قبيل التصريح على ما ذكره
لمصنف دون الائمة على ما وقع في المحصول واما كلمة ان بدون الفاء مثل انها من الطوافين فالمد كورفي

هذا القول ذهب جميع
من يقول بالحسن والقبح
العقليين و ابو العباس
القلاسي من اصحاب
الحديث هذا كلامه
وقال ابو البركات في عمدة
العقائد هو في حيز
الامكنات بل في حيز
الواجبات هذا ولاشك ان
الوجوب بالاختيار
لا ينافي الاختيار وهذا هو
المذهب المقرر عند
الحنفية شكر الله
مساعدتهم وبالجملة ان
الاصح يجب عنه سبحانه
بعلمه وارادته وقدرته
وجوده وكرمه ويكون في
فعله منعما مفضلا
ومحمدا لا مؤديا حقا عليه

تفاوت كباين المراتب (قوله مثل لكذا) قيل اللام ليست صريحا في العلية بدليل دخولها على العلة كما
يقال ثبت لعل كذا فلو كانت صريحا فيها لزم التكرار واجب بان اهل اللغة صرحوا بذلك وقولهم حجة
وفي مثل لعل مجاز والاشكال مورد في البناء ايضا والجواب الجواب ثم كلام الامدى ان المقرون باللام
والباء في المرتبة الثانية ان المشددة المكسورة في المنتهى ان الحفزة المفتوحة وجعلها الشارح الحفزة
المكسورة اعني ان الشرطية لان كون ان المشددة المكسورة مفيدة للعية مما رضيه الاكثر
حتى قال الشريف في آخر القرن الاول من شرح المفتاح ان لادلالة لها على السببية الا عند قوم من
الاصوليين يقال اشبه عليهم المشددة الدالة على التحقيق بالمفتوحة المقدر باللام الدالة على التعليل
وان كان مخالف الماسبقه الشارح من الشيخ عبد القاهر والدال على العلية في الحفزة المفتوحة هي اللام
المدكورة والمحدوفة (قوله في مجرد الشرط) اذ من غير سببية (قوله والاستصحاب) اى ثبوت امر
على تقدير امر بطريق الاتفاق (قوله والحكمة فيه) اى في دخول الفاء تارة في الوصف وتارة في الحكم
(قوله ودلالته على العلية استدلالية) يعنى ان الفاء بحسب الوضع اعتمد على الترتيب ودلالته على
العية انما يستفاد بطريق النظر والاستدلال من الكلام على ان هذا الترتيب حكم على الباعث
المتقدم عليه لا عقلا وترتب الباعث على حكمه الذي يتقدمه في الوجود فوجه كونها للترتيب بالوضع
جعل من أقسام ما يدل بوضعه ومن جهة احتياج ثبوت العلية الى النظر جعل استدلالية لا وضعية
صرفة (قوله كما في قصة الاعرابي) مثال كون العين للتعليل (قوله وكحديث الخنعمية) مثال
كون النظر للتعليل (قوله وفيه تصريح) اى في هذا البيان (قوله دون الائمة) فان العلة نفهم

الثاني بقوله وكقوله ان تزوجت زينا الخ وتوضيحه ايضا موقوف على معرفة خلاف بيننا وبين الشافعي
سبق في بحث مفهوم المخالفة وهو ان تعاقب الطلاق والعتاق بالملأ صحح عندنا خلافا له اذا عرفت هذا

أكثر

للعبد بحيث لو لم يفعل له كان ظالمًا كما ذهب اليه المعتزلة فيما أوجبوه على الله تعالى

هما يقوله الظالمون (قوله لانه قد ينفذ الخ) قيل عليه هذا مصادرة على المطلوب اذ ليس المدعى الا ان المحتاج الى القدرة هو وجوب

أكرم العالم أو يقع جوابا بصح وواقعت امرأى في نهار رمضان فقال اعتق رقبة أو يكون بحيث لو لم يكن هله لم يفد نحو أنها من الطوافين والحق ان هذا صريح اذ كلفه ان اذا وقعت بين الجمليتين تكون لتعليق الاولي بالثانية كقوله تعالى وما أبرئ نفسي ان النفس لامارة بالسوء ونظا ثره كثيرة فاما ان تكون ان في مثل هذا الكلام لتعليق أو يكون تقديره لان والحذف غير الایما (ونحو آيات لو كان على أيك من الحديث أو يفرق في الحكم بين الشيتين بحسب وصف مع ذكرهما نحو للقارس سهمان وللراجل سهم) فانه فرق في هذا الحكم بين القارس والراجل بحسب وصف الفروسية وضدها فقوله مع ذكرهما اما ان يرجع الضمير الى الحكمين باعتبار انه ذكر الفرق بين الشيتين في الحكم ففهم الحكمين فارجع الضمير اليهما أو يرجع الضمير الى

الشيتين (أو ذكر
أحدهما) أي أحد
الحكمين أو أحد الشيتين
(نحو والقائل لا يرث)
فان تخصصيص القائل
بالمنع من الارث مع
سابقة الارث يشعربان
علة المنع القتل (أو يفرق
بينهما بطريق الاستثناء
نحو الا ان يعفون) قال
الله تعالى وان طلقتموهن
من قبل أن تسوهن وقد
فرضتم لهن فريضة
فنصف ما فرضتم الا ان
يعفون فالعفو يكون علة
لسقوط المفروض (أو
بطريق الغاية نحو حتى
يطهرن أو بطريق الشرط

أكثر الكتب انهم من قبيل الصريح لما ذكره الشيخ عبد القاهر انها في مثل هذه المواقع تقع موقع الفاء وتغني غناها وجعلها بعضهم من قبيل الایما نظر الى انهم اتموا في هذه المواقع لتقوية الجملة التي يطلبها المخاطب وتردد فيها ويسأل عنها ودلالة الجواب على العلية ایما لا صريح وبالجملة كلمة ان مع الفاء أو بدونها قد تورد في أمثلة الصريح وقد تورد في أمثلة الایما ويعتذر عنه بأنه صريح باعتبار ان والفاء وایما باعتبار ترتيب الحكم على الوصف وأما ما ذكره المصنف في تعليقه ان من احتمال كونها على حذف اللام فيبعد لانه انما يكون في أن بالفتح (قوله واعلم أن في هذه المواضع) فيه سوء ترتيب لانه كان ينبغي أن يقدم المنع ثم يتكلم على تقدير التسليم ثم المتسكون بمسلك الایما لا يدعون انه يدل على العلية قطعا حتى يكون احتمال أن تكون العلة شيئا آخر قادح في كلامهم بل يدعون فيه الظن وظهور العلية دفعا للاستبعاد والغاية والاستثناء وغيرهما سواء في ذلك وأما التعليق بالعلة القاصرة التي لا يمكنها القياس بخائز اتفاقا في المنصوصة أي التي يدل عليها النص صريحا أو ایما مثل أقم الصلاة لولوا الشمس والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهم ما والقاتل لا يرث وللقارس سهمان فقصودهم بيان وجوه دلالة النص على العلية سواء أمكن بها القياس أو لم يمكن (قوله ونالها المناسبة) وهي كون الوصف بحيث يكون ترتيب الحكم عليه متضمنا جلب نفع أو دفع ضرر معتبر في الشرع كما يقال الصوم شرع لكسر القوة الحيوانية فانه نفع بحسب الشرع وان كان ضررا بحسب الطب وقد اضطرب كلام القوم في بحث المناسبة وأقسامها وما يتعلق بها

من الفاء لا من الاقتران (قوله فيبعد) قد يتسكف في الجواب بان هذا انما يراد اذا كان مراد المصنف حذف اللام من ان بالكسر وليس كذلك بل مراده حذف لان ووضع ان مقامه (قوله لانه كان ينبغي أن يقدم المنع) والمصنف عكس حيث قدم التسليم بقوله ان سلم العلية ثم ذكر المنع بقوله وأيضاً النص (قوله بل يدعون فيه الظن الخ) قيل انما يستقيم الادعاء المذکور لو اخص دفع الاستبعاد يكون ماورد به الایما علة وليس كذلك لجواز دفعه بما اشتمل عليه الایما فلا يتعين للعلة ظنا أيضا وحديث

نحو ما لا يمثل فان اختلف الجنسان فيعوا كيف شتمت) فاختلف الجنس يكون علة لجواز البيع (واعلم ان في هذه المواضع ان سلم العلية) انما قال ان سلم العلية لان العلية في بعض هذه المواضع غير مسلمة نحو واقعت امرأى لانه وان نسب الحكم الى الواقعة لكن يمكن أن تكون العلة شيئا يشمل عليه الواقعة كمثل حرمة الصوم مثلا (لكن بعض تلك العلة لا يمكن بها القياس أو الا نحو السارق والسارقة لان السرفة ان كانت علة فكما وجدت ثبت الحكم القطعي نصا لا قياسا وكذا في زنا ما عر ونحوه فاستقرجه وأيضا النص يدل على ترتيب الحكم على تلك القضية في واقعت امرأى ونحوها لا على كونها مناطا فانه يمكن أن يكون هتلك حرمة الصوم وأيضا الغاية والاستثناء لا يدلان على العلية وثانها الاجماع كاجماعهم على ان الصغر علة لثبوت الوالاية عليه في المال ونالها المناسبة وشرطها الملائمة وهي أن تكون على وفق العلة الشرعية وأظن ان المراد منه ان الشرع اعتبر جنس هذا الوصف في جنس هذا الحكم ويكفي الجنس البعيد ههنا بعد أن يكون أخص من كونه متضمنا لمصلحة فان هذا امر سل لا يقبل اتفاقا) وكلمة هذا اشارة الى كونه متضمنا لمصلحة (لكن كلما كان الجنس أقرب كان القياس أقوى) الاستدراك بتعلق بقوله ويكفي الجنس البعيد ههنا

الاداء لانفس الوجوب قال السيد الشريف كون وجوب الاداء مشروطا بالقدرة بناء على ان نفس الوجوب مستلزم لوجوب الاداء فمنع ذلك وبينه بان نفس الوجوب بنفسك عنه وجوب الاداء الذي هو

التكليف فلا يكون نفس الوجوب تكليفا ولا مستلزما له فلا يكون مشروطا بالقدرة (قوله شرط لاداء كل الخ) أي لوجوبه (قوله فاما مكان القدرة) لاجابة في استخراج هذه الخلافة الى التزام القدرة المتوهمة والحق انها غير كافية لجهة التكليف ولكن العلماء استحسنوا الديانة بالوجوب في هذه المسئلة احتياطاً لان اثبات شيء ليس عليه أولى من ان يتروك ما عليه ولهذا لم يكن عاصياً بترك الشروع في الجزئ الا خيراً اتفاقاً ذكره السيد الشريف ولم يعتبروها في الحج بلا زاد ولا حلة وفي صوم الشيخ الفاني وعلى الر كوع والسجود في المقعد وزوال العمى مع كونها أقرب من امتداد الوقت ولم يؤثر فيها طر بقاء الاحتياط للحرج وقيل لتعذر القضاء في هذه الصلوات الغرض من اعتبار إمكان القدرة وجوب القضاء وهو متعذر لان جميع سني العمر بعد الوجوب وقت الاداء والشيخ الفاني ان قدر على القضاء بعد الاضطرار والقديبة لم يكن فانياً هذا خلف وكذا المقعد والاعمى اذا صار قادراً بصيراحتي وجب عليه الجمعة لم يجب عليه قضاء ما صلى سابقاً (قوله كافي مسئلة الخلف الخ) هذا من ردا الخلافة الى الخلافة فان زفر رجه الله لا يسلم ذلك أيضاً بل يشترط إمكان البرادة كما شرطوا امكانه عقلاً والتفصيل ان ابا حنيفة ومحمد رجهما الله شرطاً في الانعقاد امكان البرو كونه متصور الوجود عقلاً وزفر رجه الله مع ذلك شرط امكانه عادة خلافاً لابي يوسف ٣٨٨ رجه الله فانه لا يشترط أصلاً اعادة ولا عقلاً فقيم ما حلف والله ليقطن زيدا

فاما يجوزونه بحيث عند الأئمة الثلاثة خلاف زفر لا مكانه عقلاً وامتناعه عادة وغير عالم بعونه لا يبحث خلافاً لابي يوسف رجه الله وان كان القتل ممنوعاً في هذه الصورة عادة وعقلاً فانه لا يشترط الامكان وذلك لان انعقاد اليمين في هذه الصورة على ازالة الحياة السابقة على الموت وقد زالت بالموت فلا يتصور اعادةها بخلاف الصورة الاولى فان انعقادها على الحياة التي يخلقها الله فيه بعد ذلك

وللمصنف رجه الله في تحقيق هذا المقام تعليقاً أو ردفه غايته ما أدى اليه نظره فمنه نوره ونزله عليه نبذاً من كلام القوم تطلع على اختلاف كلمتهم في هذا المقام عسى أن نفوز في اثباته بالمرام فالمدكور في كلام نجر الاسلام ومن تبعه ان جهور العلماء على ان الوصف لا يصير علة بمجرد الاطراد بل لا بد لذلك من معنى يعقل بأن يكون صالحاً للحكم ثم يكون معدلاً بمنزلة الشاهد لا بد من اعتبار صلاحه للشهادة بالعقل والبلوغ والحريه والاسلام ثم اعتبار عدالته بالاجتناب عن محظورات الدين فكذلك لا بد لجعل الوصف علة من صلاحه للحكم بوجود الملائمة ومن عدالته بوجود التأثير والتعليل لا يقبل ما لم يقم الدليل على كون الوصف ملائماً بعد الملائمة لا يجب العمل به الا بعد كونه مؤثراً عندنا ونحوه عند أصحاب الشافعي رجه الله فالملائمة شرط لجواز العمل بالعدل والتأثير والاخالة شرط لوجوب العمل دون الجواز المساواة في حيز المنع (قوله تعليقاً أو ردفه) المراد من التعليق ما كتبه المصنف على الكتاب من الحواشي نقل انه أكثر من التوضيح لكنه لم يشتهر في بلادنا (قوله من صلاحه للحكم بوجود الملائمة) جعل التأثير كالعلة والملائمة كاهلية الشهادة والاقترب ان الملائمة كلفظ الشهادة لا كاهليتها من الحريه والتكليف ونحوهما لانه صلاح الشهود فالذي بمنزلة ما فيها من فيه عدم اختصاص النصوص وعدم العدول بها عن القياس (قوله ونحوه عند الشافعي) أي موقعا خيال الصحة في القلب وقد اعتبر فاعلم انه اذا قال ان تزوجت زينب فهي طالق تعليقاً فلا يصح بلانكاح كالمقوله التي تزوجها طالق كان قياساً فاسداً لان العلة وهي كونه تعليقا مفقودة في الاصل فان قوله زينب التي تزوجها تنجيز

وهو يمكن البتة والمسئلة شهدت بان الأئمة العظام متفقون على القول بامتناع اعادة المعدوم بعينه وان عاندا خلاف أهل الكلام وجدوا فيه بالبطل ولا اعتداد بهم وجمهورهم داخضة عند ربه (قوله اذ لو كانت سابقة زمانا الخ) ولو وجدت بعد الفعل لم يكن مقدر وراجعاً ما يصح ان يتعلق به القدرة ويصح صدوره بتأثيرها على ما ذهب اليه الاشاعرة والحق ان القدرة ليست صفة مؤثرة وانما هي صفة ممتحكة للصدور عن المحل ولو سلم فالفعل بعد الوجود مقدر بمعنى الصادر بالقدرة والفاعل قادر عليه مصدر له (قوله يناقض الخ) لان الزاد والواحدة ليست عبارة عن سلامة الاسباب والآلات بل هما من قبيل الاسباب اذ لا يتم البيت سبباً للحج الا بهما (قوله ما يوجب اليسر على الاداء) ووجهه بان على للظرفية بمعنى في كافي قوله تعالى ودخل المدينة على حين غفلة من أهلها وقوله ماتوا والشياطين على ملك سليمان أي في ملكه على ما صرح به في مغني اللبيب وغيره لان اليسر والعسر انما يكونان على العبد قال الله تعالى عسير على الكافرين غير يسير وقيل والاظهار ان يقال يسر الاداء على العبد بعد ما ثبت الامكان بالقدرة الممكنة كرامة من الله تعالى ومنه منه مرة أخرى (قوله نوع نظر) أوجب عنه بالتزام القوات في صورة الهلاك فانه لا محذور فيه لانه ما قوت على أحد ملكاً ولا يدا بل المال حقه ملكا ويد وانما حق الفقير في أن يعين محلاً للصرف اليه ولصاحب المال الخيارات في اختيار ما شاء من المحال والزكاة من المأمورات المطلقة لا تستلزم القور فلا يتم بالتأخير وبان معنى انقلاب اليسر الى العسر انه وجب بطريق ايجاب

حتى

القليل من الكثير يسر أو سهولة فالواجبنا هلى تقدير الهلاك لوجب بطريق الغرامة والتضمة من فيصير عسر وليس المراد ان نفس اليسر يصير عسرا فانه محال عقلا فليتامل انه اليسر لكل عسير (قوله فعلى ٣٨٩ التراخي الخ) ليس مراد الخفية

من التراخي ان موجب الامر الاتيان متراخيا عن الوقت الذي ورد فيه الامر حتى يلزم عليهم أن لا يتحقق أمر التراخي ولو بقرينة اذ لم يأت أمر قط بوجوب التأخير عن ذلك الوقت وان يتحقق الوساطة بين الفور والتراخي بل مرادهم انما هو ما ذكره المصنف وهو موجب اللفظ وقضية البرهان (قوله قسم آخر مشكل الخ) ليس المراد من اشكاله عدم العلم بحاله بل المراد فضله من وجه لعدم استغراق أفعاله أوقانه دون وجهه لانه لا يسع فيه الاحج واحسد والمراد من المساواة مساواته من كل وجه من الفضل فضله ومن كل وجه فلا وجه لاعتبار العلم في التقسيم بان يقال اما ان يتضيق الوقت أولا والثاني اما ان يعلم فضله كالصلاة واما ان يعلم مساواته فانه ليس بشئ (قوله ظرف للمؤدى) لا حاطته به وفضله عليه وشرط للاداء لتوقفه عليه مع عدم دخوله فيه وتأثيره في وجوده وليس شرط للمؤدى لعدم اختلاف نفس الهيئة باختلاف الوقت بل انما يختلف صفة الاداء والقضاء (قوله وسبب الوجوب الخ) هذا مذهب بعض المتأخرين من مشايخ مالوراء النهر بمعنى انه مترتب عليه كانه المؤثر فيه بالنظر اليه ليس سيرا من الله تعالى للعباد بربط الاحكام

حتى لو عمل بما قبل ظهور التأثير نفذ ولم يفسخ ومعنى الملاعة الموافقة والمناسبة للحكم بان يصح اضافة الحكم اليه ولا يكون نائبا عنه كاضافة ثبوت الفرقة في اسلام أحد الزوجين الى اياه الاخر عن الاسلام لانه يناسبه لا الى وصف الاسلام لانه ناب عنه لان الاسلام عرف طاصما للمحقوق لا قاطعا لها وهذا معنى قولهم الملاعة أن يكون الوصف على وفق ما جاء من السلف فانهم كانوا يعلون بالارصاف الملاعة للاحكام لا النائبة عنها فظهر من هذا ان معنى الملاعة هو المناسبة وانها تقابل الطرد اعنى وجود الحكم عند وجود الوصف من غير اشتراط ملاعة أو تأثير وجوده عند وجوده وعدمه عند عدمه على اختلاف الرأيين والمذكور في اصول الشافعية ان المناسبة هو كون الوصف بحيث يجب للانسان نفعاً او يدفع عنه ضرراً أو هو كون الوصف على منهاج المصالح بحيث لو أضيف الحكم اليه انتظم كالاسكار لحرمة الشافعي بعد الاخالة أمر آخرو هو الغرض على الاصول بان يقاس بقوانين الشرع ولم يذكره الشارح ههنا لان الغرض على الاصل بعد الاخالة بطريق الاحتياط ليتحقق سلامته عن المناقضة والمعارضة لا بطريق الوجوب على انه سبب كره فيما بعد واعلم ان الاكتفاء بالاخالة بعد الملاعة كما ذهب اليه الشافعي ليس كما ينبغي لان الحبال ظن مجرد والظن لا يغنى من الحق شيئا فان قيل الظن معتبر في العمل شرعا كالتقياس وخبر الواحد اوجب بان المعتبر ظن قام الدليل القطعي على اعتباره لا مطلقه ولم يوجد ههنا ذلك لان الحبال أمر باطن لا يمكن الوقوف عليه بغيره فلا يصح دليلا ملزما كالعري لما كان أمرا باطنا لا يكون حجة على الغير ولا ندعى لانتفاء عن المعارضة فان كل خصم يخضع بمثله ويقول وقع في قلبي خيال انه فاسد أو خيال انه علة صحيحة وحينئذ لا يكون حجة لان حجج الشرع لا تختمل المعارضة كما لا تختمل المناقضة لكونهما من أمارات العجز (قوله ان معنى الملاعة هو المناسبة) المصنف خالفهم في ذلك حيث ذهب الى ان الملاعة شرط المناسبة لانفسها وفي ان اعتبار الشرع جنس الوصف في جنس الحكم هو معنى العدالة وهي التأثير حيث ذهب الى انه معنى الملاعة كما خالف الشافعية في ان الملاحة هو المناسب الذي لم يثبت اعتباره بنص أو اجماع بل ترتب الحكم على وفقه ومع ذلك يثبت بنص أو اجماع اعتبار عينه في جنس الحكم أو جنسه في عين الحكم أو جنسه في جنس الحكم وذهب الى ان ترتب الحكم على وفق العلة هو اعتبار الشارع جنس هذا الوصف في جنس هذا الحكم وفي ان المراد بالجنس هو الجنس مطلقا حيث شرط فيه أن يكون أخص من كونه متضمنا للمصلحة اعتبرها الشرع سبق ههنا بحث وهو ان كلام المصنف ههنا مخالف لما ذكره فيما سبق من قوله ويمكن أن يجاب عن هذا بان الماشرطنا في العلة الخ وذلك لانه ذكر ههنا ان الملاعة اعتبار الشارع جنس هذا الوصف في جنس هذا الحكم وانه اذا وجد الملاعة صح العمل ولا يجب بل يجب بالتأثير والمفهوم منه ان الملاعة أعم من التأثير مطلقا وفسر التأثير فيما سبق باعتبار الشارع جنس الوصف أو فوعه في جنس الحكم أو فوعه فعلى هذا تدرج الملاعة في التأثير فتكون أخص منه مطلقا ويمكن أن يجاب بان المراد بالجنس المعتبر في الملاعة الجنس البعيد بقرينه قوله فيمكن في الجنس البعيد وفي التأثير

لا تعليق فان صح هذا بطل الحاق التعليق به لعدم الجامع والامنع حكم الاصل وهو عدم الوقوع في قوله زنب التي أثر وجهها طالق لانها ممنوعة الوقوع لانه تنجيز فلو كان تعليقا قلنا به وأورد للثاني مثلا واحدا وهو ما ذكره بقوله اذ ثبت الحكم في الاصل الخ توضيحه أيضا موقوف على معرفة خلاف بيننا وبينه وهو

شرط للمؤدى لعدم اختلاف نفس الهيئة باختلاف الوقت بل انما يختلف صفة الاداء والقضاء (قوله وسبب الوجوب الخ) هذا مذهب بعض المتأخرين من مشايخ مالوراء النهر بمعنى انه مترتب عليه كانه المؤثر فيه بالنظر اليه ليس سيرا من الله تعالى للعباد بربط الاحكام

هو مذهب البسه أئمتنا
 الاولون ومشايخنا
 السابقون ان سبب
 وجوب العبادات اهون نعم
 الله المترادفة علينا قال
 الشيخ عبد العزيز في
 الكشف أما المتقدمون
 من أصحابنا رحمهم الله
 فقالوا سبب وجوب
 العبادات نعم الله تعالى
 على كل واحد من عباده
 فانه تعالى أسدى الى كل
 واحد منا من أنواع النعم
 ما يقصر العقول عن
 الوقوف على كنهها فضلا
 عن القيام بشكرها
 وأوجب هذه العبادات
 علينا بازاها ورضى بها
 شكر السوابغ نعمه
 بفضله وكرمه وان كان
 بحيث لا يمكن لاحد
 الخروج عن شكر نعمته
 وان قلت مدة عمره أو
 طالت وهذا لان شكر
 النعمة واجب بلاشك
 عقلا أو نصا على ما قال
 تعالى أن اشكروني
 ولوالدين وقال عليه
 الصلاة والسلام من
 آزمت اليه نعمة فليشكرها
 في نصوص وردت فيه
 وكل عبادة صالحة
 لكونها شكر النعمة من
 النعم وقد ورد النص
 الدال على كون العبادة

الخبر بخلاف كونها ما نعتقد في بالز بدو تحفظ في الدين وان من المناسب ملائمة أو غير ملائم نخلط المصنف
 رحمه الله كلام الفريقين وذهب الى ان المناسب ما يكون متضمنا لمصلحة اعتبرها الشرع كحفظ النفس
 والمال والدين والنسب والعقل وغير ذلك مما سبق ذكره والملائمة شرط زائد على ذلك فلا بد أن تفسر
 بما يغيرها أو يكون أخص منها وقد فسر ما القوم يكون الوصف على وفق العلة الشرعية وظن المصنف
 رحمه الله تعالى ان المراد منه اعتبار الشارع جنس هذا الوصف في جنس هذا الحكم فالمراد الجنس الذي هو
 أخص من كونه متضمنا لمصلحة اعتبرها الشرع كصحة حفظ النفس مثلا فالمراد انه يجب أن يكون أخص
 من مصلحة حفظ النفس وكذا من مصلحة حفظ الدين الى غير ذلك ولا يكفي كونه أخص من المتضمن
 لمصلحة ما لان المتضمن لمصلحة حفظ النفس أخص من المتضمن لمصلحة وليس بلام حتى لو قيل شرع
 هذا الحكم لمصلحة حفظ النفس لم يصح لانه تعليل بالمناسب دون الملائم ومجرد حفظ النفس قد لا يكون
 مصلحة كافي الجهاد بل لا بد من خصوصية اعتبرها الشارع ثم الجنس الذي اعتبره الشارع في جنس الحكم
 قد يكون قريبا لا واسطة بينهما وبين نوع الوصف وقد يكون بينهما واسطة أو أكثر وهكذا متصاعدا الى أن
 يبلغ الجنس الذي هو أعم من الكل وأخص من المتضمن لحفظ مصلحة النفس مثلا وكما كان الجنس
 أقرب الى الوصف أي أقل واسطة وأشد خصوصية كان القياس أقوى وبالقبول أخرى لكونه بالتأثير
 أنسب والى اعتبار الشرع أقرب قال الآمدي في الاحكام ان لكل من الوصف والحكم أجناسا بالية
 وقريبة ومتوسطة فالجنس العالي للحكم الخاص هو الحكم وأخص منه الوجوب مثلا ثم العبادة ثم الصلاة
 ثم المكتوبة والجنس العالي للوصف الخاص كونه وصفا ينافي الاحكام به وأخص منه المناسب ثم المصلحة
 الضرورية ثم حفظ النفس وهكذا ولاشك ان الظن الحاصل باعتبار خصوص الوصف في خصوص الحكم
 لكثرة ما به الاشتراك أقوى من الظن الحاصل من اعتبار العموم في العموم فما كان الاشتراك فيه بالجنس
 السافل فهو أغلب على الظن وما كان بالعالي فهو أبعده وما كان بالمتوسط فتوسط على الترتيب في الصعود
 والنزول ثم قال ان من القياس مؤثر ان يكون علمه منصوصة أو مجمعا عليها أو أثر عين الوصف في عين الحكم
 أو في جنسه أو جنسه في عين الحكم ومنه ملائمة أثر جنس الوصف في جنس الحكم كما سبق تحقيقه وما ذكره
 المصنف رحمه الله من المراد بالملائم كان يناسب هذا الاصطلاح لولا اطلاق الجنس ههنا ثم قال ومن
 الناس من جعل ما أثر عينه في عين الحكم مؤثرا وما سواه من الاقسام الثلاثة ملائمة وقال أيضا الملائم
 ما أثر عين الوصف في عين الحكم كما أثر جنس الوصف في جنس الحكم والمدكور في كلام المحققين من شارحي
 أصول ابن الحاجب ان الملائم هو المناسب الذي لم يثبت اعتباره بنص أو اجماع بل يترتب الحكم على وفقه

الجنس القريب بقربيه قوله فيما بعد والمراد بالجنس ههنا الجنس القريب فلا تدافع قوله نخلط المصنف
 كلام الفريقين أي الحنفية والشافعية وذلك لان اشتراط الملائمة في المناسبة يقتضي عموم المناسبة
 وهو ما يتأتى في مذهب الشافعية حيث يجعل المناسبة عامة (قوله لولا اطلاق الجنس ههنا) يعني ان
 الجنس في الاصطلاح الذي ذكره الآمدي مطلق لم يقيد بكونه بعيدا بخلافه فيما ذكره المصنف حيث
 قيده به بعد ان يكون أخص من كونه متضمنا لمصلحة فلا يناسب ما ذكره الاصطلاح الذي ذكره
 الآمدي أيضا (قوله ومجرد حفظ النفس قد لا يكون مصلحة) فيه بحث اذ لا يكون حينئذ مناسباً أيضا
 ان كان اذا قتل عمدا وترك وفاء أو ورثه سيده فقط أو لم يترك وفاء وله وارث يقتص لم يترك وفاء ووارثا لا يقتص
 عندنا وعنده يقتص ان كان قاتله عبد اذا عرفت هذا فاعلم انه اذا قال في مسألة العبد بل يقتل به الحر

شكرا وهو ما روى انه عليه الصلاة والسلام صلى حتى تورمت قدماه فقبل ان الله قد غفر لك
 بما تقدم من ذنبك وما تأخر قال أفلا كون عبدا شكورا أخبرانه صلى الله تعالى شكرا على ما أنعم عليه ثم نعم الله تعالى على عباده أجناس

فقط

(والملائم كالصغر فانه علة لثبوت الولاية عليه لما فيه من العجز وهذا يوافق تعليل الرسول عليه الصلاة والسلام لطهارة سؤر الهرة بالطواف لما فيه من الضرورة) فان العلة في احدي الصورتين العجز وفي

الاخرى الطواف فالعلمتان وان
 اختلفتا لكنهما
 مندرجتان تحت جنس
 واحد وهو الضرورة
 والحكم في احدي الصورتين
 الولاية وفي الاخرى الطهارة
 وهما مختلفتان لكنهما
 مندرجان تحت جنس
 واحد وهو الحكم الذي
 يندفع به الضرورة
 فالخاتمة ان الشرع
 اعتبر الضرورة في اثبات
 حكم يندفع به الضرورة
 أي اعتبر الضرورة في
 حق الرخص (وكما يقال
 قليل النيذ يحرم كقليل
 الخمر والعلة ان قلبه
 يدعوا الى كثيره والشرع
 اعتبر جنس هذا في الخلو
 مع الجماع وكذا جعل
 حد الشرب على حد
 القسوة) فان الشرع
 اعتبر اقامة السبب
 الداعي مقام المدعوا اليه
 في الخلو مع الجماع فان
 فيه اقامة الداعي مقام
 المدعوا اليه وقد قال على
 كرم الله وجهه في حد
 الشرب اذا شرب سكر
 واذا سكره سكر
 هذي افترى وحد
 المفتريين مخالفون (واذا
 وجد الملائمة بصرح
 العمل ولا يجب عند نابل
 يجب اذا كانت مؤثرة

فقط ومع ذلك ثبت بنص أو إجماع اعتبار عينه في جنس الحكم أو جنسه في جنس الحكم وأيضا الملائم هو المرسل الذي لم يعلم الغاؤه بل علم اعتبار عينه في جنس الحكم أو جنسه في جنس الحكم والمراد بالمرسل ما لم يعتبر شرعا بالنص ولا بالإجماع ولا بترتب الحكم على وفقه فان قلت كيف يتصور اعتبار العين في الجنس أو الجنس في العين أو الجنس في الجنس فيقال يعتبر شرعا أصلا وهل هذا الاتهامت قلت معنى الاعتبار شرعا عند الإطلاق هو اعتبار عين الوصف في عين الحكم وعلى هذا الاشكال وبالجملة لا يوجد في كلام الفريقين ما يوافق التفسير الذي ظنه المصنف رحمه الله (قوله والملائم كالصغر) في ثبوت ولاية النكاح فان الشارع اعتبر جنس ذلك الوصف وهو الضرورة في جنس ولاية النكاح وهو الحكم الذي يندفع به الضرورة واعتراض المصنف رحمه الله بانه يجب في الملائم أن يكون جنس الوصف أخص من مطلق الضرورة بل من ضرورة حفظ النفس ونحوه أيضا فالاولى أن يقال الحاجة ماسة الى تطهير الاعضاء عن النجاسة بالماء والى تطهير العرض عن النسبة الى الفاحشة بالنكاح ونجاسة سؤر الطوافين مانع بتعددا الاحتراز عنه عن تطهير العضو كالصغر عن تطهير العرض فالوصف الشامل للصورتين دفع الحرج المانع عن التطهير المحتاج اليه والحكم الذي هو جنس الطهارة والولاية هو الحكم الذي يندفع به الحرج المذكور (قوله وعند بعض الشافعية) يعني ان القائمين بوجوب العمل بالملائم فرقان فرقة توجب العمل بالملائم بشرط شهادة الاصول بمعنى أن يقابل بقوانين الشرع فيطابقها سالما عن المناقضة أعني ابطال نفسه باثرا ونص أو إجماع أو بإيراد تخلف الحكم عن الوصف في صورة وعن

وقد اعترف به حيث قال لانه تعليل بالمناسب اللهم الا أن يقال يكفي في المناسبه كونه مصلحه في بعض المواضع وأما في الملازمة فيجب كونه مصلحه في جميع المواضع وفيه تعسف لا يخفى (قوله وبالجملة لا يوجد الخ) قيل كلام المصنف لا يلزم موافقته كلام القوم ولا يبالي بمخالفتهم عند اصابه الحق والبعد عن الاشكال ضبط المرام وتوضيح المقام وقد عرفت انه لا بد من تخصيص الجنس بكونه قريبا وأخص ليصير سالما عن المناقضة بمسئلة الجهاد على انه يمكن أن يقال تابع الآتمد في بيان الملازمة بان يفيد الجنس في كلامه أيضا بقرينه اعتبره فيه كونه وصفا ينافي الحكم به اذ لا شك ان كونه متضمنا لمصلحة لا ينافي به الاحكام اذ المصلحة قد تتغير بحسب الاحكام كحفظ النفس حيث يكون مصلحه فيما سوى الجهاد وليس بمصلحة فيه (قوله واعتراض المصنف) الظاهر ان الاعتراض في الحواشي قيل ويحتمل أن يريد به قوله ويكفي الجنس البعيد ههنا بعد أن يكون أخص من كونه متضمنا لمصلحة وفيه نظر لان هذا القول لا يدل الاعلى الجنس المعبر في الوصف بحيث أن يكون أخص من كونه متضمنا لمصلحة والضرورة أخص منها وكذا ضرورة حفظ النفس لانها أخص من مطلق الضرورة فليس في القسوة المذكور ما ينافي كون الضرورة هي الجنس البعيد (قوله ونحوه أيضا) كضرورة الدين والعقل والمال (قوله دفع الحرج المانع عن التطهير المحتاج اليه الخ) قيل حاصل مناه ضرورة التطهير المحتاج اليه وليس أخص من ضرورة حفظ النفس لجواز وجود كل منهما بدون الآخر فلم يفد هذا الاولي دفع ما ذكرناه اعتراض

عبد فلا يقتل به الحر كالمكاتب فإنه محل الاعتاق فلما العلة عند نافي عدم قتله بالكتاب ليس كونه عبد بل جهالة المستحق من السيد والورثة لاحتمال أن يبقى عبدا بجزءه عن اداء النجوم فيستحق وان يصير حرا باذنها فيستحق الورثة وجهالة المستحق لم تثبت في العبد فان صححت هذه العلة بطل الحاق العبد به في

فالملائمة كعملية الشهادة) في انه لا يصح العمل قبلها (والتأثير كالعلة وعند بعض الشافعية يجب العمل بالملائم بشرط شهادة الاصل) وهي أن يكون للحكم أصل معين من نوعه يوجد فيه جنس الوصف أو نوعه (وعند البعض بمجرد كونه تخيلا) أي يقع في خاطر ان هذا الوصف علة لذلك الحكم (وهذا يسمى بالمصالح المرسله) أي الاوصاف التي تعرف علمتها بمجرد كونه مخيلا يسمى بالمصالح

اعتبر الشرع جنسه
 الابدوه هو كونه متضمنا
 لمصلحة في اثبات الحكم
 ونوع يقبل عند الغزالي
 وهو ان الشرع اعتبر
 جنسه البعيد الذي هو
 أقرب من ذلك الجنس
 الابد (اذا كانت
 المصلحة ضرورة
 قطعية كلية كترس
 الكفار باسارى المسلمين)
 فانه لم يوجد اعتبار الشارع
 الجنس القريب لهذا الوصف
 في الجنس القريب لهذا
 الحكم اذ لم يهد في الشرع
 اباحه قتل المسلم بغير
 حق

المعارضة أعني اراد وصف يو جب خلاف ما أوجبه ذلك الوصف من غير تعرض لنفس الوصف كما يقال
 لا تجب الزكاة في ذكور الخيل فلا تجب في اناها بشهادة الاصول على التسوية بين الذكور والاناث
 وأذني ما يكفي في ذلك أصلا وذلك لان المناسب بمنزلة الشاهد والعرض على الاصول تركية بمنزلة العرض
 على المزكين وأما العرض على جميع الاصول كما ذهب اليه البعض فلا يخفى انه متعذر أو متعسر والمصنف
 رحمه الله فسر شهادة الاصل بان يكون للحكم أصل معين من نوعه يوجب جنسه الوصف أو نوعه وقرقة
 توجب العمل بالملائم بمجرد كونه مخرجا أي موقعا في القلب خيال العلية والصحة والاوصاف التي تعرف
 علمتها بمجرد الاحالة تسمى بالمصالح المرسله والمذكور في أصول الشافعية ان المناسب هو الخيل ومعناه
 تعيين العلة في الاصل بمجرد ابداء المناسبة بينها وبين الحكم من ذات الاصل لا بنص ولا بغيره ثم قالوا
 والمناسب ينقسم الى مؤثر وملائم وغريب ومهرسل لانه اما معتبر شرعا ولا اما المعتمد فاما ان يثبت باعتباره
 بنص أو اجماع وهو المؤثر أو لا بل يترتب الحكم على وفقه فقط فذلك لا يخلو اما ان يثبت بنص أو اجماع
 اعتبار عينه في جنس الحكم أو اعتبار جنسه في عين الحكم أو جنسه في جنس الحكم أو اطلاقا فان ثبت فهو
 الملائم وان لم يثبت فهو الغريب واما غير المعتمد لا بنص ولا باجماع ولا يترتب الحكم على وفقه فهو المرسل

المصنف (قال المصنف والشرع اعتبر جنس هذا) أي اعتبر كون مقدمات الشيء ودواعيه قائم مقام ذلك
 في ترتيب الحكم في كل منهما (قوله بشهادة الاصول على التسوية بين الذكور والاناث) أي في وجوب
 الزكاة وسقوطها قال صاحب القواطع وهذا طريق يقضي الى غلبة الظن لان الانسان اذا علم انه اذا
 أعطى بناته شيئا يعطى بنيه مثله فاذا سمع انه أعطى البنات شيئا غلب على ظنه اعطاء البنين مثله فثبت
 ان شهادة الاصل دليل الصحة من هذا الوجه قال ومن نظيره قول المعلل من صح طلاقه صح ظهاره وقوله
 من لزمه العشر لزمه ربع العشر حتى تجب الزكاة على الصبي وقوله وما حرم النساء فيه حرم قبسه التفرق
 قبل التقابض (قوله بان يكون للحكم أصل معين من نوعه الخ) مثاله الولاية على الثيب الصغيرة قياسا
 على الولاية على البكر الصغيرة والعلة الصغرة والصغرة ملائمة كما مر انه موافق لتعليل الرسول عليه
 الصلاة والسلام في الطواف وشهادة الاصل موجودة ههنا فان له أصلا معيناً وهو الولاية على البكر
 الصغيرة يوجب في ذلك جنس الوصف أو نوعه وهو الصغرة وهذا ولا يخفى انه لو قدم وجود النوع بان يقال
 يوجب جنسه نوع الوصف أو جنسه لكان أظهر الا ان وجود الجنس يؤدي الى وجود نوع آخر من ذلك
 الجنس فكانه قال بقصد نوع آخر من ذلك الجنس أو هذا النوع (قوله فاما ان يثبت باعتباره بنص أو
 اجماع) النص يشمل الكتاب والسنة والامثلة السفر والطواف والصغرة في القصر وطهارة سؤر الهرة
 وولاية المال ولم يذكر القياس لانه لا يثبت السببية ثم المراد ههنا اعتبار الشرع نوعه في نوع الحكم لانه
 بيان للمعتبر شرعا وقد سبق ان معنى الاعتبار شرعا عند الاطلاق هو اعتبار عين الوصف في عين الحكم
 والمراد بالثبوت الثبوت الاتفاقي لذكرة المرسل في مقابلته وهو من الدلائل المختلف فيها (قوله بل يترتب
 الحكم على وفقه فقط) أي اعتبار نوع الوصف في نوع الحكم بمجرد ثبوت الحكم على وفقه ثبوتا اتفاقيا
 من غير ثبوت ذلك بنص أو اجماع (قوله واذا لم يثبت فهو الغريب) فالمعتبر شرعا خمسة مؤثر وملائمات
 ثلاث وغريب كلها مقبولة اتفاقا وربما يطلق المؤثر على ما يشمل الخمسة وهو المراد حيث يقال لا يقبل الا

الحكم لعدم مشاركتة في العلة وان بطلت يمنع حكم الاصل وتقول يقتل الحر بالمكانب وبهذا التقرير
 يظهر ان المراد بالاجماع في قول المصنف رحمه الله أو ثبت الحكم في الاصل بالاجماع ليس الاجماع
 المصطلح بل اتفاق الخصمين ولو بالنظر الى بعض الصور ﴿تمت والله أعلم﴾

مختلفة منها يجاده من
 العدم وتكرمه بالعقل
 والحواس الباطنة ومنها
 الاعضاء السليمة وما
 يحصل له بها من التقلب
 والانتقال من حالة الى
 ما يخالفها من نحو القيام
 والقعود والاختناء ومنها
 ما يصل اليه من منافع
 الاطعمة الشهية
 والاستمتاع بصنوف
 المأكولات ومنها صنوف
 الاموال التي بها يتوصل
 الى تحصيل منافع
 النفس ودفع المضار عنها
 فعلى حسب اختلافها
 وجبت العبادات
 فالإيمان وجب شكرا
 لنعمة الوجود وقوة النطق

وينقسم

لنعمة الوجود وقوة النطق وكال العقل الذي هو أنفس المواهب التي اختص الانسان بها

واجب فكان النعم معرفا له وجوب شكر المنعم بواسطة آلة المعرفة وهي العقل وهذا معنى قول الناس ان العقل موجب أي دليل معرف لوجوب الايمان بالنظر في سببه وهو النعم بالعقل ووجبت الصلاة شكر النعمة الاعضاء السليمة فيعرف

عما يلحقه من المشقة قدر الراحة التي ينالها بالتقلب على حسب ارادته اذا النعمة مجهولة فاذا فقد عرفت ووجوب الصوم شكر النعمة اقتضاء الشهوات والاستمتاع بهامدة فيعرف بما يقاسى من حرارة الجوع وشدة الظما في الهواجر قدر ما يتناول من صنوف الاطعمة الشهية والاشربة الباردة ووجبت الزكاة شكر النعمة المال فيعرف بما يجهد طبيعته من المشقة في زوال المحبوب الى من لا يتحمل له منة ولا يكثر له عدد ولا يطعم منه مكافأة قدر ما حول من اصناف المال وأولى من البسطة في فنونها ووجوب الحج شكرا للنعمة أيضا فان الله تعالى لما اضاف البيت

وينقسم الى ما علم الغاؤه والى ما لم يعلم الغاؤه والثاني ينقسم الى ملائم قد علم اعتبار عينه في جنس الحكم أو جنسه في عين الحكم أو في جنسه والى ما لم يعلم منه ذلك وهو الغريب فان كان غريبا أو علم الغاؤه فردود اتفاقا وان كان ملائما فقد صرح امام الحرمين والامام الغزالي بقبوله وشرط الغزالي في قبوله شروطا ثلاثة أن تكون ضرورة لا حاجية وقطعية لا ظنمية وكيفية لا جزئية أي مختصة بشخص ففتح القلعة ليس في محل الضرورة وخوف الاستيلاء من غير قطع لا يجوز الرمي لكونه ظنيا والقاء بعض أهل السفينة لنجاة البعض لا يجوز لان المصلحة جزئية والملائم كعين الصغر المعتبر في جنس الولاية اجزاء وكجنس الحرج المعتبر في عين رخصة الجمع وكجنس الجنابة العمدة العدوان المعتبر في جنس القصاص والغريب كما يعارض بنقيض مقصود الفار في حكم بارت زوجه قيا على القاتل حيث عورض بنقيض مقصوده وهو الارث بحكم بعدم ارضه فهذا له وجه مناسبة وفي ترتيب الحكم عليه تحصيل مصادحة هي نية عن

المؤثر (قوله والثاني ينقسم الى ملائم) يعني ما لم يعلم العادة وهذا يظهر ان بعض الملائم قسم من المعتبر شرعا وبعضه مما لم يعتبر كما ان الغرائب أيضا كذلك فلكل من الملائم والغريب معنيين قسمان للمرسل احدهما قسمان منه للآخر والتقسيم يمنع الخلو لا يمنع الجمع فاندفع توهم كون قسم الشيء قسما منه (قوله قد علم اعتبار عينه الخ) لكن لم يعتبر نوعه في نوعه لانبص واجماع ولا يترتب الحكم على وفقه والام لا يكون مرسل او مثال ملائم المرسل علمته دعاء القليل الى الكثير لحرمته في النبيذ قياسا له على قليل الخمر فانه مناسب لم يعتبر الشارع نوعه في نوعه بل جنسه وهو مطلق الداء الى الحرام في جنسه وهو مطلق حرمة الداعي كفي حرمة الخلو الداعية الى الزنا ومبادئ الوط في الاعتكاف وحرمة المصاهرة وعليه يتبين حمل أمير المؤمنين على كرم الله وجهه حد الشرب على حد القذف (قوله وهو القريب) وهذا أيضا خمسة ما علم الغاؤه والملائمات الثلاث والقريب الطرفان مردودان اتفاقا وفي الملائمة الثلاث الاختلاف الا في (قوله لان المصلحة جزئية) فيه بحث لانه لو ترك الاقارب في البحر طلت جميع أهل السفينة وعلى تقدير اللقاء نجو البعض فلم يعتبر هذا ويمكن أن يقال البعض الملقى غير متعين اذ ليس البعض أولى من البعض بخلاف مسألة التمس فان البعض المقبولين متعينون وهم الاسارى (قوله عين الصغر المعتبر في جنس الولاية اجزاء) هذا المثال على وفق مذهب الحنفية وتوضيحه أن يقال ثبتت للاب ولاية النكاح على الصغيرة كما ثبتت له ولاية المال يجامع الصغرى فوصف الصغرى امر واحد والحكم الولاية وهو جنس بجميع ولاية النكاح وولاية المال وهما نوعان من التصرف وعين الصغر معتبر في جنس الولاية بالاجماع لان الاجماع على اعتباره في ولاية المال اجماع على اعتباره في جنس الولاية بخلاف اعتباره في عين ولاية النكاح فانه انما يثبت بمجرد ترتيب الحكم على وفقه حيث يثبت الولاية معه في الجملة وان وقع الخلاف في انه للصغرى أو للبكار أو لهما جميعا (قوله وكجنس الحرج المعتبر في عين رخصة الجمع) هذا المثال على وفق الشافعي رحمه الله وتوضيحه ان الجمع جائز في الحضر مع المطر قياسا على السفر يجامع الحرج بالحكم رخصة الجمع وهو واحد والوصف الحرج وهو جنس الجمع الحاصل بالسفر وهو خوف الضلال والانقطاع والمطر وهو التأذى وهما نوعان مختلفان وقد اعتبر جنس الحرج في عين رخصة الجمع للنص والاجماع على اعتبار حرج السفر ولو في الحج فيها وأما اعتبار عين الحرج فليس الا بمجرد ترتيب الحكم على وفقه اذ لانص والاجماع على عليه نفس حرج السفر (قوله وكجنس الجنابة) توضيحه أن يقال يجب القصاص في القتل بالمنقل قياسا على القتل بالمدد يجامع

(٥٠ - تلويح ثاني)

الى نفسه كرامته له واطهار الشرفه وصار امان الخلق لحرمته فوجب بارتداء لشكر هذه النعمة وتحصيل الامان من النيران و يعرف بمقاساة شدائد السفر قدر التقلب في النعم في حالة الاقامة بين الابل والاولاد فثبت بما

الفعل الحرام لكن لم يشهد له أصل بالاعتبار بنص أو إجماع وما سلم الغاؤه كتعيين إيجاب الصوم في الكفارة على من سهل عليه الاعتاق كذلك فانه مناسب لتحصيل مصلحة الزجر لكن علم عدم اعتبار الشارع له قال الامام الغزالي من المصالح ما شهد الشارع باعتباره وهي أصل في القياس ووجه وجهها ما شهد بطلانه كتعيين الصوم في كفارة المأثم وهو باطل ومنها ما لم يشهد له بالاعتبار ولا بالابطال وهذا في محمل النظر والمراد بالمصلحة المحافظة على مقصود الشارع من المحافظة على الخمسة الضرورية في كل ما يتضمن حفظ هذه الخمسة الضرورية وكل ما يقويها فهو مصالحة ودفعها مفسدة وإذا أطلقنا المعنى الخبيث أو المناسب في باب القياس أردنا به هذا الجنس والمصالح الحاجية أو التحسينية لا يجوز الحكم بمجرد هالمالم تعضد بشهادة الاصول لانه يجزى مجرى وضع الشارع بالزأى وإذا اعتضد باصل فهو قياس وأما المصلحة الضرورية فلا بد في أن يؤدي اليها رأي مجتهد وان لم يشهد له أصل معين كما في مسألة التترس فإننا علم قطعاً بادلته خارجة عن الحصر ان تعليل القتل مقصود للشارع كنعاه بالكلية لكن قتل من لم يذنب غير يبلم يشهد له أصل معين ونحن انما نجوز عند القطع أو ظن قريب من القطع وبهذا الاعتبار تخصيص هذا الحكم من العمومات الواردة في المنع عن القتل بغير حق لما علم قطعاً ان الشارع يؤثر الحكم الكلي على الجزئي وان حفظ أهل الاسلام أهم من حفظ دم مسلم واحد وهذا وان سمينا مصالحة من سلة لكنها راجعة الى الاصول الاربعة لان مرجع المصالحة الى حفظ مقاصد الشارع المعلومة بالكتاب والسنة والاجماع ولان كون هذه المعاني عرفت لا بدليل واحد بل بادلته كثيرة لا حصر لها من الكتاب والسنة وقرائن الاحوال ونقار بق الامارات سمينا مصالحة من سلة لقياسا اذ للقياس أصل معين وقيل بعد ما قسم المناسب الى مؤثر وملائم وغريب ان المعنى أربعة أقسام ملائم يشهد له أصل معين فقطعاً ومناسب لا يلائم ولا يشهد له أصل معين فلا يقبل قطعاً كحرمان القاتل لو لم يرد فيه نص معارض للبريق قصده ومناسب يشهد له أصل معين لكن لا يلائم فهو في محل الاجتهاد وملائم لا يشهد له أصل معين وهو

كونه جنابة عمدة وان فالحكم مطلق القصاص وهو جنس بجميع القصاص في النفس والاطماف وغيرها من القوي والوصف جنابة العمدة العدوان وانه بجميع الجنابة في النفس وفي المال وقد اعتبر جنس الجنابة في جنس القصاص بالنص والاجماع وهو ظاهر وانما الخفاء في ان اعتبار عين القتل العمدة العدوان في عين القصاص في النفس ليس بالنص والاجماع بل ترتب الحكم على وفقه ليكون من الملائم دون المؤثر ووجهه ان لانص والاجماع على ان العلة ذلك وحده أو مع قيد كونه بالحدود (قوله والقريب) أي القريب المناسب على ما اختاره القاضي في شرح المختصر وفي قوله في ترتب الحكم عليه أي على هذا الجامع تحصيل مصلحة إشارة الى هذا فليس ما ذكرنا لا لا لغير المرسل كما توهمه سائر شرح المختصر وليس اطلاق الشارح بناء على الرأيين كما توهمه وأهمس مثل الملائم المرسل اكتفاء بما ذكره المصنف من مثال التترس (قوله على الخمسة الضرورية) هي النفس والمال والدين والنسب والعقل (قوله والمصالح الحاجية الخ) المصالح الحاجية هي التي في محل الحاجة كتمكين الولي من تزويج الصغير فان مصالح النكاح ليست بضرورية لها في الحال الا ان الحاجة توجه ما حاصله وهو تفقد الكف الذي فات لربما فات لا الى بدل والتحسينية هي التي لا تكون في محل الضرورة ولا الحاجة بل تجزى مجرى التحسينات وهي تفر بالناس على مكارم الاخلاق ومحاسن الشيم وهذا على قسمين منه ما يقع بدون معارضة قاعدة معتبرة وذلك كتحريم تناول القاذورات وسلب أهلية الشهادة عن الرقيق لاجل انها منصب شريف والرقيق نازل القدر والجمع بينهما ما غير ملائم ومنه ما يقع مع المعارضة كالكتابة فانها وان كانت

الدين صاحب الميزان من المتأخرين والله أعلم انتهى مافي الكشف الكبير بعبارة ويدل على ذلك قوله تعالى خالق كل شيء فاعبدوه وقوله سبحانه وتعالى يا أيها الناس اعبدوا ربكم الذي خلقكم لعلمكم تنفون الذي جعل لكم الارض فراشا والسماء بناء وأنزل من السماء ماء فاخرج به من الثمرات رزقا لكم وقوله جل ذكره يا أيها الناس اتقوا ربكم ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة وخلق منها زوجها وبث منه رجالا كثيرا ونساء الى غير ذلك من الآيات البينات والنجح الواضحات (قوله لقوله تعالى أقم الصلاة الخ) دلالة على المدعى تتوقف على كون اللام للتعليل وهو ممنوع فان اللام الجارة ترد على معان كثيرة وجعل البيضاوي وغيره في هذه الآية للتأنيت وقال مثلها في ثلاث خالون وفي القاموس بمعنى بعد وقال وبمعنى عند كتبه نجس خالون وتسمى لام النار يخ وقال ابن الهمام وهو استعمال محقق في اللغة يقال في التاريخ يخ باجماع أهل العربية خروج ثلاث يقين ونحوه وعلى ذلك قوله تعالى

لكن وجد اعتبار الضرورة في الرخص في استباحة المحرمات وأعلم أنه في المصلحة **ب** وهو ضروري به قطعية كية كالتوسر الكفار بجميع من المسلمين ونعلم أن الور كناههم استولوا على المسلمين وقتلوهم ولورمينا الترس يخلص أكثر المسلمين فتكون المصلحة ضرورية به لأن صيانته الدين وصيانته نفوس عامة المسلمين داعية إلى جواز الرمي إلى الترس وتكون قطعية لأن حصول المصلحة وهي صيانته الدين ونفوس عامة المسلمين برمي الترس يكون قطعية ٣٩٥ لظنية كحصول المصلحة في

رخص السفر فإن السفر مظنة المشقة وتكون كية لأن استخلاص عامة المسلمين مصلحة كية فخرج بقية الضرورة ما لو تترس الكافر في قلعة بمسلم لا يحل رمي الترس وبالقضية ما لم نعلم تسلطهم أن تر كتر رمي الترس وبالكية ما إذا لم تكن المصلحة كية كما إذا كانت جماعة في سفينة ونقلت السفينة فان طرحنا البعض في البحر نجا الباقي لا يجوز طرحهم لأن المصلحة غير كية لأن على تقدير ترك الطرح لاتهم إلا جماعة مخصوصة وفي الترس لو تركنا الرمي لقتلوا كافة المسلمين مع الاسارى (والتأشير عندنا أن يثبت بنص أو إجماع اعتبار نوعه أو جنسه في نوعه أو جنسه) أي نوع الوصف أو جنسه في نوع الحكم

الاستدلال المرسل وهو أيضا في محل الاجتهاد (قوله) لكن وجد اعتبار الضرورة في الرخص في استباحة المحرمات) أورد المصنف رحمه الله عليه الاعتراض السابق وهو أن هذا الاعتبار للجنس الابعده وهو غير كافي في الملازمة فالاولى أن يقال اعتبر الشرع حصول النفع الكثير في تحمل الضرر اليسير وجميع التكاليف الشرعية مبنية على ذلك (قوله) والتأثير عندنا) انما قال عندنا لأن عند أصحاب الشافعي رحمه الله أخص من ذلك وهو أن يثبت بنص أو إجماع اعتبار عين الوصف في عين ذلك الحكم ولذا قال الامام الغزالي المؤثر مقبول بانفاق القياسين وقصر أبو زيد الدبوسي القياس عليه لكنه أورد للمؤثر أمثلة عرف بها انه من قبيل الملازم لكنه سماه أيضا مؤثرا فالقياس ينقسم باعتبار عين العلة وخصنها وعين الحكم وخصه أربعة أقسام الاول أن يظهر تأثير عين الوصف في عين الحكم وهو الذي يقال انه في معنى الاصل وهو المقطوع به الذي ربما يقرب منه منكر والقياس اذا لفرق لا يتعد المحل الثاني أن يظهر تأثير عينه في جنس الحكم الثالث أن يظهر تأثير جنسه في عينه وهو الذي خصصناه باسم الملازم وخصصنا اسم المؤثر بما يظهر تأثير عينه الرابع أن يظهر تأثير الجنس في الجنس وهو الذي سميناه المناسب الغريب ثم للجنسية مراتب عموما وخصوصا فمن أجل ذلك تنفاوت درجات الظن والاعلى مقدم على الاسفل والاقترب مقدم على الابعاد في الجنسية فالمصنف رحمه الله أخذ من كلامهم نفس المؤثر وقيد الجنس بالقرب ليميز عن الملازم على ما سبق وأورد بدل العين النوع لئلا يتوهم ان المراد هو الوصف والحكم مع خصوصية المحل كالسكران المخصوص بالخمر والحرمه المخصوصة بها فيوهم ان للخصوصية مدخلافى العلية فالمراد بالوصف الوصف الذي يجعله علة لا مطلق الوصف وكذا المراد بالحكم الحكم المطلوب بالقياس لا مطلق الحكم لأن جميع الاوصاف والاحكام حتى الاجناس أنواع لمطلق الوصف والحكم فلا

مستحسنة في العادات الا انها في الحقيقة يبيع الرجل ماله بما له وذلك غير معقول كذا في المحصول (قوله) فالمصنف أخذ من كلامهم نفس المؤثر) اعترض جدي في فصول البدائع على المصنف بان رسمه التأثير لا يتناول الغريب من غير المرسل وهو مقبول اتفاقا باعترافه وهذا مبني على التخصيص المقبول في المؤثر كما هو الظاهر من سياق المصنف (قوله) وأورد بدل العين) علم منه ان المراد من اعتبار نوع الوصف في نوع الحكم اعتبار الوصف المذكور في الحكم المذكور في موضع آخر (قوله) الوصف الذي يجعله علة) فيه بحث أما أولا فلا ناسلنا تعين الوصف بهذا لكن البعيد والابعاد لا يتبعين ان اذ لو أريد بهما التفاوت عبرتة لم يناسب بمثل الابعاد كونه متضمنا للمصلحة لأن بعده المتضمن للضرورة ثم لحفظ العقل ثم يقع العداوة والبغضاء ثم السكر ثم الخمر به وان أريد بالابعاد على الكل وبالبعده ما بعده فالمناسب أعظم من متضمن المصلحة ودافع المفسدة بل وصف يسيطر به حكم الشرع أعظم منه سلطنا ان على الكل يتضمن المصلحة فيكون ما بعده وهو الضرورة بعيدا وقد جعلها جنسا قريبا للولاية والطهارة وأما ثانيا فلان المتضمن المصلحة لا يلزم أن يكون أبعده على ما هو عين النوع بانه الوصف المدعى علة لا احتمال أن يكون المدعى أو جنسه (والمسار بالجنس هنا الجنس القريب كالسكر في الحرمه) هذا نظير اعتبار النوع في النوع (وكقوله عليه الصلاة

والسلام أرايت لو تضرعت الحديث) هذا نظير اعتبار الجنس في النوع (فان للجنس وهو عدم دخول شيء اعتبارا في عدم فساد الصوم وكقياس الولاية على الثيب الصغيرة وعلى البكر الصغيرة بالصغر) هذا نظير اعتبار النوع في الجنس (ونوعه اعتبارا في جنس الولاية لثبوتها في المال على الثيب الصغيرة وكطهارة سؤر الهرة) نظير اعتبار الجنس في الجنس (فان للجنس الضرورة اعتبارا في جنس التحفيف

فطلقوهن لعدتهن وهو المفهوم من قوله عليه الصلاة والسلام في حديث جابر هذا حين دلكت الشمس فيكون المعنى بعد زوال الشمس
وبه قال ابن عباس وابن عمر وأبو برزة الأسلمي من الصحابة وأبو جعفر محمد بن علي الباقر والحسن البصري وقتادة والضحاك واختاره
ابن جرير وهو رواية عن ابن مسعود رضي الله عنه وفي رواية عنه أنه فسره بغروب الشمس وقال حين غربت

ابن جرير وهو رواية عن ابن

يبقى فرق بين عليية السكر للحرمه وعليية الضرورة للتخفيف فاضافة النوع الى الوصف والحكم بمعنى من
البيانية أي النوع الذي هو الوصف أو الحكم المطلوب فهو نوع لمطلق الوصف والحكم وقد بين بالاضافة
الى الوصف الخصوص والحكم المطلوب احترازاً عن الانواع العالمة والمتوسطة التي وقع التعبد برصها بلفظ
الجنس وأما إضافة الجنس الى الوصف والحكم فهي بمعنى اللام على ان المراد بها الوصف المعين والحكم
المطلوب كما في حال إضافة النوع والمراد بالجنس ما هو أعم من ذلك الوصف أو الحكم مثل لا يجز
الانسان عن الايمان بما يحتاج اليه وصف هو صلة للحكم فيه تخفيف للنصوص الدالة على عدم الخرج
والضرر فيجز الصبي الغير العاقل نوع ويجز المجنون نوع آخر جنسهما المحرز بسبب عدم العقل وفوقه
الجنس الذي هو المحرز بسبب ضعف القوى أعم من الظاهرة والباطنة على ما يشمل المريض وفوقه
الجنس الذي هو المحرز الناشئ من الفاعل بدون اختياره على ما يشمل المحبوس وفوقه الجنس الذي
هو المحرز الناشئ من الفاعل على ما يشمل المسافر أيضاً وفوقه مطلق المحرز الشامل لما ينشأ عن
الفاعل وعن محمل الفعل وعن الخارج وهكذا في جانب الحكم فليعتبر مثل ذلك في جميع الاوصاف
والاحكام والافتحقيق الانواع والجناس باقسامها مما يعسر في الماهيات الحقيقية فضال عن
الاعتبارات فالواصل ان الوصف المؤثر هو الذي ثبت بنص أو اجماع عليه ذلك النوع من الوصف
لذلك النوع من الحكم كالمحز بسبب عدم العقل لسقوط ما يحتاج الى النية أو عليية جنس ذلك الوصف
لنوع ذلك الحكم كعدم دخول شيء في الجوف لعدم فساد الصوم أو عليية ذلك النوع من الوصف لجنس
ذلك الحكم كما في سقوط الزكاة عن لا عقل له فان المحرز بواسطة عدم العقل مؤثر في سقوط ما يحتاج الى
النية وهو جنس لسقوط الزكاة أو عليية جنس الوصف لجنس الحكم كما في سقوط الزكاة عن الصبي لتأثير
المحز بسبب عدم العقل في سقوط ما يحتاج الى النية وأما مثله المتن ففي بعضها نظير ما سياتي من ان
السكر والصغر من قبيل المركب ولما سبق من ان المراد ههنا الجنس القريب والضرورة للطواف ليست

هذا حين دلكت أخرجه
محمد بن الحسن في كتاب
الاشارة عنه واليه
ذهب مجاهد وسعد وعبد
الرحمن بن زيد بن أسلم
وأخرج الطحاوي عن
أبي هريرة فإنه لما سئل
عن الصلاة الوسطى قال
سأقرأ عليك القرآن حتى
تعرفها أليس يقول الله
عز وجل في كتابه أقم
الصلاة لدلولك الشمس
الظهر الى غسق الليل
المغرب ومن بعد صلاة
العشاء العتمة ويقول
وقرآن الفجر ان قرآن
الفجر كان مشهوداً ثم
قال حافظوا على الصلوات
والصلاة الوسطى هي
العصر قال الشيخ سيف
الدين أبو المعين النسفي في
طريقه الخلاف ان اللام
في قوله تعالى أقم الصلاة
لدلولك الشمس وقوله
عليه الصلاة والسلام
صوموا لرؤيته ليست
للتعبد بل لانها لا تصلح
لذلك اذ هي داخلية على
الرؤية دون الوقت وهي
ليست بعلة بالاجماع فما
لم يدخل فيه أولى أن

عامة ما هو الا نزل منه فتأمل (قوله بمعنى من البيانية) ويجوز أن تكون الاضافة لامية بان يراد بالوصف
والحكم الوصف الذي يناط به الحكم والحكم الذي يناط بالوصف فيكون المعنى الاضافي النوع الخاص
بالوصف الذي يناط به الاحكام والنوع الخاص للحكم الذي يناط بالوصف (قوله وهكذا في جانب الحكم)
فانه يقال كلاماً كذا في جانب الوصف حكم في مرتبة عمومها وخصوصاً فيتعلق بالمحز بسبب عدم العقل
حكم هو سقوط ما يحتاج الى النية كالعبادات أو يتعلق بالمحز بسبب ضعف القوى حكم هو سقوط
وجوب الحج والجهاد ويتعلق بالمحز الناشئ عن الفاعل بدون اختياره حكم هو سقوط المطالبة
في الحال وهو وجوب الاداء في حق الصلاة ويتعلق بالمحز الناشئ عن الفاعل مطلق حكم هو سقوط
المطالبة في الحال في العبادات البدنية والرخص بقصر الصلاة وتأخير الصوم ويتعلق بمطلق المحز
حكم فيه تخفيف في الجملة (قوله كالمحز بسبب عدم العقل) جعله ههنا من النوع وجعله فيما سبق من
الجنس حيث قال جنسهما المحرز بسبب عدم العقل ولا منافاة لان المراد بالنوع في هذا المقام الاضافي
فهو نوع بالنسبة الى ما فوقه جنس بالنسبة الى ما تحته (قوله من قبيل المركب) قبيل وان كان سبب

كذلك

لا يكون علة فان قلتم المراد ما يثبت بالرؤية وهو الشهر قلنا آتعون به ان الوقت

الذي وجدت فيه الرؤية سبب لصوم جميع الشهر آتعون ان كل يوم سبب على حدة للصوم فان قلتم بالاول فقد أقررتم ببطلانه
وان قلتم بالثاني فكيف عبر بالرؤية عن هذه الاوقات وهل في اللفظ ما ينبي وضعا أو دلالة أن تذكر الرؤية وبراد منها جزء من يوم

وقد يتركب بعض الأربعة مع بعض فاستخرج كالأصغر مثلا فان لنوعه اعتبارا في جنس الولاية والجنس اعتبارا في جنسها فان جنسها
 الجوز والولاية بانسبة على العاجز كالجنون مثلا وقس عليه البواقي والمركب ينقسم بالنسبة العقلية أحد عشر قسما واحدا منها مركب
 من الأربعة وأربعة منها مركب من ثلاثة وستة مركب من اثنين

يوجد بعد ثلاثين يوما أو
 عشرين يوما من وقت
 الرؤية فان قلت نعم فقد
 ادعيت ما يعرف كل
 جاهل بطلانه وان قلت
 لا فقد ابطالتم
 الاستدلال بالخبر وكذا
 في قوله تعالى اقم الصلاة
 لدلوك الشمس اليس
 تعنون بهذا ان العلة هي
 وقت الدولك أم جزء
 واحد من الزمان هو
 معدوم عند الدولك
 فان قلت بالاول فقد تركتم
 مذهبكم وان قلت
 بالثاني فنقول أي دلالة في
 الدولك الذي هو فعل
 الشمس في زمان
 مخصوص على زمان آخر
 يوجد بعده من غير
 تعيين بل على أجزاء
 متجددة يتعين بعضها
 سببا عند اتصال الاداء
 به على ما هو المذهب
 عندكم أفیه دليل على
 ما زعمتم من حيث العقل
 أم من حيث اللغة فاي
 الامرين ادعيتكم كافتهم
 بيناه ولسن تقدروا
 عليه ثم قال ورود

كذلك بل قد عرفت انه ليس بعلام فضلا عن المؤثر (قوله وقد يتركب بعض الأربعة) لا خفاء في ان
 أقسام المفرد أربعة حاصلة من ضرب الاثنين في الاثنين لان المعبر في جانب الوصف هو النوع أو الجنس
 وكذا في جانب الحكم وحينئذ يلزم انحصار المركب في أحد عشر لان التركيب اما ثنائي أو ثلاثي أو رباعي
 أما الرباعي فواحد لا غير وأما الثلاثي فاربعة لانه انما يصير ثلاثيا بنقصان واحد من الرباعي وذلك
 الواحد اما ان يكون اعتبار النوع في النوع أو في الجنس أو اعتبار الجنس في النوع أو في الجنس وأما
 الثنائي فستة لان كل واحد من الاقسام الأربعة للأفراد يتركب مع كل من الثلاثة الباقية يصير
 اثني عشر حاصلة من ضرب الأربعة في الثلاثة فسقط ستة لموجب التكرار أو نقول اعتبار النوع في النوع
 اما ان يتركب مع اعتبار الجنس في النوع أو مع اعتبار النوع في الجنس أو مع اعتبار الجنس في الجنس ثم
 اعتبار الجنس في النوع اما ان يتركب مع اعتبار النوع في الجنس أو مع اعتبار الجنس في الجنس ثم اعتبار
 النوع في الجنس يتركب مع اعتبار الجنس في الجنس فان قلت اعتبار النوع يستلزم اعتبار الجنس
 ضرورة انه لا وجود للنوع بدون الجنس فلا يتصور الافراد الا في اعتبار الجنس في الجنس وأما اعتبار
 النوع في النوع فيستلزم التركيب الرباعي البتة واعتبار النوع في الجنس أو عكسه يستلزم التركيب
 الثنائي قلت المراد الاعتبار قصدا لا ضمنا حتى ان الرباعي ما يكون كل من الاعتبارات الأربعة
 مقصودا على حدة فالمركب من الأربعة كالسكر فانه مؤثر في الحرمة وكذا جنسه الذي هو باقاع العداوة
 والبغضاء مؤثر في الحرمة ثم السكر يؤثر في وجوب الزاجر أعم من ان يكون أخرويا كالحرمة أو دنويا
 كالحمد ثم لما كان السكر مظنة للقدف صار المعنى المشترك بينهما هو باقاع العداوة والبغضاء مؤثر في
 وجوب الزاجر واما المركب من الثلاثة فالمركب مما سوى اعتبار النوع في النوع كالتميم عند خوف فوت
 صلاة العيد فان الجنس وهو العجز بحسب المحل مما يحتاج اليه شرعا مؤثر في الجنس أي في سقوط الاحتياج
 وفي النوع لقوله تعالى فلم نجد واما فتيمة واما إقامة لاحد العناصر مقام الآخر فان التراب مطهر في بعض
 الاحوال بحسب نشف العجاسات وأيضا عدم وجدان الماء وهو النوع مؤثر في الجنس وهو عدم وجوب
 استعماله لكن النوع وهو خوف الفوت لا يؤثر في النوع أي في التيمم من حيث انه تيمم والمركب مما
 سوى اعتبار الجنس في النوع كافي التيمم اذ لم يجد الماء يحتاج الى شربه فان العجز الحكمي بحسب المحل
 عن استعماله يحتاج اليه شرعا مؤثر في سقوط الاحتياج فهذا تأثير الجنس في الجنس ثم النوع مؤثر في
 النوع لقوله تعالى فلم نجد واما على ما ذكرنا وأيضا عدم وجدان الماء وهو النوع مؤثر في الجنس أي في
 عدم استعماله دفعا للهلاك لكن الجنس غير مؤثر في النوع لان العجز المذكور لا يؤثر في التيمم من حيث
 التيمم والمركب مما سوى اعتبار النوع في الجنس كالحبض في حرمة القربان فهذا تأثير النوع في النوع

مركبا الا ان له جهة واحدة فالتمثيل بذلك الاعتبار (قوله فان قلت اعتبار الشرع) فيه بحث اذ لا نسلم
 ان اعتبار عليه النوع مطلقا يستلزم اعتبار عليه الجنس فان عليه الخاص لما فيه من الزوائد لا يستلزم
 عليه العام بل الامر بالعكس وكذا اعتبار معلولة شئ لا يقتضي معلولية الجنس له والالزام عدم وجود

الحديث لبيان ان الصوم المأمور به في الشهر يؤدي فيه بعد ايامه في الزيادة والنقصان لبيان السبب وبجى اللام للوقت كثير شائع
 في الشرع واللغة قال عليه الصلاة والسلام المستحاضة تنوض لكل صلاة أي لوقت كل صلاة وقالت الخنساء يذكرفي طلوع الشمس
 صبرا * واذكره لكل مغيب شمس أي لوقت مغيبها هذا ولا يرد عليه ان وقت الرؤية والدولك ليس بوقت للصوم والصلاة للمؤمن
 اللام التاريخ بمعنى عند وهو المراد من التوقيت فيكون المعنى بعد الرؤية والدولك (قوله الى الاختصاص الكامل) ويكني فيه الظرفية

(وقد سمي البعض أول الأربعة غريباً الثلاثة ملائمة

(قوله لكن مجموعها) ولو سلم ان هذه الامور تفيد الظن فانما يفيد مجموع القطع اذا استند الجبسة الى المجموع من حيث هو مجموع كالمسبر المتواتر وأما اذا كان كل منها دليلاً على حدة فلا ولهذا لا يصح الترجيح بكثره الادلة (قوله ولتغيرها) حيث يصح في وقته السكامل ويكره في الناقص و يفسد في غير ذلك وفيه نظر اذا لاقص في الوقت حقيقة لانه وقت كسائر الاوقات وانما يتطرق النقص للاركان والاعمال لوقوعها مشابهة بعبادة الكفار لغير الله تعالى ولذلك ورد النهي عن الصلاة في الاوقات المكروهة ويرد عليه أيضاً من صار أهلاً للصلاة وقت مكروه فحسب ثم لم يصلها فيه فلا يجوز فضاؤها في وقت مكروه مشله فان السبب في حقه لا يمكن جعله كل الوقت حين خرج اذ لم يدرك مع الاهلية الا ذلك الجزء بخلاف ما لو قضى ما قطعته من النقل المشروع فيه في وقت مكروه حيث يخرج عن العهدة وان كان آمثالاً ووجوبه ضرورة صيانة

وجنسه وهو الاذى علة أيضاً لحرمه القربان وجنسه وهو وجوب الاعتزال والمركب مما سوى الجنس في الجنس كما يقال الحيض علة لحرمه الصلاة فهذا تأثير النوع في النوع وأيضاً علة للجنس وهو حرمه القراءة أهم من أن يكون في الصلاة أو خارجها ووجوبه من السبيلين تأثير في حرمه الصلاة لكن ليس له تأثير في الجنس وهو حرمه القراءة مطلقاً وأما المركب من الاثنين فالمركب من اعتبار النوع في النوع مع الجنس في النوع كافي طهارة سور الهرة فان الطواف علة لاطهارة لقوله عليه الصلاة والسلام انها من الطوافين وجنسه وهو مخالطة نجاسة يشق الاحتراز عنها علة لاطهارة كأبار الفلوات والمركب من اعتبار النوع في النوع مع النوع في الجنس كافتار المريض فانه مؤثر في الجنس وهو التخصيف في العبادة وكذلك في الاظفار بسبب الضرر والمركب من اعتبار النوع في النوع مع الجنس في الجنس كولاية النكاح في المحنون جنوناً مطبقاً فانه من حيث انه يحجز بسبب عدم العقل مؤثر في مطلق الولاية ثم من حيث انه يحجز دائمياً بسبب عدم العقل علة لولاية النكاح للحاجة بخلاف الصغر فانه من حيث انه صغر لا يوجب هذه الولاية والمركب من اعتبار الجنس في النوع مع الجنس في الجنس كولاية في مال الصغير فان العجز لعدم العقل مؤثر في مطلق الولاية ثم هو مؤثر في الولاية في المال للحاجة الى بقاء النفس والمركب من اعتبار الجنس في النوع مع النوع في الجنس كخروج النجاسة فانه مؤثر في وجوب الوضوء ثم خروجها من غير السبيلين كافي البدوهي آلة التطهير مؤثر في وجوب ازالتهما والمركب من اعتبار النوع في الجنس مع الجنس في الجنس كافي عدم الصوم على الصبي والمجنون فان العجز لعدم العقل مؤثر في سقوط العبادة للاحتياج الى النية ثم الجنس وهو العجز لخلل في القوى مؤثر في سقوط العبادة كذا ذكره المصنف رحمه الله تعالى (قوله ولا شئان المركب من أربعة أقوى الجميع) يعني ان قوة الوصف انما هي بحسب التأثير والتأثير بحسب اعتبار الشارع وكلما اكثر الاعتبار قوي الا انما فيكون المركب أقوى من البسيط والمركب من أجزاء أكثر أقوى من المركب من أجزاء أقل وأنت خبير بانه انما يستقيم فيما سوى اعتبار النوع في النوع فانه أقوى الكل لكونه بمنزلة النص حتى يكاد يقرب منه منكر والقياس اذا فرق الا بتعدد المحل فالمركب من غيره لا يكون أقوى منه (قوله وقد سمي البعض) ذكر في بعض أصول الشافعية ان المناسب القريب ما يؤثر نوعه في نوع الحكم ولم يؤثر جنسه في جنسه كاطعم في الربا فان نوع الطعم وهو الاقتيات مؤثر في

الجنس بعدم علة النوع وليس الامر كذلك لجواز وجوده في ضمن نوع آخر وكان الجواب المذكور مبني على التناول (قوله وجوب الاعتزال) أي من النساء والغلمان (قوله كافتار المريض فانه) أي المرض مؤثر في تخفيف العبادة مطلقاً صوماً كان أو صلاة أو غيرهما (قوله فيما سوى اعتبار النوع في النوع) فان قلت لا حاجة الى استثناء اعتبار النوع في النوع لما هو من انه يستلزم التركيب الرباعي فيندرج في قوله ولا شئان ان المركب من أربعة أقوى الجميع قلت قد سبق أيضاً ان الرباعي ما يكون كل من الاعتبارات الأربعة مقصودة فيه وان اعتبار النوع في النوع من أقوى الافراد فلا بد ان يستثنى حتى لا ينتقض الحكم الكلي بالمركب من غيره حيث لا يكون أقوى منه مع تركب ذلك وبساطة هذا (قوله ذكر في أصول الشافعية الخ) يلزم من هذا ان يكون الغريب أقوى من الكل لما سبق ان اعتبار النوع في النوع أقوى الكل وهو راجع الى تفسير الغريب ولا مشاحة (قوله فان نوع الطعم وهو الاقتيات) الطعم بانضم الطعام وما يؤكل وبالفتح ما يؤديه الذوق والاقتيات اتحاد القوة واطعمه النوع الى الطعم بمعنى اللام واطعمه الجنس اليه بياناً واعترض عليه بان المراد بنوع الوصف المتحد عليه في الاصل ما انفق معه في المشابهة ويجنسه ما اختلف معه في الحقيقة ولكن اتحاداً في ما به الاشتراك والاطعم الذي في البر هو الوصف المتحد عليه

ثم لا يخلو من ان يكون له أصل معين من نوعه يوجد فيه جنس الوصف أو نوعه ويسمى شهادة الاصل وهي أعم من أولى الاربعه مطلقا
أي شهادة الاصل أعم من اعتبار نوع الوصف في نوع الحكم ومن اعتبار جنس

كلمة جسد اعتبار نوع الوصف أو جنسه في نوع الحكم فقد وجد للحكم أصل معين من نوعه يوجد فيه جنس الوصف أو نوعه لكن لا يلزم انه كلما وجد له أصل معين من نوعه يوجد فيه جنس الوصف أو نوعه فقد وجد اعتبار نوع الوصف أو جنسه في نوع الحكم (ويبينها وبين أخيرى الاربعه عموم وخصوص من وجه) أي قد يوجد شهادة الاصل بدون واحد من أخيرى الاربعه وقد يوجد واحد من أخيرى الاربعه بدون شهادة الاصل وقد يوجد جسدان معا (فالتعليل بهما بدون الشهادة حجة ويسمى عند البعض تعليل لا قياسا وعند البعض هو قياس أيضا واذا وجد شهادة الاصل بدون التأخير لا يكون حجة عندنا ويسمى غريبا أيضا) اعلم ان التعليل بأولى الاربعه لا يكون الا مع شهادة الاصل

ربوية البر لم يؤثر جنس الطعم في ربوبية سائر المَطعومات كالخضروات والملائم هو الاقسام الثلاثة الباقية (قوله ثم لا يخلو) أي الحكم بعد التعليل لا يخلو من أن يكون مقروبا بشهادة الاصل أولا يكون في الكلام حذف والمراد بشهادة الاصل أن يكون للحكم المعلل أصل معين من نوعه يوجد فيه جنس الوصف أو نوعه وانما قلنا المراد انه لا يخلو من أن يكون له أصل أولا يكون لما ذكر من ان كلامنا من اعتبار النوع في الجنس واعتبار الجنس في الجنس قد يوجد بدون شهادة الاصل فصار الحاصل ان كلامنا من اعتبار النوع في النوع واعتبار الجنس في النوع يستلزم شهادة الاصل وهو معنى العموم والخصوص المطلق وأما اعتبار النوع في الجنس أو الجنس في الجنس فلا يستلزم شهادة الاصل بل قد يجتمعان وقد يفترقان وهذا معنى العموم والخصوص من وجه فالتعليل بالوصف الذي اعتبر نوعه أو جنسه في نوع الحكم يكون قياسا لامحالة لان الحكم المعلل مقيس والاصل الشاهد مقيس عليه وكذا التعليل بالوصف الذي اعتبر نوعه في جنس الحكم أو جنسه في جنسه اذا كان مع شهادة الاصل وأما اذا كان بدونها فهو تعليل مشروع مقبول بالاتفاق لكن عند بعضهم يسمى قياسا وعند بعضهم يكون استنادا بالعلة مستنبطه بالرأى بمنزلة ما قال الشافعي رحمه الله ان التعليل بالعلة المتعدية يكون قياسا بالعلة القاصرة لا يكون قياسا بل يكون بيان علة شرعية للحكم وقال شمس الأئمة رحمه الله تعالى الاصح عندى انه قياس والذي في سائر المَطعومات يتفق معه في المساهبة فكيف يكون الطعم جنسا له وكيف يكون الاقتيات نوعا للطعم وقد اختلف معه في الحقيقة (قوله كالخضروات) قال في المفصل ويجمع الصفة اذا كان في آخرها ألف تأتي رابعة أو ربه أمثلة فعال فعل وفعل وفعل وأما قوله عليه الصلاة والسلام ليس في الخضروات صدقة فلجربه جري الاسم يعني الاسم الذي له مذهب كقوله يجمع بالألف والتاء نحو صحراوات وقيل هو متأول بالبقولات (قوله في الكلام حذف) هو قوله أولا يكون وقد يقال المفهوم من كلام المصنف ان أول الاربعه المسمى غريبا عند البعض لا يخلو من أن يكون له أصل معين من نوعه يوجد فيه نوع الوصف أو جنسه وعلى هذا لا يحتاج الى اعتبار الحذف اذا اعتبر الشرع نوع ووصفه في نوع حكمه لا يمكن أن لا يكون له أصل معين من نوعه يوجد فيه نوع الوصف أو جنسه (قوله وهو معنى العموم والخصوص المطلق) يريد ان ليس المراد من العموم والخصوص ههنا ما هو بحسب التصديق بل ما هو بحسب التحقق لكن فيه مساححة لان مجرد استلزامها بشهادة الاصل لا يقيس العموم والخصوص مطلقا فالظاهر أن يقال يستلزم شهادة الاصل بدون العكس الا انه لم ينعرض له لكونه مذكورا في كلام المصنف وانما غرضه ههنا مجرد بيان ان الاعتبار التحققي لا التصادقي وانما قلنا لا يستلزم شهادة الاصل اياهما لجواز أن يوجد للحكم أصل معين يوجد فيه جنس الوصف أو نوعه لكن لم يوجد فيه اعتبار الشارع نوع الوصف أو جنسه في نوع الحكم المعلل (قوله لان الحكم المعلل مقيس) أراد الحكم المعلل الذي في النوع لان علة حكم الاصل علة له فهو معلل في الجملة وليس مراده ان الحكم المعلل في الاصل مقيس على الاصل الشاهد كما يتوهم من عبارة التعليل اذ لا وجه له كما لا يخفى (قوله بل قد يجتمعان الخ) أو رده على كون النسبة بين شهادة الاصل وأخير الاربعه عموم ومن وجه ان الجنس لا يوجد الا في ضمن نوع بل في ضمن فرد فان كان النوع الذي حكم الاصل فردا منه فقد حصل شهادة الاصل وان كان نوعا آخر مجازا فالنوع الحكم المذكور في الحقيقة فان كان نوع

لمقالة انها أعم فيكون التعليل بكل منهما قياسا اتفاقا والتعليل بأخيرى الاربعه اذا وجد مع شهادة الاصل يكون قياسا اتفاقا

وإذا وجد بدون شهادة الأصل فعند البعض قياس وعند البعض لا ويسمى تعليلاً لكنه مقبول اتفاقاً وإنما الخلاف في تسميته قياساً
وشهادة الأصل قد توجد بدون ٤٠٠ الأولين لأنها أعم من كل منهما مطلقاً وقد توجد بدون الأخيرة لأنها أعم من

كل منهما ما من وجه فإذا
وجدت بدون التأثير
لا يقبل عندنا ويسمى
غير بياني يسمى الوصف
الذي يوجد في صورة
يوجد فيها نوع الحكم من
غير تأثير غير بياني الغريب
نوعان أحدهما مقبول
وهو الوصف الذي اعتبر
نوعه في نوع الحكم والثاني
مردود وهو الوصف
الذي يوجد جنسه أو
نوعه في نوع ذلك الحكم
لكن لا نعلم أن الشارع
اعتبر هذا الوصف
أولاً

على كل حال فإن مثل هذا الوصف يكون له أصل في الشرع لا محالة ولا يمكن استغنى عن ذكره لوضوحه
وربما لا يقع الاستغناء عنه فيذكر فعلى هذا لا يكون الخلاف في مجرد تسميته قياساً على ما ذهب إليه
المصنف رحمه الله بل عند البعض يكون التعليل بالوصف المؤثر مستلزماً لشهادة الأصل لكنه قد يذكر
وقد لا يذكر وحينئذ يصح أن يحمل قوله ثم لا يتخلو من أن يكون له أصل معين على ظاهره (قوله) وإذا
وجد شهادة الأصل بدون التأثير (يعني ان شهادة الأصل قد توجد بدون كل من الأنواع الأربعة
للتأثير وحينئذ يسمى الوصف غير بياني لعدم تأثيره فلا يقبل عندنا أي لا يجب قبوله لأن شرط وجوب
القبول هو التأثير أو المراد أنه لا يقبل ما لم يكن ملائماً فإن قلت الملائم يجب أن يعتبر جنسه في جنس
الحكم فهو أحد الأنواع الأربعة فالغريب لا يكون ملائماً قلت أحد الأنواع هو اعتبار الجنس القريب
في الجنس القريب على ما مر في تفسير المؤثر والمعبر في الملائم هو الجنس البعيد والغريب بمعنى غير المؤثر
يجوز أن يكون ملائماً فظهر أن اسم الغريب يطلق على نوعين من الوصف أحدهما ما اعتبر نوعه في نوع
الحكم على ما سبق من أن البعض يسمى أول الأربعة غير بياني والثلاثة الباقية ملائمة وهو مقبول
بالإتفاق وثانيهما ما يوجد جنسه أو نوعه في نوع ذلك الحكم لكن لا يعلم اعتباره ولا الغاؤه في نظر الشارع
وهو مردود إذا لم يكن ملائماً خلافاً لاصحاب الطرد وأشار المصنف رحمه الله في أثناء كلامه إلى إثبات
شهادة الأصل بدون تأثير بانها قد توجد بدون الأولين يعني اعتبار النوع أو الجنس في النوع لكونها
أعم منهما مطلقاً وقد توجد في الأخيرين يعني اعتبار النوع في الجنس أو الجنس في الجنس لكونها أعم منهما

الوصف هو الداعي إلى أن يوجد الجنس تحت ذلك النوع الذي هو مخالف لنوع حكم الأصل في الحقيقة
فما اعتبره الشارع علة للجنس لا يكون كذلك بل علة لذلك النوع المخالف والفرص خلافه وإن لم يكن
هو الداعي إليه بحسب وجوده تحت أي نوع كان يوجد فيه الجنس فيلزم من اعتبار جنس الوصف
أو نوعه وجنس الحكم أن يكون له أصل معين من نوعه يوجد منه جنس الوصف أو نوعه هذا وقد
أشير فيما سبق إلى أن اعتبار نوع الوصف في جنس الحكم يؤول في نوع آخر منه فيضنار الشق الثاني
من الترديد الأول فتأمل (قوله) ولكن قد يستغنى عن ذكره لوضوحه) وربما لا يقع الاستغناء عن
ذكره مثال ما يقع الاستغناء عن ذكره ما قلنا في إبداع الصبي شيئاً من أنه إذا استهل كما لا ضمان عليه
لأن المسودع ساطع على ذلك والتسليط على الشيء رضاه وأما التقييد بالحفظ فلا يصح في حق الصبي لأنه
لا ولاية له عليه فهو بهذا الوصف يكون معيناً على أصل واضح وهو أن من أباح أحد أطعمنا قوله
لم يضمن لأنه لا يباحه سلطه على تناوله فتر كنا هذا الوصف لوضوحه ومثال ما لا يستغنى عن ذكره فيذكر
ما قال علماءنا في طول الحرة أنه لا يمنع نكاح الأمة لأن كل نكاح يصح من العبد باذن المولى فهو صحيح من
الحركة نكاح حرة وهذا الإشارة إلى معنى مؤثر وهو أن الرق ينصف الحل الذي يبتنى عليه عقد النكاح
سرعاً ولا يبدله بحل آخر فيكون الرقيق في النصف الباقي بمنزلة الحر في الحل لأنه ذلك الحل بعينه ولكن في
ذلك المعنى نوع غموض فتقع الحاجة إلى ذكر الأصل (قوله) وحينئذ يصح (أي حين استلزام التعليل
بالوصف المؤثر لشهادة الأصل (قوله) أو المراد أنه لا يقبل الخ) أي لا يقبل بالفعل ولا يصح العمل به ما لم
يكن ملائماً لسبق من أن الملائمة كاهلية الشهادة ولا يصح العمل بدونها وليس المراد أنه لا يجب القبول
إذا لم يكن ملائماً ليرد أن المصنف صرح فيما قبل باشتراط التأثير في وجوب القبول فلا يصح حمل كلامه

المؤدى عن البطلان
ليس غير والصون عن
البطلان يحصل مع
التقصان على أن من
ضرورته تحمل ما يلزمه
من النقص هذا على أنهم
أما جعلوا سبباً للنفس
الوجوب والتغير هو
الأداء أو المسود (قوله)
وتجديد الوجوب الخ
احتجاج بالدوران وقد
حكم عليه في ركن
القياس بالبطلان وعند
من اعتبر الاحتجاج به
صحيحاً فقاده إنما هو
الحسبان لأن دوران

الشيء مع الشيء أمانة لكون المدارعلة لذلك هذا (قوله) وبطلان التقديم عليه الخ) أي تقديم
الصلاة عليه لا وجوبها فإنه مما ليس في وسعه (قوله) فإن التقديم على الشرط الخ) دفع لما يقال إن بطلان التقديم لا يدل على السببية

(وانما اعتبرنا التأثير لانه) أى القياس (أمر شرعى فيعتبر فيه) أى فى القياس (اعتبار الشرع) وهو أن يكون القياس بوصف اعتبره
الشرع أو اعتبر جنسه (ولان العلة المنقولة ليست الا مؤثرة كقوله عليه

٤٠١

وقوله فى المستحاضة أنه
دم عرق انفجر ولا انفجار
الدم من العرق وهو
النجاسة تأثيرى وجوب
الطهارة فى عدم كونه
حيضا وفى كونه مرضا
لازما فيكون له تأثيرى
التخفيف وقوله عليه
الصلاة والسلام أرايت
لو غصمت عبا الحديث

لجواز أن يكون ذلك
لكونه شرطا فقط قيل
عليه بطلان تقديم
المشروط على شرطه
ضرورى وأظهر من
بطلان تقديم المسبب
على سببه لجواز أن يثبت
الشيء بأسباب شتى ورد
بان صحة الاداء لا تتوقف
على شرط نفس الوجوب
كما لا تتوقف على شرط
وجوب الاداء ولما ثبت
بطلان التقديم على
الوقت علم انه لا انتفاء
السبب ولا يفتنى ما فيه
وبان التوارد فى السبب
باطل على ما بين فى محله
بانحائه الثلاثة بل ارب
واللازم الاعمال لازم
للاعم نعم يجوز أن يكون
البطلان لكون الوقت
شرطا للاداء وجوابه

من وجه فتوجد بدون التأثير فى الجملة لا لمحصاره فى الانواع الاربعه وما يترتب منها وفيه نظر لان التحقق
بدون كل واحد من الاربعه لا يستلزم جواز التحقق بدون المجموع فيجوز أن يكون أعم من الاولين
باعتبار أن يوجد فى الاخيرين وبالعكس فبمجرد ذلك لا يلزم أن يوجد بدون التأثير (قوله وانما اعتبرنا
التأثير) فى العلة لو جوب العمل بالقياس لو جهين أحدهما ان القياس أمر شرعى فلا بد فيه من اعتبار
الشارع وثانيهما ان الاقيسة المنقولة عن العبادات والتابعين رضى الله تعالى عنهم كلها مبنية على العلة
المؤثرة وأجيب عن الاول بان كون القياس أمر شرعى لا يقتضى الا أن يكون له أصل فى الشرع وأما
لزوم أن يثبت بنص أو إجماع اعتبار الشارع نوع الوصف أو جنسه القريب فى نوع الحكم أو جنسه القريب
على ما فسر ثم به التأثير فمنوع ولم لا يكتفى الجنس البعيد وحصول الظن بوجوه أخر من مسالك العلة
كيف وقد جوزتم العمل بغير المؤثر أيضا وعن الثانى بانه لا يدل الا على ان الاقيسة المنقولة كلها مبنية
على علة معتقولة مناسبة وليس النزاع فى ذلك بل فى التأثير بالمعنى المذكور ولا يخفى أن فى كثير من الاقيسة
المنقولة قد اعتبرت الاجناس البعيدة ولم يثبت اعتبار الوصف بنص أو إجماع بل بوجوه أخر والظاهر ان
مرادهم بالتأثير فى هذا المقام ما يقابل الطرد فعناه أن يكون الوصف مناسباً بما لا يمتثل الاضافة للحكم اليه
سواء كان مؤثراً بالمعنى الذى ذكره المصنف أو لا وحينئذ يتم الاستدلال وهذا ظاهر من النظر فى كلامهم
فى هذا المقام ومن تقريرهم التأثير فى الامثلة المذكورة فى قوله عليه الصلاة والسلام انها من الطوافين
لجنس الطوف وهو الضرورة له أثر فى الشرع فى التخفيف واثبات الطهارة ورفع النجاسة كمن أكل الميتة

هنا على الاكتفاء بالملائمة (قوله وفيه نظر لان التحقيق الخ) قد يتكلف فى الجواب عنه بان يقال لما
كان أحد نوعى الغريب وهو المردود مما لم يعلم ان الشارع اعتبره أم لا على ما قرره المصنف دل على جواز
عدم اعتباره فى الجملة وهو يقتضى انفسكا كهما عن التأثير فى الجملة والانتفاك عن التأثير يقتضى جواز
التحقق بدون المجموع ونظر الشارع انما يتوجه اذا لوحظ النسبة بينهما وبين الاربعه بدون ملاحظة
المعنى الذى اعتبر فى الغريب المردود (قوله فمنوع) قد يدفع المنع بانه لو لم يعتبر اعتبار الشارع عليه ذلك
الوصف بالوجوه التى بينا انها يعلم وجعلنا هاءه من عند أنفسنا لزم نصب الشرع من عندنا وذاعبر
جائز وبالجملة العلة المعتبرة فى الشرع ما يصلح دليلا على الخصم بحيث لا يمكن معارضتها ولا مناقضتها
فوجب أن تكون العلة بما اعتبر فيه التأثير بالمعنى المذكور حتى تكون مسلمة عند الخصم ومعرفة عن
المعارضة والمناقضة وحينئذ لا يكتفى الجنس البعيد والظن المذكور لا يكتفى لان الاعتبار هو الظن الذى دل
دليل قطعى على اعتباره فى حق وجوب العمل ولم نقل ههنا دليل على اعتباره شرعا وعلى تقدير اعتباره
لا يصلح دليلا لمزما على الغيوب والكلام فيما يصلح حجة على الغير ولذا قال نغرا الاسلام فى رد كفاية الاخالة
الخيال أمر باطل لانه ظن لا حقيقة ولانه باطل لا يصلح دليلا على الخصم ولا دليلا شرعيا ولانه لا ينفذ عن
المعارضة لان كل خصم يحتاج بمثله فيما يدعيه على خصمه ودلائل الشرع لا تختمل لزوم المعارضة كما
لا تختمل لزوم المناقضة كما ذكرنا فيما سبق (قوله والظاهر ان مرادهم الخ) قال المحقق الشريف هذا
القول من الشارع يناقض ما ذكره فى بيان المناسبة من ان المذكور فى كلام نغرا الاسلام ومن تبعه الى
قوله فقطه ران الملائمة هى المناسبة وانها تقابل الطرد وذلك لانه جعل الملائمة ههنا نفس التأثير
وهناك مقابلته وأجيب بان المراد بالتأثير ههنا غير ما هو المراد منه بدليل قوله سواء كان مؤثرا

(٥١ - تلويح نانى)

ما ذكره صاحب الكشف بان احتمال الشرطية قائم الا ان الادلة السابقة ترجح جانب
السببية كما شترت لا يصلح دليلا على أحد مدلوليه بمعونة القرينة وانت خبير بما فيه (قوله وان لم يكن مؤثرا فى ذاته) بل ليس مؤثرا أصلا

وما ذكره من المعنى ليس هو ومعنى التأثير في شئ (قوله كالنار في الاحراق الخ) النار مؤثرة حقيقة عند الخفية وسبب الاحراق طبعها وهو لا ينافي استقلال الباري تعالى في الخلق والايجاد أصلا وهذا من المسائل التي خالفهم الأشعرية كان الحال على هذا المنوال في خلق الافعال قال الشيخ أحمد السرهندي في المكتوب الثمانين ومائتين المختار تأثير القدرة الحادثة في أصل الفعل ووصفه معاذ لا معنى للتأثير في الوصف بدون التأثير في الأصل ولا محذور في القول بالتأثير وان كبر ذلك على الأشعري اذا التأثير في القدرة أيضا بإيجاد الله سبحانه كان نفس القدرة بإيجاده تعالى أيضا ومذهب الأشعري داخل في دائرة الجبر في الحقيقة اذا لا اختيار عنده حقيقة ولا تأثير أصلا هذا كلامه ثم بين الفرق بين المذهب بما حاصله ان المذهب الطحاوي العبد قال باختياره ومؤثر في فعله بحقيقة وينسب الفعل اليه حقيقة وان مذهب

في الخمسة فانه لا يجب عليه غسل اليد والفم للضرورة وأيضا لما كانت الهرة من الطوافين لم يمكن الاحتراز عن سورها الا بخرج عظيم فسقط اعتبار النجاسة دفعا للخرج كما في حل الميتة وكذا لا انفجار الدم في قوله عليه الصلاة والسلام انه ادم عرق انفجر لا انفجار الدم ووصوله الى موضع يجب تطهيره عنه وهو معنى النجاسة أثر في وجوب الطهارة وفي عدم كون انفجار الدم حياضوا في كونه مرضا لازما مؤثرا في التخفيف أما في وجوب الطهارة فلان العبد لا يصلح للقيام بين يدي الرب الا طاهرا وأما في عدم كونه حياضا فلان الحيض دم ثبت عادة راتبة في بنات آدم خلقها الله تعالى في أرحامهن وانفجار دم العرق ليس كذلك فلا يكون حياضا موقعا في الخرج الموجب لاسقاط الصلاة والوضوء وأما في كونه مرضا فلانه ليس في وسعها امساكه وردة فيكون له تأثير في التخفيف بان يحكم مع وجوده بقيام الطهارة في وقت الحاجة وهو وقت الصلاة للضرورة اذ لو وجبت عليها الطهارة لسلك حدث لبقية مشغولة بالطهارة أبدا ولم تفرغ للصلاة قطعاً وفي قوله عليه الصلاة والسلام أ رأيت لو توضع مضت بما ثم مجتته أ كان يضرك لعدم قضاء الشهوتين له أثر في عدم انتقاض الصوم فكما ان المضضة مقدمة شهوة البطن وليست في معنى الاكل كذلك القبلة مقدمة شهوة الفرج وليست في معنى الجماع لاصوره لعدم ابلاج فرج في فرج ولا معنى لعدم الانزال في الامثلة المذكورة ليس التأثير بمعنى اعتبار النوع أو الجنس القريب (قوله وغيرها) أي وغير المذكورات من أقيسة النبي عليه الصلاة والسلام وأقيسة الصحابة رضي الله تعالى عنهم كما قال النبي عليه الصلاة والسلام في تحريم الصدقة على بني هاشم أ رأيت لو توضع مضت بما ثم مجتته أ كنت شاربته كذا أورده نخر الاسلام رحمه الله وغاية تقريره ان هذا تعليل بمعنى مؤثر وهو ان الصدقة مطهرة لاوزار الا نام فكانت وسخا بمنزلة الماء المستعمل فكما ان الامتناع من شرب الماء المستعمل أخذ بعاني الامور فكذلك حرمة الصدقة على بني هاشم تعظيم لهم واكرام واختصاص بمعاني الامور كما اختلفت العناية رضي الله تعالى عنهم في الجدمع الاخوة واحتج كل فريق بشئ مشتمل على معنى مؤثر هو القرابة من الجانبين أو الاتصال بالميت بطريق الجزئية فقال على رضي الله تعالى عنه انما مثل الجدمع الاخوة مثل شجرة أنبتت غصنها ثم تفرع عن الغصن فرعان فالقرب بين الفرعين أولى من القرب بين الفرعين والاصل لان الغصن بين الفرعين والاصل واسطة ولا واسطة بين الفرعين فهذا يقتضي رجحان الاخ على الجد الا ان بين الفرعين والاصل جزئية وبعضية ليست بين الفرعين نفسها فكان لكل منهما ما يرجح فاستويا وقال زيد بن ثابت رضي الله تعالى عنه مثل الجد مع الاخوين كمثل نهر يتشعب من واد ثم يتشعب من هذا النهر جدول ومثل الاخوين كمثل نهرين يتشعبان من واد فالقرب بين النهرين المتشعبين من الوادي أكثر من القرب بين الوادي والجدول بواسطة النهر وقال ابن عباس رضي الله تعالى عنه ألا يتق الله زيد بن ثابت يجعل ابن الابن ابنا ولا يجعل أب الاب أباً اعتبر أحد بالمعنى الذي ذكره المصنف أم لا (قوله في الامثلة المذكورة الخ) أجيب باننا لا نسلم ان التأثير فيها ليس بمعنى اعتبار النوع أو الجنس القريب كيف وقد اعتبر الشارع نوع الوصف وهو الطوى في سقوط النجاسة وكذا انفجار الدم في وجوب الطهارة وفي عدم كونه حياضوا في نومه مرضا لازما وكذا عدم الايمان بما ينافي الصوم في عدم انتقاضه بالمصوم المذكور في الامثلة وكماها انواع وعلى نفسه عدم كونها أنواعا فلا أقل من كونها اجناسا قريبة (قوله وكما احتج الخ) قال أبو بكر الصديق رضي الله عنه ومن تبعه من الصحابة كابن عباس رضي الله عنه بمواالاعيان وبمواالاه من الاخوة والاخوات لا يرتون مع الجد بل الجد يسبب جميع المال كالأب وهو قول أبي حنيفة رحمه الله وبه يفتى وقال علي وابن مسعود

الأشعري ان قدرة العبد مدار محض والفعل ينسب اليه حقيقة وان لم يكن الاختيار والفعل

طرق

طرفي القرابة وهو طرفي الاصله بالطرف الاخر وهو الجزئية في القرب (قوله وعلى) هذا الاصل وهو اعتبار التأثير جزئياً في اقيستنا في المسائل المختلف فيها فاعلنا بالعلل المؤثرة فان للمسح اثر في التخفيف فانه ليس من الغسل ويتأدى به الفرض ولا يشترط فيه استيعاب المحل كما في المغسولات بخلاف الركنية فانه لا اثر لها في التكرار وابطال التخفيف وكون التثلث سنة اللهم الا ان يقال ان الركنية تنبئ عن القوة والحصانة وجوب الاحتياط فيمناسب التكرار ليحصل باليقين أو بظن قريب منه وكذا الصغر مؤثري في اثبات الولاية فان ولايته النكاح لم تشرع الاعلى وجه النظر للمولى عليه باعتبار عجزه عن مباشرة النكاح بنفسه وذلك في الصغردون البكارة وكذا تعيين الصوم الفرض في رمضان مؤثري اسقاط وجوب التعيين لان اصل النية في العبادات انما هو للتمييز بين الجهات المترجمة فبغيت لانزاحم لاحاجة الى التعيين بخلاف الفرضية فانه لا يعقل تأثيرها في اجاب التعيين (قوله وبعض العلماء) قد اشتهر فيما بين الاصوليين ان من مسالك العلة السبب والتقسيم وهو حصر الاوصاف الموجودة في الاصل الصالحة للعلية في عدد ثم ابطال عليه بعضها التثبت عليه الباقي فيكون هناك مقامان أحدهما بيان الحصر ويكفي في ذلك أن تقول بحثت فلم أجد سوى هذه الاوصاف ويصدق لان عدالتها وتدينه مما يغلب ظن عدم غيره اذ لو وجد لما خفي عليه أو لان الاصل

وزيد بن ثابت يرون مع الحد وهو قولهما وقول مالك والشافعي (قال المصنف فغير معقول) وقيل معناه ان هذا الكلام غير معقول لما انه لا يصدق كلياً لا تناقضا مع مسح الخف وقيل معناه ان هذا التعليل غير مدرك بالعقل لان القياس الذي هو دليل شرعي يعتمد عليه اعتبره الشارع وليس العقل مستقلاً باستخراجها (قوله اللهم الا ان يقال الخ) أشار بكلمة اللهم الى ضعفه وذلك لان المراد بالتأثير على ما عرف مراراً اعتبار الشرع الوصف علة ولم يعتبر الشارع الركنية علة للتثلث والالكان التثلث في مسح الخف والتيجم سنة وليس كذلك (قوله السبب والتقسيم) وقد يسمى السبب أيضاً كذا ذكره الشارع في حواشي العبد وأما قول المصنف احتجوا بالتقسيم فاما تسمية الكل باسم الجزء أيضاً واما اكتفاء في التعبير عن الكل بذكر الجزء كما يقال قرأت الم و براد سورة مستلهما ذلك (قوله وهو حصر الاوصاف الخ) التحقيق ان الحصر راجع الى التقسيم والسبب الى الاشكال فان المفروض ان الاوصاف كلها صالحة لعلية ذلك الحكم والاشكال في ذلك لان معناه بيان عدم صلوح البعض فيناقض قلنا المراد بصلوح الكل صلوحه في بادي الرأي و بعدم صلوح البعض عدمه بعد التأمل والفكر فلا تناقض (قوله لان عدالتها الخ) فيه اشارة الى دفع ما يقال لعله لم يبحث أو بحث ووجد ولم يذكره بردسجما لكلامه لكن في تقريره بشار هو ان المذكور في المدعى عدم الوجدان والمذكور في الدليل عدم الوجود فلا ارتباط بينهما وهذا انما يلزم من تغيير عبارة المحقق في شرح المختصر وهي هكذا يكفي في بيان الحصر اذا منع أن يقول بحثت فلم أجد سوى هذه الاوصاف ويصدق فيه لعدالتها وتدينه وذلك مما يغلب ظن عدم غيره لان الاوصاف العقلية والشرعية مما لو كانت لما خفيت على الباحث عنها وغاية الامر ان يقدر بعد قوله فلم أجد سوى هذه الاوصاف فلا يوجد غيرها أو يؤيده ان الكلام في بيان الحصر رأى الانحصار وهو عدم الوجود لا عدم الوجدان فقط ويكون الدليل ناظر الى هذا المقدر ويقال عدالتها يغلب ظن عدم غيره بواسطة تغلبه ظن عدم الوجدان كما فهم من كلام المحقق لكن يبقى فيه شيئا من أحد هما ان التصديق اذا توجه الى عدم الوجود لم يحسن قوله وينشد للمعترض أن يبين وصفا آخر والاخر ان الاقتصار على قوله اذ لو وجد لما خفي عليه بنوعيه كما لا يخفى على الفطن ثم في قوله أولان

لا يجب عليه تعيينه بان يقول هذا الرد هو رد الوديعه فان ردها مطلقا يصرف الى الواجب عليه وهو رد الوديعه (وفي النقل) فانه اذا فوي في غير رمضان صوما مطلقا ينصرف الى النفل لتعيينه وفي رمضان ينصرف الى صوم رمضان لتعيينه (فان فرض رمضان فيه كالنفل في غيره وبعض العلماء احتجوا بالتقسيم) أي على العلية في القياس (وهو ان يقول العلة اما هذا أو هذا أو هذا والآخر ان باطلان فتعين الاول فان لم يكن حاصرا لا يقبل وان كان حاصرا بان يثبت عدم عليه

(الغير) أي غير هذه الاشياء التي رددتها (بالاجماع مثلا) انما قال مثلا لانه يمكن ان يثبت عدم عليه الغير بالنص (بعد ما ثبت تعليل هذا

المناط وهو ان يبين عدم عليه الفارق ليثبت عليه المشترك (الفارق هو الوصف الذي يوجد في الاصل دون الفرع والمشارك هو الوصف الذي يوجد فيهما) وعلمنا ان راجعهم الله لم يتعرضوا لهذين فانه على تقدير قبولهما يكون مرجعهم الى النص أو الاجماع أو المناسبة

ثابتا له حقيقة وان مذهب الجبرية نفي الفعل عن الفاعل حقيقة ونفي الاختيار والقدره حقيقة وان مذهب المعتزلة ان افعال العباد حاصله بقدره العبد وحدها وهو مستقل فيها هذا وقال ابن الهمام المحقق رحمه الله ان القول بان تعلق قدرة العبد بالفعل لا على وجه التأثير هو الكسب مجرد الفاظ لم يحصلوا لها معنى ونحن انما نفهم من الكسب التحصيل وليس هو الا ادخال في الحصول والموجب للجبر المحض ليس سوى القول بانه لا تأثير للعبد في فعله وهو باطل لا محالة (قوله اشتغال ذمة المكلف) والذمة هي العهد ونقضها يوجب الذم قال الله تعالى لا يقربون في مؤمن الا ولا ذمة أي عهدا وقال عليه الصلاة والسلام

عدم الغير وحينئذ للمعتز ان يبين وصفا آخر وعلى المستدل ان يبطل عليه والمانثب الحصر فيما أحصاه فيلزم انقطاعه وثانيهما ابطال عليه بعض الاوصاف ويكفي في ذلك أيضا الظن وذلك بوجوه الاول وجود الحكم بدون في صورة فلا يستقل بالعلية لانتفي الحكم بانتقائه الثاني كون الوصف مما علم الغاؤه في الشرع مطلقا كالاختلاف بالطول والقصر أو بالنسبة الى الحكم المبحوث فيه كالاختلاف بالذكورة والانوثه في العتق الثالث عدم ظهور المناسبة فيكفي للمستدل ان يقول ببحث فلم اجده له مناسبة ولا يحتاج الى اثبات ظهور عدم المناسبة لان التقدير انه عدل أخبر عملا طريق الى معرفته الاخبره وحينئذ للمعتز ان يدعي ذلك في الوصف الذي يدعي المستدل انه علة ويحتاج الى الترجيح والمتمسكون بالسبر والتقسيم لا يشترطون اثبات التعليل في كل نص بل يكفي عندهم ان الاصل في النصوص التعليل وان الاحكام مبنية على الحكم والمصالح اما وجودها كما هو مذهب المعتزلة واما تفضلا كما هو مذهب غيرهم ولو سلم عدم الكلية والتعليل هو الغالب في الاحكام والحقا الفرد بالاعم الاغلب هو الظاهر ولا يشترطون في بيان الحصر اثبات عدم الغير بنص أو اجماع لحصول الظن بدون ذلك على ما بينا واما على ما ذكره المصنف رحمه الله فيكون هذا من المسائل القطعية بمنزلة النص والاجماع ويكون مرجعه اليهما وكذا الكلام في تنقيح المناط وقال ابن الحاجب ان الاحالة هي المناسبة وهي المسمى بتخريج المناط أي تنقيح ما علق الشارع الحكم به وما آله الى التقسيم بانه لا بد للحكم من علة وهي اما الوصف الفارق أو المشارك لكن الفارق ملغى فيتمتعين المشترك فيثبت الحكم لثبوت علة وذكر الامام الغزالي ان النظر والاجتهاد في مناط الحكم أي علة اما ان يكون في تحقيقه أو تنقيحه أو تخريجه اما تحقيق المناط فهو النظر والاجتهاد في معرفة وجود العلة في آحاد الصور بعدم معرفتها بنص أو اجماع أو استنباط ولا يعرف خلاف في صحة الاحتجاج به اذا كانت العلة معلومة بنص أو اجماع واما تنقيح المناط فهو النظر في تعيين ما دل النص على كونه علة من غير تعيين بخلاف الاوصاف التي لا مدخل لها في الاعتبار كما بين في قصة

الاصول عدم الغير فيه مناقشه وهي ان كون الاصل العدم لا يغلب الظن على العدم غاية انه لا يثبت الوجود الا بدليل وهذا يحصل مع الشك أيضا (قوله فيلزم انقطاعه) اما اذا اطل فلا يلزم اذ غايته منع مقدمة من مقدمات دليله ومقتضاه لزوم الدلالة عليها دون الانقطاع والالسان كل منع قطعاً وقيل انه ينقطع لانه ادعى حصر اظهر بطلانه والحق انه اذا ابطاله لم يلزم الانقطاع لانه له ان يقول هذا مما علمت ببادي الرأي انه لا يصلح للعلية فلم ادخله في حصرى وايضا فانه لم يدع الحصر قطعاً بل ظنا وهو فيه صادق فيكون كالمجتهد اذا ظهر له ما كان خافيا عليه فانه غير مستنكر (قوله مطلقا كالاختلاف بالطول والقصر) أي في جميع احكام الشرع فان الشارع لم يعتبر في القضاء ولا الشهادة ولا الكفارة ولا الارث ولا العتق ولا في غيرها فلا يعمل به حكم أصلا (قوله كالاختلاف بالذكورة والانوثه في العتق) فان الشارع وان اعتبره في الشهادة والقضاء والولاية النكاح والارث فقد علم انه الغاؤه في احكام العتق فلا يعمل به شيء من احكامه (قوله عملا طريق الى معرفته في الاخير) قد يمنع هذا الجواز ان يخبر مجتهدا خبر بوجهه مناسبة غفل عنه هذا فلا يكون الطريق منحصر في خبره (قوله واما على ما ذكره المصنف) قيل انما يلزم ان يكون من المسائل القطعية على تقدير رجوعها الى النص والاجماع ولو لم قطعاً دلالة أحدهما على علة ما علق الشارع الحكم به وهو ممنوع ولو سلم فأنما يلزم قطعياً لو كان المرجع النص أو الاجماع فقط وليس كذلك بل قد يرجع الى المناسبة أيضا وكلام المصنف ليس بقطعي في انحصار المرجع فيهما كما لا يخفى (قوله واستنباط) نقل جدي في فصول البدائع كلام الغزالي ولم يذكر الاستنباط وأطلق

وبالدوران وهو باطل عندنا ففسره بعضهم بأنه وجود الحكم في كل صور وجود الوصف وزاد بعضهم العدم عند العدم وشرط بعضهم قيام النص في الحالين أي في حال وجود الوصف وعدمه (ولا حكم له نظيره ان المرء اذا قام الى الصلاة وهو متوضئ لا يجب عليه الوضوء واذ اقعده وهو محدث يجب فعله ان الوجوب دائر مع الحدث) فانا قد وجدنا

الاجراء اني انه لا مدخل في وجوب الكفارة لكونه ذلك الشخص أو من الاعراب الى غير ذلك حتى يتعين وطء المكلف الصائم في نهار رمضان ما هذا النوع وان أقرب به أكثر من كبرى القياس فهو دون الاول وأما تخريج المناط فهو النظر في اثبات علة الحكم الذي دل النص أو الاجماع عليه دون علقته كالنظر في اثبات كون السكر علة لحرمة الخمر وهذا في الرتبة دون النوعين الاولين ولهذا أنكره كثير من الناس (قوله وبال دوران) احتج بعض الاصوليين على عليه الوصف بدوران الحكم معه أي ترتبه عليه وجودا ويسمى الطردو بعضهم وجودا وعدم ما يسمى الطردو والعكس كالتحريم مع السكر فان الخمر يحرم اذا كان مسكرا ويؤهل حرمة اذا زال اسكاره بصيرورته خلا وشرط البعض وجود النص في حال وجود الوصف وعدمه والحال انه لا حكم له أي للنص وذلك لدفع احتمال اضافة الحكم الى الاسم وتعين اضافته الى معني الوصف فان الحرمة تثبت للعصير اذا اشتد ويسمى خراوتزول عنه عند زوال الشدة والاسم فاذا كان الاسم قائما في الحالين ودار الحكم مع الوصف زال شبهة عليه الاسم وتعين عليه الوصف والالما تخلف الحكم عن النص (قوله لكن جعل هذا الحكم حكم النص مجازا) جواب عما يقال ان هذا الاشتراط لا يصح عند من لا يقول بمفهوم المخالفة اذ لا يكون النص قائما عند عدم الوصف المنصوص عليه ولا يكون له حينئذ موجب لانفياء ولا اثباتا ولا تناول أصلا مثلا اذ لم يتم الى الصلاة بل قعد لم يتناول النص الا عند القائنين بمفهوم الشرط وأما عند غيرهم فيكون عدم وجوب الوضوء مبنيا على عدم دليل الوجوب فيجعل من حكم النص المذكور بطريق المجاز حيث عبر بعدم الوجوب المستند الى النص عن مطلق عدم الوجوب (قوله فانه يحل القضاء وهو غضبان) يعني ان النص قائم في حال الغضب بدون شغل القلب مع عدم حكمه الذي هو حرمة القضاء عند الغضب وأيضا النص قائم في حال عدم الغضب وشغل القلب بنحو جوع أو عطش مع عدم حكمه الذي هو اباحة القضاء عند عدم الغضب اما بطريق مفهوم المخالفة أو بالاباحة الاصلية أو النصوص المطلقة في القضاء ويجعل من حكم النص المذكور مجازا (قوله والوجود عند الوجود) كان الاحسن أن يقول الوجود عند الوجود والعدم عند العدم لا يدل على العلية لجواز أن يكون ذلك بطريق اتفاق كلي أو تلازم تعاكس أو يكون المدار لازم العلة أو شرطا مساويا لها فلا يفيد ظن العلية لانها احتمال واحد وهذه احتمالات كثيرة وقد يقال اذا وجد الدوران من غير مانع من العلية من معية كافي المتضايقين أو تأخر كافي المعلول أو غيرهما كافي الشرط المساوي فانه عادة قاضية لحصول الظن بل القطع بالعلية كما اذا دعى انسان باسم مغضب فغضب ثم ترك فلم يغضب وتكرر ذلك مرة بعد أخرى علم بالضرورة انه سبب الغضب حتى ان من لا يتأق من منه النظر كالاطفال

الاعرابي انه لا مدخل في وجوب الكفارة لكونه ذلك الشخص أو من الاعراب الى غير ذلك حتى يتعين وطء المكلف الصائم في نهار رمضان ما هذا النوع وان أقرب به أكثر من كبرى القياس فهو دون الاول وأما تخريج المناط فهو النظر في اثبات علة الحكم الذي دل النص أو الاجماع عليه دون علقته كالنظر في اثبات كون السكر علة لحرمة الخمر وهذا في الرتبة دون النوعين الاولين ولهذا أنكره كثير من الناس (قوله وبال دوران) احتج بعض الاصوليين على عليه الوصف بدوران الحكم معه أي ترتبه عليه وجودا ويسمى الطردو بعضهم وجودا وعدم ما يسمى الطردو والعكس كالتحريم مع السكر فان الخمر يحرم اذا كان مسكرا ويؤهل حرمة اذا زال اسكاره بصيرورته خلا وشرط البعض وجود النص في حال وجود الوصف وعدمه والحال انه لا حكم له أي للنص وذلك لدفع احتمال اضافة الحكم الى الاسم وتعين اضافته الى معني الوصف فان الحرمة تثبت للعصير اذا اشتد ويسمى خراوتزول عنه عند زوال الشدة والاسم فاذا كان الاسم قائما في الحالين ودار الحكم مع الوصف زال شبهة عليه الاسم وتعين عليه الوصف والالما تخلف الحكم عن النص (قوله لكن جعل هذا الحكم حكم النص مجازا) جواب عما يقال ان هذا الاشتراط لا يصح عند من لا يقول بمفهوم المخالفة اذ لا يكون النص قائما عند عدم الوصف المنصوص عليه ولا يكون له حينئذ موجب لانفياء ولا اثباتا ولا تناول أصلا مثلا اذ لم يتم الى الصلاة بل قعد لم يتناول النص الا عند القائنين بمفهوم الشرط وأما عند غيرهم فيكون عدم وجوب الوضوء مبنيا على عدم دليل الوجوب فيجعل من حكم النص المذكور بطريق المجاز حيث عبر بعدم الوجوب المستند الى النص عن مطلق عدم الوجوب (قوله فانه يحل القضاء وهو غضبان) يعني ان النص قائم في حال الغضب بدون شغل القلب مع عدم حكمه الذي هو حرمة القضاء عند الغضب وأيضا النص قائم في حال عدم الغضب وشغل القلب بنحو جوع أو عطش مع عدم حكمه الذي هو اباحة القضاء عند عدم الغضب اما بطريق مفهوم المخالفة أو بالاباحة الاصلية أو النصوص المطلقة في القضاء ويجعل من حكم النص المذكور مجازا (قوله والوجود عند الوجود) كان الاحسن أن يقول الوجود عند الوجود والعدم عند العدم لا يدل على العلية لجواز أن يكون ذلك بطريق اتفاق كلي أو تلازم تعاكس أو يكون المدار لازم العلة أو شرطا مساويا لها فلا يفيد ظن العلية لانها احتمال واحد وهذه احتمالات كثيرة وقد يقال اذا وجد الدوران من غير مانع من العلية من معية كافي المتضايقين أو تأخر كافي المعلول أو غيرهما كافي الشرط المساوي فانه عادة قاضية لحصول الظن بل القطع بالعلية كما اذا دعى انسان باسم مغضب فغضب ثم ترك فلم يغضب وتكرر ذلك مرة بعد أخرى علم بالضرورة انه سبب الغضب حتى ان من لا يتأق من منه النظر كالاطفال

عدم الخلاف فيه (قوله احتج بعض الاصوليين) واختلفوا فقال بعضهم انه دليل قطعي وقيل دليل ظني ومرادهم ان الاطراد دليل على العلية من غير اشتراط ملائمة وتأثير (قوله أي ترتبه عليه الخ) فان قلت قد اعتبر وافي الدوران صالوح العلية فيجب ذكره قيل لو اعتبر هذا القيد فيه لخرج الى المناسبة ولم يكن قسما آخر (قوله كالاطفال) قال المحقق الشريف لو آخر التمثيل بمثل الاطفال لكان احسن لذكره ثانيا في قوله فان الاطفال وقد يعتذر عنه بان جعل قوله وقد يقال استدلال وقوله ر بما يقال

علمه الصلاة والسلام لا يقضى القاضى وهو غضبان فانه يحل القضاء وهو غضبان عند فراغ القلب ولا يحل عند شغله بغير الغضب لهم ان عمل الشرع امارات فلا حاجة الى معني بعقل قلنا نعم في حقه تعالى امانى حق العباد فانهم مبتلون بنسبة الاحكام الى العلل كنسبة الملك الى البيع والقصاص الى القتل فانه يجب القصاص مع ان المقبول ميت باجله فلا بد من التمييز بين العلل والشروط والوجود عند الوجود

بدلال على العلية لانه قد
الوجود عند الوجود
العلية (لان الخلف لما منع
لا يقدح فيها ثم العلة عين
ذلك الوصف عند القائل
بتخصيصها وذلك الوصف
مع عدم المانع عند من
لا يقول به) اعلم ان تخلف
الحكم عن العلة لما منع
لا يقدح في العلية أما
عند القائلين بتخصيص
العلة فلان الشيء يمكن ان
يكون علة والحكم يتخلف
عنه لما منع وهذا
التخلف لا يقدح في العلية
وأما عند من لا يقول
بتخصيص العلة فان العلة
مجموع ذلك الوصف مع
عدم المانع فالوصف
يكون جزأ للعلية فمعنى
قولنا ان الخلف لما منع
لا يقدح فيها ان الخلف
لما منع لا يقدح في كون
الوصف جزأ للعلية (ولا
يشترط عدم عند عدم
لانه قد يوجد بعلته أخرى
وقيام النص في الحالين
ولا حكم له أمر لا يوجد
الانادر فكيف يجعل
أصلا في باب القياس وأيضاً
هو غريب مسلم في آية
الوضوء لانه ثبت الحدوث
بالنص لان ذكر الحدوث
في الخلف ذكر في الاصل
ولان المعنى اذا قمت من

يقع اتفاقاً وقد يقع في العلامة ولا يشترط لها أيضاً) أي لا يشترط

يعلمون ذلك ويتبعونه في الطرق ويدعون بذلك الاسم ويحجب عنه بان النزاع انما هو في حصول الظن
بمجرد الدوران وهو فيما ذكرتم من المثال ممنوع اذ لولا انتفاء ظهوره غير ذلك اما بانه بحث عنه فلم يوجد
واما لان الاصل عدمه لما حصل الظن غايته انه يفيد تقوية الظن الحاصل من غيره وربما يقال ان هذا
انكار للضرورة وقد دح في جميع التجربات فان الاطفال يقطعون به من غير نظر واستدلال بما ذكرتم
وأهل النظر كالمجموعين على ذلك حتى كاد يجري مجرى المثل ان دران الشيء مع الشيء آية كون المدار
علة للدائر ويحجب بان الاحكام العقلية لا تختلف باختلاف الاحوال بخلاف الاحكام الشرعية المدنية
على المصالح فلا بد في بيان عللها من مناسبة أو اعتبار من الشارع اذ في القول بالطرد فتح لباب الجهل
والتصرف في الشرع (قوله ولا يشترط لها أيضاً) زيادة تنبيه على بعد المناسبة بين الدوران والعلية
يعني ان الوجود عند الوجود والعدم عند العدم كما انه ليس بملزوم للعلية فكذلك ليس بلازم لها الجواز ان
لا يوجد عند الحكم عند وجود العلة الظاهرة بناء على مانع أو على عدم تمامها حقيقة وأن لا ينعقد عند
عدمها بناء على ثبوته بعلته أخرى كالحديث ثبت بخروج النجاسة والنوم وغير ذلك وقد يقال في تقريره هذا
الكلام ان الوجود عند الوجود والعدم عند العدم لا يدل على صحة العلية كما ان عدم عند الوجود
والوجود عند العدم لا يدل على فسادها باعتبار الحالة الموافقة بحالة المخالفة في الصحة والفساد (قوله
وقيام النص) اشارة الى بطلان كلام الفرق الثالث وذلك ان ما شرطوا من قيام النص في الحالين من
غير حكمه أمر لا يوجد الا نادراً ولا عبرة بالنادري أحكام الشرع فكيف يجعل أصلاً فيها هو من أدلة الشرع
بان يبتنى عليه ثبوت العلية على ان وجوده بطريق التندرة أيضاً في محصل النزاع فاننا لا نسلم في المثالين
المدكورين قيام النص في الحالين مع عدم حكمه أما في الآية فلا نالنا نسلم قيام النص بدون الحكم حال
انتفاء الحدوث وانما يلزم ذلك لولم يكن النص مقيد بالحدوث ومفيد للوجوب الوضوء بشرط وجود الحدوث
وبيانه من وجهين أحدهما ان اشتراط الحدوث في وجوب البدل وهو التيمم بقوله تعالى أوجاه أحد منكم
من الغائط اشتراط له في وجوب الاصل وهو الوضوء اذ البدل لا يفارق الاصل بسببه وانما يفارقه بجأه
بأن يجب في حال لا يجب فيها الاصل وبالجملة لما رتب وجوب التيمم على وجود الحدوث عند فقد الماء فهم

استدلال آخر وكلاهما منقولان من شرح المختصر وحديث الاطفال مسدكور في كل منهما في عبارة
القاضي ولذا ذكره في الموضوعين وأنت خير بان قوله من غير نظر واستدلال بما ذكرتم يدل على انه اعتراض
على الجواب السابق لا دليل آخر فالاحسن ما ذكره الشريف (قوله ويحجب بان الاحكام الخ) الجواب
لصاحب الكشف حيث قال الحقائق لا تختلف باختلاف الازمان فيجوز أن يكون الطرد والعكس فيها
دليلاً على صحة العلية فاما العلة الشرعية فبناء على مصالح العباد وانما تختلف بحسب الازمان واحوال
الناس فلا يصلح الدوران دليلاً عليها بل يعرف عمل الشرع بالشرع وهو النص (قوله فتح
لباب الجهل) اذ غاية الطرد والجهل بوجود المعارض والمناقض لاعداهما في الواقع (قوله والتصرف في
الشرع) بالجر عطف على باب الجهل قال صاحب القواطع اذا انتهى التصرف في الشرع الى هذا
المنتهى كان استهزاء بقواعد الدين واستهانة بضبطها وتطريق لكل قائل أن يقول ما أراد ويحكم بما يشاء
(قوله أحدهما أن اشتراط الحدوث في وجوب البدل الخ) قد عرفت فيما سبق ان التيمم خلف عن الوضوء
لا بد منه لان البدل مشروع مع امكان المبدل منه كالمسح على الخف بالنسبة الى الرجل بخلاف الخلف
فكان الانسب أن يقول في وجوب الخلف ثم ان في هذا التقرير اشارة الى انداع اعتراض صاحب الكفاية
بشرطية التيمم دون الوضوء ووجه الاندفاع ان المدعى ان كل ما هو شرط للوجوب في الخلف فهو

مضاجعكم والنوم دليل الحدوث ولما كان الماء مطهراً دل على قيام النجاسة فاكتفى

ان وجوب التوضؤ بالماء مرتب على الحدث وثانيتها ان العمل بظاهر النص متعذر لاقتضائه وجوب التوضؤ عند كل قيام وفى كل ركعة فلا يتصور أداء الصلاة فلا بد من إضمار أى اذا قمتم من مضاجعكم أو اذا أردتم القيام الى الصلاة محدثين والقيام من المضجع كناية عن التنبيه من النوم والنوم دليل الحدث فعلى الاول يكون ذكر الحدث بطريق دلالة النص وأما على الثانى فالظاهر انه من قبيل المضمر واطلاق دلالة النص عليه اما لغوى بمعنى انه يفهم من النص أو هو من قبيل المشاكلة أو التغليب أو باعتبار ان القيام من المضجع انما يدل على النوم بدلالة العبارة وهذا أنسب فان قيل للبديل حكم الاصل فكانت قضية الترتيب أن يصرح بالحدث فى وجوب الوضوء ويكتفى بالدلالة فى وجوب التيمم فلم عكست اجيب بوجهين الاول ان الماء مظهر بنفسه فإيجاب استعماله دل على وجود النجاسة الحكيمية المفتقرة الى ازالته بالتحاليف إيجاب استعمال التراب فانه ملوث لا يقتضى سابقه حدث فصرح معه بالحدث الثانى ان فى ترك التصريح بالحدث فى نص الوضوء إشارة الى ان الوضوء سنة عند كل صلاة وان لم يكن محدثا نظرا الى ظاهر اطلاق الامر وتحقيقه انه قد علم بدلالة النص والاجماع عدم وجوب الوضوء عند القيام الى الصلاة بدون الحدث فيحمل على الإيجاب عند الحدث عملا بتحقيقه الامر وعلى التندب عند عدم الحدث عملا بظاهر اطلاقه وترك هذا الإيماء فى الغسل لانه لا يسن لكل صلاة بل للجمعة والعيدين فصرح معه بذكر الحدث وهذا مبنى على ما يعتبره البلغاء فى تراكيبهم من الرموز لاعلى أن يتناول الامر للحدث إيجابا ولغيره ندبا لانه لا يراد من اللفظ معنياه المختلفان فان قلت مبنى هذه المباحث على ان سبب الوضوء هو الحدث وقد تقرر فى موضعه ان سببه ارادة الصلاة لا الحدث قلت هو مبنى على التقدير أى لو سلم ان العلة هى الحدث فهى لم تثبت بالدوران على ما ذكرتم وأما فى الحديث

شرط للوجوب فى الاصل لأن كل ما هو شرط فى الخلف فهو شرط فى الاصل كيف وتعذر الاصل شرط فى الخلف ولا يمكن أن يجعل شرطاً فى الاصل (قوله فالظاهر انه من قبيل المضمر الخ) إشارة الى احتمال آخر وهو ان الارادة سبب للمقام فأقيم المسبب مقامه أو انه من لوازم التوجه الى الصلاة فيكون من اطلاق اسم أحد لازمى الشئ على الآخر (قوله من قبيل المشاكلة) لاشارة الى المشاكلة من قبيل المجاز والعلاقة فيها التعاون فى الخيال كما حققه فى حواشى المطول لا الوقوع كفى الصحبة كما هو المشهور لان العلاقة صحيحة للاستعمال الذى به الوقوع فى الصحبة ومقدمة عليها (قوله وهذا مبنى على اعتبار البلغاء) رد على صاحب الكشف حيث قال فى الجواب عن السؤال بانه هل يجوز أن يكون الامر شاملا للحدث إيجابا وغيرهم ندبا بانه لا يجوز لان تناول الكلمة لمعنيين مختلفين من باب الالغاز والتعجيب ووجه الرد ان تناول ههنا بطريق رموز البلغاء وهو بحسب الدلالة لا الاستعمال ويسمون مثله مستتبعات التراكم فلا يلزم الالغاز والتعجيب واعلم ان كون الآية دليلا على فرضية الوضوء لا يدل على انحصار الدليل فيه ليرد ان آية الوضوء مدنية بالاتفاق والصلاة فرضت بكمه فيلزم جواز الصلاة بلا وضوء الى حين نزولها اذ يقال بعد تسليم بطلان اللازم يجوز أن يثبت فرضية الوضوء بالوحى الغير المتلو والاخذ من الشرائع السابقة كما يدل عليه ما روى من انه عليه الصلاة والسلام توضأ ثلاثا ثلاثا وقال هذا وضوئى ووضوء الانبياء من قبلى فان قلت اذا ثبت فرضية الوضوء قبل نزول الآية فما فائدة نزولها قلت لعلمها تقرير أمر الوضوء وتثبيتها فانه لما لم يكن عبادة مستقلة احتمل أن لا يهتم الامم فى شأنه ويتساهلون فى مراعاة شرائطه وأركانها بطول العهد عن زمن النبى عليه الصلاة والسلام وانتفاص الناقلين يوم ما يؤم بمخلاف ما ذنب بالنص المتوارى الباقى فى كل زمان على ان فى ورود الوحى المتلواتى اختلاف العلماء التى هى رجة

أى بوجود الحدث وهو قوله تعالى أو جاء أحد منكم من الغائط الى قوله فتييمموا (وأضافه إيماء) أى فى النص إشارة الى ان الوضوء عند عدم الحدث سنة لكونه اتمارا لظاهر الامر وعند الحدث واجب بخلاف الغسل فانه ليس بسنة لكل صلاة (وهذا وجه آخر لترك التصريح بالحدث فى الوضوء والتصريح به فى التيمم) والغضب لا يوجد بدون شغل القلب ولا يحل القضاء الا بعد سكونه) هذا منع لقوله فانه يحل القضاء وهو غضبان عند فراق القلب فما ذكر ان النص قائم فى الحالىين ولا حكم له ممنوع أما حال وجود الوصف فانه لا يحل القضاء الا بعد سكون النفس عن الغضب كاذكر فى المتن وأما حال عدم الوصف وهو غير مذكور فى المتن فعندنا لا دلالة للنص على عدم الحكم عند عدم الوصف وكذا عند من يقول بالمفهوم لان من شرائط مفهوم الخالصة أن لا يثبت التساوى بين المنطوق والمسكوت

وقد ذكرتم ان القضاء لا يحل عند شغل القلب بغير الغضب فيثبت التساوى بين المنطوق والمسكوت فموجود شرط صحة مفهوم الخالصة

(فصل * لا يجوز التعليل لاثبات العلة كاحداث تصرف موجب للملك) أي لا يجوز بالقياس احداث تصرف يكون علة لتبوت الملك

وان ارادوكم ان تعطوهم ذمة الله فلا تعطوهم والمسراد بها في الشرع نفس ورقبة لها ذمة وعهد سابق وهي محل الوجوب وبها تثبت الاهلية قال الا سيكتفى في اصوله الا دعى بولد وله ذمة سالحة للوجوب له وعليه باجماع الفقهاء وقال في التحقيق حتى يثبت له ملك الرقبة وملك النكاح بشراء الولي وبتزويجه اياه ويجب عليه الثمن والمهر بعد قد الولي وهو ورد لما ذكر بعض من لم يشم رائحة الفقه في مصنفه في اصول الفقه ان تقدير المال في الذمة لا معنى له وان تقدير الذمة من الترهات التي لا حاجة في الشرع والعقل اليها بل الشرع يمكنه بان يطالبه بذلك انقدر من المال باهذا هو المعقول عرفا وشرحا نقال الشيخ

فلا نالنا سلم انتفاء حكم النص وهو حرمة القضاء مع وجود الوصف وهو الغضب وانما يصح ذلك لو وجد الغضب بدون شغل القلب وهو ممنوع كيف والغضب ان صيغة مبالغية بمعنى الممتلئ وغضبا على ما نقل عن الزجاج فلا يتصور له فراغ القلب مادام غضبان وبهذا يحصل المقصود وهو منع قيام النص في الحالين مع عدم حكمه لان الكل ينتفي بانتفاء البعض الا انه تعرض في الشرح لحال العدم ايضا زيادة لتحقيق المقصود يعني اننا لانسلم ان من حكم هذا النص حل القضاء عند عدم الغضب وانما يكون كذلك لو تحقق شرائط مفهوم المخالفة وهو ممنوع (قوله فصل) ذكر نخر الاسلام رحمة الله ان التعديدية حكم لازم للتعليل عندنا جائز عند الشافعي رحمه الله فعندنا لا يجوز التعليل للتعديدية الحكم من المحل المنصوص الى محل آخر فيكون التعليل والقياس واحدا وعند الشافعي رحمه الله يجوز لزيادة القبول وسرعة الوصول والاطلاع على حكمه الشارع فيوجد التعليل بدون القياس والكلام في التعليل الغير المنصوص ثم جملة ما يقع التعليل لاجله اربعة الاول اثبات السبب او وصفه الثاني اثبات الشرط او وصفه الثالث اثبات الحكم او وصفه الرابع تعديدية حكم مشروع معلوم بصفة الى محل آخر مماثلة في التعليل فالتعليل مختص بالتعديدية لا يجوز لاجل اثبات سبب او وصفته لانه اثبات الشرع بالرأي ولا لاثبات شرط الحكم شرعي او وصفته بحيث لا يثبت الحكم بدونها لان هذا باطل للحكم الشرعي ونسخه بالرأي ولا لاثبات حكم او وصفته ابتداء لانه نصب احكام للشرع بالرأي فلا يجوز شي من ذلك الا اذا وجد له في الشرع اصل صالح للتعليل فيعمل ويتعدى حكمه الى محل آخر سواء كان الحكم اثبات سبب او شرط او وصفه ما او اثبات حكم آخر مثل الوجوب والحرمة وغيرهما فصار الحاصل ان التعليل لاثبات العلة او الشرط او الحكم ابتداء باطل بالاتفاق لاثبات حكم شرعي مثل الوجوب والحرمة بطريق التعديدية من اصل موجود في الشرع ثابت بالنص او الاجماع جائز بالاتفاق واختلفوا في التعليل لاثبات السببية او الشرطية بطريق التعديدية من اصل ثابت في الشرع بمعنى انه اذا ثبت بنص او اجماع كون الشيء سببا او شرطا للحكم شرعي فهل يجوز ان يجعل شي آخر علة او شرطا لذلك الحكم قياسا على الشيء الاول عند تحقق شرائط القياس مثل ان يجعل الواطئة سببا للوجوب الحد قياسا على الزنا ويجعل النية في الوضوء شرطا لصحة الصلاة قياسا على النية في التيمم فذهب كثير من علماء المذاهب الى امتناعه وبعضهم الى

(قوله والغضب ان صيغة مبالغية الخ) في الكشف لا يحل القضاء الا عند سكون الغضب وان قل لانه لا يجوز عن شغل البتة فعلى هذا يحتاج الى اعتبار المبالغة (قوله ثم جملة ما يقع الخ) قد مثل المصنف ان كل من الاربعة لسكن في تمثيله لاثبات الشرط بالشهود في النكاح بحث وهو انه قد وجد لجواز النكاح بلا شهود واصل وهو عقود المعاملات فان النكاح منها بدليل انه يصح من الكافر والحواب ان اشتراط الشهود فيه باعتبار انه عقد مشروع لا تناسل وان رد على محل ذي خطر مصون عن الابتدال فلا ظاهار خطره يختص باشتراط الشهود فيه ولا يوجد اصل في الشرع وعات بهذه الصفة ليقاس عليه (قوله لانه اثبات الشرع بالرأي) اما في اثبات السبب فظاهر هو اما في اثبات صفة فلان السبب لما لم يعمل بدون صفاته كان اثباتها بالتعليل بمنزلة اثبات السبب وكان ذلك نصب شرع بالرأي وليس للعباد نصب الشرع بل لهم مباشرة الاسباب المشروعة (قوله لان هذا باطل للحكم الشرعي الخ) لان الحكم كان ثابتا قبل الشرط وبعد ما شرط له شرط كان متعلقا به ومعه وما قبل وجوده وكان اثبات الشرط بالتعليل ابتداء رفا للحكم الثابت ونسخا وكذا التعليل لاثبات وصف الشرط لان الوصف بمنزلة الشرط يتوقف الحكم عليه

رحمة الله هي ثابتة بالاجماع فن انكر ما فهو مخالف للاجماع انتهى كلام التحقيق ويريد من لم يشم رائحة الفقه نخر الدين الرزي امام المتكلمين والاشغال يحصل بقيام الاهلية وصالح المحل وانعقاد السبب وهذا نفس الوجوب جوازه

(وقولنا الجنس بانفراده يحرم النساء بانص وهو منى عن الربا والريبة) جواب اشكال وهو انكم أنتم بالقياس شياء هو علة حرمة النساء وهو الجنس بانفراده أى بدون الكيل والوزن فاجاب بان هذا بالنص وهو قول الراوى منى النبي عليه الصلاة والسلام عن الربا والريبة والريبة الشئ والمراد بالريبة هنا شبهة الربا وشبهة الريبة فاما اذا كان الجنس بانفراده موجودا وقد باع نسبية لان للنقد منزلة على النسبية (وكون الاكل والشرب موجبا للكفارة بدلالة النص وكذا القصاص فى القتل بالمتنقل عندهما) أى ثابت بدلالة النص لا بالقياس المستنبط فلا يرد حينئذ اشكال (وصفتها) بالجرأى لا يجوز التعليل لاثبات صفة العلة (كاثبات السوم فى الانعام ولا ثبات الشرط أو صفة كصوم بعض اليوم) نظير اثبات الحكم (وكصفة الوتر) نظير اثبات صفة الحكم (لان فيه نصب الشرع بالرى فلا يجوز ابتداء أما اذا كان له أصل فيصح كاشتراط التقابض فى بيع الطعام بالطعام) أى عند الشافعى رحمه الله (فان له) أى لاشتراط التقابض عند الشافعى رحمه الله (أصلا وهو الصرف ولجوازه بدون أصل) أى لجواز

أصلا (وهو يبيع سائر السلع) فالحاصل ان اشتراط التقابض عند الشافعى رحمه الله وان كان اثبات الشرط فانه يوجد له أصل وهو يبيع الصرف وعدم اشتراطه عندنا كذلك يوجد له أصل وهو يبيع سائر السلع (فالتعليل لا يصح الا للتعدية هذا ما قالوا) انما قلت هذا لاني نقلت هذا الفصل عن أصول الامام نخر الاسلام ولم أدر ما مراده فان أراد ان القياس لا يجزى فى هذه الاشياء أصلا فهذا لا يصح وقد قال فى آخر الباب وانما أنكرونا هذه الجملة اذ لم يوجد له فى الشريعة أصل يصح

جوازه واختيار نخر الاسلام رحمه الله وآتباعه فلهذا احتاجوا الى التفصيل والاشارة الى التسوية بين الحكم والسبب والشرط فى انها تجوز ان تثبت بالتعليل ان وجد لها أصل فى الشرع وتمنع ان لم يوجد قال صاحب الميزان لا معنى لقول من يقول ان القياس حجة فى اثبات الحكم دون اثبات السبب أو الشرط لانه ان اراد به معرفة علة الحكم بالرى والاجتهاد فذلك جائز فى الجميع لان المعرفة لا تختلف وان اراد ان الجمع بين الاصل والفرع لا يتصور الا فى الحكم دون السبب أو الشرط فمنوع بل يتصور فى الجميع وان اراد ان القياس ليس بمنتهى فمسلم والجميع سواء فى انه لا يثبت فيه شئ بالقياس بل يعرف به السبب والشرط كما يعرف به الحكم واحتجاج الفريقين مذكور فى أصول الشافعية ومقصود هذا الفصل مشهور فيما بين القوم مسطور فى كتبهم (قوله وقولنا الجنس) قد توهم ورود الاشكال بانكم أنتم بالقياس عليه مجرد الجنس لحرمة الربا وعلية الاكل والشرب لو جرد الكفارة وعلية القتل بالمتنقل لو جرد القصاص عند أبو يونس ومحمد رحمه الله فاجاب بان ما ثبت ذلك بالقياس بل بالنص عبارة فى الاول ودلالة فى الاخيرين على ما سبق فى بحث دلالة النص ولم يورد نخر الاسلام فى هذا المقام مسئله وجوب الكفارة بالاكل والشرب ولا مسئله وجوب القصاص بالقتل بالمتنقل لان جعلهما من قبيل دلالة النص دون القياس مبنى على ان القياس لا يجزى فى الحدود والكفارات لاعلى انه لا يجزى فى الاسباب والشروط لان مذهب نخر الاسلام رحمه الله انه يصح اثبات السبب والشرط بالرى والقياس اذا وجد له أصل فى الشرع وههنا الواقع أصل للاكل والشرب والقتل بالسيف أصل للقتل بالمتنقل فكيف يتوهم ان كما يتوقف على الشرط فيكون اثبات الوصف فعلا للحكم كاثبات أصل الشرط (قوله مبنى على ان القياس لا يجزى فى الحدود والكفارات) هذا مذهب مشايخنا الحنفية وذهب الامام الشافعى رحمه الله وأحمد بن حنبل والمالكية الى حرمانه فيهما واليه مال ابن الحاجب مستدلا بعموم أدلة حجية القياس ورد بالمنع فان الحدود مما يقضى الى انه دام ببيان الرب وزوال العرض يمتد الاستار عند ملا الناس والكفارات من

(٥٢ - تلويح ثانى)

تعليله وأما اذا وجد له فلا بأس به وان اراد انه لا يصح التعليل فى هذه الامور الا اذا كان لها أصل فلامعنى تخصيص هذه الامور بهذا الحكم ولا فائدة فى تفصيلها بل يكفيه أن يقول لا يصح القياس الا اذا كان له أصل وهذا المعنى معلوم من تعريف القياس فانه تعدية الحكم من الاصل الى الفرع بعلة متعده

ويرتب عليه وجوب الاداء وللاداء تقدم فى اعتبار العقل وسبق فى الملاحظة وعلية للثانى فانه لو لم يكن نفس الوجوب سابقا فأى شئ يجب ادائه وهذا هو مراد صاحب الكشاف من قوله اشغال الذمة بوجود الفعل الذهنى ووجوب الاداء عبارة عن لزوم اخراج ذلك الفعل الى الوجود وهو فى محاذة وجوب الثمن بالشراء ووجوب ادائه بعد المطالبة وليس المراد منه تصور من عليه الوجوب أو تصور أحد غيره ولان المراد يجب وقوعه بدون أن يجب ايقاعه من المكلف بل هما شيان فى اعتبار العقل مع نسبة الترتيب بينهما وقد يقال ان وقت الواجب فى الصلاة لما كان مرسل عالم يعتبر فى نفس الوجوب زمان معين بل اكنى بزمان ما تحقق بقا اعنى التوسعة بخلاف وجوب الاداء حيث اعتبر فيه زمان معين وهو عند الشرع أو حين يضيق الوقت وما قيل ان الوجوب هو لزوم ايقاع الفعل أو ادائه المالى فى زمان

ما بعد تقرر السبب ووجوب الاداء لزومه في زمان مخصوص ليس بشئ له بعده عن قصد انقوم لان ما ذكره ليس فرقا بين نفس الوجوب ووجوب الاداء بل بين وجوب الاداء باعتبار الزمان مطلقا ومقيدا (قوله وأيضاً) اشارة الى افتراقهما في الوجود (قوله لعدم الخطاب) قيل عليه يلزم ان لا يكون صوم المريض والمسافر اداء للواجب واذا نابا لأمر به وورد بان نفس الوجوب ثابت في حتمها بتحقيق السبب وهو نعم الله تعالى أو الوقت وانما اللزوم من انتفاء الخطاب انتفاء وجوب الاداء وقوله تعالى فعدة من أيام أخرنا خبر الاداء الى وقت آخر ولا نسلم انه غير مأثور به وما قيل ان عند الشروع بتوجه الخطاب يلزمه الاداء كما في الواجب المخير مبني على عدم الفرق بين نفس الوجوب ووجوب الاداء على ما ذهب اليه الشافعية وبعض الحنفية وأنت تعلم ان ذلك بعد الاعتراض بالفرق بينهما في الواجب المالي بان الواجب هو المال والاداء فعل في ذلك المال مما ليس ينبغي اذ تقول ان الواجب هو الصلاة والاداء فعل في تلك الهيئة بالفرق وكون المال أمرا موجودا في الخارج بنفسه لا يفيد لان تعلق الوجوب بنفس المال مما لا يتصور بل تعلقه بحق البائع هو نفس وجوبه والاداء فعل في هذا

أن يكون ذلك ثابتا حتى يتصور وجوب أدائه وأدائه (قوله لما ذكرنا من عدم الخطاب) لان خطاب من لا يفهم لغو قيل عليه اللغو انما يلزم ان لو كان مخاطبا في حالة النوم مثلا وليس كذلك بل هو مخاطب بان يفعل بعد الانتباه وورد بان الخطاب انما يكون بفهم الخطاب ولا يفهم له حالة النوم ونفس الوجوب ثابت في تلك الحالة ومعنى خطاب المععدم انه يتوجه اليه الخطاب السابق على وجوده بعد دخوله تحت الوجود وثبوت الاهلية له لبقاء الثمرة الى قيام الساعة ثابتة في

يورد هذا اشكالا على اثبات السبب بالتعليل فيما لا يوجب له أصل وانما وقع ذلك للمصنف رحمه الله من أصول الحالج وذلك انه اختار انه لا يصح اثبات سبب بالقياس فاورد القتل بالمثل اشكالا فاجاب بانا لانين سببية القتل بالمثل قياسا على سببية القتل بالسيف بل نبي ان السبب هو القتل العمدا العمدوان سواء كان بالسيف أو بغيره فالسبب واحد لا غير وأما مسألة حرمة الر بابا الجنس فاوردها خرا الاسلام مثلا لا اشكالا فقال أمان تفسير القسم الاول أي بيان ثبات الموجب فمثل قولهم في الجنس بانفسه يراد انه يحرم النسب وهذا خلاف وقع في الموجب للحكم فلم يصح اثباته ولا نفيه بالرأي اذ لا نجد أصلا نفيه عليه بل يجب الكلام فيه بالنص عبارة أو اشارة أو دلالة أو اقتضاء وذلك انه ثبت بالنص والاجماع حرمة الفضل الخالي عن العوض وقد بينا ان العلة هي القدر والجنس ووجدنا حرمة الر باحكاك تنوي فيه شبهته بحقيقته لما روى ان النبي صلى الله تعالى عليه وسلم نهى عن الر باو الر بية وللإجماع على حرمة البيع مجازفة كبيع صبرة حنطة بصبرة حنطة باعتبار تساويهما في رأى المتبايعين ووجدنا في النسب شبهة الفضل

اشد الزاجر فيحتاج الى دليل أقوى من القياس وأما ما شتهر من ان ثبوت حد شرب الخمر بالقياس حيث قال على رضي الله عنه حين تشاور الصحابة فيه اذا شرب سكر واذا سكر هذبي واذا هذبي افترى فارى عليه حد الافتراء فجوابه انه محمول على السماع وعلى انه بيان وجه المسموع أو على انه مجمع عليه رذا بيان سنده كيف الافضاء بهذا المراتب في غاية البعد فليس في معنى الخلو ومقدمات الزنا وصور الانذار أقرب منه بكثير (قوله بالنص) وهو قوله عليه الصلاة والسلام والفضل ربا (قوله والاجماع) فان من باع عبد الجارية بشرط ان سلم المشتري اليه ثوبا لا يقابله شئ من العوض لا يجوز اجماعا (قوله ووجدنا في النسب شبهة الفضل) فيه بحث وهو ان الدليل المذكور معارض بان حقيقة الفضل للمالم يحرم عند وجود أحد الوصفين فلان لا يحرم شبهه بالظريق الاولى ويمكن أن يجاب بان ما ذكرتم يدل على الحل وما

العصف وفي أذهان الحفاظ وثبوت أمره صلى الله عليه وسلم في حق من وجد بعده ليس باعتبار وهو المفظ الصادر من فيه صلى الله عليه وسلم بل باعتبار وصول اللفظ الدال على المعنى الذي يدل عليه لفظه صلى الله عليه وسلم على ان هذا يجعله العرف نفس لفظه صلى الله عليه وسلم فقد صدر أمره عليه الصلاة والسلام اياه وبلغ اليه وهو موجود فاهم لخطابه وممكن من أمره وان لم يكن كذلك في عصره عليه الصلاة والسلام (قوله ثم اذا كان الوقت الخ) هذا الاستدلال أورده المصنف رحمه الله لا ثبات مذهبه الذي اختاره وهو ينتهض حجة لما ذهب اليه الاثمة المتقدمون والفقهاء المحققون من ان الوقت ليس بسبب للوجوب على ما فصلناه في ناظورة الحق وغيرها (قوله فالجزء الذي اتصل به الاداء) ولا يخفى عليك ان هذا يلزمه كون الصلاة التي هي المسبب عن الوقت معر فالسبب وهو عكس الموضوع وقلب المجموع ومفوت للمقصود الذي هو التعريف بما هي علامة له هذا على انه لا تقدم للجزء المقارن له عليها (قوله فان اعترض) الصحيح انه وقت كسائر الاوقات لا نقصان فيه ولا فساد وانما النقصان في العمل لو وقوعه مشابها العمل عبدة الشمس لمقارنته الغروب فلا يرد انه لو ترك بعض الواجبات صححت الصلاة مع نقصانها ويتأدى بها

(والحق في اثبات العلة انه ان ثبت ان عليتها المعنى آخر يصلح للتعلييل فكل شيء يوجد فيه ذلك المعنى يحكم بعلمته لكن هذا المعنى لا يكون هذا اثبات العلة بالقياس لان العلة في الحقيقة ذلك المعنى وان لم يثبت ذلك فلا يكون تعليلا بالمرسل وهذا هو المختلف فيه

الكامل لان ترك الواجب لا يدخل النقص في الاركان ولان الكافر والمجنون والصبي والحائض اذا صاروا أهلا في الجزء المكروه وقضوا في وقت مكروه لا يجوز مع ان السبب في حقهم ليس الا الجزء الذي أدركوه مع الاهلية وذلك لان الثابت في ذمتهم كامل اذ لانقص في الوقت نفسه بل المفعول فيه يقع ناقصا غير ان تحمل ذلك النقص ضروري لو أدى فيه لانه ما مور بالاداء فيه فاذا فات الوقت عدم الضرورة فلا يخرج عن عهده الا بكامل بخلاف ما لو قضى في وقت مكروه ما قطع من النفل المشروع فيه في وقت مكروه حيث يخرج عن العهدة وان كان اثم الا لان وجوبه لضرورة صيانة المؤدى عن البطلان وهو يحصل مع النقصان وكذا سجدة التلاوة وصلاة الجنائز لانه مخاطب بالاداء موسعا ومن ضرورته تحمل ما يلزمه من النقص لو أدى عند التلاوة والحضور (قوله لما كان الوقت الخ) قيل عليه كلمة لما ليست في موقعها اذ لا معنى لسببية الاول والثاني ورد بمنع معنى السببية في ما بال هو

سلم فالانواع سبب لجواز شغل الوقت بالاداء على انه يجوز أن يكون الجواب قوله في معنى وقوله جاز يكون صفة لقوله منسعا لاجواب لما (قوله وأما الفجر فان الخ) قيل عليه شغل كل الوقت على وجه لا يعترض الفساد بالطولوع على الاداء الكامل معتذر على ما ذكره فعند الاثبات بالعزيمة أعنى شغل كل الوقت بالاداء يلزم احتمال اعتراض الفساد بالضرورة ورد بان مراده من الاقبال على الصلاة هو استيعاب الوقت بالصلاة والمراد من اعتراض الفساد بالطولوع والغروب وقوع الاداء

وهي الحلول اذا تقدمت من الفسيلة وهذا وان كل فضلا من جهة الوصف لكنه ثبت بصنع العبد فاعبر كافي ببيع الخنطة المقلية بغير المقلية لا مكان الاحتراز عنه بخلاف الفضل من جهة الجودة فانه ثبت بصنع الله تعالى فجعل عفو والتعذر الاحتراز عنه ولما كانت العلة هي القدر والجنس أخذ الجنس شبهة العلة من حيث انه شرط العلة فابتننا به شبهة ال باحتياطاً فيثبت سببية الجنس لحرمة النسب بدلالة النص الموجب لسببية القدر والجنس لحرمة حقيقة الفضل (قوله والحق في مسألة اثبات العلة انه ان ثبت) عليه شيء لحكم بناء على معنى صالح لتعليل ذلك الحكم به ان يكون مؤثراً أو ملاءماً فكل شيء يوجد فيه ذلك المعنى المؤثر أو الملاءم فهو علة لذلك الحكم بلا خلاف ولا يكون هذا من اثبات العلة بالقياس لان العلة بالحقيقة هو ذلك المعنى المشترك بين الشئين وقد ثبت عليه بما هو من مسائل العلة فتكون العلة واحدة تتعدد باعتبار المحل مثلا اذ ثبت ان الوقاع علة لوجوب الكفارة بناء على انه يوجد فيه هتك حرمة صوم رمضان فقد ثبت ان العلة هي هتك الحرمة وهو موجود في الاكل فيحكم بانه علة لوجوب الكفارة وان لم يثبت ان عليه ذلك الشيء للحكم مبني على اشتماله على ذلك المعنى بل وجد مجرد مناسبة

ذكرنا على الحرمة والترجيح للمحرم احتياطاً لما تقرر عندهم (قوله لكنه ثبت بصنع العباد فاعتم برنا) فيه بحث لان يبيع المصنوع من الذهب والفضة يجوز لغير المصنوع مع وجود الفضل الثابت بصنع العباد (قوله أخذ الجنس شبهة العلة) قيل القول بثبوت حرمة شبهة الفضل شبهة العلية قول بتوزيع أجزاء العلة على أجزاء المعلول وهذا التوزيع باطل بالاتفاق والجواب اننا لانسلم ذلك فان التوزيع هو ان يثبت باحد الوصفين بعض حرمة الفضل وليس كذلك فان النسب علة لبعض حرمة الفضل وثبوت حرمة النسب باحد الوصفين انما هو باعتبار ان أحد الوصفين علة تامة لثبوتها بالا باعتبار التوزيع (قوله والحق في مسألة الخ) اعترض عليه بان مراد المصنف بقوله ان ثبت عليتها المعنى آخر يصلح للتعلييل بان تكون مؤثرة في العلة بالمعنى الذي ذكره فيما سبق وهو اعتبار الشارع نوعه أو جنسه في نوع الحكم أو

مشابها للعبادة الكفار لا وقوعه خارج الوقت ولا يكون مخالفاً لمقتضى كلام القوم الذي هو وقوع بعض الاداء في وقت مكروه كما بعد طلوع الشمس وما قبل المغرب وقد يفرق بينهما بان في الطلوع دخولا في الكراهة وفي الغروب خروجاً عنها وان العسر يخرج الى ما هو وقت في الجملة بخلاف الفجر (قوله فكل الوقت سبب الخ) يخالف ما تقرر عندهم ان ما هو سبب للاداء هو سبب للقضاء والى ان يكون قضاء ما سبق من الواجب بل اداء ما يجب بسبب آخر وما قيل (قوله فوجب القضاء بصفة الكمال) لانه لما صار ديناً في الذمة ثبت بصفة الكمال لان نقصان الوقت ليس باعتبار ذاته بل باعتبار كون العبادة فيه شيئاً بعبادة الكفار فاذا مضى خالي عن الفعل زالت محليته وبقيت سببته فكان الوجوب ثابتاً بسبب كامل كذا حققه شمس الأئمة السرخسي وابن الهمام رحمهما الله (قوله وقت الغروب) اشارة الى ما ذكره في شرح الوقاية من انه يصح قضاء الفوائت بعد العصر الى المغرب ويدل عليه حديث عائشة رضي الله عنها في صحيح مسلم انما هي رسول الله صلى الله عليه وسلم ان يتحرى طلوع الشمس وغروبها قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا تحروا بصلاتكم طلوع الشمس ولا غروبها فتصلوا عند ذلك ولعل المراد هو الصحة مع الكراهة لا احاديث في الصحيحين تقتضي كراهة الصلوات فيها وقال ابن الهمام

وهي ان كانت التفتحة في الوقت منعت ان يصح فيه ما سبب عن وقت لا تقص فيه لانه واجب كما لا فلا يتأدى ناقصا وصرح الزيلعي بعدم الصحة (قوله لم يتعين بعينه) نصا بان يقول عينت هذا الجزء للاداء وقيل بان يقول عينت هذا الجزء للسببية وقال السيد الشريف هذا ليس يستدعي لان تعيين كون الجزء للسببية ليس في وسع العبد (قوله تعين فعلا كالتحيا الخ) قيل بان يؤدي الصلاة في أي جزء يريد فيه تعين بذلك الفعل ذلك الجزء وقتا ففعله كافي خصال الكفارة فان الواجب أحد الامور من الاعتناق والكسوة والاطعام لا يتعين شئ منها بتعيين المكاف قصدا ولا نصا بل يختار أيها شاء، فيفعله فيصير هو الواجب بالنسبة اليه قال السيد الشريف قدس سره هذا الحصر لم يقع في موقعه لاقتضائه أن يكون المؤدى بعينه هو الواجب وليس كذلك بل الواجب هو أحد الامور يتأدى به لاشتماله على الواجب وكذا قوله ويتعين بفعله في الموضوعين ايس كما ينبغي (قوله ومعرف بالوقت الخ) اختلف شرح كلام نجر الاسلام في تفسير قوله لانه قدر وعرف به فبعضهم جعله من المعرفة وآخرون من التعريف واليه ذهب المصنف رحمه الله حيث قال الامساك عن المفطرات الخ قول عليه دخول الوقت في تعريف ٤١٣ الصوم لا يدخل له في المعيارية بالابتكاف بان يكون المراد الدخول على وجه

ذلك المعنى لعليه الحكم المصحح للحكم بعليه شئ آخر يوجد فيه ذلك المعنى المناسب قياسا على ما ثبت علميته لانه تعامل بالمرسل اذ لم يثبت تأثير ذلك المعنى المناسب ولا ملائحته وهذا هو المختلف فيه من اثبات العلة بالقياس فيجوز عند من يقول بصحة التعليل بالمرسل ولا يجوز عند من يشترط التأثير أو الملائحة
جنسه لان لا يتخلو عن أحد الامرين وهو كونه مؤثرا أو ملائما كما زعمه الشارح وقد يجب بان مراد الشارح تقرير كلام المصنف على وجه يتناول مذهبي الحنفية والشافعية وتخصيص كلامه بمذهب الحنفية عند عدم التخصيص مما لا حاجة اليه

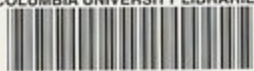
(تم الجزء الثاني ويليه الجزء الثالث وأوله (فصل في الاستسنان))



مخصوص وهو أن يكون الامساك الشرعي مقارنا لجميع أجزاء النهار غير زائد ولا ناقص وهذا يقتضى المعيارية وادبانه لما كان الصوم عبارة عن الامساك المذكور على الوجه المخصوص يكون النهار معياره بلا تكاف أصلا (قوله وسبب للوجوب) قال في التقويم شهود الشهر سبب الا ان الدليل قام لنا باباحه الاكل ليالي الشهر كله وانه لا يكون فيها الصوم فعلم ان المراد بالشهر أيامه وقال شمس الأئمة السر حسي السبب مطلق شهود الشهر على ماهو الظاهر من النص والاضافة فان الشهر

اسم للمجموع الا ان السبب هو الجزء الاول منه لثلا يلزم تقدم الشئ على سببه ولهذا يجب على من كان أهلا في أول ليلة من الشهر ثم جن قبل الصباح وأفاق بعدمضى الشهر حتى يلزمه القضاء ولهذا يجوز نية أداء الفرض في الليلة الاولى مع عام جواز النية قبل سبب الوجوب كما اذا فوى قبل غروب الشمس وسببية الليل لا تقتضى جواز الاداء فيه كمن أسلم في آخر الوقت وأيضا قوله عليه الصلاة والسلام صوموا لرؤيته يدل على ذلك اذ ليس المراد حقيقة الرؤية اجاعا بل ما يثبت بها وهو شهود الشهر ولا جهة للتعبير بالرؤية عن الجزء الاول من كل يوم وكل من هذه الوجوه وان أمكن دفعه الا انها أمارات تفيد بمجموعها رجحان سببية شهود الشهر مطلقا ويؤيد قوله كون سبب الوجوب خارجا عن محل الاداء للوجوب تقدم السبب على المسبب ولو كان أول جزء من كل يوم سببا لوجوبه لم تكن الايام عيارا للصوم والاجاع على خلافه (قوله فيه نظر) أجيب عنه بان الكلام في المرض الذي لا يطبق الصوم ويتعلق الرخصة بحقيقته الجزوا ما الذي يخاف ازدياد المرض كالحصى فان الرخصة تتعلق في مثله بل حقوق ازدياد المرض لا بحقيقة الجزو فعلا للمرض فهو المسافر بخلاف وهو محمل كلام الكرخي رحمه الله في عدم الفرق بينهما

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES



0061885614

893.791

Ubl

v.2

BOUND

JUN 26 1961

