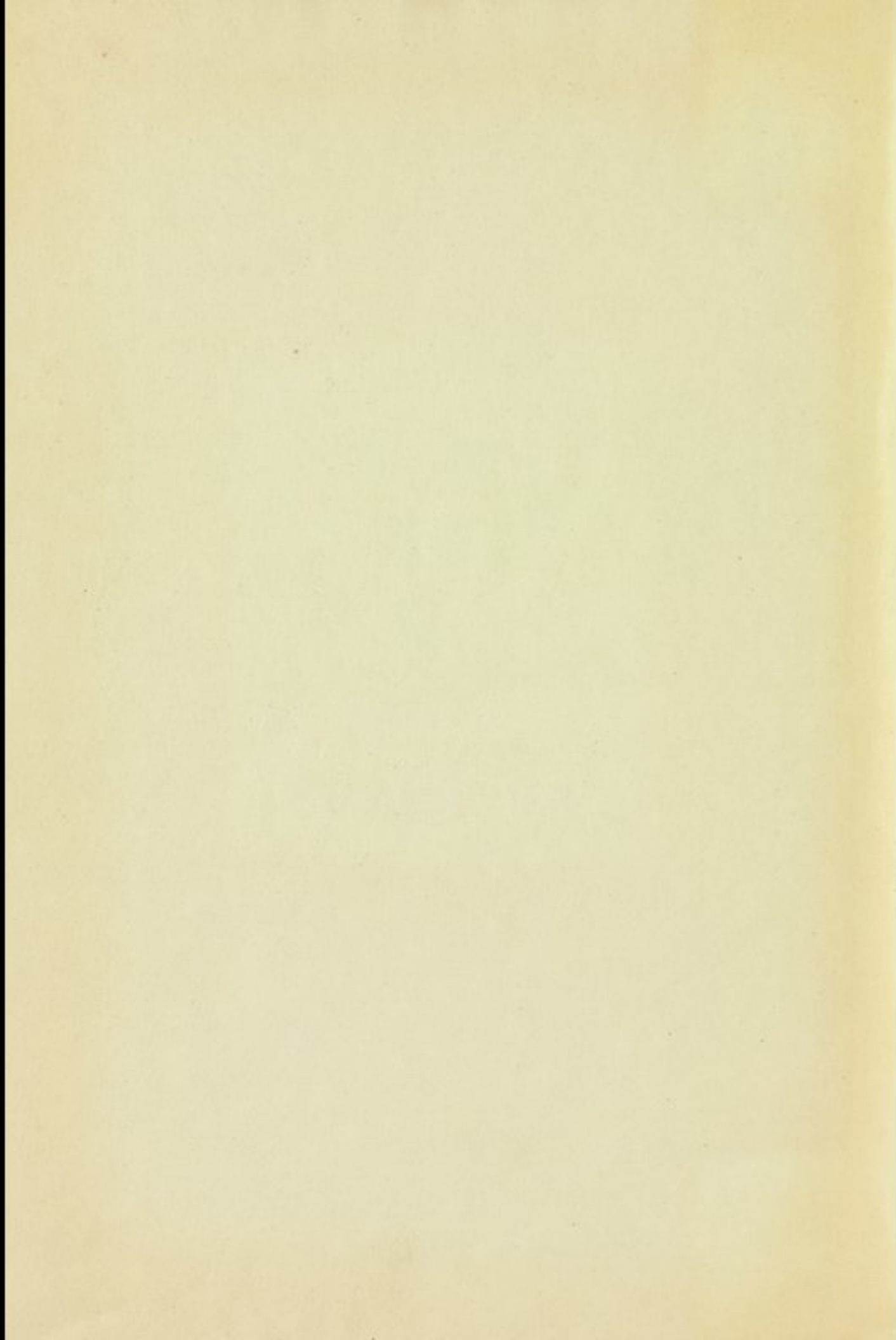


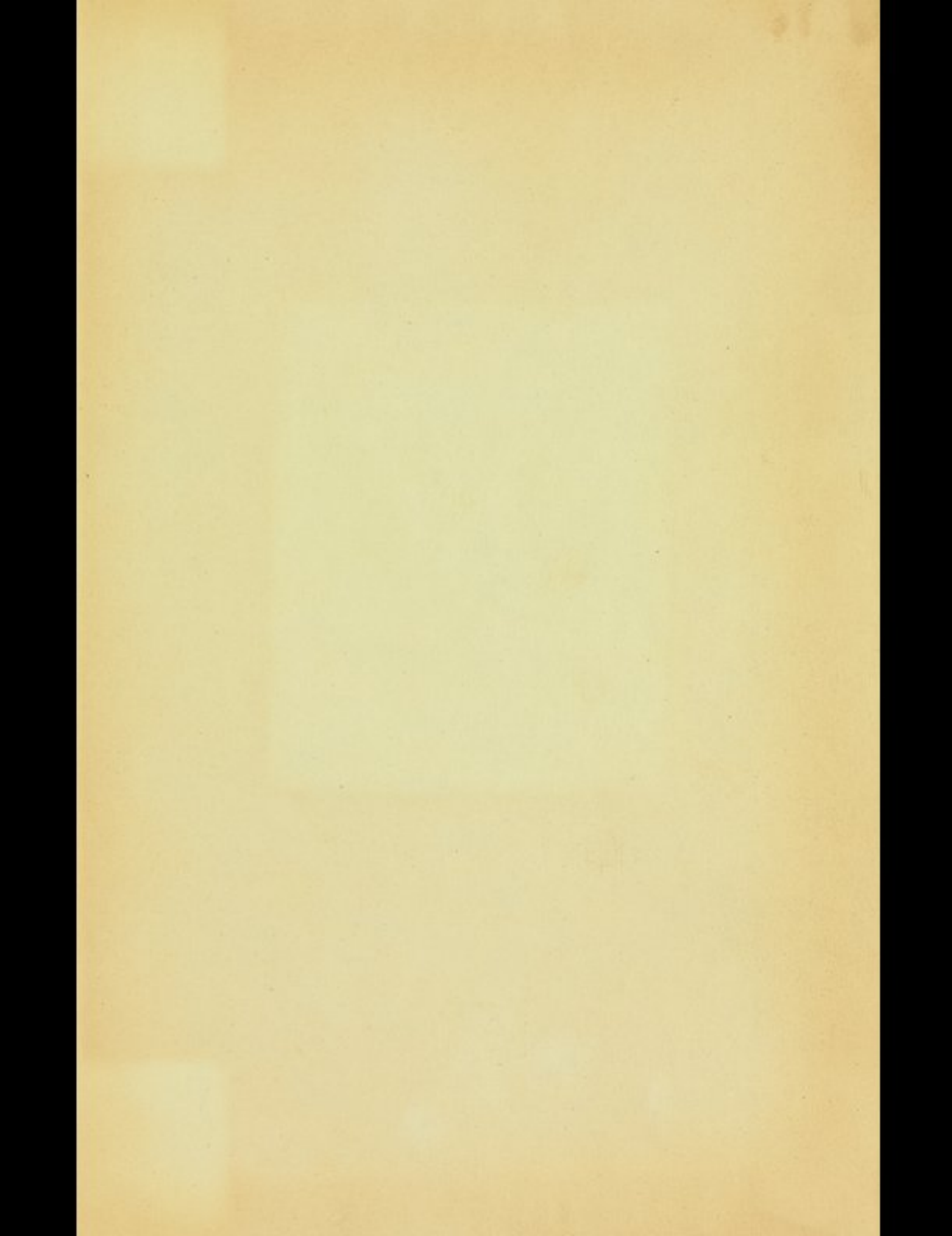
Columbia University  
in the City of New York

THE LIBRARIES









شركت صحافه عثمانیه

حاشیه الفاضل الازمیری علی المرآت

شركتمزك بدایت تشكندنبرو كتب و رسائل عربیه و تركیه فایت مصحح  
واهون فیئاله نشر اولندبغی كبی له الحمد اشبو بیک اوچبوز سكر سند سی دخی  
مذكور کتابك تصحیحینه اهتمام ایله طبعینه موفق اولنوب بیوك دیو زیتوسی  
حكاكلا رقه زقاغنده ( ۲ و ۴ ) نومرولی مغازه اولوب برنجی شعبه سی  
حكاكلا رده ( ۳ ) نومرولی دكانده وایکنجی شعبه سی از میرده کاغذجیلر  
ایچنده بککلی زاده حافظ احمد طلعت افندینك ( ۱۶ ) نومرولی دكاننده  
واوچنجی شعبه سی قونیه ده صوفی زاده محمد رضا افندینك دكاننده  
ودردنجی شعبه سی طربزون سپاهی بازارنده کاش صحاف موسی افندینك  
دكاننده و بشنجی شعبه سی ارضرومده کلیسا قوسنده ملا داود زاده شمس الدین  
افندینك و کورجی قوسنده شیخ افندی یکنی سلیمان رفیق افندینك دكانلرنده  
واتنجی شعبه سی بارطیننده قره قاش زاده ابراهیم افندینك دكاننده كرك  
ومصارفات نقلیه سی ضمیمه استانبول فیئانه صائلقده در  
وسلانیکده استانبول چار شوسنده مصطفی صدیق افندینك  
دكاننده دخی صائلقده در

( ناسری )

شركت صحافه عثمانیه مدیری الحاج ( احمد خلوصی )

۱۷ محرم الحرام سنه ۳۰۹ تاریخیه ( مطبعه عامره ) ده

معارف نظارت جلیله سنك رخصتیه

طبع اولمشدر



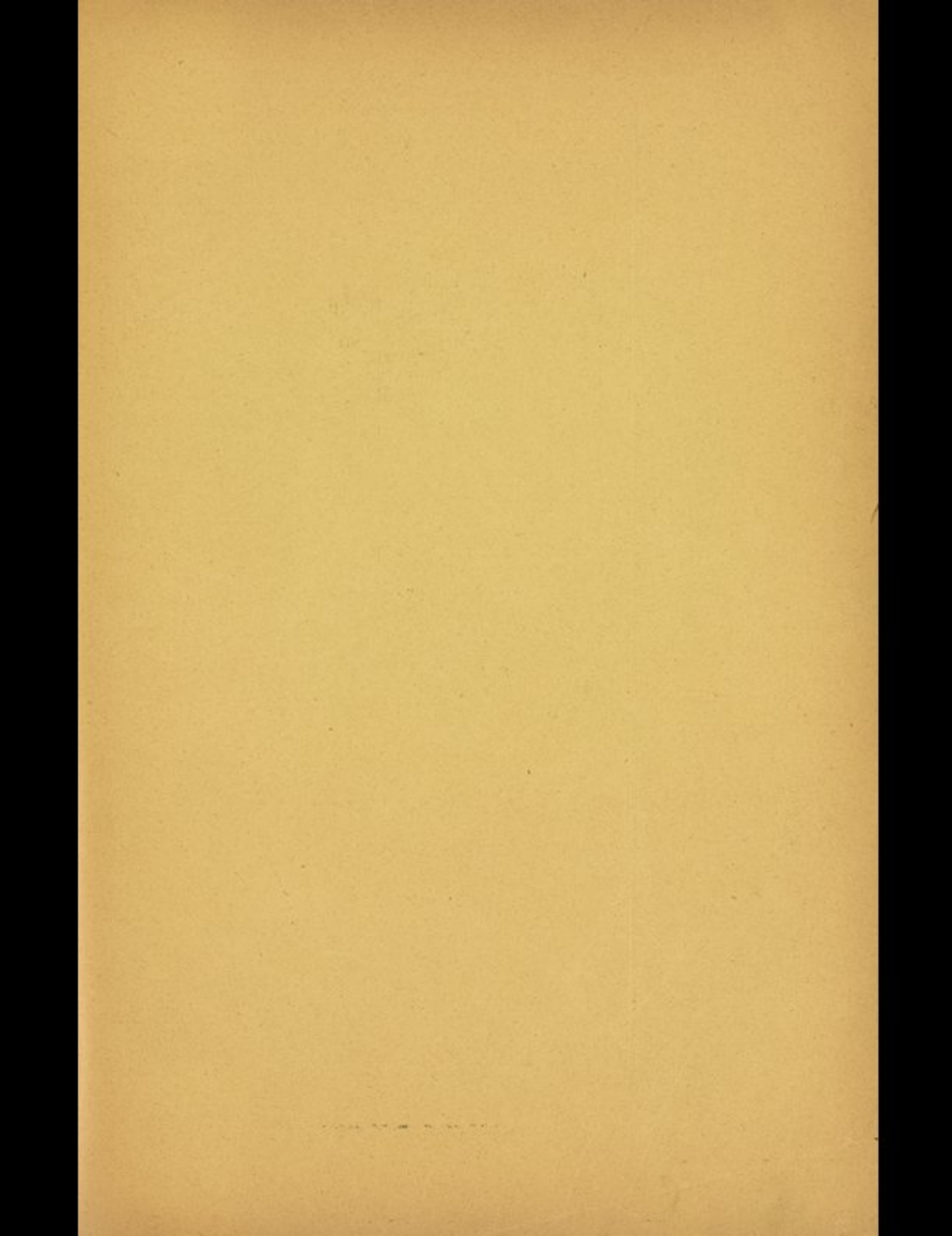


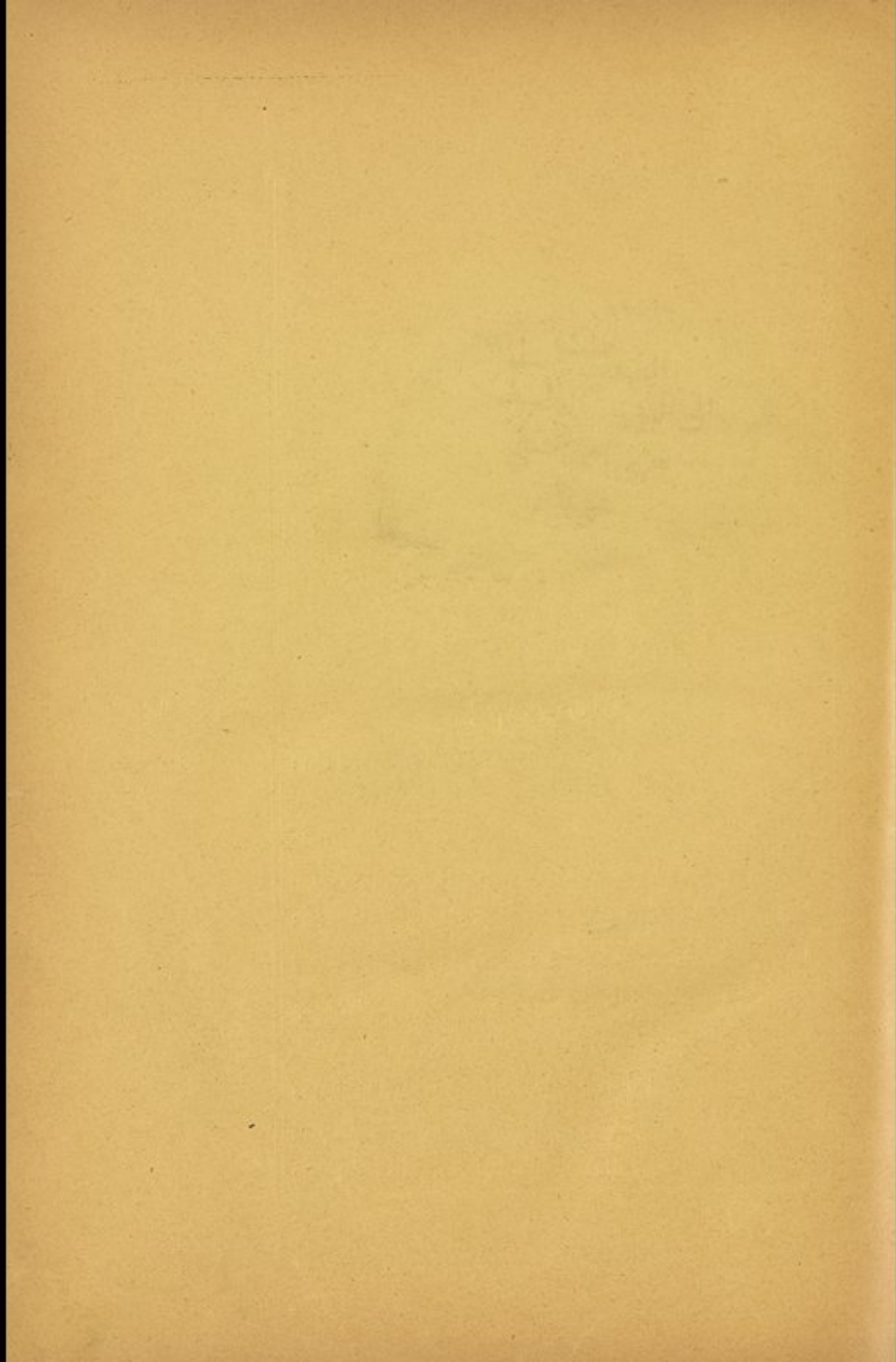
فهرست الجلد الاول

|  |  |
|--|--|
| ١٧٧ الاختلاف في كون الصيغة حقيقة الخ         | ٢ مطلب الحمدلة                         |
| ١٨٥ مطلق اللفظ لا يقتضي التكرار              | ٣ الكلام على البسمة                    |
| ١٩٠ المصدر لا يحتمل محض العدد                | ٦ مطلب الصلاة والسلام                  |
| ١٩٣ اسم الفاعل الدال على المصدر              | ٧ مطلب اما بعد                         |
| ١٩٤ الامر المطلق عن الوقت                    | ١٠ تفسير الديباجة                      |
| ١٩٩ الامر المقيد بالوقت                      | ١١ الكلام على الدين                    |
| ٢٢٠ وجوب الاداء سيده الخطاب                  | ١٦ مقدمة في تبين حد العلم              |
| ٢٥٠ المأمورية لا بدله من الحسن               | ٢١ مطلب اصول الفقه                     |
| ٢٦١ الكلام على تقسيم الاداء الى محض كامل الخ | ٣٩ مطلب تعريف العلم                    |
| ٢٦٦ الكلام على تقسيم القضاء الخ              | ٤١ مطلب تعريف الفقه                    |
| ٢٧٦ الكلام على المأمورية                     | ٥٦ مطلب الاصل ما يبتنى عليه غيره       |
| ٢٨٢ الحاكم بالحسن هو الشرع                   | ٥٩ بيان موضوع العلم                    |
| ٢٩٠ حكم الحسن لحسن في نفسه                   | ٦٨ مطلب العرض الذاتي                   |
| ٢٩١ الحسن في غيره                            | ٧٧ بيان فائدة العلم                    |
| ٢٩٤ ما لا يطاق على ثلاث مراتب                | ٧٩ مطلب الغرض والعلة الغائية           |
| ٣٠٢ القدرة نوعان                             | ٨١ المقصد الاول في بيان احوال الادلة   |
| ٣١٠ الامر بامر الغير ليس امرا له الا بدليل   | ٨٤ الركن الاول في الكتاب               |
| ٣١٦ من الخاص النهي وهو لفظ طلب به الكف       | ٩٦ مباحث خاصة بالكتاب                  |
| ٣٣٥ (تذنيب) الامر بالشيء يستلزم تحريم ضده    | ١٠٥ المباحث المشتركة بين الكتاب والسنة |
| ٣٣٧ النهي عن الشيء يستلزم وجوب ضده           | ١٢٦ اما الخاص فلفظ وضع الخ             |
|  | ١٣٠ حكم اثر الخاص                      |
|  | ١٥٤ من الخاص الامر                     |
|  | ١٦٠ الكلام على صيغة الامر              |



|     |   |     |   |
|-----|---|-----|---|
| ٣٩٣ | واما المشترك فما الخ                                  | ٣٣٨ | من الخاص المطلق                                   |
| ٣٩٧ | واما الظاهر فاعرف مراده                               | ٣٤٧ | اما العام فلفظ الخ                                |
| ٤٠٢ | واما المفسر فاذا زاد وضوحا<br>على النص                | ٣٤٩ | الجمع المنكر                                      |
| ٤٠٦ | واما الخفي فاخفي مراده                                | ٣٦٧ | الجمع المعروف باللام او الاضافة                   |
| ٤٠٨ | واما المشكل فما خفي مراده<br>بحيث لا يدرك الا بالتأمل | ٣٧٢ | المفرد المعروف باللام او الاضافة                  |
| ٤٠٩ | واما الجميل فما خفي مراده<br>بحيث لا يدرك الا ببيان   | ٣٧٢ | النكرة المنفية                                    |
| ٤١٢ | واما المتشابه فما انقطع رجاء<br>معرفة مراده           | ٣٧٧ | امادة النكرة او المعرفة بالمعرفة                  |
| ٤١٧ | واما الحقيقة فما استعمل فيما<br>وضع له                | ٣٧٩ | من موضوع لذوات من يعقل<br>وطامة                   |
| ٤٢٠ | المرتجل والنقول                                       | ٣٨٢ | ما كن لصفات من يعقل<br>وذوات غيرهم                |
| ٤٢٣ | واما المجاز فما استعمل في غير<br>ما وضع له            | ٣٨٢ | الذي يم العقلا وغيرهم و ابن<br>وحيث تعميم الامكنة |
| ٤٢٥ | مطلب العلاقة وهي منحصرة<br>في ثمانية الخ              | ٣٨٣ | متى للاوقات وكل لشمول<br>الافراد وكل بالعكس       |
|     |   | ٣٨٦ | جميع لشمول على سبيل الاجتماع                      |
|     |   | ٣٨٨ | حكاية الفعل المثبت لاعم                           |
|     |   | ٣٩١ | الجمع المذكور بعلامة الذكور<br>يختص بهم           |
|     |   | ٣٩٢ | الجمع المذكور بعلامة الاناث<br>يختص بهن           |









دباجة الكتاب

بسم الله الرحمن الرحيم

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد

(الحمد) جمع بين الحمد والتسمية امتثالاً للحدِيثِ الْاِبْتِدَائِيِّ وَقَدْ اُقْتَدِيَ بِاسْلُوبِ الْكُتُبِ الْمَجِيدِ عَلَى مَا سَبَقَتْ بَيَانُهُ نَقْلًا عَنْهُ فِي الْحَاشِيَةِ لِمَا كَانَ الْمَقَامُ مَقَامَ الْحَمْدِ قَدْ قَامَ عَلَى اسْمِ اللَّهِ تَعَالَى رِوَايَةً لِلْمَقَامِ اَنْتَهَى بِعَنِي اِنْ الْاَهْتِمَامَ بِشَأْنِ مَا هُوَ اَهْمُ بِالنِّسْبَةِ اِلَى الْمَقَامِ اَوْلَى مِنَ الْاَهْتِمَامِ بِشَأْنِ مَا هُوَ اَهْمُ فِي نَفْسِهِ وَهُوَ ذِكْرُ الْحَمْدِ اَقُولُ فِيهِ نَظَرٌ لِاَنَّ الْمَقَامَ اِنَّمَا يَقْتَضِي تَقْدِيمَ قِضِيَةِ الْحَمْدِ اَعْنَى الْحَمْدِ لِلَّهِ عَلَى مَا يَبْدَأُ بِهِ لِاتَّقْدِيمِ لَفْظِ الْحَمْدِ فَلَوْ قِيلَ لِلَّهِ الْحَمْدُ يَحْصُلُ رِوَايَةُ الْمَقَامِ اَيْضًا وَيُمْكِنُ اِنْ يَجِبُ عَنْهُ بَانَ مَقْتَضِي الْمَقَامِ وَاِنْ كَانَ ذَلِكَ لَكِنْ تَقْدِيمُ الْجُزْءِ الصَّادِقِ عَلَى تِلْكَ الْقِضِيَةِ وَغَيْرِهَا مِنْ اَفْرَادِ الْحَمْدِ اَوْلَى مِنْ تَقْدِيمِ الْجُزْءِ الْغَيْرِ الصَّادِقِ عَلَى فَرْدٍ مِنْ اَفْرَادِ الْحَمْدِ فَلِذَا قَدِمَ لَفْظُ الْحَمْدِ عَلَى ذِكْرِ اللَّهِ تَعَالَى بَقِيَ هُنَا اشْكَالٌ وَهُوَ اَنَّ الْمَقَامَ مَقَامٌ مِنْ تَحْمُدٍ لِأَنَّ مَقَامَ التَّصْنِيفِ يَعْينُ فِعْلَ الْحَمْدِ وَاِنَّمَا الْاِسْتِبَاهُ فِي تَعْيِينِ الْحَمْدِ اَوْ هُوَ اللَّهُ تَعَالَى اَوْ غَيْرُهُ مِنَ الْاِسْتِثْنَاءِ وَغَيْرِهِ مِنْ بَعْضِهِ فِي التَّصْنِيفِ

(فكان)



فكان اللائق بالمقام ان يقول لله اجد ثم اللام فيه للجنس على ما اختاره  
 الزمخشري لانه المتبادر الى الفهم الشائع في الاستعمال خصوصا في المصادر  
 الدالة على الحقيقة نفسها ولان اللام لاتفيد سوى التعريف والاسم لايدل على  
 غير المسمى والمعنى هو الجنس لا الافراد ولان الجنس مما يدل عليه اللام بدون  
 استعانة القرائن والاستغراق من موجبات القرائن والعهد لايساعده المقام  
 لان المقام مقام اختصاص جميع افراد الحمد لله تعالى لا اختصاص الفرد الواحد  
 الكامل بادعاء ان جميع ما عداه كالعدم بالنسبة اليه فلم يبق للحمل سوى الجنس  
 مجال فان قيل لما كان المقام مقام اختصاص جميع الافراد فالحمل على الاستغراق  
 اولى من الحمل على الجنس وان احتاج الاستغراق الى القرائن لانه يدل على  
 المقصود صريحا والجنس يدل عليه في ضمن اختصاصه والصرح اولى من  
 الضمني اجيب عنه بان اختصاص الجنس سواء قصد اليه من حيث هو او في  
 ضمن جميع الافراد او في ضمن الفرد الكامل يستلزم اختصاص جميع الافراد  
 لله تعالى اذ لو ثبت فرد على تقدير اختصاص الجنس من افراد ذلك الجنس لغيره  
 تعالى لكان الجنس ثابتا في ضمنه ايضا فلا يكون الجنس مختصا لله تعالى وهو  
 خلاف الفرض فلا حاجة هنا في تأدية ما هو المقصود الى ان يزداد على الجنس  
 معنى زائد يستعان فيه بالقرائن وهذا اختيار طريقة البرهان حيث اتفق فيه  
 من المزموم الى اللازم وهو فن من البلاغة (الله) هو علم لذات الواجب  
 الوجود لاسم لمفهوم الواجب الوجود كما زعم بعضهم والاما افاذ لاله الا الله  
 التوحيد لان هذا المفهوم كلي والكلي من حيث هو كلي يحتمل الكثرة والتعدد  
 وان انحصر في فرد بحسب الخارج ولانه لا يبدله من اسم يجري عليه صفاته  
 وذلك يقتضى عدم جواز اطلاق ذلك الاسم على غيره فيكون علما وما قيل ان ذلك  
 يجوز ان يكون بالاختصاص الحاصل بالغلبة الاسمية بدون كونه علما وضعا  
 مدفوع بان الغلبة الاسمية لا تمتشى في حقه تعالى فان قيل ان وضع العلم يقتضى  
 علم الواضع بذات المعلم بكنهه والعلم بكنهه الواجب متمتع للبشر او يمكن متعذر  
 الوصول اليه للبشر على الخلاف المعروف وعلى التقديرين لا يمكن وضع  
 العلم له تعالى اجيب بان العلم لذات المعلم بوجهه واوصافه كاف في وضع العلم له  
 ولا حاجة فيه الى العلم بكنهه وذات الواجب معلوم للبشر باوصافه قلت  
 هذا بناء على قول من قال ان الواضع الالفاظ هو البشر واما على قول من قال  
 ان الواضع هو الله تعالى فلا حاجة الى الجواب المذكور ثم قيل انه عربى



وقيل انه معرب (الذي كرم بنى آدم) فيه اشارة الى ما اشهر من ان الحمود عليه لابد وان يكون اختياريا لان التكريم اختياري ولا يرد عليه القصد بالحمد على صفاته تعالى الذاتية لانا نقول الحمد على صفاته الذاتية اما التزايها منزلة الاختياري واما لجعل الاختياري المعتبر في الحمود عليه اهم بما صدر بالاختيار وما صدر عن المختار وتلك الصفات وان لم تكن اختيارية بالمعنى الاول فهي اختيارية بالمعنى الثاني واما جملة ٤١ من معنى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل لكنه شاء ومن معنى يصح منه الفعل والترك وتلك الصفات اختيارية بالمعنى الاول واما لجعل سبق الاختيار على تلك الصفات سبقا ذاتيا كسبق الوجود على الوجود لازمانيا حتى يلزم الحدوث (بالعقل القويم) قد تقرر ان للعقل اربع مراتب الاولى مرتبة العقل الهولاني كالاطفال والثانية مرتبة العقل بالملكة اعنى مرتبة العلم ببعض الضروريات واستعداد النفس بذلك لاكتساب النظريات من تلك الضروريات وهي مناط التكليف والثالثة مرتبة العقل بالفعل وهي ملكة استنباط النظريات من الضروريات والرابعة مرتبة العقل المستفاد وهو ان يحضر عنده النظريات بحيث لا تغيب عنه والانسان مكرم باعتبار كل من هذه المراتب لكن توصيفه بالقويم لا يناسب المرتبة الاولى تأمل (وهدهم) فدنتاق الهداية ويراد بها الدلالة على ما يوصل الى المطلوب كما في قوله تعالى واما حمود فهديناهم فاستجبوا العمي وقد تطلق ويراد بها الدلالة الموصلة الى المطلوب كما في قوله تعالى انك لا تهدي من احببت ولكن الله يهدي وقال التفتازاني في حاشية الكشاف ان ما يتعدى الى المفعول بنفسه معناه الايصال الى المطلوب ولا يكون الا فعل الله تعالى فلا يسند الا الى الله تعالى كقوله تعالى لتهدينهم سبلنا وما يتعدى بالحرف معناه الدلالة على ما يوصل الى المطلوب فيستند تارة الى القرآن كقوله تعالى يهدي للتي هي اقوم وتارة الى النبي عليه السلام كقوله تعالى وانك لتهدي الى صراط مستقيم انتهى فعلى هذا تكون الهداية في كلام المصنف بمعنى الدلالة على ما يوصل الى المطلوب لانه تعدى بالحرف الى الصراط المستقيم (نور توفيقه) الباسموية وازافة النور الى التوفيق يجوز ان تكون بمعنى اللام وان تكون اضافة المشبه به الى المشبه وان تكون لادنى ملايسة وذلك بان يكون المراد بالنور هو العقل لانهم عرفوا العقل بانه نور بضئ به طريق المطلوب للنفس الناطقة بتوفيق الله تعالى فيكون المعنى على هذا التقدير وهداهم بنور حصل فيهم بتوفيقه تعالى وفيه

الذي كرم بنى آدم بالعقل القويم  
وهداهم بنور توفيقه



اشارة الى رد المعتزلة من ان حصول الهداية فيهم بطريق الوجوب على الله تعالى لا بطريق الاختيار (الى الصراط المستقيم) اي ملة الاسلام والجار متعلق بالهداية او بالتوفيق (شرع) اي اظهر واوضح (لهم الاحكام) اي الاحكام الاعتقادية والعملية على ما نقل عنه في الحاشية وانما فصل اشارة الى ان المقام مقام الفصل لا الوصل كانه قيل كيف هداهم الى الصراط المستقيم فاجاب بانه هداهم بان شرع لهم الاحكام الشرعية (بطوله العميم) بفتح الطاء بمعنى الفضل والاحسان في المصباح طال على القوم يطول طولا اذا افضل عليه وطول الحرمة مصدر من ذلك انتهى يعني هداهم الى الملة الاسلامية بان اوضح لهم الطريقة الموصلة اليها وهي الاحكام الشرعية بفضله الشامل فقيه ايضا رد لمذهب المعتزلة يعني ان شرع الاحكام ليس بطريق الوجوب بل بفضله (ووفق بعضهم لاستنباطها) راجع الى الاحكام بطريق الاستخدام لان المراد بلفظ الاحكام اعم من الاعتقادية والعملية على ما تقدم وبضميرها العملية بقريضة الاستنباط لان الاجتهادية هي العملية للاعتقادية والمراد بالبعض هم المجتهدون ومعنى توفيقهم جعله موقفا لهم اسباب الاجتهاد (بفضله الفخيم) الجار متعلق بوفق وفيه ايضا ما تقدم (ليخلوا) بانحاء المعجمة من التحلية لان الخلو يعرف بالتأمل (عن المرديات) اي المهلكات (فنجوا من عذاب الجحيم) فان التحلية عن المرديات وان لم توجب النجاة لكنها ترتب عليها بوعده الكريم وفضله العظيم ولذلك فرع عليها بالفاء التفرعية (ويخلوا) بانحاء المهملة من التحلية وفيه اشارة الى ان التحلية مقدمة على التحلية (بالتنجيات) اي الملكات المرضية (فيخلوا) بانحاء المهملة من الحلول (بالنعيم المقيم) اي ينزلوا به وفي المصباح حلت بالبلد حلولا لانزلت به (واشهد ان لا اله الا الله) عطف على جملة الحمد على معنى اجد الله واشهد ان لا اله الا الله واشهد بمعنى اعلم لما في المصباح قولهم اشهد ان لا اله الا الله تعدى بنفسه لانه بمعنى اعلم انتهى والمراد بالعلم هنا بمعنى التصديق اليقيني على وجه الاذعان والقبول كما هو المعترف في الايمان (وحده لا شريك له) فيه اشارة الى ما قال ابو حنيفة رحمه الله تعالى في الفقه الاكبر الله تعالى واحد لامن طريق العدد بل من طريق انه لا شريك له قيل مراد ابي حنيفة نفي الارادة لانفي المراد والا فالو حدة العددية لازمة لكل جزئي حقيقي غير مختصة به تعالى فلا يصح نفيها اقول ان الوحدة على ما حققه اهل التحقيق

الى الصراط المستقيم \* شرع لهم الاحكام بطوله العميم \* ووفق بعضهم لاستنباطها بفضله الفخيم \* ليخلوا عن المرديات فينجوا من عذاب الجحيم \* ويحلوا بالتنجيات فيحلوا بالنعيم المقيم \* واشهد ان لا اله الا الله وحده لا شريك له



اربعة اقسام الاول الوحدة الاحدية وهى وحدة الواجب تعالى التى سمي بها نفسه بالاحد وهى عين ذاته مطلقا والثانى وحدة الواحدية وهى وحدة الواجب تعالى ايضا التى سمي بها نفسه بالواحد وهذه الوحدة عين ذاته من حيث كونها تجليا من تجليات وجوده الذى هو عين ذاته وغير ذاته من حيث كونها صفة منسوبة الى ذاته كسائر صفاته والثالث الوحدة العددية وهى وحدة الاعداد ووحدة الاثنين والثلاثة مثلا لان الاثنين مركب من الوجدتين والثلاثة من الوجدات وهكذا الى غير النهاية من مراتب الاعداد وهذه الوحدة مقومة للوحدة النوعية العددية بمعنى الداخلة فى العدد ولذا سميت بالوحدة العددية والرابع الوحدة الكونية وهى الوحدة العارضة للموجودات الكونية وهى منقسمة الى وحدة جنسية ونوعية وشخصية وكل واحد من الوحدة العددية والكونية لا يجوز اتصافه تعالى بها وان كان جزئيا حقيقيا لان كلا منهما غير الواحد مطلقا ووحدة الواجب ليست غيره كذلك بل عينه مطلقا او من وجه كما ترى فالقول بان الوحدة العددية غير مختص به تعالى ليس قولنا تحقيا فراد الامام نفي الوحدة العددية مطلقا فان قيل يجوز ان يراد بالوحدة العددية نفي التعدد والتكثر فحينئذ يصح اتصافه تعالى بها ويكون مراد الامام بالنفي المذكور نفي الارادة لان نفي المراد كما زعم ذلك القائل قلنا ان هذا المعنى عدمي والوحدة وجودية فلا يصح ان يجعل تفسيرها وبيان التوحيد ونفي الشركة المذكور فى شرحنا على ما رتبناه فى الكلام (شهادة عن الضمير) ضمير الانسان قلبه وباطنه على ما فى المصباح (الضمير) اى الخالص على ما فى المصباح (وتنفع) عطف على المقدراى شهادة تصدر عن الضمير وتنفع (يوم لا ينفع مال ولا بنون الا من اتى الله بقلب سليم) خالص عن المرديات (والصلاة والسلام) لما كان فيض النعم الالهية من الواهب الرفيع بالعظمة والكبرياء على العبد المنتصف بالاحتقار والذلة بواسطة جامعة بين جهتي العلوية والسفلية اردف التحميد بالتصلي عليها وبهذا يتدفع ما يتوهم انه عليه السلام لما كان مأمونا ومعصوما لا حاجة له الى الدعاء له عليه السلام (على من ايد) بصيغة المجهول (من عنده) راجع الى الله تعالى (بالكتاب الحكيم) اى ذى الحكمة البالغة وهو وصف بصفة المتكلم به او الكتاب الصادر من الحكيم ووجه كونه مؤيدا انه من اقوى مجزاته عليه السلام والكلام فى وجه دلالة المعجزة

شهادة عن الضمير الصميم \* وتنفع  
يوم لا ينفع مال ولا بنون الا من اتى الله  
بقلب سليم \* والصلاة والسلام على  
من ايد من عنده بالكتاب الحكيم \*



على صدقه عليه السلام مذكور في شرحنا على ما رتبناه في الكلام (وسدد) بجهول  
 ايضا في القاموس سده تسديدا قومه (مناهج) جمع المنهج بمعنى الطريق (الحق  
 بسنه) جمع السنة بمعنى الطريق (الجريم) اي العظيم (محمدا وآله وصحبه المجمعين)  
 اي المتفقين فيه وفيما قبله من ذكر الاحكام والاستنباط والكتاب والسنة  
 ما لا يخفى من براعة الاستهلال لان في هذا الكتاب يبحث عن احوال هذه  
 الاشياء (على تميم العصيم) في القاموس عصيم بالمهملتين على وزن كريم بقية  
 كل شيء واثره وفيه اشارة الى ان الاحكام الثابتة بالاجماع هي الاحكام  
 الباقية من المنصوص بالكتاب والسنة (والقاسمين) اي الكاشفين  
 (بانوار الآراء) اي الانظار والافكار جمع رأى شبه افكارهم بالشمس  
 واذن لازمها الى المشبه تخيلا (ظلم) جمع ظلمة (شبه) جمع شبهة (كالطريم)  
 هو السحاب الكثيف على ما نقل عنه في الحاشية (ما جاد الغمام بدمعه) الغمام  
 السحاب ودمعه المطر يقال جاد الرجل بالمال بذله وفيه اشارة الى انه لا يخلو  
 عن الصلاة والسلام على النبي صلى الله عليه وسلم مادام حيا (على الغميم)  
 اي الكلاء (ونبت القضم) بالمجتمين هو شعير الدابة على ما نقل عنه في الحاشية  
 (في مهامه) جمع مهمه بمعنى المفازة في القاموس المهمه والمهممة المفازة البعيدة  
 (القضم) بالمجمة ثم المهملة جمع قصية وهي الرملة كذا نقل عنه في الحاشية  
 (اما بعد) اي بعد الحمد والصلاة (فان اولي ما تقترحه القوارح واعلى  
 ما ينجح الى تحصيله الجوارح الجوارح) في الحاشية الاقتراح الاكتساب  
 والقرايح جمع قريحة والقوارح جمع قارحة اي صافية وتنجح اي تميل  
 والجوارح الاولى جمع جارحة بمعنى العضو والثانية جمع جارحة بمعنى الكاسبة  
 انتهى (ما) اي علم (يتوصل به الى وسيلة الغفران ويتوصل به الى ذريعة  
 الرضوان وهو علم الاصول) يريد به اصول الفقه لعله اراد انه اعلى بعد علم  
 الكلام والافتد ثبت في محله ان علم الكلام اعلى منه رتبة لانه اصول الدين  
 (الذي يعتلى به ذرى) جمع ذروة والمراد بها الدلائل على ما نقل عنه في الحاشية  
 (الحقائق الاسلامية) اي الاحكام الثابتة في الاسلام (ومنه) اي من علم الاصول  
 (يجتلى) اي ينكشف (عري) جمع عروة عروة الكوز معروفة والمراد بها  
 انواع الدلائل الاربعه ووجوهها من العام والخاص والنص والمحكم والظاهر  
 والمتواتر والمشهور وغيرها على ما سياتى في ابوابها لانها مالم يعرف هذه  
 الوجوه لا يعمل بالدلائل فصارت كأنها عروة للدلائل (الدقائق الاحكامية)

وسدد مناهج الحق بسنه  
 الجريم \* محمد وآله وصحبه المجمعين  
 على تميم العصيم \* والقاشين باتوار  
 الآراء ظلم شبه كالطريم \* ما جاد الغمام  
 بدمعه على الغميم \* ونبت القضم  
 في مهامه القضم (اما بعد) فان اولي  
 ما تقترحه القوارح الجوارح \* واعلى  
 ما ينجح الى تحصيله الجوارح الجوارح  
 ما يتوصل به الى وسيلة الغفران  
 ويتوصل به الى ذريعة الرضوان \*  
 وهو علم الاصول الذي به يعتلى ذرى  
 الحقائق الاسلامية \* ومنه يجتلى عرى  
 الدقائق الاحكامية



والمراد بالدقائق الدلائل عبر عنها اولا بالحقائق لثبوتها في نفسها مثل  
سائر الحقائق وثانيا بالدقائق لدقتها (وقد صنف فيه) اي في علم الاصول  
(العلماء العظام والفضلاء الكرام بؤاهم) اسكنهم (الله تعالى دار السلام  
كتبا معتبرة مطولة ومختصرة) وبسقى ذالغلة (اي المرض) وبسقى  
ذالغلة) اي العطش شبه طالب العلم بالمرضى (لا سيما اصول الامام فخر الاسلام  
فانها فلاة) بضر القاف صخرة عظيمة في فضاء سهل كذا نقل عنه  
(في بيدا الاصول) البيداء المفازة واذافتها الى الاصول من قبيل اضافة  
المشبهه الى المشبه شبه علم الاصول بالمفازة واصول فخر الاسلام بالصخرة  
العظيمة الموضوعه في الصحراء المتعذر تحريكها (لادرع هين الحصول) من  
درع الحديد وهو ثوب الحرب يعني انه اصعب من الحديد (شهدت بجلالة  
قدره كلمة الكملة) بفتحين جمع الكامل وفي المصباح اعطيته المال كمالا  
بفتحين اي كاملا وافيها قال الليث هكذا يتكلم به وهو سواء في الجمع والوحدان  
وليس بمصدر ولا نعت انما هو كقولك اعطيته المال الجميع انتهى ولا يخفى  
ما فيه من الجناس (الفحول) جمع فحل وهو الذكر من كل حيوان اي الغالب  
في العلم (وزهدت في تقبص شأنه) اي اعرضت عنه فان الزهد اذا عدى  
بمعن يكون بمعنى الاعراض كذا نقل عنه (اسنة) جمع سنان وهو فصل الرمح  
(الاسنة) جمع لسان واذافة الاسنة اليه من قبيل اضافة المشبه به الى المشبه  
(الفصول) بالفاء جمع فصل وهو من الرجال الرذل كذا نقل عنه يعني اعرض  
عن تقبص شأنه السنة الرذل التي هي كالسنان في الجرح (فالاقدام بعدها)  
اي بعد اصول فخر الاسلام (على تصنيف في الاصول وترصيف ابواب  
وفصول) الترصيف ضم البعض الى البعض (كالامانة بالغرفة) بفتح الغين  
المره من الغرف (حين الاستعانة باليم) اي البحر (والامانة يقال  
اذا امانه) بالقطرة عند الاستعانة) اي طلب الامانة (بالديم) جمع ديمة  
وهي المطر الدائم (نعم ان قصد احد تهذيب الكلام وتقريبه الى الافهام  
واستطلاع رأى رائس مقام) القم مقام السيد والبحر وهو صفة رائس  
والمراد به فخر الاسلام ونحوه من الائمة في الفن (والذب) اي الدفع (عنه)  
اي عن اصول فخر الاسلام (بكشف المرام) وتحقيق المقام لساغ له العزم  
والاقدام وان) وصلية (لم يعجب الحسدة اللثام) اي دنى النفس ثم اوضح  
جواز ذلك العزم والاقدام بشعر فقال (ومن يقف) اي يتبع (آثار الهزبر)

وقد صنف فيه العلماء العظام والفضلاء  
الكرام \* بؤاهم الله تعالى دار السلام  
كتبا معتبرة \* مطولة ومختصرة \*  
كل منها يشفي ذالغلة \* وبسقى ذالغلة  
لا سيما اصول الامام فخر الاسلام فانها  
قلاعة في بيدا الاصول \* لادرع  
هين الحصول \* شهدت بجلالة قدره  
كلمة الكملة الفحول \* وزهدت في  
تقبص شأنه اسنة السنة الفصول \*  
فالاقدام بعدها على تصنيف  
في الاصول \* وترصيف ابواب  
وفصول \* كالامانة بالغرفة حين  
الاستعانة باليم \* والامانة بالقطرة  
عند الاستعانة بالديم \* نعم ان قصد  
احد تهذيب الكلام \* وتقريبه الى  
الافهام \* واستطلاع رأى رائس  
مقام \* والذب عنه بكشف المرام \*  
وتحقيق المقام \* لساغ له العزم  
والاقدام \* وان لم يعجب الحسدة  
اللثام

\* ومن يقف آثار الهزبر بئله \*



هو الاسد القوى (ينل به) اى بسبب اتباعه باثره (طرائح) جمع طريقحة بمعنى  
 القطعة المطروحة من (جرالوحش اذهو) اى الهزبر (رائع) اى آكل  
 يقال رعت الماشية اكلت ماشيات يعنى كما ان من يتبع آثار الهزبر ينال ما فضل  
 من ما كولاته كذلك فكل من يتبع آثار ائمة الاسلام ينال شياً من بقاياهم  
 (ثم انى) بكسر الهمزة (مع انى) بفتح الهمزة (بالقصور معترف ومن بحور)  
 جمع بحر (بحور) جمع بحر بمعنى الصدر او موضع القلادة من الصدر وازضافة  
 البحور اليه من اضافة المشبه به الى المشبه (البحار) جمع بحر (معترف)  
 من العرف (قد استهوانى) اى جعلنى ذاهوى واشتياق على ما نقل عنه  
 (الشعور بمكنونات) يقال كن الشئ ستره (ضمائر الاحبار) بالهاء المهملة  
 جمع حبر اى المتبحر فى العلم (واستهامنى) الاستهامة من الهيام بمعنى اشد  
 العطش وايضا الجنون من العشق كذا نقل عنه (العثور) اى الاطلاع (على  
 مخزونات سرائر الاخيار ولم أر اليه) اى الى الشعور والعثور (سبيلا غير  
 الجمع والترتيب) اى جعل كل شئ فى مرتبته (ولم اجد عليه دليلا سوى  
 النقد) يقال نقدت الدراهم اذا نظرتها لتعرف جيدها من زيفها (والتهديب)  
 بيان للنقد (فرتبت اولاً بحالة) فى القاموس بحالة بالضم والكسر ما تجلته  
 من شئ (اتيق النظام) اتيق على وزن كريم حسن معجب هو من قبيل مررت  
 برجل منبع جاره (بل بحالة) عطف على بحالة هو بفتح الميم صحيفة فيها  
 الحكمة ومنه ظهر وجه الترقى (ريق النظام) ريق كل شئ احسنه  
 (منطوية على زبدة افكار المتقدمين ومحتوية على عدة انظار المتأخرين مع  
 زوائد) متعلق بكل من الانطواء والاحتواء (من فوائد) بيان لزوائد (اقتنصها)  
 اى اصطادها (سهام النظر الصائب وقلائد) جمع قلادة (من فرائد) جمع  
 فريدة بمعنى اللؤلؤ لا يخفى عليك مناسبة تعلق الفوائد بالزوائد والفرائد  
 بالقلائد (نظمها) اى القلائد (ايدى الفكر الثاقب) تشبيه الفكر بناظم اللاتى  
 كناية وذكر الايدى تخييل والنظم ترشيح (ثم ألقيتها فى زوايا المهجران  
 ونسجت عليها عناكب النسيان) كناية عن الترك حتى صار نسيا منسيا (لما  
 اتى فى زمان غلب فيه على الطباع الحسد والعناد وظهر الفساد فى البر والبحر بما كسبت  
 ايدى العباد افضل ديدنهم) اى عادتهم ودأبهم (الجور) اى الميل  
 (عن سبيل السداد) اى الصواب من القول والفعل (ومنهج الرشاد) الرشاد  
 الصلاح والرشاد اسم منه (وامثل هجيراهم) بكسر الهاء والجميم المشددة

طرائح جرالوحش اذهورائع •  
 ثم انى مع انى بالقصور معترف •  
 ومن بحور نحور البخارير معترف •  
 قد استهوانى الشعور بمكنونات ضمائر  
 الاحبار • واستهامنى العثور على  
 مخزونات سرائر الاخيار • ولم أر  
 اليه سبيلا غيرالجمع والترتيب • ولم  
 أجد عليه دليلا سوى النقد والتهديب •  
 فرتبت اولاً بحالة اتيق النظام •  
 بل بحالة ريق النظام • منطوية على  
 زبدة افكار المتقدمين • ومحتوية على  
 عدة انظار المتأخرين • مع زوائد  
 من فوائد اقتنصها سهام النظر  
 الصائب • وقلائد من فرائد نظمها  
 ايدى الفكر الثاقب • ثم ألقيتها  
 فى زوايا المهجران • ونسجت عليها  
 عناكب النسيان • لما اتى فى زمان  
 غلب فيه على الطباع الحسد والعناد •  
 وظهر الفساد فى البر والبحر بما كسبت  
 ايدى العباد • افضل ديدنهم الجور  
 عن سبيل السداد • ومنهج الرشاد •  
 وامثل هجيراهم



بعدها ياء اى دأبهم وشأنهم ( تمزيق ) اى تفريق ( الادم ) بفتحين جمع اديم وهو الجلد المدبوغ لفظ ضرب به المثل فى مقام الذم ( قدسلكوا ترهات الضلال ) جمع ترهه بتشديد الراء بمعنى الباطل والضلال ضد الهدى (من غير ان يجدوا للحق هاديا ودليلا ام ) بمعنى بل ( تحسب ان اكثرهم يسمعون او يعقلون ) اى الحق ( ان ) نافية ( هم الا كالانعام بل هم اضل سبيلا ) اى سبيل الخير ( حتى ) متعلق بالقيتها ( امرت بلسان الالهام لا كوههم من الاوهام ) اشارة الى ما نقل عنه فى الحاشية من انه امر فى منامه بتجشبه منه ( ان اميط ) يقال امط الاذى عن الطريق نجاه وازاله ( عن وجهها ) اى وجه الجملة ( الثام ) وهو ما على فم المرأة من النقاب كانه شبه الجملة بالمرأة المحجوبة فيكون ذكر الوجه تخيلا والثام ترشحا ( واظهرها بين ظهرانى ) مقحم ( الانام فثمرت ) يقال ثمر ثوبه رفعه ( عن ساق الجد فى الانتقاد ) اى ثمرت ذبل المنع عن ساق الجد فى التهذيب والتنقيح يقال انتقد الدراهم اخرج زبونها ( وامسيت ) اى دخلت فى المساء وهو خلاف الصباح على ما فى التصباح ( سهدا ) بضم السين والهاء القليل النوم ( فى الاجتهاد وسهرة ) كهمزة كثير السهر ( فى الارتداد ) اى فى الطلب ( فجات ) من البحر الطويل وزنها فعولن مفاعيلن فعولن مفاعيلن فعولن مفاعيلن فعولن مفاعيلن عروضه وضربه مقبوض ( بحمد الله ذى الفضل والنداء ) اى الجود ( وتوفيقه ) عطف على حمد الله ( كالبدر ) مرتبط بجات ( من ) متعلق بيدا ( مشرق بيدا ) اى ظهر وطلع ( اضاءت بها ) اى بالجملة اى صارت بها مضيتها ومنكشفة ( سبل الفروع ) اى المسائل الشرعية الفرعية والمراد بالسبل دلالتها الجزئية ( قويمه ) حال من السبل ( وامسى بها ) اى صار بالجملة ( نهج الاصول ) ونقل المراد بالاصول الادلة الاربعة وبالنهج انواعها ووجوهها من العام والخاص والظاهر والنص والمشهور والمتواتر وغيرها ( مسددا ) التشديد التوفيق بالصواب والمراد هنا الانكشاف التام والاستحكام ( بها ) اى بالجملة ( نال اغصان الفروع نضارة ) والمراد باغصان الفروع ما يتشعب منها ( بها صار ببيان الاصول مشيدا ) اى مستحكما ( اذارات ) بالمد للوزن من باب فاعل بمعنى رأى من الثلاثى لعدم استقامة معنى فاعل ( الحدائق غرة وجهها ) اى وجه الجملة والغرة فى جبهة الفرس بياض فوق الدرهم شبهها بالفرس فذكر الغرة تخييل ( تجلت لهم نقدا ) بالكسر القلادة

تمزيق الادم قد سلكوا ترهات الضلال من غير ان يجدوا للحق هاديا ودليلا \* ام تحسب ان اكثرهم يسمعون او يعقلون انهم الا كالانعام بل هم اضل سبيلا \* حتى امرت بلسان الالهام لا كوههم من الاوهام ان اميط عن وجهها الثام \* واظهرها بين ظهرانى الانام \* فثمرت عن ساق الجد فى الانتقاد وامسيت سهدا فى الاجتهاد وسهرة فى الارتداد \* فجات بحمد الله ذى الفضل والنداء \* وتوفيقه كالبدر من مشرق بيدا \* اضاءت بها سبل الفروع قويمه \* وامسى بها نهج الاصول مسددا \* بها نال اغصان الفروع نضارة \* بها صار ببيان الاصول مشيدا \* اذا رامت الحدائق غرة وجهها \* تجلت لهم عقدا ودرا منضدا \*



• لئن نظروا فيها بعقل مؤيد •

• يروا كل ما فيها بنقل مؤكدا •

• ومن جد في تحصيلها حج خصمه •

• ولو كان عون الخصم سيفاً مهنداً •

• الهى كما وقت للجمع اعطها •

• قبول لدى الاصحاب دهر اخلدا •

• لعل لسانا صانه الله عن اذى •

• يقول ويد عولى الها مجدا •

• جزى الله في اولاه خيراً بما سعى •

• واولاه في اخراهم عيشاً مرغدا •

ثم لما احسست فيها الايجاز • وان

لم يبلغ مرتبة الالغاز • وآنتت فيها

الاشكال • وان لم يصل حداً لخلال

• شرحها شرحاً يتضمن بسطاً يجازها

• بكشف نكتها ورازها ويشتمل

على حل اشكالها باماطة اعضالها

وتفصيل اجالها مع تحقيق للمرام

وفق ما يراد • وتدقيق في المقام فوق

ما يعتاد • بمعان يتلذذ بدر كها القلوب

وينشرح الصدور • والفاظ تلاً •

خلال السطور كأنها نور على نور

(شعر) كأن الثريا علقت في جبينه •

• وفي انفه الشعرى وفي خده القمر •

وسميته مرآة الاصول في شرح مرقة

الوصول متضرراً الى الله تعالى ان

ينفع به المحصلين ويجعله سبباً لنجاتي

في يوم الدين ثم المأمول من المأمون

من الاعتساف والمرجو من الجبول

على الانصاف ان لا يبادر الى الرد

والانكار • ويقبل على اعمال الروية

والافتكار • لعله يؤنس من جانب

الطور جنوة نار • وفي ظلمة الليل

• فعلى الواقف ذى الروية ان يصلح

(ودرا منضداً) فصد متاعه وضع بعضه فوق بعض (لئن نظروا) بمعنى  
الفكر (فيها) اى فى الجملة (بعقل مؤيد •) اى مستقيم (يروا كل ما فيها  
بنقل مؤكدا •) الجار متعلق بمؤكدا (ومن جد فى تحصيلها حج خصمه •)  
اى غلب عليه بالحجة (ولو) وصلية (كان عون الخصم سيفاً مهنداً •)  
اى السيف المصنوع فى الهند مشهور بغاية الحدة (الهى كما وقت للجمع)  
اى جمع الجملة (اعطها •) اى الجملة (قبول لدى الاصحاب دهر اخلدا • لعل لسانا  
صانه الله) اى اللسان (عن اذى •) اى بالاطالة (يقول) خبر لعل (ويد عولى)  
عطف على يقول (الها) مفعول يذعو (مجدداً جزى الله) مفعول القول  
(فى اولاه) بضم الهمزة (خير بما سعى • واولاه) بفتح الهمزة اى جعله ولياً  
(فى اخراهم عيشاً مرغداً •) اى موسعاً طيباً (ثم لما احسست فيها الايجاز وان)  
وصلية (لم يبلغ مرتبة الالغاز) الغزى فى كلامه اذا عمى مراده (وآنتت) بالمد  
ابصرت (فيها الاشكال وان لم يصل حد الاخلال شرحها شرحاً يتضمن  
بسطاً يجازها بكشف نكتها ورازها ويشتمل على حل اشكالها باماطة  
اعضالها) فى المصباح اعضال الامر اشبه (وتفصيل اجالها مع تحقيق للمرام  
وفق ما يراد وتدقيق فى المقام فوق ما يعتاد بمعان يتلذذ بدر كها القلوب  
وينشرح الصدور والفاظ تلاً • خلال السطور كأنها نور على نور) الاول  
عبارة عن الفاظ الشرح والثانى عن الفاظ المتن (شعر • كان الثريا) هى  
كوكب معروف (علقت فى جبينه • وفى انفه الشعرى) بكسر الشين كوكب  
معروف (وفى خده القمر • وسميته) اى الشرح (مرآة الاصول فى شرح  
مرقة الوصول متضرراً الى الله تعالى ان ينفع به المحصلين ويجعله سبباً اى  
عادياً اذا لا ايجاب ولا وجوب على الله تعالى (لنجاتي فى يوم الدين ثم المأمول)  
اى المرجو (من المأمون من الاعتساف والمرجو من الجبول على الانصاف  
ان لا يبادر) اى لا يسارع (الى الرد والانكار ويقبل) عطف على لا يبادر  
(على اعمال الروية والافتكار لعله) راجع الى المأمون من الاعتساف (يؤنس)  
اى يبصر (من جانب الطور) بضم الطاء جبل معروف فيه اشارة الى قصة  
موسى عليه السلام (جنوة نار) اى شعلة نار (وفى ظلمة الليل البهيم) اى شديد  
السواد (غرة نهار) اى وقع لموسى عليه السلام كذلك فى ليلة مظلمة (وان  
وقع فيه) اى فى الشرح (عثره) اى زلّة (وزلل او وجد فيه هفوة) اى زلّة  
(وخلل فعلى الواقف) على تلك الزلّة (ذى الروية) صفة الواقف (ان يصلح

البهيم غرة نهار • وان وقع فيه عثره وزلل • او وجد فيه هفوة وخلل



ما يرى من الخطل) اى الخطأ الفاحش (او يصفح) اى يعرض (عما يستوجبه  
 من اللوم والعذل) اى الملامة (فان ترك الاساءة من اخوان الزمان نهاية ما يمتنى  
 عندهم من الاحسان \* شعر \*

لئن ادركت فى نظمى فتورا \* ووهنا فى بيانى للمعاني

فلاتنسب بقصى ان رقصى \* على مقدار تنشيط الزمان

فيه شكايه من زمانه (وها انا اشرع

فى شرح الكتاب مستعينا

بالملك الوهاب وهو المبدأ

فى كل باب واليه

المرجع والمآب)

٢

ما يرى من الخطل \* او يصفح عما  
 يستوجبه من اللوم والعذل \* فان  
 ترك الاساءة من اخوان الزمان \*  
 نهاية ما يمتنى عندهم من الاحسان  
 ( شعر )

\* لئن ادركت فى نظمى فتورا \*

\* ووهنا فى بيانى للمعاني \*

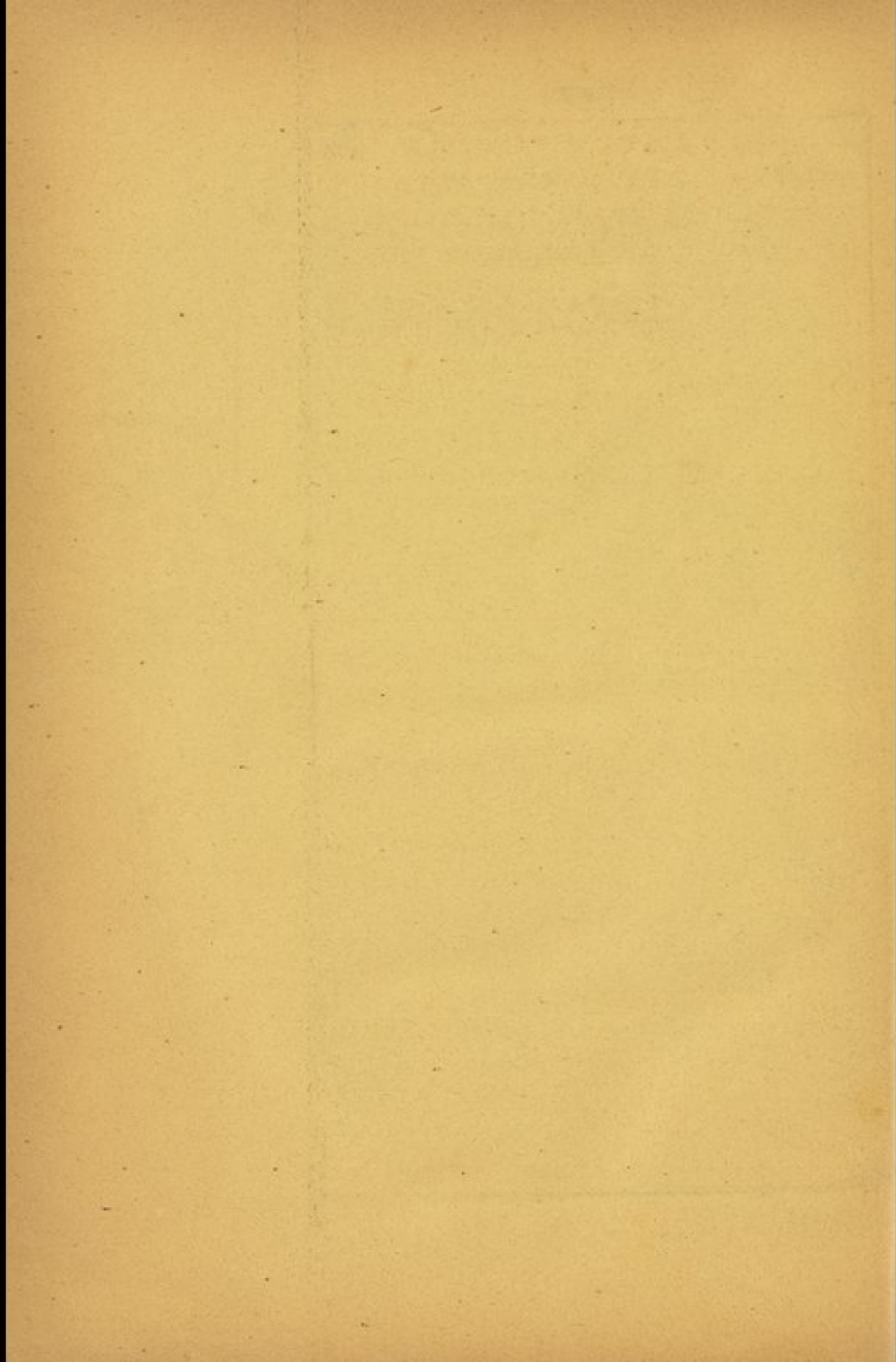
\* فلاتنسب بقصى ان رقصى \*

\* على مقدار تنشيط الزمان \*

\* وها انا اشرع فى شرح الكتاب \*

\* مستعينا بملك الوهاب \* وهو المبدأ

فى كل باب واليه المرجع والمآب







الجلد الاول من حاشية مرآة الاصول للفاضل محمد الازميري

بسم الله الرحمن الرحيم

يارب لك الحمد كما ينبغي لجلال وجهك وعظيم سلطانك \* وصل وسلم على محمد وآله كما يليق بكمال فضلك وتمام احسانك وجزيل نعمك (اما بعد) فيقول المفتقر الى الله تعالى محمد بن ولي بن رسول القرش شري ثم الازميري ان علم اصول الفقه قد حاز من مراتب جهات شرف العلم اسماها \* فصار عند ائمة الدين من ذوى التحقيق والتدقيق من اعلى المطالب واسماها \* وان مختصر الفاضل الشهير بمنلا خمس وقد احتوى من قواعد على اهمها واولاها \* ومن فرأى فوائده على الطقة واحسنها كما انطوى شرحه من دلالة العقلية على اوثقها واتمها \* ومن النقلة على اوضحها واجلاها \* وقد الجأتني طلبتنا الكرام حين اردت الاشتغال بتدريسه ان اكتب ما يزيد مغلقاته ويكشف معضلاته واعتذرت عن ذلك لقلّة البضاعة واشتغالي بما هو اهم منه اعنى الفتوى ولم يقبل \* فعزمت عليه مستعينا بالله تعالى لاجل منى بقصر الباع ولازعمى كونه بحسب العجاب \* ولا ادعاني ان ما اورده اصابة منى وخطأ من يناقشني من ذوى الفضل الانجاب \* معاذ الله تعالى بل ليكون عونى عند العود والحساب \* ومثلى من الاخلاء والاحباب \* فلما مول من جنابهم الجليل ان لا ينسونى من الدعاء

(ولا)



ولا يبادروا الى الرد والانتكار \* ويقبلوا على اعمال الروية والافكار \* وها أنا  
 اشرع فيما اردت تحريره مستعينا بالملك الوهاب \* واليه المرجع والمآب ( قوله  
 الباء للملابسة ) اختلفوا في هذه الباء ذهبت فرقة الى انها الاستعانة وصاحب  
 الكشف الى انها للملابسة والمصاحبة واختاره المصنف واستدلوا عليه بوجوه  
 \* الاول ان باء المصاحبة اكثر استمالة من باء الاستعانة لاسيما في المعاني وما يجري  
 مجراها من الاقوال \* الثاني ان التبرك باسم الله تعالى تلذّب معه وتعظيم له  
 بخلاف جعله آله فانها مبتذلة وغير مقصودة بذاتها \* الثالث ان ابتداء  
 المشركين باسماء آلهتهم كان على وجه التبرك بها فيبغى ان يرد عليهم في ذلك  
 \* الرابع ان الباء اذا جلت على المصاحبة والملابسة كانت ادل على ملابسة جميع  
 اجزاء الفعل المبتدأ به باسم الله تعالى من باء الاستعانة التي تدخل على الآلة  
 \* الخامس ان التبرك باسم الله تعالى معنى مكشوف يفهمه كل احد ممن يتدى به  
 في اموره بخلاف جعله آله فانه يحتاج الى تأويل لا يهتدى اليه الا بنظر دقيق  
 وهو ان المؤمن لما اعتقد ان فعله لا يجي معتد به في الشرع حتى يصدر بذكر  
 اسم الله تعالى جعل فعله مفعولا باسم الله كما يفعل الكاتب بالقلم والا كان  
 فعله كأن لم يكن في الشرع كما انه لو لم يكن القلم لم يحصل الكتيب في الخارج  
 \* السادس ان كون اسم الله آله للفعل ليس الا باعتبار انه يتوسل اليه بركته فقد  
 رجع بالآخرة الى التبرك وليس في اعتبار الآلية زيادة معنى يعتد به \* اجيب عن  
 الاول باننا لانسلم ان باء الملابسة اكثر من باء الاستعانة فمن ادعى فعله البيان  
 والاستقراء لا يصلح دليلا في امثاله \* وعن الثاني بان كونه مبتذلا وغير مقصود  
 غير ملحوظ ههنا بل الملحوظ كون الفعل غير معتد به شرعا بدون التصدير به  
 وهذا ارجح من جهة التبرك \* وعن الثالث باننا لانسلم ان ابتداء المشركين باسم  
 آلهتهم كان على وجه التبرك به لجواز كون مرادهم الاستعانة وعن الرابع ان باء  
 الاستعانة تدل على الاستعانة باسمه في جميع اجزاء الفعل اذ ليس التقدير ابتدى  
 القراءة بل اقرأ باستعانة اسم الله تعالى ففي باء الاستعانة \* دلالة على تلك  
 الملابسة مع زيادة \* وعن الخامس ان العبرة للخواص لا للعوام فالدقة من اسباب  
 الترجيح لا الرد \* وعن السادس اننا لانسلم انه ليس في اعتبار الآلية زيادة معنى  
 يعتد به فان جعله آله يشعر بان له زيادة مدخل في الفعل ويشتمل على جعل  
 الموجود لفوات كماله بمنزلة المعدوم ومثله يعد من محسنات الكلام اقول  
 كل ما ذكر وان كان لا يتخلو من التكلف الا ان المعتمد عندي ترجيح الاستعانة لان

بسم الله الرحمن الرحيم  
 الباء للملابسة



المقام مقام الاستعانة باسم الله تعالى لشروعه في فعل لا بدله فيه من الاستعانة من الله تعالى لا الاخبار بان فعله ملتبس باسم الله تعالى وبه يندفع ما قيل انه لتعدية على معنى اجعل اسم الله مبتدأ به او لا كما في ذهبت يزيد اى جعلته ذاهبا لان المقام ليس مقام الاخبار بانه جعل اسم الله تعالى او لا ومبتدأ به ( قوله والظرف حال من ضمير ابتدئ ) اشارة الى ان الباء ليست متعلقة بابتدئ لانها لو كانت متعلقة به يكون الظرف لغوامنه لاحالا من ضميره فيكون صلة له واقعا موقع المفعول او للاستعانة كما في كتبت بالقلم وكلاهما ليس بمراد ههنا اما كونها صلة فلانه يفيد ايقاع الابتداء على اسم الله تعالى لكونه واقعا موقع المفعول وهو ليس بمقصود بل المقصود ايقاع الابتداء على الكتاب ولانه صرح فيما بعد ان مفعول ابتدئ هو الكتاب فلا يكون اسم الله تعالى مفعولا له اذ لا يكون له الامفعول واحد واما كونها للاستعانة فلتصريحه من قبل بانها للملابسة فاذا لم يكن ظرفا لغوا متعلقا بابتدئ يكون ظرفا مستقرا متعلقا بمحذوف نسيا منسيا اعنى متلبسا حال من ضمير ابتدئ على ما صرح في التلويح وفي تعليقاته وههنا بحث وهو انهم صرحوا بان المقدر في مقام الشرع في امر بالتسمية لفظ ما جعلت التسمية مبدأ له كافرأ للقارىء واذبح للذبايح واشرب للشارب الى غير ذلك من خصوصيات الافعال وقالوا ان من ادلة تعيين المحذوف الشرع في فعل بالتسمية فانه يفيد ان المحذوف لفظ ذلك الفعل الذي شرع فيه فعلى هذا ينبغي ان يقدر ههنا اصنف او اؤلف لان المقام مقام الشرع في التصنيف فتقدير ابتدئ مما لا دليل عليه فان قيل ان تقدير الابتداء اولى لانه اعم من خصوصيات تلك الافعال فانه يقال بسم الله ابتدئ التصنيف والقراءة والشرب والاكل الى غير ذلك فكان بالتقدير اولى ولهذا كان النحاة يقدرون متعلق الظرف المستقر صامانا كالموصول والكون ولان فعل الابتداء مستقل بما قصد بالتسمية من وقوعها مبتدأ بها فتقديره اوقع في المعنى قلنا ان الابتداء وان كان صامانا لخصوصيات الافعال الا ان تقدير تلك الخصوصيات امس بالمقام واو في تأدية المرام فانك اذا قدرت اصنف في مقام التصنيف يدل على تلبس التصنيف كله بالتسمية على وجه التبرك او الاستعانة واذا قدرت ابتدئ التصنيف يفيد تلبس ابتداء التصنيف بها لا غير والاستشهاد بقول النحاة لا يجديده نفعان ما ذكروه تمثيل وتقريب لا طراد له لانني للخصوصيات فانك اذا قلت زيد على الفرس او من العلماء او في البصرة كان المقدر راكب او معدود او مقيم واما قوله ان الابتداء مستقل

والظرف حال من ضمير ابتدئ



في المقصود بالتسمية فسلم لكن هذا المقصود حاصل بأن يتدأ بها في أوائل الأفعال سواء قدر لفظ الابتداء أو الفاظ خصوصيات تلك الأفعال والتحقيق ان الظرف المستقر ما حذف عامله واستقر معناه فيه وفهم منه وأمر العموم والخصوص فيه مفوض الى القرينة فإن كان المقام مقام العموم بان لم يفهم منه سوى الأفعال العامة كان المقدر منها وان كان المقام مقام الخصوص بان فهم منه مع العامة شئ من الخصوصيات بحسب القرينة كان المقدر تلك الخصوصيات بحسب المقام كما في الامثلة السابقة نحو زيد على الفرس او من العلماء وذلك لا يخرجها عن كونها ظرفا مستقرا لان معنى ذلك الفعل الخاص استقر فيها ايضا وجاز تقدير الفعل العام ايضا لتوجيه الأعراب فقط ولما كان تقدير الأفعال العامة ضابطا مطردا اعتبره النحاة وفسروا المستقر بما عامله محذوف وعام كذا حققه الشريف العلامة وقد يقال ان الدليل على تقدير ابتدئ افتران التسمية بالابتداء كان الشروع في الفعل قرينة دالة على تقدير ذلك الفعل فتعارض ما في رجح دليل تقدير الابتداء بعمومه ( قوله او ضميرها ) اي ضمير الحال الاولى المنتقل من عامله المحذوف الى الظرف فانه لما حذف متلبسا انتقل ضميره الى الظرف ( قوله على الترادف او التداخل ) على ترتيب اللف والنثر ( قوله والاول اوفق ) اي جعل حامدا حالا من ضمير ابتدئ اوفق للمقام من جعله حالا من ضمير الحال الاولى لان المقام مقام جعل كل منهما قيدا للابتداء حالا منه تسوية ورعاية للتناسب بينهما وذلك يحصل بجعله حالا من ضمير ابتدئ وانما كان المقام هكذا لان مقصوده من اختيار طريقة الحال التوفيق بين حديثي الابتداء على ماسياتي وذلك لا يكون الا بجعلهما قيدا للابتداء هذا وههنا بحث وهو ان قوله اوفق يشعر بان جعله حالا من ضمير الحال الاولى موافق للمقام وايس كذلك من وجوه اما اولافلانه صرح في حاشيته على التلويح ان جعل حامدا حالا متداخلة من ضمير الحال الاولى لا يجوز لكونه مخلا بالتسوية بينه وبين التسمية اكثر من اخلال العطف واما ثانيا فلان التوفيق بين الحديثين لا يتأتى الا بجعله حالا من ضمير ابتدئ لان ضمير الحال الاولى لانه مبني على جعل الابتداء ابتداء عرفيا تمتد او ذلك لا يكون الا بجعله حالا من ابتدئ واما ثالثا فلما سياتي من قوله فلما قيده بالاحوال فان ضمير قيده راجع الى الابتداء المطلق واما رابعا فلما سياتي ايضا من قوله وترك العاطف لانه عن التبعية المحلة بالتسوية فان اخلال جعله حالا من ضمير الحال الاولى بالتسوية اكثر من اخلال

وحامدا حالا اخرى امامن ذي الحال  
الاول او ضميرها على الترادف او  
التداخل والاول اوفق



هذا العطف على ما صرح به نفسه في حاشيته على التلويح ( قوله والمعنى ) اى  
 المعنى على تقدير كون الباء للملابسة وكون كل من الظرف وحامدا حلالا من ضمير  
 ابتدئ متبركا باسم الله ابتدئ الكتاب حامدا فان قيل فعلى هذا ينبغي ان يقال  
 متلبسا باسم الله لان التبرك غير الملابس قلنا نعم الا انه قصد تصوير المعنى وبيان  
 ان المراد بالملابسة ههنا هي الملابس بطريق التبرك لا مطلقا فقال متبركا ولم يرد  
 ان الباء متعلق بالتبرك حتى يرد عليه لزوم كون الظرف على مذهب من خصص  
 المستقر بالافعال العامة ولان التبرك من معاني الباء حتى يرد عليه ان الباء  
 ههنا للملابسة لا للتبرك وان التبرك لم يعد من معاني الباء اصلا فكيف يجعل  
 ههنا من معناه واما ما يقال من ان الباء موضوعة لجزئيات الملابس ومنها  
 التبرك فحملت ههنا على بعض معانيها بقريئة المقام فيكون المراد بالملابسة  
 السابقة هي الملابس الصادقة على هذا الجزئى من جزئياتها فليس بشئ لانه  
 لا يلزم من اتصاف بعض جزئياتها بالتبرك كون التبرك معنى موضوعا له لانه  
 اتما وضع لذوات الجزئيات لالصفاتهما فان قيل لم اخر ابتدئ مع كونه عاملا اجيب  
 بان الهم ذكر اسم الله تعالى لا الفعل نفسه لان المشركين يتدعون باسم آلهتهم  
 فيقولون باسم اللات باسم العزى ( قوله اثر هذه الطريقة ) اى طريقة الحلال  
 فى التعميد والتصلية من ضمير ابتدئ لان المشعر بوجه التوفيق الاتى بيان جعله  
 حالا من ضمير ابتدئ لاجعله حالا من ضمير الظرف على ما سيظهر لك ( قوله على  
 الطريقة المتعارفة ) اى فى مقام الحمد وهى ايراد جملة يكون عنوان الحمد والصلاة  
 فيها عمدة لا قيدها سواء كانت جملة فعلية او اسمية ( قوله اشعارا بالتوفيق )  
 يعنى ان المصنف لما رأى ان حديثى الابتداء متعارضان بناء على ان المتبادر  
 من الابتداء هو الآتى ومن المعلوم انه لا يمكن الابتداء بامرئين فى آن واحد  
 فالعمل باحد الحديثين يفوت العمل بالآخر فتعارضوا وكلام الشارع عليه  
 السلام عار عن امثاله وان ما ذكره القوم فى وجه التوفيق لا يخلو عن شوب ضعف  
 اراد ان يوفق بينهما بأدق وجه واحسنه بحيث تكون عبارته مشعرة بذلك الوجه  
 وهو حل الابتداء فى الحديثين على العرفى الممتد فاختر فى الحمد طريقة كونه  
 حالا من ضمير ابتدئ على الطريقة المتعارفة اشعارا بذلك الوجه وتسوية بينهما وبين  
 البسملة ورعاية للتناسب بينهما فى جعلهما قيدها من الابتداء وحالهما فان كونهما  
 حالا منه يدل على انه اراد بالابتداء ابتداءه فى ما يمتد من حين الاخذ فى التصنيف  
 الى الشروع فى البحث وهو المعتبر فى العرف فى ابتداء الكتاب لان الاحوال قبود

والمعنى متبركا باسم الله ابتدئ الكتاب  
 حامدا اثر هذه الطريقة على الطريقة  
 المتعارفة اشعارا بالتوفيق بين ما اخرج  
 ابو عوانة وابن حبان كل امرضى بال  
 لا يبدؤ فيه بيسم الله الرحمن الرحيم  
 فهوا جندم وما اخرجاه النسائي  
 ابو داود كل كلام لا يبدؤ فيه  
 بحمد الله فهوا جندم



وشروط والمقيد لا يوجد بدون القيد والمشروط بدون الشرط فالابتداء  
 لا يوجد بدون البسملة والحمدلة بل يقارن كلا منهما على السواء والطريقة المتعارفة  
 وان امكن جعلها على هذا الوجه من التوفيق الا انها خالية عن الاشعار به  
 والتسوية المذكورة فالابتداء على هذا التوجيه معنى بسيط يمتد من حين  
 الشروع في التصنيف الى الشروع في المقصود ويقترب بقيود مذكورة من البسملة  
 والحمدلة والتصلية والابتداء بالبسملة لا يفوت الابتداء بالحمدلة على هذا المعنى لانه  
 زمانى لا آتى وكون الباء الملازمة والاستعانة غير ملاحظ فيه بل يصلح على كل  
 منهما لكن الشارح لما جله على الملازمة صور المعنى على الملازمة ايضا ومعنى  
 الحديتين على هذا التقدير ان كل امر ذى بال لا بد ان يذكر قبل الشروع  
 في المقصود منه البسملة والحمدلة من حين الشروع في التصنيف الى الشروع  
 في المقصود والقوم ذكر وافي التوفيق وجوهاه منها جل الابتداء في احد الحديتين  
 على الابتداء الحقيقي وفي الآخر على الاضافى ثم جعلوا الابتداء بالبسملة حقيقيا  
 وبالحمدلة اضافة عملا بالكتاب والاجاع على قياس القصر الحقيقي والاضافى  
 فالابتداء الحقيقي بالنسبة الى جميع ما عداه والاضافى بالنسبة الى بعض ما عداه اعنى  
 ما بعده فلا يرد ان الابتداء الحقيقي انما يكون باول اجزاء التسمية لا بالتسمية  
 نفسها لان الابتداء الحقيقي بالمعنى المذكور لا ينافى ان يكون بعض اجزاء المقدم  
 مقدما على بعض آخر منها فحاصل هذا التوجيه سلمنا ان المراد من الابتداء  
 في الحديتين هو الاثنى لكن التعارض مندفع بحمل احدهما على الحقيقي والآخر  
 على الاضافى لا يمكن اجتماعهما في آن واحد بأن تكون نهاية البسملة بداية  
 الحمدلة فكان الابتداء بهما في آن واحد ومنها جل الباء على الاستعانة يعنى  
 سلمنا ان المراد بالابتداء فيهما هو الابتداء الاثنى الحقيقي لكن التعارض  
 مندفع ايضا بحمل الباء فيهما على الاستعانة لاعلى الصلة ومن المعلوم انه يمكن  
 الاستعانة في امر بامور متعددة في آن واحد فيجوز ان يستعان في الابتداء ايضا  
 بالتسمية والتحميد بل بامور اخر ايضا في آن واحد لان الاستعانة بامر لا تنافى  
 الاستعانة بامر آخر في آن واحد كاستعانة بالقلم والقرطاس وغيرهما في آن واحد  
 واعترض عليه بوجهين احدهما زوم كون كل من البسملة والحمدلة خارجا  
 من الكتاب اذ لا يجوز الاستعانة في الشيء بجزءه لعدم جواز كون جزء الشيء آله  
 والثانى ان الكلام في ان الابتداء مستعينا بامر ينافى الابتداء مستعينا بامر آخر  
 وان لم يكن بين الاستعانتين تنافى وههنا كذلك لان الابتداء مستعينا بالتسمية



يوجد في آن التلطف باليسملة دون الابتداء مستعينا بالتحديد وبالعكس واجيب  
 عن الاول بالتزام خروجهما ومنع بطلان اللازم ومن ادعى الجزئية فعليه  
 البيان وقد يجاب عنه بمنع الملازمة وقوله اذ لا يجوز الاستعانة في الشيء بجزئه  
 ممنوع لجواز ان يكون بعض اجزاء الشيء مقصودا اصليا له وبعض اجزائه غير  
 مقصود بل جعله آله للمقصود منه فان قيل فعلى هذا يلزم كون اسم الله تعالى  
 آله ووسيلة وفيه ترك التأديب قلنا قال الشريف العلامة في حاشية الكشاف ان  
 كون اسم الله تعالى آله ليس الا باعتبار انه يتوصل اليه بركته فقد رجع الى معنى  
 التبرك وعنه الثاني باننا لانسلم ان ابتداء شيء باستعانة التسمية يوجد في آن التلطف  
 بها فقط فان الاستعانة بها تبقى وتستمر الى تمام الامر المشروع فيه وكذا الحال  
 في التعميد اذ ليس الاستعانة بهما الا الاستعانة بالتبرك الحاصل بذكرهما وهو باق  
 من اول المشروع فيه الى آخره ولو كانت الاستعانة في آن التلطف بها فقط يلزم  
 ان لا يكون الامر الذي شرع فيه متصلا بذكر التسمية مستعانا بها لعدم وجود  
 التلطف بالتسمية في وقت الشروع في ذلك الامر ولعل منشأ الاعتراض توهم  
 ان الاستعانة بهما مثل الاستعانة بالآلات الصناعية حيث تنقطع الاستعانة بها  
 عند تركها اقول معنى الابتداء مستعينا بالتسمية والتعميد الابتداء بالشيء حال  
 كون المبتدئ بحيث كان قد وقع منه الاستعانة بهما ولا شك في ان الابتداء بهذا  
 المعنى يكون في آن واحد وان كانت الاستعانة بهما في زمان مستمر ولا تنافي بين  
 كون الابتداء بالشيء آتيا وبين كون الاستعانة بهما زمانيا بل لا تنافي بين كون  
 الاستعانة بهما والابتداء بالشيء آتيا بان تكون نهاية الاستعانة بداية الابتداء ومنها  
 حل الباء على الملابس في الحديد والابتداء فيهما على الابتداء الآتي الحقيقي  
 ايضا ومن المعلوم انه يمكن الملابس بامر في آن واحد وذلك لان معنى الملابس  
 الملاصقة والاتصال وهو اعم من الملاصقة بالشيء على وجه الجزئية بان يكون  
 ذلك الشيء جزأ ذلك الامر ومن الملاصقة بالشيء على وجه المجاورة بان يذكر  
 الشيء قبيل ذلك الامر بلا توسط زمان بينهما فيكون ان الابتداء ان تلبس المبتدئ  
 او المبتدأ بهما اما التلبس بالحمد فظاهر لان ان الابتداء بالكتاب ان التلبس بالحمد  
 بعينه لكونه جزءا منه واما التلبس باليسملة فلكونها مذكورة قبله بلا توسط زمان  
 بينهما فلا وجه لما توهم من ان التلبس بهما آن الابتداء محال لان التلبس بهما  
 لا يتصور الا بذكرهما وذكرهما معا محال فلو ابتداء بالتلبس باليسملة  
 لا يكون متلبسا بالحمد ولو عكس لا يكون متلبسا باليسملة فان قيل سلنا ان معنى



الملاسة ما ذكرته وانه لامنافة بين الملاستين بهذا المعنى لكن الكلام ليس  
 في الملاستين بل في ان الابتداء ملاسا بامرينا في الابتداء ملاسا بامر آخر  
 في آن واحد وههنا ابتداء الكتاب ملاسا بالتسمية بنا في الابتداء ملاسا  
 بالتحميد في آن واحد اجيب عنه بمثل ما مر في الاستعانة وهو ان يقال معنى  
 الابتداء ملاسا بهما الابتداء حال كون المبتدى بحيث كان وقع منه الملاسة  
 بهما وان كان قبل الابتداء (قوله ووجهه) اي وجه الاشعار او وجه التوفيق  
 (قوله فيقارنه) اي يقارن ابتداء الكتاب بالمعنى العرفي الممتد فينبذ تحمل  
 المقارنة على معنى المصاحبة والمجاورة واما لو كان المراد بالابتداء هو الابتداء  
 الآتي فتحمل المقارنة على المعنى الاعم من المصاحبة ومن مقارنة الجزء لكل  
 على ما ذكرناه (قوله والحمد) الظاهر انه بالرفع عطف على قوله التبرك  
 انما عطف لفظ الصلاة عليه مع انه المذكر في الحديث لانه عطف في المتن لفظه  
 مصليا على حامدا ولان قضية العدول عن الطريقة المتعارفة الى طريقة الحال  
 قد كانت فيهما تأمل (قوله فلما قيده بالاحوال) وهذا وما قبله على ان الحمد  
 حال من ضمير ابتدئ كالسمية تسوية بينهما لامن ضمير الظرف تأمل تعرفه (قوله  
 ابتداء ممتدا لا يوجد بدون شيء منها) نقل عنه في الحاشية اي لا يتحقق ولا يتم  
 بحيث يقطع وينتهي وهو لا ينافي ان يحصل الابتداء بكل واحد من التسمية  
 والتحميد فيأتي التوفيق ونظيره الحركة من مبدأ معين الى منتهى معين  
 فانها لا توجد ولا تتم قبل الوصول الى المنتهى مع ثبوت الحركة للجسم في كل جزء  
 من اجزاء المسافة فتأمل انتهى وبهذا يدفع ما توهم من ان الظاهر من قوله  
 ابتداء ممتدا لا يوجد بدون شيء منها ان المراد ههنا هو الابتداء الحاصل بمجموع  
 الاحوال المذكورة فلا يكون كاملا بواحد من الحديتين فان مقتضاه هو  
 الابتداء بواحد من التسمية والتحميد لا الابتداء المتحقق بمجموع الاحوال ووجه  
 الاندفاع ان الابتداء المتحقق بواحد منهما حاصل قبل الابتداء المتحقق بمجموع  
 الاحوال الثلاثة فيكون كاملا بكل من الحديتين فان قيل نعم لانه يلزم حصول  
 الابتداء المتحقق بواحد منها ضمنا لا اصالة والمطلوب هو الثاني لا الاول فلنا ممنوع  
 الا ترى ان الحركة الحاصلة في اي جزء من اجزاء المسافة حركة مستقلة مع  
 انها حاصلة قبل حصول مجموع الحركة (قوله لكنه قدم) وجه الاستدراك  
 على ما ذكره في حاشية التلويح بيان وجه تقديم التسمية على التحميد مشيرا الى  
 جواب سؤال ورد على التوفيق السابق حيث قال فيها ولما ورد ان التوفيق

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



المذكور انما يتأتى اذا حلل الابتداء في الحديثين على العرفي الممتد وهو خلاف الظاهر اذ لا يطلع عليه الا الاحاد من المدققين واما اذا حل على الظاهر المتبادر الى الاذهان وهو كونه آتيا فلا يتأتى ذلك التوفيق بين وجه تقديم التسمية مشيرا الى الايراد وجوابه بقوله لكنه قدم التسمية صورة لان التعارض الظاهري الخ وقال في تعليقاته على تلك الحاشية وانما قال مشيرا الى الايراد وجوابه لان هذا القول انما يفيد هذا الايراد مع جوابه بطريق الاشارة حيث لم يكن سؤقه له بل لبيان وجه تقديم التسمية على التعميد صورة فان بيانه لما كان موقفا على ذلك اوردته بالاستنباع فيكون عبارة في ذلك واشارة في هذا فليتأمل انتهى فحق العبارة على هذا ان يقال لكنه قدم التسمية صورة تأسيا بالكتاب الخ لكنه ادرج بينهما الايراد المذكور مع جوابه لما ذكره من التوفيق وفيه اشارة الى انه وفق بين الحديثين بتوفيقين احدهما بعبارة والآخر باشارته (قوله باق بعد) علمه في حاشيته على التلويح بقوله اذ الابتداء باحد الامرين على تقدير حله على الآتي مفوت الابتداء بالآخر بلا مرية واما اذا حل على العرفي الممتد فلا يتصور التعدد فيه والحال ان الجمع والتوفيق بينهما يمكن حينئذ ابضا حتى لو لم يكن يمكن للكان من الجائر الاكتفاء بالتوفيق السابق لكنه يمكن بحمل احدهما على الحقيقي والآخر على الاضافي فلم نكتف بالتوفيق السابق بل صرنا الى هذا التوفيق فقد مننا التسمية تأسيا بالكتاب وعملا بالاجماع (قوله وترك العاطف) دفع لما يتوهم ان الترتيب لما اعتبر بين البسمة والحمدلة كان الظاهر عطف الثاني على الاول وجه الدفع ان العطف لما كان محلا بالتسوية المقصودة ههنا لم يعطف فان قيل من ابن علم ان التسوية مقصودة ههنا قلت علم من الحديثين المذكورين وانهذا ذكر مصليا بالعطف لعدم قصد التسوية فيه اذ لا حديث فيه (قوله آثر الموصول للتفخيم) فان في هذا الابهام من التفخيم مالا يخفى كما أنه لفخامته صار بحيث لا يدرك او صار كما أنه العلم المتعين بهذا الوصف المستغنى عن التعيين ونقل عنه في الحاشية اولان ذاته تعالى مبهم لا يدرك كنهه وآثر الموصول المبهم ليناسب اللفظ معناه انتهى تأمل (قوله اى احكم من الشيد وهو الجص) قال في المصباح الشيد بالكسر الجص يقال شدت الباب اشيد منه من باب باع بنيت بالشيد فهو مشيد وشيدته تشييدا بالتشديد اطلته ورفعته انتهى فعلى هذا الاولى ان يقول في المتن لمن شاد من الثلاثي بمعنى بنى على وجه الاحكام وهو المناسب لقوله من الشيد وهو الجص فيكون قوله اى احكم تفسيره بالازم

لان التعارض الظاهري بين النصين بناء على حل الابتداء على الآتي باق بعدوا لجمع يمكن بان يحمل احدهما على الحقيقي والآخر على الاضافي فتأسي بالكتاب الوارد بتقديم التسمية وعمل بالاجماع المنعقد عليه وترك العاطف لانباؤه عن التبعية المحلة بالتسوية (لمن) يعنى الله تعالى آثر الموصول للتفخيم (شيد) اى احكم من الشيد وهو الجص وفي الاساس شاد القصر وأشاده وشيده رفعه (اصول الدين) الاصل كما سيأتى ما بينتى عليه غيره



معناه لان الاحكام من لوازم البناء بالجص وقوله من السيد ليس بيان الاستنطاق لان الفعل لا يشتق من الجامد بل بيان للمعنى المراد ههنا تأمل وعلى ما نقل من الاساس شادوا شاده وشيده بمعنى رفعه فالاولى حينئذ ان يفسر برفع (قوله لغة الطاعة) وله معان اخر ذكرها في القاموس (قوله وعرفا وضع الهى سائق الخ) خرج بقوله الهى الاوضاع البشرية نحو الرسوم السياسية والتدبيرات المعاشية والاوضاع الصناعية وبقوله سائق خرج الاوضاع الالهية الغير السائقة كانبات الارض وامطار السماء وبقوله لذوى العقول خرج الاوضاع الالهية الطبيعية التى لا تختص بذى العقول كالطباع التى تهتدى بها الحيوانات لخصائص منافعها ومضارها وبقوله باختيارهم خرج الاوضاع الاتقافية والقمرية كالوجدانيات (قوله المحمود) مفعول الاختيار خرج به الكفر وقوله بالذات متعلق بسائق يعنى ان الوضع الالهى سائق بذاته الى الخير لانه ما وضع الا لذلك كذا قال بعض المحققين لكنه قال العبادى فى حاشية جمع الجوامع وقوله الى ما هو خير بالذات احتراز عن نحو صناعتى الطب والفلاحة فانهما وان تعلقنا بالوضع الالهى اعنى تأثير الاجرام العلوية والسفلية وكاتنا سائتين لذوى الالباب باختيارهم المحمود الى صنف من الخيرات فليستنا تؤد يا نعم الى الخير المطلق الذاتى اعنى ما يكون خيرا بالقياس الى كل شئ وهو السعادة الابدية والقرب الى خالق البرية انتهى فالظاهر منه ان المحمود صفة الاختيار وان قوله بالذات متعلق بالخير (قوله العقائد الكلامية) والمراد بالعقائد هى المسائل المعتقدات وبالكلامية هى المنسوبة الى علم الكلام وهو علم بامور يقتدر معه على اثبات العقائد الدينية بايراد الحجج ودفع الشبه عنها فتكون العقائد منسوبة الى الكلام من حيث الاثبات (قوله من الاحكام الفرعية العملية) فيه رد على من قال ان المراد بالفروع اصول الفقه (قوله متعلق بايد) ويجوز تعلقه بشييد ايضا فليتأمل ثم لا يخفى عليك ان الكتاب مثبت للاحكام لا مؤيد (قوله المبين) من ابان يستعمل لازما ومتعديا فالتفسير الاول على انه متعدد والثانى على انه لازم (قوله الواضح الاجماز) انما وصفه بالاجماز لانه مالم يكن مجهزا لا يكون مؤيدا (قوله عطف على حامدا) يريد انه حال من ضمير ابتدئ مثل حامدا كما صرح به فيما سبق فاذا كان حالاً منه فالاولى ان يترك العاطف كافي حامدا لان العطف محل بالتسوية المقصودة ههنا ويمكن ان يقال التسوية انما قصدت بين التسمية والتحميد لان حديث الابتداء انما ورد فى حقهما لافى

والدين لغة الطاعة وعرفا وضع الهى سائق لذوى العقول باختيارهم المحمود الى ما هو خير بالذات والمراد باصول الدين العقائد الكلامية (وايد) اى قوى (فروع) اى الدين والمراد بها ما يبنى على تلك العقائد من الاحكام الفرعية العملية (بالكتاب) متعلق بايد (المبين) اى الكاشف لما يخفى على الناس من الحق او الواضح الاجماز (ومصليا) عطف على حامدا (على مقوم) اى مسدد (سنن اليقين) بضم السين جمع سنة بمعنى الطريقة والمراد بالمقوم سيدنا محمد صلى الله تعالى عليه وسلم



حق التصلية تأمل (قوله ابهمه للتعظيم) اى كأنه العلم المتعين بهذا الوصف  
 المستغنى عن التعيين (قوله قال الله تعالى ورفع بعضهم فوق بعض درجات)  
 قالوا المراد بالبعث المرفوع في هذا النظم الكريم هو محمد عليه السلام فانه  
 خص بالدعوة العامة والحجج المتكاثرة والمعجزات المستمرة والآيات المتعاقبة  
 بتعاقب الدهر والفضائل العلية والعملية الفاشة للمحصر وانما بهم تعظيم شأنه  
 كأنه العلم المتعين بهذا الوصف فعلى هذا يكون تأييدا لما قبله (قوله حال من  
 مجموع المعطوف الخ) انما جعله حالا دون تأكيده مع انه من الفاظ التأكيد  
 لان اجمعين لا يؤكد به المثني بل يختص بالجمع على ما صرح به في الكافية  
 والمتعاطفان ههنا ليسا بجمع فلا يصح التأكيدهما بجمعين فان قيل قد صرح اهل  
 التفسير بان اجمعين في قوله تعالى لا ملأن جهنم من الجنة والناس اجمعين تأكيده  
 مع ان المتعاطفين تثنية فلنا نعم الا ان كلا من المتعاطفين ههنا ذو افراد كثيرة  
 كالجمع فيكون اجمعين تأكيدهما في الحقيقة للجمع لا للتثنية وقاعدتهم المذكورة  
 مختصة بما اذا لم يكن طرفا التثنية جمعا لفظا او معنى على ما صرح به الشيخ  
 شهاب الدين في تفسير سورة هود وما نحن فيه ليس كذلك لان المعطوف ههنا  
 وان كان جمعا والمعطوف عليه مفردا لفظا ومعنى فلا يصح التأكيدهما بجمعين  
 والاجماع الحاصل من العطف بالواو لا يفيد صحة التأكيدهما والا يخرج الكلام  
 من التأكيدهما الى التأسيس يعرف بالتأمل فان قيل يجوز ان يكون لفظ اجمعين  
 على صبغة التثنية كما نقل عن الكوفيين والاعرجاء انه يقال في المثني المذكور لا جمع  
 اجمعان رفعا واجمعين نصبا وجرا فعلى هذا يجوز ان يكون تأكيدهما للمتعاطفين  
 قلنا نعم الا ان الشيخ الرضى قال ان هذا غير مسموع فلم يلتفت الشارح اليه ثم  
 مراده بالحال ههنا الحال المؤكدة لصاحبها كما في قوله تعالى ولو شاء ربك  
 لآمن من في الارض كلهم جميعا على ما ذكره في المعنى لا المؤكدة لعاملها  
 كما في قوله تعالى ولي مدبرا ولا مضمون الجملة كما في قوله زيد ابوك عطوفا (قوله  
 واصول مطلقة) اى مستقلة في اثبات الاحكام بخلاف القياس فانه ليس  
 بمستقل بل مستند الى الكتاب او الى السنة والاجماع ولانه اصل من حيث  
 استناد الحكم اليه وفرع من حيث استناده الى الكتاب والسنة بخلاف الثلاثة  
 الاول فانها اصل من كل وجه (قوله لانه مظهر لامثبت) يعنى ان القياس يبنى  
 على علة مشتركة بين المقيس والمقيس عليه وتلك العلة مستنبطة من الكتاب  
 والسنة والاجماع والحكم في الحقيقة مستند الى هذه الثلاثة وآثر القياس

ابهمه للتعظيم قال الله تعالى ورفع  
 بعضهم فوق بعض درجات (والجمعين)  
 اى المتفقين (على استحسان استحبابه) اى  
 عد اثار صحبته حسنا (اجمعين) حال  
 من مجموع المعطوف والمعطوف عليه  
 قد ذكر الاصول والفروع والكتاب  
 والسنة والاجماع والاستحسان  
 والاستحباب على الترتيب لبراعة  
 الاستهلال وذكر ثلاثة من الادلة  
 المتفق عليها صريحا لانها مثبتة  
 للاحكام واصول مطلقة وواحدا  
 منها اعنى القياس في ضمن الاستحسان  
 الذى هو قياس خفي لانه مظهر لامثبت



في اظهار الحكم في الفرع وتغيير وصفه من الخصوص الى العموم بتكرار العلة  
 فيه ومن هنا قيل ان اصول الفقه ثلاثة الكتاب والسنة والاجماع والاصل الرابع  
 هو القياس المستنبط من هذه الاصول الثلاثة واعتراض عليه بوجوه الاول انه  
 لا معنى للاصل المطلق الا ما يبنى عليه غيره سواء كان فرعاً لشيء آخر او لم يكن  
 والقياس كذلك فلا يضر كونه فرعاً لشيء آخر في كونه اصلاً مطلقاً الثاني ان  
 السبب القريب لشيء مع انه مسبب عن البعيد اولى باطلاق اسم السبب عليه  
 من البعيد وان لم يكن مسبباً عن شيء آخر فالقياس اولى بالاصل من تلك الثلاثة  
 بالنسبة الى ذلك لكونه سبباً قريباً له الثالث ان اولوية بعض الاقسام في معنى  
 المقسم لازمة في كل قسمة فيلزم ان يفرد القسم الضعيف فيقال مثلاً الكلمة  
 قسماً اسم وفعل والقسم الثالث الحرف الرابع ان تغيير الحكم من الخصوص  
 الى العموم لا يمكن الا بتقريره في صورة الفرع وهو معنى الاصل المطلق  
 فيكون القياس اصلاً مطلقاً ايضاً الخامس ان الاجماع ايضاً يفتقر الى السند  
 فيبغى ان لا يكون اصلاً مطلقاً واجيب عن الاول باننا لا ندعى ان عدم الفرعية  
 معتبر في مفهوم الاصل حتى يرد عليه ان كونه فرعاً لشيء لا ينافي كونه اصلاً  
 مطلقاً بعد ابناء الغير عليه بل نقول ان الاصل مقول بالتشكيك والاصل الذي  
 يستقل في معنى الاصل وابتناء الفرع عليه كالكتاب مثلاً اقوى من الاصل  
 الذي يبنى في ذلك المعنى على شيء آخر بحيث يكون فرع ذلك الاصل في الحقيقة  
 مبنياً على ذلك الشيء الآخر كالقياس والاضعف غير داخل في الاصل المطلق  
 بمعنى الكامل في الاصل وعن الثاني بان السبب القريب هو المؤثر في فرعه  
 والمفضى اليه واثرا البعيداتما هو في الواسطة التي هي السبب القريب لا في فرعه  
 وبالضرورة يكون اولى واقوى من البعيد في معنى السببية والاصالة كذلك  
 الفرع وفيما نحن فيه ليس كذلك لان القياس ليس سبباً لحكم الفرع فضلاً عن ان  
 يكون قريباً ليكون اولى بالاصل له بل هو مظهر لاستناد حكم الفرع الى النص  
 او الاجماع في الحقيقة وعن الثالث باننا لا نسلم لزوم اولوية بعض الاقسام في كل  
 تقسيم وكيف يتصور ذلك في تقسيم الماهيات الحقيقية الى انواعها وافرادها  
 كتقسيم الحيوان الى الانسان وغيره ولو سلم ذلك في كل قسمة فلانسلم لزوم  
 الاشارة الى ذلك والتنبه عليه غاية ما في الباب انه يجوز وعن الرابع بانه ان اريد  
 بالتقرير التقرير بحسب الواقع حتى يكون القياس هو الذي يقرر الحكم ويثبته  
 في صورة الفرع مثل النص فلانسلم عدم امكان التغيير بدون التقرير وان اريد



بحسب علمنا فهو لا يقتضى استناد الحكم حقيقة الى القياس ليكون اصله كاملا. وعن الخامس انه بعد تسليم افتقار الاجماع الى الاستدانة يحتاج الى السند في تحققه لا في نفس الدلالة على الحكم فان المستدل به لا يفتقر الى ملاحظة السند والالتفات اليه بخلاف القياس فان الاستدلال به لا يمكن بدون اعتبار احد الاصول الثلاثة والعلة المستنبطة منها وقد اجيب عنه بان الاجماع يثبت امر اذا لا يثبت السند وهو قطعية الحكم بخلاف القياس فانه لا يفيد زيادة بل ربما يورث نقصانا بان يكون حكم الاصل قطعيا وحكمه ظني (قوله ولانه فرغ للثلاثة الاولى) الاولى ان يقول ولانه اصل بالنسبة الى الحكم المستدل به وفرغ للثلاثة الاولى فلم يكن اصلا من كل وجه حتى يحسن مقابلته لما سبق من قوله واصول مطلقة (قوله لان النقي امامنا او منهم) ففي الاستحسان منهم وفي الاستصحاب منا (قوله فلا بد من امرين) احدهما للنقي الذي كان منا والآخر للنقي الذي كان منهم فالاستحسان لما منهم والاستصحاب لما منا (قوله كما تحقق في موضعه) من ان الارادة ليست بشرط في دلالة اللفظ على معناه بل الوضع كاف فيها وفيه خلاف مذکور في محله (قوله فهذه) اشارة الى المرتب الحاضر في الذهن سواء كان وضع الديباجة قبل التصنيف او بعده اذ لا حضور للالفاظ والمعانيها في حس البصر حتى يشار اليها باسم الاشارة بل هي موجودة في الذهن والنقوش الكتابية وان كانت موجودة في الخارج الا ان الاشارة اليها لا تناسب الاخبار عنها بقوله مجلة الى آخره ولان الحاضر في الحس من النقوش لا يكون الا شخصا معينا وهو ما كتبه المصنف وليس المقصود وصف ذلك الشخص من النقوش ولا تسميته بالاسم المذكور بل المقصود وصف نوعه وتسميته بذلك الاسم وهو النقش الكتابي الدال على الالفاظ المخصوصة الموضوعة بازاء المعاني المخصوصة سواء كانت ما كتبه المصنف او غيره مما يشاركه في ذلك الكلبي ولا شك انه لا حضور للكلبي الطبيعي في الحس فالاشارة الى الحاضر في الذهن على جميع التقادير لكنه لا باعتبار تعيين المجلة والالورد عليه ما ذكره ايضا من ان المقصود وصف نوعه لا شخصه وانما اختار اسم الاشارة اشارة الى ان الحاضر في ذهنه مثل المحسوس في التعيين لا يقال حل المجلة على هذه باطل لا تمادها لانا نقول ان اراد انهما متحدان ذاتا فسلم ولا ضرر فيه وان اراد متحدان مفهوما فمتنوع لان عنوان الموضوع ومفهومه هو الهذبة وعنوان المحمول هو المجلة فتغايبرا مفهوما وشرط الحمل هو الاتحاد

( خارجا )

ولانه فرغ للثلاثة الاولى وذكر اثنين من المختلف فيها بنينا وبين الشافعية اعنى الاستحسان والاستصحاب لان النقي امامنا او منهم فلا بد من امرين وقدم الاستحسان لثبوته عندنا او تضمنه القياس المتفق عليه لا يقال ما ذكرته مبنى على ان يكون المراد بما ذكر معانيها العرفية وليس كذلك لانا نقول يكفي ذكر الالفاظ المستعملة في الاصطلاح ولو بمعنى آخر كما تحقق في موضعه (وبعد) اي بعد الحمد لله تعالى والصلاة على النبي عليه السلام واله (فهذه) الفاء اما على توهم اما او على تقديرها في نظم الكلام والتأنيث باعتبار الخبر (مجلة) بفتح الميم والجيم وتشديد اللام صحيفة فيها الحكمة (مشملة على غرر مسائل الاصول) الغرر جمع غرة يقال فلان غرة قومهاى سيدهم وغرة كل شئ اوله واكرمه (ودرر بحار المعقول والمنقول) الدرر جمع درة والمعقول القياس والمنقول باقى الادلة فالمراد بالدرر خيار المسائل المتعلقة بالنوعين (خالية عن العبارات المدخولة) اي المعيبة والدخل العيب (حالية) اي مترتبة (بالاشارات) الى الدقائق والاسرار (المقبولة) عند اولى الابصار (تقويم) اي مقوم ومعدل (بميران برهان الاصول نافع) صفة تقويم ولهذا ذكره (في الوصول الى مستصفي حقائق الحصول) المراد بالحصول



علم الاصول وبالحقائق مسائله  
 والمستصفي المسائل الصافية عن شوائب  
 الشكوك والاهام وكان هذا الكتاب  
 وسيلة الى تلخيص البراهين والدلائل  
 وتحقيق القواعد والمسائل (نظما)  
 اي المجلة (تهذيبه) اي بسبب كون  
 ذلك النظم مهذبا منقحا (مع الاحكام)  
 اي مع كونه محكما متينا (معن عن التنقيح  
 والاختصار) حتى لو اقدم احد على  
 التنقيح والايجاز لا يدي الى تعمية والغاز  
 (وفعواها بغاية تبينه) اي بسبب كمال  
 توضيحه (المزام) اي المطلب (منار) وهو  
 علم الطريق (لتوضيح منهاج) اي طريق  
 (كشف الاسرار) يعني ان فعواها  
 بسبب كمال توضيحه المطالب والمقاصد  
 علامة منصوبة في طريق كشف  
 اسرار الاصول وامارة مرفوعة لارشاد  
 السلكي صراطه الى النيل والوصول  
 (رتبتها) اي المجلة (معولا) اي معتمدا  
 (في تقدير الكلام) وتحقيقه على عناية  
 الملك العلام وتوفيقه (العناية) تخلص  
 الشخص عن محنة توجيهت اليه  
 والتوفيق تهينة اسباب الخير ونتيجة  
 اسباب الشر (وسميتها مرقاة الوصول  
 الى علم الاصول) لكونها وسيلة اليه  
 شعر فن يبع اسباب العلي فليصل بها  
 فتلك الى نيل العلي خير سلم

خارجا والتغاير مفهومها وقد وجد ذلك فيما نحن فيه وكذا في قوله الاتي هذه  
 مقدمة (قوله) اما على توهم اما او على تقديرها في نظم الكلام) والفرق بينهما  
 ان معنى التوهم حكم العقل بواسطة الوهم انها مذكورة في النظم بسبب انه كثيرا  
 ما دركها في امثال هذا المقام فيكون حكما كاذبا غير مطابق ومعنى التقدير  
 حكم العقل انها مقدر في نظم الكلام ومرادة في المعنى فتكون في حكم المذكورة  
 فهو حكم مطابق هكذا ذكره السيد الشريف في تصانيفه ولكنه صرح الشيخ  
 الرضى في شرحه ان تقدير اما مشروط بكون ما بعد الفاء امرا او نهييا وما قبلها  
 منصوبا حيث قال وقد يحذف اما لكثرة الاستعمال نحو قوله تعالى وربك فكبر  
 وثيابك فطهر والرجز فاهجر وهذا فليذوقوه فبذلك فليفرحوا وانما يطرد  
 ذلك اذا كان ما بعد الفاء امرا او نهييا وما قبلها منصوبا او بفسر به فلا يقال  
 زيدا فضربت ولا زيدا فضربته بتقدير اما واما قولك زيد فوجد قافيا فيه  
 زائدة انتهى فعلى هذا لا يصح تقدير اما ههنا فالاولى ان يجعل الفاء زائدة كما  
 في قوله زيد فوجد او يجعل الظرف جاريا مجرى الشرط كما ذكره في اذلم بهتدوا  
 به فسيقولون ويمكن ان يقال ان ما ذكر في الرضى من الشرط في تقدير اما انما هو  
 شرط الاطراد حيث قال وانما يطرد ذلك الخ اذا لا يشترط في صحة الاستعمال فيجوز  
 في صحة الاستعمال بدون ذلك الشرط تأمل فان قيل ما معنى الواو على التقديرين  
 قالوا انها للعوض عن اما على تقدير كونها مقدر حتى لا يجوز جمعهما وللعطف  
 على تقدير كونها موهومة اما بتأويل عطف القصة على القصة او يجعل هذه  
 الجملة لانشاء مدح العلم والمختصر فيكون عطف انشاء على انشاء او يجعل جملة  
 الحمد والصلاة للاخبار فيكون عطف اخبار على اخبار (قوله صحيفة فيها الحكمة)  
 ففيه اشارة الى تشبيه الحاضر في الذهن بهذه الصحيفة في كمال ارتباط اجزائه  
 بعضها مع بعض وحسن انضمامه كالصحيفة الواحدة (قوله اي سيدهم)  
 ففيه تشبيه الحاضر في الذهن بسيد القوم في كونه مرجعا لكل وامر فهم  
 (قوله بحار المعقول) من قبيل اضافة المشبه به الى المشبه (قوله نظما الخ) النظم  
 جمع الواو في سلك شبه الجملة بالواو استعارة بالكناية واطراف النظم اليها  
 استعارة تختيارية لانه من لوازم المشبه به (قوله رتبتها الخ) الترتيب في اللغة جعل  
 الشيء ثابتا في الاصطلاح جعل الاشياء المتعددة بحيث يطلق عليها اسم الواحد  
 ويكون لبعضها نسبة الى بعض بالتقدم والتأخر والمراد ههنا معناه الاصطلاح  
 بقرينة قوله وسميتها (قوله فن يبع اسباب العلي) اي بطلبها (قوله فتلك) مبتدأ



وقوله خير سلم خبره (قوله كفاية من كثر الهداية) كلمة من ليست صلة للكفاية على ان يكون ظرفا لغوا بل هي ظرف مستقر متعلق بمقدر تقديره كفاية حاصلة من كثر الهداية واطراف الكثر الى الهداية من قبيل اضافة المشبه به الى المشبه اى هدايته التي كالكنز (قوله لاقدام) جمع قدم (قوله بمعارضة من الوهم) فان قيل ان ما سأل فيه الوقاية هو القواعد الكلية التي هي مسائل الفن والوهم لا يدركها لان مدركاته هي المعاني الجزئية لا غير فكيف يعارض الوهم العقل في الكليات فالجواب عنه على ما في حواشي المطالع ان الوهم وان كان لا يدرك الا المعاني الجزئية الا ان النفس هي المدركة في الحقيقة فتدرك المعاني الجزئية بآلة الوهم والمعاني الكلية بالقوة العقلية ولما كانت ما لوفة بآلة الوهم صارت قد تحكم على المعقولات الصرفة باستعمال آلة الوهم باحكام المعاني الجزئية المأخوذة من الحواس فيقع الغلط في احكامها وهذا هو معنى معارضة العقل والوهم واستيلائه على العقل لا كونهما متعارضين في مدرك واحد واستيلائه فيه (قوله حتى اثبت) اى اكون ثابتا ومستقرا (قوله على اللغو او الاستقرار) على طريق اللف والنشر (قوله تمثيل لتحقيق) يعنى انه تمثيل لكمال علمه تعالى بافعال العباد واقوالهم واطلاعه على احوالهم بحال من قرب مكانه منهم (قوله اى سميع) قال القاضى ان المراد بالاجابة في قوله تعالى فاني قريب اجيب دعوة الداع تقرير للقرب ووعده للداعى بالاجابة والسؤال المشهور كما يندفع بالفسير بالسميع كذلك يندفع بما ذكرناه والمراد بالسؤال المشهور ان الدعاء قد لا يجاب (قوله لاعلى غيره) يريد ان التقديم للاختصاص على معنى قصر القلب لا قصر التعيين او الافراد (قوله واربعة عشر من كتب الفروع) بل خمسة عشر لان الفرر اسم كتاب المصنف وهو المشهور (قوله بحيث لا يشوبها الخ) متعلق باورد (قوله اى هذه مقدمة في تبين حد العلم الخ) اعلم انه قد وقع في اوائل الكتب في هذا المقام هكذا مقدمة في تعريف العلم وموضوعه وغايته وفي بعضها المقدمة في كذا وكذا معرفا باللام واعترض عليه بان هذه الامور المذكورة عين المقدمة فاذا جعلت ظرفا للمقدمة يلزم كون الشئ ظرفا لنفسه واجاب عنه العلامة التفاضل في شرح التلخيص بما حاصله ان الاعتراض انما يرد ان او انحصرت المقدمة في مقدمة العلم لكنها على نوعين مقدمة العلم وهي ما يتوقف عليه مسائله كعرفة حده وغايته وموضوعه ومقدمة الكتاب وهي طائفة مخصوصة من كلامه قدمت

( امام )

(اسأل الله تعالى) حال من فاعل رتبته (كفاية من كثر الهداية) حتى استغنى في تقرير الكلام ولا احتاج الى احد من الانام (و) اسأل الله تعالى (وقاية) اى حفظا لا قدما العقل والفهم (من) ازل (العارض بمعارضة من الوهم حتى اثبت في تحقيق المراد ولا يذبح عن منهج الرشد (في البداية والنهاية) متعلق بالزل او الوقاية على اللغو والاستقرار (انه) اى الله تعالى (قرب) تمثيل لتحقيق (بجيب) اى سميع كذا نقل عن ابن الانبارى في تفسير قوله تعالى واذا سألت عبادى عني فاني قريب اجيب دعوة الداع اذا دعانى فلا يرد السؤال المشهور (عليه) لاعلى غيره (توكلت) وهو تفويض الامر الى الغير (واليه) لالى غيره (آيب) ارجع اذ غيره لا يصلح لهذين الامرين حقيقة وقد اورد في هذه الخطبة اربعة عشر اسما من اسماء كتب الاصول وهي التقيوم والميزان والبرهان والمحصل والاحكام والغنى والتنقيح والتبيين والمنار والتوضيح والمنهاج وكشف الاسرار والتقرير والتحقيق واربعة عشر من كتب الفروع وهي الدرر والنجار والنافع والمستصفي والحقائق والتهديب والغاية والعناية والكفاية والكنز والهداية والوقاية والبداية والنهاية بحيث لا يشوبها شائبة الكلف ولا يحوم حولها وصحة التعسف (مقدمة) اى هذه مقدمة في تبين حد

العلم



امام المقصود لا يرتباط له بها وانتفاع بها سواء توقف عليها ام لا فاجعل  
 نظرها هو مقدمة العلم وما جعل مظهروها هو مقدمة الكتاب وهكذا ذكره في شرح  
 الرسالة الشمسية فانه جعل فيه معرفة الحد والموضوع والغاية مقدمة العلم  
 وجعل الالفاظ الدالة على هذه الامور الثلاثة مقدمة الكتاب حيث عرف فيه  
 مقدمة الكتاب بما عرفه في شرح التلخيص ثم قال وهي ههنا امور ثلاثة الاول  
 بيان الحاجة الى المنطق والثاني بيان ماهية المنطق والثالث بيان موضوعه  
 اى مبين هذه الثلاثة وهو الالفاظ الدالة عليها على ما حققه بعض المحققين ورده  
 الشريف العلامة بانه اصطلاح جديد لانقل عليه في كلامهم ولا هو مفهوم  
 من اطلاقهم ثم اجاب عن الاعتراض المذكور بان اسما العلوم المدونة كالنحو  
 والصرف وغيرهما قد تطلق على معلومات مخصوصة وقد تطلق على ادراكاتها  
 وان كل علم منها بالمعنى الاول عبارة عن معان مخصوصة تصديقية وتصورية  
 والشروع في تحصيل تلك المعاني وادراكها على بصيرة يتوقف على ادراك معان  
 آخر تصورية وتصديقية فاذا اريد ان يعبر بالالفاظ عن المعاني الاول والثانية  
 تعليما وتفهما وجب تقديم الالفاظ الدالة على المعاني الثانية الموقوف عليها  
 على الالفاظ الدالة على المعاني الاول المقصودة ليفهم الموقوف عليها ولا يشرع  
 في ادراك المقاصد ثانيا وكذا اذا اريد الدلالة عليها بالنقوش الدالة على المعاني  
 بتوسط العبارات اعنى الكتابة كان تقديم ما بازاء الموقوف عليها واجبا اذا تمهد  
 هذا فاعلم ان الكتاب المؤلف كالمفتاح مثلا وما يذكرفيه من المقدمة والمقصود  
 والفصول والابواب امان يكون عبارة عن الالفاظ المعينة الدالة على تلك  
 المعاني المتخصصة وهو الظاهر واما عن النقوش الدالة عليها بواسطة تلك  
 الالفاظ واما عن المعاني المتخصصة من حيث انها مدلوله لتلك العبارات  
 والنقوش واما عن المركب من الثلاثة او اثنين منها فان كان عبارة عن الالفاظ  
 او النقوش او المركب منهما فلا اشكال في قولهم المقدمة في حد العلم وموضوعه  
 وغايته ولا في قولهم الفصل في كذا لان معناه حيثئذ هذه العبارات المتخصصة  
 في بيان هذه المعاني لان المقدمة التى هي جزؤ الكتاب عبارة عن الالفاظ ايضا على  
 هذا التقديم وانما استحققت تلك الالفاظ التقديم والتسمية بالمقدمة لكونها في بيان  
 ما هو مقدمة العلم تسمية للشئ باسم مدلوله من غير حاجة الى اصطلاح جديد وان  
 كان عبارة عن المعاني المتخصصة فقد يوجد قولهم المقدمة في كذا بان المقدمة  
 ما يتوقف عليه الشروع العلم على البصيرة وهذا المفهوم كل من مخصص فيما ذكر



من الامور المذكورة فكأنه قيل هذا الكلي في هذا الجزئي وقد يوجد ايضا بان مقدمة العلم هي تصويره بحده والتصديق بموضوعه وغايته والمذكور في المقدمة ليس هذه الادراكات بل معان يتوصل بها الى تلك الادراكات فكأنه قيل هذه المعاني في تحصيل تلك الادراكات وان كان عبارة عما يتركب من المعاني والالفاظ والنقوش فالجواب هو التوجيه الثاني من التوجيهين المذكورين آنفا هذا ما ذكره الشريف العلامة والفرق بين المسلكين ظاهر فالشارح اشار بلفظ التبيين الى دفع الاعتراض المذكور وهو يصلح الحمل على كل من المسلكين اما على مسلك التفتازاني فظاهر واما على مسلك الشريف العلامة فيجعل الكتاب واجزائه من المقدمة والمقصود عبارة عن الالفاظ فيكون تبيين المعاني المذكورة ظرفا للالفاظ المخصوصة المسماة بالمقدمة حقيقة اصطلاحية على مسلك التفتازاني او مجازا على مسلك الشريف فان بيان المعاني قد يكون بالالفاظ وقد يكون بغيرها من النقوش والاشارة فصار بيان المعاني كظرف يحيط بالالفاظ كما ان الالفاظ نفسها كظرف يحيط بالمعاني لكنها لکنه لو قال اي المقدمة في بيان حد العلم الخ يحذف اسم الاشارة وجعل المقدمة مبتدأ محذوف الخبر لكان اولى لان اسم الاشارة انما يشار به حقيقة الى المحسوس بحس البصر والالفاظ محسوس بحس السمع ولان المقصود الاخبار عن ان هذه المقدمة في بيان اي شئ وكلام الشارح وان افاد هذا المعنى ايضا الا انه انما افاده بطريق التقييد لا بطريق كونه خبرا ثم المراد بحد العلم تعريفه الجاعم المانع لاحده الحقيقي وذلك لان حقيقة كل علم مسألته او التصديق بمسألته وعلى التقديرين لا يمكن تحديده الا ببيان تلك المسائل او التصديقات بها وتصورها باسمها اذ لا معنى لتحديد الشئ الا تصوره بجميع اجزائه ولما كان تصور تلك المسائل والتصديقات المتعلقة بها باسمها متعذرا كان تحديد العلم ايضا متعذرا اذ ليس تلك المسائل والتصديقات بها امورا اعتبارية محضة حتى يتيسر التحديد بها فعلى هذا تكون المفهومات التي تذكر في تعريفات العلوم مرسوما لا حدودا (قوله وتعيين موضوعه) اي التصديق بموضوعية موضوعه اعنى التصديق بان الشئ الفلاني موضوعه بمعنى الهيئة المركبة لان ما يجعل من مقدمات المشروع هو هذا التصديق ولهذا اتى بلفظ التبيين واما التصديق بوجود الموضوع بمعنى الهيئة البسيطة فمن المبادئ التصديقية على ما اختاره الشيخ وتبعه الشريف العلامة ومن اجزاء العلوم على حدة على ما اختاره التفتازاني كما ان تصور موضوع كل علم

وتعيين موضوعه



بتعريفه كتنصور الكلمة مثلا بلفظ موضوع من المبادئ التصورية واما تصور مفهوم الموضوع بما يبحث عن اعراضه الذاتية فكونه معتبرا في التصديق بموضوعية الموضوع فان قيل فعلى هذا يكون من مقدمات الشروع وليس كذلك قلنا ممنوع لانه انما يكون كذلك ان لو توقف ذلك التصديق عليه ولكنه لا يتوقف عليه لانه يكفي في التصديق تصور الطرفين بوجه ما غير الكنه فيحوز ان تصور مفهوم الموضوع بوجه ما يحكم به على الشيء الفلاني (قوله وغايته) اي غايته المحصورة المعتد به المترتبة عليه لا مطلق الغاية ولا غير المعتد بها لانه على الاول يلزم الترجيح بالمرجح اذ لا يترجح شيء مما يؤدي الى فائدة ما على غيره لحصول مطلق الفائدة من كل شيء وعلى الثاني بعد سعيه عبثا عرفنا والمقصود من تعيين الفائدة ان لا يعد عبثا في سعيه على ما سيصرح به واعلم انه جعل الاشياء الثلاثة المذكورة مقدمة العلم وقد عرفوها بما يتوقف عليه الشروع في العلم ومن العلوم ان الشروع في العلم لا يتوقف على هذه الاشياء بل انما يتوقف على تصور العلم بوجه ما والتصديق بان له فائدة ما مطلوبة للشارع لان بهذين العليين يمكن له الشروع فيه بلا حاجته الى امر آخر ولهذا زاد بعضهم قيد البصيرة وقالوا ما يتوقف عليه الشروع على وجه البصيرة والاشياء المذكورة مما يتوقف عليه الشروع على وجه البصيرة فيضدق عليها التعريف وليس مقصودهم حصر ما يتوقف عليه الشروع على بصيرة في الاشياء الثلاثة بل مقصودهم توجيه ما صدر وابه الكتب والافا بالبصيرة ليس امرا مضبوطا حتى ينحصر في الاشياء الثلاثة (قوله فان طالب كل كثرة الخ) يعني ان الامور المذكورة مقدمة الاصول لانه علم من العلوم المدونة وكل علم من العلوم المدونة كثرة مضبوطة بجهة واحدة فالاصول كثرة مضبوطة بجهة واحدة وكل كثرة مضبوطة بجهة واحدة من حق طالبها ان يعرفها بتلك الجهة فالاصول من حق طالبها ان يعرفها بجهة واحدة وحدثه حده وتعيين موضوعه فلا بد ان يعرفه بهما واما تعيين غايته فلان لا يكون سعيه عبثا (قوله كثرة) بيان للواقع لا للاحتراز عن الوحدة اذ لا علم من العلوم المدونة الا كثرة اذ لم يدونوا مسألة واحدة ولم يسموها اسما واحدا (قوله حقه ان يعرفها بها) اي تلك الجهة احترازه عن معرفة تلك الكثرة بوجه عام وعن معرفتها بوجه خاص لكن لا بتلك الجهة بل بتصور كل واحد منها بخصوصه فان في هاتين الصورتين لا يحصل للطالب وقوف اجالي على جميع المسائل بحيث يعلم ان ما يورد عليه من العلم المطلوب له ان من غيره فيأمن من فوات شيء

وغايته فان طالب كل كثرة مضبوطة بجهة واحدة حقه ان يعرفها بها لئلا يأس من فوات ما يعنى وضباع وقته فيما لا يعنى



بما يعنيه و صرف المهمة الى ما لا يعنيه وهو المقصود من معرفة المطلوب قبل  
 الشروع فيه بجهة واحدة بل في الصورة الاولى لا يمكن الطلب لانه فعل  
 اختياري يتوقف على ارادة جزئية للمطلوب وذا لا يكون الا بعلم جزئي يتعلق بذلك  
 المطلوب و يتميز به عن غيره و العلم الكلي الشامل له و لغيره لا يكفي في ذلك التمييز و لئن  
 امكن الشروع بذلك العلم الكلي و الارادة الكلية و ذهب الى طلبه فعسى ان  
 يؤدي الطلب الى غيره فيفوت ما يعنيه و اما في الصورة الثانية فيتعسر بل يتعذر  
 لكثرتها فلا يتصور الفراغ منه الى تحصيل المطلوب فيفوت ما يعنيه ايضا فمدار  
 الامن فوات ما يعنيه هو العلم بتلك الجهة و لهذا قال ليأمن من فوات ما يعنى  
 و ضياع وقته فيما لا يعنى \* بيانه ان من تصور اصول الفقه مثلا بانه علم يعرف به  
 احوال الادلة و الاحكام الشرعية عيتين حصل عنده مقدمة كلية من عكسه  
 و هى ان كل مسألة من الاصول لها دخل في تلك المعرفة و مقدمة كلية اخرى  
 من طرده و هى ان كل مسألة لها دخل في تلك المعرفة فهى من الاصول  
 و ظاهرا ان المقدمة الاولى لا تدخل لها في الوقوف الاجالى و المقدمة الثانية  
 تجعلها كبرى لصغرى مهلة الحصول هكذا هذه مسألة لها دخل في تلك المعرفة  
 و كل مسألة كذلك فهى من الاصول فهذه المسئلة من الاصول و لا يخفى عليك  
 ان تلك المقدمة الكلية التى تجعلها كبرى لصغرى سهولة الحصول تحصل من  
 التصديق بموضوعة الموضوع ايضا فيحصل الوقوف الاجالى بها ايضا على  
 جميع مسائله فلا حاجة له في حصول الوقوف الاجالى و الامن من فوات شئ  
 مما يعنيه الى تعريفه الجامع المانع فلو قال ليكون في شروعه على بصيرة و ليأمن  
 فوات ما يعنى و ضياع وقته فيما لا يعنى لكان اولي ( قوله يحصل بتعريفه الذى  
 الخ ) اشار به الى ان المراد بالحد المضاف الى العلم فيما سبق بمعنى التعريف  
 الجامع المانع و انما قال عند الطالب مع انه يحصل الامتياز به في نفس الامر  
 ايضا و قال فيما بعد في نفسه مع انه يحصل الامتياز به عند الطالب ايضا اظهارا  
 لما خفي و اخفاء لما ظهر في الموضوعين او المقصود هو التفتن في الموضوعين بناء على  
 ظهور الامر عند الطالب او الاشارة الى الاحتباك ( قوله و موضوعة ) بمرور  
 معطوف على تعريفه ( قوله يمتاز به في نفسه عن سائر المطالب ) يعنى ان يمتاز  
 العلوم بعضها عن بعض تمايزا ذاتيا يحصل بتمايز موضوعاتها بمعنى الهيئة المركبة  
 اعنى ان الشئ الفلانى موضوعه بيان ذلك ان كمال النفوس البشرية في قوتها  
 النظرية انما هو بمعرفة حقائق الاشياء و احوالها على ما هو عليه في نفس الامر

ولاشك ان انضباط مسائل العلم يحصل  
 بتعريفه الذى يمتاز به عند الطالب  
 و موضوعة الذى يمتاز به في نفسه  
 عن سائر المطالب و العوارض الذاتية  
 و ان جاز اسناد التمييز اليها ايضا  
 لكنه اختير عليها ههنا لان المشهور  
 عند الجمهور



بقدر الطاقة البشرية ولما كانت تلك الحقائق والاحوال متكررة متنوعة جدا  
وكانت معرفتها على الاختلاط متعسرة وغير مستحسنة تصدى الاوائل  
لضبطها وتسهيل تعليمها فافردوا الاحول الذاتية المتعلقة بشئ واحد مطلق  
كالعدد للحساب او مقيد بجهة واحدة كالجسم من حيث انه قابل للتغير للعلم  
الطبيعي او باشياء متعددة متناسبة في ذاتي كالخط والسطح والجسم التعليمي  
المشاركة في المقدار لعلم الهندسة او في عرضي كالكتاب والسنة والاجماع  
والقياس المشاركة في الاتصال الى الاحكام الشرعية لعلم الاصول ودونوها  
على حدة وعدوها علما واحدا سمو ذلك الشئ او تلك الاشياء موضوعا لذلك  
العلم لان موضوعات مسائله راجعة اليه على ما سياتي بيانه فصارت كل طائفة  
من الاحوال بسبب تشاركها في الموضوع علما منفردا ممتازا في نفسه عن طائفة  
اخرى مشاركة في موضوع آخر فتمايزت العلوم في انفسها بموضوعاتها  
فصار هذا التمايز مما لا بد منه وسلكت الاواخر ايضا هذه الطريقة في علومهم  
وهو امر استحساني لا وجوبي اذ يجوز تمايزها تمايز المحمولات ايضا لانهم  
يستحسنونه لامرين احدهما ان الموضوع هو الذي يقصد في الفن اثبات  
المحمول له والمحمول انما يطلب لاجله فلذا لم يعتبروه والثاني اننا لواعبرنا باختلاف  
المحمولات وتمايزها جهة التمايز لاختلافها لكل علم بل كان كل علم علوما جامعة  
بحسب تعدد محمولاته ضرورة اشتماله على انواع عجة من الاعراض الذاتية مثلا  
يكون النحو علوما متعددة بتعدد محمولات مسائله من المرفوع والمنصوب  
والمجرور والمعرب والمبني وكذا سائر العلوم كالحساب يكون علوما متعددة  
بتعدد محمولاته من الزوج والفرد وزوج الزوج والتمييز بين علمو علم باعتبار  
المحمول انما يتصور في العلم بمعنى حصول الصورة لافي العلوم المدونة فان العلم  
بان العالم حادث ممتاز عن العلم بان الله تعالى قديم باعتبار المحمول والى ما ذكرنا  
من جواز التمايز بالمحمولات اشار رحمه الله تعالى بقوله والعوارض الذاتية يجوز  
اسناد التمييز اليها ايضا ثم علل وجه اختيار الموضوع عليها بامرين كما ترى (قوله  
ولانه اختلف في تمييزه) اي تعيين موضوعه كما سياتي مصرحا (قوله ولما اقتضى  
المقام تقديم الاول) لانه من مطلب ما الحقيقية والثاني اعنى تعيين موضوعه  
من مطلب هل المركبة ومطلب ما الحقيقية مقدم على مطلب هل المركبة  
(قوله وهو لقب لهذا العلم) يعني انهم لما احتاجوا الى نقل لفظ اصول الفقه عن  
معناه الاضافي لانه لو لم ينقل عنه لم يشمل جميع مسائل علم الاصول لان معنى

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



لفظ الاصول الادلة وعلم اصول الفقه عبارة عن مجموع القواعد المتعلقة بالادلة  
 السمعية والترجيح والاجتهاد والاحكام فلو اريد به معناه الاضافي الذي هو  
 عبارة عن بحث الادلة فقط خرج مباحث الترجيح والاجتهاد والاحكام عنه  
 مع انها داخلة فيه جعلوه علما لهذا العلم رعاية لما عهد في اللغة من ان المركب  
 الاضافي اذا نقل عن معناه الاضافي ينبغي ان ينقل الى المعنى العلمى ليبقى  
 عهديته التي يدل عليها قبل النقل وذلك لان الاعلام محفوظة عن التصرف  
 فتبقى دلالاته على ما كان قبله وقالوا انه علم جنسي لا شخصي لان علم اصول الفقه  
 كلى يتناول افرادا متعددة اذ القاسم يزيد منه غير ما قام منه بهمم وشخصا  
 ولو كان معلوماهما متحدين هو الفرق بين علم الجنس واسم الجنس ذكرناه في حاشيتنا  
 على عتاشية شرح المختصر الحاجبي وجعلوا لقبيا لاسميا لان اللقب هو الذي  
 يلاحظ فيه المعنى الاصلى قال الفاضل الابهرى ان الالتفات يلاحظ فيها المعنى  
 الاصلى وبهذا يمتاز عن الاسم فان الاسم انما قصد بدلالته الذات المعينة  
 واللقب قصد بدلالته الذات المعينة مع الوصف ولذلك يختار اللقب عند ارادة  
 التعظيم او الالهانة واما التركيب الاضافي الذي لم يجعل علما فلم يقصد به ذات  
 معينة هذا ما ذكره اقول جعل مسميات اسماء العلوم كليا باعتبار ان القاسم يزيد  
 غير ما قام بهمم ويجعلها علما جنسيا مبني على ما ذكره وان تشخص الاعراض بمجالها  
 لالذاتها ولما يحل فيها ولا ينفصل عنها واستدلوا عليه بوجوه ذكره في المقصد  
 الخامس من المواقف فان تم هذا فيها والافلا يتم ما ذكره وقد تقرر في ذلك المقصد  
 ان الوجوه المذكورة غير تامة فعلى هذا تكون اسماء العلوم اعلاما شخصية  
 لاجنسية على ان الاعلام الجنسية اعلام ضرورية التزامها النجاسة ضرورة انهم  
 لما وجدوها لا تصرف ولا تدخل عليها اللام ويحى منها الحال وتوصف  
 بمعارف قدر وانها اعلام وهذه الضرورة مفقودة في اسماء الكتب لدخول اللام  
 عليها كقولهم تين في الفقه والنحو والصرف كذا ولا ضاقتها ايضا كقولهم  
 نحو البصريين ادق من نحو الكوفيين وحكمة الاشرافيين ادق من حكمة  
 المشائين فالحق اما جعلها اعلام اشخاص او اسماء اجناس على ما ذهب الى  
 كل منهما بعض العلماء (قوله مشعر بكونه مبني الفقه) اى باعتبار معناه  
 الاضافي فان ذلك قد يقصد تبعها في الاعلام المنقولة عن الاضافي على ما ذكرنا  
 (قوله منقول عن مركب اضافي) قد ذكرنا وجه احتياجهم الى هذا النقل  
 (قوله فله بكل اعتبار تعريف) الفرق بين الاعتبارين انه باعتبار القبية لفظ

مشعر بكونه مبني الفقه الذي به تنال  
 السعادة الدينية والدينية منقول  
 عن مركب اضافي فله بكل اعتبار  
 تعريف



مفرد لا يلاحظ فيه حال الاجزاء كما في لفظ زيد وباعتبار الاضافة مركب معتبر فيه حال الاجزاء وايضا ان معناه لقباً معلوم مخصوص ومعناه مضافاً معلوم آخر اعني مباحث الادلة فقط ثم المقصود تعريف لفظ اصول الفقه لقباً لا تعريف ذات العلم المسمى بهذا اللفظ فعلى هذا يكون الضمير المجرور في له راجعاً الى لفظ اصول الفقه بلا حاجة الى تكلف الاستخدام على ما ظن بان يراد من المرجع اللفظ ومن الضمير المدلول (قوله قدم ابن الحاجب اللقي الخ) مراده بيان سبب اختيار طريقة ابن الحاجب في تعريف هذا اللفظ وبيان سبب تغيير تعريفه وعدوله عنه يعني انه لما كان للفظ اصول الفقه تعريف بكل اعتبار قدم ابن الحاجب ومن تبعه تعريفه باعتبار اللقب نظراً الى ان المعنى العلمى هو المقصود في الاعلام وانه من الاضافى بمنزلة البسيط من المركب في ملاحظة احوال الاجزاء وعدم ملاحظتها و قدم صاحب التنقيح ومن تبعه تعريفه باعتبار الاضافة نظراً الى ان المنقول عنه مقدم وجوداً الى ان تعريفه اللقي الذي ذكره ابن الحاجب وهو العلم بالقواعد التي يتوصل بها الى استنباط الاحكام الشرعية الفرعية من ادلتها التفصيلية يشتمل على تعريف الفقه من حيث الذات لا من حيث كونه مدلول لفظ الفقه فلو قدم التعريف اللقي يحتاج الى اعادة تعريف الفقه في مقام تعريف الاضافى ايضا ليعرف من حيث انه مدلول لفظ الفقه اذ لم يعرف في التعريف اللقي ان هذا المعنى اعني استنباط الاحكام الشرعية الفرعية من ادلتها التفصيلية معنى لفظ الفقه وان كان لفظ الفقه جزءاً من المعروف اعني لفظ اصول الفقه لان غاية ما يعلم منه ان مجموع هذا اللفظ في ازاء مجموع هذا المعنى اما ان هذا الجزء من اللفظ في ازاء هذا الجزء من المعنى فلاقت الحاجة بالضرورة في مقام التعريف باعتبار معناه الاضافى الى ذكر تعريف لفظ الفقه مرة اخرى ليعلم انه مدلوله ومعناه كما فعله ابن الحاجب حيث قال بعد ما عرف اصول الفقه باعتبار اللقب بالتعريف المذكور والفقه هو العلم بالاحكام الشرعية الفرعية من ادلتها التفصيلية فيلزم منه التكرار في تعريف الفقه حيث ذكر مرة في التعريف اللقي ولو تبعاً ومرة اخرى في مقام التعريف الاضافى بخلاف ما اذا قدم الاضافى كما فعله صاحب التنقيح فان تعريف الفقه حينئذ يعرف بكلا الحيتين حيثية الذات وحيثية كونه مدلول لفظ الفقه فلا حاجة الى اعادة ذكره مرة بعد اخرى والمصنف رحمه الله تعالى لما نظر المقصود بالذات في الاعلام اختار طريقة ابن الحاجب في التقديم لكنه غير تعريفه الى ما ترى بحيث لا يلزم

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



اي ملكة يقتدر بها على ادراكات جزئية

منه التكرار الوارد على ابن الحاجب ( قوله اي ملكة ) اعلم ان لفظ العلم وكذا اسماء العلوم المدونة كالنحو والصرف قد يطلق ويراد به الملكة الحاصلة من ادراك القواعد عن دليل مرة بعد اخرى وقد يطلق ويراد به نفس القواعد المعلومة عن دليل وقد يطلق ويراد به ادراك القواعد عن دليل فاذا اقترن بذكر المتعلق نحو علم بالاصول على ما وقع في عبارة التنقيح في تعريف اصول الفقه لقبها او كان المقام مقام تقدير المتعلق تعين المعنى الاخير والايحوز ارادة كل من المعاني الثلاثة على ما حققه الشارح في حاشية التلويح في كلامه ههنا للم يقترن بذكر المتعلق وليس المقام مقام تقدير يحوز ان يراد كل من المعاني الثلاثة على ما صرح به ههنا وقد علمت الملكة لخصول الاستغناء به عن تكلف اخراج علم الله تعالى و علمي الرسول وجبريل بعد الدخول فان قيل قد صرح الشريف العلامة في حاشية المطول انه اذا اريد بالعلم الملكة او القواعد لم يحتاج الى تقدير المتعلق وان اريد به الادراك لا بد من تقديره انتهى والمالم يعتبر ههنا بذكر المتعلق ولم يكن المقام مقام تقديره فكيف تصح ارادة معنى الادراك ههنا فالجواب عنه ان المراد بالادراك الذي يحتاج الى تقدير المتعلق هو مطلق الادراك بالمعنى المصدرى والمراد بالادراك ههنا وفي حاشية التلويح هو الادراك عن دليل بالمعنى الحاصل بالمصدر وهو لا يحتاج الى تقدير المتعلق كالمملكة والقواعد وبدل على هذا قول الشريف العلامة في تلك الحاشية ان المعنى الحقيقي لفظ العلم هو الادراك ولهذا المعنى متعلق وهو المعلوم اي القواعد وله تابع في الحصول يكون ذلك التابع وسيلة اليه في البقاء وهو الملكة وقد اطلق لفظ العلم على كل منها اما حقيقة عرفية واصطلاحية او مجاز مشهورة انتهى فانه انما يكون حقيقة في مطلق الادراك لا الادراك الحاصل عن دليل ثم اختلف عباراتهم في تعيين المراد بالمملكة ههنا هل هي ملكة الاستحصال بمعنى ان يكون عنده من المأخذ والشرائط ما يكفي في استحصال القواعد والاصول او ملكة الاستحضار التي يسمونها العقل بالفعل والذي ظهر من شرح المختصر ان المراد بها ملكة الاستحصال حيث قال المراد بالعلم بجميع الاحكام التهويله وهو ان يكون عنده ما يكفي في استعلمه بان يرجع اليه والذي ظهر من كلام التلويح ان المراد بها ملكة الاستحضار حيث قال ان اطلاق العلم على الملكة شائع ذائع في العرف وقد قالوا ان الملكة التي كان اطلاق لفظ العلم عليها شائعا هو ملكة الاستحضار لا ملكة الاستحصال قلت الحق ان يحمل ههنا على ملكة الاستحصال وان كان

( المشهور )



المشهور اطلاقه على ملكة الاستحضار لان الاحكام العملية لا تكاد تنحصر في عدد  
 فبلغ من يعلمها هو التهيبي\* التام لها بالمعنى الذى ذكره عضد الدين والذى ظهر من  
 قول الشارح يقتدر ان يحمل على ملكة الاستحصال ومن اجل الباء على السببية  
 فله ان يحمل على ملكة الاستحضار اذا المتبادر من السبب هو السبب القريب كما يخفى  
 (قوله حاصلة من ادراك القواعد) صفة ملكة اى حاصلة من ادراك القواعد  
 عن دليل (قوله فلا يدخل علم الله تعالى آه) اى اذا كان المراد بالعلم معنى الملكة  
 المذكورة لم يدخل الثلاثة بل علم المقلد ايضا في التعريف اما علم الله تعالى فظاهر  
 لان المراد بحصول الملكة من ادراك القواعد حصولها من ادراكها عن دليل  
 على ما ذكرناه وبه صرح المحققون ومعنى حصولها من ادراكها عن دليل ان  
 ينظر في الدليل فيعلم منه الحكم بتجشم الاكتساب والله تعالى يعلم الحكم والدليل  
 معا بلا تجشم كسب ولا استفادة احدهما من الآخر قطعاً فان قيل قاله تعالى  
 يعلم الاشياء على ما هي في نفس الامر وكون الحكم مستفادا من الدليل مما  
 كان عليه الحكم والدليل في نفس الامر فالواجب ان يعلم الله تعالى كذلك قلنا  
 ذلك بالنظر اليه بالنظر الى الله تعالى واما علم الرسول وجبرائيل فانه وان كان  
 مستفادا من ادراك القواعد عن دليل لكنه بطريق الحدس وحيالاً بطريق  
 تجشم الكسب واما علم المقلد فلانه ليس بحاصل عن ادراك القواعد عن دليل هذا  
 ويجوز اسناد اخراج هذه العلوم الاربعة الى قوله يقتدر بها على ادراكات جزئية  
 لان الافتدار افعال ينبي\* عن اكتساب الجزئيات ولا اكتساب في تلك العلوم  
 (قوله وان شمل الملكات كلها) اى الملكة الحاصلة من ادراك القواعد الاصولية  
 والكلامية والمنطقية والمرية وغيرها (قوله فتدخل العلوم المذكورة)  
 اقول قد مر ان لفظ العلم واسماء العلوم المدونة قد يراد بهما القواعد لكن لا مطلقاً  
 بل اذا علمت عن دليل وكذا يراد بهما ادراك القواعد عن دليل وبه صرح الفاضل  
 عصام الدين في الفن الاول من شرح التلخيص فعلى هذا لا يصح القول بدخول  
 العلوم المذكورة في العلم المذكور اذ لا يصدق على علم الله تعالى انه اصل معلوم  
 عن دليل او ادراك عن دليل وعلم الرسول وجبرائيل وان كان عن دليل لكنه  
 لا يتجشم الكسب والمتبادر من حصول العلم عن دليل ان يكون بتجشم الكسب  
 فلا يدخل هو ايضا وكذا علم المقلد ولعل الشارح حمل الاصول والادراك على  
 المطلق لا ما يكون عن دليل فختم بدخول العلوم المذكورة ولكنه ليس كذلك  
 (قوله لان الباء للسببية) لا يخفى عليك ان المتبادر من الباء هو السببية الحقيقية

حاصلة من ادراك القواعد مرة بعد  
 اخرى فلا يدخل علم الله تعالى وعلم  
 الرسول وجبرائيل عليهما السلام  
 وان شمل الملكات كلها او اصول  
 وقواعد او ادراكها فتدخل  
 العلوم المذكور وتخرج بقوله  
 (يعرف به) لان الباء للسببية (احوال  
 الادلة والاحكام الشرعية عيشين)  
 اى المنسوبة الى شريعة محمد  
 عليه السلام



على ما صر به في شرح المواقف في تعريف علم الكلام فيجب الحمل عليه في التعريف فيرد عليه ان علم الفقه سواء كان بمعنى الملكة او الاصول او ادراك الاصول ليس سببا حقيقيا لحصول المعرفة باحوال الادلة والاحكام وانما هو سبب مادي على ما هو المذهب عندنا معاشر اهل السنة لكن العلوم المذكورة يخرج به سواء كان السببية الحقيقية او العادية ولو حمل الباء على الاستعانة يخرج العلوم المذكور ايضا ولم يرد ذلك المحذور (قوله ابهر المعجزات التي يتوقف عليها الشرع) بيانه ان تحقق الشرع يتوقف على صدق المبلغ وصدق المبلغ يتوقف على دلالة المعجزة ودلالة المعجزة على نفس المعجزة ومن اقواها القرآن فلو توقف القرآن على الشرع لزم الدور اقول فيه بحث لان صدق المبلغ انما يتوقف على مطلق المعجزة لا على القرآن فيجوز تصديقه بمعجزة غير القرآن ولو سلم انه يتوقف على القرآن لكن المعجزة منه هو مقدار سورة وما دون ذلك ليس بمعجز حينئذ فالاحتجاج بما دونها يتوقف على صدق المبلغ وصدق المبلغ يتوقف مقدار المعجز منه فلا دور ويمكن ان يقال ان القرآن لما كان ابهر المعجزات فاللائق ان يثبت صدقه بها لا بغيرها وهذا قال فلا يليق وحينئذ يلزم الدور (قوله في معنى استفادتها من تلك في الادلة) فيدانه قد صرح آتفا ان المراد بتلك الادلة ما يتوقف على الشرع فلو كان انتساب الاحكام الى الشرع بمعنى ما يستفاد من تلك الادلة لزم ان لا يتوقف الاحكام على الشرع ايضا لكن المراد بالاحكام ههنا ما يتوقف على الشرع كوجوب الصلاة والزكاة فالاولى ان يجعل انتساب الاحكام الى الشرع بمعنى ما يتوقف على الشرع (قوله من حيث ان لها) ولا يخفى عليك ان هذه الخبئية قيد للموضوع على ما سنبينه ان شاء الله تعالى (قوله علم كالجنس والباقي كالفصل) بيانه ان متعلق العلم اما حكم او غيره من الذوات والصفات والحكم اما شرعي او لاو الشرعي اما ان يتعلق بكيفية العمل او بالاعتقاد والمتعلق بكيفية العمل اما ان يكون العلم به حاصل من دليله التفصيلي الذي ينط به الحكم اولا والا اول علم الفقه والثاني يشمل علم الله تعالى وعلمى الرسول وجبرائيل وعلم المقلد فلفظ العلم شامل لكل في قوله يعرف به يخرج علم الله تعالى وعلم الرسول وجبرائيل على تقدير دخولها في العلم على ما مر ويخرج به ايضا علم المقلد وبالاحوال يخرج العلم المتعلق بالذات والصفات وبالادلة والاحكام يخرج العلم المتعلق باحوال الذات والصفات والمتعلق بالاعتقاد وكيفية العمل ايضا وبالشرعية يخرج العلم بالاحكام الغير الشرعية

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



كلاحكام المأخوذة من العقل كالعلم بحدوث العالم او من الحس كالعلم بالاحراق  
 بالنار او من الوضع والاصطلاح كالعلم بان الفاعل مرفوع والمفعول منصوب  
 وبقيد الحثية يخرج العلم المتعلق باحوال الادلة والاحكام الشرعيتين لامن  
 تلك الحثية ككونها قديمة او حادثة وانما قال كالجنس اتباعا للمشهور من ان  
 الجنس والفصل في الحقيقة يختصان بالماهية الحقيقية الموجودة في الخارج  
 (قوله وادراك الجزئي والبسيط) ولهذا يقال عرفت الله دون علمته (قوله  
 والمراد بها ههنا آه) فكأنه قال اصول الفقه علم يستنبط منه ادراكات جزئية  
 هي معرفة كل فرد فرد من جزئيات احوال الادلة والاحكام الشرعيتين  
 من الحثية المذكورة لكنه بمعنى ان اي فرد يوجد من تلك الاحوال امكننا  
 ان نعرفه بذلك العلم لانها جلة تحصل بالفعل بذلك العلم لان تلك الاحوال  
 غير متناهية ووجود غير المتناهي جلة محال وبه يدفع ما قيل ان اريد معرفة  
 جميع الاحوال المتعلقة بهما فهو محال لانها غير متناهية وان اريد  
 معرفة البعض الغير المعين فهو تعريف بالمجهول وان اريد البعض المعين فلا  
 دلالة عليه وكذا يدفع ما قيل ان اريد كل الاحوال فلا يكون هذا العلم  
 حاصل لا احد او البعض فيكون حاصل لكل من عرف مسألة منه فيلزم ان  
 يكون قبيها لكن بقى ههنا شئ وهو ان اطلاق اللفظ المحتمل للعاني المتعددة  
 مع عدم القرينة المعينة المراد غير مستحسن في التعريفات ولا قرينة هنا ولا  
 يرد هذا على لفظ العلم المحتمل بين المعاني الثلاثة المذكورة لانه يصلح ان  
 يراد به كل من المعاني الثلاثة فلا حاجة الى تعيين واحد منها بخلاف المعرفة  
 فان المراد بها واحد معين فلا بد من قرينة تعينه (قوله والدليل ما يمكن  
 التوصل آه) قال الشريف العلامة انما قال ما يمكن التوصل دون ما يتوصل  
 تنبها على ان الدليل من حيث هو دليل لا يعتبر فيه التوصل بالفعل بل يكفي  
 امكانه فحينئذ لا يخرج عن التعريف ما لا ينظر فيه اصلا ولكن لو نظر فيه  
 لكان موصلا ولو اعتبر التوصل بالفعل لخرج منه مع انه من افراد المعرف  
 وانما قال من حيث هو دليل لان الدليل من حيث انه نظر فيه نظرا صحيحا  
 يعتبر فيه التوصل بالفعل اما بطريق الدوام او بطريق الضرورة بالنظر الى تلك  
 النظر الصحيح لا بالنظر الى ذات الدليل ولا بالنظر الى التوصل في نفسه لكن  
 الحق عند اصحاب التعريف معاشر اهل السنة انه بطريق الدوام لان العلم يحصل  
 النتيجة عقيب النظر انما هو بطريق جرى العادة عندهم لا بطريق اللزوم على  
 ما هو كذلك عند الحكماء ولا بطريق التوايد كما هو كذلك عند المعتزلة فيجوز

وادراك الجزئي والبسيط تصورا  
 او تصديقا والادراك المسبوق بالعدم  
 والاخير من الادراكين اذا انحلت بينهما  
 عدم والمراد بها ههنا ادراك الاحوال  
 الجزئية على وجه التصديق والدليل  
 ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى  
 مطلوب خبري



خلقه تعالى العلم بالنتيجة عقيب النظر الصحيح وان لا يخلقه وان لم يوجد عدم خلقه اصلا والحاصل ان حصول العلم عقيب النظر الصحيح دواعي لا ضروري عندهم ولو بالنسبة الى النظر الصحيح واما بالنسبة الى ذات الدليل لا دوام ولا ضرورة اصلا ومن ههنا يتدفع ما يقال ان النظر الصحيح يقتضى التوصل بالفعل ضرورة او دواما والامكان يقتضى تساوى طرفي التوصل فلا يصح ذكرهما في التعريف وجهد الاندفاع ظاهر وحل الشريف الامكان المذكور على الامكان العام الجامع للوجوب وفيه نظر وسنذكره ان شاء الله تعالى (قوله وهو اعم من النظر فيه نفسه آه) توضيحه ان الدليل عندهم يخص المفرد على المشهور وبعم المفرد والمركب على التحقيق فان اريد بالنظر فيه في التعريف المذكور النظر في نفسه على ماهو الظاهر منه فلا ينطبق التعريف على المشهور ولا على التحقيق بل يخص المركب لان ما يقع النظر في نفسه هو المركب اعنى المقدمات المتفرقة او المقدمات المأخوذة مع الهيئة التركيبية على ان تكون الهيئة خارجة عنها وان اريد به النظر في احواله ينطبق على المشهور لا على التحقيق الذي اعتمدوا عليه لان ما يقع النظر في احواله هو المفرد نحو العالم بالنسبة الى الصانع من حدوده وامكانه وتغيره وان اريد ماهو اعم منهما على ما ذكره الشارح ينطبق على المذهبين معا فعمله عليه فان قيل سئلنا ان النظر في احوال المفرد وفي انفس المقدمات المتفرقة واقع واما في المقدمات المعروضة للهيئة فممنوع لان معنى النظر فيها ترتيبها ترتيبا صحيحا والمقدمات المعروضة للهيئة قدرت وترتيب المرتب محال قلنا ان تلك المقدمات وان كانت معروضة للهيئة لكن العارض خارج فيصح وقوع النظر فيه بخلاف ما لو كانت الهيئة داخله فيها على ماهو كذلك عند المنطقيين فانه لا يصح وقوع النظر فيه اصلا ولذلك لم يعرفوه بما عرف به الاصوليون او نقول ان المراد بالهيئة العارضة لها هي الهيئة العارضة بهذا النظر لا بالنظر المقدم عليه فمعنى التعريف ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه اى في المقدمات التي رتب بهذا النظر كما قالوا الماهية موجودة اى الماهية من حيث هي ينضم اليها الوجود فصارت موجودة بهذا الوجود لا بوجوده قبله ومن ههنا ظهر ان الدليل على اصطلاح الاصول مبين صدق الدليل على اصطلاح المنطق على ما صرح به الشريف العلامة في حاشية شرح المختصر وقال في تلك الحاشية ايضا المراد بالامكان الامكان العام الجامع للفعل والوجوب ليندرج في الحد المقدمات المعروضة للهيئة انتهى يعنى ان تلك المقدمات لكونها معروضة

وهو اعم من النظر فيه نفسه والنظر في احواله وصفاته



لهيئة ومقارنة لها يجب التوصل بالفعل والامكان الخاص بنا فيه فيحمل على الامكان العام المجامع للوجوب فيصدق التعريف على تلك المقدمات اقول جل الامكان على الامكان العام المجامع للوجوب مخالف لمذهب اهل السنة لان حصول العلم عقيب النظر الصحيح ليس بضروري عندهم اصلا بالنسبة الى ذات الدليل ولا بالنسبة الى النظر الصحيح ولا بالنسبة الى حصوله في نفس الامر بل يجري العادة غايته الدوام بالنسبة الى النظر الصحيح وجل الوجوب المعترف في الامكان العام على الوجوب العادي المجامع للدوام بعيد فان قيل كيف يصح الامكان الخاص الذي يقتضى تساوى الطرفين في تلك المقدمات المعروضة لهيئة قلنا يصح بالنسبة الى ذات الدليل مع قطع النظر عن الهيئة (قوله فيتناول المقدمات التي هي بحيث اذارت) اي اذا كان النظر اعم يتناول التعريف المقدمات المتفرقة الغير المأخوذة مع الهيئة اصلا فان هذه المقدمات اذارت ترتيبا صحيحا توصل الى المطلوب ولا يخفى عليك انه يدرج تحت هذا العموم المقدمات المعروضة لهيئة على ما ذكرناه فقصره على المقدمات المتفرقة على ما ظهر من قوله اذارت قاصر (قوله والثاني هو المراد ههنا) اي المفرد هو المراد في تعريف اصول الفقه فيكون كل من الادلة الاربعة بما ينظر في احوالها الذاتية (قوله مطلقا) اي مع قطع النظر عن التعارض والاجتهاد (قوله او عند التعارض) اي تعارض الادلة وهي مباحث الترجيح (قوله او باعتبار استنباط الاحكام منها) يحتمل ان يكون عطفها على عند التعارض فينبذ يكون اشارة الى مقاله الشريف العلامة في حاشية شرح المختصر ان احوال الاجتهاد والترجيح راجعة في الحقيقة الى الادلة السمعية فالمقصود بالذات من العلم احوالها من حيث دلالتها على الاحكام اما مطلقا واما باعتبار تعارضها واستنباطها منها فتكون موضوع هذا العلم انتهى لكن ما ذكره الشريف العلامة بناء على ان موضوع العلم هو الادلة السمعية فقط وباقي الابحاث من بحث الاحكام والاجتهاد والترجيح راجعة اليها ومختار الشارح ان موضوعه هو الادلة السمعية والاجكام كما ترى فيلزم منه ارجاع احوال الاجتهاد والترجيح الى بحث الادلة والاجكام معا والظاهر ان يكون عطفها على قوله باعتبار دلالة الادلة فينبذ يكون اشارة الى احوال الاحكام فان قيل ان الاستنباط ليس احوال الاحكام لان احوالها هو الثبوت والاستنباط احوال المجتهد قلنا انه قد يكون من احوال الاحكام بمعنى كونها مستنبطة من الادلة على كون المصدر بمعنى المفعول بناء

فيتناول المقدمات التي هي بحيث اذارت أدت الى المطلوب الخبري والمفرد الذي من شأنه انه اذا نظر في احواله توصل اليه كالعالم للصانع والثاني هو المراد ههنا اذ المراد بالادلة الشرعية الكتاب والسنة والاجماع والقياس



على ما قالوا ان المصدر المتعدى بحرف الجر يكون صفة للحجور فيكون الاستنباط صفة للضمير المحرور (قوله والمراد باحوالهما) اى احوال الادلة والاحكام (قوله اعراضهما الذاتية) اعلم ان العوارض الذاتية للادلة ثلثة اقسام منها ما يبحث عنه في الفن وهى كونها مثبتة للاحكام ودالة عليها ومنها ما لا يبحث عنه في الفن بالفعل ولكن له مدخل في حقوق ما يبحث عنه في الفن بالادلة ككونها عامة او مشتركة او خبر واحدا ومشهورا او خفيا او محكما الى غير ذلك ومنها ما ليس كذلك ككونها قديمة او حادثة مفردا او مركبة جملة فعلية او اسمية ثلثية او رباعية الى غير ذلك فالقسم الاول يقع محمولات في القضايا التى هى مسائل هذا العلم كقولنا الكتاب يثبت الحكم القطعى مثلا والقسم الثانى يقع او صافا وقيودا لموضوع تلك القضايا كقولنا الكتاب الذى يكون ما يفتيد الحكم القطعى والكتاب الذى خص منه البعض يفيد غلبة الظن وخبر الواحد يفيد غلبة الظن وقد يقع موضوعا لتلك القضايا كقولنا العام يوجب الحكم القطعى وقد يقع محمولا فيها كقولنا النكرة في موضع النفي عامة وكذلك الاعراض الذاتية للحكم ثلثة اقسام الاول ما يكون مجعوتاعنه وهو كون الحكم ثابتا بالادلة المذكورة والثانى ما يكون له مدخل في حقوق ما هو محمول عنه ككونه متعلقا بفعل البالغ او بفعل الصبي ونحوه والثالث ما لا يكون كذلك فالاول منها يقع محمولا في القضايا كقولنا الحكم ثابت بالكتاب والثانى يقع او صافا وقيودا لموضوع تلك القضايا كقولنا الحكم المتعلق بالعبادة يثبت بحجر الواحد وقد يقع موضوعا كقولنا العقوبة لا تثبت بالقياس وقد يقع محمولا كقولنا زكاة الصبي عبادة واما القسم الثالث من كل من القسمين فلا يبحث في هذا العلم عنها ولاهى من مسئلته على ما صرح به في التوضيح وتحقيقه ما ذكره من ان المراد بالبحث عن الاعراض الذاتية للموضوع حملها على موضوع العلم او على نوعه او على اعراضه الذاتية او على نوع اعراضه الذاتية والحاصل ان جميع محمولات مسائل هذا الفن هو الاثبات والثبوت وماله نفع ودخل فيهما فيكون موضوعه هو الادلة والاحكام من حيث الاثبات والثبوت الا انهم كانوا يذكرون اثبات الاجماع والقياس للاحكام من مسائل الفن ولم يذكروا اثبات الكتاب والسنة لها من مسائل الفن في اكثر كتبهم لما رأوا ان المقصود بالنظر في الفن هى الكسبيات المقترة الى الدليل وكون الكتاب والسنة حجة بمنزلة البديهي في نظر الاصولى لتقرره وشهرته بخلاف الاجماع والقياس

والمراد باحوالهما اعراضهما الذاتية اللاحقة بهما باعتبار دلالة الادلة على الاحكام مطلقا او عند التعارض او باعتبار استنباط الاحكام منها

(ولهذا)



ولهذا تعرضوا للماليس اثباته للحكم بينا اظهارا لما خفي واخفاء لما ظهر فان  
 قيل قد صرحوا ان كون الاجماع حجة من مسائل الكلام فكيف يجعلونه  
 من مسائل الاصول قلنا كون الاجماع حجة ليس عين اثباته حكما فرعيا فلا  
 يتأني كون الاول من مسألة الكلام كون الثاني من مسألة الاصول ومرادهم  
 بكون القياس مثبتا كونه مثبتا لغلبة الظن للحكم والافهم مظهر للحكم في الحقيقة  
 على ما صرحوا به ( قوله وبالحكم مائت بخطاب الشارع الخ ) اعلم ان الحكم  
 يطلق في اصطلاح الفقهاء على مائت بخطاب الشارع من الفرض والوجوب  
 والندب وغيرها وفي اصطلاح الاصوليين على خطاب الله تعالى المتعلق  
 بافعال المكلفين بالاعتضاء والتغيير وفي العرف العام على نسبة امر الى آخر  
 ايجابا او سلبا وفي اصطلاح المنطق على التصديق اعني ادراك ان النسبة واقعة  
 او ليست بواقعة فالشارح رحمه الله اختار الاول لانه مختار الخفية على ما صرح به  
 في بحث الاحكام ولان المراد بالحكم في التعريف المذكور ما كان موضوعا للفن  
 وليس شي من المعاني الثلاثة الباقية موضوعا لفن اذ لا يبحث في هذا الفن عن  
 احوال هذه المعاني من حيث الثبوت بالادلة الشرعية بل انما يبحث عن احوال  
 مائت بخطاب الشارع على ما سيظهر في باب الاحكام فلا يصح حمله على  
 واحد من هذه المعاني ولانه سالم عما ورد على اصطلاح الاصول الذي اختاره  
 اكثر الاشاعرة على ما سياتي بيانه فان قيل يرد على هذا التعريف ايضا ما ثبت بالسنة  
 والاجماع والقياس لعدم كونه ثابتا بخطاب الشارع لان الشارع هو الله  
 تعالى قلنا لا شك في كون النبي صلى الله عليه وسلم شارعا وخطابا اعم من الوحي  
 المتلو وغير المتلو والاجماع كاشف عن خطاب الشارع ومعرفة له وهو معنى  
 كون الاجماع دليلا وكذا القياس كاشف ومعرفة لعلة مستبطة من الكتاب  
 والسنة والاجماع وهو معنى كونه دليلا فثبت بكل منهما فهو ثابت بخطاب  
 الشارع ولكنه يرد عليه استدراك قيد الشرعية بعد جعل الحكم على المعنى  
 المذكور ثم الخطاب في اللغة توجبه الكلام نحو الغير للافهام ثم نقل الى ما يقع به  
 الخطاب او الى الكلام المقصود منه افهام من هو متبني لفهمه وليس شي  
 منها مرادها هنا بل المراد به ههنا هو الكلام الموجود نحو الغير للافهام لان الاحكام  
 المذكورة انما تثبت به لا بالخطاب بالمعاني المذكورة لانها ازلية ولا مخاطب  
 في الازل حتى يخاطب الا ان يحمل الكلام على مذهب القائلين بجواز  
 الخطاب للمعدوم ومعنى تعلقه بافعال العباد تعلقه بفعل من افعال

وبالحكم مائت بخطاب الشارع المتعلق  
 بافعال العباد



المكلف على ان تكون الاضافة واللام للجنس لاجمع افعالهم والام يوجد حكم اصلا اذ لا خطاب يتعلق بجميع الافعال فيشتمل الخطاب المتعلق بفعل واحد لعبد واحد فدخل في الحد خواص النبي عليه السلام كإباحة ما فوق الاربع من النساء وخرج خطاب الله المتعلق باحوال ذاته وصفاته وتزييناته وغير ذلك مما ليس بفعل المكلف فان قيل اضافة الخطاب الى الشارع تدل على ان لاحكم الاخطاب الشارع وقد وجب طاعة اولي الامر منا والسيد فخطابهم ايضا حكم اجيب بانه انما وجبت طاعتها بإيجاب الله تعالى اياها فلا حكم الاحكام الشارع فان قيل انه غير مانع لانه لا يدخل فيه القصاص المبينة لاحوال العباد وفعالهم والاخبار المتعلقة بافعالهم كقوله تعالى والله خلقكم وما تعملون مع انها ليست احكاما اجيب بان قيد الحثية معتبر في امثال هذه التعريفات ذكرت اولم تذكر قلعتي ما ثبت بخطاب الشارع المتعلق بافعال العباد من حيث هي افعالهم وليس تعلق الخطاب بالافعال في مادة النقص من حيث انها افعالهم وهو ظاهر واجاب بعضهم بزيادة قيد بالاقضاء او التخيير فان تعلق الخطاب في القصاص والاخبار عن الاعمال ليس تعلق الاقضاء او التخيير لان معنى الاقضاء طلب الفعل منه مع المنع عن الترك وهو الايجاب او بدونه وهو التنب او طلب الترك مع المنع عن الفعل وهو التحريم او بدونه وهو الكراهة ومعنى التخيير اباحة الفعل والترك لكن هذا جواب غير مرضي للشارح لانه جعل الحكم التكليفي شاملا للصحة والفساد والبطلان والانعقاد وما بعده الى المانعية مع ان الاقضاء والتخيير لا يصدقان عليها لما يرى من معناهما ولهذا لم يذكرهما في التعريف بل تركهما ليشتمل التعريف على تلك الاحكام ولهذا قال فيما بعد من تعريف بعض الشافعية ولا يعملون غير الوجوب آه وانما قال افعال العباد دون افعال المكلفين وهو المشهور لئلا يخرج عنه الاحكام المتعلقة بافعال الصبيان كتعلق الحكم بماله او ذمته ( قوله كالفرضية الى قوله والزم وعدمه ) بيان لانواع الحكم الوضعي وبيان تعريف كل نوع واقسامه سيأتي في المقصد الثاني من الكتاب ان شاء الله تعالى والمراد بلفظ الخطاب في قوله وانواع الخطاب بمعنى ما خوطب به فيكون بمعنى الحكم قلعتي وانواع الحكم الوضعي لكن في صدق التعريف المذكور على انواع الخطاب الوضعي نظر لان الحكم الوضعي عبارة عما ثبت

( بالخطاب )

كالفرضية والوجوب والتنب والاباحة والكراهة والحرمة والصحة والفساد والبطلان والانعقاد والنفاذ وعدمه والزم وعدمه وانواع الخطاب الوضعي كالركنية والشرطية والعلية والسيبية والمانعية



بالخطاب بتعلق شيء بالحكم التكليفي وحصول صفة لذلك الشيء باعتبار الحكم التكليفي على ما صرح به في المقصد الثاني كركنية القيام في المكتوبة فانها ثبتت بالخطاب بتعلقه بفرضية الصلاة وكشرطية حضور الشهود للنكاح فانها ثبتت بالخطاب بتعلقه بصحة النكاح تعلق الشرط بالمشروط وكعلية البيع للمك فانها ثبتت بالخطاب بتعلقه بالملك تعلق التأثير وكسببية الوقت للصلاة فانها ثبتت بالخطاب بتعلقه بفرضيتها تعلق السبب بالسبب وكإعية وجود النجاسة للصلاة فانها ثبتت بالخطاب بتعلقه بصحتها تعلق المنافي بالخطاب في كلهما لم يتعلق بأفعال العباد بل بما يتعلق بكون الشيء سبباً للشيء أو ركناً أو شرطاً له أو مانعاً منه وهذا ليس بأفعال لعباد اللهم إلا أن يتكلف في التعريف ويقال المراد بالأفعال أعم منها وما يتعلق بها ويكون الشيء ركناً لشيء مما يتعلق بأفعال العباد وإن لم يكن أفعالاً لهم ( قوله وبعض الشافعية يعرف الحكم بخطاب الله الخ ) والمراد بالخطاب ههنا بمعنى ما يقع به الخطاب وهو الكلام النفسى الأزلى لأن الحكم المفسر بالخطاب قديم عندهم فيكون الخطاب أيضاً قديماً وأعلم أن الشافعية عرفوا الحكم بالتعريف المذكور واعتزوا عليه بوجوده الأول أنه غير جامع للأحكام الوضعية وأجاب عنه بعضهم بالتزامه فلا يضر خروجها واليه أشار المصنف بقوله ولا يجعلون الخ وبعضهم زاد في التعريف قيد أو الوضع فأدرج الحكم الوضعي فيه بهذا القيد وبعضهم قال المراد بالافتضاء والتخيير أعم من الصريح والضمني وخطاب الوضع من قبيل الضمني أذ معنى سببية الدلوك وجوب الصلاة عنده ومعنى شرطية الطهارة وجوبها في الصلاة وكذا معنى شرطية الشاهد في النكاح ومعنى مانعية النجاسة حرمة الصلاة معها أو وجوب ازالتها حال الصلاة وكذا في سائر الأسباب والشروط والموانع والشرح أشار إلى هذه الأجوبة كلها كما ترى والثاني أن الخطاب عندكم قديم والحكم حادث فلا يصح تعريف أحدهما بالأخر أجيب عنه بأننا نسلم أن الحكم حادث وإنما الحادث تعلقه لأنفسه والثالث أن المقصود تعريف الحكم المصطلح بين الفقهاء وهو ما ثبت بالخطاب من الوجوب وغيره من صفات فعل المكلف لأنفس الخطاب الذي هو من صفات الله تعالى فيكون تعريفاً بالمباين وأجابوا عنه بوجوده الأول لأنهم تعريف بالمباين لجواز أن يراد بالخطاب ما خوطب به للقرينة العقلية على أن الوجوب الذي هو المراد بالحكم المعروف ليس نفس الكلام كما يراد بالحكم ما حكم به وهو ضعيف لأنه من قبيل جعل

وبعض الشافعية يعرف الحكم بخطاب الله تعاب المتعلق بأفعال المكلفين بالافتضاء أو التخيير



المعرف قرينة لتعريفه والثاني لانسلم ان المراد بالحكم المعرف هو الوجوب  
والحرمة وغيرهما من صفات فعل المكلف بل المراد به الايجاب والتحرير الذي  
هو من صفات الله تعالى وانما اطلق على الوجوب مسامحة والثالث الحكم الذي  
هو خطاب الله تعالى امره تعلق بجائين لان الخطاب توجيه الكلام نحو الغير  
لغة وما يقع به الخطاب اصطلاحا فان اعتبر منه جانب الفاعل يقال له  
الايجاب وان اعتبر منه جانب المفعول وهو فعل المكلف يقال له الوجوب فالحكم  
شيء واحد في نفسه يعرض له تعلقان بوصف بهذا الاعتبار تارة وبذلك اخرى  
فالايجاب والوجوب متحدان في الموصوف الذي يقومان به فصارا متحدين ذاتا  
مختلفين اعتبارا فلذلك يجعلان تارة اقسام الحكم الوجوب والحرمة وتارة  
الايجاب والتحرير فان قيل الايجاب من مقولة الفعل والوجوب من مقولة  
الانفعال والمقولتان متباينتان ذاتا واعتبارا قلنا ذلك في الامور الحقيقية والكلام  
في الاعتبارية فان قيل اذا كان الحكم المذكور عبارة عن الامر وهو افعال  
يلزم ان يكون الحكم متحدا مع دليله لان دليله هو نفس قوله افعال اجيب بان  
الحكم عبارة عن القول النفسى المناسب لعناه المصدرى والدليل عبارة  
عن القول اللفظى المناسب لمعنى المفعول والرابع انه يلزم خروج الاحكام المتعلقة  
بافعال الصبيان لعدم كونهم مكلفين اجيب عنه بان الاحكام التي توهم تعلقها  
بفعل الصبي انما هي متعلقة بفعل الولى مثلا يجب عليه اداء الحقوق المالية  
من مال الصبي وردبائه لا يصح في جواز بيعه وصحة اسلامه وصلاته وكونها  
مندوبة وان تعلق الحق بمال الصبي او ذمته حكم شرعى واداء الولى حكم آخر  
مرتب عليه والخامس انه لا يصدق على الحكم الثابت بالقياس والاجماع  
بل بالسنة والاجواب عنه ما قدمناه في التعريف الذى اختاره الشارح والسادس  
انه لا يصدق على الاحكام المتعلقة بافعال القلب مثل وجوب الايمان اى  
التصديق ووجوب الاعتقاد اى القياس لان المتبادر من الافعال افعال الجوارح  
اجيب بتعميم الافعال القلبية والسابع انه غير مانع لانه يدخل فيه القصص المبينة  
لاحوال العباد والاخبار المتعلقة باعمالهم واجيب تارة باعتبار قيد الخيرية  
واخرى بزيادة قيد الاقتضاء او التخيير كما ذكرناه من قبل ( قوله ولا يجعلون  
غير الوجوب الخ ) اى من الصحة وما بعدها مما ذكر الى المانعة لعدم صدق الاقتضاء  
والتخيير على هذه الاحكام على ما ذكرناه ( قوله من الحكم ) اى من الحكم  
الشرعى بل جعلوها من الاحكام العقلية لما صرحوا بان الصحة عبارة عن كون

ولا يجعلون غير الوجوب والتدب  
والاباحة والكراهة والحرمة من الحكم



الفعل الآتي به موافقا لما ورد به خطاب الشارع والفساد عبارة عن كونه مخالفا له  
 وظاهر انها مما بالعقل ككون الشخص مصليا وتاركا للصلاة واذا لم تكن  
 الصحة من احكام الشرعية لم يكن انعقاد البيع منها ايضا لان معنى انعقاده  
 صحته وكذا معنى نفاذه صحته على وجه يترتب عليه الاثر وبطلانه عبارة عن عدم  
 انعقاده والكل من الاحكام العقلية وكذا الحال في انواع الحكم الوضعي فان  
 الركنية والمشروطة وغيرها مما يدرك بالعقل واعلم انها تختلف في غير الوجوب  
 والندب والاباحة والكراهية والحرمه من الاحكام المذكورة من الصحة والفساد  
 الى قوله والمنفعة في انها من الاحكام الشرعية التكليفية او من الاحكام  
 الشرعية الوضعية او من الاحكام العقلية فالشارح رحمه الله تعالى جعلها  
 كلها من الاحكام الشرعية التكليفية وترك في التعريف المذكور قيد الاقتضاء  
 او التخيير وبعض الشافعية جعلها من الاحكام العقلية واختاره ابن الحاجب  
 من المالكية وذكر في التعريف قيد الاقتضاء او التخيير ليخرجها وبعضهم جعلها  
 من الاحكام الشرعية الوضعية وزاد في التعريف قيد الوضع وبعضهم جعلها  
 من الاحكام التكليفية وادرجها في التعريف بتعميم الاقتضاء من الصريح  
 والضمني بلا حاجة الى قيد الوضع (قوله في كبرى الاقتراني) اي اذا استدل  
 على المطلوب الفقهي بالاقتراني او الاستثنائي هكذا وقع في التوضيح حيث قال  
 ونعني بالقضية الكلية المذكورة ما تكون احدي مقدمتي الدليل على مسائل  
 الفقه اي اذا استدلت على مسائل الفقه بالشكل الاول فكبرى الشكل الاول  
 تلك القضايا الكلية كقولنا هذا الحكم ثابت لانه يدل على ثبوته القياس  
 وكل حكم يدل على ثبوته القياس فهو ثابت واذا استدلت عليها باللازمات  
 الكلية مع وجود المزموم فاللازمات الكلية هي تلك القضايا كقولنا هذا الحكم  
 ثابت لانه كمدل القياس على ثبوت هذا الحكم يكون هذا الحكم ثابتا لكن  
 القياس دال على ثبوت هذا الحكم فيكون ثابتا انتهى اقول فيه نظر لان الاقيسة  
 المنتجة للمطلوب الفقهي ليست محمولات كبراهها وتوالي ملازماتها تلك الاحوال  
 اعني احوال الادلة والاحكام التي لها دخل في الاثبات ولا موضوعات كبراهها  
 ومقدمات ملازماتها تلك الادلة والاحكام بل محمولات كبراهها وتوالي ملازماتها  
 حكم من الاحكام المذكورة من الوجوب والحرمه وغيرها وموضوعات  
 كبراهها مقدمات ملازماتها فعل من افعال العباد لان محمول مسئلة  
 كل فن هو بعينه محمول جزئيات موضوع تلك المسئلة نحو هذا مرفوع

وبعضهم زاد في التعريف قيد او الوضع  
 فادرج الخطاب الوضعي في الحكم  
 وبعضهم جعل الاقتضاء اعم من الصريح  
 فادرجه بهذا الاعتبار ويدخل الاحوال  
 في الاثبات كونها معتبرة في كبرى الاقتراني  
 او ملازمة الاستثناء المنجحين للمطلوب  
 الفقهي



لانه فاعل وكل فاعل مرفوع فهذا مرفوع وهذا ان مسألة كل فن قضية كلية  
تستنبط منها احكام جزئيات موضوعها فالنتج للمطلوب الفقهي هكذا هذا  
الفعل واجب لانه متعلق بامر مطلق عن قرائن الندب والنسخ والمعارض الى  
غير ذلك من القيود والاصاف المعبرة وكل فعل يتعلق بامر هذا شأنه واجب  
فهذا واجب وقس عليه حال القياس الاستثنائي المنتج للمطلوب الفقهي  
والاقيسة التي جعلت محمولات كبراهها وتوالي ملازماتها تلك الاحوال  
وموضوعات كبراهها ومقدمات ملازماتها تلك الادلة ليست بمنجحة للمطلوب  
الفقهي بل هي منجحة لاحوال جزئيات موضوعاتها هكذا اقيمو الصلاة بثبت  
الوجوب لانه امر مطلق عن قرائن التدوب والنسخ والمعارض وكل امر هذا  
شانه يثبت الوجوب فهذا يثبت الوجوب او نقول كلما كان اقيمو الصلاة امرا  
شانه كذا فهو يثبت الوجوب لمتعلقه لكنه كذلك فهو يثبت الوجوب ففي القياسين  
موضوع الكبرى ومقدم الملازمة هي الادلة ومحمولها وتاليها هي الاحوال الادلة  
ونفس الكبرى والملازمة مسألة الفن فتنتجتهما ليست بمطلوب فقهي بل قضية  
شخصية تستنبط من تلك القضية الكلية الاصوية خذ هذا فانه من حواص  
هذا الكتاب (قوله سواء كانت محمولات) بيان لكون تلك الاحوال معتبرة  
في الكبرى والملازمة المنتجتين للمطلوب وذلك بان جعل محمولا او صافا  
لموضوعات الكبرى وتاليا او قيودا في الشرطيات فقوله محمولات او اجزية بيان على  
ترتيب الف والشر واللام في قوله لهما وفي قوله فيهما متعلقتان بما قبلهما  
على وجه التنازع اقول ههنا بحث وهو انه قد تقدم ان المراد بالاحوال المذكورة  
في التعريف هي الاحوال الجزئية للادلة والاحكام الجزئيتين وما يقع محمولا  
في الكبرى او صافا ليس تلك الاحوال الجزئية لان الكبرى هي هذه كل امر شانه  
كذا وكذا يفيد الوجوب والمراد بما في التعريف هو اقيمو الصلاة يفيد الوجوب  
وهو غير الاول (قوله وسواء نشأت) تلك الاحوال الواقعة محمولات او صافا  
في كبرى اقتراني وتوالي او قيودا في ملازمة الاستثنائي نشأت من الادلة والمراد  
اعراضها الذاتية اللاحقة منها ما يبحث عنها في الفن بالفعل ككونها مثبتة  
للحكام فان اثبات الاحكام يبحث عنه في الفن ويقع محمولات للادلة الاربعة  
لكن في القياس بمعنى اثبات غلبة الظن ومنها ما لا يبحث عنه في الفن ولكن له  
دخل في حقوق المبحوث عنه لموضوعه ككونها قطعية وظنية الخ فان كون  
الدال قطعي الثبوت والدلالة كما في الكتاب والسنة المتواترة والاجماع المتواتر

سواء كانت محمولات واجزية لهما  
او او صافا وقيودا فيهما وسواء نشأت  
من الادلة ككونها مثبتة للاحكام  
وقطعية وظنية وخاصة ومشاركة  
وراجحة عند التعارض الى غير ذلك



يتوقف عليه اثبات الحكم القطعي بحيث يكفر منكره وكونه ظني الدلالة  
 او الثبوت يتوقف عليه اثبات الحكم الظني الذي لا يكفر منكره وكونه خاصا  
 يتوقف عليه اثباته الحكم في مدلوله المخصوص مقصورا عليه قطعا بمعنى عدم  
 الاحتمال الناشئ عن دليل لغير ذلك المدلول وكونه عاما يتوقف عليه اثباته  
 الحكم في كل فرد قطعا بذلك المعنى وكونه مشتركا يتوقف عليه اثباته الحكم  
 بعد ترجيح احد معانيه بالتأمل لاقبله وكونه راجعا عند التعارض يتوقف  
 عليه اثباته الحكم على وجه الظن ايضا وقد تقدم ان القسم الثاني قد يكون  
 اوصافا وقيودا لموضوع القضية الكلية وقد يكون موضوعا لها وقد يكون  
 محمولا لها (قوله او نشأت الخ) اي سواء كانت تلك الاحوال الواقعة محمولات  
 واجزية او اوصافا وقيودا نشأت من الاحكام المذكورة تكليفيا او وضعيا  
 والمراد اعراضها الذاتية ايضا منها ما يبحث عنها في الفن كثبوتها بالادلة واليه  
 اشار بقوله ان اي نوع من الاحكام يثبت باي نوع من الادلة ومنها ما لا يبحث  
 عنها في الفن ولكن لها مدخل في عروض المبحوث عنها كاحوال المحكوم به  
 وعليه فان احوالها احوال الاحكام ايضا لكن لا باعتبار نفسها بل باعتبار  
 متعلقها والى يلزم ان يكون كل من المحكوم به وعليه موضوعا للفن واليه اشار  
 بقوله وكاحوال المحكوم به وعليه فان عروض الثبوت بالادلة للاحكام يتوقف  
 على احوالها على ما سنبينه واذا كان احوالها احوالا للاحكام كانت تلك  
 الاحوال معتبرة في كلية الكبرى والملازمة المذكورتين فيكون تركيب الدليل  
 على المطلوب هكذا هذا الحكم ثابت لانه حكم شأنه هذا متعلق بفعل هذا شأنه  
 وهذا الفعل صادر عن مكلف هذا شأنه ولم توجد العوارض المانعة من ثبوت هذا  
 الحكم وبدل على ثبوته دليل هذا شأنه وهذا هو صغرى الدليل ثم الكبرى قولنا  
 وكل حكم موصوف بالصفات المذكورة يدل على ثبوته دليل موصوف بكذا  
 ثابت فهذا الحكم ثابت وبطريق الملازمة هكذا كلما وجد دليل موصوف  
 بالصفات المذكورة دال على حكم موصوف بهذه الصفات يثبت هذا الحكم لكنه  
 وجد دليل موصوف بها فيثبت هذا الحكم فكل من كبرى الافتراضي وملازمة  
 الاستثنائي مسألة الفن (قوله فان القياس مثلا لا يثبت الفرضية والعلية) الاول  
 مثال لعدم اثباته بعض الحكم التكليفي والثاني لبعض الحكم الوضعي فان عليية  
 القدر والجنس لربما لا تثبت بالقياس وانما يثبت الاول لكونه ظني الدلالة  
 وانما يثبت الثاني للثبوت لثبوت الفرضية الى نصب الشرع بالرأي على ما بين في باب القياس

اونشأت من الاحكام كاحوال الحكم  
 فانه يجب ان يعلم ان اي نوع من الاحكام  
 يثبت باي نوع من الادلة فان القياس  
 مثلا لا يثبت الفرضية والعلية



(قوله وكاحوال المحكوم به) والمراد بالمحكوم به هو فعل المكلف وباحواله ما يتوقف عليه ثبوت الحكم بالادلة مثلا ضرب الامام مائة جلدة للزنا وثمانين سوطا للشرب او للقذف هو المحكوم به وثبوت وجوب هذا المقدار من الضرب يتوقف على كونه حدا وعقوبة وكونه حدا لا يثبت الا بالنص لا بالقياس حتى لم يجب على من لاط بامرأة بقياس اللواطه على الزنا لان الحدود تندرى بالشبهات والقياس دليل فيه شبهة كخبر الواحد ولان الحدود عقوبة مقدرة ولا مدخل للرأى في المقدرات الشرعية وما كونه تعزيرا فيجوز ثبوته بالقياس لان التعزير ليس عقوبة وحدا بل هو حق العبد حتى يجوز فيه الشهادة على الشهادة وشهادة النساء مع الرجال كسائر حقوق العباد فيجوز ثبوته بدليل فيه شبهة وعلى تقدير كونه عقوبة ليس بعقوبة مقدرة اذ لا تقدر في الشرع للتعزير نفسه فلرأى فيه مدخل روى ان النبي عليه السلام عزر رجلا قال لغيره يا محنت فقا سوا عليه من قال لغيره يا فاسق او يا خبيث او نحوهما للاشتراك في العلة وهي الاذى والحاق الشين ثم ثبوت وجوب ثلاث ضربات او تسع وثلاثين على امام يتوقف على كون الضرب تعزيرا فكان بعض احوال المحكوم به ثابتا بالقياس وبعضها لم يثبت وكلاهما مما يتوقف عليه ثبوت الوجوب وهو الحكم (قوله وكاحوال المحكوم عليه) والمراد بها كون من حكم عليه بالوجوب ونحوه مستجمعا لشرائط الاهلية سالما من العوارض وهو من احوال الحكم باعتبار متعلقه ويتوقف عليه ثبوت الحكم بالادلة وقوله فانها تختلف باختلافه كوجوب الزكاة فانها يجب على العاقل لاعلى المجنون (قوله وهو المعنى بكونه معرفا للاحوال) اى كون تلك الكبريات والملازمات والمباحث مسائل الاصول هو المقصود بكونه معرفا للاحوال في التعريف المذكور وذلك لان كل علم من العلم المدونة لا يعرف به الامسائل ولهذا عرفه في التنقيح بانه العلم بالقواعد التى يتوصل بها الى الفقه ولما كانت تلك الاحوال معتبرة في تلك الكبرى والملازمة بان تكون محمولات وتوالى واوصافا وقبودا على مامر كان العلم بها علما بالقضية المشتملة عليها فعنى التعريف المذكور علم يعرف به القضية الكلية التى اعتبرت فيها احوال الادلة والاحكام من حيث لها دخل في اثبات الاول للثاني فيرجع الى ما في التنقيح (قوله وتلخيصه) اى وتلخيص التعريف المذكور بعد شرح قبوده على ما ينبغي ان المسائل الفقهية مستندة الى ادلة معينة كوجوب الصلاة بالنسبة الى اقيوا الصلاة تحتاج في استنباطها

وكاحوال المحكوم به فان بعض الافعال كالعقوبة مثلا لا يثبت بالقياس وكاحوال المحكوم عليه فانها تختلف باختلافه وبالنظر الى وجود العوارض على الاهلية وعدمها فالكبريات والملازمات والمباحث المتعلقة بما فيها من القيود والصفات مسائل الاصول وهو المعنى بكونه معرفا للاحوال وتلخيصه ان المسائل الفقهية مستندة الى ادلة معينة تحتاج في استنباطها منها الى معرفة احوال الادلة والاحكام التى لا تنحصر في عدد يتمكن من ضبط تفاصيله فاحتج الى معرفتها على وجه كلى اجمالى يرجع اليه عند قصد الاستنباط ويسمى العلم المتكفل بتعريفها على ذلك الوجه اصول الفقه هذا



منها الى معرفة احوال الادلة والاحكام التي لا تنحصر في عدد يتمكن من ضبط تفاصيله فاحتجج الى معرفتها على وجه كافي اجالي يرجع اليه عند قصد الاستنباط لان كثرتها علة محوجة الى المعرفة بوجه اجالي والاشعذر تحصيلها ويسمى العلم المتكفل بها اصول الفقه والتحقيق ههنا ان الانسان لم يخلق عبثا ولم يترك سدى بل تعلق بكل من اعماله حكم من قبل الشارع منوط بدليل يخصه لكنه نص على بعضه ليستنبط منه عند الحاجة ويقاس على ذلك الحكم ما يناسبه لتعذر الاحاطة بجميع جزئيات الاحكام لعدم تاهيها لتعلقها بالحوادث الفعلية التي لا تكاد تنحصر في عدد فحصلت هنا قضايا موضوعاتها افعال المكلفين ومحولاتها احكام الشارع فالعلم بتلك القضايا الحاصل من تلك الادلة يسمى فقها ثم تتبعوا جزئيات الادلة والاحكام وكلياتها ونظروا فيها فوجدوا الادلة راجعة الى الكتاب والسنة والاجماع والقياس والاحكام راجعة الى الوجوب والندب والحرمة والكرامة والاباحة وتأملوا في كيفية الاستدلال بتلك الادلة على تلك الاحكام اجالا من غير نظر الى تفاصيلها وجزئياتها الاعلى طريق ضرب المثال فحصل لهم قضايا كلية متعلقة بكيفية الاستدلال بتلك الادلة على تلك الاحكام اجالا وبيان طرقة وشرائطه ليتوصل بكل من تلك القضايا الى استنباط كثير من تلك الاحكام الجزئية من ادلتها التفصيلية فضبطوها ودونوها و اضافوا اليها من الواحق والمتممات و بيان الاختلافات ما يليق بها وسموا العلم بها اصول الفقه فصار عبارة عن العلم بالقواعد التي يتوصل بها الى الفقه (قوله والمشهور في تعريفه العلم الخ) هكذا عرفه في اصول ابن الحاجب ومراده بيان وجه عدوله عنده وذكر له وجهين وله وجوه آخر على ما سيأتي بيانه (قوله ان اسم العلم) كلفظ اصول الفقه مثلا (قوله انما هر قواعد العلم على الاطلاق) اي سواء كانت واقعة كبرى او متعلقة بالقبود والشرائط كما هو الظاهر او يقال سواء كانت محمولات تلك القواعد هي الاغراض الذاتية المبحوث عنها في الفن كالاتبات والثبوت في الاصول والايصال الى المجهول في المنطق او الاعراض الذاتية التي يتوقف عليها الاثبات والثبوت ككون الادلة قطعية او ظنية وغيرهما على ما تقدم وكالحدية والرسمية في المنطق (قوله الى ما ذكر) اي الى الاحكام الشرعية الفرعية (قوله ضم القا عدة الكلية آه) ليس مرادهم ان التوصل المذكور في التعريف مجاز عن الضم على ما يدل عليه قوله الى استنباطها بل المراد

والمشهور في تعريفه العلم بالقواعد التي يتوصل بها الى استنباط الاحكام الشرعية الفرعية من ادلتها التفصيلية وعدل عنه ههنا الوجهين الاول ان المتبادر من القواعد بناء على ما تقرر عندهم ان اسم العلم لا يطلق حقيقة الاعلى القواعد او ادراكها او الملكة الحاصلة من ادراكها مرة بعد اخرى انما هو قواعد العلم على الاطلاق لكنه ليس بمستقيم ههنا اذ لا يتوصل بها مطلقا الى ما ذكر لان المراد بالتوصل كما صرحوا به ضم القاعدة الكلية الى صفري



بيان طريق التوصل بعنى يتوصل بها الى الاستنباط المذكور لو ضمت الى  
 صغرى سهولة الحصول فينبذ يخرج الجواب عن القواعد المتعلقة بالقبود  
 والشرائط فانها يتوصل بها الى الاستنباط المذكور على تقدير انضمامها الى  
 صغرى سهولة الحصول وان لم يكن انضمامها بالفعل كما يقال في صدق تعريف  
 الدليل بما يمكن التوصل صحيح النظر فيه على ما لم يقع النظر فيه اصلا  
 انه دليل لانه لو نظر فيه نظرا صحيحا يتوصل به الى مطلوب خبرى قبل  
 يمكن ان يجاب عنه بأن مرادهم به التوصل بالقواعد بضم نفسها او ضم  
 ما لها دخل في ثبوتها والقواعد المتعلقة بالقبود والشرائط وان لم يتوصل بها  
 بضم نفسها الى الصغرى لكن يتوصل بها بضم بالها دخل في ثبوتها من القضايا  
 المشتملة على ما يرجع الى نفس الاثبات او الثبوت (قوله سهولة الحصول)  
 وصرف الصغرى بكونها سهولة الحصول لانه من قبيل حل الكلى على ما هو  
 جزئى له فان معرفة قولنا زيد فاعل اسهل من معرفة قولنا كل فاعل مرفوع  
 كذا ذكره الشريف العلامة في كتبه ورد بان حل الكلى على جزئياته قد  
 لا يكون سهلا بل نظريا عريضا فيه واجيب عنه بان جميع قضايا جميع العلوم  
 المدونة جزئيات موضوعاتها ظاهر كونها جزئيات لها لا يحتاج الى نظر خارج  
 عن ذلك العلم فان موضوع كل علم متصور بحدده في المبادئ التصورية ومعلوم  
 الوجود مفروغ عنه في ضمن الاشخاص المعلومه ولو في علم آخر وما من علم الا  
 ويقسم فيه موضوعه الى اقسامها بحيث لا يشذ منها واحد فنصور جزئيات  
 موضوعه محدودها فيكون كونها جزئياته امرا معلوما فالمراد حل الكلى  
 على جزئيات علم كونها جزئيات له فقوله ضم القاعدة الكلية الى صغرى  
 سهولة الحصول معناه ضمها الى صغرى علم انطباق عنوان موضوع تلك القاعدة  
 على جزئيات موضوعها فكانت بذلك سهولة الحصول (قوله لا يمكن وقوعها  
 كبرى) قد ذكرنا عند بيان المعنى الذى يدخل الاحوال في الاثبات ان القواعد  
 التى تكون محمولاتها الاثبات والثبوت لا تكون كبرى لما ينتج المطلوب الفقهي  
 ايضا (قوله ما يصح ان يقع كبرى خاصة) اعنى القاعدة التى تكون محمولاتها  
 الاثبات والثبوت (قوله واطلاق التوصل) عطف على الباء السببية (قوله اذ  
 فى البعيد يتوصل الى الواسطة) كالعلم بقواعد العربية والكلام فانها من مبادئ  
 اصول الفقه والتوصل بهما الى الفقه ليس بقريب اذ يتوصل بقواعد العربية  
 الى معرفة كيفية دلالة الالفاظ على مدلولاتها وبواسطة ذلك يقدر على استنباط  
 الاحكام من الكتاب والسنة وكذا يتوصل بقواعد الكلام الى ثبوت الكتاب

سهولة الحصول عند الاستدلال على  
 المطلوب الفقهي بالشكل الاول ليخرج  
 ذلك المطلوب من القوة الى الفعل وكثير  
 من قواعد الاصول كالفقهاء المتعلقة  
 بالقبود والشرائط لا يمكن وقوعها  
 كبرى لما ينتج ذلك المطلوب وان اريد  
 بالقواعد ما يصح ان يقع كبرى خاصة  
 ويدرج علم سائر الاحوال تحت العلم  
 بالقواعد بناء على ان تحصيل القاعدة  
 الكلية يتوقف على البحث عن احوال  
 الادلة والاحكام وبيان شرائطها  
 وقبودها المعبرة في كلية القاعدة  
 فخلاص المعهود والمتعارف وكفى بهذا  
 سببا عدول الثاني ان مفسرى التوصل  
 بما ذكرنا صرحوا بان المراد به التوصل  
 القريب بقريضة الباء السببية الظاهرة  
 فى السبب القريب واطلاق التوصل  
 الى الفقه اذ فى البعيد يتوصل الى  
 الواسطة ومنها الى الفقه وليس  
 بمستقيم لما تقرر فى الكتب الميراثية  
 ان الوصل القريب بمجموع المقدمتين



المظنون واجب عقلا الا ان معنى وجوبه بالعقل عندنا كونه مدركه ومعرفة  
 وعند المعتزلة كونه حاكما بوجوبه والحق معناذلاحا كم سوى الله تعالى (قوله  
 وهذا الواجب مطلق) الواجب المطلق ما لا يتوقف وجوبه على وجود  
 مقدمته من حيث هو كذلك وانما قيدنا بالحقيقة لجواز ان يكون واجبا مطلقا  
 بالقياس الى مقدمة ومقيدا بالقياس الى اخرى فان وجوب الصلاة والحج والزكاة  
 مقيد بالعقل والبلوغ والاستطاعة والنصاب يقال ان بلغ ما قلا وقد رعى على الزاد  
 والراحلة والنصاب تجب عليه الصلاة والحج والزكاة ومطلق بالقياس الى الطهارة  
 فلا يقال اذا وجدت الطهارة تجب الصلاة وكذا معرفة الله تعالى لا يقيد وجوبها  
 بوجود النظر فلا يقال اذا تحقق النظر تجب المعرفة وتفيد بعدها فيقال اذا  
 تحقق عدم المعرفة تجب المعرفة والافلا فكان معنى قوله مطلق ان لا يقيد بتحقيق  
 النظر لان لا يقيد اصلا والافلا معرفة مقيدة بعدها (قوله وما يتوقف عليه  
 الواجب المطلق فهو واجب) اعترض عليه باننا لانسلم ان مقدمة الواجب المطلق  
 يلزم ان تكون واجبة لجواز ايجاب الشيء مع الذهول عن مقدمته بل مع التصريح  
 بعدم وجوبها لان الوجوب الشرعي اما خطاب الله تعالى او اثر خطاب الله على ما  
 تقدم ويجوز ان يتعلق الخطاب بشيء ولا يتعلق بمقدمته ولا يوجب عنه بان ايجاب  
 الشيء بدون مقدمته تكليف بالحال ضرورة استحالة الشيء بدون ما يتوقف عليه  
 لان الاستحالة وجود الشيء بدون وجود مقدمته ولا تكليف به وانما التكليف  
 بوجود الشيء بدون وجوب مقدمته ولا استحالة فيه فان قيل لولم تجب مقدمة  
 الواجب المطلق لجاز تركها شرعا مع بقاء التكليف بالاصل لكونه واجبا مطلقا  
 اى على تقدير وجود المقدمة وعدمها ولا خفا في انه مع عدم المقدمة محال  
 فيكون التكليف به تكليفا بالحال اجيب عنه بان عدم جواز ترك الشيء شرعا  
 قد يكون لكونه لازما للواجب الشرعي فيكون واجبا بمعنى انه لا بد منه وهذا  
 لا يقتضى كونه واجبا بايجاب الشرع ومأمور به بخطاب الشارع على  
 ما هو المتنازع فيه بل يوجب عنه بتخصيص الدعوى بان المأمور به اذا كان  
 شيئا ليس في وسع العبد الا مباشرة اسباب حصوله كان ايجابه ايجابا لمباشرة  
 السبب قطعا كالامر بالقتل فانه امر باستعمال الآلة وقطع الرقبة مثلا لان  
 القتل وهو اذهاق الروح غير مقدور له وههنا المعرفة بنفسها ليس فعلا مقدورا له  
 بل كيفية حاصلة من تحصيل المقدمات فلا معنى لايجابها الايجاب سببها  
 الذى هو النظر (قوله يتوقف على معرفة احوال العالم) لان معرفتها ليست

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



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

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



ظني بعضه بذلك المعنى بناء على الاختلاف في ان الادلة النقلية هل تفيد القاطع في الكل او الظن في الكل او القطع في البعض والظن في البعض ولفظ العلم قدي يطلق ويراد به اليقيني سواء كان عبارة عن المسائل او التصديق بها او الملكة بمعنى عدم احتمال النقيض اصلا وقد يطلق ويراد به مطلق المسائل او الملكة او التصديق وقد يطلق ويراد به مطلق الادراك الشامل للتصور والتصديق فلا يجوز ان يراد به ههنا اليقيني على كل من الاقوال الثلاثة في لفظ الفقه اما على الثاني والثالث فظاهر واما على الاول فلان الفقه وان كان عبارة عن القطعي على هذا القول لكن المراد بالقطعي بمعنى عدم الاحتمال الناشئ عن دليل لا بمعنى عدم الاحتمال اصلا كما هو المراد باليقيني المعتبر في العلم والقطعي بالمعنى الاول يصدق على مدلول الظاهر والنص والمفسر مع ان فيها احتمال النقيض على ماسياتي في محله فلا يكون يقينا بمعنى عدم الاحتمال اصلا فاذا لم يجز ان يراد به اليقيني فاما ان يراد به مطلق التصديق او مطلق الادراك على طريق ذكر العام واردة الخصاص الذي اريد بلفظ الفقه سواء اجل لفظ الفقه على القول الاول او الثاني او الثالث لان مطلق التصديق بم الاقوال الثلاثة لكنه بناء على القول الثاني يرد عليه لزوم اطلاق لفظ العلم حقيقة على خصوص الظن ولم يثبت ذلك ولهذا اعترضوا على التعريف المذكور بان الفقه من باب الظنون فلا يجوز ذكر العلم في تعريفه واجاب عنه بعض المحققين في شرح المختصر بان قال انما استعمل لفظ العلم في تعريف الفقه مع كون الفقه من باب الظنون لان الظن واقع في طريقه واما نفس الفقه فجزوم به لخصوله للمجتهد من مقدمتين قطعيتين احدهما ان هذا الحكم مظنون للمجتهد وهي ضرورية والثانية ان كل مظنون للمجتهد يجب العمل به في حقه بالاجماع ينتج من الشكل الاول ان هذا الحكم يجب العمل به قطعا عنده الا ان الظن وقع في طريقه لانه وقع محمولا في الصغرى موضوعا في الكبرى ولا يلزم من كون المحمول ظنيا كون القضية ظنية وردد هذا الجواب بان المقدمة الثانية اجماعية ولا نسلم ان الاجماع يفيد القطع لانه مبني على الادلة الظنية ولو سلم ان ادلته قطعية لكنه انما يفيد القطع اذا كان متواترا وهو ممنوع ومنه ظهر ضعف القول بان الفقه كله ظني ويلزم على القول بان كله قطعي خروج الحكم الذي يحتمل نقيضه احتمالا ناشئا من دليل مرجوح بالنسبة الى دليل الحكم على ما يظهر من باب الترجيح من الفقه مع انه من افراده فعلم منه قوة القول الثالث من ان بعضه قطعي وبعضه ظني ولهذا اجل الشارح لفظ العلم في تعريفه



على الاعتقاد الراجح الشامل للظن والتقليد لا على اليقين خاصة ليشتمل قطعيات  
 الفقه وظيفاته اخذ القول الثالث لان الاعتقاد الراجح اعم من الظن والتقليد  
 واليقين على ما صرح الشيخ اكل الدين في شرح المختصر المنتهى لا يختص  
 بالظن على ما ظن وحل مراد الشارح على القول الثاني ( قوله لان المراد  
 بالحكم ههنا النسبة الحكمية ) انما قال ههنا لان الحكم قد يراد به ادراك ان النسبة  
 واقعة او ليست بواقعة اعني التصديق عند المنطقيين وقد يراد به خطاب الله تعالى  
 او اثر خطابه عند الاصوليين والفقهاء على ما سبق ولما يمكن الفقه عبارة عن العلم  
 بالتصديق المذكور ولا بخطاب الله تعالى ولا باثر خطابه اعني الاحكام الخمسة بل  
 هو في الحقيقة العلم بالنسبة بين الاحكام الخمسة وافعال المكلفين حمله على هذه  
 النسبة اعني الوقوع واللاوقوع لكن هذه النسبة يتعلق بها علوم ثلاثة الاول  
 تصورها في نفسها من غير اعتبار حصولها او لا حصولها في نفس الامر بل  
 باعتبار انها تعلق بين الطرفين تعلق الثبوت والانتفاء وهذا العلم تصور لا يتحمل  
 النقيض والثاني تصورها باعتبار حصولها او لا حصولها في نفس الامر فان تردد  
 فيه فهو الشك وهذا ايضا تصور لا يتحمل النقيض والثالث ادراك ان هذه النسبة  
 واقعة او ليست بواقعة وهذا تصديق وهو المراد ههنا بالمعنى الذي تقدم بيانه  
 فان اراد ان العلم بتلك النسبة مطلق تصديق فممنوع والسند ظاهر على ما ذكرناه  
 وان اراد ان العلم بها بمعنى الادراك بوقوعها او لا وقوعها تصديق فسلم لكنه لا بد  
 من القرينة ومجرد تعلق العلم بها لا يصلح قرينة كما ترى اللهم الا ان يقال تعلقه بها  
 من حيث وقوعها في تعريف الفقه قرينة ثم العلوم التصورية اعم مما يتعلق  
 بما لانسبة فيه اصلا من الذات والصفات من اى مقولة كانت من مقولات  
 الاعراض كالانسان والقيام او فيه نسبة تقييدية كالحياوان الناطق او انشائية  
 كقوله اضرب او نسبة خبرية مشكوكة كما اذا تشككت في زيد قائم فان  
 العلم المتعلق بهذه الاشياء ليس بتصديق ثم اعترض على هذا التعريف بان المراد  
 بالاحكام اما جميعها او كل واحد منها او بعض معين او بعض مطلق والكل باطل  
 على ما ذكرناه في التعريف الذي قبله واجيب بالاختيار الجميع وحل العلم على التمهيد  
 ورد بان البعيد يوجد في غير الفقيه ايضا والقريب غير مضبوط واجيب عنه  
 بان المراد بالتمهيد كون الشخص بحيث يعلم بالاجتهاد حكم كل واحد من  
 الاحكام لاستجماعه المآخذ والاسباب والشرائط ورده صاحب التوضيح  
 باربعة وجوه ثبوت لا ادري والخطأ في الاجتهاد دو بان حكم بعض الحوادث

لان المراد بالحكم ههنا النسبة الحكمية



ربما يكون مما ليس للاجتهاد فيه مساع وبأن لادلالة اللفظ العلم على ذلك النهي  
 واجاب عنه في التلويح فارجم اليه (قوله او غيرهما) اي غير الاشياء الخمسة  
 وافعال المكلفين بما يرجع اليهما كقولنا الوقت سبب لوجوب الصلاة فانه في قوة  
 الصلاة تجب بسبب الوقت وكذا قولنا النية في الوضوء مندوبة في قوة الوضوء  
 يتدب فيه النية (قوله بمعنى الاعتقاد الراجح الخ) قبل هذا القول من الشارح  
 دليل على ان جل مسمى لفظ الفقه على الظني كده اشهر قلت هذا ممنوع لما ذكره  
 الشيخ اكل الدين في شرح المختصر حيث قال والمراد بالعلم في هذا التعريف  
 القدر المشترك من الظن والتقليد واليقين وهو الاعتقاد الراجح لاليقين خاصة  
 لانه لو كان كذلك لم يتناول العلم اعتقاد المستفتي فلم يخرج الى قيد يخرج به وكان  
 قيدا للاستدلال ضائعا ولوردت الشبهة المشهورة وهي ان الفقه من باب الظنون  
 لانه مستفاد من الادلة الظنية والمستفاد من الظني ظني فكيف يكون علما  
 انتهى (قوله اي الموقوفة الخ) لما جعل الحكم المذكور عبارة عن النسبة الحكمية  
 بين الاشياء الخمسة وافعال المكلفين ولم تعرف تلك النسبة عند اصحاب هذا  
 التعريف الا ببيان الشارع وخطابه اصلية وفرعية اعتقادية وعملية فسر الشرعية  
 هنا بما يتوقف على خطاب الشارع ولو فسر الحكم المذكور بخطاب الله  
 تعالى كما جوزها صاحب التوضيح لفسر الشرعية بذلك التفسير ايضا كما  
 في التوضيح والتلويح حيث قال اي خطاب الله تعالى بما يتوقف على الشرع  
 لكن المراد بما يتوقف على الشرع حينئذ على ما فسر في التلويح هو وجوب  
 الصلاة والزكاة والصوم وغيرها من الاحكام لالنسبة الحكمية المذكورة  
 في الشرح (قوله كالحكم بالتماثل والاختلاف) اي التماثل بين زيد وعمرو  
 والاختلاف بين زيد وفرس (قوله اي المتعلقة بكيفية العمل) والمراد بكيفية  
 العمل هي الصفة القائمة به من الاحكام الخمسة من الوجوب والحرم وغيرها  
 وانما جعل النسبة الحكمية المذكورة متعلقة بكيفية العمل مع انها متعلقة بالعمل  
 ايضا لكونها نسبة بينهما لوجوه منها ان تعلقها بالعمل ليس من حيث ذات العمل  
 بل من حيث كيفيته فلذا جعلها متعلقة بالكيفية ومنها ان النسبة وان كانت  
 متعلقة بالطرفين معا لكن تعلقها بالمتحكم به اقوى لانه مقتضى ومستلزم  
 له بدون المتحكم عليه لانها معتبرة في مفهوم المتحكم به لكونه فعلا ومعناه  
 دون المتحكم عليه فان قيل ان ما يقتضيه المتحكم به هو النسبة المعتبرة  
 في مفهوم الفعل وما نحن فيه هي النسبة الحكمية بين طرفي القضية فلناهما

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



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

خرج به النظرية غير المتعلقة بها  
كوجوب الايمان ونحوه



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

والوجدانيات كالاخلاق فانها ملكات  
 نفسانية لاتعلق بالمباشرة (من ادلتها)  
 متعلق بالعلم دون الاحكام بمعنى انه ينظر  
 في الادلة فيعلم منها الاحكام فتخرج  
 علم الله تعالى وعلم الرسول وجبريل  
 عليهما السلام وعلم المقلد وما علم  
 ضرورة كونه من الدين فانه ليس من  
 الفقه عندهم (التفصيلية)



حصوله بطريق النظر والاستدلال حتى ان العلم بوجود الصلاة والصوم  
 والزكاة مما اشتهر كونه من الدين ضرورة بحيث يعلمه المتدين وغيره لا بعد من الفقه  
 اصطلاحا حتى ان الامام الرازي قيد في المحصول الاحكام بالتالي لا يعلم كونها من  
 الدين ضرورة وقال هذا القيد احتراز عن العلم بوجود الصلاة والصوم فانه  
 لا يسمى قتها اى لا يدخل في مسماه وهذا بناء على ان الفقه ظني كله واما عند من قال  
 ظني بعضه قطعي بعضه فيكون داخل في مسماه (قوله خرج به الاصول آه) فيه  
 انه ان اراد بالاصول المسائل المخصوصة او الملكة فلم يدخل في التعريف حتى  
 يخرج بهذا القيد وهو ظاهر وكذا لا يدخل فيه ان اراد به التصديق لان المراد  
 هو التصديق بالمسائل الاصولية اعنى المسائل التي تكون موضوعاتها الادلة  
 والاحكام ومحمولاتها الاثبات والثبوت على ما مر ولا يخفى عليك انه لا يصدق  
 عليه العلم بالاحكام الشرعية الفرعية لان متعلق هذا العلم هو النسبة الحكمية  
 التي طرفاها افعال المكلفين والاحكام الخمسة او ما يرجع اليهما كما عرفت في قوله  
 او غيرهما بخلاف المسائل الاصولية كما ترى (قوله كالعالم بوجود آه) فيه  
 ان قولنا المأمور به واجب ليس من مسائل الاصول حتى يكون العلم به من علم  
 الاصول لان مسائل الاصول موضوعاتها الادلة والاحكام ومحمولاتها الاثبات  
 والثبوت وهذه المسئلة ليست كذلك بل هي من مسئلة الفقه الاترى انها تقع  
 كبرى لصغرى سهلة الحصول اذا استدلت على المطلوب الفقهي كقولنا  
 هذا الفعل واجب لانه مأمور به وكل مأمور به واجب فهذا واجب (قوله  
 كالعالم من المقتضى والنافي مثلا) اى كالعالم بحكم فعل مقتضى او النافي كوجوب  
 صلاة الوتر ووجوب الزكاة في حلى النساء من المقتضى وعدم وجوبها في مال  
 المديون لوجود النافي وفيه ايضا نظر لان قولنا الوتر يوجب المقتضى والزكاة  
 في الحلى يوجبها المقتضى او ينفيها ليس من مسائل علم الخلاف حتى يكون العلم  
 به من علم الخلاف لان علم الخلاف علم ينسب احد طرفيهما الدليل الاجمالي  
 من حيث الابرام او النقص وطرفيهما الآخر ما يرجح الى الابرام والنقض كأن  
 يقول الخلاف في المقتضى للحكم السالم عن المعارض يثبت به الحكم والنافي للحكم  
 ينتفي به فيقول الخفي مثلا زكاة الحلى لها مقتضى سالم عن المعارض وكل  
 ما كان كذلك فهو ثابت وعلم منه ان علم الخلاف لم يدخل في التعريف المذكور  
 كالاصول (قوله ابتناء حسيا وعقليا) فان قيل ان الابتناء من مقولة الاضافة  
 وكل اضافة معدوم في الخارج اما الصغرى فظاهرة واما الكبرى

خرج به الاصول كالعالم بوجود  
 المأمور به مثلا والخلاف كالعالم من  
 المقتضى والنافي مثلا لما فرغ من بيان الفقه  
 شرع في بيان الاصول فقال (الاصل)  
 ههنا (ما بينى) على بناء الجسول يقال  
 ابتنى الدار بمعنى بنيتها (عليه غيره) ابتناء  
 حسيا كابتناء البناء على الاساس او عقليا  
 كابتناء المعلول على العلة والمدلول  
 على الدليل ونحو ذلك (قيل) ما ذكر  
 انما هو معناه اللغوى (وتنقل)  
 في الاصطلاح (الى الدليل) كانتقل  
 الى الراجح والقاعدة الكلية والمستحب



فلما ذكره جمهور المتكلمين وأكثر الحكماء في بحث الاعراض النسبية حتى انكروا  
 على من استدل على وجود الاعراض النسبية بانانقطع بفوقية السماء وتحتية  
 الارض وابوة زيد وبنوة عمرو ونحو ذلك سواء وجد اعتبار العقل او يوجد  
 فيكون كل من ذلك موجودا عينيا لا اعتباريا عقليا بان القطع انما هو بصدق  
 فولنا السماء فوقنا والارض تحتنا وزيد ابوعمر وولا يستدعى ذلك القطع  
 وجود نفس الفوقية والتحتية والابوة والبنوة في الخارج وانما يستدعى  
 وجودها في انفسها فاذا كان الابتناء معدوما في الخارج فكيف يصح تسميته  
 الى الحسي والعقلي والحسي يقتضى وجوده في الخارج اجيب عنه بان توصيفه  
 بالحسي لا يستلزم وجوده في الخارج وانما يستلزمه اذا اقتضى نسبة شئ  
 الى الحسي كون ذلك الشئ محسوسا وليس كذلك لجواز ان تكون نسبه  
 اليه لكون طرفه محسوسين فنسبة الابتناء الى الحسي تجوز لكون طرفيه  
 اعني المبنى والمبني عليه محسوسين بالبصر كابتناء اعلى البناء على  
 الاساس وابتناء السقف على الجدار او بالسمع كابتناء المشتق على المشتق منه اى  
 الفعل والمصدر ولو سلم ان نسبة الشئ الى الحسي تقتضى وجوده في الخارج  
 في التحقيق لكنه يجوز ان لا يراى بالحسي ههنا التحقيق المبني على اعتبار العقل بل  
 يراى به ما هو المعبر في العرف من ان ابتناء السقف على الجدار بمعنى كونه  
 مبنا عليه وموضوعا فوقه مما يدرك بالحس عرفا وان كان مقتضى العقل انه  
 معقول محض فينبذ يخرج عنه ابتناء الفعل على المصدر اذ لا يعد ذلك محسوسا  
 في العرف ويدخل في الابتناء العقلي وكذا يدخل فيه ابتناء المجاز على الحقيقة  
 والاحكام الجزئية على القواعد الكلية لانه مثل الابتناء العقلي بمثلين ثم قال  
 ونحو ذلك ولم يخصه بابتناء المدلول على دليله كما خصه صاحب التوضيح ولقائل  
 ان يقول انه لا حاجة الى المثال الاول لان العلة قد يستدل بها على معلولها التي  
 هي الاحكام المبنية عليها فيكون من ابتناء المدلول على الدليل ويجاب عنه  
 باعتبار الخثبية ( قوله والمختار عدمه ) رد على القائل المذكور بانه خلاف  
 المختار ويحتمل ان يراى ان المختار عند المحققين عدم نقل لفظ الاصل مطلقا  
 لافي هذه المادة اعنى اضافته الى الفقه ولا غيرها على ما هو الظاهر من الوجه  
 الاول حيث علل بان النقل خلاف الاصل ولا يعدل اليه الا عند الضرورة وهذا  
 التعليل يقتضى عدم نقله مطلقا ثم دفع ما يتوهم من ان النقل في هذه المادة  
 ضرورة اعنى دفع محذور الشمول الغير المقصود وهو الابتناء الحسي بان هذا المحذور

( والمختار ) عند المحققين ( عدمه ) اى  
 النقل لوجهين الاول انه خلاف الاصل  
 ولا ضرورة في العدول اليه لان الابتناء  
 كما يشمل الحسي يشمل العقلي فيحمل على  
 المعنى اللغوي الشامل ويقيد بالعقلي  
 بالاضافة الى الفقه



من دفع بالاضافة الى الفقه ويحتمل ان يراد ان المختار عندهم عدم نقله في هذه  
 المادة على ما هو الظاهر من الوجه الثاني قلت هذا الاحتمال هو الظاهر من  
 المقام ومن قوله قبل ونقل الى الدليل و اشار بعنوان المختار الى ان ما ذهب اليه  
 البعض من انه في هذه المادة نقل الى الدليل على ما في التلويح غير مختار فان قيل  
 لا وجه للاحتمال الاول اصلا لان نقله الى الدليل مما لا شبهة فيه على ما في عامة  
 الكتب فلا معنى لانكاره مطلقا قلنا الذي تحقق ثبوته بلا شبهة هو ثبوت نقله  
 واما كون النقل مطلقا مختارا عند المحققين على ما هو النزاع فلا ( قوله الذي  
 هو معنى عقلي ) هذا هو مناط اخراج الاضافة لابناء الحسبى بمعنى ان الاضافة  
 الى امر عقلي قريبة تعين المراد من لفظ الاصول اعنى الدليل فلا حاجة الى  
 العدول الى خلاف الاصل وهو النقل الى الدليل مع ما فيه من المجاز اللغوي  
 ( قوله او يتوقف عليه دليله ) قال في الحاشية كباحث الاستثناء والنسخ  
 والنخصيص والمعارضه والترجيح ونحو ذلك فانها من مبتنيات الفقه ومسائله  
 وفيه رد على صاحب التوضيح حيث ذهب الى ان الاصول ههنا بمعنى الادلة  
 فقط انتهى وفيه بحث اما ولا فلان قوله ومسائله مما لا وجه له لان مبنى الشئ  
 لا يكون مسأله واما ثانيا فلان قوله ما يتوقف عليه شامل لاجزاء الدليل  
 وشرايطه ومرادهم بالاصول في قولهم اصول الفقه الكتاب والسنة  
 والاجماع والقياس ( قوله على الاول ) وهو ما يبنى عليه غيره ( قوله  
 على الثاني ) وهو الدليل ( قوله من تعريفى اصول الفقه ) اى تعريف هذا  
 اللفظ باعتبار كونه لقباً وباعتبار كونه مضافاً فتكون التثنية بالاعتبارين  
 ويحتمل ان تكون باعتبار تعريفى لفظ الاصول ولفظ الفقه اى من تعريف هذين  
 اللفظين والاول اظهر ووفق للمقام ( قوله فى تعيين موضوعه ) لم يقل  
 فى معرفة موضوعه او تعريف موضوعه او تعيين وجود موضوعه اشارة الى  
 ان المقصود بيان ما هو مقدمة الشروع فى العلم اعنى التصديق بموضوعية  
 الموضوع وذلك بان يجعل عنوان الموضوع موضوع المسئلة وما صدق عليه  
 عنوان الموضوع محمول المسئلة او بالعكس ولما كان الاول اشهر اختاره المصنف  
 فقال وموضوعه الادلة والاحكام ولان المقصود هو الاخبار عن موضوع هذا  
 الفن بانه الشئ الفلانى لا الاخبار عن الادلة والاحكام بكونهما موضوع هذا  
 الفن لان المقام مقام ما هو موضوع هذا الفن بمعنى الهلية المركبة بعد التصديق  
 بوجوده بمعنى الهلية البسيطة لامقام هل الكتاب والاحكام موضوع هذا

الذى معنى عقلي فيكون اصول الفقه  
 ما يبنى هو عليه ولا معنى لبنى العلم الا  
 دليله او ما يتوقف عليه دليله الثاني  
 ان اصول الفقه اذا جعل لقباً يكون  
 منقولاً فاذا جعل على الاول لا يكون  
 فيه الانتقال واحد وهو النقل الى العلم  
 واما اذا جعل على الثاني يكون فيه  
 نقلان نقل الى الادلة ونقل الى العلم  
 وتقليل خلاف الاصل بقدر الامكان  
 هو الاصل ثم لما فرغ من تعريفى اصول  
 الفقه شرع فى تعيين موضوعه فقال  
 ( وموضوعه ) اعلم



الفن فعمل ان تعيين وجود الموضوع اى التصديق بوجوده بمعنى الهلية البسيطة  
 ليس من مقدمات الشروع بل من المبادئ التصديقية او من اجزاء العلوم على  
 الاختلاف واما تعريف مفهوم الموضوع بما يبحث عنه في العلم فلكونه معتبرا  
 في التصديق المذكور اعني ما يكون مقدمة الشروع ولكنه موضوع لتلك القضية  
 واما تعريف ما صدق عليه هذا العنوان اعني الادلة والاحكام في هذا العلم  
 فلكونه من المبادئ التصورية لامن مقدمات الشروع ولهذا لم يقل في تعيين  
 وجود موضوعه ولا في تعريف موضوعه (قوله اعلم ان موضوع كل علم ما يبحث  
 فيه عن اعراضه الذاتية) فيه بحث وهو ان المقصود من هذا الكلام بيان تعريف  
 لفظ الموضوع المضاف الى الاصول لكونه جزءاً من هذه القضية التي جعلت  
 مقدمة الشروع في العلم على ما ذكرناه آنفاً ولكنه لما كان هذا اللفظ مقيدا  
 بالاضافة الى الاصول والعلم بالمقيد مسبقاً بالعلم بالملق اعني موضوع العلم اى  
 هذا اللفظ اراد ان يبين تعريف المطلق حتى يعلم منه تعريف المقيد فالاولى ان  
 يحذف كل و ضمير فيه ويقال ان موضوع العلم اى تعريف هذا اللفظ ما يبحث  
 في العلم عن اعراضه الذاتية اللهم الا ان يقال انه اراد بموضوع كل علم امر يصدق  
 على موضوع كل علم ومع هذا لا يحسن ذكر ضمير فيه وانما يوجه به ذكر لفظه كل  
 فعلم انه لا مرجع لضمير فيه في هذا الكلام واما ما اعترض عليه بانه لا مرجع لضمير  
 فيه غير لفظ كل وعلم فيكون المعنى موضوع كل علم ما يبحث في كل علم او في علم وهو  
 ظاهر البطلان وبان هذا التعريف لا يطرد لصدقه على كل واحد من اشياء  
 متعددة عدت شيئا واحداً فجعلت موضوع علم كالكتاب والسنة والاجماع  
 والقياس في هذا الفن بل يصدق على انواع كل منها واعراضها واجيب عن  
 الاول بان ضمير فيه راجع الى العلم المستفاد من كل علم على التوزيع وعن الثاني  
 بمفهوم اضافة العوارض الى الضمير اى يبحث فيه عن اعراضه لاعتراض  
 غيره وانواع الموضوع وما ذكر معها ليس كذلك انتهى فكل من الاعتراض  
 وجوابه ناشئ عن عدم فهم المقام فان المقام ليس مقام تعريف ما صدق عليه  
 الموضوع بل مقام تعريف نفس الموضوع على ما ترى وهذا الاعتراض وجوابه  
 مبنى على الاول ثم جوابه عن الثاني ليس على ما ينبغي لان معنى التعريف  
 المذكور على تقدير كونه تعريفاً لما صدق عليه الموضوع لو كان ما ذكره  
 لزم ان لا يصدق هذا التعريف على شئ من موضوعات العلوم فلا ينعكس لانه  
 يبحث فيها عن الاعراض الذاتية لانواع موضوعه وعن الاعراض الذاتية

ان موضوع كل علم ما يبحث فيه عن  
 اعراضه الذاتية



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



الذاتية لموضوع العلم واما على ظاهر التعريف من انه لا يبحث فيه الاعن اعراضه الذاتية للموضوع فقط على ما حمله عليه ذلك المعترض فلا يصدق على الاشياء المذكورة حتى يحتاج الى الجواب لان عرض الموضوع لا يكون عرضا لنوعه ولانواع نوعه ولا عرض نوعه بل انما يصدق على هذا التقدير على العرض الذاتي لموضوع العلم فقط لان عرض الموضوع عرض لعرضه ايضا فيحتاج في الجواب عنه الى اعتبار الحيثية المذكورة في التعريف والحاصل ان تعريفهم المذكور لو حمل على الظاهر لانتقض عكسه وطرده ولو حمل على التأويل الذي ذكرناه لاستقام عكسه وينتقض طرده بما ذكره المعترض ويحاج بالحيثية المذكورة فان قيل فاذا انتقض تعريفهم هذا طردا وعكسائنا على الظاهر فما وجه هذا التعريف اجيب عنه بوجهين احدهما انه محمول على المسامحة اعتمادا على التفصيل الذي ذكرنا والثاني انه مبني على الفرق بين محمول العلم ومحمول المسئلة كما فرق بين موضوعهما ليكون محمول العلم ما يتحمل اليه محمولات المسائل على طريق التردد مثلا الاعراب مع المحمولات الى ما يقابله في النحو من البناء وغيره اذا اخذ على وجه التردد كان عرضا ذاتيا للكلمة فانها لا تتخلو عن احدهما وكذا امتناع الخرق اذا اخذ مع ما يقابله من المحمولات على وجه التردد كان عرضا ذاتيا للجسم الطبيعي وهكذا فعنى البحث عن الاعراض الذاتية للموضوع في التعريف المذكور جعلها محمولات للعلم سواء كانت عين محمولات المسائل او غيرها والقضايا المذكورة في النقض عكسا وان كان محمول المسئلة فيها عرضا ذاتيا لنوع موضوع العلم لكن محمول العلم فيها اعنى المفهوم المردد عرض ذاتي لنفس موضوع العلم (قوله اي احواله التي تلحقه لذاته) معرفة الحقوق لذاته تحتاج الى معرفة الواسطة في العروض والواسطة في الثبوت فعنى الاولى هي التي يعرض لها العارض او لا وبالذات ولا يعرض لغيرها الا بواسطة بمعنى ان يعرض عروضها واحدا منسوبا الى الواسطة او لا وبالذات والى غيرها بواسطة كالمشي للحيوان والانسان فانه عارض لهما عروضها واحدا الا انه للحيوان لذاته وللانسان بتوسطه فكان الحيوان واسطة في عروض المشي للانسان ومعنى الثانية اعم من الاولى اي سواء عرض لها العرض او لا وبالذات او لم يعرض كالسطح للجسم فان عروضه لذاته مع ان ثبوته بواسطة انتهائه وانقطاعه وكذلك الخط للسطح والنقطة للخط بواسطة انتهائهما وكالوان فانها تعرض للسطوح لذاتها مع ان فيضاتها على مجالها من

اي احواله التي تلحقه لذاته او جزئه  
المساوي له او للخارج المساوي له  
في الصدق او في الوجود



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



الاخص منه مختصا به فهو في الحقيقة عرض ذاتي للانسان دون الحيوان  
 وثانيهما ان اللاحق للشيء بواسطة جزئه الاعم اهم منه فلو جعل من الاعراض  
 الذاتية المبحوث عنها في العلم يلزم خلط مسائل العلم الادنى الذي موضوعه  
 اخص بمسائل العلم الاعلى الذي موضوعه اعم وكل من الوجهين منقوض  
 بوجوده على ما بين في محله ( قوله فان المبين للشيء ) اي في الصدق ( قوله  
 اذا قام به ) اي اذا قام ذلك المبين بذلك الشيء ( قوله في الوجود الخ ) لما كان  
 الخارج المساوي للشيء في الوجود اعم من ان يكون متعلقا بالشيء متعلقا يصلح  
 ذلك المساوي بذلك التعلق ان يكون واسطة في العروض لذلك الشيء ومن  
 ان لا يكون كذلك كالفلك الاعظم المساوي في الوجود لسائر الافلاك لكنه  
 لا يكون واسطة في عروض الحركة للافلاك لعدم التعلق بينه وبين سائر الافلاك  
 بحيث يعرض له الحركة اولا وبالذات وبواسطته لسائر الافلاك اراد ان يقيد  
 الخارج المساوي في الوجود بالشيء الاول فقال فان المبين للشيء اذا قام بذلك  
 الشيء كقيام السطح بالجسم مساويا له في الوجود وجد لذلك المبين عارض  
 كاللون العارض حقيقة لذلك السطح لكن الجسم يوصف بذلك اللون ايضا  
 كان ذلك اللون من الاحوال المطلوبة في العلم الذي كان الجسم موضوعا فيه ( قوله  
 الاول ) اي ما يحق له لذاته ( قوله فان لكل من جزأيه دخلا فيه ) فيه انه ان اراد  
 بالتكلم ما يقابل الخرس لا يكون من الاعراض الذاتية للانسان لعدم وجوده  
 في الخرس والطفل ولو وجوده في بعض الطيور وان اراد به قوة التكلم فلا دخل  
 في عروضه له للحيوان بل منشأ عروضه هو الناطق فالاولى في التمثيل ما قالوا  
 الاستعداد للتحلي بصور الكليات المنتزعة من المحسوسات عرض اولي للانسان  
 باعتبار جزئه لانه لا بد لانتزاع الصور من المحسوسات من الحيوانية لانه حساس  
 ولا يكفيه الناطق ولا بد لفرض تلك الصور المنتزعة كليات من الناطق لانه  
 مناط الادراك ولا يكفيه الحيوان ( قوله كادراك الامور الغريبة ) فيه ان  
 المراد بالامور الغريبة هي الامور الغير المألوفة وذلك بان لا يكون صور  
 المحسوسات وادراكها بفيضان الصور من المبدأ الفياض وهذا الادراك انما  
 يعرض للانسان بالاستعداد العارض له لجزئه المساوي اعنى الناطق فنفس  
 الادراك لا يكون مثلا للعارض للجزء المساوي بل المثال له هو ذلك الاستعداد  
 ( قوله والمراد بالبحث الخ ) فيه اشارة الى ما قالوا ان مشكلة الفن حلية موجبة  
 كلية فخرجت الشرطيات الكلية اذ لا حل فيها على الموضوع والسالبة الكلية

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



ايضا اذ لاجل فيها ايضا بل سلب الحمل فان قيل لاشك في تحقق كل منهما في العلم فكيف يخرج ان اجيب عنه بان الشرطية راجعة الى الحملية الموجبة والسالبة الى الموجبة السالبة المحمول بناء على استلزام صدق السالبة صدق الموجبة السالبة المحمول لكن في استلزامه بحث لان السالبة لا تستلزم وجود الموضوع والموجبة السالبة المحمول تستلزمه ( قوله نحو الدليل السمي الخ ) اقول الانسب لما سيأتي من قوله وعلى هذا القياس في السنة والاجماع والقياس ان يقول ههنا الكتاب يثبت الحكم الشرعي وان يقول والكتاب المأول حتى يقال هنالك السنة تثبت الحكم ويقال والسنة المأولة ويقال في نوع السنة اما مطلقا نحو المتواتر يوجب العلم او مقيدا نحو خبر الآحاد المستجمع لشرايطه تذكر في محله يوجب غلبة الظن ( قوله قبيلا انه الادلة الخ ) وعلى هذا القول مباحث الاحكام ترجع الى مباحث الادلة لان معنى قولنا هذا الحكم ثابت بدليل كذا هذا الدليل يثبت هذا الحكم ( قوله موضوعه الاحكام ) وعلى هذا القول يرجع بحث الادلة الى بحث الاحكام باعتبار ان معنى قولنا الادلة تثبت الاحكام ان هذا الحكم يثبت بدليل كذا وهكذا بحث الترجيح والاجتهاد ( قوله انه الادلة من حيث يستنبط الخ ) وعلى هذا القول يرجع باقى الابحاث الى بحث الادلة بان البحث عن الترجيح بحث عن اعراض الادلة باعتبار ترجيح بعضها على بعض عند التعارض او تساقطها به عند عدم المرجح وعن الاجتهاد باعتبار ان الادلة اتم استنبط منها الاحكام المجتهد لا غيره وعلى ما ذكرنا في الاقوال الثلاثة لانزاع بينهم في الحقيقة بل هو لفظي قال التفزازاني في حواشي التلويح وظنى انه لا خلاف في المعنى لان من جعل الموضوع الادلة جعل مباحث الاحكام من حيث الثبوت راجعة الى احوال الادلة من حيث الاثبات تقريبا لكثرة الموضوع ومن جعل الموضوع الاحكام من حيث الثبوت جعل مباحث الادلة من حيث الاثبات راجعة الى احوال الاحكام من حيث الثبوت ومن جعل الموضوع كلا الامرين حاول التوضيح والتفصيل انتهى ( قوله لان الادلة السابقة في الاعتبار ) فيه انه ان اراد ان ذات الادلة من حيث هي سابقة على المدلول في الاعتبار فنقوض بالصانع والعالم فان ذات الصانع وهو المدلول مقدم في الاعتبار على ذات العالم وهو الدليل وان اراد ان الادلة من حيث العلم اى من حيث ان العلم بها يستلزم العلم بالمدلول سابقة في الاعتبار فمنوع وانما المقدم عليه هو العلم بمقدمات

( الدليل )

اما مطلقا نحو الدليل السمي يثبت الحكم الشرعي او مقيدا بعرض ذاتي نحو الدليل المأول يفيد الظن او على نوع الموضوع اما مطلقا نحو الامر يفيد الوجوب او مقيدا نحو الامر المقارن بقريظة الاباحة يفيد الاباحة او على عرض ذاتي له اما مطلقا نحو الخاص يوجب الحكم قطعا او مقيدا نحو الخاص المأول يفيد الظن او على نوعه اما مطلقا نحو المطلق يوجب الحكم مطلقا او مقيدا نحو المطلق المقارن بما يوجب حله على المقيد يوجب الحكم مقيدا وعلى هذا القياس في السنة والاجماع والقياس اذا عرفت هذا فاعلم انه اختلف في موضوع الاصول فقيل انه الادلة والاجتهاد والترجيح وقال الامام حجة الاسلام في معيار العلوم موضوعه الاحكام من حيث ثبوتها بالادلة وقال صاحب الاحكام انه الادلة من حيث يستنبط منها الاحكام واختاره المتأخرون لان تعدد الموضوع منعه بعض الأئمة وعند المجوزين الاصل عدمه وتقليل خلاف الاصل بقدر الامكان هو الاصل كما سبق وقد امكن لان احوال الاحكام من حيث الثبوت راجعة الى احوال الادلة من حيث الاثبات ولم يعكس لان الادلة هي السابقة في الاعتبار



الدليل لا العلم بنفسه لان العلم بالدلول مقارن بالعلم بالدليل من حيث هو دليل  
 زمانا لاننا اذا حصلنا مقدمات الدليل ورتبناه ترتيبا صحيحا ينتقل الذهن دفعة  
 الى المطلوب فزمان الترتيب وحصول العلم بالدلول واحدا لهم الا ان يقان  
 المراد بالسبق هو السابق الذاتي لا الزماني (قوله الادلة السمعية لا مطلقا الخ) اعلم  
 انهم ذكروا ان الحثية المذكورة في موضوعات العلوم قد لا تكون من  
 الاعراض المبحوث عنها في العلم بل تكون جزءا من الموضوع كقولهم موضوع  
 العلم الالهى الموجود من حيث هو موجود بمعنى انه يبحث فيه عن العوارض  
 التي تلحق الموجود من حيث هو موجود كالعلية والمعلولية والوجوب والقدم  
 والحدوث لان من حيث انه جوهر او عرض او جسم او مجرد فلا يبحث فيه عن  
 حثية الوجود لان موضوع الفن لا بد وان يكون مسلم الثبوت في الفن والا  
 فلو كان الوجود من الاعراض المبحوث عنها في ذلك الفن لزم تقدمه على نفسه  
 وقد يكون من الاعراض المبحوث عنها في العلم كقولهم موضوع الطب بدن  
 الانسان من حيث يصح ويمرض وموضوع الطبيعى الجسم من حيث انه يتحرك  
 ويسكن والصحة والمرض من الاعراض المبحوث عنها في الطب وكذا  
 الحركة والسكون في الطبيعى وحينئذ لا يكون قيد الحثية جزءا من الموضوع  
 بل يكون بيانا للاعراض الذاتية المبحوث عنها في العلم ولو كان جزءا من  
 الموضوع كما في القسم الاول لما صح ان يبحث عنه في العلم ويجعل من محمولات  
 مسأله اذ لا يبحث في العلم عن اجزاء الموضوع كما لا يبحث عن وجوده بل عن  
 اعراضه الذاتية وقولهم موضوع الاصول الادلة والاحكام من حيث الاثبات  
 والثبوت يقضى ان يكون من الثانى لان الاثبات والثبوت من الاعراض المبحوث  
 عنها في الفن واعتراض عليه التفتازانى باننا لانسلم ان الحثية في القسم الاول جزؤ  
 من الموضوع بل قيد لموضوعه بمعنى ان البحث يكون عن الاعراض التي  
 تلحقه من تلك الحثية وبذلك الاعتبار وعلى هذا جعلنا الحثية في القسم الثانى  
 ايضا قيدا للموضوع على ما هو الظاهر من كلام القوم لا بيانا للاعراض الذاتية  
 لم يلزم ان يكون البحث عنها في العلم بحثا عن اجزاء الموضوع ولا تشارك العليمين  
 في موضوع واحد بالذات والاعتبار ورد بان الحثية المذكورة اعني القسم الثانى  
 منها لو جعلت قيدا للموضوع بالمعنى المذكور لوجب ان لا يبحث عنها في العلم  
 ضرورة انها ليست مما يعرض للموضوع من جهة نفسها والازم تقدم الشئ  
 على نفسه ضرورة ان ما به يعرض الشئ للشئ لا بد وان يتقدم على العارض مثلا

والحق انه (الادلة) السمعية مطلقا  
 بل من حيث يثبت بها الاحكام الشرعية  
 (والاحكام) الشرعية لا مطلقا بل من  
 حيث تثبت بالادلة السمعية (لما اختاره  
 صاحب الاحكام) حصه بالرد لكونه  
 اقوى الوجوه المذكورة وانما قلنا ان  
 الحق ذلك لان موضوع العلم انما يجوز  
 تعدده اذا كان المبحوث عنه



ليس الصحة والمرض مما يعرض لبدن الانسان من حيث يصح ويمرض ولا الحركة والسكون مما يعرض للجسم من حيث يتحرك ويسكن فلا يجوز ان يكون قيدا للموضوع بل يكون بيانا للاعراض الذاتية واجيب تارة بان المراد بكونها قيدا ليس كون انفس تلك الحثيات قيد للموضوع حتى يرد عليه ما ذكر بل امكان تلك الحثية قيده وانفسها اعراض مجوثة عنها في العلم مثلا امكان الصحة والمرض والحركة والسكون والاستعداد لذلك قيد للموضوع وانفس هذه الاعراض مجوثة عنها في العلم وضعف هذا بعدم تمثيته في مثل قولهم موضوع علم السماء من الطبيعي اجسام العالم من حيث الطبيعة اذ لا يصح تفسيرها بامكان الطبيعة واستعدادها وايضا يستلزم ان لا يبحث في الطبيعي عن استعداد الحركة مع انه يبحث فيه عن كون الفلك قابلا للحركة المستديرة واخرى بانه انما يجب ان لا يبحث عنها في العلم اذا جعلت قيد للموضوع ان لو كان يلزم من كونها قيدا للموضوع لحوق العوارض المجوثة عنها في العلم بواسطة تلك الحثية البتة لكن الملازمة ممنوعة وانما يلزم ان لو كانت قيد للعروض لكنها قيد للبحث لا للعروض يعني ان لفظ الموضوع في قولهم موضوع علم الطب بدن الانسان من حيث الصحة والمرض مثلا يتضمن امرين البحث والعروض والحثية المذكورة قيد للبحث لا للعروض فلا يكون للحثية مدخل في عروض العوارض المجوثة عنها في العلم وهذا هو الذي سماه التفنازي في التلويح تحقيقا حاصله ان البحث في الفن عن العوارض انما هو باعتبار هذه الحثية وبالنظر اليها لان جميع العوارض المجوثة عنها في الفن يكون لحوقها للموضوع بواسطة هذه الحثية واخرى بان حثية الصحة مثلا اعتبارها واعتبارها غير ها وليست علة للحقوقها بل لجمالها يعني ان الايراد المذكور انما يرد اذا كانت الحثية عين ما ضيفت اليه بان كانت عين الصحة مثلا وليست كذلك لان حثية الصحة مثلا اعتبارها ولا شك ان اعتبار الشيء غيره فسبب لحوق العرض هو اعتبار الصحة والعرض اللاحق هو الصحة مثلا والحال ان الصحة مثلا لو اعتبرت سببا فليست سببا للحقوقها في نفس الامر بل لجمالها بمعنى ان حصولها لكونها غاية ادع الى البحث عنها هذا هو الذي سماه المولى الفنازي في فصول البدائع حقا مبناه على ان اضافة الحثية في امثاله ليست بيانية على ما هو المشهور بل لامية والمحققون على انها بيانية واعتمدوا عليه في الردين الاولين واقول تحقيق المقصود ان الاعراض الذاتية في كل علم هي الاثار المطلوبة لاستعداد مخصوص بموضوعه



على ما ذكرناه آنفا وقد تقرر ان للواحد الغير الحقيقي جهات متعددة باعتبار  
 كل منها يستعد لنوع من العرض يبحث عن كل نوع في علم مستقل مثلا الادلة  
 السمعية لها نوع من العرض الذاتي يرجع اليه نحو الامكان والقدم والحدوث  
 ونوع آخر يرجع اليه نحو كونها جملة اسمية او فعلية او معربة او مبنية  
 ونوع آخر يرجع اليه نحو اثباته الاحكام الشرعية ولاشك ان كلا من  
 الانواع الثلاثة يحصل للادلة باعتبار استعدادات ثلاثة حاصلة لها من جهات  
 ثلاث وان لم تعرف تلك الجهات ولاشك ايضا ان لا يبحث في الاصول عن كل  
 من هذه الانواع الثلاثة بل من النوع الاخير فقط فاذا قلنا موضوع الاصول  
 الادلة وسكتنا عليه يفهم منه انه يبحث في النوع الثلاثة اللاحقة لها  
 بحسب استعداداتها وليس كذلك ولذا قال الشارح لامطلقا فاذا قيل من حيث  
 يثبت بها الاحكام يتعين ان تلك الادلة باعتبار استعدادها وصلاحتها لاثبات  
 كل فرد فرد من الاحكام موضوع الفن لا باعتبار استعداد آخر من الاستعدادات  
 الكائنة فيها من جهات اخرى ولهذا قيده بالحيثية المذكورة فكانت الحيثية  
 المضافة الى الاثبات عبارة عن استعداد الموضوع المقتضى لهذا النوع من  
 العرض اعني الاثبات ونفس الاثبات هو الاعراض المبحوث عنها وهذا بناء  
 على ان اضافة الحيثية ليست بيانية كما اختاره المولى الفناي ولاجل ان  
 المتبادر من الحيثية في امثاله كونها قيما للموضوع وسببا للحقوق الاعراض  
 لا للحمل قال الشريف في شرح المواظف يتجه على قولهم موضوع الكلام  
 المعلوم من حيث يتعلق به اثبات العقائد الدينية ان الحيثية المذكورة لا مدخل  
 لها في عروض القدرة للمعلوم مثلا فلا يكون عرضا ذاتيا له من تلك الحيثية  
 انتهى اذا عرفت هذا فالفرق بين ما ذكرناه في تحقيق الحق وبين ما سبق ان  
 قيد الموضوع في الجواب الاول هو الامكان المقدر لالحيثية المذكورة في  
 الكلام بل هي عين المضاف اليه من الاعراض بخلاف ما ذكرناه فان القيد  
 هو الحيثية المذكورة لا بالامكان المقدر بناء على انها ليست عين المضاف اليه  
 وفي الجواب الثاني مما سماه التفتازاني تحقيقا ان الحيثية عين المضاف اليه ايضا  
 وانها قيد لفظ الموضوع باعتبار احد جزأيه وفيما ذكرنا انها قيد لما صدق  
 عليه الموضوع وفيما سماه الفناي حقا انها وان كانت قيما لما صدق عليه  
 الموضوع الا انه لم يجعلها عبارة عن الاستعداد للموضوع بل بمعنى الاعتبار  
 وهو مطالب ببيان المراد بالاعتبار ثم المراد بالسمعية ما ثبت كونه دليلا بالشرع



لما يكون من المسموعات والا فلا يصدق على القياس والاجماع وهذا القيد  
 احتراز عن الادلة غير السمعية فانها ليست موضوع هذا العلم فان قيل ان  
 العوارض المبحوث عنها ليست اعراضا ذاتية للادلة السمعية اي هذا المفهوم  
 بل لما صدق عليه هذا المفهوم فكيف يصح قوله موضوعه الادلة السمعية  
 قلنا معنى كون هذا المفهوم موضوع الفن ان هذا المفهوم ملحوظ في المباحث  
 على معنى انه يبحث في الاصول عن اعراض ما اتصف بهذا الوصف بلا  
 ملاحظة خصوصية الافراد والانواع ( قوله اي مرجع محمولات المسائل )  
 فيه اشارة الى ما قالوا ان معنى قولهم موضوع العلم ما يبحث فيه عن  
 اعراضه الذاتية ان يرجع البحث عن العرض الذاتي في الفن الى البحث  
 عن العرض الذاتي للموضوع على ما بيناه سابقا عند تعريف الموضوع واليه  
 اشار سابقا بقوله والمراد بالبحث عنها حملها الى قوله او على نوعه ( قوله  
 والعرض الذاتي ) تفسير المرجع وقوله في الحقيقة متعلق بكل من المرجع  
 والعرض الذاتي ( قوله اضافة مخصوصة ) كما وقع البحث في فننا هذا عن  
 اثبات الادلة الاحكام وعن ثبوت الحكم بالادلة فان كل واحد من الاثبات  
 والاثبات اضافة مخصوصة بين الادلة والاحكام ومرجع محمولات المسائل  
 والعرض الذاتي في الحقيقة لموضوع الفن فان العوارض التي لا يبحث عنها  
 في الفن ولكن لها دخل في المبحوث عنه بعضها راجعة الى الاثبات كالعموم  
 والاشترك والخصوص وكون الخبر متواترا او واحدا او مشهورا الى غير  
 ذلك وبعضها راجعة الى الثبوت ككون الفعل عبادة او عقوبة فان للاول  
 دخلا في ثبوت الحكم بالظني وللثاني دخلا في ثبوته بالقطعي وان الاحوال  
 الراجعة الى الاثبات ناشئة عن احد المضافين وهو الدليل والاحوال الراجعة  
 الى الثبوت ناشئة عن المضاف الآخر وهو الحكم فقوله اضافة احتراز عما  
 ادالم يكن المبحوث عنه اضافة كما في الفقه الباحث عن وجوب فعل المكلف مثلا  
 وقوله مخصوصة احتراز عما كان المبحوث عنه اضافة لكن لا دخل للاحوال  
 الناشئة عن احد المضافين في المبحوث عنه بل كل ماله دخل في المبحوث عنه  
 ناشئ عن الطرف الآخر فقط كما في المنطق الباحث عن الايصال الى المجهول  
 اذ لا دخل في الايصال للاحوال الناشئة عن المجهول الموصل اليه بل كل ماله  
 دخل فيه هو الاحوال الناشئة عن المعلوم الموصل والحاصل ان كون المبحوث  
 عنه اضافة خاصة تجوز تعدد الموضوع بها يتوقف على كون بعض ماله  
 دخل فيه ناشئا عن احد الطرفين وبعضها ناشئا عن الطرف الآخر

اي مرجع محمولات المسائل والعرض  
 الذاتي في الحقيقة اضافة مخصوصة



لان المراد بالاضافة المخصوصة هي النسبة التي يعبر عنها باعتبار احد طرفيها بالاثبات وباعتبار الطرف الآخر بالثبوت فرجع محمولات المسائل انما يكون نسبة بينهما اذا كان ما توقف عليه تلك النسبة بعضها في طرف وبعضها في طرف آخر اذ لو كان كلهما في طرف الادلة مثلا فالرجع حينئذ حال الادلة القائمة بها من الاثبات لا النسبة التي تستوي بين الطرفين ولو كان كلهما في طرف الحكم فالرجع حينئذ حاله القائم به من الثبوت بالادلة لا النسبة بينهما وهذا كما قالوا ان مرجع محمولات المنطق الايصال الى المجهولات وهو نسبة بين الموصل والموصل اليه لكنه لما كان شروط الايصال كلها في طرف الموصل لم يكن المرجع النسبة بين الموصل والموصل اليه ولم يجعل موضوع المنطق بل كان المرجع حال المعلوم الذي هو الايصال واما اذا كان الموقوف عليه لها بعضها في جانب وبعضها في جانب آخر فلا يمكن جعل المرجع حال احدهما لئلا يلزم الترجيح بلا مرجح (قوله بان يكون العوارض) بيان لكونها اضافة مخصوصة والباء بيانية (قوله وراجعة) عطف على قوله لها دخل (قوله انما هي المسائل) هذا الحصر بظاهريه ينافي ما سبق من ان اسماء العلوم المدونة لا تطلق حقيقة الاعلى القواعد او ادراكها او الملكة اللهم الا ان يقال مراده الحصر الاضافي بالنسبة الى الموضوعات والمبادئ لانها انما عدا من اجزاء العلوم تسامحا لشدة الاحتياج اليهما فليس حقيقة الا المسائل المقصودة بالذات لا الموضوعات والمبادئ (قوله فآحاد العلم واختلافه) اي كونه علما واحدا مدونا وكونه علوما كثيرة مدونة انما هو باآحاد مسائله واختلافها بمعنى تناسبها وعدم تناسبها فان تناسبت يكن علما واحدا والايكثن علوما متعددة فالآحاد والاختلاف في قوله فآحاد العلم واختلافه بمعنى الوحدة والكثره وفي قوله باآحادها واختلافها بمعنى التناسب وعدمه (قوله لما تركبت الخ) قد تقدم ان للركب جزأ صوريا ولم يذكرها لان اختلاف طرفي المسئلتين وآحادهما يستلزم اختلاف نسبتهما وآحادها فلا حاجة الى ذكرها (قوله كان الاعتبار الخ) اي في آحاد المسائل الكثيرة (قوله آحاد كل الخ) اي كل من الجزأين من كل من المسئلتين فصاعدا بمعنى ان هذه المسئلة بكلها جزأيا تناسب تلك المسئلة بكلها جزأيا وهكذا (قوله بمعنى تناسبه التام) معنى التناسب التام ان يرجع موضوع كل مسئلة مسئلة من مسائل ذلك العلم الى موضوع العلم ومحمولها الى محمول العلم سواء كان موضوع العلم شيئا واحدا كافعال المكلفين لفقهاء او متعدد كالادلة

بان يكون العوارض التي لها دخل في المبحوث عنه وراجعة في الحقيقة اليه بعضها ناشئا عن احد المضافين وبعضها عن الآخر فوضوعه كلا المضافين وذلك لان حقيقة العلم انما هي المسائل فآحاد العلم واختلافه انما هو باآحادها واختلافها ثم انها لما تركبت من جزأين موضوعات مرجعها موضوع العلم ومحمولات مرجعها العرض الذاتي للموضوع كان الاعتبار في آحادها آحاد كل من الجزأين بمعنى تناسبه التام وعدم اختلافه لا بمعنى عدم تعدده وفي اختلافها اختلاف واحد منهما لان انتفاء التناسب يحصل بمجرد ذلك بخلاف ثبوت ذلك مما لا يخفى ثم ان المحمولات اذا كانت راجعة الى الاضافة المخصوصة بتعدد الموضوع البتة مع آحاد العلم



والاحكام للاصول فان موضوع كل مسألة منه لابدان يرجع الى الادلة والاحكام ومحمولها الى الاثبات والثبوت فان تناسبت المسائل الكثيرة بهذا التناسب بعد كلهما علما واحدا حاصله ان وحدة العلم وكثرته انما هو يتناسب مسائله وعدم تناسبها وتناسب مسائله وعدم تناسبها يتناسب اجزائها وعدم تناسبها وتناسب اجزائها تناسبا تاما بان ترجع موضوعاتها الى شئ واحد ومحمولاتها الى العرض الذاتي لذلك الشئ كافي للفقهاء والنحواء ترجع موضوعاتها الى الشئتين اللذين يقعان طرفا للنسبة التي كان بعض ما يتوقف عليه تلك النسبة من شرائطها واحوالها ناشئا من احد الشئتين والبعض الاخر مما يتوقف عليه تلك النسبة ناشئا من الشئ الآخر وترجع محمولاتها الى تلك النسبة كافي الاصول فان موضوعات مسائله ترجع الى الادلة والاحكام ومحمولات مسائله ترجع الى الاثبات والثبوت اللذين هما نسبة واحدة بالذات بين الادلة والاحكام يعبر عنها بالنسبة الى الادلة بالاثبات وبالنسبة الى الاحكام بالثبوت ففي الصورتين تعد تلك المسائل علما واحدا وعدم تناسبها يحصل بمجرد عدم تناسب احد الطرفين واعلم ان مراده بحمل الاتحاد على التناسب التام دفع اعتراض التلويح الذي اورده على وجه التزديد بقوله وفيه نظر لانه الخ على ما سنينيه (قوله والا) اي وان لم تكن المحمولات راجعة الى الاضافة المخصوصة بان لم تكن اضافة بل وصفا قائما بشئ واحد كافي موضوع الفقه او كانت اضافة بين الشئتين ولكن لم تكن العوارض التي لها دخل فيها بعضها ناشئة عن احد الشئتين وبعضها عن الاخر بل كانت كلها ناشئة عن المضاف كافي المنطق فان موضوعه هو الموصل مع ان اعراضه الذاتية هي اتصال بين الموصل والموصل اليه ولم يكن الموصل اليه موضوعا له كالموصل لان الاحوال التي لها دخل في الاتصال كالجسمية والفصلية والخاصية والحدية والسمية وكون القضية موجبة وسالبة وشرطية متصلة ومنفصلة لزومية ونحوها كلها ناشئة عن الموصل لاعتن الموصل اليه فكان موضوعه شيئا واحدا ففي الصورتين لا يتعدد الموضوع وان تعدد فلا يتعد العلم بل يختلف (قوله كاقيل في احوال الاحكام) قائله هو صاحب الاحكام (قوله وقيل بالعكس) قائله الامام حجة الاسلام كما ذكره آتفا (قوله لانه ترجيح بلا مرجح) علة لقوله ولا وجه لرجوع احديهما وذلك لان انتساب تلك الاضافة الى الطرفين على السواء على ذلك التقدير فجعل احد الطرفين موضوعا للعلم دون الطرف الآخر

والا فلا يتعدد الموضوع وان تعدد فلا يتعد العلم اما انها اذا رجعت الى تلك الاضافة يتعدد الموضوع فلا تن الاعراض اللازمة لاحد المضافين لما غيرت الاعراض اللازمة للمضاف الآخر بالنوع تغايرت المزمومات بالضرورة ولا وجه لرجوع احديهما الى الاخرى بالتأويل كاقيل في احوال الاحكام انها راجعة الى احوال الادلة وقيل بالعكس لانه ترجيح بلا مرجح وما سبق من سبق الادلة في الاعتبار يرد عليه ان الاحكام لكونها مقصودة بالاثبات سابقة في الاعتبار فلا ترجيح



ترجيح بلا مرجح وما سبق من سبق الادلة معارض بسبق الاحكام على الادلة  
لكونها مقصودة بالذات فلا يصلح مرجحا فيجعل كل منهما موضوعا بخلاف  
جعل الموصل فقط موضوعا للمنطق مع ان الاتصال بالمجروح عنه فيه اضافة  
بين الموصل والموصل اليه لان له مرجحا اعني كون كل من العوارض التي لها  
دخل في الاتصال ناشئة عن الموصل دون الموصل اليه ( قوله على ذلك التقدير )  
اي على تقدير رجوع المحمولات والاعراض بالمجروح عنها الى الاضافة  
الخاصة ( قوله فلان مأخذ الفصل الداخل ) لفظ الداخل صفة المأخذ وهو  
اشارة الى ما في شرح المقاصد من ان موضوع العلم بمنزلة المادة وهي مأخذ  
للجنس والاعراض الذاتية بمنزلة الصورة وهي مأخذ للفصل الذي به كمال التميز  
انتهى وانما جعلوا الموضوع مأخذا للجنس والاعراض الذاتية مأخذا للفصل  
لما تقرر ان الاطلاع على ذاتيات الحقائق الموجودة لما كان متعمرا بل متعمرا  
مطلقا وعلى ذاتيات الامور الاعتبارية متعمرا بالنسبة الى غير المعبر نظروا  
في آثارها العارضة واخذوا منها ما يحتمل على تلك الحقائق وجعلوا اعم المحمولات  
المستتبع لها جنسا واخصها فصلا وان لم يعلم كونها ذاتيين لها فآخذوا للحيوان  
من بدن الانسان وجعلوه جنسالة لكونه مأخوذا من مادته والناطق من نفسه  
التي هي كالصورة له وجعلوه فصلا بغيره لان صورة الشيء هي المميز التام له  
فكذلك جعلوا موضوع كل علم مدون بمنزلة المادة واعراضه الذاتية بمنزلة  
الصورة واخذوا من الاول محمولا اعم وجعلوه جنسا ومن الثاني محمولا اخص  
وجعلوه فصلا فآخذوا من ذات موضوع الاصول مفهوم الادلة ومن ذات  
اعراضه الذاتية مفهوم الاثبات والثبوت وقالوا هو علم باحث عن الادلة  
والاحكام من حيث الاثبات والثبوت ( قوله لما اتحد بالجنس ) اي بوجه الجنسية  
كوحدة الانسان والفرس في الحيوانية ( قوله وكان جامعا بين الموضوعين )  
اي الادلة والاحكام ( قوله اتحد كل من الجزئين ) اي كل من جزئي مسألة  
مسئلة من مسائل الفن مع الآخر ( قوله اما المحمول فظاهر ) لان محمولات  
جميع مسائل هذا الفن متحد بالجنس وهو الاضافة المخصوصة التي تقدم بيانها  
والاحوال الناشئة عن المضاف نوع من ذلك الجنس وعن المضاف اليه نوع  
آخر منه ( قوله فاذا اتحد ) اي اذا تناسب الموضوعان تناسب المسائل ايضا  
فان قيل قد تقدم ان المراد بنسب المسائل هو التناسب التام الذي يتناسب  
الطرفين وبمجرد تناسب الموضوعين لا يستلزم هذا التناسب قلنا كان تناسب

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



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

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



والمقدار المطلق الذي هو موضوع الهندسة معنى جنسي بعيد عن الخيال وادراك البرهان على لحوق الامور التخيلية للمعنى الجنسي البعيد عن الخيال في غاية الاشكال وعلى لحوقها للنوعيات بناء على ان النوع اقرب من الجنس الى الخيال اسهل على البال اقاموا انواع موضوع الهندسة مقام موضوعها وقالوا موضوعها الخط والسطح والجسم التعليمي تسهيلا لامر الاستدلال واما الثالث فلان الاشتراك في العرض المطلق لا يكفي في الاتحاد والاتحاد الفقه والهندسة باعتبار كون موضوعهما فعل المكلف والمقدار المشتركين في العرضية والاشترك في العرض الخاص بنوع كالصحة الخاصة ببدن الانسان لان الاشتراك فيها ليس بشرط والالموقع البحث في الطب عن احوال الاجزاء والادوية والامزجة لانها لا تشارك البدن في الصحة حتى تشترط وانما تشارك تلك الاشياء البدن في الانتساب الى الصحة والاشترك في الانتساب اليها اما من قبيل الاشتراك في العرض المطلق او من قبيل الاشتراك في القدر المشترك بين تلك الامور المتعددة وعلى التقديرين لا يصلح جامعا اما على الاول فلما ر واما الثاني فلان اعتبار المشترك بينها لا يفيد الانضباط لافضائه الى ان يتحد جميع العلوم العربية الباحثة عن احوال الالفاظ فان موضوعاتها اعنى الالفاظ تشترك في عرض هو القدر المشترك بين موضوع النحو والصرف والمعاني والبيان ولو كان البحث عن احوال الالفاظ للاحتراز عن الخطأ في اللفظ فاذا عرفت هذا فموضوع الطب ليس تلك الاشياء المتعددة بل بدن الانسان من حيث يصح ويمرض والبحث عن الاجزاء والادوية والادوية وغيرها باعتبار رجوعها الى البحث عن صحة البدن ومرضه (قوله واعتبار ما بينها) اى بين تلك الامور التي اردنا جعلها موضوعا لعلم واحد من انتفاء التقدير المذكور حاصله ان الجامع العرضي بينها اما عرض تام او عرض خاص بواحد منها او عرض مشترك بينها والكل باطل اما الاول والثاني فلما ذكره

المشترك لكونها منتزعة من الجزئيات الخارجية وتحفظ في الخيال فتكون النسبة الى المحافظة لالى المدركة (قوله بعيد عن الخيال) لانه كلى لا يدرك الا بالعقل والمرسم في الخيال هو المعاني الجزئية المدركة بالحواس المشتركة المنتزعة من الصور الخارجية (قوله اقرب من الجنس) لان ادراك الجنس لا بد فيه او لا من تجريد النوع عن الشخصات وثانيا من تحليل النوع الى الجنس والفصل بخلاف ادراك النوع فانه يحصل بمجرد التجرد عن الشخصات فيكون اقرب الى الخيال (قوله والمقدار) بالنصب عطف على المضاف وقوله المشتركين صفة للمعطوف والمعطوف عليه (قوله في العرضية) وكذا في الوجود (قوله في العرض الخاص بنوع) اى بنوع من الانواع التي اردنا جعلها موضوعا لعلم واحد باعتبار اشتراكها في عرضي كبدن الانسان واجزائه والادوية والادوية والعناصر الاربعة والامزجة فانها انواع متباينة لا اشتراك بينهما في جنس قريب كاشتراك الخط والسطح والجسم التعليمي في المقدار فاذا اردنا جعلها موضوعات للطب لا يمكن باعتبار جامع ذاتي من معنى جنسي او نوعي لعدم اشتراكها فيهما ولا باعتبار عرض خاص بنوع واحد منها كالصحة الخاصة ببدن الانسان لان الاشتراك فيها ليس بشرط والالموقع البحث في الطب عن احوال الاجزاء والادوية والامزجة لانها لا تشارك البدن في الصحة حتى تشترط وانما تشارك تلك الاشياء البدن في الانتساب الى الصحة والاشترك في الانتساب اليها اما من قبيل الاشتراك في العرض المطلق او من قبيل الاشتراك في القدر المشترك بين تلك الامور المتعددة وعلى التقديرين لا يصلح جامعا اما على الاول فلما ر واما الثاني فلان اعتبار المشترك بينها لا يفيد الانضباط لافضائه الى ان يتحد جميع العلوم العربية الباحثة عن احوال الالفاظ فان موضوعاتها اعنى الالفاظ تشترك في عرض هو القدر المشترك بين موضوع النحو والصرف والمعاني والبيان ولو كان البحث عن احوال الالفاظ للاحتراز عن الخطأ في اللفظ فاذا عرفت هذا فموضوع الطب ليس تلك الاشياء المتعددة بل بدن الانسان من حيث يصح ويمرض والبحث عن الاجزاء والادوية والادوية وغيرها باعتبار رجوعها الى البحث عن صحة البدن ومرضه (قوله واعتبار ما بينها) اى بين تلك الامور التي اردنا جعلها موضوعا لعلم واحد من انتفاء التقدير المذكور حاصله ان الجامع العرضي بينها اما عرض تام او عرض خاص بواحد منها او عرض مشترك بينها والكل باطل اما الاول والثاني فلما ذكره



واما الثالث فلافضائه الى اتحاد جميع العلوم العربية ومن هنا ظهر عدم صحة ضمير التثنية في بينهما كما وقع في بعض النسخ (قوله فلان تعدده الخ) لان اختلاف الموجب لاختلاف المسائل الموجب لاختلاف العلم هو الاختلاف بمعنى عدم التناسب التام على مامر ولاخفاً في ان تعدد الموضوع على تقدير عدم رجوع الممولات الى الاضافة المخصوصة عبارة عن عدم هذا التناسب (قوله وقد تقرر في موضعه الخ) اعلم انهم اختلفوا في ان الشيء الواحد ذاتا واعتبارا هل يجوز ان يكون موضوعا لعين مختلفين او اكثر اجماعا لا يجوز فالأكثر ان لا يجوز والام يمتاز لان تميز العلوم بحسب تمايز موضوعاتها وقل بعض المحققين انه جائز وواقع اما الجواز فلانه يصح ان يكون لشيء واحد اعراض ذاتية متنوعة يبحث في علم عن نوع منها وفي علم آخر عن نوع آخر منها فيتميز العلمان بالاعراض المبحوث عنها وان اتحد الموضوع بالذات والاعتبار وذلك لان اتحاد العلم واختلافه انما هو باتحاد مسأله واختلافها وكما اتحد المسائل باتحاد موضوعاتها بان يرجع الجميع الى موضوع العلم سواء كان واحدا حقيقة او متعددا تجمع معه الاضافة المخصوصة على ما تقدم ويختلف باختلافها بان لا يرجع الى موضوع العلم كذلك يتحد باتحاد ممولاتها بان يرجع الجميع الى نوع من الاعراض الذاتية للموضوع ان اتحد الموضوع او الى جنسها الذي هو الاضافة المخصوصة ان تعدد الموضوع كما تقدم او الى جنسها الذي هو غير الاضافة المخصوصة ان اتحد الموضوع كما في المنطق ويكون المبحوث عنه في الحقيقة هو ذلك الجنس ويختلف باختلاف ممولاتها بان لا يرجع الجميع الى نوع من الاعراض الذاتية الا ان المعتبر في اتحادها اتحاد كل من الموضوع والممول وفي اختلافها يكفي اختلاف احدهما على مامر والحاصل انه لا فرق بين الموضوع والممول فيما يرجع الى اتحاد العلم واختلافه فكما يصح التمايز تمايز الموضوع فكذلك يصح تمايز الممول ايضا فان قيل هذا جواز عقلي ونحن اعتبرنا الموضوع في التمايز اصطلاحا ولا يمنع الجواز العقلي قلنا لا مضايقة في الاصطلاح واما الوقوع فلان الحكماء جعلوا اجسام العالم وهي البسائط من الافلاك والعناصر موضوع علم الهيئة من حيث الشكل وموضوع علم السماء والعالم من حيث الطبيعة والحيثية فيهما بيان الاعراض الذاتية المبحوث عنها لاجزاء الموضوع والاملا وقع البحث عنها في العليين فموضوع كل منهما اجسام العالم على الاطلاق لكن البحث في الهيئة عن اشكالها وفي علم السماء والعالم عن

واما عدم اتحاد العلم ان تعدد الموضوع على انتفاء ذلك التقدير فلان تعدده حينئذ عين اختلافه الموجب لاختلاف المسائل الموجب لاختلاف العلم ولان تعدد الموضوع وتنوعه يوجب تنوع الاعراض الذاتية وقد تقرر في موضعه ان مجرد تنوعها اذا لم يرجع الى الامر الواحد يكون سببا لتعدد العلم وان اتحد الموضوع فكيف اذا تعدد هذا تحقيق كلام صاحب التنقيح



طبيعتها فهما علمان مختلفان باختلاف محمولات المسائل مع اتحاد الموضوع  
 بالذات والاعتبار فالشارح رحمه الله اختار ما ذهب اليه بعض المحققين حيث  
 قال ان مجرد تنوع الاعراض الذاتية اذالم يرجع الى الامر الواحد يكون سببا  
 لتعدد العلم وان اتحاد الموضوع لكن في كل من وجهي الجواز والوقوع بحيث اما  
 في وجه الجواز فلو جوه الاول انه مبنى على كون الحثية المذكورة في تعريف  
 الموضوع بياناً لتنوع الاعراض الذاتية وقد عرفت فيما سبق انها قيد للموضوع  
 لا بيان لتنوع الاعراض الذاتية فاذا كانت قيداً له يتعدد الموضوع بتعدد القيود  
 فلا يكون الموضوع واحداً ذاتاً واعتباراً بل يتعدد اعتباراً ولو سلم انها لتنوع  
 الاعراض الذاتية ولكنه لا يتنوع الاعراض الذاتية لشيء واحد من جهة  
 واحدة بل انما تنوع من جهات متعددة فذلك الشيء يتعدد بحسب تعدد الجهات  
 فلم يكن الموضوع واحداً ذاتاً واعتباراً والثاني ما ذكره في التلويح انهم لما حاولوا  
 معرفة احوال اعيان الموجودات وضعوا الحقائق انواعاً واجناساً وبخلافها  
 احاطوا به من اعراضه الذاتية فحصلت لهم مسائل كثيرة متحدة في كونها بخلافها  
 عن احوال ذلك الموضوع وان اختلفت محمولاتها فعملوا بها بهذا الاعتبار علماً  
 واحداً يفرق بالتدوين والتسمية وجوزوا الكل احداً بضيف اليه ما يطلع عليه  
 من احوال ذلك الموضوع فان المعتبر في العلم هو البحث عن جميع ما يحيط به  
 الطائفة الانسانية من الاعراض الذاتية للموضوع فلامعنى للعلم الواحد الا ان  
 يوضع شيء واحداً واثباتاً متناسبة فيبحث عن جميع عوارضه الذاتية ويطلبها  
 ولا معنى لتمايز العلوم الا ان هذا ينظر في احوال شيء وذلك في احوال شيء مغاير له  
 بالذات او بالاعتبار بأن يؤخذ في احداً العلمين مطلقاً وفي الآخر مقيداً او يؤخذ  
 في كل منهما مقيداً بقيد آخر وتلك الاحوال بمجهولة مطلوبة والموضوع  
 معلوم بين الوجود في العلم فهو الصالح سبباً لتمايز العلم حاصله ان تمايز العلوم بتمايز  
 موضوعاتها ليس مجرد اصطلاح بل لكون الموضوع صالحاً في نفسه للسببية  
 لتمايز العلم والثالث انه لو جاز تعدد العلوم باعتبار تعدد انواع الاعراض الذاتية  
 لشيء واحد لزم جواز تعدد كل علم من العلوم المدونة اذ ما من علم الا ويشتمل  
 موضوعه على اعراض ذاتية متنوعة فلا كل احداً يجعله علوماً متعددة بهذا  
 الاعتبار مثلاً يجعل البحث عن فعل المكاف من حيث الوجوب علماً ومن حيث  
 الحرمة علماً آخر الى غير ذلك فيكون الفقه علوماً متعددة موضوعها فعل المكاف  
 فلا ينضبط الاتحاد والاختلاف كذا في التلويح و اشار الشارح بقوله اذالم يرجع



الى الامر الواحد الى دفعه فانه لزم منه ان تنوع الاعراض لا يكون سببا  
 لتعدد العلم اذ ارجع الى شئ واحد وكل من الوجوب والحرمة والاباحة والندب  
 والكراهة راجع الى ما ثبت بخطاب الله تعالى فلا يصير سببا لتنوع علم الفقه واما  
 في الوقوع فلان موضوع علم السماء والعالم ليس اجسام العالم مطلقا لكون  
 الاعراض المبحوث عنها اخص منها مطلقا بترتب على استعداد خاص غير  
 استعدادها لسائر الاعراض الذاتية لها فموضوع علم السماء والعالم هو تلك  
 الاجسام من حيث اشتماله على الطبيعة التي هي مبدأ التغيير اى خروج المادة  
 من القوة الى الفعل في آثار ترتب عليه وموضوع علم الهيئة تلك الاجسام من حيث  
 صلاحية لقبول الاثر الذي هو الشكل وقوله ولان تعدد الموضوع وتنوعه  
 اى تعدده وتنوعه على انتفاء ذلك التقدير (قوله بحيث يدفع عنه اعتراضات  
 التلويح) منها ما اعترض على قوله ان اختلاف الموضوع يوجب اختلاف  
 المسائل على انتفاء ذلك التقدير بقوله ان اريد باختلاف المسائل مجرد تكررها  
 لانعلم انه يوجب اختلاف العلم لان مسائل العلم الواحد كثيرة البتة وان اريد  
 عدم تناسبها فلان مجرد تكرر الموضوعات يوجب ذلك وانما يلزم لو لم تكن  
 الموضوعات الكثيرة متناسبة والقوم صرحوا بان الاشياء الكثيرة انما تكون  
 موضوعا للعلم واحدا بشرط تناسبها في امر ذاتي كالخط والسطح والجسم التعليمي  
 المناسبة في المقدار للهندسة او في امر عرضي كبدن الانسان واجزائه والاعذية  
 والادوية المتشاركة في الانتساب الى الصحة للطب ووجه الاندفاع باختيار  
 الشق الثاني اعني ان يراد عدم تناسبها لكونها مطلقا بل عدم تناسب التمام  
 على ما تقدم ولا خفا ان الموضوعات على تقدير انتفاء الاضافة المخصوصة  
 يوجب عدم التناسب وان لم يوجب عدم مطلق التناسب وتناسب الخط والسطح  
 والجسم التعليمي في المقدار ليس تناسبا تاما يصح جعلها موضوعا للعلم بل  
 الموضوع في الحقيقة هو المقدار على ما مر وتناسب بدن الانسان واجزائه  
 والاعذية وغيرها في ذلك العرض لا يصح لجامعا على ما مر ايضا ومنها ما اعترض  
 على قوله ان المبحوث عنه اذا لم يرجع الى الاضافة المخصوصة لم تعدد الموضوع  
 بما حاصله ان موضوع الاصول هو الادلة الاربعة لامفهوم الدليل ولا اضافة  
 بين الادلة الاربعة وكذا موضوع المنطق هو التصور والتصديق ولا اضافة  
 بينهما ووجه اندفاعه ما ذكره بقوله ان الامور المتعددة اذا اشتركت في جامع ذاتي  
 كان الموضوع في الحقيقة ذلك الجامع لا الامور المتعددة ولا خفا في ان الكتاب

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



والسنة والاجماع والقياس مشتركة في مفهوم الدليل وهو ذاتي لها وكذا  
 الوجوب والتدب والاباحة والحرمة والكراهة مشتركة في ذاتي لها وهو  
 الحكم الشرعي فكان الموضوع في الحقيقة هو الدليل والحكم لاما صدقا  
 عليه من الانواع المذكورة ولا خفا في تحقق الاضافة المخصوصة بين الدليل  
 والحكم وكذا المشترك بين المعلوم التصوري والتصديقي هو الموصل وهو  
 الموضوع وهو واحد لاتعدد فيه فلاحاجة الى الجامع فان قيل ان مفهوم  
 الدليل لا يبحث في الفن عن اعراضه الذاتية بل انما يبحث عن احوال الكتاب  
 والسنة والاجماع والقياس وكذا مفهوم الحكم فكيف يصح ان يكون ذلك  
 المفهوم موضوعا للفن قلنا المراد بمفهوم الدليل والحكم هو معروض المفهوم  
 الذي هو الكلي الطبيعي في ضمن جزئيات غير متشابهة للمفهوم من حيث  
 هو المفهوم فصار الموضوع هو الدليل والحكم الشرعيين الشاملين للانواع  
 والافراد وموضوع المنطق هو المعلوم الموصل الشامل للتصوري والتصديقي  
 كذا افاده الشارح في حاشيته على التلويح ومنها ما اعترض على ما ذكره  
 بعض المحققين على الجواز المذكور اعني الوجه الثالث الذي ذكرناه  
 ووجه اندفاعه ظهر من قوله اذا لم يرجع الى الامر الواحد على ما ذكرناه  
 (قوله كل حكمه ومصلمة) اعلم ان للحكمة معنيين احدهما الاتقان والاحكام  
 في العلم والفعل والثاني العلم بالاشياء على ما هي عليه والمراد ههنا الحاصل  
 بالمصدر بالمعنى الاول اي كل اثر يترتب على فعل الفاعل على وجه الاحكام  
 يسمى غاية آه وانما عطف المصلمة عليها اشارة الى ان كلا من الحكمة  
 والمصلمة اعم من الفائدة والغاية فيكون بينهما عموم وخصوص من وجه  
 فان كل اثر يترتب على فعل الفاعل ان كان على وجه الاحكام وكان فيه  
 نفع للفاعل يسمى حكمة ومصلمة سواء كان ذلك الفعل يسمى غاية او فائدة  
 وان كان على وجه الاحكام ولا نفع فيه للفاعل يسمى حكمة لا مصلمة  
 وان كان فيه مصلمة ولا احكام فيه يسمى مصلمة لا حكمة ثم اعلم ان الشريف  
 العلامة قال في بعض المواضع اذا ترتب على فعل اثر فذلك الاثر من حيث  
 انه نتيجة لذلك الفعل وثمرته يسمى فائدة ومن حيث انه على طرف الفعل  
 ونهايته يسمى غاية له وفائدة الفعل وغايته متحدتان بالذات ومختلفتان بالاعتبار  
 ثم ذلك الاثر المسمى بهذين الاسمين ان كان سببا لاقدام الفاعل على الفعل  
 يسمى بالقياس الى الفاعل غرضا ومقصودا وبالقياس الى فعله علة غاية  
 فالغرض والعلة الغاية ايضا متحدان ذاتا ومختلفان اعتبارا وان لم يكن سببا

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



للاقدام كان فائدة وغاية فقط فالغاية اعم من العلة الغائية انتهى ولهذا فسرنا  
الحكمة والمصلحة بالاثر المذكور ثم الظاهر من قوله كل حكمة ومصلحة آه  
ان كل شيء يصدق عليه الحكمة والمصلحة فانه يصدق عليه الفائدة والغاية  
والاثر ولا ينعكس كليا بل ينعكس جزئيا لان بعض الاثر لا يصدق عليه  
الحكمة والمصلحة كما اذا رمى صبدا فاصاب انسانا وقتله فان هذا القتل  
يقال له اثر ولا يقال له حكمة ومصلحة لعدم القصد فيه والظاهر من قوله  
يترتب على فعل ان ما يترتب على ما ليس بفعل من الاثر لا يسمى غاية ولا  
فائدة كغايات العلوم المدونة آلية او غير آلية لان تلك العلوم ليست بافعال  
بل عبارة عن المسائل المخصوصة او ادراكاتها او الملكة الحاصلة عنها بل  
الغاية والفسادة ما يترتب على فعل وفيه نظر لان قولهم غاية العلوم الغير  
الآلية حصول انفسها وغاية العلوم الآلية حصول غيرها وقولهم ان  
غاية الشيء علة له ولا يجوز كون الشيء علة لنفسه فكيف يجوز ان تكون  
غاية العلوم الغير الآلية حصول انفسها وقولهم في جواب هذا الاعتراض  
الغاية بحسب وجودها الذهني علة لوجود ذي الغاية في الخارج فاللازم  
من كون الشيء غاية لنفسه ان يكون وجوده الذهني علة لوجوده الخارجي  
وذلك جائز وكل علم من العلوم المدونة قد يوجد في الذهن بذاته كما اذا تعلمت  
علما مخصوصا كالاصول مثلا فان ذلك العلم حاصل بذاته في الذهن وقد يوجد  
فيه لابذاته بل بصورته كما اذا تصورت علما مخصوصا بامر كمي قبل ان  
تعلمه ولا شك ان وجوده في الذهن على الوجه الاول مغاير لوجوده فيه على  
الوجه الثاني لان الاول وجود اصلي كالوجود الخارجي والثاني وجود ظلي  
تبعي فهو باعتبار الوجود الثاني علة لبااعتبار الوجود الاول فنسبة الثاني الى  
الاول كنسبة الوجود الذهني الى الخارج انتهى كلها يقتضي ان الذي يترتب  
عليه الغاية لا يلزم ان يكون فعلا لان العلوم الآلية ليست فعلا كما ترى وقد يقال  
ان العلوم الغير الآلية انما هي غاية لتحصيلها لا حصول انفسها وكذا ما يترتب  
على العلوم الآلية من العلوم المقصودة انما هي غاية لتحصيل العلوم الآلية  
لانفسها والتحصيل من قبيل الفعل الاختياري فان قيل انه لو جاز ذلك لزم تقدم  
حصول العلوم الغير الآلية في انفسها على تحصيلها وتحصيلها مقدم على حصول  
انفسها فيلزم تقدم حصولها في انفسها على نفسه بمرتين و لزم تقدم حصول  
العلوم المقصودة على تحصيل العلوم الآلية وليس كذلك قلنا ان اراد لزوم تقدم  
حصول العلوم في الخارج فاللازمة متنوعة وان اراد حصولها في التصور

( فاللازمة )



فالملازمة مسلمة ونزوم تقدم الشيء على نفسه ممنوع لان تحصيلها انما يقدم على حصول انفسها في الخارج لاني التصور ( قوله واما الغرض الخ ) الذي ظهر منه ان الغرض والعلة الغائية متساويان صدقا مترادفان مفهومهما وقد تقدم عن الشريف العلامة انهما مختلفان اعتبارا اي مفهومهما ومحددان ذاتا والجواب ان التسمية بالاسمين لا تقتضى التعدد في المسمى وان قيد الحثية معتبر في مفهومات الامور الاعتبارية ذكرت او لم تذكر فيختلفان اعتبارا بالحثية ( قوله والعلة لعليته ) عطف على الموصول اي الغرض هو العلة لعلية الفاعل ( قوله فلا توجد في افعال الله تعالى ) اي لا يوجد كل من الغرض والعلة الغائية واما الغاية بمعنى نهاية الفعل وطره فيجوز في افعاله تعالى لعدم المحذور المذكور وكذا في الموجب عند مثبته على ما صرح به الشريف في حاشية شرح المختصر لكن كل من الغرض والعلة الغائية يختص بالفاعل بالاختيار فان الموجب لا يكون لفعله علة غائية وان جاز ان يكون لفعله حكمة وفائدة وقد تسمى فائدة فعل الموجب علة غائية مجازا تشبيها لها بالغاية الحقيقية التي هي علة غائية للفعل اعلم انهم اختلفوا في ان افعاله تعالى هل تعلل بالاعراض او لا وعلى الثاني هل يجوز خلوفعله تعالى عن حكمة ومصلحة او لا فذهب الماتريدية الى ان افعاله تعالى كلها لا تعلل بالغايات والاعراض ولكنها لا تخلو عن حكمة ومصلحة واستدلوا عليه بوجهين الاول انه لو كان فاعلا لغرض لكان ناقصا في ذاته مستكملا بتحصيل ذلك الغرض وذلك محال عليه تعالى لانه كامل من جميع الوجوه لا يقال يجوز ان يعود الغرض الى غير الله فلا يلزم الاستكمال بالغير لانا نقول حصول ذلك الغرض للغير لا بد ان يكون اصلح للفاعل من عدمه والامم يصلح غرضا لفعله فيلزم المحذور المذكور ايضا الثاني انه لو كان شيء من الممكنات غرضا لفعله لما كان حاصله بخلقه ابتداء بل بتبعية ذلك الفعل واللازم باطل لما ثبت ان الكل مستند اليه تعالى ابتداء بلا واسطة امر وذهبت الاشارة الى ان بعض افعاله تعالى يجوز ان يعلل بالاعراض وان يخلو بعض فعله عن حكمة ومصلحة وذهبت المعتزلة الى ان افعال الله تعالى معللة بالاعراض والحق ما ذهب اليه مشايخنا الماتريدية على ما بيناه ( قوله معرفة الاحكام ) لا يخفى عليك انه ان كان المراد باصول الفقه المسائل فلا يصح جعل معرفة الاحكام غاية لها لعدم ترتبها على المسائل بل انما يرتب على معرفتها وتحصيلها وان كان المراد به ادراك المسائل والملكة الحاصلة من تلك الادراكات يصح جعلها غاية وفائدة

واما الغرض ويسمى علة غائية ايضا فهو ما لاجله اقدام الفاعل على فعله والعلة لعليته فلا توجد في افعال الله تعالى لاستلزام استكمالها بالغير لان فاعليته تعالى حينئذ تكون معلولة لذلك الغرض اذ عرفت هذا فاعلم ان فائدة الاصول وغايتها ( معرفة الاحكام ) الربانية



له لكنه يرد عليه ما مر من ان الفاسدة والغاية اثر يرتب على الفعل وتلك  
 الادراكات والملكمة المذكورة ليست فعلا ويحاج بما مر ايضا من ان الفاسدة  
 انما ترتب على تحصيل العلوم لاعلى انفسها ولقائل ان يقول لانسلم ان معرفة  
 الاحكام ترتب على معرفة تلك المسائل كما لا ترتب على انفسها لانه لا بد من ضم  
 تلك المسائل بعد ادراكها الى صغرى سهلة الحصول اللهم الا ان يقال المراد  
 بمعرفة الاحكام الاقتدار عليها لا المعرفة بالفعل (قوله بحسب الطاقة  
 الانسانية) اي طاقة انسان يقدر على الانتقال من الشكل الاول الى النتيجة  
 لامطلقا (قوله لينال بالجرى الخ) بيان لفائدة معرفة الاحكام فكانت  
 السعدتان غاية الغاية ومنتهى الفائدة وهو المطلوب لذاته وهذه السعادة  
 غاية غاية علم الكلام ايضا على ما صرح به في المواقف (قوله ببيان جهات  
 دلالة الخ) قد اشار فيه الى اربعة امور متغيرة الدليل وهو العالم والمدلول  
 وهو الصانع ودلالة الدليل على المدلول وهو النسبة بينهما وجهة الدلالة وهو  
 الحدوث والامكان على الاختلاف وفيما نحن فيه الدليل هو اقيموا الصلاة مثلا  
 والمدلول هو الوجوب والدلالة هي النسبة بينهما ووجه الدلالة كون الدليل  
 امر خاليا عن قرينة الندب والنسخ وقد اختلفوا في ان جهة دلالة الدليل هل  
 تغاير الدليل او لا قيل نعم وقيل لا وجه الاول ما ذكرناه من البيان ووجه الثاني  
 ان العالم يدل على الصانع نظرا الى ذاته لا بالنسبة الى عارضه من الحدوث  
 او الامكان والالزام التسلسل لان نقل الكلام الى ذلك فوجب ان يكون له وجه  
 دلالة تغايره لكونه دليلا على وجود الصانع كالعالم فيلزم التسلسل والحدوث  
 والامكان ليسا غير العالم اذ لا واسطة بين العالم والصانع تغايرهما بل كل ما يغاير  
 الصانع فهو داخل في العالم فيكون كل من الحدوث والامكان داخلا في العالم  
 على ما في المواقف (قوله اعنى ما به يستلزم الخ) اشار فيه الى ما قالوا انه لا بد  
 في الدليل من مستلزم للمطلوب والالم ينتقل الذهن منه اليه ولا بد من ثبوت  
 المستلزم للمحكوم عليه وهو العالم ههنا يلزم من ثبوت ذلك المستلزم له ثبوت  
 لازمه وهو الحدوث له ومن هنا اي من وجوب المستلزم للمطلوب الموصوف  
 بالثبوت للمحكوم عليه قالوا وجبت في الدليل مقدمتان احدهما عن استلزام  
 المستلزم للمطلوب وهي الكبرى وثانيتهما عن ثبوت المستلزم للمحكوم عليه وهي  
 الصغرى فان قيل الاستلزام انما يكون في القطعيات دون الظنيات ومسائل  
 الفقه ظنيات المجتهد قلنا ان اريد بالدليل اعم من القطعي والامارة على ما هو

بحسب الطاقة الانسانية لينال بالجرى  
 على وجه السعادة الدينية والدينية  
 وذلك لان هذا العلم المتكفل ببيان  
 جهات دلالة الادلة على الاحكام اعنى  
 ما به يستلزم الدليل للمطلوب كالحديث  
 والامكان للعالم



الظاهر من المقام يحمل الاستزمام المذكور ههنا على المناسبة الصحيحة للانتقال الى المطلوب لاعلى امتناع الانفكاك وان اريد به القطعي يحمل الاستزمام على امتناع الانفكاك ويقال الظن في الحكم نفسه لافي ثبوت ذلك الحكم المظنون بل ثبوته قطعي بناء على ان كل حكم مظنون المجتهد فهو ثابت بحسب العمل به بالايجاع فان قيل المشهور ان الدليل عند الأصوليين مفرد وهو العالم بالنسبة الى الصانع وقد صرح به ههنا فامعنى لزوم المقدمتين عندهم قلنا نعم الا انه لا يمكن التوصل به الى مطلوب خبري بدون النظر الصحيح فيه على ما تقدم فن حيث يتعلق به النظر فيه وجبت المقدمتان واما عند المنطقيين فالدليل هو مجموع المقدمتين وكل من المقدمتين جزء من الدليل عندهم (قوله وبيان شرائط افادتها) اي افادة الادلة للاحكام الشرعية والمراد بافادتها اعراضها الذاتية لمبحوث عنها اعني الاثبات وبشرائطها ما يتوقف عليه الاثبات من عمومها وخصوصها واشتراكها وغيرها على ما تقدم والمراد بالامور المعبرة في تلك الافادة هي ما يتوقف عليه ثبوت الحكم من كونه عبادة او عقوبة وكون المحكوم عليه مكلفا (قوله ولو اجالا) فان المبين في الاصول هو كون الامر الخالي عن قرينة الندب للوجوب مثلا وكون العام مفيدا للحكم كذا والخاص مفيدا للحكم كذا وهو المراد بالبيان الاجالي (قوله ولهذا) اي ولكون هذا العلم متكفلا بالبيان الاجالي احتجج الى علم آخر وهو الفقه الباحث عن خصوصيات الاحكام المستفادة من الادلة التفصيلية كوجوب الصلاة المستفاد من اقيوم الصلاة ووجوب الزكاة المستفاد من اتوا الزكاة وغيرها من الاحكام الجزئية المستفادة من الادلة المعينة التي نيطت تلك الاحكام بها والمراد من هذا الكلام دفع ما توهم من ان معرفة الاحكام لو كانت غاية للاصول لما احتجج لهذه المعرفة الى علم آخر اي الفقه (قوله اي في الفن او من الكتاب) يعني ان المقصود في الفن يشمل المقصدين والخاتمة لا مقدمة الفن ولا غاية لانها خارجان عن المقصود فيه بخلاف المقصود من الفن فان المقصود من الفن غاية للمقصودان ولاخاتمة فقوله فأنحصر المقصود في مقصدين وخاتمة انما يستقيم على الاول دون الثاني فلذا فسرناه بالاول دون الثاني وكذا المقصود من الكتاب يشمل المقصدين والخاتمة لا المقدمة بخلاف المقصود في الكتاب فانه يشمل المقدمة ايضا فلذا فسرناه بالاول دون الثاني (قوله لان الاول) اي المقصود من الفن (قوله والثاني) اي المقصود في الكتاب (قوله الاول في الادلة الاربعه الخ) قال الامدي في الاحكام

و بيان شرائط افادتها لها والامور المعبرة في تلك الافادة ولو اجالا ولهذا احتجج الى علم آخر باحث عن خصوصيات الاحكام المستفادة من الادلة التفصيلية (فأنحصر) اي اذا كان بحث الاصول عن احوال الادلة والاحكام أنحصر (المقصود) اي في الفن او من الكتاب لا المقصود من الفن او في الكتاب لان الاول هو الغاية ولا وجه لانحصارها فيما ذكر والثاني يتناول المقدمة (في مقصدين) لبيان احوال الادلة والاحكام (وخاتمة) لبيان احوال الاستنباط وما يتعلق به (المقصود الاول في) بيان احوال (الادلة) الاربعه وهي الكتاب والسنة والاجماع والقياس وجه الضبط ان الدليل



المسمى بالدليل الشرعي منقسم الى ما هو صحيح في نفسه ويجب العمل به والى ما ظن انه دليل صحيح وليس كذلك اما القسم الاول فهو خمسة انواع الكتاب والسنة والاجماع والقياس والاستدلال وهكذا جعل ابن الحاجب الادلة الشرعية خمسة انواع وعد الاستدلال خامسا وانما تركه المصنف لما قالوا انه يرجع بجميع اقسامه الى التمسك بمعقول النص او الاجماع على ما صرح به الامدني واقسامه عند الحنفية اربعة التلازم بين الحكمين الثبوتين او النفيين او احدهما ثبوت والاخر نفي او بالعكس والاستصحاب وشرع من قبلنا والاستحسان وقالت المالكية المصالح المرسلة ايضا وقال قوم نفي المدارك ايضا في الحكم العدمي والشافعية لم يعدوا غير التلازم والاستصحاب وشرع من قبلنا من الاستدلال فان قيل فعلى هذا ان كلا من السنة والاجماع والقياس يرجع الى الاستدلال بالكتاب فلم عدوها قسما برأسه بل كل من الاربعة يرجع الى الاستدلال بالكلام النفي على ما صرحوا به قلنا نعم الا ان كلامنا هذه الاربعة لما كان نوعا مخالفا للاخر صلح قسما برأسه على حدة بخلاف ما ذكر من التلازم والاستصحاب والاستحسان وغيرها مما ذكره الشارح اذ لا تغايرة بينها وبين الادلة الاربعة تغايرا نوعيا فلم يصلح قسما برأسه ثم الثلاثة الاول من تلك الاربعة اصول مطلقة والقياس اصل من وجه وفرع من وجه واثره في اظهار الحكم وتغيير وصفه من الخصوص الى العموم لاني اثباته كالثلاثة المذكورة ولهذا قال فخر الاسلام الزدري اصول الشرع ثلاثة الكتاب والسنة والاجماع والاصل الرابع القياس المستنبط من هذه الاصول الثلاثة وقد تقدم في اول الكتاب ما فيه من الابحاث ثم هذه الظرفية مجازية اقامة لشمول العموم العلمي مقام الشمول الظرفي بمعنى انه كلما تحقق المقصد الاول تحقق بيان الادلة الاربعة بخلاف عكسه لجواز تحقق بيانها بغير المقصد الاول فثبته الشمول العلمي بالشمول الظرفي (قوله اما وحي او غيره) والمراد بالوحي ههنا اعم من الكتاب والسنة بقريظة انقسامه اليهما (قوله والوحي امامتوفا لكتاب) اختلف في معنى كونه متلوا قيل معناه ان يتعلق بتلاوته الاحكام كوجوبها في الصلاة وحرمتها للمخاض والجنب وقيل معناه تلاوة جبريل عليه السلام على الرسول عليه السلام وتلاوة الرسول على الامة وقيل معناه ان يظهر ما هو مكتوب في الوح المحفوظ ومقيد به لا يجوز لجبريل ولا للرسول ولا لغيرهما تغييره وتبديله بلفظ آخر يفيد عين فائدته لانه مجعز ومتحدى به وهذا مختص بالقرآن واما السنة فيجتمعا ان يكون التنازل على

اما وحي او غيره والوحي امامتو  
فالكتاب والافالسنة



جبريل معنا صرنا فكساه حجة عبارته وبينه للرسول عليه السلام تلك العبارة  
 او اللهم كالقند بدون عبارته فاعرب الرسول عليه السلام بعبارته ويجوز  
 نقلها بالمعنى وان كان الاولى نقلها بلفظها كذا ذكره التفاتى في بعض  
 كتبه فأقاد ان السنة المقابلة للكتاب لم ينزل الامعناها فقط وبه صرح  
 في الكشف الكبير ايضا حيث قال ان الوحي الذي ليس يمتلوا لم ينزل الامعنا فان  
 قبل تقسيم الوحي الى القسمين غير صحيح لوجوب وجود المقسم في جميع افراد  
 اقسامه وقد تقرر ان من السنة ما يكون اجتهاديا ومنها ما يكون فعليا  
 وكلاهما ليسا بوحى لان الوحي كلام خفي ينافى الاجتهاد اجيب عنه باننا لانسلم  
 وجوب وجود المقسم في جميع افراد اقسامه لجواز ان يكون القسم اعم من المقسم  
 نحو الانسان اما اسود او ابيض ولو سلم ذلك لكن لانسلم ان كلام السنة الفعلية  
 والاجتهادية يكون بدون الوحي بل كل ما فعله عليه السلام واجتهد فيه يكون  
 بالوحى سوى ما كان من الامور العادية على ما سيأتى ذكره في ركن السنة قلت  
 فيه نظر اذ لا يلزم من كون الشئ بالوحى كونه وحيا وهو المطلوب تأمل ( قوله  
 ان كان قول كل مجتهد ) وقع في التلويح كل امة بدل مجتهد انما عدل عنه  
 اذ لا مدخل في الاجماع لعوام الامة بل اهل الاجماع هم العلماء المجتهدون وههنا  
 بحث وهو ان كون الاجماع من ادلة الفقه يستلزم ان لا يكون علم الصحابة في زمان  
 النبي عليه السلام فقها لعدم الاجماع في زمانه فلا يكون احدا من الصحابة في زمن  
 النبي عليه السلام فقيهها والجواب عنه اننا لانسلم تلك الملازمة لان الفقه عبارة عن  
 العلم بجميع الاحكام الشرعية الفرعية التي قد ظهر نزول الوحي بها في وقت نزول  
 الوحي وبها وبالاحكام الاجماعية في زمن الاجماع فيكون علم الصحابة فقها  
 في زمن النبي عليه السلام لانهم يعرفون جميع الاحكام الشرعية التي ظهر نزول  
 الوحي بها ويرد عليه كون الفقه عبارة عن مفهوم كل ما يصدق على جل متعددة  
 يتبدل بحسب الايام والاعصار فيوما يكون علما بحملة من الاحكام ويوما  
 باكثر منها وهكذا يتراد الى انقراض زمن النبي عليه السلام ثم يتراد بانقضاء  
 الاجماع يوما فيوما ويدفع هذا بمنع بطلان اللازم بل كل علم يتراد يوما فيوما  
 يتلاحق الافكار ( قوله والاقالقياس ) لا يخفى عليك ان هذا البيان يقضى  
 ان يكون المسائل القياسية داخلة في الفقه كالمسائل الاجماعية والكتابية  
 والسنية وقد صرحوا انها خارجة عن الفقه في التلويح لا يشترط في الفقه العلم  
 بالمسائل القياسية لانها نتيجة الفقهة والاجتهاد لكونها فروعا مستنبطة

وغير الوحي ان كان قوله كل مجتهد  
 في عصر فالاجماع والاقالقياس



بالاجتهاد فيتوقف العلم بها على كون الشخص فقيها فلو توقفت الفقاهاة عليها  
 لزم الدور فان قيل هذا انما يستقيم في الاول القائسين واما من بعده فيجوز ان  
 يشترط فيه العلم بالمسائل القياسية التي استنبطها المجتهد الاول من غير لزوم  
 الدور قلنا لا يجوز للمجتهد التقليد للغير على الاصح بل عليه ان يعرف المسائل  
 القياسية باجتهاده فلو اشترط العلم بها في فقاهاة المجتهد الثاني لزم الدور ايضا  
 نعم بشرط ان يعرف المجتهد الثاني اقوال المجتهدين في المسائل القياسية لثلا  
 يقع في مخالفة الاجماع ولا يلزم منه اشتراط العلم بالمسائل القياسية ايضا اللهم  
 الا ان يقال انها داخلة في الفقه لا بمعنى ان كون الشخص فقيها يتوقف عليها  
 حتى يلزم الدور بل بمعنى انها داخلة في فقه من ادى اجتهاده اليها وان لم يتوقف  
 فقا هته عليها او يقال انها داخلة في الفقه بالنسبة الى القائس الثاني بمعنى  
 ان كون الشخص فقيها يتوقف عليها بناء على ما روى عن ابي حنيفة رحمه الله تعالى  
 عليه من جواز تقليد المجتهد للغير او يقال انها داخلة في الفقه المدون بعد انقراض  
 زمن الاجماع لا في الفقه الذي يجب تحصيله على المجتهد لاستنباط المسئلة ( قوله  
 واما شرابع من قبلنا الخ ) اي بعضها راجعة الى الكتاب اذا قصها الله تعالى  
 بلا انكار وبعضها الى السنة اذا قصها الرسول عليه السلام بلا انكار فان تلك  
 الشرايع انما نزلت اذا قصها الله تعالى علينا اورسوله بلا انكار على ما سيأتي  
 في موضعه ( قوله والنحرى عمل باحد الاربعة ) لان الامم اجتمعت على شرعية  
 النحرى عند الحاجة ووردت فيه السنة والآثار كما في امر القبلة والاذان  
 عند الاشياء وكذا الاستحسان والمصالح المرسله راجعه الى احد الاربعة  
 بل الى القياس ( قوله والاخذ بالاحتياط بقوله عليه السلام ) اي راجعة  
 الى السنة القولية قال رحمه الله في حاشية التلويح ان النحرى والعمل بالظاهر  
 والاظهار والاخذ بالاحتياط والقرعة لتطبيب القلب كلها راجعة الى احد  
 الاربعة ( قوله وآثار الصحابة الخ ) قال في حاشية التلويح واما قول الصحابي  
 فراجع الى السنة لان الظاهر فيه السماع وقال عليه السلام بابهم اقتد بتم  
 اهتد بتم ( قوله بطلق الخ ) اي في عرفهم والا في لغتهم الكتاب مصدر  
 بمعنى الجمع ثم سمي به المفعول للمبالغة او اسم للمفعول كاللباس للملبوس  
 والقرآن مصدر بمعنى القراءة كما هو كذلك عند سائر اهل اللغة واما في العرف  
 فتراد فان على ما سيصرح به ( قوله على الكل والتكلى المشترك الخ ) فيه نظر  
 \* اما و لا فلان المقصود بيان ان اطلاق لفظ القرآن والكتاب عند الاصوليين

و اما شرابع من قبلنا فلحققة بالكتاب  
 او السنة والعرف والتعامل بالاجماع  
 والاستصحاب والنحرى عمل باحد الاربعة  
 والعمل بالظاهر او الاظهر عـل  
 بالاستصحاب والاخذ بالاحتياط بقوله  
 عليه السلام دع ما يريك الى ما لا يريك  
 والقرعة لتطبيب القلب بالسنة او الاجماع  
 وآثار الصحابة وكبار التابعين بشبهة  
 الحديث او بقوله عليه السلام اصحابي  
 كالنجوم بابهم اقتد بتم اهتد بتم وقوله  
 صلى الله تعالى عليه وسلم خير القرون  
 قرنى الذين انا فيهم ثم الذين يلونهم  
 الحديث ( وهو ) اي المقصد الاول  
 الذى في الادلة يترتب ( على اربعة اركان )  
 لبيان احوال الادلة الاربعة ( الركن  
 الاول فى ) بيان حال ( الكتاب ) قدم  
 لشرفه وافتقار الباقي اليه اعلم ان كلا  
 من الكتاب والقرآن يطلق عند  
 الاصوليين على الكل والتكلى المشترك  
 بينه وبين كل جزئ منه يدل على المعنى  
 المقصود لان بحثهم عنه من حيث  
 كونه دليلا وهو الجزء فاحتيج الى تحصيل  
 صفات مشتركة بين الكل والجزء  
 مختصة بهما



علي الكل وعلى كل جزء منه هل هو بطريق الحقيقة في احدهما والمجاز في  
 الآخر او بطريق الاشتراك اللفظي بان يوضع بازاء الكل والجزء بوضعين  
 مستقلين او بطريق الاشتراك المعنوي بان يوضع بازاء المفهوم الكلي المشترك  
 بينهما ويطلق على كل منهما بطريق الحقيقة مثل اطلاق سائر الكليات على  
 جزئياتها كاطلاق الانسان مثلا على افراده لبيان اطلاقه على الكل وعلى  
 الكلي المشترك بينه وبين كل جزء منه على ما هو الظاهر من كلامه ولذا  
 شرع في ذكر المفهوم الكلي المشترك بين الكلي والجزء على حسب اختلافهم  
 فان ظهر ما قال في التلويح بطلق على المجموع وعلى كل جزء منه وهذا لان  
 بحث الاصولي عن الكتاب ليس الامن حيث كونه دليلا على الحكم الشرعي  
 والدليل هو الجزء على ما سيصرح به لالكل والالكلي المشترك بينه وبين  
 الجزء لان المشترك بينهما من نحو مفهوم المنزل او التلوا والقروء او المكتوب  
 في المصاحف مفهوم كلي لا يصلح دليلا للحكم اصلا وانما الدليل هو الجزء  
 نحو اقيموا الصلاة وغيره وكذا الكل من حيث هو كل لا يصلح دليلا على  
 احكام متخالفة فلا وجه لذكر لفظ الكلي المشترك \* واما ثانيا فلان المناسب  
 لقوله والالكلي المشترك ان يقول فيما كونه دليلا وهو الكلي المشترك فاحتيج  
 الى تحصيل صفات مشتركة بين الكل والالكلي المشترك لكن هذا فاسد لان  
 الدليل ليس الكلي المشترك ولا احتياج لهم الى تحصيل صفات مشتركة  
 بين الكل والالكلي المشترك بل الدليل هو الجزء والاحتياج الى ما بين الكل  
 والجزء من الصفات المشتركة بينهما فليس زيادة لفظ الكلي المشترك الا  
 من طغيان القلم \* واما ثالثا فلان الدليل الآتي لا يطابق الدعوى من وجوه  
 \* لاول ان تقييد الجزء بقوله يدل على المعنى لاخراج حروف المباني وادخال  
 كلمات القرآن و حروف المعاني منها على ما سيصرح به فكان المراد بالمعنى  
 ههنا هو ما يقصد باللفظ مطلقا اعني ما يوضع اللفظ بازائه ويخرج به عن  
 كونه ممهلا فحينئذ لا يتم التقريب بينه وبين قوله لان بحثهم عنه من حيث كونه  
 دليلا وهو الجزء لان مقتضى هذا الدليل ان بحثهم عن كل جزء من القرآن انما  
 هو من حيث كونه دليلا على الحكم الشرعي لامن حيث كونه دالا على المعنى  
 مطلقا فليس لهم بحث عن كلمات القرآن من حيث دلالتها على المعنى الذي  
 يخرج به اللفظ عن كونه ممهلا ويتصف بكونه موضوعا ليقال انه رجه الله  
 تعالى قال فيما بعد ان الدليل ههنا قديكون كلمة او كلمتين فصاعدا ولهذا  
 بحثوا عن احوال الخالص والعام الخ فعمل منه ان الجزء الذي يدل على المعنى



يكون دليلا ويبحث عنه في الفن فيتم التقريب لانا نقول نحن لانكران كل  
جزء من القرآن يشتمل على جهة دلالة الدليل كلمة او كلمتين يكون دليلا ويبحث  
عن احواله وانما تنكر كون المعنى المذكور ههنا جهة دلالة الدليل وكونه  
مبجوتا عنه لان المراد به هو الذي يخرج به اللفظ عن كونه مبهلا فانه قال فيما بعد  
فيخرج به حروف المباني والحيثية المذكورة في الدليل المذكور بيان لجهة دلالة  
الدليل فلا يتم التقريب الثاني انه تعرض في الدعوى للاطلاق على الكل  
ولم يتعرض له في الدليل ويمكن ان يجاب عنه بان اطلاقه على كل جزء منه  
يقتضى اطلاقه على الكل من حيث هو اذ الكل ليس بمجموع الاجزاء وايضا  
ان اطلاقه على الكل مشهور متواتر مستغنى عن البيان وانما الحاجة الى بيان  
اطلاقه على الجزء الثالث ان المدعى هو اطلاق لفظ الكتاب والقرآن  
على كل من الكل والجزء مع قطع النظر عن كونه مقيدا بحيثية كونه دليلا  
والدليل المذكور انما يدل على الاطلاق بحيثية كونه دليلا اللهم الا ان  
تعتبر تلك الحيثية في الدعوى ايضا بقريظة ذكر لفظ الاصوليين الرابع ان  
الحيثية المذكورة في الدليل ان اعتبرت في الاطلاق على الجزء يلزم ان  
لا يصح الاطلاق على الكل لعدم هذه الحيثية في الكل لان الكل من حيث  
كل ليس بدليل وما ذكرناه في الجواب عن الثاني انما يصحح الاطلاق على  
الكل مع قطع النظر عن هذه الحيثية (قوله فاعتبر بعضهم الاجماز) فيه ان  
الاجماز لا يتناول كل جزء من القرآن وان قيد بكونه دليلا اذ المجز هو  
السورة او مقسداها على ما دل عليه قوله تعالى فأتوا بسورة من مثله فلا  
يكون من الصفات المشتركة بين الكل والجزء المذكور قبله وايضا ان كون  
الجزء دليلا لا يتعلق بصفة الاجماز اصلا اللهم الا ان يقال ان مقصوده بيان  
ما اعتبره بعض الاصوليين في تفسير القرآن او يقال ان المراد بيان اختصاص  
بمجموع ما ذكر من الصفات لاختصاص كل واحدة منها وكذا النقل بالتواتر  
لا يختص بالقرآن بل يوجد في الحديث ايضا اللهم الا ان يراد بالاختصاص  
الحصر الاضافي بالنسبة الى كل واحد من الكل والجزء القرآني لبالنسبة  
الى الحديث وغيره من الاخبار المنقولة تواترا اي يختص بهما لا باحدهما فقط  
وان وجد في غيرهما ايضا ويقال المراد بالنقل تواترا هو النقل بين دفتي  
المصاحف تواترا ثم اعلم انهم انما احتاجوا الى تحصيل صفات مشتركة بين  
الكل والجزء ليحصل لهم تعريف القرآن وهو جامع مانع فعرفه كل فرقة بما  
حصل عندهم من الصفات المميزة فعرفه فرقة بانه مجز منزل على الرسول مكتوب

فاعتبر بعضهم الاجماز والانتزال على  
الرسول والكتابة في المصاحف والنقل  
بالتواتر قصدا الى زيادة التوضيح  
وبعضهم الانتزال والاجماز لان  
الكتابة والنقل ليسا من الوازم لتحقيق  
القرآن بدونهما في زمن النبي عليه  
السلام وبعضهم الانتزال



في المصاحف منقول بالتواتر وبعضهم بأنه منزل مكتوب منقول بالتواتر وبعضهم  
بأنه منقول تواترا في المصاحف وعرفه المصنف بالنظم المنزل على رسولنا المنقول  
عنه تواترا ولكل وجهة هو موليها كاترى والكل ليس تعريفا حقيقيا لان  
التعريف الحقيقي ليس الا يجمع ذاتيات المعرف وما ذكر في التعريفات المذكورة  
ليس كذلك فقال بعضهم انه رسم لكونه بالوازم المختصة به وقال بعضهم انه  
لفظي مستدل بان القرآن اسم علم للمنزل على الرسول من الوحي المتلوي في المصاحف  
كما ان التوراة اسم للمنزل على موسى عليه السلام والانجيل اسم للمنزل على  
عيسى عليه السلام والاولى هو الاول لان اللفظي يكون بالمرادف ولاترادف  
بين المفرد والمركب على الاصح وفائدة القيود ستظهر في تعريف المصنف مع زيادة  
بيان (قوله والكتابة والنقل الخ) هذا لا يدل على اعتبار الاتزال مع انه مقصود  
بالبيان ايضا لكونه معتبرا في المدعى اللهم الا ان يقال ان المبدأ كوجه الاتزال  
لظهور انه لازم في تعريف البتة لكونه بمنزلة الجنس وانه من الوازم الشاملة  
فلا يمكن وجود القرآن بدونها (قوله بخلاف الاجاز الخ) علة التفاتراني  
في حاشية المختصر بان كون القرآن للاعجاز مما لا يعرف مفهوما ولا زومه  
الا افراد من العلماء فلا يكون لازما بيننا انتهى وعلة في فصول البدائع بخفاؤه  
اعجاز حتى وقع فيه اختلاف كثير قيل كونه بليغا وقيل كونه مخبرا عن الغائب  
وقيل كونه مشتق على اسلوب غريب الى غير ذلك من الاقوال على ما في الاتقان  
وغيره ولا يخفى عليك ان خفاؤه وجه الاعجاز لا ينافي كونه لازما بيننا غايته  
عروض الخفاؤه في لزومه من خفاؤه وجهه وهذا الخفاؤه يمكن زواله بالتنبيه  
عليه وقت التعريف كما في البديهييات الخفية (قوله اذ المعجز هو السورة  
او مقدارها) هذا الكلام بظاهره يدل على ان مقدار السورة معجزة البتة وفيه  
نظر بناء على القول المختار من ان وجه الاعجاز هو البلاغة لان الكلام لا يوصف  
بالبلاغة مالم يكن تاما وان كان اكثر من مقدار سورة فلا يوصف بالاعجاز ايضا  
مالم يكن تاما وان كان كثيرا من مقدار سورة كما في قوله تعالى ان المسلمين  
والمسلمات والمؤمنين والمؤمنات والقانتين والقانتات والصادقين والصادقات  
والصابرين والصابرات والخاشعين والخاشعات والمتصدقين والمتصدقات  
والصائمين والصائمات والحافظين فروجهم والحافظات والذاكرين الله كثيرا  
والذاكرات فان مقدار هذا اكثر من سورة العصر والكوثر والاخلاص مع انه  
ليس بكلام تام فلا يكون بليغا ومعجزا (قوله لانه يميز القرآن عن جميع ما عداه)

والكتابة والنقل لان المقصود تعريفه  
لمن لم يدرك من النبوة والكتابة والنقل  
بالنسبة اليهم من ايين الوازم بخلاف  
الاعجاز فانه مع كونه غير بين ليس  
شاملا لكل جزء اذ المعجز هو السورة  
او مقدارها كما بين في موضعه واقتصر  
بعضهم على النقل في المصاحف تواترا  
لانه يميز القرآن عن جميع ما عداه



لان سائر الكتب السماوية وغير السماوية وكذا الاحاديث الالهية والنبوية  
ومسوخ التلاوة نحو الشيخ والشيخة اذ انيا فارجوهاما البتة نكالا من الله  
لم ينقل شي منها بين دفتي المحصف اصلا والقراءة الشاذة لم تنقل بطريق التواتر بل  
بطريق الاحاد كما اخص بمصنف ابى بن كعب والشهرة كما اخص بمصنف ابن  
مسعود فلا حاجة الى ذكر الاتزال والاعجاز (قوله واورد) اي اورد على التعريفات  
المذكورة بانه ان خصص بالكل لا يوافق فرض الاصوليين لان فرضهم  
الاستدلال على الحكم وذلك بالجزء لا بالكل وان ابق على عمومه يوافق فرضهم  
لشموله على الجزء لكنه تدخل فيه حروف المباني والمعاني والكلمة ولا يسمى  
قرآنا في العرف وان خص بالكلام التام يخرج عنه ما ليس بتام من المركب  
مع انه قرآن شرعا بقريته تعلق احكام القرآن به من حرمة المس على المحدث  
وحرمة التلاوة على الجنب والحائض ومن الظن الفاسد تخصيص هذا الايراد  
بتعرف من اقتصر على النقل في المصاحف تواترا ثم وروده على هذا التعريف  
اظهر من الباقي خصوصا من الثاني واجاب عنه باختيار الشق الرابع بمعنى ان المراد  
هو البعض اي الجزء لكنه لا مطلقا بل البعض الدال على المعنى فيخرج  
ما لم يدل على المعنى وهو حروف المباني لانها وضعت لغرض التركيب لا لافادة  
المعنى ويدخل فيه الكلمات والحروف الدالة على المعنى لان الاصولي يبحث  
عنها من حيث كونها دليلا ككونها عامة وخاصة ومشاركة الى غير  
ذلك من جهات الدلالة على الحكم الشرعي اقول فيه نظرا لان حاصله ان المراد  
هو البعض الدال على المعنى الذي يخرج اللفظ به عن كونه مهملا يدخل فيه  
الكلمات المفردة من الاسماء والافعال والحروف الدالة على المعنى لان الاصولي  
قد يبحث عن هذه الكلمات من حيث اشتغالها عن جهة دلالة الدليل ولا ينبغي  
عليك ان تبحثهم هذا لا يصح ارادة ذلك البعض اذا المراد بالمعنى المذكور هو الذي  
يخرج اللفظ به عن كونه مهملا والاصوليون لا يبحثون عن الالفاظ من حيث  
دلالتها على هذا المعنى اللهم الا ان يقال ان المعنى المذكور وان لم يكن مبحوثا  
عند في الفن لكن يبحثهم عن تلك الجهات يتوقف على ذلك المعنى لان تلك الجهات  
من احوال الالفاظ الموضوع لمعنى لا من احوال المهملات (قوله ولا بد من  
دخولها) دفع لما مر انه ان ابق على عمومه يدخل فيه الكلمة ولا يسمى قرآنا  
في العرف (قوله وبالجملة هو) اي الدليل (قوله وهو) اي ما يشتمل على وجه  
الدلالة (قوله وجعلوها من اقسام النظم) عطف على قوله بحثوا والجموع

(بصلح)

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



يصلح ان يكون دليلا آخر على الدعوى المذكورة وقوله ولان بعض الاسماء عطف على قوله لان بحث الاصولي الخ والكل دليل على دخول الكلمة على ما يدل عليه قوله فلو لم يحمل على ما ذكرنا لم يصح البحث والتقسيم ولا عد الكلمة آية وهذا لان كلام هذه الثلاثة يصلح دليلا مستقلا على الدعوى المذكورة على ما يعرف بالتأمل لكن قوله لم يصلح البحث والتقسيم ولا عد الكلمة آية يشعر بان البحث والتقسيم دليل وعد الكلمة آية دليل آخر حيث عطف التقسيم على البحث بدون اعادة حرف النفي (قوله نحوق) اختلفوا في نحوق وص ون هل هي آية او لا في الكشف اما الم فآية حيث وقعت من السور المفتحة بها وهي ست وكذلك المص آية والمرام تعد آية والرليست بآية في سورها الخمس وطسم آية في سورتيها وطه ويس آيتان وطس ليست بآية وحج آية في سورها كلها وجمعق آيتان وكهيعص آية واحدة وص وقيون ثلاثها لم تعد آية هذا مذهب الكوفيين ومن عداهم لم يعدوا شيئا منها آية ثم قال انما عدما هو في حكم كلمة واحد آية على طريق التوفيق كما عد الرحمن وحده آية ومدها متان وحدها آية وقال في فتح القدير لو قرأ آية هي كلمة اسما او حرفا نحو مدها متان ص ق ن فان هذه آيات عند بعض القراء اختلف في جواز صلاته على قول ابي حنيفة والاصح انها لا تجوز لانه سمي عاد الاقارنا وكون نحو ص حرفا غلط بل الحرف مسمى ذلك انتهى فكون نحوق وص آية ليس باتفاق بل عند بعض القراء (قوله كما صرح به صاحب الكشف) حيث قال فان قلت فاما المكتوبة في المصحف على صور الحروف انفسها الاعلى صورها سامية قلت لان الكلم لما كانت مركبة من ذوات الحروف واستمرت العادات متى تهجت ومتى قبل للكانب ا كتب كبت و كبت ان تلفظ بالاسماء وتقع في الكتابة الحروف انفسها عمل على تلك الشاكلة المألوفة في كتابة هذه الفوائخ (قوله فلو لم يحمل على ما ذكرنا) اي لو لم يحمل على البعض الذي يخرج به حروف المباني وتدخل الكلمة وهو البعض الدال على المعنى لم يصح كل من البحث والتقسيم ولا عد الكلمة آية وفيه بحث لانه لو لم يحمل على هذا المعنى لكان اما محمولا على الكل او على العموم الذي يدخل فيه الحرف والكلمة او على الكلام التام فان اراد انه لم يصح على الاول فسلم لعدم شموله الكلمة ولانهم لا يبحثون عن الكل ولا يقسمونه الى الاقسام المذكورة ولا يعدونه آية وكذا ان اراد الثالث لعدم شموله البحث عن الكلمة وتقسيمها الى الاقسام المذكورة وعدها آية واما ان اراد الثاني فعدم الصحة ممنوع لشموله

نحوق وص ون كما صرح به في كتب الققه وان كان في كونها حروفا مناقشة لانها وان كانت حروفا في الكتابة اسماء في العبارة كما صرح به صاحب الكشف فلو لم يحمل على ما ذكرنا لم يصح البحث والتقسيم ولا عد الكلمة آية نعم لا يعطى حكم القرآن كل كلمة او كلمتين فصاعدا



الكلمة فيشمل البحث عنها وتقسيمها وعدّها آية غاية ان لا يبحث لهم عن بعض ما يطلق عليه التعريف اعنى حروف المباني ولا تقسيمه الى الاقسام المذكورة ولا عدّه آية وفساده ممنوع لاختصاص كل من هذه الثلاثة بما يطلق عليه القرآن اعنى ما سوى حروف المباني لا ما يصدق عليه التعريف المذكور كله بل المحذور فيه شمول التعريف على ما لا يسمى قرآنا حقيقة وعرفا وهذا محذور آخر (قوله ما لم يبلغ حد الآيات الخ) قال في الخلاصة في باب عد حرمان الحيز وحرمة قراءة القرآن الا اذا كانت آية قصيرة تجرى على اللسان عند الكلام كقوله ثم نظر او ولم يولد واما قراءة مادون الآيات كقوله بسم الله وان كانت قاصدة قراءة القرآن يجوز ويكره وان كانت قاصدة شكر النعمة او الشاء لا يكره انتهى وقال في المنتقى ولا يجوز للجنب والحائض قراءة القرآن ولو دون آية ولا يخفى عليك ما بينهما من المخالفة حيث جوز صاحب الخلاصة قراءة مادون الآيات والآيات القصيرة عليهما ولم يجوز في المنتقى والظاهر من كلام الشارح بحكم مفهوم الغاية عدم جواز القراءة اذا بلغ حد الآيات ولو آية قصيرة وجوز قراءة مادون الآيات ولم يجوز في المنتقى والتوفيق ان ما ذكره صاحب المنتقى رواية الكرخي عملا بمضمون قوله عليه السلام لا تقرأ الحائض والجنب شيئا من القرآن وما ذكره صاحب الخلاصة من جواز مادون الآيات برواية الطحاوي وهو رواية ابن سماعة عن ابي حنيفة مستدلا بان مادون الآيات لا يعد بها قارئا واما جواز قراءة الآيات القصيرة فلا رواية فيه ثم اعلم ان قراءة القرآن ولو آية او آيتين فصاعدا بقصد الشاء جائز للجنب والحائض حتى صرحوا بجواز قراءة الفاتحة بقصد الشاء وتقييد الخلاصة بمادون الآيات عند قصد الشاء مخالف للمشهور (قوله لا الاصولي) لان نظر الاصولي في حقيقة القرآن مع قطع النظر عما يترتب عليه حكم القرآن وعن عدّه قرآنا في العرف وحقيقة القرآن هو المنقول تواترا بين دفني المصاحف وهو صادق على الكلمة على ما مر فيكون قرآنا حقيقة (قوله وكل آية قصيرة قرآن حقيقة وحكما) حتى يجرى عليه احكام القرآن باتفاق الروايات الا ما نقلناه من الخلاصة من ان الآيات القصيرة التي تجرى على اللسان عند الكلام لا يجرى عليها حكم القرآن من حرمة القراءة على الحائض والجنب (قوله فاعتبر الاصوليون الاول) ذكره آنفا من البحث عن احوال الكلمة المفردة وتقسيمها على الاقسام المذكورة ولما ذكرناه من ان نظرهم في حقيقة القرآن الخ (قوله والامام الثاني في المشهور) قال في فتح القدير

ما لم يبلغ حد الآيات عند اكثر الفقهاء من حرمة مسه على الحديث وتلاوته على الجنب وان دلت على حكم شرعي لكن ذلك امر آخر متعلق بنظر الفقيه لا الاصولي وبما يدل على صحة ما قررنا ان الامام شمس الائمة السرخسي بعد ما وافق الفقهاء في كتبه الفقهية قال في اصوله ان مادون الآيات والآيات القصيرة ليس يجوز هو قرآن يثبت به العلم قطعا فان مادون الآيات والآيات القصيرة يشملان الكلمة وتخصيص المقام ان كل كلمة من القرآن قرآن حقيقة لاحكامها ولا عرفا وكل آية قصيرة قرآن حقيقة وحكما لاعرفا وكل ثلاث آيات قصار او مقدارها قرآن حقيقة وحكما وعرفا فاعتبر الاصوليون الاول والامام الثاني في المشهور



القراءة في الصلاة فرض وواجب وسنة ومكروه فالفرض عند أبي حنيفة  
 رحمه الله في رواية ما يطلق عليه اسم القرآن ولم يشبهه قصد خطاب احد ونحوه  
 وفي رواية آية واحدة وفي رواية كقولهما انتهى فعلم منه ان له ثلاث روايات  
 في تحقيق لفظ القرآن في حق الصلاة يترتب على كل منها احكام القرآن اعني  
 جواز الصلاة وما اختاره الاصوليون خارج عن هذه الرويات الثلاث لان  
 ما اختاروه ليس بقرآن حكما اي لا يترتب عليه شيء من احكام القرآن من جواز  
 الصلاة ولا غيره ولا عرفا ايضا على ما صرح به الشارح رحمه الله وانما هو قرآن  
 حقيقة فقط ثم اختلف الفقهاء في مذهب أبي حنيفة رحمه الله قال بعضهم المختار  
 عنده هو الرواية الاولى وصححه ابو الحسن القدوري حيث قال الصحيح من مذهب  
 أبي حنيفة رحمه الله ان ما يتناوله اسم القرآن تجوز الصلاة به عنده بدون الآية  
 لعموم قوله تعالى فاقروا ما تيسر من القرآن وهو قول ابن عباس ولان تناول  
 اسم الواجب يخرج عن العهدة وقال اكثرهم منهم صاحب الهداية المختار  
 عنده هو الرواية الثانية حيث قالوا ان ما دون الآية خارج عن عموم فاقروا  
 ما تيسر من القرآن اذ المطلق ينصرف الى الكامل في الماهية ولا يجوز ان يكون قارئا  
 عرفا به فلم يخرج عن عهدة ما زمه يقيين بخلاف الآية فانها ليست في معنى  
 ما دون الآية بل يطلق عليه قارئا بها عرفا فيدخل في عموم ذلك النص واليه  
 اشار الشارح بقوله في المشهور واقول قول القدوري انسب لمذهب أبي حنيفة  
 من ان الحقيقة المستعملة اولى عنده من الجاز المتعارف ولا شك ان كونه قارئا فيما  
 دون الآية حقيقة مستعملة اذ لو قيل هذا قارى لم يخطئ المنكلم نظرا الى الحقيقة  
 اللغوية وكونه غير قارى بها مجاز متعارف فالاول انسب (قوله والامامان الثالث)  
 لهما انه لا يعد قارئا فيما دون الثلاث عرفا وانما يعد قارئا في الثلاث ومنعه  
 ابو حنيفة رحمه الله وقال يعد قارئا عرفا في آية ولو قصيرة وفي الاسرار قول  
 الامامين احتياط فان قوله لم يدل و ثم نظر لا يتعارف قرآنا وهو قرآن حقيقة فن  
 حيث الحقيقة حرم على الحائض والجنب ومن حيث العدم لم تجز الصلاة به  
 احتياطاً فيهما انتهى فعلم منه انه لا يلزم في الكون قرآنا حكما جريان جميع احكام  
 القرآن عليه بل يكفي فيه جريان بعض الاحكام كما في لم يلدو ثم نظر حيث جرى  
 عليهما حرمة القراءة لاجواز الصلاة بهما فكان قرآنا حقيقة وحكما  
 لاعرفا ولا يخفى عليك ان عدم جواز الصلاة به مخالف لما تقدم آنفا مما صححه  
 القدوري ومما اختاره اكثر الفقهاء من مذهب أبي حنيفة رحمه الله تعالى (قوله

والامامان الثالث هذا غاية تحقيق المقام  
 بعون الله الملك العلام هذا



وقد اختير ههنا تعريف يوافق الغرض ( يعني ان كلامنا التعريفات المذكورة  
 لما لم يكن موافقا للغرض الاصولي على تقدير ويدخل فيه حروف المباني على تقدير  
 ويخرج عنه الكلمة على تقدير اختير ههنا تعريف لا يرد عليه شئ من هذه  
 المحذورات حيث اخذ فيه لفظ النظم وهو اللفظ الموضوع لمعنى مفردا كان  
 او مركبا وهو مدار الالتماع حاصله ان المراد بالقرآن والكتاب هو البعض الدال  
 على معنى لا الكل ولا العموم والكلام التام حتى يرد عليه المحذور المذكور  
 فان قيل ان كلامنا لفظ القرآن والكتاب موضوع عندهم بازاء الكل فارادة  
 البعض ان بطريق المجاز يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز وان بطريق الحقيقة يلزم  
 عموم الاشتراك قلنا انه بطريق الحقيقة لكنه لا بمعنى ان لفظ القرآن والكتاب  
 موضوع بازائه كانه موضوع بازاء الكل حتى يلزم عموم الاشتراك اللفظي بل  
 بمعنى انه موضوع عندهم بازاء مفهوم كلي صادق على الكل خاصة وعلى  
 كل جزء منه اعني النظم المنزل على رسولنا على ما اختاره المصنف كانه موضوع  
 بازاء الكل خاصة فارادة البعض منه ليس بطريق كونه موضوعا له بل بطريق  
 ذكر الكلي وارادة الجزئي فيكون حقيقة لان ذكر العام وارادة الخاص بالاعتبار  
 خصوصه حقيقة لا مجاز وانما المجاز ذكر العام وارادة الخاص باعتبار خصوصه  
 فان قيل فهل يصح ارادة الكل منه ايضا بهذا الطريق قلنا نعم لكنهم  
 لم يريدوا به لعدم تعلق فرضهم بالكل لالعدم صحة ارادته منه فان قيل هذا  
 التعريف للبعض الذي تعاقب به فرضهم بالكل والاعم منه ومن البعض لعدم  
 تعلق فرضهم به فكيف يصح ارادته منه قلنا ممنوع بل التعريف للاعم الصادق  
 على الكل والبعض الا انهم لما لم يتعلق فرضهم بالكل بل بالبعض ارادوا به البعض  
 لا الكل كيف ولو كان ذلك تعريفا للبعض لزم ان يكون تعريفا بالاعم لانه صادق  
 على الكل ايضا بلاشبهة فان قيل ان القرآن وكذا الكتاب عبارة عن اول ما نزل  
 على الرسول بلسان جبريل عليه السلام وما يقرؤه كل احد منا يكون مثله  
 لاعينه او هو عبارة عن هذا المؤلف المخصوص المفتوح بالفاتحة المحتتم بالمعوذتين  
 مع قطع النظر عن تعيين المحل سواء قرأه الرسول عليه السلام او زيد وعمر ومنا  
 فيكون ما يقرؤه كل احد منا عين ما نزل على الرسول عليه السلام لامثله وعلى  
 التقديرين لا يصح تعريفه لانه شخصي والشخصي لا يحدد الا يعرف هو الابعين  
 مشخصاته بالاشارة او التعبير عنه باسمه العلم والحد لا يفيد ذلك التعيين لان الحد  
 لا يشتمل الاعلى مقومات الشئ لاعلى مشخصاته قلنا المراد بالتعريف ههنا

وقد اختير ههنا تعريف يوافق الغرض  
 ويخرج عنه الحروف وتدخل الكلمة قبيل



ليس بمعنى تحديد ماهية القرآن بل بمعنى تفسير لفظ القرآن والكتاب وتمييزه  
 بخواصه عن سائر الكتب السماوية وغير السماوية وعن الكلام النفسى فان  
 قيل اذا كان الغرض مجرد تمييز هذا اللفظ فذلك التمييز يحصل بذكر النقل  
 متواترا كما اختاره في التنقيح فلا حاجة الى ذكر باقي القبول قلنا المقصود هو  
 التمييز على وجه ينطبق عليه فرض الاصولى ويندفع عنه المحذور الوارد على  
 سائر التعريفات فلذا احتجج الى ذكر هذه القبول فان قيل تعريف الالفاظ  
 لفظى والتعريف اللفظى يكون بالمرادف ولا ترادف بين المفرد والمركب قلنا  
 لانسلم ان اللفظى مختص بالمرادف الا ترى انهم قالوا ان اللفظى بالمفرد المرادف  
 وان لم يوجد ذلك فبالفاظ مركبة دالة على مفهومه والتفصيل المستفاد من  
 المركب ليس بمقصود بل المقصود مجرد تعيين ذلك المعنى من بين سائر المعانى  
 ولو سلم انه مختص بالمرادف ولكن لانسلم ان لا ترادف بين المفرد والمركب على  
 ما صرح به بعضهم فان قيل لانسلم ان تعريف القرآن لفظى لانه لما كان عبارة  
 عن امر مشخص على ما تقدم والمخصص مركب اعتبارى من مجموع الماهية  
 والشخص فلم لا يجوز ان يحد بما يفيد معرفة الامرين وان يكون التعريف حدا  
 الامرين قلنا تعريف المركب الاعتبارى لفظى ايضا على ما صرح حوايه (قوله  
 في العرف) قيده بالعرف اذ لا ترادف بينهما في اللغة على ما ذكرناه من قبل  
 (قوله مفردا كان او مركبا) صفة اللفظ لا المعنى على ما دل عليه قوله فان  
 ترتيب الحروف والكلمات الخ فيرد عليه لزم كون اللفظ متصفا بالافراد  
 والترتيب قبل الوضع مع ان اتصافه بهما اتما هو بعد اتصافه بالوضع واعلم  
 ان النظم قد يطلق ويراد به الشعر وقد يطلق ويراد به ترتيب الالفاظ مترتبة  
 المعانى متناسقة الدلالات على وفق ما يقتضيه العقل لاضم بعضها الى بعض  
 كيف اتفق وقد يطلق ويراد الالفاظ المترتبة بهذا الاعتبار حتى لو قيل في  
 قفانك من ذكرى حبيب ومنزل \* نيك قفا من حبيب ومنزل ذكرى لا يكون  
 نظما بل لفظا ولما لم يصح تفسيره ههنا باحد هذه المعانى الثلاثة فسرره باللفظ  
 الموضوع لمعنى مفردا او مركبا اما عدم صحة الاول فظاهر لان الله تعالى  
 نفى كونه شعرا وكذا الثانى لان الترتيب نسبة لا يتعلق بها فرض الاصولى  
 ولان التقسيمات الآتية للنظم ليس للترتيب وكذا الثالث لان التقسيمات  
 الآتية للالفاظ المفردة لا للركبة بتركيب مخصوص نعم لو قيل الاقسام الآتية  
 اقسام ما يتعلق بالنظم بان تقع اقساما لمفرداته واجزائه لالذفس النظم اذ  
 الموصوف بالخاص والعام والمشارك ونحوها هو الالفاظ المفردة لا المركبة

(وهو) اى الكتاب المرادف للقرآن  
 فى العرف (النظم) وهو اللفظ  
 الموضوع لمعنى مفردا كان او مركبا



لصح تخصيص النظم ههنا بالمركب لكنه خلاف المتبادر ثم اطلاق لفظ  
 النظم على كل من المفرد والمركب بطريق الاشتراك المعنوي لا اللفظي فلا يرد  
 عليه لزوم استعمال اللفظ المشترك في التعريف فان قيل اطلاق لفظ النظم على  
 اللفظ الموضوع ليس بطريق الحقيقة بل بطريق المجاز والاستعارة على  
 ما سئنه فكيف يصح القول بان اطلاقه على اللفظ المفرد والمركب بطريق  
 الاشتراك المعنوي والاشترك المعنوي هو ان يوضع لفظ بازاء مفهوم كلي  
 ويطلق بواسطة ذلك الكلي على كل واحد من افراد الكلي حقيقة كلفظ  
 الانسان الموضوع بازاء الحيوان الناطق قلنا لانسلم اختصاص اطلاق  
 الاشتراك المعنوي بما ذكر بل هو عبارة عن اطلاق اللفظ على كل فرد من  
 افراد مفهوم كلي استعمال فيه ذلك اللفظ ولو مجازا ولو سلم ذلك لكن لانسلم  
 ان لاوضع في المجاز بل هو موضوع بالوضع النوعي فلم يكف في اطلاق  
 الاشتراك المعنوي هذا الوضع ولو سلم فلانسلم ان لفظ النظم مجاز في هذا  
 المفهوم الكلي بل هو حقيقة فيه مجاز فيما صدق عليه هذا المفهوم من اللفظ  
 المفرد والمركب فان قيل قد تقدم ان اطلاق العام على الخاص لا باعتبار  
 خصوصه حقيقة فكيف يكون مجازا في ذلك اللفظ المفرد والمركب قلنا  
 كونه مجازا فيه ليس باعتبار كونه من افراد هذا المفهوم بل باعتبار كونه  
 مستعملا فيه باعتبار تشبيهه بالدر والخاص ان لفظ النظم مجاز في كل من اللفظ  
 المفرد والمركب باعتبار تشبيهه باللائى وحقيقة فيه باعتبار كونه من افراد  
 ذلك المفهوم الكلي (قوله فان ترتيب الحروف والكلمات) الاول ناظر الى  
 كون اللفظ الموضوع مفردا والثاني ناظر الى كونه مركبا لكن الانسب لما قبله  
 ولما بعده ان يقول فان الحروف او الكلمات المرتبة المعترف بها الاستعارة اما لما  
 قبله فلانه قال وهو اللفظ الموضوع دون ترتيب اللفظ واما لما بعده فلان  
 الاستعارة معتبرة في المراتب من الالفاظ لاني ترتيبه (قوله المعترف بها الاستعارة  
 اللطيفة) اما الاستعارة فيحتمل ان تكون مصرحة بتحقيقه بان شبه الفاظ  
 القرآن باللائى المنظومة في السلك والنظم حقيقة فيها ثم ذكر لفظ المشبه به استعارة  
 مصرحة بتحقيقه ويحتمل ان تكون مكنية بان شبه في نفسه الفاظ القرآن  
 باللائى المنظومة في السلك استعارة مكنية ثم ذكر النظم تخيلا على ان يكون  
 من لوازم المشبه به لانفس المشبه به واما لفظها فلان في هذه الاستعارة مصرحة  
 او مكنية تشبيه المعنى بالسلك في الاستقامة لان السلك مادام فيه الؤلؤ  
 مستقيم ولا يخفى ما فيه من الطرافة فظهر منه عدم خلو ذلك اللفظ المرتب

فان ترتيب الحروف والكلمات المعبر  
 فيه الاستعارة اللطيفة كيف لا يكون المعنى



عن المعنى اقول فيه بحث وهو اناسلنا ان الكلمات المعبر فيها الاستعارة اللطيفة لا تخلو عن معنى وهو ظاهر واما الحروف المعبر فيها الاستعارة اللطيفة ففي عدم خلوها عن المعنى خفاً لان تلك الحروف عبارة عن حروف المباني ولا معنى لها وانما المعنى للكلمة المركبة من تلك الحروف والاستعارة باعتبار ترتيب الحروف (قوله واما ما هو على حرف واحد) دفع لما توهم من ان حروف المعاني لا يصح عليه اطلاق النظم اذ لا ترتيب فيه اصلاً لكونه بسيطاً من كل وجه مع انه قرآن على ما سبق (قوله كالاحاديث الالهية والنبوية) قيل الاحاديث الالهية هي الاحاديث التي اوحى الله تعالى بها الى النبي عليه السلام ليلة المعراج وتسمى بأسرار الوحي ايضاً كذا في بعض حواشي التلويح اقول فيه نظر يظهر بالنظر فيما ذكره ابن حجر الهيثمي في شرح الاربعين للنووي حيث قال اعلم ان الكلام المضاف اليه تعالى اقسام اشرفها القرآن لتميزه عن البقية باعجازه وبجرمة مسه للمحدث و سائر خواصه و ثانياً كتب سائر الانبياء عليهم السلام قبل تغييرها وتبديلها و ثالثها الاحاديث القدسية وهي ما نقل الينا آحادا عنه عليه السلام مع اسنادها عن ربه فهي من كلامه تعالى فتضاف اليه وهو الاغلب ونسبتها اليه تعالى نسبة انشاء لانه المتكلم بها اولا وقد تضاف الى النبي عليه السلام لانه الخبر بها عن الله تعالى بخلاف القرآن فانه لا يضاف الا الى الله تعالى فيقال قال الله تعالى وفيها قال رسول الله عليه السلام فيما يرويه عن ربه واختلف في بقية السنة هل كلها بوحى اولا وآية وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي بوحى تؤيد القول الاول ومن ثم قال صلى الله عليه وسلم الا اني اوتيت الكتاب ومثله معه ولا تنحصر تلك الاحاديث القدسية في كيفية من كيفيات الوحي بل يجوز ان تنزل باى كيفية من كيفياته كروى يا النوم واللقاء في الروع وعلى لسان الملك وراويها صيغتان احدهما ان يقول قال رسول الله عليه السلام فيما يرويه عن ربه وهي عبارة السلف و ثابتهما ان يقول قال الله تعالى فيما رواه عنه عليه السلام والمعنى واحد انتهى كلام الهيثمي فقد افاد انه لا فرق بين الاحاديث القدسية والنبوية في كون المعنى منزلاً من الله تعالى دون اللفظ وفي جواز الرواية بالمعنى فيهما وانما الفرق بينهما في ان الاحاديث القدسية فيها نسبة القول الى الرب سبحانه وتعالى وليس ذلك في غيرها من الاحاديث النبوية بل الموجود في غيرها بيان ان الامر كذا وكذا من غير نسبة الى الرب وفي ان الاحاديث القدسية تضاف الى الله تعالى والى النبي وغيرها يضاف الى النبي

واما ما هو على حرف واحد فكثور ومغلوب والعبارة في التسمية بالكثير الغالب (المنزل) خرج به النظم الغير المنزل كالاحاديث الالهية والنبوية لأن المراد بالمنزل المنزل با تزال حامله وهو جبريل عليه السلام (على رسولنا صلى الله وسلم) خرج به النظم المنزل على غيره



عليه السلام فقط هذا وهل يصح اطلاق كلام الله تعالى على الاحاديث مطلقا  
 قدسيا او نبويا قلت الذي ظهر مما ذكره السبوطي في الاتقان نقلا عن الجويني  
 صحته حيث قال كلام الله تعالى المنزل قسما قسم قال الله تعالى لجبريل عليه  
 السلام قل للنبي عليه السلام الذي انت مرسل اليه ان الله تعالى يقول افعل  
 كذا وكذا واهم بكذا وكذا ففهم جبريل عليه السلام ما قاله ربه ثم نزل  
 على ذلك النبي وقال له ما قال له ربه ولم تكن العبارة تلك العبارة كما يقول  
 الملك لمن يثق به قل فلان يقول لك الملك اجتهد في الخدمة ولا تنهون واجمع  
 الجند للقتال فان قال الرسول يقول لك الملك لاتنهون في خدمتي ولا تترك  
 الجند يفرق وحثهم على المقاتلة لا ينسب الى كذب ولا تقصير في اداء الرسالة  
 وقسم آخر قال الله تعالى لجبريل اقرأ على النبي عليه السلام هذا الكتاب  
 فنزل جبريل بكلمة الله تعالى من غير تغيير كما يكتب الملك كتابا ويسلمه الى  
 امين ويقول اقرأه على فلان فهو لا يغير منه كلمة ولا حرفا فالقرآن هو القسم  
 الثاني والقسم الاول هو السنة كما ورد ان جبريل كان ينزل بالسنة كما ينزل  
 بالقرآن ومن هنا جاز رواية السنة بالمعنى لان جبريل عليه السلام اداها  
 بالمعنى لا باللفظ ولم تجز القراءة بالمعنى لان جبريل اداها باللفظ هذا فقد افاد  
 انه يصح اطلاق كلام الله تعالى المنزل على السنة مطلقا فانه جعلها قسما منه  
 فان قيل فعلى هذا يصدق على السنة انها منزل بانزال حاملها ايضا فكيف  
 تخرج بالمنزل قلنا المراد بالمنزل بانزال حامله هو المنزل لفظه ومعناه معا ولا  
 ولا خفا في ان لفظ السنة ليس بمنزل بانزال حامله وانما المنزل معناها فقط  
 اعلم ان المراد بانزال الكتب على الرسل عليهم السلام ان تلقفها الملك من الله  
 تعالى تلقفا روحانيا او يحفظها من اللوح المحفوظ وينزل بها فيلقها عليهم  
 اما بان يتخلع عن صورة الملكية الى صورة البشرية وياخذها الرسول منه او يتخلع  
 الرسول من صورة البشرية الى صورة الملكية وياخذها من جبريل وهو  
 اصعب الحالين (قوله المنقول عنه تواترا) اي تواتر كونه قرآنا والمراد المنقول  
 عنه في المصاحف ولا بد من احد هذين التاويلين في اخراج منسوخ التلاوة  
 والقرآت الشاذة اذ مطلق النقل تواترا غير كاف في اخراجهما على ما لا يخفى  
 والمراد بمنسوخ التلاوة نحو الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجوهما البتة نكالا  
 من الله (قوله سواء نقلت بطريق الشهرة كما اختص بمصحف ابن مسعود) اي  
 في كفارة اليمين هذا لا يستقيم على قول الجصاص ومن تبعه لانهم جعلوا المشهور  
 احد قسمي التواتر فلا يخرج به (قوله نحو فعدة الخ) اي قضاء رمضان

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



(قوله بتواتر ما هو كذلك) اشارة الى مجموع ما ذكر اعني تضمنه التحدى والاعجاز  
 وكونه اصل سائر الاحكام فان العادة لا تقضى بتواتر سائر المعجزات  
 لعدم كونها اصل سائر الاحكام اعلم انه لا خلاف في ان كل ما هو من القرآن  
 يجب ان يكون متواترا في اصله واجزائه واما محله ووضعه وترتيبه ففيه  
 اختلاف فذهب المحققون من اهل السنة الى وجوب التواتر فيها ايضا مستدلين  
 بان العادة تقضى بالتواتر في تفاصيل ما هو كذلك اى ما تضمن التحدى والاعجاز  
 ويكون اصل الاحكام فانقل آحادا او شهرة ولم يكن متواترا الا يكون قرآنا قطعاً  
 ولهذا قالت المالكية ان البسمة في اوائل السور ليست من القرآن لعدم تواتر  
 كونها من القرآن في اوائل السور وذهب بعض الاصويين ومنهم الشافعية الى  
 ان التواتر ليس بشرط في تفاصيل محله ووضعه وترتيبه بل يكفي فيها نقل الاحاد  
 ولهذا قالت الشافعية ان البسمة في اوائل السور من القرآن لعدم اشتراط  
 التواتر في تفاصيل محله بل يكفي التواتر في محل ما وقد تواتر كون البسمة بعض  
 آية في سورة التمل فتكون آية في اوائل السور ايضا واعترض عليه بانه لو لم يشترط  
 تواتر تفاصيل محله وجزاها الاكتفاء بالتواتر في محل ما لم يجرى جواز امرين احدهما  
 ان يكون قد سقط من القرآن كثيرة من الآيات التي كانت مكررة بأن يكون  
 قوله تعالى الحمد لله رب العالمين آية من اول كل سورة فاسقطت لعدم تواترها  
 في اول كل سورة سوى الفاتحة وثانيهما ان يكون قد اختلفت في القرآن على  
 سبيل التكرار كثير من الآيات التي كانت غير مكررة بان يكون قوله تعالى ويل  
 يومئذ للمكذبين آية واحدة من سورة المرسلات وقوله تعالى فبأى آلا ربكما  
 تكذبان آية واحدة من سورة الرحمن لاعدة آيات وانما وقع التعدد والتكرار بناء  
 على عدم التواتر في محالها الخصوصية والامران كلاهما باطل بالضرورة واجيب  
 عنه بأنه ان اراد يجوز الامرين مجرد امكانهما فاللازمة مسلمة وبطلان اللازم  
 ممنوع وانما الباطل هو وقوع الامرين المذكورين وهو غير لازم لامكانهما  
 وهو اللازم على ما هو الفرض وان اراد يجوزهما وقوعهما فاللازمة ممنوعة  
 لان عدم وجوب تواترهما في كل محل لا ينافي جوازهما في كل محل فيجوز ان يقع التواتر  
 في كل محل ووقوعه لا يستلزم وجوبه حتى ينافي ما فرضناه من عدم وجوبه فاذا جاز  
 وقوع التواتر في كل محل لم يلزم من عدم وجوبه وقوع الامرين المذكورين  
 اعني سقوط بعض آيات نزلت مكررة وثبت بعض ما ليس بآية والحاصل  
 ان التواتر في كل محل وان لم يجب الا انه يجوز اتفاق تواتر السور خالفة

والعادة تقضى بتواتر ما هو كذلك فما  
 لم ينقل متواترا علم انه ليس قرآنا قطعاً  
 (فهو) اى اذا لم يكن المنقول بلا تواتر  
 قرآنا ظهر ان النقل بالتواتر (شرط)  
 في كون المنقول قرآنا لكنهم اختلفوا  
 (قبل) بشرط التواتر (مطلقاً)



عن نحو الحمد لله وتواتر المكرر الواقع عن نحو سورة المرسلات والرحمن ورد هذا الجواب بوجهين احدهما انه لو لم يجب التواتر في كل محل لجاز عدمه في بعض المحال وحينئذ لا يحصل الجزم بانتفاء سقوط كثير من القرآن المكرر لجواز ان يكون ساقطاً قبل اتفاق تواتره ولا يعلم سقوطه وقولكم اتفق التواتر في جميع ما تكرر في كل محل انما يصح فيما ثبت في القرآن واما فيما سقط مند قبل تواتره فلا يحصل العلم به بدون وجوب التواتر في كل محل فصح قولنا لو لم يجب التواتر في كل محل لجاز سقوط شئ من القرآن مع عدم العلم به واللازم باطل وان لم يصح قولنا لو لم يجب التواتر في كل محل لجاز ثبوت شئ مما ليس بقرآن والثاني انه لو لم يجب التواتر في كل محل لجاز عدم التواتر في بعض المحال في المستقبل لانه اذا لم يجب في كل محل جاز انقطاعه في بعض المحال في المستقبل اذ الوقوع لا يقتضي الدوام لعدم الوجوب فاذا جاز انقطاعه في المستقبل جاز اسقاط شئ من القرآن واثبات ما ليس بقرآن في القرآن في المستقبل وان لم يلزم في جميع الازمنة فالحق وجوب التواتر في كل محل وسيأتي في الكتاب بيان وجوب التواتر في الهيئة والترتيب (قوله سواء كان في جوهر اللفظ او في هيئته) الاولى ان يقول في جوهر اللفظ وفي هيئته ومحلها ما ذكرناه من الاختلاف في المحل ايضا (قوله وهو المسمى بالهيئة وقيل الاداء) عطف تفسير للهيئة (قوله فقيل كلها متواترة) اي كل القراءات السبع سواء كانت مما يختلف بها خطوط المصاحف او لا اعلم ان القراءة تنقسم الى متواتر واحاد وشاذ فالمتواتر هي قراءة السبعة المشهورة نافع وابن كثير وابي عمرو وابن عامر وعاصم وحزة والكسائي والآحاد قراءة الثلاثة التي هي تمام العشرة ويلحق بها قراءة الصحابة والشاذ قراءة التابعين كالاعمش وابن جبير هكذا في برهان الزركشي حيث قال والقراءات السبع متواترة عند الجمهور وقيل بل مشهورة وتحقق انها متواترة عند الأئمة السبعة موجود في كتب القراءات واعترض عليه الاسوطي بما ذكره ابن الجزري في النشر بان كل قراءة وافقت العربية ولو بوجه ووافقت احدى المصاحف العثمانية وصح سندها فهي القراءة الصحيحة التي لا يجوز ردها ولا يحل انكارها بل هي من الاحرف السبعة التي نزل بها القرآن ووجب على الناس قبولها سواء كانت عن الأئمة السبعة ام عن العشرة ام عن غيرهم من الأئمة المقبولين ومتى اختلف ركن من هذه الاركان الثلاثة اطلق عليها ضعيفة او شاذة او باطلة سواء كانت عن السبعة

سواء كان في جوهر اللفظ او في هيئته (وقيل) يشترط التواتر (في الجوهر لالهيئة) اعلم ان القراءات السبع منها ما يختلف به خطوط المصاحف وهو المسمى بجوهر اللفظ نحو مالك ومالك ومنها مالا يختلف به وهو المسمى بالهيئة وقيل الاداء كالا مالة وتخفيف الهمزة والتفخيم ونحوها فقيل كلها متواترة



ام عن هوا كبر من هم هذا هو الصحيح عندائمة التحقيق من السلف والخلف  
 صرح بذلك الرمانى والمكي وابوشامة وهو مذهب السلف الذى لا يعرف عن احد  
 منهم خلافة وقال ابوشامة فى الوجيز لا ينبغي ان يعتر بكل قراءة تعزى الى احد  
 السبعة ويطلق عليها لفظ الصحة وانما تزلت هكذا الا اذا دخلت فى الضابط الذى  
 ذكره فى النشر فان الاعتماد على استجماع تلك الاوصاف لاهلى من نسبت اليه  
 فان القراءة المنسوبة الى كل قارى من السبعة وغيرهم منقسمة الى المجمع عليه  
 والشاذ غير ان هؤلاء السبعة لشهرتهم وكثرة الصحيح المجمع عليه فى قراءتهم تركن  
 النفس الى ما نقل عنهم فوق ما ينقل عن غيرهم والتحقيق ان لا يحكم بكون  
 القراءت السبع متواترة ما لم تدخل تحت الضابط المذكور (قوله لزم ان يكون الخ)  
 بيان الملازمة ان كلها لو لم يكن متواترا لصدق نقيضه وهو ان يكون بعضها غير  
 متواتر وذلك البعض غير معين فيؤدى جواز نفي التواتر عن الجميع وهو باطل  
 (قوله كلها مشهورة الخ) وهو ما صح سنده ولم يبلغ درجة التواتر ووافق العربية  
 والرسم واشتهر عند القراء ولم يعدوه من الغلط ولا من الشذوذ ويقرأ به على  
 ما ذكره ابن الجزرى (قوله وظاهره مشكل) لما مر من لزوم كون بعض  
 القرآن غير متواتر وهو باطل لما تقدم من ان كل ما هو قرآن يجب ان يكون  
 متواترا ويلزمه ان لا يكفر جاحده وعدم جواز قراءته فى الصلاة وجواز مس  
 المحدث والجنب والكل باطل اللهم الا ان يقال مراده بالشهرة ما يكون قسما  
 من المتواتر على مقاله الجصاص (قوله فيما لا يبعد) وفي بعض النسخ يبعد  
 بدون حرف النفي والصواب اثباته بدليل قوله كالحرف والكلمة مما لا يبعد  
 كونه بعضا من القرآن كتم فى الجوهر فيما سبق حيث جعلهما داخلين  
 فى القرآن مما لا يبعد بخلاف الهيئة فانها مما يبعد كونها من القرآن (قوله  
 واختاره ابن الحاجب) حيث قال ان ما كان من قبيل الاداء كالمدة والامالة  
 وتخفيف الهمزة لا يشترط فيه التواتر وقال ابن الجزرى لانعلم احدا تقدم ابن  
 الحاجب الى ذلك وقد نص على تواتر ذلك كله ائمة الاصول كالقاضى ابى بكر وغيره  
 وهو الصواب لانه اذا ثبت تواتر اللفظ ثبت تواتر هيئة ادائه لان اللفظ لا يقوم الا به  
 ولا يصح الا بوجوده انتهى وقيل الحق ان اصل المد والامالة متواتر ولكن التقدير  
 غير متواتر للاختلاف فى كيفية كذا قال الزركشى وقال واما انواع تخفيف  
 الهمزة فكلاهما متواترة (قوله فالشاذ) وهو ما لم يصح سنده كقراءة ملك يوم الدين  
 بصيغة الماضى المعلوم ونصب يوم وكقراءة اياك يبعد على صيغة المجهول (قوله

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



وان جاز العمل بمشهوره ( اعلم انهم اختلفوا في جواز العمل بالقراءة الشاذة التي نقلت بطريق الشهرة فقال ابو الطيب والقاضي الحسين والرافعي يجوز العمل بها و قول ابى حنيفة واحبوا على وجوب التتابع في صوم كفارة اليمين بقراءة ابن مسعود متابعات و صححه ابن السبكي في جمع الجوامع تنزيلا لها منزلة خبر الآحاد لانه اما قرآن او خبر فان ثبت كونه قرآنا فذاك والا فلا يكون اقل من خبر الواحد فيجب العمل به فان قيل لانسل انه اذا لم يثبت كونه قرآنا يكون خبرا لان الراوى مارواه خراب بل رواه قرآنا فيجوز ان يكون مذهبا لرواى ذكره بيانا لمعتقده من القرآن ولو سلم صحة كونه خبرا فلانسل صحة العمل به لانه مقطوع بخطائه لانه نقله قرآنا وهو ليس بقرآن قطعا والخبر المقطوع بخطائه لا يجوز العمل به قلنا قولكم يجوز ان يكون مذهبا لرواى خطأ فاحش اذ لا يظن باحد من جهال العوام ان يدخل مذهبه في مصحفه يدعى انه قرآن وهل هذا الا كفر فكيف يظن من الراوى وكذلك نسبة الخطاء الى الصحابة وقال مالك والشافعي انه لا يجوز العمل به وتبعه القشيري وجزم به ابن الحاجب مستدلين بانه ليس بقرآن لعدم تواتره ولا خبر يصح العمل به اذ لم ينقل خبرا عن النبي عليه السلام وهو شرط صحة العمل بالخبر حتى لم يروا وجوب التتابع في صوم كفارة اليمين بقراءة ابن مسعود وسبأني تفصيل ما يتعلق بهذا البحث في فصل المطلق والمقيد ( قوله لانه لا يخلو ) اى ما نقل عنه عليه السلام بطريق الشهرة من الشاذ ( قوله كذلك ) اى بيانا للكتاب ( قوله لا يحتمل ) اى لا يحتمل ان يكون قرآنا ولا يحتمل ان يكون الحاقبه لان غير الخبر المذكور اما ان لا يكون خبرا اصلا او لا يكون بيانا وعلى التقديرين لا يحتمل الاحاق بالقرآن اما على الاول فلان غير الخبر لا يكون بيانا للقرآن واما على الثانى فلان الخبر الذى هو غير البيان لا يظن قرآنا لعدم التعلق بينهما اصلا ( قوله وعلى التقديرين ) اى على تقدير كونه قرآنا وكونه بيانا للقرآن ( قوله لا يتوقف على شهرته ) جواز العمل بخبر الواحد وانما لا يقبل في الاعتقادات ( قوله وهو نسخ لا يجوز بخبر الواحد ) وانما يجوز بالخبر المشهور كما في جواز المسح على الخفين بالسنة المشهورة زيادة على نص غسل الرجلين فلما كان قراءة متابعات في كفارة اليمين لابن مسعود مشهورة جازت الزيادة بها على نص فضيام ثلاثة ايام ولزمه اشتراط الشهرة ( قوله ان الوجوب مستلزم للجواز ) فيه ان الجواز الذى يستلزمه الوجوب هو الجواز الذى بمعنى الامكان العام اعنى مالا ضرورة في عدمه لا الجواز بمعنى

( وان جاز العمل بمشهوره ) اى ما نقل عنه بطريق الشهرة من الشاذ لالا بالآحاد لانه لا يخلو من ان يكون قرآنا او خبرا او رديانا للكتاب فالخفى به فان غير الخبر الوارد كذلك لا يحتمله وعلى التقديرين يجب العمل به فان قيل وجوب العمل بالخبر لا يتوقف على شهرته فواجه اشتراطها ههنا وايضا الدعوى جواز العمل والدليل افاد الوجوب ولا مطابقة بينهما قلنا عنى الاول ان المراد بالعمل ههنا ما يؤدى الى الزيادة على النص وهو نسخ لا يجوز بخبر الواحد وعن الثانى ان الوجوب مستلزم للجواز



والامكان الخاص وهو المراد في المدعى لان الخصم يدعى نفى الجواز بكلا المعنيين  
فالمقابلة معه اما باثبات الجواز بكلا المعنيين او باثباته بمعنى الامكان الخاص  
والدليل لا يثبت شيئا منهما بل انما يثبت الجواز بمعنى الامكان العام فقط (قوله  
وافادة الملزوم افادة اللازم) مبتدأ وخبر و الاضافة في الموضوعين اضافة المصدر  
الى المفعول (قوله مطلقا) اي مشهورا كان او شاذا او آحادا ويحتمل ان يكون  
بيانا للجواز بناء على ما مر من انهم يفنون الجواز مطلقا لكن الظاهر الاول  
(قوله ولاخبر الخ) عطف على قوله قرآن (قوله غيرهما) اي القرآن والخبر  
(قوله ذلك النقل) اي النقل بكونه خبرا عن النبي عليه السلام بل الشرط هو نقل  
الثقة مطلقا وابن مسعود من الثقة فيعمل بنقله (قوله ومنع انعقاد الاجماع) كيف  
ان ابا حنيفة رحمه الله ومن تبعه من اهل الاجماع وقد احتجوا بقراءة ابن مسعود  
متابعات مع انه لم يصرح بكونه خبرا عن النبي عليه السلام (قوله احدى  
الطائفتين الخ) لا يخفى عليك انه لم يفسر الطائفتين بقوله من القائلين بقراءتها  
وبعدم قراءتها حتى يدخل الحنفية ايضا فانهم في المشهور مع المالكية في القول  
بعدم قراءتها وفي الصحيح من المتأخرين مع الشافعية في القول بقراءتها  
على ما يصرح به لانه لما صح عنهم الروايتان لا وجه لاسناد الاكفار اليهم  
لافضاءه الى اكفار الشخص نفسه (قوله ولو في اعتقاد الخصم) اي ولو كان  
عدم كونه دليلا في اعتقاد الخصم لانه في اعتقاد صاحبه دليل مثلا دليل  
الشافعية في هذه المسئلة ليس بدليل عند المالكية لكن الشافعية جعلوه دليلا  
لعدم اطلاعهم على عدم دلالاته على مطلوبهم اعني قراءتها وكان هذا شبهة  
قوية عند الشافعية خلفا فسادها عندهم حتى احتاجوا الى امعان النظر  
والتأمل وكذا دليل المالكية في هذه المسئلة ليس بدليل عند الشافعية على عكس  
ما قلنا ولا يخفى عليك ان هذه الشبهة خلفا فسادها عندهم يتمسك به صار  
ذلك الطرف المتمسك به معذورا حتى لا يكفر كالا يكفر المأول فلنورد دليل  
كل من الطرفين فاستدل القائلون بكونها في اوائل السور من القرآن بوجهين  
احدهما انها في اوائل السور مكتوبة بخط المصحف ولم ينكره احد من الصحابة  
فكانت قرآنا لمبالغتهم في الحفظ والصيانة عن خلط ما ليس من القرآن به حتى  
منعوا من كتب اسامي السور والتعشير في القرآن حذرا من الاختلاط وبرد  
عليه ان عدم انكارهم ذلك ان كان دليلا لا يزيد على كونه اجاعا سكوتيا فيجوز  
ان لا يلزم الخصم حججه لان الاجاع السكوتي دليل لا يكفر جاحده لعدم القطع

وافادة الملزوم افادة اللازم لما كان نزاع  
الخصم في الجواز عبره وقال مالك  
والشافعي رحمه الله لا يجوز العمل به  
مطلقا لانه ليس بقرآن لعدم تواتره  
ولا خبر بصح العمل به اذ لم ينقل خبرا  
وهو شرط صحة العمل حتى قال  
الآمدى اجمع المسلمون على ان كل  
خبر لم يصرح بكونه خبرا من النبي  
عليه السلام ليس بحجة ولا عبرة  
بكلام هو غيرهما واجيب بمنع  
اشتراط ذلك النقل ومنع انعقاد  
الاجماع عليه ثم لما ورد ههنا اشكال وهو  
ان القرآن لو وجب تواتره وقطع بكون  
غير المتواتر غير قرآن لا كفرت احدى  
الطائفتين من المالكية والشافعية  
الاخرى في بسم الله الرحمن الرحيم  
الواقع في اوائل السور فاللازم منتف  
اما الملازمة فلانه ان تواتر انكاره نفي  
لقراءة ما كونه قرآنا ضروري  
والا فاقول به اثبات القراءة لما عدم  
كونه قرآنا ضروري وكلاهما مظنة  
الاكفار واما انتفاء اللازم فلانه  
لو وقع لنقل والاجماع على عدم  
الاكفار اراد ان يدفعه فقال (وقوة  
الشبهة) اراد بالشبهة ما يشبه الدليل  
وليس به ولو في اعتقاد الخصم



بان سكوتهم لقبواهم ذلك ويحجب عنه بان الاجماع السكوتي من الادلة القطعية بمنزلة العام من النص وان لم يكفر جاحده على ما صرحوا به في باب الاجماع والثاني انه نقل عن ابن عباس انه قال سرق الشيطان من الناس آية اشارة الى ترك التسمية في اوائل السور ولم ينكر عليه احد فقول ابن عباس مع عدم الانكار عليه دليل على انها من القرآن في اوائل السور واجيب بان قوله انما يضيد الظن وعدم انكارهم عليه لا يفيد قطعاً لجواز عدم التفاتهم الى قوله لعدم تواترها في اوائل السور واستدل القائلون بعدم كونها من القرآن في اوائل السور بان كل ما يكون قرآناً يجب ان يكون متواتراً في اصله ووضعده ومجمله لان العادة تقضى بالتواتر في تفاصيل ما هو كذلك فالتم نقل متواتراً لم يكن قرآناً وبالمثلة في اوائل السور لم تنقل متواتراً فلانها تكون قرآناً واعترض عليه بما قد مناه من انا لانسلم قضاء العادة بالتواتر في تفاصيل ما هو كذلك لجواز ان يكفي التواتر في محل ما وقد تواترت التسمية في سورة النمل انها بعض آية منها واجيب بأنه لو لم يشترط تواتر تفاصيله وجزاها لاكتفاه بالتواتر في محل ما لم يجوز الامر من احدهما سقوط ما هو من القرآن وثانيهما ثبوت ما ليس من القرآن في القرآن وكلاهما باطل على ما مر مع ما عليه فظهر ان دليل الطرفين لا يثبت حكماً يكفر منكره لقوة الشبهة بالنسبة الى كل من الطرفين اعني ان كل ما هو دليل عند احدهما فهو شبهة عند الآخر قوية عند احدهما فلا يكفره الاخر لان احدهما يعده مأولاً ( قوله المشهور التكفير والا كفار اصح ) قال في المصباح وكفره بالتشديد نسبة الى الكفر واكفرته ا كفار اجعلته كافراً واجأته الى الكفر انتهى فعلى هذا ان الاصح ما هو المشهور بل لا يصح الا كفار ههنا ولكنه قال في المغرب واكفره دعاه كافراً ومنه لا تكفر اهل قبلتك واما لا تكفروا اهل قبلتكم بالتشديد فغير ثابت رواية وان كان جائز اللغة انتهى فعلى هذا يستقيم قول الشارح ( قوله انه آية فذة من القرآن ) اي فذة كررت للفصل بين السور والتبرك بها وليست بآية من السورة فان قيل انها تزلت مكررة في اوائل السور للفصل وتكرر نزولها يقتضى تكرر قرآنتها فكيف تكون آية فذة اجيب بمنع استلزام تكرر النزول تكرر القرآنية الاتري ان الفاتحة تزلت مكررة ولم يقل احد بتكرر قرآنتها ويرد عليه تكرر نحو فباي الامر بكما تكذبان فانها عدت آيات كررت بتكرر نزولها ويحجب عنه بانها انما تعددت بتعدد محالها بخلاف البسمة فانها لما كانت للفصل في جميع المحال في اوائل السور

وبقوتها خفاً فسادها بحيث لا يطالع عليه الا بما عن النظر حتى يعده صاحبها مأولاً ( في بسمة ) اي قوة الشبهة الحاصلة في بسم الله الرحمن الرحيم الواقع ( في اوائل السور ) احتراز عن البسمة الواقعة في اثناء سورة النمل اعني قوله تعالى حكاية انه من سليمان وانه بسم الله الرحمن الرحيم فانه بعض آية بالاتفاق حتى يكفر جاحده ( تمنع الا كفار ) المشهور التكفير والا كفار اصح وافصح ( من الطرفين ) اي طرفي الشافية والمالكية فان الفرقة الاولى قائلون بقرآنته والثانية بنفونها واما الحنفية فالمشهور عن قد ما منهم انه ليس بقرآن الا ان متأخريهم ذهبوا الى ان الصحيح من مذهب ابي حنيفة انه آية فذة من القرآن انزلت للفصل والتبرك بين السور وتلخيص الجواب ان الا كفار انما يصح لو لم يقم في كل من الطرفين شبهة قوية بالمعنى المذكور



لم يعتبر تعدد المحال فان قيل اذا التزات لفصل بين السور فلم كتبت في اول الفاتحة  
اذلا حاجة فيه الى الفصل فلنا انما كتبت فيه للتبرك لا للفصل او المراد بالفصل  
هو الفصل في النزول على النبي عليه الصلاة والسلام فانه كان لا يعرف ابتداء سورة  
ولا ختمها حتى ينزل عليه جبريل ببدء الله الرحمن الرحيم لا الفصل في وضعها  
في المصحف و اشار بقوله فذة الى الفرق بين الصحيح من مذهب ابي حنيفة رحمه الله  
وبين ما ذهب اليه الشافعي بانها آية واحدة من القرآن انما كررت للفصل والتبرك  
عند ابي حنيفة رحمه الله تعالى وليس كذلك عند الشافعي بل هي مائة وثلاث  
عشرة آية من السور كما ان قوله تعالى في ابي آلاء ربكم انك تكتبان عدة آيات من سورة  
الرحمن فان قيل اذا كانت آية على الصحيح فلم تجز الصلاة فالجواب ان وجوب  
قراءة القرآن ثبت بنص لا شبهة فيه فلا يؤدي الا بقرائة ما لا شبهة في كونه آية  
تامة وكون التسمية آية تامة شبهة بناء على ان الصحيح من مذهب الشافعي  
انها مع ما بعدها الى رأس الآية آية واحدة فاورث ذلك شبهة في كونها آية  
فلا يؤدي بها الفرض المقطوع به وقد يجاب عنه بمنع عدم جواز الصلاة بها  
مستند بما ذكره صاحب الكشف نقلا عن الترمذي انه لو اكتبني بالبسملة تجوز  
صلاته عند ابي حنيفة والصحيح هو الاول وانما جاز تلاوتها للحائض والجنب مع  
كونها قرآنا بناء على قصد التثاء لاعلى قصد القرآن كما اذا قرأ سورة الحمد بقصد  
التثاء والشكر فان قيل فهل لا يجوز ان يقول انما جاز تلاوتها لهما للشبهة  
في كونها آية تامة كما قيل في عدم جواز الصلاة معها فلنا لان هذه الشبهة  
لا تثبت هذا الجواز لان المقام مقام الاحتياط فالحوط ههنا تركهما ما دل  
الدليل على كونه آية تامة وان لم تخل عن الشبهة والحوط فيما سبق ترك المصلي  
قراءة ما فيه شبهة وان دل الدليل على كونه آية فان قيل اذا كان الحوط تركهما  
مادل الدليل على كونه آية فجواز قراءتهما بالبسملة وسورة الحمد وغيرهما من  
الآيات ولو بقصد التثاء بنا في الاحتياط فلنا ممنوع بل قصده ذلك يخرج المقروء  
عن القرآنية فيكون ما قرأه دعاء محضا ولهذا قال في القنية انه لو قرأ الفاتحة  
على قصد الدعاء ينبغي ان لا ينوب عن القراءة في الصلاة لكنه قال في الفتاوى  
الصغرى انه ينوب عن القراءة فعلى هذه الرواية بشكل جواز تلاوتها اللهم  
الا ان يفرق بين الصلاة وبين خارج الصلاة بان الصلاة محل القراءة بالضرورة  
فينوب عن الفرض ولا يعمل قصده بخلاف الخارج فيعمل فيه قصده ولكون  
هذا الجواب ينزع الى تخصيص العلة لم يفرق الامام الزاهدي في القنية بين الصلاة



وخارجها لكن المخلص معروف في محله فصرنا الى الفرق ( ذلك الطرف )  
 اي الطرف الذي قام فيه شبهة قوية وهو الطرف الذي يتمسك بها لانها انما  
 قويت عند التمسك بها لا عند خصمه كما سيظهر لك من كلام الشارح ( قوله  
 فلا اشكال ) مربوط بقول المورد وهما اشكال ( قوله بالبلكفة ) اي بلا كيف  
 ( قوله من الضعف ) اي عند الخضم والافهه عند صاحبه دليل ( قوله  
 وهذا ) اي ما ذكر من تلخيص الجواب ( قوله الجواب الى قوله فلا يلزم التكفير )  
 مقول قال المحقق الخ ( قوله وبه يدفع ) اي بما ذكره من حل قول العضد على  
 ما ذكره من تلخيص الجواب يدفع ما ورد في التفتازاني في حاشية المختصر توضيحه  
 ان ابن الحاجب قال في المختصر وقوة الشبهة في بسم الله الرحمن الرحيم منعت  
 من التكفير من الجانبين والقطع انها لم تواتر في اوائل السور قرآنا فليس  
 بقرآن فيها قطعا وقولهم انها مكتوبة في اوائل السور بخط المصحف وقول ابن  
 عباس سرق الشيطان من الناس آية لا يفيد لان القاطع يقابله انتهى واعترض  
 عليه التفتازاني بما حاصله انه قد حكم او لا بقوة الشبهة في كل من الطرفين وادنى  
 درجات الشبهة القوية ان تورث شكاً او وهما لصاحبها فكيف يصح الحكم  
 بعد عرض هذه الشبهة بان عدم قرآنيتهما قطعي ثابت بتدليل قطعي حيث قال  
 فليس بقرآن فيها قطعاً ثم قال لان القاطع يقابله لان مثل هذه الشبهة تنافي  
 القطع ثم اجاب عنه بما حاصله ان قوة الشبهة انما كانت عند صاحبها وهو من  
 يتمسك بها اما عند الخضم فلا قوة فيها اصلا بل هي من الضعف بحيث لا تقيد  
 شيئاً اصلاً ثم قال ولكن كلام الشارح المحقق في ان الشبهة انما قويت عند الخضم  
 لا عند من يتمسك بها فحينئذ لا يتدفع الاعتراض المذكور بما ذكره من الجواب  
 لانه بناء على ان قوة الشبهة في طرف التمسك به الا في طرف الخضم ولما حل  
 الشارح مراد ذلك المحقق على ان قوة الشبهة في طرف التمسك قال يدفع ما ذكره  
 التفتازاني بقوله لكن كلام الشارح صريح في انه الخ حاصله لان سلم  
 ان كلامه صريح فيه اقول لعل وجه قول التفتازاني قول المحقق الشبهة  
 من الطرف الآخر ويمكن ان يقال يجوز ان يكون قوله من الطرف الآخر  
 متعلقاً بقوله اذا قوى فحينئذ تكون في طرف الخضم ضعيفة وفي طرف التمسك  
 قوية ( قوله ثم قيل ) عطف على قيل في قوله يدفع ما قيل وهو من كلام  
 الشارح لان كلام التفتازاني انما ورد هكذا اشارة الى ان مقصوده بيان اندفاع  
 هذا القول اعني قوله لكن كلام الشارح المحقق صريح الخ لا اندفاع ما قبله وقوله

بحيث يخرج ذلك الطرف من حد  
 الوضوح الى حد الاشكال حتى بعد  
 صاحب كل منهما ما ولا عند الآخر  
 وقد قامت ههنا فلا اشكال ومما يوضحه  
 اننا قد اكدنا المحسنة المصرحين بكونه  
 تعالى جسماً متصفاً بصفات الاجسام  
 دون المتسترين بالبلكفة لان شبهة  
 الاولى من الضعف بحيث لا يخفى  
 فسادها على من له ادنى مسكة بخلاف  
 الثانية وهذا تحقيق ما قاله المحقق  
 عضد الملة والدين في شرح مختصر  
 ابن الحاجب الجواب لان سلم الملازمة  
 وانما تصح لو كان كل من الطرفين  
 لا يقوم فيه شبهة قوية تخرجه  
 من حد الوضوح الى حد الاشكال  
 واما اذا قوى عند كل فرقة الشبهة  
 من الطرف الآخر فلا يلزم التكفير وبه  
 يتدفع ما قيل فان قيل ادنى درجات  
 الشبهة القوية ان يورث شكاً او وهما  
 فلا يبقى الطرف الآخر قطعياً فلناهي  
 قوية عند من يتمسك بها واما عند  
 الخضم فن الضعف بحيث لا تقيد شيئاً  
 قيل هذا ولكن كلام الشارح صريح  
 في انه قد قوى عند كل فرقة الشبهة  
 من الطرف الآخر



هذا الى آخره كلام التفتازاني مقول قبل اى خذ هذا ( قوله واما المباحث  
المشتركة ) جعل كونه اسما للنظم الدال على المعنى من المباحث المشتركة بينهما  
لان لفظ السنة اسم الدال على المعنى ايضا ( قوله لالنظم المجرد عن اعتبار  
المعنى الخ ) اعلم ان لفظ المعنى يطلق على معنيين احدهما مدلول اللفظ حقيقيا  
او مجازيا والثاني ما لا يقوم بذاته بل يحتاج في قيامه الى محل وهو المسمى بالكلام  
النفسي لقيامه بالنفس والاول يتغير بتغير العبارات الدالة عليه فان قولنا  
زيد قائم وزيد ثبت له القيام وانصف زيد بالقيام الى غير ذلك من التعبيرات كلها  
دالة على معنى غير مادل عليه الاخر وكذا قولنا اضرب زيدا و امر لك بضرب  
زيد و اطلب منك ضرب زيد كلها دالة على معنى غير مادل عليه الاخر والثاني  
لا يتغير بتغير العبارات ومدلولاتها الوضعية الاولية بل هو معنى قائم بالنفس وتلك  
العبارات تعبيرات عنه ضرورة ان يورد صيغة امر او نهي او نداء او اخبار  
او غير ذلك يحد في نفسه معاني يعبر عنها بالالفاظ التي نسميها بالكلام اللفظي  
فالعنى الذى يحده في نفسه ويدور في خلده ولا يختلف باختلاف العبارات  
بحسب الاوضاع والاصطلاحات ويقصد المتكلم حصوله في نفس السامع ليحضر  
على موجب هو الذى نسميه كلا النفسى وهو قديم في ذات الله تعالى وحادث  
في ذاتنا اذا عرفت هذا فالمراد بالمعنى في قوله عن اعتبار المعنى ولا المعنى المجرد  
عن اللفظ اعم من كلا المعنيين للفظ المعنى فان قيل سلنا ان لفظ القرآن وكتاب  
الله وكلام الله لا يطلق على النظم المجرد عن المعنى بكلا المعنيين ولكن لان سلم انه  
لا يطلق على المعنى المجرد عن اللفظ بكلا المعنيين فانه يطلق على المعنى المجرد عن  
اللفظ بالمعنى الثانى اعنى الكلام النفسى عند المتكلمين قلنا الا ان المقصود نفي  
اطلاق الاصوليين على ما يدل عليه تعليقه لان شيئا منها لا يلائم فرض الاصولى  
فان قيل ما وجه اضافة الاعتبار الى المعنى والى اللفظ حيث قال عن اعتبار المعنى  
وعن اعتبار اللفظ قلنا ان كلام النظم والمعنى لما لم يخل عن الاخر لان النظم  
هو اللفظ الموضوع لمعنى والمعنى هو مدلول اللفظ الا باعتبار المعنى مجرد عنه  
اضافة الاعتبار الى كل منهما والمراد بالكلام فى قوله للكلام هو الكلام  
النفسى ولهذا فسره بالصفة القديمة لقيامه بذاته تعالى المنافية للسكوت والآفة  
الباطنين بان لا يراد فى نفسه التكلم او لا يقدر على ذلك ثم اعلم ان القائم بذاته  
تعالى هل هو مجرد المعنى او اللفظ والمعنى جميعا فقيه تفصيل واختلاف ذكرناه  
فى شرحنا على مراتبنا فى الكلام ( قوله ولا للمجموع النظم والمعنى ) لفظ

( واما ) المباحث ( المشتركة ) بين  
الكتاب والسنة ( فهى انه ) اى  
الكتاب ههنا ( اسم ) لالنظم المجرد  
عن اعتبار المعنى ولا للمعنى المجرد عن  
اعتبار اللفظ ولا للكلام بمعنى الصفة  
القديمة المنافية للسكوت والآفة لان  
شياً منها لا يلائم فرض الاصولى  
ولا للمجموع النظم والمعنى لان كونه  
عربيا مكتوبا فى المصاحف منقولا  
بالتواتر ليس صفة للمجموع



المعنى ههنا اعم من المعنيين السابقين ايضا على ما دل عليه تعليقه بقوله لان كونه عربيا الخ نعم او علمه بعدم ملائمة غرض الاصولي لخصص المعنى بالكلام النفسي لان غرضهم يتعلق بمجموع النظم والمعنى الذي وضع بازائه النظم (قوله وايضا الاعجاز يتعلق بالبلاغة) اقول لا وجه لاراده ههنا لان الاصوليين لم يعتبروا الاعجاز القرآني بل اعتبروا الحقيقة لا الحكمي ولا العرفي حتى جعلوا الحرف والكلمة قرآنا حقيقة مع انه غير معجز حيث ذكرنا صرح به فيما تقدم اعلم انهم اختلفوا في ان المعجز هل هو الكلام النفسي الذي يقوم بذاته تعالى او الكلام اللفظي الدال عليه فذهب قوم الى الاول وقالوا ان العرب كلفت في ذلك بما لا يطاق وهو مردود لان ما لا يمكن الوقوف عليه لا يتصور التحدي به حتى يكلف به وذهب الجمهور الى ان المعجز هو اللفظي وان التحدي وقع به واختاره المصنف حتى ادعى القصر عليه بقوله ولا يوصف بها الا اللفظ لوضوح فساد المذهب الاول ثم اختلفوا في وجه اعجازه فقال النظام هو الصرفة يعني ان الله تعالى صرفهم عن معارضته وسلب عقولهم وكانوا قادرين عليها وقال قوم وجه اعجازه ما فيه من الاخبار عن الغيوب المستقبلية ولم يكن ذلك من شأن العرب وقال آخرون ما تضمنه من الاخبار عن قصص الاولين وقال آخرون ما تضمنه من الاخبار عن الضمائر وقال القاضي ابو بكر ما فيه من النظم والتأليف والترصيف وانه خارج عن جميع وجوه النظم المعتاد في كلام العرب ومباين لاساليب خطابهم وقال الامام فخر الدين وجه الاعجاز راجع الى التسايف الخاص لا مطلق التأليف بان اعتدلت مفرداته تركيبا وزنة وقال قوم وجه اعجازه بلاغته وهو المختار عند الجمهور الى غير ذلك من الاقوال على ما بين في محله (قوله الا اللفظ باعتبار افادته المعنى) وهذا لان بلاغة الكلام عبارة عن مطابقته لمقتضى الحال مع فصاحته وهذا لا يكون بدون المعنى (قوله فظهر انه اسم للنظم الدال على المعنى) فان قيل كيف ظهر هذا قلت لما تقرر ان ما يطلق عليه الكتاب والقرآن عندهم لا بد وان يلائم غرضهم وان يكون عربيا ومكتوبا في المصاحف ومنقولا بالتواتر ظهر منه انه اسم للنظم الدال على المعنى لا للنظم المجرد ولا للمعنى المجرد ولا للمجموع لعدم مجموع ذلك المعنى في شيء منها (قوله فلدفع التوهم الناشئ الخ) توضيحه ان اباحنيفة لما جوز القراءة بالفارسية في الصلاة بغير عذر مع كون القراءة فرضا فيها زعم قوم ان مذهب ابى حنيفة ان المعنى المجرد عن اللفظ قرآن حيث جوز القراءة بالفارسية في الصلاة بغير عذر فرد المشايخ

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

( ذلك )



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



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

فان قيل ان كان المعنى قرآنا يلزم عدم اعتبار النظم في القرآن وهو عينه على التحقيق او جزؤه على التسامح وعدم صدق الحد اعنى النظم المنزل المنقول عليه مع كونه جامعاً كما عرفت والا يلزم عدم فرضية قراءة القرآن في الصلاة اذا النظم غير لازم عنده قلنا نختار الاول فانما يلزم اللازمان اذا لم يعتبر للنظم خلف وليس كذلك فان الامام اقام العبارة الفارسية مقام النظم المنقول فجعل النظم مرعياً تقديرا وان لم يكن تحقيقاً \* او الثاني وقوله يلزم عدم فرضية قراءة القرآن في الصلاة قلنا لان سلم ان جوازها متعلق بقراءة القرآن المحدود بل هو متعلق بمعناه والامام حمل قوله تعالى فاقرأوا ما تيسر من القرآن على وجوب رعاية المعنى دون اللفظ لدليل لاح له



معبرا بالعبارة الفارسية شرط في كونه قرآنا فلا يفتك عنه فبعد تسليم اقامة  
 العبارة الفارسية مقام النظم يلزم بالضرورة تسليم اعتبار ذلك النظم في كون  
 المعنى قرآنا بناء على ان اعتبار النائب في الشيء يستلزم اعتبار المنوب في ذلك الشيء  
 واعتراض عليه ايضا بناء على تقدير اقامة العبارة الفارسية مقام النظم يلزم  
 في قوله تعالى فاقروا ما تيسر من القرآن الجمع بين الحقيقة والمجاز اذ القرآن  
 حقيقة في النظم العربي المنقول مجاز في غيره اجيب باننا نسلم ذلك لجواز ان يراد  
 به الحقيقة ويثبت الحكم في المجاز بالقياس او دلالة النص نظرا الى ان المعبر هو  
 المعنى وفيه نظرا ما في الاول فلان فرضية القراءة في الصلاة ثبتت بالقطعي  
 فلا تجوز بالقياس ولانه يستلزم الزيادة على النص بالقياس وذلك نسخ فلا يجوز  
 والقول بان لفظ الآية ليس قطعيا في مدلوله لان اكثر اهل التفسير على ان المراد  
 بالقرآن الصلاة اي اقيموا ما تيسر من الصلاة فلا يلزم الزيادة على النص ولو سلم  
 ان المراد هو القرآن لكنه عام خص منه مادون الآية فيكون ظنيا يجوز تخصيصه  
 بالقياس مما لا يخفى ضعفه لاستنزاه ثبوت القراءة في الصلاة بالظني واما في الثاني  
 فلعدم شرط الدلالة اعنى المساواة او الاولوية وكلاهما مفقود ههنا اذ لا يلزم  
 من جواز القراءة بالعربية جوازها بالفارسية بالمساواة او الاولوية وهو ظاهر او نختار  
 الشق الثاني ونقول انه ليس بقرآن وقوله يلزم عدم فرضية الخ قلنا الملازمة  
 مسلمة لكن بطلان اللازم ممنوع لانه انما يبطل ان لو تعلق جواز الصلاة بقراءة  
 القرآن المحدود بذلك الحد اذ لا نسلم ان جوازها يتعلق بقراءة القرآن المحدود  
 بل يتعلق بمعناه وقد وجد معناه في الصلاة وقوله تعالى فاقروا ما تيسر من القرآن  
 حمله الامام على ان المراد به وجوب رعاية المعنى دون النظم لدليل لاحله وهو  
 على ما ذكره الشارح في حاشية التلويح ان الظاهر ان من في الآية المذكورة  
 لتبعض بقريته ذكر التيسر وقد نقل عن بعض الافاضل ان بعض ما تيسر  
 من القرآن نوعان بعض بسيط كالآية ونحوها مما هو بعض التمام وبعض تركيبى  
 كالمعنى بدون النظم العربي فيكون كل منهما جائز القراءة من غير عجز لعموم  
 البعض والمراد بالبعض البسيط على ما ذكر في شروح البردوى ما ينطلق عليه  
 اسم الكل والبعض التركيبى بخلافه كالسكنجبين ينطلق على درهم ودرهمين  
 ومن ومنين فصاعدا ولا ينطلق على الحل الذى هو جزء منه ايضا (قوله روى  
 رجوع ابى حنيفة الى قولهما) وهو جواز القراءة بالفارسية في الصلاة عند  
 العجز عن العربية لا عند القدرة عليها وهو الاصح وعليه الفتوى لان القرآن

قال الامام فخر الاسلام في شرح  
 المبسوط ان نوح بن مريم روى رجوع  
 ابى حنيفة الى قولهما قال وهو الاصح



اسم لنظوم عربي على ما نطق به قوله تعالى انا انزلناه قرآنا عربيا والقرآن هو  
 المأمور بقراءته في الصلاة لقوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القرآن فلا يجوز تركه  
 فيها وهذا يقتضى ان لا يترك حالة العجز ايضا الا ان عند العجز يكتبني بالمعنى كيلا  
 يلزم تكليف ما ليس في الوسع و صار كمن عجز عن الركوع والسجود فانه جازله  
 الايماء فصار قول ابي حنيفة الاول مخالفا للنص ولهذا رجع الى قولهما وروى  
 عن الشافعي كقولهما وروى عنه ايضا انه لا يجوز لكنه اذا لم يقدر على العربية  
 صار اميا يصلى بغير القراءة ولو قرأ بالفارسية فسدت صلواته لانها من كلام  
 الناس فان قيل كما وصف القرآن بالانزال والعربية في النص المذكور كذلك وصف  
 بكونه في زبر الاولين ولا يوصف اللفظ بكونه في زبر الاولين لامحالة فتعين ان  
 يكون بمعناه فيها والمقرؤ بالفارسية على سبيل الترجمة مشتمل على معناه فيكون  
 جائزا الحاقه فتعارض فكيف يحكم بأن قولهما اصح قلنا لانسلم تعارضهما  
 كيف وان قوله تعالى انا انزلناه قرآنا عربيا يحكم لا يقبل التأويل وقوله تعالى  
 لفي زبر الاولين محتمل لان بعض المفسرين ذهب الى ان الضمير للنبي عليه السلام  
 والمآول لا يعارض المحكم هذا في القراءة في الصلاة وهل يجوز افتتاح التكبير  
 بالفارسية والتسمية بها على الذبيحة فجوزهما ابو حنيفة مطلقا وقال ابو يوسف  
 تجوز التسمية بها على الذبيحة دون افتتاح التكبير ومحمد مع ابي حنيفة  
 في الافتتاح بالعربية حيث جوز به أى لفظ كان من اسماء الله تعالى من العربية  
 ومع ابي يوسف في الفارسية حيث لم يجوزها بالفارسية ثم اختلفوا في ان هذا  
 الاختلاف في الفارسية فقط او في اى لغة كانت قال ابو سعيد البردعي  
 في الفارسية فقط واما غيرها من اللغة فلا يجوز بها بالاتفاق وقال الكرخي  
 والصحیح النقل الى اى لغة كانت (قوله اى لتنظم الدال على المعنى) وليس  
 المراد بالتنظم ههنا النظم القرآنى بل هو اعم منه ومن السنة لان التقسيمات الآتية  
 اعم منهما ولذا جعلها المصنف من المباحث المشتركة بينهما وقد يقال ان نظم  
 القرآن لما كان متواترا محفوظا كانت المباحث الآتية الباقى بالنظم القرآنى من السنة  
 اعلم ان اللفظ الدال على المعنى الموضوع له لا بدله من وضع المعنى ودلالة  
 عليه واستعمال المتكلم فيه ووقوف السامع عليه فتقسيم اللفظ بالنسبة الى  
 معناه ان كان باعتبار وضعه له فهو الاول وان كان باعتبار دلالة عليه  
 فهو الثاني وان كان باعتبار استعماله فيه فهو الثالث وان كان باعتبار  
 الوقوف عليه فهو الرابع وجعل فخر الاسلام هذه الاقسام كلها اقسام النظم

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



والمعنى حيث قال وانما تعرف احكام الشرع بمعرفة اقسام النظم والمعنى وذلك  
 اربعة اقسام فيما يرجع الى معرفة احكام الشرع ثم جعل الاقسام الخارجة  
 من التقسيمات الثلاثة الاول ما هو صفة اللفظ حيث قال فاما القسم الاول فاربعة  
 اوجه الخاص والعام والمشارك والمأول والقسم الثاني اربعة ايضا الظاهر  
 والنص والمفسر والمحكم وهي باعتبار مقابلتها ثمانية واما القسم الثالث فاربعة  
 ايضا الحقيقة والمجاز والصريح والكنائية ثم جعل الاقسام الخارجة من  
 التقسيم الرابع مرة الاستدلال بالعبارة والاشارة والدلالة والاقتضاء ومرة  
 الاستدلال بالعبارة وبالاشارة والثابت بالدلالة وبالاقتضاء ومرة الوقوف  
 بعبارة النص واشارته ودلالته واقتضائه حيث قال باب وجوه الوقوف على  
 احكام النظم وهو القسم الرابع وذلك اربعة اوجه الوقوف بعبارته واشارته  
 ودلالته واقتضائه وذكر في تفسيرها ما هو صفة للمعنى حيث قال اما الوقوف  
 بعبارته فهو المراد قصدا والوقوف باشارته ما ثبت بالنظم غير مقصود والوقوف  
 بدلالته ما ثبت بمعنى النظم والوقوف باقتضائه ما ثبت زيادة على النص شرطا  
 لصحته فذهب بعضهم الى ان اقسام الثلاثة الاول اقسام النظم واقسام القسم  
 الرابع اقسام المعنى بدليل ان فخر الاسلام ذكر في الثلاثة الاول لفظ النظم وما هو  
 صفة اللفظ وذكر في القسم الرابع لفظ المعاني ثم ذكر في اقسامه ما هو صفة المعنى  
 فان الاستدلال امر راجع الى المعنى اما الاستدلال بالاشارة والدلالة والاقتضاء  
 فظاهر واما الاستدلال بالعبارة فلان العبارة وان كانت نظما الا ان نظر  
 المستدل الى المعنى دون النظم اذ الحكم انما يثبت بالمعنى دون النظم نفسه فان  
 اباحة قتل المشركين مثلا تثبت بالمعنى الثابت بقوله تعالى فاقتلوا المشركين لا يعين  
 النظم الا ان المعنى لما كان مفهوما من النظم والعبارة يسمى الاستدلال به  
 استدلالا بالعبارة ولكنه في الحقيقة استدلال بالمعنى الثابت بالعبارة فصلى  
 ان يكون من اقسام المعنى وكذا الحال فيما ذكره ثانيا وثالثا على ما ترى فكان  
 اقسام القسم الرابع على هذا التقدير هو المعنى المدلول لا النظم الدال وصرح  
 في التنقيح ان الجميع من اقسام التقسيمات الاربعة اقسام للنظم الدال على المعنى  
 وتبعه المصنف فاقسام التقسيم الرابع على اختيارهما هو الدال بطريق العبارة  
 وبالاشارة وبالدلالة وبالاقتضاء الا ان المصنف خالفه وجعل ما جعله في التنقيح  
 قسما ثانيا قسما ثالثا واما قولهم ان الجميع اقسام النظم والمعنى جميعا فبني على  
 المسامحة كما في قولهم القرآن اسم للنظم والمعنى جميعا على ما سبق ومرادهم



انه اقسام للنظم باعتبار معناه ثم اعلم ان المراد يجعل الجميع اقساماً للنظم الدال على المعنى هو التقسيمات دون حقيقة الاقسام اذ ليس للقرآن ولا للحديث قسم يشتمل على الخاص والعام والمشارك والمأول وقسم آخر يشتمل على الظاهر والنص والمفسر والحكم وما يقابلها وقسم آخر يشتمل على الحقيقة والمجاز والصريح والكنائية بل جميع القرآن والحديث ينقسم الى الخاص والعام والمشارك والمأول باعتبار ما ثم جميعه ينقسم ايضا الى الظاهر والنص والمفسر والحكم وما يقابلها باعتبار آخر وهكذا فالاولى ان يقول له اربعة تقسيمات ( قوله اختاروا في النظم تقسيماً بعم نظره ) فان المخاطب اذا حاول فهم المراد من كلام المتكلم لا بد له ان ينظر اولاً الى ما يرجع الى الوضع وهو ما يدل عليه النظم صيغة ولغة وهو القسم الاول وان ينظر ثانياً الى ما يرجع الى دلالة وهو القسم الثاني وان ينظر ثالثاً الى ما يرجع الى استعماله وهو القسم الثالث وان ينظر رابعاً الى جهة وقوفه على المعنى وهو القسم الرابع فان العمل باقيوموا الصلاة مثلاً مو قوف على فهم المراد منه وذلك لا يحصل الا بالنظر فيه بجہات اربع على الترتيب المذكور هذا ولكن الشارح فسر عموم النظر بعموم التقسيم المفرد والمركب وجعل ما ذكرناه تفسير الكثرة الثمرة والوجه ما ذكرناه لان الاقسام المذكورة لا تخرج عن المفرد والمركب بل بعضها مختص بالمفرد وبعضها بالمركب وبعضها مشترك بينهما فان اقسام الوضع مختص بالمفرد واقسام الدلالة مختص بالمركب واقسام الاستعمال مشترك بينهما واقسام التقسيم الرابع مختص بالمركب ايضا لان الاعتبارات الاربعة ليست من ثمرة التقسيم المذكور بل مناهة فانهم انما قسموا النظم الى الاربعة بملاحظة تلك الاعتبارات الاربعة ( قوله فلاحاطة الخ ) يعنى ان في النظم الدال على المعنى باعتبار اضافة المتكلم المقصود منه وفهم المخاطب اربعة اعتبارات اثنان منها راجعة الى نفس النظم اعنى وضعه ودلالته وواحد منها راجع الى المتكلم اعنى استعماله وواحد الى المخاطب اعنى وقوفه منه على المراد فتقسيمهم النظم بالنسبة الى المعنى مشتمل على تلك الاعتبارات الاربعة على ما تقدم بيانه ( قوله ثم دلالة اى كونه بحيث يفهم منه المعنى ) فان قيل ان كون المعنى بحيث يفهم صفة المعنى والدلالة صفة اللفظ فكيف يصح تفسير احدهما بالآخر قلنا ان كون المعنى منفهما وان كان صفة المعنى لكن كونه منفهما من اللفظ صفة اللفظ لان المصدر المتعدى بحرف الجر صفة المجرور ( قوله بل عن احوال اقسامه الخ ) الضمير المجرور راجع

فان علماءنا اختاروا في النظم تقسيماً بعم نظره ويحتمل امره اما الاول فلهوم المفرد والمركب كما سبأني واما الثاني فلاحاطة الاعتبارات من اول وضع الواضع الى آخر فهم السامع فان اداء المعنى باللفظ الجارى على قانون الوضع يستدعى وضع الواضع ثم دلالة اى كونه بحيث يفهم منه المعنى ثم استعماله ثم فهم المعنى فاللفظ بتلك الاعتبارات الاربعة اقسام ( بحسب احوال ترجع الى معرفة الاحكام ) الشرعية فان الاصولى لا يبحث عن احوال النظم مطلقاً بل عن احوال اقسامه التى لها مدخل فى اعادة تلك الاقسام الاحكام الشرعية



الى النظم والموصول صفة للاحوال وفي الاضراب اشارة الى ان لفظة مطلقا قيد لكل من الاحوال والنظم والمراد بالافادة اثباتها الاحكام الشرعية لانهم لا يبحثون عن احوال النظم مطلقا بل عن احوال اقسامه المتعلقة باثبات الاحكام الشرعية والمراد بالاحوال المتعلقة باثبات الاحكام ماله مزيد تعلق بافادتها لاحكام ولم يبين في علم العربية مستوفي كالخصوص والعموم والاشترك والظهور والخطأ وغير ذلك لا كالأعراب والبناء والتعريف والتشكيروغير ذلك من مباحث العربية مما ليس له مزيد تعلق باثبات الاحكام فان قيل يبحث الحقيقة والمجاز ماله مزيد تعلق بافادتها الاحكام مع انه بين في علم العربية وكذا بحث التعريف والتشكيرو ماله مزيد تعلق بافادتها الاحكام على ما سيأتي اجيب عن الاول بمنع كون البحث عنهما مستوفي في علم العربية وعن الثاني بان البحث عنهما في الاصول استطرادي (قوله في احوال اربعة اقسام) اعني الاقسام الحاصلة باعتبار وضع اللفظ ودلالته واستعماله وفهم المعنى منه وانما عرف انحصار تلك الاحوال في احوال هذه الاقسام عند قوله فان اداء المعنى باللفظ الجاري الخ (قوله وهذا هو مراد فخر الاسلام الخ) قال فخر الاسلام اقسام النظم والمعنى اربعة فيما يرجع الى معرفة احكام الشرع وقال صاحب الكشف انما قيد الاقسام بقوله فيما يرجع الى معرفة الشرع احترازا عما لم تعلق به الاحكام من القصص والامثال وغيرهما فانه لا يكون مما نحن فيه واعترض عليه بان هذا القيد غير مفيد لان الاقسام الاربعة التي تدكر اعني ما حصل باعتبار وضع اللفظ ودلالته واستعماله وفهم المعنى منه موجودة في جميع النظم فذكر الاقسام في الجميع اولي واجيب بان التقييد لبيان ان الحاجة الى هذا القدر لا الى الجميع والغرض من التقسيم بيان اقسام القدر المحتاج اليه في الاصول اعني ما يتعلق بالاحكام والشارح حمله على ما ذكره في المتن يجعل ما عبارة عن الاحوال الذاتية التي لها دخل في افادتها الاقسام الاحكام الشرعية لاعن النظم كاحمله عليه الشراح تركه لما يجب تركه وتعرضا لما يجب تعرضه (قوله انما يحصل بهما) اي بالموضوع والاعراض الذاتية بناء على ان حقيقة كل علم سائله والحاصل ان كلام فخر الاسلام لو حمل على ما ذكره الشراح لكان معناه ان الاحكام الشرعية لا تعرف الا بمعرفة موضوع اصول الفقه باقسامه مع انه لا بد في معرفتها من معرفة الاعراض الذاتية للموضوع فلذا حمله على ما ذكره لا على ما ذكره الشراح (قوله اي للمعنى) فيه اشارة الى

وتلك الاحوال تنحصر بحكم الاستقرار كما عرفت في احوال اربعة اقسام وهذا هو مراد فخر الاسلام بقوله فيما يرجع الى معرفة احكام الشرع لاما قال الشراح انه احتراز عما لم تعلق به معرفة الاحكام من القصص والامثال والحكم وغيرها لان فيه التعرض لما يجب تركه وترك التعرض لما يجب دركه اما الاول فلو وجود اقسام التقسيمات في القصص وغيرها واما الثاني فلان في ذكر مجرد الاقسام تعرضا للموضوع وهو لا يكفي بل يجب التعرض للاعراض الذاتية ايضا لان النافع في معرفة احكام الشرع علم الاصول وهو انما يحصل بهما لا بالموضوع فقط ولا تعرض لها الا بما ذكرنا ثم ان كلا من تلك الاقسام الاربعة ينقسم الى اربعة اقسام باربعة تقسيمات الا الثاني فانه مثنى كما سيأتي



ان هذا التقسيم انما هو باعتبار وضع اللفظ للمعنى لان نفسه لان المراد بالمعنى ههنا هو الذي يغير اللفظ حقيقة وهذا بناء على ان دلالة الالفاظ على انفسها مستندة الى الوضع كدلالتها على المعاني وفيه اختلاف بينهم فقال التفتازاني في آخر الفاتحة من شرح الكشاف ان كل لفظ وضع بازاء معنى اسما كان او فعلا او حرفا فله اسم علم هو نفس ذلك اللفظ من حيث دلالة على ذلك الاسم او الفعل او الحرف ففي قولنا خرج زيد من البصرة خرج فعل وزيد اسم ومن حرف جر فيجعل كل من الثلاثة محكوما عليه لكن هذا وضع غير قصدي لا بصير اللفظ به مشتركا بين نفسه وبين المعنى الذي وضع بازائه ولا يفهم منه معنى مسماه اى نفسه هذا كلامه فقد افاد ان الالفاظ وضعا بازاء انفسها وردده السيد الشريف حيث قال وفيه نظر لان دلالة الالفاظ على انفسها ليست مستندة الى وضع اصلا لوجودها في المهملات بلا تفاوت وجعلها محكوما عليها لا يقتضى كونها اسمالان الكلمات متساوية الاقدام في جواز الاخبار عن الفاظها بل هو جار في الالفاظ المهملة ايضا نحو قولك جسق مركب من حروف ثلاثة ودعوى ان الواضع وضع المهملات بازاء انفسها وضعا قصديا لا غير قصدي وانها اسماء بهذا الاعتبار خروج عن الانصاف ومكابرة في قواعد اللغة على ان اثبات وضع غير قصدي وجعلها اسماء بهذا الاعتبار امر لا يساعده نقل ولا عقل وانما التزمه تقصيا عن التزام الاشتراك في جميع الكلام والتحقيق انه اذا ريد الحكم على لفظ فان تلفظ به نفسه لم يحتج هناك الى وضع ولا الى دال على المحكوم عليه للاستغناء بتلفظه بذاته عما يدل عليه لحضوره بنفسه في ذهن السامع فتشارك الالفاظ كلها في صحة الحكم عليها عند التلفظ بها انفسها وانما يحتاج الى ذلك اذا لم يكن المحكوم عليه لفظا او كان لفظا ولكن لم يتلفظ به نفسه فينصب هناك ما يدل عليه لتبوجه الحكم اليه وما وقع في عبارة بعضهم من ان ضرب ومن واخواتها اسماء لالفاظها الدالة على معانيها واعلامها فكلام تقريبي انما قالوا ذلك لقيامها مقام الاسماء الاعلام في تحصيل المرام انتهى واجاب عنه بعض المحققين بان المراد بوضع اللفظ لنفسه تجويز استعماله في نفسه للحكم عليه بما يسوغ الحكم به عليه لا ما يتبادر من لفظ الوضع اصطلاحا اعنى تعيين اللفظ بازاء المعنى لا فائدة الاحكام الكائنة له في موارد استعماله ولا يخفى عليك ان هذا التجويز لا يفيد نقل ولا عقل ولا نسلم ان الحاجة الى انواضع والدال على المحكوم عليه تنحصر في المغاير والحاصل ان اللفظ وان كان له وضع بازاء نفسه لكنه غير قصدي



فلا يدخل في هذا التقسيم ثم اختلفوا في المعنى الموضوع له بالوضع القصدى أهو ذهني ام خارجي ام اعم منهما واختار الامام الرازي الاول يعني ان الالفاظ مفردة كانت او مركبة موضوعه بازاء الموجود في الذهن سواء كان له تحقق في الخارج كالانسان او لا كالبحر من زئبق اما في المفرد فلا اختلاف اللفظ لاختلاف الامر الذهني دون الخارجي فاننا اذا رأينا جسما من بعيد وتصورناه حجرا سميناه ثم تصورناه طائرا بالقرب اليه سميناه ثم تصورناه فرسا سميناه به وهذا علامة على ان وضع اللفظ للذهني لا للخارجي واما في المركب فلان قام زيد مثلا يدل على حكم المتكلم بان زيدا قائم وهو امر ذهني ان مطابق الخارج كان صادقا والا كان كاذبا لا على قيام زيد في الخارج والا كان صادقا دائما وامتنع كذبه واجيب عن الاول بان اختلاف الاسم لاختلاف المعنى في الذهن لظن انه في الخارج كذلك لا لجزء اختلافه في الذهن فالموضوع مافي الخارج والتعبير عنه لا يدرك الذهن له جسمه وكذا وعن الثاني باننا لانسلم انه لو كان موضوعا للخارجي لامتنع الكذب وانما يلزم لو كانت افادته للخارجي قطعية وهو ممنوع لجواز ان تكون ظنية فيختلف المدلول مع وجود اللفظ فيكون كاذبا ويلزم على هذا القول ايضا ان لا تكون دلالة اللفظ على الخارجي مطابقة ولا تضمننا وان لا يكون استعماله فيها حقيقة واختار ابو اسحق الشيرازي الثاني وبظهر وجه هذا القول بما ذكرناه في رد وجه القول الاول واختار الاصفهاني الثالث قال وهو الحق اما في المفرد فان الانسان موضوع للحيوان الناطق اعم من ان يكون موجودا في الذهن او الخارج واما المركب الخبري فانما يفيد حكم المتكلم بان النسبة بين الطرفين ايجابية كانت او سلبية واقعة في نفس الامر وبهذا الاعتبار يحتمل الصدق والكذب واما الانشائي فموضوع لانشاء مدلوله واثباته وليس له خارج حتى يفيد اظهاره واما سائر المركبات فتحكمها حكم المفردات وقال بعضهم ان الاعلام الشخصية موضوعة للشخص الخارجي وغيره الامر الذهني اذا عرفت هذا فالمراد بالمعنى الموضوع له ههنا اعم من الخارجي والذهني لان الاعلام الشخصية من اقسام الخاص وهو موضوع بازاء الشخص الخارجي على ما صرحوا به فان قيل ان الوضع للشيء فرع تصوره فلا بد من استحضار صورته في الذهن عند اداة الوضع فكان الموضوع له هو هذه الصورة الذهنية لا الشخص الخارجي قلنا ان هذا الإستحضار ليس مقصودا لذاته بل ليتوصل به الى معرفة الموضوع له الذي هو المعنى الخارجي وظاهر ان هذا لاينا في كون الوضع له



(قوله التقسيم الاول باعتبار وضعه) عبر فخر الاسلام عن التقسيم الاول بقوله القسم الاول في وجوه النظم صيغة ولغة فقال بعض الشراح هما مترادفان اذ المقصود من القسم الاول ما يفهم من اللفظ من غير نظر الى شئ آخر من الوضوح والخفا كما في القسم الثاني ومن استعمال المتكلم كما في القسم الثالث ومن جهة استدلال المخاطب كما في القسم الرابع وما يفهم من اللفظ هو المراد سواء كان لغة او صيغة من غير فرق بينهما فهنا فكان المقصود تقسيم النظم باعتبار نفس معناه لا باعتبار الوضوح والخفا ولا باعتبار المتكلم والسماع واعترض عليه بان صيغة النهى مخالفة لصيغة النفي مثلا في قوله لا اتصل ولا تصلى اذا النهى يقتضى مشروعية المنهى عنه بخلاف النفي فلولم تكن بين الصيغة واللغة فرق بل كانا مترادفين لما كان كذلك فلذا عدل عنه المصنف وقال باعتبار وضعه اشارة الى ان الوضع ههنا اعم من وضع المادة والهيئة وانهما ليسا مترادفين وذلك لان الصيغة هي الهيئة العارضة للفظ باعتبار حركاته وسكناته وترتيب حروفه لان الصيغة اسم من الصوغ الذي يدل على التصرف في الهيئة لافي المادة واللغة هي اللفظ الموضوع لمعنى والمراد بها ههنا هي مادة اللفظ وجوهر حروفه بقريئة انضمام الصيغة اليها والواضع كما وضع حروف ضرب مثلا بازاء المعنى المخصوص اعنى استعمال آلة الضرب في محل قابل له كذلك وضع هيئته بازاء المعنى المخصوص اعنى وقوع ذلك الفعل في الزمان الماضى من مذكرو واحدو كذلك وضع حروف رجل مثلا بازاء ذكر من بنى آدم جاوز حد البلوغ وهيئته بازاء كونه مكبرا غير مصغر واحدا غير ثنية وجمع فاللفظ لا يدل على معناه الا بوضع مادته وهيئته فغير عنهما بلفظ الوضع فان قيل فعلى هذا يلزم استعمال لفظ المشترك في معنييه قلنا اشتركت اللفظ بين وضع المادة والهيئة اشتركت معنى لاللفظى فلا محذور فيه (قوله والباقي) اى الاقسام الثلاثة الآتية (قوله لواحد حقيقى) كما في الاعلام الشخصية كزيد (قوله او اعتبارى) كرجل ومائة وانسان فانه رحمه الله جعل اسماء العدد من الواحد بالنوع على ما سبصر حبه (قوله على الانفراد) اى عدم المشاركة بين الافراد المتحددة نوما او جنسا وسيأتى بيان فائدة القيود في تعريفه ان شاء الله تعالى والمقصود ههنا بيان اقسام الاول حاصله على ما ذكره القوم ان اللفظ الموضوع اما ان يكون وضعه لكثيرا ولو احدى الاول اما ان يكون وضعه لكثيرا بوضع كثير فهو المشترك او لا فاما ان يكون الكثير محصورا في عدد معين بحسب دلالة اللفظ

(التقسيم الاول) حاصل (باعتبار وضعه) اى اللفظ (له) اى للمعنى قدمه لان السابق في الاعتبار انما هو الوضع والباقي متفرع عليه (وهو) اى الاول والمراد الاقسام الحاصلة من هذا التقسيم اربعة لان اللفظ ان كان موضوعا لواحد حقيقى او اعتبارى على انفراد فهو (الخاص) وان كان موضوعا لواحد مشتركين افراد غير محصورة مستغرق لهما فهو (العام)



عليه اولاً فان لم يكن محصوراً فان كان اللفظ مستغراً فالجميع ما يصلح له من آحاد  
 ذلك الكثير فهو العام والافهوا بالجمع المنكر مثل رأيت جماعة من الرجال وان  
 كان محصوراً اعني اسماء العدد فهو من اقسام الخاص والثاني وهو ما يكون  
 وضعه لواحد شخصي او نوعي او جنسي من اقسام الخاص ايضا فانحصر  
 التقسيم الاول بهذا التقسيم في المشترك والعام والخاص والواسطة بينهما  
 وهو الجمع المنكر ونحوه وقد اختلفوا في الجمع المنكر هل هو عام او واسطة  
 بينه وبين الخاص فمن قال ان المعبر في العام هو انتظام جمع من التسميات باعتبار  
 امر مشترك فيه سواء وجد الاستغراق او لا فالجمع المنكر عنده عام سواء كان  
 مستغراً ام لا وهو اختيار فخر الاسلام ومن قال ان المعبر في العام استغراق  
 جميع ما يصلح له بحسب الدلالة فالجمع المنكر واسطة بين العام والخاص عند  
 من يقول بعدم استغراقه وهو اختيار المحققين ولهذا اختاره المصنف ايضا  
 واما عند من يقول باستغراقه وعلى هذا التقدير يكون المراد بالجمع المنكر في  
 قول المصنف والافهم منكر الجمع الذي تدل قرينة على عدم استغراقه مثل  
 رأيت اليوم رجالاً في الدار او في الدار رجال فان من المعلوم ان جميع الرجال غير  
 مرئي ولا يكون في الدار فان قيل فعلى هذا يلزم ان يكون كل عام مقصوراً  
 على البعض بدليل عقل او غيره واسطة بين العام والخاص واللازم باطل  
 قلنا بطلان اللازم ممنوع لجواز ان تسميتهم للمقصود على البعض عاماً انما هو  
 باعتبار ما كان لا باعتبار الحال ولو سلم قبحه في تلك التسمية اصطلاحاً ولا مشاحة  
 فيه فان قيل ان العام الذي خص منه البعض عام في نفسه لان انتظامه جميع  
 ما يصلح له قبل التخصيص وكذا بعده لان المخصص بين ان ما خص منه  
 لا يصلح له فهو اذا منتظم جميع ما يصلح له بعد التخصيص اجيب عنه بان  
 المخصص وان لم يمنع الصلاحية بحسب الدلالة لكنه يمنعها بحسب الارادة  
 اذا عرفت هذا فاعلم ان القوم جعلوا العام واسماء العدد موضوعاً بازاء  
 الكثير كالمشترك والجمع المنكر على ما ترى في التقسيم المذكور والمصنف جعل  
 كلا من العام واسماء العدد موضوعاً بازاء المعنى الواحد اعني المعنى المشترك  
 بين الافراد الكثيرة في العام وبمجموع الاجزاء من حيث المجموع في اسماء العدد  
 لما قالوا ان المراد بالوضع للكثير هو الموضوع لكل وحدات الكثير او الامر  
 مشترك فيه وحدها الكثير او لمجموع وحدات الكثير من حيث هو المجموع  
 فيكون كل من الوحدات نفس الموضوع له كما في المشترك او جزئياً من جزئياته  
 كما في العام او جزءاً من اجزائه كما في اسماء العدد واخرج العام عن تعريف



الخصاص بقيد الانفراد لا بقيد الواحد والاولى اخراجه بقيد الواحد ويجعل  
 قيد الانفراد لصرف الواحد عما هو المتبادر منه الى امر آخر يقتضيه المقام  
 على ما سديته في تعريفه (قوله موضوعا لكثير) والمراد بالوضع هو القصدى  
 وبالكثير ما يقابل الوحدة لا ما يقابل القلة فلا يلزم ان يكون كل لفظ مشتركا بين  
 نفسه وبين معناه الذي فرض وضعه بازائه على القول بان كل لفظ موضوع  
 بازاء نفسه على ما سبق بيانه ولا ان يكون المشترك بين المعنيين خارجا عن  
 تعريفه لكنه يلزم ان تكون الاسماء التي وضعت اول المعاني الكلية ثم نقلت  
 الى المعاني العمليّة لمناسبة اولها كالانسان مثلا اذا فرض انه علم لشخص مشتركا  
 لصدق التعريف عليه بل يلزم جميع الالفاظ المنقولة والالفاظ الموضوعية  
 في اصطلاح معنى وفي اصطلاح آخر معنى آخر كالزكاة والصلاة اللهم الا  
 ان يقال المراد الاوضاع التي لا يتوسط النقل والاصطلاح بينهما (قوله اورده  
 بدل المأول) قال فخر الاسلام القسم الاول اربعة اوجه الخصاص والعام  
 والمشارك والمأول وهو المذكور في اكثر كتب القوم واسقط صاحب التنقيح  
 المأول وذكر بدله الجمع المنكر وعلمه بان المأول ولو كان من المشترك ليس  
 باعتبار الوضع بل باعتبار رأى المجتهد فلا يصح درجه في التقسيم الذي هو  
 باعتبار الوضع وهكذا اسقطه المصنف واورده بدله الجمع المنكر واجاب عن  
 تعليل صاحب التنقيح بأن المراد من المأول المعدود من اقسام القسم الاول  
 ليس مطلق المأول الشامل للمأول من المشترك ومن الخفي والمشكل والمحمل  
 بل المراد هو المأول من المشترك فيصح درجه في اقسام الوضع لان اطلاق  
 المأول عليه باعتبار الوضع لانه هو الذي ترجح بعض معانيه بالتأمل في  
 نفس الصبغة وملاحظة الوضع كما قالوا في القرؤ المشترك بين الحبيض  
 والظهر انه الحبيض لا للظهر لانهم تأملوا في جوهر لفظ القرؤ ووجدوه  
 موضوعا لمعنى الاجتماع فحملوا على معنى يوجد فيه الاجتماع وهو الحبيض لانه  
 دم يفضه رحم امرأة بالغة بسبب اجتماعه فيها ولا يخفى عليك ان هذا لا يصلح  
 جوابا عما ذكره صاحب التنقيح وانما يصلح لو سلم صاحب التنقيح كون المأول  
 من المشترك باعتبار الوضع لكنه لا يسلمه ثم علل وجه عدوله بان في درج  
 المأول في التقسيم المذكور تكلفا لاحتياجه الى تخصيصه بالمأول من المشترك  
 وفي اعتبار الجمع المنكر في هذا القسم ضرورة لاستقلاله بالوضع ولا يمكن  
 ادراجه في سائر الاقسام اما في الخصاص والمشارك فظاهر واما في العام فلانه  
 وان جعله قوم من العام لكن المختار عند المحققين واختاره المصنف انه ليس

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



بعام بل واسطة على ما ذكرناه فلا بد من ذكره اصالة هذا وقد عرف فخر الاسلام  
 المأول بما ترجح من المشترك بعض وجوهه بغالب الرأي واعتراضوا عليه بان  
 قوله من المشترك وبغالب الرأي غير لازم في التعريف فان الخفي والمشكلى والجمل  
 اذا زال عنها الخفاء بدليل فيه شبهة كخبر الواحد والقياس سمي مأولا ايضا على  
 ما صرح به في الميزان والتقويم وكذلك الظاهر والنص اذا حل على بعض محتملاته  
 بصير مأولا بلا خلاف واجيب باننا انسلم اى المراد تعريف مطلق المأول بل  
 المراد تعريف المأول من المشترك لانه من اقسام النظم باعتبار الوضع على  
 ما صرح به الشارح ولو سلم ذلك لكن المراد بالمشترك هو المشترك اللغوى وهو ما فيه  
 خفا او احتمال لاشترك المعاني فيه والمراد بغالب الرأي هو الظن الغالب سواء  
 حصل من خبر الواحد او القياس او التأمل في الصيغة كما في لفظة القرو فحينئذ  
 يدخل في الحد جميع اقسام المأول ويكون تقدير كلامه المأول ما ترجح مما فيه  
 خفا بعض وجوهه بغالب الظن لكنه يرد عليه ان يكون القسم اعم من  
 المقسم فالصواب هو القصر على الجواب المنعى وقال في التقرير ان المأول  
 في الاصطلاح ليس الاما ترجح من المشترك بعض وجوهه بغالب الرأي ولا يرد  
 الاعتراض بالخفي والمشكلى والجمل المزال عنها الخفاء لان البيان ان كان قاطعا  
 سمي مفسرا بلا خلاف وان كان غير قاطع فلا يسمى مأولا وذلك بوجوه اما ولا  
 فلما قيل ان بيان الجمل اذا كان غير قاطع فالحكم بعده مضاف الى النص وهو  
 قطعى فيكون مفسرا فكذا في غير الجمل واما ثانيا فلان البيان يخرج عن حيز  
 الخفاء بالضرورة فان كان قاطعا فهو مفسر وان كان غيره يجب ان يكون نصا  
 لان كلاهما من اقسام البيان والتفاوت بتفاوت البيان واما المأول  
 فلا مدخل له في هذا القسم لانه من وجوه النظم واما ثالثا فلان قولهم الظاهر  
 والنص اذا حل على بعض محتملاته بصير مأولا لا يخلو اما ان يراد بذلك البعض  
 ما ساق له المتكلم كلامه اولا فان لم يكن فليس بنص والمفروض خلافه وان كان  
 فلانسلم انه بالنسبة اليه مأول فظهر ان المأول المصطلح ما ترجح من المشترك  
 بعض وجوهه بغالب الرأي على ما عرفه فخر الاسلام وان الخفي والمشكلى  
 والجمل اذا عرف بعض وجوهها ببيان قطعى او ظنى ليس بالمأول المصطلح واما  
 قولهم النص يحتمل التأويل فرادهم يجوز ان يكون تأويلا لغويا لا اصطلاحيا  
 هذا كلامه ملخصا فعلى هذا لا تكلف في درج المأول في هذا التقسيم ولا بد من  
 ادراجه لعدم ادراجه قسم الاقسام المذكورة ( قوله واضيف الحكم الى



الصيغة) اشارة الى ما قالوا انما دخل المأول في اقسام النظم لان الحكم بعد التأويل  
 يضاف الى الصيغة واللغة لان اضافة الحكم الى الدليل الاقوى اولى ( قوله  
 لان المعدود ) علة للنفي المذكور وقوله بل لتكلف اضراب عنه وبيان لوجه  
 عدوله عما ذكره صاحب التنقيح ( قوله ثم المراد الخ ) جواب عما يتوهم ان النكرة  
 المنفية عام ولم يوضع لمعنى فأجاب بانها وان لم يكن لها وضع شخصي لكن لها وضع  
 نوعي اذ قد ثبت من استعمالهم النكرة المنفية ان الحكم منفي عن الكثير الغير  
 المحصور واللفظ مستغرق لكل فرد في حكم النفي بمعنى عموم النفي عن الآحاد  
 في المفرد وعن المجموع في الجمع لانفي العموم وهذا هو معنى الوضع النوعي لذلك  
 المعنى فان قيل ان النكرة المنفية مجاز والتعريف المستفاد من التقسيم المذكور  
 للعام الحقيقي لا المجازي قلنا ان اللفظ بعد الوضع قبل الاستعمال ليس بحقيقة  
 ولا مجاز على ما صرح به في شروح المختصر ونحن في تقسيم اللفظ بحسب وضعه  
 قبل الاستعمال فلا يلاحظ فيه كون معناه حقيقة او مجازا وقد اجيب عنه بمنع  
 كونها مجازا كيف ولم تستعمل الا فيما وضعت له بالوضع الشخصي وهو فرد مبهم  
 على ما في التلويح واعتراض عليه بانه لا يخلو اما ان يراد بالنكرة المنفية عموم  
 الافراد واستغراقها او لا وعلى الثاني لا يكون تاما وعلى الاول لا يكون حقيقة  
 بل يكون مجاز الاستعماله في غير الموضوع له بالوضع الشخصي فان رجلا في نحو  
 ما رأيت رجلا موضوع بالوضع الشخصي بازاء الفرد المنتشر وبقرينة النفي  
 موضوع للعموم والجواب عنه ان استعماله في غير الموضوع بالوضع الشخصي  
 اعني عموم الافراد لا يقتضي كونه مجازا لانه ان يكون حقيقة فيه ايضا فان قيل  
 قد تقدم انها موضوعة بازاء العموم بالوضع النوعي فيكون مجازا قلنا لان  
 انحصار الوضع النوعي في المجاز بل قد يكون في الحقائق ايضا كما في المشتقات  
 فان وضعها نوعي مع انها حقيقة فان قيل فعلى هذا يلزم ان تكون النكرة المنفية  
 مشتركة بين المعينين قلنا بمنوع كيف وان المشترك من خواص اللفظ الواحد  
 والنكرة من حيث انها منفية ومقترنة باداة النفي غير مجردة عن تلك  
 الاداة فهي حال كونها مجردة موضوعة لمعنى وحال كونها مقترنة باداة النفي  
 موضوعة لمعنى فلا اشتراك اصلا ( قوله وكون عمومها عقليا الخ ) جواب عما  
 يقال ان عموم النكرة المنفية عقلي فلا يصح ان يقال انها موضوعة بازاء بالوضع  
 النوعي فأجاب بمنع المناقاة بينهما يعني ان ما ثبت بالوضع هو قولنا ان النكرة  
 المنفية لنفي الفرد المبهم وما ثبت بالعقل هو قولنا ان انتفاء الفرد المبهم لا يمكن

واضيف الحكم الى الصيغة لان المعدود  
 من اقسام الوضع ليس مطلق المأول  
 بل المأول من المشترك الذي يجمع بعض  
 معانيه بالتأمل في نفس الصيغة وملاحظة  
 الوضع كما اذا قيل القرؤ في قوله تعالى  
 ثلاثة قروء بمعنى الحيض لا الاطهار  
 لان هذه الصيغة تدل بالوضع على  
 الاجتماع وهو يناسب الحيض لا الطهر  
 بل لتكلف فيه وضرورة في اعتبار الجمع  
 المنكرة لاستقلاله بالوضع وعدم اندراجه  
 في سائر الاقسام ثم المراد بالوضع اعم  
 من الشخصي والنوعي فيدخل في العام  
 النكرة المنفية لانها وضع نوعيا وكون  
 عمومها عقليا ضروريا بمعنى ان انتفاء  
 فرد مبهم لا يمكن الا بانتفاء كل فرد لا ينافي  
 ذلك وبالكثره مقابله الوحدة فيشمل  
 المعين فصاعدا



الابتنفاء كل فرد وثبوت احدى المقدمتين بالعقل لا ينافي ثبوت الاخرى بالوضع  
 (قوله ان لا يكون في اللفظ الخ) اي لا ما تكون غير محصورة في نفسها والافلا افراد  
 المحققة محصورة البتة ولا ما لا يدخل تحت الضبط والعد بال نظر الى ما يدخل تحت  
 العدو الا يلزم ان تكون السموات والارضون موضوعة لكثير غير محصور  
 لدخولهما تحت العدو لفظ نحو الف الف موضوعة لكثير غير محصور والامر  
 بالعكس ضرورة ان الاول عام والثاني خاص (قوله التقسيم الثاني باعتبار دلالة  
 على المعنى) هذا ما قال فخر الاسلام الثاني في وجوه البيان اي طرق اظهار المعنى  
 ومراتبه وهو ثمانية اقسام بيانه ان اللفظ قد يعرض لدلالته بالنظر الى ارادة  
 المتكلم المعنى المقصود منه جلاء وخفا وكلاهما يتفاوتان فكل درجة منهما  
 تسمى باسم ضبط الاعتبار استخراج الاحكام من النصوص على وجه الاتقان  
 فجللاء دلالة اللفظ على ما اراد به ان وصل الى حيث كونه مقصودا للمتكلم مع  
 كونه قابلا للتأويل يسمى ذلك اللفظ نصا وان لم يصل الى ذلك بل كان توطئة  
 او تمة لذلك يسمى ظاهرا والاول ان ازداد حتى وصل الى انه لم يبق قابلا للتبديل  
 فهو المحكم وان انحط عن ذلك بحيث لا يقبل التأويل فهو المفسر وكذلك الخفاء  
 اما ان يكون للجهل بتعيين الواضع بان لم يوجد لفظ مستعملا في معنى ولفظ آخر  
 مستعملا فيه ايضا ولم يعلم الترادف كلفظ السارق بالنسبة الى اخذ الكفن فانه  
 مستعمل فيه في لسان الشرع وقد استعمل فيه ايضا لفظ النباش ولم يعلم الترادف  
 فيسمى ذلك خفيا واما ان يكون الخفاء لغير ذلك فان ذلك الجهل دلالة دليل  
 بصرفه عن ظاهره فهو المشكل وان كان عدم دليل على احد المعاني فهو مع  
 امكان الاستفسار من المتكلم او لحقوق بيانه يسمى المجمل وبدونه يسمى المتشابه  
 وقال بعض المحققين في وجه الضبط ان اللفظ اما ان يكون ظاهر المراد للسامع او لم  
 يكن والاول ان لم يكن مقروبا بقصد المتكلم فهو الظاهر وان كان مقروبا به فان  
 احتمال التخصيص والتأويل فهو النص والافان قبل النسخ فهو المفسر وان لم يقبل  
 فهو المحكم وان لم يكن ظاهر المراد فاما ان كان عدم ظهوره لغير الصيغة او لنفسها  
 والاول هو الخفي والثاني ان امكن دركه بالتأمل فهو المشكل والافان كان البيان  
 مرجوا فهو المجمل وان لم يكن مرجوا فهو المتشابه وفيما ذكره الشارح في وجه  
 الضبط نوع مخالفة لما ذكرناه من الوجهين حيث اعتبر في الظاهر احتمال التأويل  
 والتخصيص (قوله لان كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى) يعني ان التصرف  
 في اللفظ نوعان تصرف من جهة وضعه لمعناه وهو القسم الاول وتصرف

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



من جهة ان فهم ذلك المعنى منه وهو دلالة عليه ثم استعمال المتكلم ذلك اللفظ في ذلك المعنى ثم فهم المخاطب فالمصنف نظر الى هذا الترتيب فقدم جهة دلالة على استعماله على ما فعله فخر الاسلام وايضا ان الوضع للاستعمال بالدلالة دون الاستعمال يجب تعقيب بحث اللازم بعد بحث المزموم اعلم ان المراد بالدلالة ههنا هي الوضعية وهي نوعان لفظية وغير لفظية الثانية هي الضرورية ويسمونها بيان الضرورية وهي اربعة اقسام كاهادلالة سكوت تلحق باللفظية في الاعتبار الاول ما يلزم المنطوق نحو قوله تعالى فان لم يكن له ولد وورثه ابواه فللمه الثلث فان سكوته عن ذكر الاب يدل على ان الاب الثلثين وهو لازم المنطوق المذكور والثاني دلالة الساكت الذي وظيفته البيان كسكوته صلى الله عليه وسلم عندما مر بشاهده ومنه سكوت البكر عند استبذان الولي اورسوله والثالث ما اعتبر من سكوت المولى عند رؤية عبده يبيع عن النهي فانه دلالة اعتبر مثل النطق لدفع تقرير الناس والرابع ما ثبت ضرورة اختصار الكلام فيما تعرف نحوه على مائة ودرهم ومائة دينار فان السكوت عن مائة في هذه يدعى عرفا على انه في الاول من الدراهم وفي الثاني من الدينار \* والاولى اللفظية عبارة و اشارة ودلالة واقتضاء سواء كان الدال ظاهرا او نصا ومحكما ومفسرا او مجملا او خفيا عاما او خاصا او مشتركا فان قيل ان من حق الاقسام الاول التباين والاختلاف ولم يوجد في هذه الاقسام لصدق بعضها على بعض على ما ترى قلنا قد تقدم ان هذه تقسيمات متعددة باعتبارات مختلفة لاقسام حقيقية فلا يلزم التباين والاختلاف بينها على ما يصرح به لكن بعض المتأخرين جعل جميعها اقساما متباينة باعتبار الحثيات ( قوله وضوحا وخفيا ) تمييزا للدلالة اى المزداد باعتبار الدلالة اعتبار وضوحها وخفائها (قواذبضدهاتين الاشياء) الاولى ان يقول اذا الاشياء تبين بضدهاتأمل وبعديه نظر اذ لبيان في المتشابه اللهم الا ان يقال انه يتبين في نفس الامر وان لم نطلع عليه كاتقل عنه وفيه ما فيه ( قوله ووجه الضبط ) قد تقدم بيان وجه الضبط بوجهين آخرين احسن منه والمراد بظهور المعنى وضوحه عند المخاطب والمراد بالتأويل هو التأويل القوي لا الاصطلاحى لما مر من التقرير من ان التأويل الاصطلاحى مختص بالمشترك ثم احتمال التأويل بالنظر الى الخاص والتخصيص بالنظر الى العام ( قوله اى المعنى ) والمراد بالمعنى ههنا اعم من الموضوع له وغيره لا الموضوع له فقط والالم يصح التقسيم ( قوله ان استعمل فيما وضع له الخ ) فان قيل ان اللفظ اذا استعمل في نفسه نحو ضرب فعل وزيد اسم وجسقى متهمل فهو حقيقة مع انه لم يستعمل فيما

( وضوحا وخفيا ) اى من جهتهما ( وهو ) اى الثانى والمراد الاقسام الحاصلة من هذا التقسيم ثمانية اربعة باعتبار الوضوح واربعة باعتبار الخفاء وقد يظن ان ذكر الاربعة الاخيرة لبيان الاولى اذ بضدهاتين الاشياء وليس كذلك بل ان لها احكاما خاصة بهاتين كاسنين في موضعها ان شاء الله تعالى نعم في عدم التشابه من هذه الاقسام كلام يأتى في موضعه ان شاء الله تعالى ووجه الضبط ان اللفظ ان ظهر معناه فاما ان يحتمل التأويل او التخصيص او لا فان احتمل فان كان ظهور معناه بمجرد صيغته فهو ( الظاهر ) والافهوى ( النص ) وان لم يحتمل فان قبل النسخ فهو ( المفسر ) وان لم يقبل فهو ( المحكم ) وان خفي معناه فاما ان يكون خفاؤه لغير الصيغة فهو ( الخفى ) واما لنفسها فان امكن ادراكه بالتأمل فهو ( المشكل ) والافان كان بيانه مرجوا فهو ( الجمل ) والافهوى ( المتشابه ) التقسيم ( الثالث ) حاصل ( باعتبار استعماله ) اى اللفظ ( فيه ) اى المعنى ( وهو ) اى الثالث والمراد اقسامه اربعة كالاول لان اللفظ ان استعمل فيما وضع له فهو ( الحقيقة ) والافهوى ( المجاز )



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

وكل منهما ان ظهر مراده فهو  
(الصريح) وان استرف فهو (الكناية)



لان الدلالة تابعة للوضع لا للارادة ويدل ايضا على جزء ذلك المعنى ولازمه تبعاله هذا لان بعد الوضع لا تسقط الدلالة عن اللفظ فكذا لا تسقط عن جزئه ولازمه (قوله الرابع باعتبار الوقوف به) قد تقدم من قبل انه رحمة الله جعل اقسام هذا القسم من اقسام اللفظ الدال على المعنى ولهذا قال فهو الدال بعبارة وبشارته الخ لان اقسام المعنى على ما ذهب اليه بعض شروح البرزوى ومعنى الوقوف الاطلاع على مراد المتكلم والدلالة في العبارة والاشارة اعم من المطابقة والتضمن والالتزام بخلاف الدلالة والاقتضاء على ما سيأتى في بحثها (قوله الدال بعبارة) الضمير راجع الى اللفظ وقد اضافها فخر الاسلام الى النص حيث قال والقسم الرابع اربعة اوجه الاستدلال بعبارة النص وانما اضافته رحمة الله عليه الى اللفظ لما ذكرنا ان مراد فخر الاسلام بالنص ههنا مطلق اللفظ وبالعبارة عينه (قوله فان دل عليه بالمفهوم لغة) قوله لغة تمييزا لاحترازه عن معناه الشرعى المستنبط بالاستخراج قال فخر الاسلام في بعض كتبه المراد منه المعنى الذى ادى الكلام اليه كالايلام من الضرب فانه يفهم لغة لاشرا لا للمعنى الذى يوجهه ظاهر النص فان ذلك من قبيل العبارة فكان هناك مفهوم مان مفهوم يوجهه ظاهر اللفظ وهو ما يفهم من الضرب من استعمال آله التأديب في محل قابل ومفهوم يؤدى اليه اللفظ وهو مفهوم المفهوم كالايلام من ذلك وانه ايضا لغوى فان كل من كان من اهل اللسان يفهم منه ذلك ومثاله قوله تعالى فلا تقل لهما اف فان له معنى معلوما بظاهره وهو اظهار السأمة بالتلفظ به ومعنى مفهومه بمعناه وهو الاذى وهو المفهوم منه لغة لاقياسا لان المفهوم القياسى نظرى وهذا المعنى ضرورى لان كل من كان من اهل اللسان يقف من لفظ اف على حرمة الايذاء بدون الاجتهاد فالمعنى فاللفظ ان دل على المعنى اى الحكم بمفهومه اللغوى الذى ادى اليه فهو الدال بدلالته فان قوله تعالى لا تقل لهما اف دل على حرمة الضرب والشمم بجرمة الاذى على ما سيأتى تفصيله بجرمة الضرب من حيث انه ثبت بالمعنى لا باللفظ لم يسم منصوصا ولا اللفظ نصا فيه ومن حيث انه ثابت بالمعنى اللغوى له لا الشرعى يسمى دلالة فعلى هذا ففي ضمير عليه استخدام تأمل (قوله والا) اى وان لم يدل بالمفهوم لغة بل بالمفهوم شرعا فهو الاقتضاء وان لم يكن مفهوما لغة ولا شرعا فهو التمسكات الفاسدة (قوله ولو بالحديث الخ) فان لفظ العين مثلا عام من حيث تناوله جميع افراد الباصرة ومشارك من حيث الوضع للباصرة والعين الجارية والذهب والفضة والشمس

( وغيرها )

التقسيم (الرابع) حاصل (باعتبار الوقوف به) اى اللفظ (عليه) اى المعنى (وهو) ايضا اربعة لان اللفظ ان دل على المعنى بالنظم فان كان مسوقا له فهو (الدال بعبارة) و (الافهوى) (الدال بشارته) و (ان لم يدل عليه بالنظم فان دل عليه بالمفهوم لغة فهو) (الدال بدلالته) و (الافهوى) (الدال باقتضائه) والعمدة في جميع ذلك الاستقراء وما ذكر وجه ضبط يقلل الانتشار ويسهل الاستقراء فان قيل من حق الاقسام التباين والاختلاف وبعض هذه الاقسام يصدق على بعض فلنا لا يلزم في كل تقسيم التباين الحقيقى بين الاقسام بل يكفى التقابل بينهما ولو بالحديث والاعتبارات لاسيما في التقسيمات المتعددة بالاعتبارات المختلفة كما في هذا المقام وكتقسيم الاسم تارة الى العرب والمبنى واخرى الى المعرفة والنكرة مع التداخل بينهما (وبعدها) اى بعد هذه الاقسام (امور) لم يقل اقسام لانها لا تصلح الاقسامية للفظ كما لا يخفى (تشمل الكل) اى تعتبر في كل واحد من الاقسام السابقة وهى ايضا اربعة



وغيرها فلما نفاة حقيقة بين الوضع الكثير للمعنى الكثير وبين الوضع الواحد  
 لافراد معنى واحد انما المنافاة بينهما اعتبارية وقد تنافي الحثيتان حقيقة  
 كالوضع لكثير غير محصور والوضع لواحد او لكثير محصور فاللفظ لا يكون  
 تاما وخصوصا وحقيقة ومجازا باعتبار الحثيين لان الحثيين متنافيتان لا يجتمعان  
 في لفظ واحد بخلاف العام والمشارك فانهما قد يجتمعان كما في لفظ العين (قوله  
 معرفة مأخذها) اي مأخذ الاقسام المذكورة وهي الخاص والعام  
 وغيرهما (قوله كالخاص مثلا) اي وكذا العام مأخوذ من قولهم مطرعام  
 اذا شمل الامكنة وكذا سائر الاقسام قال فخر الاسلام وبعد معرفة هذه الاقسام  
 قسم خامس وهو وجوه اربعة ايضا معرفة مواضعها وترتيبها ومعانيها  
 واحكامها وقال شارح اراد من معرفة المواضع معرفة اشتقاق هذه الاقسام  
 كمعرفة الخصوص والعموم في الخاص والعام كقولهم الخاص مأخوذ من  
 قولهم اخنص فلان بكذا والعام مأخوذ من قولهم مطرعام اذا شمل الامكنة  
 وعلى هذا سائر الاقسام واراد بترتيب الاقسام ان يعرف المستدل الراجح والمرجوح  
 فيقدم الراجح على المرجوح واراد بمعانيها اللغوية والشرعية واراد بالاحكام  
 الآثار الثابتة بها من ثبوت الحكم قطعا او ظنا ووجوب التوقف والشارح  
 فسر مأخذها بالمعاني الوضعية ثم بيئتها بمأخذ الاشتقاق ثم فسر معانيها بالمعاني  
 الشرعية والحقايق الاصطلاحية دون اللغوية على ما في شروح البردوي لان  
 معرفة المعاني الوضعية اللغوية تستلزم معرفة مأخذ الاشتقاق اعلم ان هذه  
 الامور الاربعة انما هي باعتبار عوارض تلحق الاقسام السابقة وذلك لان معرفة  
 النصوص اما ان تكون من جهة ما دخل في النص اولا والاول اما ان يكون  
 مقصودا بالذات او وسيلة اليه فالثاني لاستخراج المعاني بحسب معنى جنسه  
 والاول معرفة المعاني اللغوية او الشرعية او العرفية والثاني اما ان يكون  
 باعتبار ذاته او ما صدر عنه فالاول قوي في رتبة الدلائل من حيث كونه مبني  
 للفرض او الوجوب او غيره راجعا عند المقابلة او مرجوحا والثاني الاحكام  
 الثابتة بحسب تلك القوة فيشمل الاقسام العشرين لان كل واحد من الخاص  
 والعام والنص والمجمل وغيرها يحتاج الى معرفة المواضع والترتيب والمعاني  
 والاحكام (قوله ولم يتعرض لهذا الامر في المتن) اي لم يتعرض لبيان هذا  
 الامر في مقام التفصيل الآتي مع تعرضه للثلاثة الباقية حيث قال واما الخاص  
 فلفظ وضع الخفاته هو الامر الثاني وهكذا ذكر الثالث والرابع في محله (قوله

الاول (معرفة مأخذها) اي معانيها  
 الوضعية التي اخذت هي منها كالخاص  
 مثلا فانه مأخوذ من قولهم اخنص  
 فلان بكذا اي انفراد ولم يتعرض لهذا  
 الامر في المتن لقلة جدواه في نظر  
 الاصولي مع كونه مستقصى  
 في المطولات والثاني (معرفة معانيها)  
 اي حقايقها الشرعية وحدودها  
 الاصطلاحية والثالث (معرفة ترتيبها)  
 اي تقديم بعضها على بعض عند  
 التعارض والرابع (معرفة احكامها)  
 اي الآثار الثابتة بها من ثبوت الحكم  
 قطعا او ظنا ونحو ذلك



تبلغ الاعتبارات الى ثمانين ) لكنها ليست بثابتة في الخارج بل اعتبارات عقلية اذ لا تقابل بينها في الحقيقة ولهذا قال تبلغ الاعتبارات قال في الكشف انهم قسموا النظم الى اقسام تبلغ ثمانين قسما ولكنه مشكل لان التقسيم على انواع ثلاثة تقسيم الجنس الى انواعه ولا بد فيه من ان يكون موردا لقسمته مشتركا بين الاقسام كتقسيم الحيوان الى انسان وفرس وتقسيم الكل الى اجزائه كتقسيم الانسان الى الحيوان والناطق ولا يستقيم فيه اطلاق اسم الكل على كل قسم بطريق الحقيقة وتقسيم الشيء باعتبار اوصافه كتقسيم الانسان الى عالم وكاتب وابيض واسود ولا بد فيه من اشتراك موردا لقسمته ايضا من ان يوجد في الجميع من يوصف بالكتابة دون العلم وبالبياض دون السواد وبالعكس لتمييز كل قسم من غيره في الخارج وليس ما نحن فيه من قبيل الاول لعدم اشتراك مورد القسمة بين الاقسام لان مورد القسمة هو الكتاب وليس مشتركين الاقسام المذكورة اذ لا يمكن ان يحكم على الامور الاربعة الاخيرة انها من الكتاب وايضا لا بد في تقسيم الجنس الى انواعه من التباين الحقيقي بين الانواع وما نحن فيه ليس كذلك ولا من قبيل الثاني ايضا لان معرفة موضع الاشتقاق ليس من اجزاء الخاص وكذا معرفة معناه وحكمه وترتيبه وقس عليه سائر الاقسام ولا من قبيل الثالث ايضا لان مورد القسمة ليس بمشترك بين الاقسام الاربعة الاخيرة لان معرفة المأخذ والمعاني والترتيب ليس وصفاتنا للكتاب كوصف الكتابة والبياض والسواد للانسان ( قوله اما الخاص الخ ) قال فخر الاسلام اما الخاص فكل لفظ وضع الخ انما يسقط رجه الله كلمة كل لان المقام مقام التعريف والتعريف للحقيقة وكل للافراد فلا يناسب التعريف فان قيل ان كلمة لفظ عام لاتصافها بصفة عامة وهو الوضع لمعنى فيتنظم جميع الافراد التي تصف بهذه الصفة انتظاما اجتماعيا ويلزم ان يكون الخاص عبارة عن جميع الالفاظ التي وضع كل واحد منها لمعنى واحد على الانفراد وليس كذلك لان الخاص عبارة عن كل لفظ وضع لمعنى واحد على الانفراد لانه مجموع هذه الالفاظ فالاولى ان يذكر كلمة كل دفعا لهذا لانها لعموم الافراد لا لعموم الاجزاء اجيب عنه بان هذا فرع على جواز وقوعه في هذا المحل ولكنه ليس بجائز كما ترى فان قيل فاذالم يجز اخذ كل في التعريف فاوجه صحة التعريف مع اتصاف لفظ بصفة عامة واقادة هذا الاتصاف العموم قلنا ان المعتبر في اجزاء التعريف هو الشمول في موضع الجنس والاحتراز في موضع

فاذا ضربت هذه الاربعة في الاقسام العشرين تبلغ الاعتبارات الى ثمانين وبعضهم قد ادعى ان النظم الاربعة منها مختصة بالمفرد وهي اقسام الوضع وثمانية منها مختصة بالمركب وهي اقسام الظهور والخلفا واربعة مشتركة بينهما وهي اقسام الاستعمال ولاشتركا كها بينهما تعتبر في الاقسام الاثني عشر فتصير الاقسام ثمانية واربعين ثم استفادة الاحكام الشرعية من كل واحد منها اما بالعبارة او الاشارة او الدلالة او الاقتضاء فهذه معتبرة في كل واحد من الثمانية والاربعين فيصير المبلغ مائة واثنين وتسعين قسما وفي كل واحد منها الاعتبارات الاربعة الاخيرة فيصير المبلغ سبعمائة وثمانية وستين ( اما الخاص ) هذا شروع في تفصيل الاقسام ( فلفظ وضع ) خرج به الالفاظ الغير الموضوع



الفصل لا امر آخر فقوله لفظ كالجنس يشمل المعرف وغيره كالمهمات وما  
بعده بمنزلة الفصل على ما ذكره (قوله وان دلت عقلا) كدلالة اخ على الوجود  
واح على السعال فان دلالتها عقلية طبيعية من قبيل دلالة الاثر على المؤثر (قوله  
فيدخل فيه اسماء العدد الخ) فان قيل قد صرح في التنقيح وغيره ان كلام العام  
واسماء العدد موضوع للكثير فكيف يدخلان فيه قلنا معنى كون العام  
موضوعا للكثير كونه موضوعا لامر مشترك فيه وحدات الكثير ومعنى كون  
اسماء العدد موضوعا له كونه موضوعا لمجموع وحدات الكثير من حيث هو  
المجموع ومعنى كون المشترك موضوعا له كونه موضوعا لكل واحد من وحدات  
الكثير فيكون كل من الوحدات جزئيا من جزئيات الموضوع في العام وجزأ  
من اجزائه في اسماء العدد ولنفسه في المشترك على ما في التلويح وقيل ان معنى  
اللفظ ما وضع اللفظ بازائه ووحدته وكثرته انما تكون بوحدة الوضع  
وكثرته وليس المراد بالواحد ههنا ما لا جزء له حتى يكون معنى اسماء العدد  
والعام كثيرا بل ماله وضع واحد ولا شك ان اسماء العدد والعام متحدان  
الوضع فيكون معناهما متحدين بهذا المعنى فيدخلان في التعريف اقول هذا  
خلاف ما يقاد من التعريف لان المتبادر منه كون المعنى متصفا بالوحدة  
قبل الوضع ثم يوضع اللفظ بازائه وكذا الكثرة في تعريف العام وعلى ما ذكره ذلك  
القائل يلزم ان تصاف المعنى بالوحدة والكثرة بعد الوضع (قوله ويخرج به  
المشترك) لانه موضوع لاكثر من واحد بأوضاع كثيرة وقيل لا يخرج به المطلق  
ايضا على قول من لم يجعل المطلق خاصا ولا عاما بل واسطة بينهما وهذا لان  
المطلق متعرض للذات من حيث هو وليس بمتعرض للصفات اصلا والوحدة  
والكثرة من الصفات العارضة للمعنى باعتبار الوضع والحق ان المطلق خاص  
والا لزم ان تكون اقسام النظم اكثر من اربعة لانه ليس بعام ولا مشترك  
ولما اول فاذا لم يدخل في الخاص يلزم الزيادة بالضرورة لا يقال اما ان يراد  
بالوضع الوضع الاول او مطلق الوضع فان اريد به الوضع الاول يخرج المشترك  
بوضع لان الاشتراك عارض بالوضع الثاني ولم يكن في الوضع الاول بل في الوضع  
الاول وضع لمعنى واحد وان اريد به مطلق الوضع فقد حصل الاحتراز عنه  
بقوله لمعنى لا بقوله واحد لان معنى صيغة فرد ذكر جل فلا يدل على اكثر من معنى  
واحد كما لا يدل رجل على اكثر من معنى واحد لانا نقول المراد مطلق الوضع  
ولفظه معنى مصدر في الاصل يقال عنى عناية ومعنى وان كان بمعنى المفعول

وان دلت عقلا (لمعنى واحد) حقيقي  
او اعتباري فيدخلان فيه اسماء العدد  
ويخرج به المشترك



ههنا فيجوز ان يراد به الواحد والكثير لان المصدر جنس يشمل القليل والكثير  
 وزوال معنى المصدرية ههنا بارادة المفعول لا يمنع ذلك باعتبار اصله فلما كان  
 كذلك وجب تأكيده بالواحد ههنا لكونه مرادا فاستد اخرج المشترك اليه فان  
 قيل لا يصح ان يراد به مطلق الوضع وهو تخصيص اللفظ بازاء المعنى مطلقا  
 والازم دخول الحقيقة او المجاز في التعريف فيحمل على الوضع الاول لثلا  
 تدخل الحقيقة او المجاز في التعريف لانهما يعرضان اللفظ باعتبار الاستعمال  
 لا باعتبار اصل الوضع والعموم والخصوص يعرضان له بالنظر الى اصل الوضع  
 فلا تكون الحقيقة او المجاز داخلا بهذا الاعتبار وانما يصير الخاص والعام  
 حقيقة او مجازا اذا انضم اليه ارادة معناه الموضوع له او غير الموضوع له الا ترى  
 ان المشترك الذي هو من هذا القسم انما يكون مشتركا اذا اعتبر مجردا عن الارادة  
 فاذا انضم اليه ارادة لم يبق مشتركا لان ارادة الجميع لا تصح وبارادة البعض لم يبق  
 الاشتراك ولكن الاشتراك بالنظر الى اصل الوضع وصلاحيه اللفظ لكل واحد  
 على السواء فلما تقدم مرارا ان هذه بتسميات لا اقسام حقيقة فلا يمنع ان يكون  
 لفظ خاصا في معنى وهو حقيقة فيه او مجاز فلا يضر دخوله في التعريف ( قوله  
 على الانفراد ) قال القا آنى في شرح المعنى قوله على الانفراد يخرج به العام لان  
 المراد به ان يكون المعنى منفردا عن الافراد المتحدة نوبا او جنسا انتهى فعلى  
 هذا يكون الانفراد صفة للمعنى وقال في الكشف والتقرير بقوله على انفراد  
 خرج العام فانه وضع لمعنى واحد شامل للافراد اذا المراد من قوله على الانفراد  
 كون اللفظ متناولا لمعنى واحد من حيث انه واحد مع قطع النظر عن ان يكون له  
 افراد في الخارج او لا وهذا ايضا يدل على ان الانفراد صفة للمعنى والحاصل  
 ان كلامنا الخاص والعام موضوع بازاء معنى واحد لكن المعنى في الخاص انفراد  
 المعنى عن الافراد اى عدم شموله للافراد سواء كان له افراد في الخارج كانسان  
 ورجل ومائة او لم يكن كذلك والمعتبر في العام شمول المعنى للافراد وبهذا  
 يتضح خروج العام بقيد الانفراد واعتراض عليه في التقرير بانه يفضى الى العموم  
 المعنوى حيث الانفراد عن الافراد وعدم الانفراد صفة للمعنى وهو مناط  
 الخصوص والعموم والمشهور ان كلا من العموم والخصوص صفة اللفظ  
 فالاولى ان يقال ان العام ايضا خرج بقوله واحد على الانفراد لصرف  
 الواحد عما هو اولى واقدم له اعنى الواحد الحقيقي الذى لا يوجد الا  
 في خصوص العين فانه لو اقتصر على قوله بمعنى واحد والواحد الحقيقي اولى من

دون العام ( على الانفراد )

( غيره )



غيره لم يتناول التعريف غير خصوص العين فذكره لبيان ان المراد به مطلق الواحد انتهى بمعنى ان قوله على الانفراد بيان للواحد لا صفة للمعنى حتى يفضى الى الخصوص والعموم المعنوي (قوله اى عدم المشاركة الخ) قال فخر الاسلام لفظ وضع لمعنى واحد على الانفراد وانقطاع المشاركة وقالوا قوله وانقطاع المشاركة تأكيدي للانفراد وبيان للازمه لانه من تمت الحدود بينهما نوع تغاير لان الانفراد بالنظر الى ذاته وقطع الشركة بالنظر الى الغيرو الظاهر انه تفسير للانفراد بحرف العطف ويشير الى ان الانفراد هو قطع النظر عن الافراد وان كانت موجودة في الواقع حتى يكون التعريف متناولا للاقسام كلها فالشارح اشار بحرف التفسير الى انه تفسير له لا تأكيدي فعنا عدم قصد المشاركة بين الافراد لاعدم المشاركة في الواقع فيكون معنى التعريف لفظ وضع لمعنى منفرد عن ملاحظة الافراد وهذا في الواحد الحقيقي والاعتباري على السواء (قوله فيدخل التنبيه) جعلها في التنقيح نظير اسماء العدد في الوضع لكثير محصور وهذا لانها خاصة في الفردين (قوله ومنه) اى من الخاص (قوله ويخرج العام) لانه وضع لمعنى واحد على الاشتمال لاعلى الانفراد والذى ظهر من عطف الجمع المنكر على العام انه يخرج ايضا بقيد الانفراد ولا يخفى عليك انه خارج بقوله لمعنى واحد لانه وضع لكثير على ما تقدم ثم الجمع المنكر يخرج عن الخاص سواء كان من العام او كان واسطة بينهما على الاختلاف السابق (قوله فينطبق الحد الخ) اعلم ان الخاص في الاسم على ثلاثة انواع خصوص العيني كزيد وخصوص النوعي كرجل ومائة وخصوص الجنسي كانسان والتعريف المذكور ينطبق على كل من الانواع الثلاثة لان الظاهر ان المراد من المعنى المذكور في التعريف هو مدلول اللفظ لا ما يقوم بالغير كالعلم والجهل فيشمل خصوص العيني ايضا لان الشخصيات معاني الالفاظ الموضوعية وكذلك ينطبق على الفعل والحرف ايضا ولو حل المعنى على ما يقوم بالغير ينطبق التعريف على الخصوص العيني ولهذا الاحتمال اعني حل المعنى على ما يقوم بالغير عرف فخر الاسلام الخاص بتعريفين حيث قال اما الخاص فكل لفظ وضع لمعنى واحد على الانفراد وكل اسم وضع لمسمى معلوم على الانفراد فان حل المعنى في التعريف الاول على مدلول اللفظ يتناول التعريف الانواع الثلاثة للخاص وتكون افراد الخصوص العيني بالذكر في التعريف الثاني لقوة المغايرة بين الخصوص العيني وبين الخصوص النوعي والجنسي وان كان المراد

اى عدم المشاركة بين الافراد المتعددة نوعا وجنسا فيدخل التنبيه ومنه الفعل والحرف مالم يشترك لفظا ويخرج العام والجمع المنكر فينطبق الحد على الحدود (وهو) اى ذلك المعنى (في الاسم) قيد به لان التعيين والنوعية والجنسية لا يتأتى في الفعل والحرف (عين) اى معين مشخص لا يقبل الاشتراك الصلا (كزيد) فان معناه جزئي حقيقي (او) ذلك المعنى (نوع) ان اشترك بين الافراد في الجملة (كرجل ومائة) اورد مثالين اشارة الى ان اسماء العدد من الواحد بالنوع (او) ذلك المعنى (جنس) ان كثر شيعه بالنسبة الى النوع (كانسان) فانه اكثر شيوعا من الرجل



ما يقوم بالغير يكون التعريف الاول تعريفا للخصوص النوعي والجنسي  
 والثاني للخصوص العيني على ما صرح به في الكشف والغرض من تحديد فخر  
 الاسلام كل قسم بحد على حدة على الاحتمال الثاني اشارة الى ان الخصوص قد  
 يجري في المعاني والمسميات جميعا بخلاف العموم فانه لا يجري الا في المسميات كذا  
 في الكشف ثم اعلم انهم اختلفوا في ان المجرى هل هو من الخاص او لا قيل نعم وقيل  
 لا في الكشف ان المجرى داخل في الخاص عند من عرفه بلفظ وضع لمعنى واحد  
 على الا نفراد لان اللفظ خاص سواء كان معناه معلوما ومجهولا لان خصوصية  
 اللفظ بالنسبة الى الواقع لا بالنسبة الى القائل والسامع فلا يشترط فيه العلم وعلى  
 ما عرفه شمس الأئمة وهو لفظ وضع لمعنى معلوم لا يدخل في التعريف وهو  
 الاصح لان الشيخين اتفقا في بيان حكم الخاص انه لا يحتمل التصرف فيه  
 بياننا لانه مبين بنفسه والمجرى لا يعرف الا بالبيان فيكون خلاف الخاص ويمكن  
 ان يقال ان المجرى لا يدخل في الحد على ما ذكره المصنف ايضا لانه لما  
 تعرض لوحدة بقوله واحد والمجرى لا تعرف وحدة مفهومه وكثرته فلا  
 يمكن الحكم عليه بالوحدة كما لا يحكم عليه بالكثرة فلا يدخل وبعد لحق البيان به  
 ومعرفة وحدة معناه لم يبق مجالا ليدخل في التعريف (قوله وهذه الاطلاقات)  
 اي اطلاق الانسان جنسا والرجل نوعا على اصطلاح اهل الشرع لانهم  
 لا يعتبرون التفاوت بين الذاتي والعرضي الذي اعتبره الفلاسفة في جعل الشيء  
 جنسا ونوعا ولا يلتفتون الى اصطلاحاتهم ولا الى استنكارهم كون الرجل نوعا  
 للانسان بان الانسان نوع الانواع ولا نوع بعده بل حكموا تارة على الرجل والمرأة  
 باختلاف الجنس نظرا الى فحش التفات بينهما في المقاصد والاحكام فقالوا  
 لو اشترى عبدا فظهر انه امة لا ينعقد البيع لاختلافهما في الجنس ولو كان  
 اختلافهما في النوع لا ينعقد البيع لان الاختلاف في النوع لا يمنع الانعقاد بخلاف  
 البهائم لعدم فحش التفات فيها بين الذكر والانثى في المقاصد فلا يمنع  
 الانعقاد لاختلافهما في النوع وحكموا تارة بكونهما نوع الانسان نظرا الى  
 اشتراكهما في الانسانية واختلافهما في الذكورة والانوثة (قوله وانما  
 اختار هذا الترتيب) اي تقديم الخصوص العيني على النوعي والجنسي لكونه  
 مناسبا للخاص ومعنى الاختصاص (قوله من حيث هو هو) قال فخر الاسلام  
 بعد ما عرف الخاص بالتعريفين اللذين ذكرناهما اللفظ الخاص يتناول الخصوص  
 قطعا وبقينا بلا شبهة لما يريد به من الحكم لا يتخلو الخاص عن هذا في اصل الوضع

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



وان حمل التغيير عن اصل وضعه لكن لا يحتمل التصرف فيه بطريق البيان  
 لكونه بينا لما وضعه وهكذا عبارات اكثر المشايخ واعترض عليه بان قوله  
 لما يريد به من الحكم معارض لقوله لا يتخلو الخاص عن هذا في اصل الوضع لان  
 مقتضى الاول ان تناوله للمخصوص لاجل ما يريد به من الحكم الشرعي لالو وضعه  
 ومقتضى الثاني انه لو وضعه لالاجل ما يريد به فذهب فريق من المتأخرين الى  
 ان تناول الخاص لدلوله واقادته له قطعاً بحسب اصل الوضع لالامر آخر متمسكا  
 بقوله لا يتخلو الخاص هذا في اصل الوضع وذهب فريق منهم الى ان تناوله  
 واقادته لدلوله قطعاً لاجل ما يريد به لدلوله من الحكم الشرعي لالجرد وضعه له  
 متمسكا بقوله لما يريد به من الحكم دفعاً لتعارض المذكور بالحمل على القولين  
 وقال بعض المحققين ان تناوله له انما هو بحسب اصل الوضع واجاب عن التعارض  
 المذكور بان الواضع الاول وضع الخاص لدلوله قطعاً ليستفاد منه الحكم الشرعي  
 حين ورود الشرع وهذا جائز لالاحالة فيه وانما المستحيل ما لو وضعه ليستفاد منه  
 الحكم الشرعي قبل ورود الشرع فكان المعنى ان الخاص يتناول مدلوله قطعاً  
 في اصل الوضع لالاجل ما يريد به من الحكم حين ورود الشرع فلا منافاة بين  
 القولين وهذا اذا كان الواضع الاول هو الله تعالى ظاهر واما اذا كان هو البشر  
 فبطريق ان الله تعالى المهمة على ذلك الوجه فوضعه كذلك ادرك ذلك الوقت  
 اولم يدرك فالصنف اشار بقوله من حيث هو هو الى اقادته لدلوله قطعاً انما هو  
 بحسب الوضع لالامر خارج عن الوضع لكن قوله قد يكون بحسب  
 العوارض خفياً يشعر بان الحثية المذكورة للاحتراز عن كونه خفياً باعتبار  
 امر خارج لالاحتراز عن ان اقادته لدلوله لالاجل ما يريد به من الحكم وقد يقال  
 ان مراده بالمدلول هو الحكم الشرعي لالالمعنى الذي وضعه على ما هو الظاهر من  
 لفظ فخر الاسلام وصرحه في شروحه مثلاً لفظة الثلاثة يتناول معناها الموضوع له  
 بحسب وضعه له وهو الافراد المعلومة ويفيد الحكم الشرعي المتعلق به وهو  
 وجوب التبرص به يعنى ان دلالاته على الحكم الشرعي قطعاً من وضعه لمعناه  
 لالامر خارج بفضي الى خفائه كما ان دلالاته على معناه الموضوع له من حيث  
 وضعه له لالما يريد به من الحكم الشرعي فان قيل ان الموجب للحكم الشرعي هو  
 الكلام التام لاللفظ المفرد قلنا كما انه اراد ان له دخلاً في اقادة الكلام اياه ( قوله  
 قطعاً ) تمييز من نسبة الاقادة الى المدلول اي يفيد مدلوله من جهة القطع او حال  
 من فاعل يفيد بمعنى فاعل اي يفيد مدلوله حال كونه قطعاً في الاقادة وحاصل

( يفيد مدلوله قطعاً ) اي على وجه يقطع  
 الاحتمال الناشئ عن الدليل وسبأني  
 تمام توضيحه



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

( فيلزم )



فيلزم ان يكون خاصا لان الخاص ما ينقطع عنه الاحتمال عند الخصم  
 فلا يكون هذا الكلام نافعا واثمها ان الاحتمال بالنسبة الى بيان التغيير والقطع  
 بالنسبة الى بيان التفسير يعني انه يفيد مدلوله بحيث لا يحتمل بيان التفسير  
 لان بيان التفسير اما لاثبات الظهور وهو حقيقة او لازالة الخفاء وهو لازمه  
 وكلاهما لا يستقيم في الخاص لانه بين نفسه وبينه بيان تفسير يؤدي الى  
 اثبات الثابت او ازالة المزال والشارح رحمه الله اشار الى هذه الاجوبة الثلاثة  
 على الترتيب المذكور كما ترى (قوله لا الاحتمال بمعنى صلاحية الخ) عطف على  
 قوله الاحتمال الناشئ (قوله فالقطع مجتمع مع هذا الاحتمال) اي الاحتمال  
 بمعنى صلاحية اللفظ يعني ان محل الاحتمال هو اللفظ ومحل القطع هو المحتمل  
 والاحتمال الناشئ عن الدليل فلا يلزم اجتماع المتنافيين في محل واحد لكنه فيه  
 نظر على ما ذكرناه آنفا وما ذكرنا ظهر ان في كلام الشارح قصورا تامل (قوله  
 فان قيل الخاص الخ) منع لكونه بينا في نفسه (قوله ولذا جعل الخلع الخ) اعلم  
 ان فخر الاسلام وغيره ذكروا من فروع العمل بالخاص كون الخلع طلاقا فسخا  
 مستدلين بقوله تعالى الطلاق مرتان الى قوله تعالى فلا جناح عليهما فيما اقتدت به  
 وكون الطلاق الصريح مشروعا بعد الخلع مستدلين بالفاء في قوله تعالى  
 فان طلقها فلا تحل له من بعد وصاحب التنقيح ترك الاول ولم يذكره من فروع ذلك  
 واعتذره في التلويح بان كونه من هذا الباب ليس بظاهر فلذا اقتصر المصنف  
 على الثاني ورد رحمه الله اقتداء بفخر الاسلام وادعى ظهور كونه من هذا الباب  
 بما حاصله ان لفظ الطلاق وان لم يذكر في آية الخلع صريحا لكنه ذكر بطريق  
 بيان الضرورة الذي هو من قبيل المنطوق فاذا ذكر بهذا الطريق كان يفيد مدلوله  
 قطعا لكونه خاصا فلا يكون فسخا على ما روى عن الشافعي في قوله القديم لكونه  
 ابطلا لعمل الخاص اقول ان ما ثبت ببيان الضرورة هو كون فعل الزوج عند  
 اقتداء المرأة نفسها طلاقا ولا يلزم من كون فعله في تلك الحالة طلاقا كلفظة  
 الطلاق ثم حتى يثبت مدعا لان الخصوص من احوال اللفظ لا من احوال الفعل  
 ولو سلم ذلك لكن النزاع بيننا وبينهم ليس في افادة لفظ الطلاق قطعا لمدلوله لكونه  
 خاصا اذا خصم لا ينكره بل النزاع في ان فعل الزوج عند اقتداء المرأة هو الخلع  
 هل هو طلاق او فسخ وما ذكره لا يثبت فالحق ما ذكره في التلويح فان قيل  
 اذا لم يكن ذلك من هذا الباب فبأى طريق ثبت كون الخلع طلاقا قلت لما علم  
 بطريق بيان الضرورة ان فعل الزوج عند اقتداء امرأة هو الذي عبر عنه بالطلاق

والمحمول وهو ارادة الغير لا الاحتمال  
 بمعنى صلاحية اللفظ لان يراد به الغير لانه  
 باق حتى لو انقطع ايضا بصير اللفظ مفسرا  
 فالقطع مجتمع مع هذا الاحتمال لا المحتمل  
 وبيان تفسير لانه اما لاثبات الظهور  
 وهو حقيقة او لازالة الخفاء وهو لازمه  
 وكلاهما باطل لان الخاص بين نفسه  
 فيؤدي الى اثبات الثابت او ازالة  
 المزال فان قيل الخاص قد يكون مبهما  
 يحتاج الى تبين المراد منه قلنا الخاص  
 من حيث هو خاص لا يكون مبهما  
 وانما الابهام بحسب العوارض فنشأ  
 الشبهة الغفلة عن قيد الحلية ثم لما ذكر  
 قطعية الخاص اراد ان يفرع عليه فروعا  
 فقال (ولذا) اي لا فائدة الخاص مدلوله  
 قطعا (جعل الخلع طلاقا فسخا)  
 فانك ستعرف ان المذكور في آية الخلع  
 لفظ الطلاق وان علم اعتباره في ذكر  
 اقتدائها بطريق بيان الضرورة فبعد  
 ما اعتبر باى طريق كان يفيد مدلوله  
 قطعا لكونه خاصا فلا يكون بمعنى  
 الفسخ كما روى عن الشافعي لان فيه  
 ابطلا لعمل الخاص فاذا ظهر كونه  
 من هذا الباب فلا عتذار عن تركه بان  
 كونه من هذا الباب ليس بظاهر ليس



في قوله تعالى الطلاق مرتان بقرينة تقدمها فعدم جعل فعله في تلك الحالة وهو الخلع مطلقا ترك العمل بقوله تعالى الطلاق مرتان الى قوله تعالى فلا جناح عليهما فيما افتدت به ثم ثمة هذا الخلاف في انقاص عدد الطلاق بالخلع وعدم انقاصه ( قوله وذلك ان الله تعالى الخ ) شروع في بيان كون المستثنين من فروع افادة الخاص مدلوله قطعا على الترتيب المذكور في المتن ( قوله ذكر الطلاق الذي يكون مرتين بقوله الطلاق مرتان ) ذكر وافي وجه استدلال المسئلة الاولى ان الله تعالى ذكر الطلاق المعقب للرجعة مرتين مرة بقوله والمطلقات يتربصن الى قوله تعالى وبعولتهن احق بردهن ومرة بقوله الطلاق مرتان فاما ك بمعروف اى التطبيق الشرعى تطليقة بعد تطليقة على التفريق دون الجمع والارسال دفعة فانه يدعى ولم يرد بالمرتان حقيقة التثنية بل التكرير كما في قوله تعالى فارجع البصر كرتين ثم ذكر افتداء المرأة بقوله فان خفة الام يقبها حدود الله فلا جناح عليهما فيما افتدت به وخصص فعل المرأة في الافتداء بعد جمعها في ان لا يقبها ولا جناح عليهما لتقرير فعل الزوج عند افتدائها على ما سبق وهو الطلاق المذكور في قوله الطلاق مرتان لان مقصودها من الافتداء تخليص نفسها ولا يتخلص الابن فعل الزوج ذلك فكان هذا بيان بطريق الضرورة لنوعى الطلاق بمال وبدونه ومثل هذا البيان في حكم المنطوق فكان لفظ الطلاق مذكور ضرورة وهو خاص في مدلوله فيبقده قطعا فجمعه فخصا على ما ذهب اليه الشافعى ابطال لعمل الخاص فان قيل لو كان طلاقا لصارت المطلقات اربعا في سياق الآية ثالثها هو المذكور في آية الخلع اربعها هو المذكور بقوله فان طلقها قلنا المراد بآية الخلع عين المراد بقوله الطلاق مرتان لا غير فلا يكون ثالثا بل يكون ثانيا فيكون المذكور بقوله فان طلقها ثالثا فان قيل ينساق لفظ مرتان قلنا المراد بمرتان بيان مشروعية الطلاق لاحقيقة التثنية على ما ذكرناه آنفا ومقارنة ذكر الطلاق بالف مرة لا يقتضى الزيادة على الثلاث واعتراض على هذا الوجه بان قوله والمطلقات يتربصن الى آخره بيان لوجوب العدة لا الطلاق وقوله تعالى الطلاق مرتان كلام مبتدأ لبيان كيفية المطلق الشرعى ومشروعيته والاستدلال على المدعى لا يتوقف على ذكر قوله والمطلقات يتربصن فالشارح اشار بقوله ذكر الطلاق الذي يكون مرتين بقوله الطلاق مرتان الى دفع هذا الاعتراض بمعنى ان الطلاق الذي يكون مرتين انما ذكر بقوله الطلاق مرتان لا بقوله والمطلقات يتربصن ( قوله الا بذلك الفعل )

( و ) لذا ايضا ( صحح طلاق المختلعة ) اى ايقاع صريح الطلاق على المرأة بعد الخلع وذلك ان الله تعالى ذكر الطلاق الذى يكون مرتين بقوله الطلاق مرتان ثم ذكر افتداء المرأة به بقوله فان خفت ان لا يقبها حدود الله فلا جناح عليهما فيما افتدت به اى لا اثم على الرجل فيما اخذ ولا على المرأة فيما افتدت به نفسها وفي تخصيص فعلها في الافتداء بعد جمعها في ان لا يقبها تقرير فعل الزوج على ما سبق وهو الطلاق لانها لا يتخلص بالافتداء الا بذلك الفعل فكان هذا بيانا لنوعيه اعنى بمال وبدونه



اى فعل الطلاق اقول فيه نظر لان عدم تخلصها بالافتداء انما يقتضى ما يكون  
 مناطا لتخلصها من فعل الزوج لا الطلاق منه فليكن ذلك الفعل قبول الزوج  
 المال منها وهو الخلع اذ بهذا القبول يحصل التخلص فان قيل ذلك القبول  
 هو الطلاق بقربة ماسبق من قوله الطلاق مرتان قلنا نعم لكن المقصود ليس  
 اثبات كون ذلك القبول طلاقا بل المقصود اثبات ان كون الخلع طلاقا من  
 فروع افادة الخالص القطع لمدلوله وذلك لا يثبت بما ذكر وانما يثبت ببيان  
 كون لفظ الطلاق مذكورا في الآية ولو بطريق الضرورة ولم يثبت ذلك  
 (قوله ثم قال الخ) شروع في بيان وجه استدلال المسئلة الثانية قالوا في بيانه  
 ان الله تعالى ذكر الطلاق عقيب الخلع بحرف الفاء حيث قال فان طلقها  
 وهو خاص في الوصل والتعقيب فدل قطعاً على المختلعة بلحقها صريح  
 الطلاق وصار معنى الآية فان طلقها بعد الخلع واعترضوا عليه نقلا وعقلا  
 اما نقلا فلانه ذكر في التأويلات وعامة التفاسير ان هذه الآية رجعت الى  
 قوله تعالى الطلاق مرتان اى فان طلقها بعد التطليقتين طلاقا آخر واما  
 عقلا فلانه لا يخلو المراد من قوله فان طلقها اما بيان مباشرة الطلقة الثالثة  
 ان كانت شرعيتها ثابتة بقوله او تسريح باحسان على ما روى عن ابي زرين  
 العقبلى او بيان الشرعية كما ذهب اليه العامة وعلى التقديرين يجب وصله  
 باول الآية لا بالخلع فلا يبقى التمسك به في المسئلة ولانه لو اعتبر الترتيب  
 والوصل لصار عدد الطلاق اربعا ثالثها مرتب على الطلقتين رابعها على  
 الخلع واجاب الامام البرغرى عنه بان ما ذكره في الاستدلال عمل بالحقيقة  
 وما ذكره اهل التفسير تأويل وتأويل طائفة لا يكون حجة عند طائفة  
 اخرى وبانه لبيان شرعية الطلقة الثالثة ولم تثبت شرعيتها في قوله  
 او تسريح باحسان وان قوله فيما افتدت به ينصرف الى الطلقتين المذكورتين  
 في اول الآية لانه بيان طلقة اخرى لانه لم يذكر تطليقة اخرى من جهة  
 الزوج فكأنه قيل فلا جناح عليها فيما افتدت به في الطلاقين المذكورين ثم  
 رتب على الافتداء الطلقة الثالثة فلا يلزم منه كون الطلاق اكثر من الثلاث  
 ويصح ان يكون النص حجة ورد صاحب الكشف هذا الجواب بانه مع بعده  
 عن سياق النظم ومخالفته لا قول المفسرين لم يبق حجة في المسئلة الاولى وبانه  
 لو كان الامر كذلك لكان المراد بآية الخلع هو الطلاق على مال لا الخلع مع انه  
 خلع بدليل سبب نزوله لانه نزل في حق الخلع فالاولى ان يتمسك في هذه المسئلة  
 بما رواه ابو سعيد الخدرى رضى الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال المختلعة

ثم قال فان طلقها اى بعد المرتين  
 سواء كانتا بمال ام لا فكأنه قال فان  
 طلقها بعد التطليقتين كلتاهما او  
 احدهما خلع فدل على مشروعية  
 الطلاق بعد الخلع عملاً بموجب الفاء



بتحقيقها صريح الطلاق مادامت في العدة وبالمعاني الفقهية المذكورة في المبسوط  
 وغيره انتهى واجيب باننا لانسلم ان ما ذكره الامام البرغري بعيد عن سياق  
 النظم بل الامر بالعكس لان جعل آية الخلع معترضة واتصال قوله تعالى فان  
 طلقها باول الكلام وانفصاله عن الاقرب وهو الاقتداء ابعد منه مع ان الفاء  
 تقتضي الوصل والتعقيب وعلى تقدير جعلها منصرفا الى الطلقتين وجعل  
 فان طلقها متصلة باول الآية على ما ذكره البرغري لا بعد فيه وبصح حججه  
 في المسئلة لان الاقتداء حينئذ عبارة عن تخليص نفسها بشئ من المال وانما  
 يحصل لها ذلك من قبل الزوج فلا بد من فعل من قبله ولم يذكر له فعل آخر  
 غير ما سبق فيكون الصادر منه في تلك الحالة هو الطلاق فيلزم منه ان يكون  
 كل خلع طلاقا بلا عكس كلي وبه تتم الجملة على المسئلتين ولكن يرد على  
 البرغري انه لا يمكن ان يصرف قوله فيما اقتدت الى الطلقتين المذكورتين  
 لان الواقع بالخلع تظليقة بائنة والتظليقتان المذكورتان رجعتان اما على  
 قول من قال بان المعنى الطلاق الرجعي مرتان ولا رجعة بعد الثلاث فظاهر  
 واما على قول من قال بان المعنى ان التظليق الشرعي يجب ان يكون تظليقة  
 بعد تظليقة على التفريق دون الجمع والارسال دفعة فكذلك بدليل قوله  
 تعالى عقيبه فامساك بمعروف او تسريح باحسان فان معنى الامساك بالمعروف  
 هو الرجعة على قصد الاصلاح ومعنى تسريح باحسان ان يوقع عليها الطلقة  
 الثالثة او يترك المراجعة حتى تقضى عدتها وتحصل البيونة فقد اتفق  
 المفسرون على ان المراد بقوله الطلاق مرتان هو الطلاق الذي يملك فيه  
 الرجعة فلو اريد به الخلع لما صححت الرجعة لكونها بائنة هذا ما ذكره في هذا  
 المقام فقول الشارح اي بعد المرتين الى ان قوله فان طلقها متصل باول الآية  
 وقوله سواء كانت بمال او لا فكأنه قال فان طلقها بعد الطلقتين اللتين كليتهما  
 او احد ايها خلع اشارة الى ان الاقتداء منصرف ايضا الى الطلقتين المذكورتين  
 على ما ذكره البرغري فكان اتصال قوله فان طلقها بقوله الطلاق مرتان هو  
 معنى اتصاله بالاقتداء الذي هو الخلع لانه ليس بخارج عن الطلقتين لكن يرد  
 على قوله كئناهما او احدهما خلع بحث من وجهين احدهما ما ورد على  
 البرغري وهو ان كون احديهما او كليتهما خلعا يستلزم ان تجوز الرجعة بعد  
 الخلع عملا بالفاء في قوله فامساك بمعروف وليس كذلك والثاني ان خلية كليتهما  
 انما تجوز بعد ثبوت ملك آخر بنكاح جديد بين الخلعين فلم لا يجوز ان يكون  
 تعقيب الطلقة الثالثة للطلقتين كذلك بان يتخلل نكاح جديد بين الطلقتين



والتالثة فلا يدل على مشروعية الطلاق بعد الخلع على ما هو المدعى فان قيل ان الطلقة الثالثة حينئذ تكون بعد النكاح لا بعد الطلقتين وهو المفروض قلنا تخلل النكاح لا يضر تعقيب الفاء ههنا لان معناه عدم شيء من جنس الطلاق لا عدم تخلل شيء اصلا لجواز التراخي لشينين اللهم الا ان يقال مبني كلام اقوم ان الفاء لتعقيب من غير تراخ وحكم صورة التراخي مستفاد من دليل آخر وقوله فدل على مشروعية الطلاق بعد الخلع اشارة الى ما ذكره البرغري من انه لبيان مشروعية الطلقة الثالثة بعد الخلع لا لبيان مباشرتها على ما هو الفرض على تقدير ثبوتها بقوله او تسريح باحسان لانه حينئذ يكون قوله فان طلقها بيانا لحكم التسريح على معنى انه اذا ثبت انه لا بد بعد الطلقتين من الامسالك بالمراجعة او التسريح بالطلقة الثالثة فان أثر التسريح فلا تخل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره وحينئذ لا دلالة في الآية على مشروعية الطلاق على عقيب الخلع والحاصل ان كلامنا من الافتداء وقوله فان طلقها على تقدير اتصالها بقوله الطلاق مرتان على ما ذكره البرغري بصح التمسك بقوله فان طلقها على صحة وقوع الطلاق بعد الخلع ويندفع ما يتوهم وروده من اشكالات احدها لزوم عدم مشروعية الخلع قبل الطلقتين عملا بموجب الفاء في قوله تعالى فان خفتم ان لا يقيما حدود الله والثاني لزوم عدم مشروعية الطلقة الثالثة قبل الخلع والثالث لزوم تربع الطلاق بقوله فان طلقها ووجه الاندفاع ان الخلع ليس بمرتبة على الطلقتين بل مندرج فيهما والمذكور عقيب الفاء ليس بنفس الخلع بل انه على تقدير الخوف لا جناح في الافتداء واتصال فان طلقها بالافتداء هو الاتصال بالطلقتين المذكورتين فلا يلزم شيء من المحذورات الثلاثة لكنه برد عليه محذوران آخران احدهما لزوم كون الطلقتين المذكورتين خلعا لا رجعيا مع انهم صرحوا بانها رجعيتان بقريظة قوله فامسك بمعروف ووثانيتها منع صحة التمسك بها على المطلوب لان المذكور في الآية على التقدير المذكور هو الطلاق على مال لا الخلع واجيب عن الاول بان يكون رجعيا انما هو على تقدير عدم اخذ مال وعلى تقدير اخذه يكون خلعا ولا يخفى عليك ان هذا الجواب ينفيه قوله فامسك بمعروف وعن الثاني بان الآية تنزلت في الخلع لا في الطلاق على مال فيكون المذكور فيها هو الخلع لا الطلاق وبان الطلاق على مال اعم من الخلع لا منافاه وفي كل منهما نظر اما في الاول فلان سبب النزول ان اعتبر اذ وجود تقدير لفظ الخلع في الآية الطلاق فيجوز



ان يحتمل الخلع على الفسخ على ما قاله الشافعي فلا يصح التمسك على المسئلة الاولى  
 اذ المانع من حمله على الفسخ كان لفظ الطلاق وقد اتفق فلا يكون بيان الضرورة  
 بيانا واما في الثاني فلان الخصم لا يسلم اعمية الطلاق على مال من الخلع حتى  
 لو سلمها لم يصح تزاعه في المسئلة بل يقول انها متناقضتان فان قيل رأسا انا  
 لانسلم ان الفاء ههنا لترتيب والتعقيب لم لا يجوز ان تكون مجرد العطف كيف  
 وان لم يزم من اثبات مشروعية الطلقة الثالثة ووجوب التحيل بعدها من غير  
 سبق الاقضاء والطلاق على مال الزيادة على الكتاب اجيب بانه لو سلم ذلك لكنه  
 ثبت بالاجماع والخبر المشهور كحديث العسيلة وانما اظنبتنا الكلام توضيحا للمرام  
 (قوله يجعل الخلع فسخا الخ) انما ذكر هذا دفعا لما يقال ان الفاء متصل باول  
 الكلام عندكم ايضا فيلزمكم ترك العمل بالفاء ايضا ووجه الدفع ان اتصاله عندنا  
 ليس كاتصاله عندكم لاننا لم نجعل آية الخلع معترضة بينهما كما جعلتم كذلك فيلزم  
 عليكم ترك العمل بالفاء من التعقيب والاتصال بل جعلناها متصلة بأول الآية  
 فصارت اتصال فان طلقها بالاقضاء كاتصالها بأول الآية وبالعكس (قوله ولذا  
 ايضا واجب الخ) توضيح الباب ان وجوب مهر المثل حكم كل نكاح صحيح  
 لامه فيه عندنا سواء سكنت عن المهر عند العقد او شرط نفيه او سمى عند العقد  
 وشرط رد المرأة من جنسه بأن تزوجها على الف على ان ترد اليه الفاصح ولها  
 مهر مثلها بمنزلة عدم التسمية لان الالف تقابل مثلها في النكاح بالتسمية وكذا  
 لو تزوجها على حكمها او على حكمه او على حكم رجل آخر فانه في الجهالة فوق  
 جهالة مهر المثل فيجب مهر المثل الا ان في الاضافة الى نفسه ان حكم لها بقدر  
 مهر المثل او اكثر صح او دونه فلا الا ان ترضى المرأة وفي الاضافة اليها  
 ان حكمت بمهر مثلها او اقل جاز ولو اكثر لا الا ان ترضى الزوج وفي الاضافة  
 الى آخر ان حكم لها بمهر المثل جاز لا بالاقبل الا ان ترضى المرأة ولا بالاكثر الا  
 ان ترضى الزوج وفي كل هذه الصور تجب مهر المثل عندنا بنفس العقد سواء  
 زوجت نفسها او اذنت هي لوليها ان تزوجها بالتسمية المهر او على ان لامهر  
 لها وهي التي تسمى المفوضة بكسر الواو على الصحيح وقد يفتح بمعنى ان وليها  
 فوضها الى زوجها بلامهرو قال الشافعي نكاحها نفسها بلا ولي باطل فلا يصح  
 محلا للزواج ههنا ونكاح المفوضة التي فسرنا الشارح صحيحا واختلفت الرواية  
 عنه في لزوم مهر المثل ففي رواية عنه لا يجب شيء اصل قبل الدخول ولا بعده  
 ولا قبل موت احدهما ولا بعده وهو الظاهر من عبارة الهداية فانه عليه بان

في تعليق الفاء بأول الكلام يجعل الخلع  
 فسخا وذكره اعتراضا كما ذهب اليه  
 الشافعي ترك العمل بموجب الفاء  
 وهو التعقيب (و) لذا ايضا (وجب  
 على الزوج مهر المثل بالعقد) الصحيح  
 بالتسمية المهر (في المفوضة) بكسر  
 الواو وهي التي اذنت لوليها ان تزوجها  
 من غير تسمية المهر او على ان ليس المهر  
 لها الا التي زوجت نفسها بلامه  
 لانها لا تكون محلا للخلاف لفساد  
 نكاحها عند الشافعي بخلاف الاولى  
 فان نكاحها صحيح بالاتفاق وانما  
 الخلاف في موجب المهر وهو الدخول  
 عنده بمجرد العقد عندنا لقوله تعالى  
 واحل لكم ما وراء ذلكم ان تبغوا  
 باموالكم فان الباء خاص معناه الاصلح  
 فيدل قطعا على امتناع انفكاك الابتغاء  
 وهو العقد الصحيح عن المسال فالقول  
 بالانفكاك كما ذهب اليه الشافعي ابطال  
 لعمل الخاص وانما عدل عن تقرير  
 فخر الاسلام ومن تبعه ان الابتغاء لفظ  
 خاص لان الذي يبطل في المفوضة ليس  
 هو الابتغاء بل اقتران المال والتصاقه به



المهر خالص حقه فتمتكن من نفيه ابتداء كما تمكّن من اسقاطه انتهاء وفي رواية  
 اثر اصحابه عنه انه يجب مهر المثل بالدخول لا بالموت كما لا يجب بالعقد وهي  
 التي اخنارها الشارح حيث قال وهو الدخول عنده ووجد الشافعي ما ذكرناه  
 من ان المهر خالص حقه فتمتكن من نفيه ابتداء كما تمكّن من اسقاطه بعد  
 التسمية ولنا قوله تعالى واحل لكم ما رزقكم ان تبغوا باموالكم فان الباء  
 خاص وضع لمعنى الالتصاق فيدل قطعاً على امتناع انفكك الابتغاء وهو  
 القصد الصحيح عن المال اى المهر ومعنى الابتغاء هو الطلب والمعنى بين الله تعالى  
 ما يحل لكم مما يحرم ارادة طلبكم بالمال لكنه لما كان سبباً للعقد الصحيح فسر به بالعقد  
 الصحيح فالقول بانفكك العقد الصحيح عن المال كما ذهب اليه الشافعي ابطال لعمل  
 الخاص وهو الباء وما ذكره قياساً في مقابلة النص فلا يعمل به على اننا لانسلم ان  
 المهر وجوباً ابتداء حقه بل هو حق الشرع وانما يصير حقه حالة البقاء فتمتلك  
 الابراء دون النبي لان الاصل ان يلقى التصرف ما تملكه دون ما لا تملكه  
 وانما قيد العقد بالصحيح احترازاً عن الفاسد فانه لا يجب فيه مهر المثل بنفس  
 العقد بالاتفاق بل يتأخر الى الوطى وقال فخر الاسلام احل الله تعالى الابتغاء  
 بالمال والابتغاء لفظ خاص وضع للطلب والطلب يقع بالعقد ففي تراخي البذل  
 عن الطلب الصحيح الى الوطى ابطال لعمل الخاص ولما ورد عليه ان التراخي  
 الى زمان الوطى لا يبطل الطلب والعقد بل انما يبطل انتصافه بالمال عدل عنه  
 الى ما ذكره من ان المراد بالخاص ههنا هو الباء الموضوع للالتصاق لا لفظ  
 الابتغاء (قوله وههنا اباحت) الاول ان التمسك بالآية المذكورة في المفوضة  
 من اصحابنا لا يصح لانها انما تدل على مشروعية النكاح وصحته بالمال ولا تدل  
 على عدم مشروعيته بلا مال بل هو مسكوت عنه فيها فيتوقف الى قيام دليل  
 آخر على عدم مشروعيته ولم يوجد بل الدليل قائم على مشروعيته بلا مال ايضا  
 وهو قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم وانكحوا الايامى منكم فانه باطلاقه  
 يدل على مشروعية النكاح بلا مال وقد تقرر في محله ان المطلق يجري على  
 اطلاقه والمقيد على تقييده ولا يحمل المطلق على المقيد عندنا بلا موجب  
 وسيأتى في باب ان شاء الله تعالى اذا ثبت هذا فالحاصل هذا البحث منع قوله فيدل  
 قطعاً على امتناع انفكك الابتغاء عن المال وقوله فالقول بالانفكك ابطال  
 لعمل الخاص فان قيل ان الآية المذكورة اعني ان تبغوا باموالكم تدل بمنطوقها  
 على صحة العقد بالمال وبمفهومها تدل على عدم صحته بلا مال فيصح التمسك بها

وههنا اباحت الاول ان الابتغاء مورد  
 مطلقاً عن الالتصاق بالمال في قوله تعالى  
 فانكحوا ما طاب لكم والمطلق عندنا  
 لا يحمل على المقيد التماساً ان ابطال  
 موجب الخاص يلزمكم ايضا



بهذا الاعتبار قلنا مفهوم الخلاف ليس بحجة في الديارات عندنا فان قيل فهو حجة عند الخصم فيصح الزامه قلنا نحن في مقام تحقيق المذهب لاني مقام الازام ( قوله لانكم قيدتم الخ ) فانهم قالوا في الكتب الفقهية ان للمفوضة مهر المثل ان دخل بها الزوج او مات عنها او ماتت هي عنه ( قوله يقتضى هذا الخ ) ولا يخفى عليك ان الآية المذكورة ساكتة عن هذا على ما مر فكيف يصح ان يجعل هذا مقتضاها اللهم الا ان يقال انه بناء على مذهب السائل لان مفهوم الخلاف حجة عنده ( قوله وههنا كذلك ) فان الحادثة في المطلق والمقيد هو النكاح والحكم جوازه وهما دخلا على ذلك الحكم حيث قال في المطلق فانكحوا وفي المقيد ان تبغوا باموالكم ( قوله وعن الثاني ) حاصل هذا الجواب الفرق بين نفس الوجوب ووجوب الاداء والمقيد بما ذكر هو وجوب الاداء لانفس الوجوب بل نفس الوجوب يثبت بمجرد العقد حتى لو طلقها قبل الدخول لا يلزم مهر المثل بل يلزم المنفعة بما يقوله تعالى ومنعوهن على الموسع قدره وعلى المقتر قدره ( قوله على ما حملناها عليه ) من انها دليل على امتناع انفكاك الابتغاء وهو العقد الصحيح يعني ان صحة النكاح بدون المال ثابتة بقوله تعالى لا جناح عليكم او ترضوا اهن عطف على ان تمسوهن فيكون معناه ان طلقتم لهن قبل الدخول او قبل فرض المهر وكذا بقوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم فلا بد لقوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم الآية من محمل فحملناه على ما ذكرناه لا على ما ذكره السائل لعدم الحاجة اليه ثبوته بالآيتين المذكورتين ( قوله جمع قرو بفتح القاف الخ ) كذا في الكشف وقال في المصباح والقراء فيه لغتان الفتح وجمعه قرو و اقرو فليس وافلس والضم ويجمع على اقراء مثل قفل واقفال انتهى الظاهر منه ان القراء بالضم لا يجمع على قرو وانما يجمع على اقراء ( قوله والمطلقات ) اعلم انه لا خلاف في ان القراء كما يطلق على الحيض يطلق على الطهر المتخلل بين الدمين على الاشتراك اللفظي لكنهم اختلفوا في ان المراد به في هذه الآية الطهر او الحيض لبطان ارادتهما معا فذهب الشافعي ومالك الى ان المراد به الطهر وذهب اصحابنا الى انه هو الحيض لانه لو حمل على الطهر لبطل موجب الحاص وهو ثلاثة ايام نقصان او زيادة لان الطلاق يقع في طهر عملا بالسنة فان احتسب ذلك الطهر من الاقراء على ما هو مذهب الخصم فينبذ تكون مدة عدتها قرأين وبعض قراء فينتقص مدلول الخاص اعني ثلاثة آحاد وان لم يحتسب ذلك الطهر من الاقراء لزم الزيادة على مدلولها وذلك باطل فان قيل

لانكم قيدتم وجوب مهر المثل بالدخول او الموت فلم ياصق وجوب المال بالعقد الثالث ان محصل الاستدلال هو ان الله تعالى احل الابتغاء الصحيح ملصقا بالمال يقتضى هذا ان لا يكون الابتغاء المنفك عن المال صحيحا لان يكون صحيحا ومستوجبا لثبوت مانقي او سكت عنه . والجواب عن الاول ان المطلق يحمل على المقيد عندنا ايضا اذا اتحد الحكم والحادثة ودخل المطلق والمقيد على الحكم المثبت كما سيأتي وههنا كذلك . وعن الثاني ان الم مقيد وجوب المهر بما ذكر بل الوجوب متحقق قبله بالعقد وانما المقيد بتقرر في الذمة هو غير الوجوب . وعن الثالث ان قوله تعالى لا جناح عليكم ان طلقتم النساء ما لم تمسوهن او ترضوا لهن فريضة دل على تحقق الطلاق بدون سبق فرض المهر وهو انما يترتب على النكاح الشرعي فاذا صح النكاح بدون تسمية المهر وجب ان تحمل الآية التي نحن فيها على ما حملناها عليه ( و ) لذا ايضا ( بطل تاويل القراء ) جمع قراء بفتح القاف وضمها والاول افسح ( بالاطهار ) دون الحيض ( في آية التربص ) وهي قوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلاثة قرو



كلاهما جائز اما بالنقصان فلقوله تعالى الحنج اشهر معاومات فان المراد بالاشهر  
 شهران وبعض الثالث واما الزيادة فلانكم قد اوجبتم ثلاث حيض وبعض فيما اذا  
 طلقها في الحيض فانه لا يعتبر بتلك الحيضة فالواجب ثلاث حيض وبعض واجيب  
 عن الاول بان الكلام في الجمع المقترن بثلاثة و اشهر ليس كذلك لانه جمع منكر  
 فيكون عاما او واسطة بينهما على ما مر وعن الثاني بما ذكره الشارح  
 بوجهين احدهما انه لما وجب تكميل الحيضة الاولى بشئ من الاربعة وجب اتمام  
 الاربعة ضرورة عدم تجزئة الحيضة الواحدة لالاتمام العدة نظيره ان عدة الامة  
 نصف عدة الحرة اعني حيضة ونصفا لکننا جعلناها حيضتين ضرورة عدم تجزئة  
 الحيضة الواحدة فان قيل ان الحيضة التي وقع فيها الطلاق لما وجب تكميلها  
 بالاربعة يلزمها التجزئة بالضرورة قلنا ليس المراد عدم التجزئة من حيث المحل  
 بل عدم التجزئة من حيث العدد يعني لا بد من تكميل عدد كل حيضة بحسب  
 عادتها المعروفة وليس الواجب عند الشافعي ثلاثة اطهار سوى الطهر  
 الذي وقع فيه الطلاق كما قلنا في الحيض حتى يتأق له مثل ما قلنا في الحيض  
 ويتخلص من الاشكال بالزيادة لانه يعتبر الطهر الذي وقع فيه الطلاق على  
 ما صرح به الشارح و ثانيهما ان الكلام في الطلاق المسنون لا بدعي هذا  
 ما ذكره ههنا والتحقيق انه لا يرد على الشافعي الاشكال بالزيادة لانه لما اعتبر  
 الطهر الذي وقع فيه الطلاق لم يقل وجوب ثلاثة اطهار غير ذلك الطهر حتى  
 يرد عليه الاشكال بالزيادة كما يرد علينا في الحيض لعدم اعتبارنا الحيضة التي وقع  
 فيها الطلاق فأوجبنا ثلاث حيض سوى ذلك الحيض بالضرورة فاحتجنا  
 في التخلص منه الى ذكر من الجوابين واما الشافعي فلا يرد عليه الاشكال بالزيادة  
 كما يرد علينا الاشكال بالنقصان وبه يشعر كلام الشارح ايضا حيث قال الطهر  
 الواقع فيه الطلاق محسوب عنده فينتقص العدد عن الثلاثة ثم قال فيما يرد علينا  
 من الاشكال وموجب العدد كما يبطل بالنقصان يبطل بالزيادة لان الظاهر منه  
 خصوص الاشكال بالنقصان بالشافعي وخصوص الاشكال بالزيادة بما ذكرناه  
 ولنا ايضا قوله عليه السلام وعدة الامة حيضتان لان الرق انما يؤثر في تصيف  
 ما في الحرة لاني النقل من الطهر الى الحيض فيلحق هذا بيانا بالمشترك الذي  
 في الكتاب اعني القرء فان قيل قوله تعالى فطلقوهن لعدتهن نص في ان العدة  
 هي الطهر لان اللام فيه بمعنى في على ما صرح به بعض آخر منهم وعلى التقديرين  
 يقتضى كون العدة هي الطهر لا الحيض والا لزم وقوع الطلاق



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

وقد اولها الشافعي بالاطهار فابطل  
 موجب خاص هو الثلاثة بالرأى وذلك  
 لان الطلاق المسنون ما يكون في الطهر  
 والطهر الواقع فيه الطلاق محسوب  
 عنده فتنتقض العدة بباقي ذلك وطهرين  
 بعده فينقص العدد عن الثلاثة لان  
 بعض الطهر ليس بطهر لغة لانه  
 اسم لما يتخلل بين الدمين بخلاف  
 ما اوولت بالحيض اذ يجب عليها  
 التريص بثلاث حيض كوامل فان قيل  
 قد اوجبتم ثلاث حيض وبعضا فيما  
 اذا طلقت في الحيض وموجب العدد  
 كما يبطل بالنقصان يبطل بالزيادة قلنا  
 لماوجب تكميل الحيضة الاولى بشئ  
 من الاربعة وجبت تمامها ضرورة ان  
 الحيضة الواحدة لا تجزى حكما على  
 ان الكلام في الطلاق المسنون وهو  
 الواقع في الطهر كما اشرنا اليه فان قيل  
 التاء في الثلاثة تدل تذكير المضاف اليه  
 فيحمل على الطهر لان الحيض مؤنث



اعتبر الطهر الذي وقع فيه الطلاق لم يرد عليه الاشكال بالزيادة وانما يرد بالنقصان  
 كما انه لا يرد علينا بالنقصان وانما يرد بالزيادة لعدم اعتبارنا الحيضة التي وقع  
 فيها الطلاق (قوله اراد ان يدفع الخ) والمراد بالاصل مامر من ان الخاص  
 يفيد مدلوله قطعاً والايراد من طرف الشافعي ومحمد حاصله ان الخاص لو اظاد  
 مدلوله قطعاً لما ثبت محلبة الزوج الثاني لقوله تعالى حتى تنكح زوجاً غيره لافضائه  
 الى ابطال العمل بالخاص لكن اللازم باطل لانه محلل عندكم فالزوج مثله  
 وحاصل الجواب منع الملازمة وانما يلزمه لو اثبتنا محلبة بالآية المذكورة لكننا  
 اثبتناها باشارة حديث العسيلة وانما اثبتنا بالآية المذكورة انتهاء الحرمة الغليظة  
 فقط وهو مدلول الخاص توضيح المسئلة ان الرجل او طلق امرأته طليقة او طلقين  
 ونقضى عدتها فتروجت بآخر فطلقها الآخر فنقضى عدتها منه ايضاً  
 وتعود الى الزوج الاول بنكاح جديد فهل يهدم الزوج الثاني الحرمة الثابتة  
 للاول بالطلاق او الطلقتين او لا يهدمها فاختلفت الصحابة فذهب ابن مسعود  
 وابن عمر وابن عباس الى انه يهدمها كما يهدم الحرمة الثابتة بالطلقات الثلاث  
 واختاره ابو حنيفة و ابو يوسف و ذهب عمرو وعلي و ابى بن كعب و ابو هريرة الى انه  
 لا يهدم حكم مادون الثلاث وانما يهدم حكم الثلاث فقط واختاره محمد والشافعي  
 وزفر والخلاف مبنى على ان الزوج الثاني هل يثبت الحل الجديد او لا يثبت بل هو  
 غاية للحرمة فقط فمن قال انه مثبت له ذهب الى انه يهدم حكم مادون الثلاث  
 كما يهدم حكم الثلاث ومن قال انه غاية فقط لامتبت ذهب الى انه لا يهدم حكم  
 مادون الثلاث وانما يهدم حكم الثلاث فقط واستدل محمد بن تميم بقوله تعالى  
 فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجاً غيره وجه الاستدلال ان كلمة حتى  
 خاص في معنى الغاية و اثر الغاية في انها ما قبلها لافي اثبات حكم لما بعدها فلا  
 يفيد الا انها المعيا فلا يثبت بها الا انها الحرمة الثابتة بالطلقات الثلاث لانها  
 المعيا في تلك الآية لان المراد بالطلاق هو الثالث بخلاف الطليقة والطلقتين حيث  
 لا تنتهي الحرمة الثابتة بهما بالزوج الثاني لعدم كونه غاية لها واما الحل الجديد  
 الثابت عند انتهاء تلك الحرمة الغليظة فبالسبب السابق اعني انها من بنات بنى  
 آدم لا بالزوج الثاني واللازم ابطال العمل بالخاص اعني حتى ولان اضافة الحكم  
 الى سبب ظهر اثره مرة اولى من اضافته الى ما لم يظهر اثره اصلاً فصاركمن آجر  
 داره فخرجت المنافع عن ملكه ثم لما انتهت مدة الاجارة صارت المنافع مملوكة له بمالك  
 جديد غير الاول لزوج الاول بالتقليد ولكن بالسبب السابق وهو ملك رقبته الدار

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



لا بانتهاء مدة الاجارة وله نظائر في الشرع كالصوم تنتهي حرمة الاكل والشرب  
 بالليل ثم يثبت الحل بالسبب السابق وهو الاباحة الاصلية وكنهج البيع الى  
 قضاء الجمعة وتحريم الاصطياد على المحرم الى انتهاء الاحرام والايمان الموقته  
 تنتهي الحرمة الثابتة بها بالغاية المضروبة ثم تثبت الاباحة بالسبب السابق واما  
 اشتراط الوطئ في ثبوت ذلك الحل الجديد فعبارة حديث العسيلة لا بالآية لان  
 النكاح فيها بمعنى العقد بدليل اضافته الى المرأة لا بمعنى الوطئ فلا بد لاثبات  
 اشتراطه في التحليل من دليل وهو الحديث المشهور فاذا طلق امرأته ثلاث  
 تطليقات وتزوجت بآخر ودخل بها انتهت الحرمة الثانية بالطلاق الثلاث  
 بمقتضى الآية المذكورة ويثبت له حل جديد عند انتهاء تلك الحرمة ضرورة  
 عدم ارتفع النقيضين بسبب سابق لا بالزوج الثاني لما ذكرناه واذ اطلقها طاعة  
 او طلقين فتقتضى عدتها وتزوجت بآخر ودخل بها لا تنتهي الحرمة الثابتة  
 بالطلاق او الطلقين لان الزوج ليس بغاية لها حتى تنتهي به وانما هو غاية للحرمة  
 الثابتة بالطلاق الثلاث لما تقدم من ان المراد بقوله فان طلقها هو الطلاق  
 الثلاث فاذا لم تنته تلك الحرمة بالزوج الثاني كانت باقية بعده كما كانت قبله واذ  
 كانت باقية لا يثبت له حل جديد بل انما تحصل له بعد زوج آخر بطلاق بقى من  
 الطلاقات التي ملكها بالنكاح الاول من الطلقة او الطلقتين حتى لو طلقها الزوج  
 الاول بعد العود اليه طلقة او طلقتين صارت مطلقته ثلاث تطليقات وقال  
 ابو حنيفة رحمه الله وابو يوسف ان انتهاء الحرمة الغليظة ثبت بالآية المذكورة  
 عملاً بالخاص ومحلية الزوج الثاني ثبتت باشارة حديث العسيلة واشتراط الوطئ  
 في التحليل ثبت بعبارته وانتهاء الحرمة الخفيفة ثبت بدلالة حديث اللعن على  
 ما سيأتي واثبات الحل الجديد عند انتهاء الحرمة الخفيفة ثبت ايضا باشارة  
 حديث العسيلة او بدلالة حديث اللعن فلا يلزم باثبات محلية الزوج الثاني  
 ابطال العمل بالخاص على ما زعمه محمد وانما يلزم ذلك لو اسندنا محليته بالآية  
 المذكورة لكننا اسندناها باشارة الحديث المشهور فان قيل قد تقدم ان اسناد الحكم  
 الى سبب ظهر اثره مرة اولى من اسناده الى ما لم يظهر اثره فاسناد الحل الجديد الى  
 سبب سابق كما قاله محمد اولى من اسناده الى الزوج الثاني فلا يكون الزوج الثاني  
 محلاً حتى يقال ان كونه محلاً ثابت بالحديث لا بالكتاب فلا يلزم ترك العمل  
 بالخاص بل هو منهي للحرمة الغليظة فقط وانما المحلل هو السبب السابق فلنا  
 لو كان كذلك لزم ابطال اشارة النص بالرأى وفيه ترجيح المرجوح وتنقيح



البحث انهم اتفقوا على ان الزوج الثاني هادم للحرمة الغليظة وعلى اشتراط الوطئ في التحليل للزوج الاول وعلى ان ثبوت ذلك الشرط بعبارة حديث العسيلة واختلفوا في كونه مثبتا للحل الجديد في الحرمة الغليظة والخفيفة وفي كونه هادما للحرمة الخفيفة وفي مثبت الحل الجديد عند انتهاء الحرمة الغليظة فقال ابو حنيفة ومن تبعه انه مثبت للحل الجديد عند انتهاء الحرمتين وهدم لهما وقال محمد ومن معه انه ليس بمثبت للحل الجديد اصلا بل مثبتة هو السبب السابق وليس بهادم للحرمة الخفيفة بل هو باقية كما كانت اذا عرفت هذا ففي كلام الشارح مناقشات في مواضع على ما سيظهر لك (قوله واحدا كان او اكثر) ينبغي ان يراد بالاكثر هو الاثنان وهو اقل مرتبة وذلك لان محل الاختلاف بين الفريقين هو الطلقة الواحدة او الطلقتان واما كونه هادما لحكم الثلاث فتفق عليه بينهما (قوله انه لو هدمه لاثبت حلا جديدا) اي لو هدم الزوج الثاني حكم الطلقة والقولتين على ما هو محل النزاع وفي هذه الملازمة نظر لان كونه هادما لحكم ماضى من الطلاق لا يستلزم كونه مثبتا لحل جديد عند محمد الا ترى انه قال ان الزوج الثاني هادم لحكم الطلقات الثلاث ولم يقل انه مثبت حل جديد بل اسند الحل الجديد الثابت عند انتهاء تلك الحرمة الى سبب سابق لالي الزوج الثاني وما ذكره في بيانها من قوله وهدمها لا يكون الاباثيات الحل مسلم لكنه لا يثبت تلك الملازمة اذ لا يلزم من استلزام هدم الحرمة ثبوت الحل الجديد كون المثبت له هو الزوج الثاني لجواز ان يكون هو السبب السابق على ما هو كذلك عند محمد لان مذهبه ان الهادم للحرمة الغليظة هو الزوج الثاني والمثبت للحل الجديد هو السبب السابق للزوج الثاني فالاولى في الاستدلال لمحمد ان يقول ان كونه هادما فيما دون الثلاث يستلزم كونه غاية فيه لكنه ليس بغاية فيه او يقول ان كونه هادما فيما دون الثلاث يستلزم وجود الغاية بدون الغيا واللازم باطل والمزوم مثله (قوله واما باطلان اللازم الخ) لا يقال المراد باللازم ههنا كون الزوج الثاني مثبتا لحل جديد فيما دون الثلاث على ما هو الغرض فلان سلم انه لو اثبت حلا جديدا فيما دون الثلاث لم ترك العمل بقوله تعالى حتى تنكح لانه ليس بغاية فيما دون الثلاث حتى يلزم ذلك وانما هو غاية في الثلاث لانا نقول انه لو اثبت فيما دون الثلاث لم اثباته في الثلاث ايضا اذ لا قائل بالفصل ولذا قال ابو حنيفة وابو يوسف رحهما الله انه مثبت للحل الجديد فيهما واذ لم اثباته في الثلاث لم ترك العمل به بالضرورة بالنسبة الى الثلاث ففي كلامه

اختلفوا في ان الزوج الثاني هل يهدم حكم ماضى من الطلاق واحدا كان واكثر حتى اذا ملكها الزوج الاول ملكها بحل لا يزول الا بثلاث تطليقات او لا فذهب بعضهم الى الاول واختاره الامام وابو يوسف وبعضهم الى الثاني واختاره محمد والشافعي وزفر وجه الثاني انه لو هدمه لاثبت حلا جديدا او اللازم باطل فالمزوم مثله اما الملازمة فلان حكمه الحرمة وهدمها لا يكون الاباثيات حل واما باطلان اللازم فلانه لو اثبت لم ترك العمل بقوله تعالى حتى تنكح زوجا غيره لان حتى خاص في الغاية واثرا لغاية في انها ما قبلها لا في اثبات حكم لما بعدها فالزوج الثاني يكون غاية للحرمة السابقة لا مثبتا لحل جديد وانما يثبت الحل بالسبب السابق



حذف وقصر مسافة تأمل وقوله فالزوج الثاني يكون غايبة للحرمة السابقة  
 اى فى الطلقات الثلاث وكذا قوله وانما يثبت الحبل بالسبب السابق فى الطلقات  
 الثلاث لا فيما دونها لان محمدا لم يقل بثبوت الحبل الجديد فيما دون الثلاث  
 اصلا وانما يقوله فى الثلاث ويستنده الى السبب السابق على ما مر مرارا  
 (قوله من المحرمات) من القرابة والرضاع والمصاهرة (قوله وهو الثلاث)  
 وذلك لان المراد بالطلاق فى قوله تعالى فان طلقها فلا تحل له هو الطلاق  
 الثالث (قوله لا قبله) وذلك لان وجود الغايبة قبل الغيا لغو بما لا عبرة به  
 فلا يكون هادما لحكم مادون الثلاث (قوله لغت) لما ذكرناه من ان وجود  
 الغايبة قبل الغيا لغو (قوله قبلها) اى قبل الاستشارة (قوله حنت)  
 لوجود شرط الحنت وهو التكلم فى رجب قبل الاستشارة لايه (قوله  
 الزبير) بفتح الزاى لا غير على ما فى الكشف (قوله تدوقى من عسيلته الخ)  
 العسيلتان كنياتان عن العضوين المهودين لكونهما مظنتى الالتذاذ  
 وصغرت بالهاء لان الغالب على العسل التأنيث وفى ذكر الذوق وتصغير العسيلة  
 اشارة الى ان الاتزال ليس بشرط فى التحليل لانه شيع ومبالغة فى الوطئ وهو  
 الشرط فيكون زائدا عليه فلا يثبت بما ثبت به الاصل بل لا بد له من دليل مستقل  
 ولا دليل عليه بل الشرط هو الدخول والايلاج (قوله و اشارة الى كونه  
 محللا الخ) توضيحه ما ذكره صاحب الكشف حيث قال وفى ذكر رسول الله عليه  
 السلام العود وتركه لفظ الانتهاء الذى هو مدلول الكتاب بان لم يقل اريدن ان  
 تنتهى حرمتك اشارة الى ان ذوق العسيلة تحليل وذلك لانه غيبي عدم العود الى  
 ذوق العسيلة فاذا وجد الذوق ثبت العود لا محالة لان حكم ما بعد الغايبة يخالف  
 ما قبلها وهو امر حادث لانه لم يكن قبل ذلك ولا بد له من سبب وقد ثبت بعد  
 الدخول فيضاف اليه بخلاف اصل الحبل لانه كان ثابتا قبل الحرمة الغليظة  
 وسببه كونها من بنات بنى آدم الا ان حكمه تخلف عنه باعتراض الحرمة فاذا  
 انتهت الحرمة المعتراضة امكن ان يقال يثبت الحبل بالسبب السابق واما العود  
 فلم يكن ثابتا قبل ذلك وقد حدث بعض الاصابة فيكون حادثا به انتهى واعتراض  
 عليه فى التقرير باننا لنسلم ان العود لم يكن ثابتا قبل الحرمة الغليظة بل كان ثابتا  
 وسببه سبب الحبل الاصلى ولهذا لو كانت مطلقة بتطبيقين كان له العود لانه  
 تخلف حكمه عنه باعتراض الحرمة الغليظة كما فى الحبل فالاولى فى وجه الاشارة  
 ان يقول انه عليه السلام سأل عن العود الى الزوج الاول قبل انتهاء الحرمة

وهو كونها من بنات بنى آدم خالية  
 من المحرمات ولو سلم انها تثبت لكانه  
 بعد وجود الغيا وهو الثلاث لا قبله  
 فلا يكون هادما لما دونها والمطلوب  
 ذلك كما لو حلف لا يكلمه فى رجب حتى  
 يستشير اياه فاستشاره قبل رجب لغت  
 حتى لو كلفه فى رجب قبلها حنت ونحن  
 بقول فى اثبات حقية اللازم محالية  
 الزوج الثاني اى اثباته الحبل لم يثبت  
 بقوله تعالى حتى تتكلم ليلزم ما ذكره بل  
 (باشارة حديث العسيلة) روى ان امرأة  
 رفاعة قالت لرسول الله عليه السلام  
 ان رفاعة طلقنى ثلاثا فزوجت بعد  
 الرحمن بن الزبير فلم اجد معه الا مثل هذا  
 و اشارت الى هدية ثوبها تهمة بالعنة فقال  
 عليه السلام اريدن ان تعودى الى  
 رفاعة فقالت نعم فقال النبي عليه السلام  
 لا حتى تدوقى من عسيلته وتدوق من  
 عسيلتك وهذا الحديث عبارة فى اشتراط  
 وطئه فى التحليل لكونه مسوقا له كما سأتى  
 ان شاء الله و اشارة الى كونه محللا لانه  
 عليه السلام غيبي عدم العود وهو  
 الرجوع الى الحالة الاولى بالذوق  
 فاذا وجد الذوق انتهى عدم العود  
 فاذا انتهى يثبت العود اذلا واسطة  
 وهو حل حادث قطع ليس مثل الحبل  
 الثابت بالسبب السابق فيستند الى  
 الذوق بالضرورة



والعود اليه مع قيام الحرمة لو لم يكن هنا تحميلا لما جاز السؤال عنه لانه طلب ما ليس بمشروع وهو على الشارع محال وانما قال ان الحرمة قائمة لانه عليه السلام لما سمع اتهامها اياه بالعنة وكان عنده عليه السلام من الشرع ان الحل لا يثبت بدون ذوق العسيلة ولم يحصل ذلك كانت الحرمة باقية لا محالة وفي السؤال عن العود مع بقائها دليل على انه تحليل اذا عرفت هذا ففي قوله ليس مثل الحل الثابت بالسبب السابق نظر تأمل (قوله فظهر الفرق الخ) فيه انه انما يظهر الفرق بينهما لو استفيد كون الزوج الثاني محلا من حتى التي في الحديث ولكنه ليس كذلك لانه انما استفيد من اشارة الحديث على ما ترى وحتى انما تفيد في الآية والحديث انها ما قبلها فقط (قوله فانه عبارة في ذمهما الخ) قيل ان المحلل حقيقة فيمن يثبت الحل كالمحرم حقيقة فيمن يثبت الحرمة فثبت له هذه الصفة بعبارة ورد بان الكلام لم يسبق له فيكون اشارة في ثبات تلك الصفة اشارة ظاهرة والحديث الاول يكون اشارة غامضة ثم خساسة المحلل بمباشرة مثل هذا النكاح وخساسة المحلل له بمباشرة ما يفر عنه الطباع السليمة من عودها اليه بعد مضاجعة غيره اياها واستتماعه بها (قوله بدلالة الحديث الثاني) لا يخفى عليك ان هذه الدلالة ثابتة في الحديث الاول ايضا لانه لما كانت اشارة الاول غامضة واشارة هذا ظاهرة اضافة الدلالة اليه دون الاول فان قيل انه انما افاد بشارته كونه مثبتا للحل على ما مر لا كونه هادما قلنا لما استلزم كونه هادما كونه مثبتا للحل ذكره هنا كونه هادما (قوله فان قيل) نقض للمقدمة المطلوبة وهي انه لو كان هادما للحرمة الخفيفة لكان مثبتا للحل هنا ايضا فاذا ثبت الحل هنا يلزم اثبات الثابت لان الحل ثابت قبله لعدم زواله لانه لا يزول الا بالطلاق الثلاث وحاصل الجواب اننا انما نلزم اثبات الثابت وانما يلزم لو اثبت في المنازع فيه اعني مادون الثلاث الحل الكامل ابتداء لكن اثباته ذلك ممنوع بل انما يثبت كالحل الثابت قبله وزيادته لان كمال الشيء غيره فيحتاج في اثباته الى دليل فلا يلزم اثبات الثابت وكل من الحل والحرمة مما يقبل الزيادة والنقصان والقوة والضعف كما قالوا في الظهار واليمين المكررة ولو سلم انه مثبت للحل الكامل ابتداء فيما دون الثلاث بناء على ان الثابت من الحل قبله كامل ايضا لاناقص لان زوال الطلقة او الطلقتين لا يؤثر في زوال الحل الثابت كاملا سيما لان زوال الحل معلق بزوال الطلقات الثلاث والحكم لا يتوزع على اجزاء الشرط والعلة بل هو باق مع بقاء

فظهر الفرق بين حتى في الآية وحتى في الحديث (و) باشارة (حديث العن) وهو قوله عليه السلام لعن الله المحلل والمحلل له فانه عبارة في ذمهما واثبات خساسة لهما لانه عليه السلام ما بعث لمانا و اشارة الى انه مثبت للحل لان المحلل من يثبته وهو وان كان مدلول اللفظ لكن الكلام لم يسبق له فيكون اشارة فلاحقق حقيقة اللازم اراد ان يجب عن قوله ولو سلم حتى يثبت المطلوب فقال (وهدمه) اي هدم الزوج الثاني حكم (مادون الطلقات الثلاث بدلالة) الحديث (الثاني) فانه لما افاد بشارته كون الزوج الثاني هادما للحرمة الغليظة افاد كونه هادما للحرمة الخفيفة بطريق الاولى وهو معنى الدلالة فان قيل فينشد يلزم اثبات الثابت قلنا انما يلزم لو اثبت في المنازع فيه الحل الكامل ابتداء وهو ممنوع بل يكمل الحل ويزيده كزيادة الحرمة في ظهار بعد ظهار ويمين بعد يمين ولو سلم فاما يستحيل اذا اجتمع الاصل والزيادة وليس كذلك فانه لما اثبت له ما فيه من الفائدة ولم يمكن ازدياد الطلاق على الثلاث شرعا اقتضى ثبوت الثاني انتفاء الاول اذ الفائدة فيه ك تجديد البيع ثمن غير الاول او نقول تداخل الحلان تداخل العديتين



جزء من العلة لكن لان سلم استحالته وانما يستحيل ان لو اجتمع الحلان معالكنهما لا يجتمعان لانه لما اثبت الحل الكامل الجديد اتنى الحل الاول بالكلية لعدم الفائدة في بقاءه كما اذا عقد البيع بالف ثم جدد بانقص منه او اكثر او بمثله يصح الثاني وينفسخ الاول بالكلية اقتضاء لعدم الفائدة فيه فعلى هذا ففي قوله اذا اجتمع الاصل والزائد نظر لان الحل الثاني على هذا التقدير ليس بزائد على الاول بل هو حل كامل مستقل مثل الاول تأمل فان قيل اذا كان الحل الاول باقيا بكماله فما الحاجة الى اثبات الحل الجديد حتى احتجنا الى القول بانتفاء الحل الاول بعد ثبوت الحل الثاني قلنا السبب اذا وجدوا يمكن اظهار فائدته لا بد من اعتباره وقد وجد السبب وهو الزوج الثاني وفي اعتباره فائدة وهي ان لا تحرم على الزوج الاول الاثلاث تطليقات مستقلة بخلاف الحل الاول فانه وان كان كاملا ايضا لكنه يزول بتطبيقه او تطليقتين فاذا كان في اعتباره هذه الفائدة يجب اعتباره كالمين بعد المين والظهار بعد الظهار فان المنع عن الفعل وان تم بالاول لسكنا اعتبرنا الثاني ايضا لما فيه من الفائدة لعنى تكرر التكفير وكذا اذا اشترى ماله من المضارب قبل ظهور الرجح بانهم صحيح لاقادته ملك التصرف فيه والى هذا الجواب اشار بقوله لما فيه من الفائدة فان قيل اذا وجب اعتباره يلزم ان يملك اربعا او خسا من الطلاق ثلاثا بالنكاح الحماضت بعد الزوج الثاني لاثباته حلا كاملا وواحدة او ثنتين بالاول اجيب عنه بانه لما وجب اعتبار الثاني لما فيه من الفائدة ولم يمكن ازدياد الطلاق على الثلاث اتنى الاول بالكلية واليه اشار بقوله ولم يمكن ازدياد الطلاق على الثلاث ( قوله لكنه لا يخالف مقتضى الكتاب ) وذلك لان الكتاب اقتضى كون الزوج الثاني غاية ولم ينف كونه مثبتا للحل وليس ذلك من ضرورات كونه غاية ايضا اذ لا منافاة بين كونه غاية وبين كونه مثبتا للحل لان انتهاء الشيء كما يكون بثبوت نفسه يكون بثبوت ضده ايضا والحديث اثبت ما سكت الكتاب عنه وهو كونه مثبتا للحل فيجب العمل به لانه مشهور يجوز به الزيادة على الكتاب وما ذكره الشارح من انه خبر واحد يجوز العمل به فيما سكت الكتاب عنه ليس بصواب لان خبر الواحد لا يجوز به الزيادة على الكتاب ( قوله على مطلوبنا ) اعنى محلبة الزوج الثاني ( قوله على مطلوب متفق عليه ) اعنى اشتراط دخول الزوج الثاني في التحليل ( قوله فظاهر مما سبق ) حيث قال في المتن ان الاول باشارة الحديث والثاني بدلالته ( قوله كما اختاره المتأخرون ) اتفق العلماء سوى سعيد بن المسيب

( على )

وهذا الحديث وان كان من الاحاد لكنه لا يخالف مقتضى الكتاب فيجوز العمل فيما سكت عنه ( كما ان اشتراط دخوله ) اي كون دخول الزوج الثاني شرطا في محلبته ( بعبارة ) الحديث ( الاول ) بالاتفاق فان حديث العسيلة انما سبق لافادة اشتراط دخوله فيكون عبارة فيه وقد فهم التحليل من اشارته كما سبق وهذا الحديث لشهرته يراجه على الكتاب والحاصل اننا استدللنا على مطلوبنا باشارة حديث استدللنا خصم معنا بعبارة على مطلوب متفق عليه بيننا وبينه ( لا بجنى تنكح ) متعلق بجميع ما سبق اما ان المحلبة والهدم لاسبابه فظاهر مما سبق واما ان اشتراط دخوله ليس به فعلى تقدير ان يكون النكاح في الآية بمعنى العقد كما اختاره المتأخرون بقريظة اسناده اليها فانها لا تسمى واطئة لالوطى كما اختاره القدماء استدلالا بانه حقيقة فيه والاسناد مجازى باعتبار معنى التمكين وارتكابه اولى من ارتكاب مجازين لغويين في النكاح والزوج وذلك لانا لانسلم انه مجاز في العقد لواز ان يكون حقيقة شرعية فيه



على اشتراط الوطى في التحليل ثم اختلفوا في انه ثابت بالكتاب او بالسنة المشهورة  
 فذهب الجمهور من المتأخرين الى انه ثابت بالسنة المشهورة وذهب المتقدمون  
 الى انه ثابت بالكتاب متمسكين بان النكاح حقيقة في الوطى فيحمل عليه  
 الا انه اسند الى المرأة حيث قال حتى تنكح مع انها لا تسمى واطئة بل تسمى  
 موطوءة باعتبار التمكين للوطى كما اسند الزنى الذي هو الوطى الحرام اليها باعتبار  
 التمكين فيكون الاسناد مجازيا كما في قولك نهارك صائم ولبك قائم ولا يصح  
 ان يحمل على العقد لان قوله زوجا ياباه لان المرأة لا تزوج نفسها وزوجها لانه  
 تحصيل الحاصل فصار معناه على هذا التقدير حتى تمكن من وطئها زوجها فكان  
 ذكر الزوج اشتراطا للعقد وذكر النكاح اشتراطا للوطى حتى لا يحمل له الوطى بلا  
 نكاح وفي هذا تقليد للمجاز حيث لا يجاز فيه الا في الاسناد بخلاف الحمل على  
 العقد فان فيه مجازين احدهما حل النكاح على العقد والثاني المجاز بالاول  
 في الزوج فالحمل على الوطى اولى تقليلا للمجاز وتمسك الجمهور بان النكاح وان  
 كان حقيقة لغوية في الوطى لكن حمله على العقد اولى لانه وان كان مجازا لغويا  
 في العقد حقيقة شرعية فيه وحل كلام الشارع على الحقيقة الشرعية اولى  
 من الحمل على الحقيقة اللغوية وعلى تقدير كونه مجازا شرعيا فالحمل عليه  
 اولى ايضا بقريته اضافة الى المرأة لان النكاح المضاف الى المرأة لا يراد  
 منه الا العقد وانما يجوز ارادة الوطى منه اذا اضيف الى الرجل لان الوطى  
 انما يتصور منه لامرأة ولو جاز ان تسمى واطئة بالتمكين لجاز ان يسمى  
 المركوب راكبا والمضروب ضاربا وايس كذلك واما اضافة الزنى اليها فليس  
 بطريق المجاز بل لانه اسم للتمكين الحرام من المرأة كما هو اسم للوطى الحرام من  
 الرجل ولهذا لا يصح نفي الزنى عنها اذ اذنت وعلى تقدير ان يراد معه التمكين  
 للوطى لا يحصل المقصود اعني اثبات كونه محللا بالآية لان الحل متعلق بالوطى  
 الذي هو فعل الزوج ولا يلزم الوطى من التمكين لاحتمال فلا يحصل المقصود  
 فيضطر بالاخرة الى الاثبات بالسنة على ان في الحمل على العقد واثباته بالسنة  
 اعمال الدليلين جميعا اعنى الكتاب والسنة فكان هذا اولى لان اعمال الدليلين  
 اولى من اهمال احدهما ولهذا اختار اصحابنا هذه الطريقة دون طريقة  
 المتقدمين وما ذكرناه ظهر شرح كلام الشارح الا ان في قوله لان سلم انه مجاز  
 في العقد بحسب لانه ان اراد لان سلم انه مجاز لغوي فلا يتم التقريب بين المنع  
 والسند وان اراد لان سلم انه مجاز شرعي فلا يناسب ما قبله لان المذكور فيما قبله



هو المجاز اللغوي وكذا ان اراد الاعم منهما فالاولى ان يسقط عنوان المنع  
 ويقول وذلك انه وان كان مجازا لغويا في العقد الا انه حقيقة شرعية فيد على  
 ما ذكرناه (قوله فارتكباهما) اي ارتكبا المجازين اللغويين اولى من  
 ارتكبا مجازا واحدا عني في الاسناد (قوله قيل وبطلان الخ) اعلم ان اصحابنا  
 جعلوا من فروع العمل بالخاص قوله تعالى السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما  
 جزاء بما كسبا وقالوا احكم السرقة قطع يطل عصمة المال المسروق وينفي ضمانه  
 عن السارق حتى لو هلك المسروق عنده قبل القطع او بعده واستهلكه لا يضمن  
 كالأولف خج المسلم في ظاهر الرواية وروى الحسن عن ابي حنيفة رحمه الله انه  
 يضمن اذا استهلكه وقال الشافعي ان القطع لا يفي ضمان المال بل المال في حق  
 الضمان كالم يكن قطع واستدل عليه بأن الله تعالى امر بالقطع في قوله تعالى  
 فاقطعوا ايديهما ولم ينف الضمان فيه اصلا لا صريحا ولا دلالة لان القطع خاص  
 في معنى الابانة والتفريق ولا دلالة فيه على انقطاع العصمة وانتفاء الضمان اصلا  
 ولا هو من ضروراته ايضا لانها مختلفان اسما وهو ظاهر ومقصود الان القطع  
 شرع زاجرا بطريق العقوبة والضمان شرع جبرا وسببا لان سبب احدهما  
 الجنابة على حق الله تعالى وسبب الآخر الجنابة على حق العبد ومحل الان محل  
 احدهما اليد ومحل الآخر الذمة واستحقاقا لان مستحق القطع هو الله تعالى  
 ومستحق الآخر العبد فاذا اختلفا من كل وجه لا يقتضي ثبوت احدهما وهو  
 القطع ثبوت الآخر ولا تنافؤ وهو الضمان انتفاء وقد دل الدليل على ثبوته  
 وهو العمومات الموجبة للضمان كقوله تعالى وجزاء سيئة سيئة مثلها وكقوله عليه  
 السلام على اليد ما اخذت حتى ترد فيجب العمل به فن قال بأن القطع يوجب  
 ابطال العصمة وانتفاء الضمان عن السارق لا يكون عاملا بهذا الخاص بل يكون  
 هذا زيادة على النص بالرأى او بخبر الواحد وهو قوله عليه السلام لا فرم على  
 السارق بعدما قطعت يمينه فقد وقعوا فيما ابوه اعني الزيادة على النص بالرأى  
 او بخبر الواحد ونحن نقول انما ثبت ابطال العصمة وانتفاء الضمان بالرأى  
 ولا بخبر الواحد حتى يلزمنا الوقوع فيما بيننا بل اثبتناه باشارة نص مقارن بذلك  
 الخاص اعني جزاء و اشارته الى ذلك الا بطلان على وجهين احدهما انه مطلق  
 والجزاء المطلق في معرض العقوبات يراد به لكامل اعني ما يجب حقا لله خالصا  
 في مقابلة افعال العباد فكان وجوب القطع حق الله على الخلوص حتى لم يتقيد  
 بالمثل كما يتقيد به ما يجب حقا للعبد كالغصب والقصاص ولم يملك المسروق

ولو سلم فاسناد الوطى اليها ولو باعتبار  
 معنى التمكين لا يكاد يستعمل كيف  
 ولو جاز ذلك لجاز الراكب في المركوب  
 والضارب في المضرب بخلاف الزنى  
 فانه اسم للتمكين المقارن بالوطى الحرام  
 فارتكباهما اولى من ارتكابه وتحقيق  
 هذا البحث على هذا النحو يرمن عون الله  
 الملك القدير الحمد لله ملهم الصواب  
 واليه المرجع والمآب (قيل وبطلان  
 عصمة) المال (المسروق باطلاق قوله  
 تعالى جزاء لا يتوله فاقطعوا)



منه العفو بعد الوجوب ولا الخصومة بدعوى الحد ولا يورث عنه وما يجب  
 حقا لله تعالى خالصا انما يجب بهتك حرمة هي لله تعالى خالصا ليكون الجزاء  
 على وفق الجنابة فكما ان الجزاء دل على كمال الجنابة وكما انما يكون بان تكون  
 الحرمة لمعنى في ذاته كحرمة شرب الخمر والزنى لاحق العبد لانه حينئذ بصير  
 حراما لغيره مباحا في ذاته بالاباحة الاصلية ومثل هذه الحرمة لا يوجب الجزاء لله  
 تعالى كشرب عصير العبر والوطى في حال الحيض فالحق تعالى لما جعل هذا المال قبل  
 السرقة محترما لحق العبد على الخلوص حتى صح بذل العبد وابعاده ويجب  
 الضمان له ثم اوجب الجزاء الكامل وهو القطع بمرقته حقا لنفسه على الخلوص  
 عرفنا بالضرورة انه استخلص الحرمة لنفسه من العبد لضرورة التوافق  
 بين الجزاء والجنابة واذا استخلصها لنفسه لم يبق للعبد اصلا لان الحرمة  
 الواحدة لا تجزى فصارت كالعصير اذا تخمر فانه صار محترما قبل التخمير للعبد  
 على الخلوص ثم استخلص حرمة بعد التخمير لله تعالى ولم يبق للعبد حرمة اصلا  
 وكالارض التي تتخذ مسجدا فانه استخلص لله تعالى ولم يبق للعبد حق اصلا  
 وهذا معنى قول فخر الاسلام ومن ضرورته تحويل العصمة اليه واذا تحولت  
 العصمة الى الله تعالى لم يبق للعبد اصلا وهو معنى قولنا ان القطع يبطل العصمة  
 على العبد ويرفع الضمان عنه وانهما ان لفظ الجزاء يدل لغة على كمال المشروع  
 وهو القطع فيدل على كمال الجنابة للتوافق بينهما وكما ان لا يكون الا باستخلاصها  
 لله تعالى على مامر واستخلاصها لله تعالى يستلزم انتقال العصمة من العبد  
 الى الله تعالى وهو معنى ابطال العصمة من العبد لان الحرمة واحدة لا تجزى  
 بمحلين ولا فرق بين الوجهين الا ان الاول استدلال باطلاق لفظ الجزاء والثاني  
 استدلال بمعناه اللغوي وحاصلهما يرجع الى الاستدلال بكمال الجزاء على كمال  
 الجنابة وكما لا يقتضى الانتقال من العبد الى الله تعالى بالكلية بكون الحرمة  
 واحدة ولهذا اختار فخر الاسلام وتبعه المصنف الوجه الاول وترك  
 الثاني لعدم الاحتياج اليه فان قيل لان سلم ان الحرمة واحدة بل المال محترم لحق الله  
 تعالى بوجود النهى فيجب القطع ومحترم ايضا لحق العبد كما كان لبقاء حاجته  
 اليه فيجب الضمان كما في قتل الصيد المملوك في الحرم او الاحرام وشرب خمر  
 الذمى ووجوب الدية مع الكفارة اجيب بان محل الحرمة وهي العصمة متحدة  
 فتحدد الحرمة ايضا وقد انتقلت العصمة الى الله تعالى لضرورة الاستخلاص  
 لله تعالى تحقيقا لصيانته على العبد لحفظ ماله فكذلك الحرمة وبعد الانتقال



الى الله تعالى لذلك المعنى لم يبق معنى للعبد يضاف اليه وجوب الضمان بخلاف  
جزاء الصيد لانه لم يجب لحق العبد في الصيد بل لحق الحرم او الاحرام بدليل انه  
يجب في الصيد الذي ليس بمملوك واذ لم يجب لحق العبد وجب ضمان القيمة  
بالجناية على مال الغير وكذلك شرب خمر الذمي فان الحد لم يجب لحق الذمي بل  
لحق الله تعالى واذ لم يجب لحقه وجب الضمان جبر الحقه وكذلك الكفارة  
لم تجب لحق العبد بل لحق الله تعالى فوجبت الدية لحق العبد والحاصل ان القطع  
وان كان قد وجب حقا لله تعالى خالصا لانه شرع حفظا لحق العبد فلا يجب  
الضمان بعده لحق العبد بخلاف الامور المذكورة لا يقال ان الملك شرط لان عقاد  
السرقه موجب للقطع كما شرطت العصمة حتى لا يقطع النباش لتحقق الشبهة  
في الملك وقد تحقق عندكم ان وجوب القطع لا يقتضى نقل الملك الى الله تعالى بل  
الملك يبقى للعبد كما كان حتى يثبت له ولاية الاسترداد اذا كان قائما بعينه فكذا  
يجوز ان لا يقتضى نقل العصمة الى الله تعالى حتى يثبت له ولاية التضمين ان كان  
هالكا وهذا لان كونها شرطا يقتضى شمول الوجود او شمول العدم واذ لم يكن  
الاول بناء على ما تحقق عندكم تحقق الثاني لاننا نقول اشترط الملك ليس لعينه  
وانما هو لتحقيق العصمة التي هي محل الجناية وذلك لان القطع لم يجب جزاء على  
الجناية على المحل بوصف كونه مملوكا بل كونه معصوما متقوما الا ان العصمة  
لا تحقق بدون الملك لان ما ليس بمملوك للعبد ليس بمعصوم فثبت ان اشترطه  
لتحقق العصمة لالذاته فلا يلزم من انتقال العصمة الى الله تعالى انتقال الملك  
ايضالان الضرورة وهو تحقق الجناية الكاملة للجزاء الكامل قد اندفعت به  
وذلك كالعصير اذا تخمر ببق الملك لصاحبه وان انتقلت العصمة الى الله تعالى  
فان قيل ان الملك لما كان شرطا للعصمة والعصمة قد انتقلت الى الله تعالى بنى  
ان لا يشترط فيه الدعوى من المالك اعنى المسروق منه ويثبت بالبينه من غير دعوى  
كسائر حقوق الله تعالى كالزنى وشرب الخمر اجيب عنه بان تعيين المالك في الدعوى  
ليس بشرط لعينه ايضال بل يظهر السبب بخصوصه عند الامام فان السرقة  
هي الجناية على مال الغير ولا تتصور الجناية موجبة للحد الا بذلك المال  
المتقوم المحرز ومال الغير لا يثبت الا بخصوصه واثباته فكانت الدعوى شرطا  
لا يثبت محل الجناية لا غير حتى لو وجد الخصم بالملك كان كافيا كالمكانب ومتولى  
الوقف والغاصب والمستعير والمستودع والمضارب والمرتهن حتى لم يجب  
القطع بدعوى هؤلاء فان قيل فعلى هذا يلزم وجود العصمة بدون الملك



قال الامام فخر الاسلام قال الشافعي  
القطع لفظ خاص لمعنى مخصوص  
فان يكون ابطال عصمة المال عملا به  
فقد وقع في الذي ابيتم والجواب ان  
ذلك ثبت بنص مقرون به عندنا وهو  
جزء مما كسبا لان الجزاء المطلق اسم  
لما يجب لله تعالى على مقابلة فعل العبد  
وان ما يجب لله تعالى يدل على خلوص  
الغاية الداعية الى الجزاء واقعة  
على حقه تعالى ومن ضروره  
تحويل العصمة اليه وفيه بحث لان  
الابرار من قبل الشافعي ان كان هكذا  
لا يحتاج في دفعه الى مثل هذا التكاف  
بل نقول جتنا قوله عليه السلام لا غرم  
على السارق بعدما قطعت يمينه اذ اثبات  
حكم سكت عنه النص بخبر الواحد جائز  
بلا خلاف فان قيل النص جعل القطع  
جميع الموجب فاذا اتى الضمان بالحديث  
يكون بعضه واذ لا يجوز بخبر الواحد  
قلنا المناسب للموجبة هو الضمان فجعل  
انتفائه من الموجب من فساد الوضع ولو  
سلم فان اريد بالنص قوله تعالى فاقطعوا  
كان استفادته منه بالتخصيص بالذكر من  
غير تعلق له بالخاص والكلام فيه وان  
اريد به قوله تعالى جزاء كان هذا كلاما  
آخر غير ما نقل عن الشافعي والمقصود  
تصحيد وبالجملة هذا الكلام لا يخالو عن  
اضطراب ولذا قل قيل

وقد تقدم ان المالك شرط للعصمة قلنا ان هو لا يملكون بدا وان لم يكن رقة والمالك  
الذي شرط للعصمة اعم منهما فان قيل ان العصمة لو انتقلت الى الله تعالى كما في الخبر  
لوجب انتفاء القطع كما في سرقة الخمر قلنا ان شرط القطع عصمة المسروق قبل  
السرقه وقد وجد ذلك فيما نحن فيه بخلاف الخمر فانها ليست بعصومة قبل  
السرقه ( قوله فاني يكون الخ ) بمعنى كيف وهو استفهام بمعنى النفي اي  
لا يكون ابطال عصمة المال عملا به ( قوله فقد وقع في الذي ابيتم ) فان تقدم  
معناه وكذا شرح باقي كلامه ( قوله سكت عنه النص الخ ) فان قيل ان العبرة  
لاخر الكلام ان كان في آخره مغبر وقد وجد المغير ههنا وهو قوله جزاء فانفس  
لم يكن ساكتا عنه مع وجود المغير قلنا ان الشافعي لم يقل بالمغير ههنا فيكون النص  
ساكتا عنه عند الخصم فيصالح الزامه ( قوله فان قيل النص الخ ) حاصله انا  
لو اثبتنا بطلان العصمة بالحديث بناء على سكوت النص عنه لزم ان يكون ما جعله  
النص كل الموجب للسرقه اعنى القطع بعض الموجب بخبر الواحد ولا يجوز  
ايضا وانما جعله النص كل الموجب لانه تعالى قال السارق والسارقة فاقطعوا  
يديهما ومن القاعدة المقررة ان ترتب الحكم على المشتق يقتضى عليه المشتق منه  
فكانت السرقه هي العلة والحكم هو القطع لامر آخر والاذكرة ايضا وحاصل  
الجواب اننا لانسلم ان ما اثبتته الحديث وهو انتفاء الضمان من موجب السرقه بل  
موجبها هو الضمان والازم الفساد وهو ان يرتب على العلة تقيض مقتضاها  
وههنا العلة هي السرقه ومقتضاها الضمان فلو ترتب عليه انتفاء الضمان يلزم  
الفساد في الوضع وهو باطل ولا يلزم من اثباته بالحديث كونه من موجب  
السرقه ولو سلم انه من موجبها ولكنه لا يلزم منه كون ما جعله النص  
كل الموجب بعض الموجب لانه ان اريد بالنص قوله تعالى فاقطعوا  
فاستفادة كون كل الموجب هو القطع منه باعتبار اشارته لا باعتبار كونه  
خاصا لمعنى مخصوص اعنى الابانة والكلام فيه بل هو باعتبار كونه خاصا  
ساكت عنه فيجوز اثبات ما سكت عنه الخاص باعتبار خصوصه بالحديث  
من غير لزوم المحذور المذكور اعنى كون ما جعله النص كل الموجب  
بعض الموجب ولكنه يرد عليه ان كون القطع كل الموجب لو استفيد من اشارة  
فاقطعوا لم يتخج في ابطال العصمة الى الاستدلال باشارة قوله جزاء وان  
اريد به قوله تعالى جزاء كان هذا كلاما آخر غير ما نقل عن الشافعي لانه لم يقل  
عنه اعتبار جزاء فيما نحن فيه وقوله بالاشارة وجهها ان السكوت من



الشارع في محل البيان يفيد الحصر فسكوته عن القطع يفيد الانحصار فيه  
 (قوله لان المطلوب به) اي المطلوب باستعانتة على ما سيأتي عند تفسير قوله  
 طلب به (قوله وبالنهى عدمي) اي عدم امر وجودي بمعنى تركه لا مطلق  
 العدم لان مطلق العدم لا يطلب (قوله والاول اشرف) فيه انه ان اراد ان  
 الوجودي المطلوب بالامر اشرف من العدمي المطلوب بالنهى فمنوع لان كلام  
 هذين المطلوبين حكم تعلق به الخطاب فلا تصور بينهما الاشرافية من حيث  
 انهما مطلوبان بالخطاب وان اراد ان مطلق الوجودي اشرف من مطلق  
 العدمي فهو مسلم لكن كون هذه الاشرافية من اسباب التقديم ههنا ممنوع  
 وقد يقال ان حسن المطلوب بالامر ذاتي لان الشيء مالم يكن حسنا لا يؤمر به  
 ولذا قلنا الشيء حسن فامر به وحسن المطلوب بالنهى اعني ترك الفعل عارض  
 لان الفعل مالم يكن قبيحا لا ينهى عنه ولذا قلنا قبح فنهى عنه فكان الترك  
 المطلق بالنهى حسنا باعتبار قبح الفعل لان ما قبح فعله حسن تركه ولا شك ان  
 الحسن الذاتي اشرف من الحسن العرضي فلذا قدم وقد يقال ان ما ثبت بالامر  
 وهو الوجوب اول ما يتعلق بالمكلف لان اول ما يجب على العبد معرفة الله  
 تعالى او النظر لمعرفة الله تعالى على ما عرف في الكلام فيكون الامر اقدم  
 على الغير (قوله ولانه اول مرتبة الخ) يعني ان الكلام الازلي معنى واحد قائم  
 بذاته تعالى في الازل لا تعدد فيه ولا تكثر اصلا وانما تكثر فيما لا يزال باعتبار  
 تعلقه فان تعلق بما حسن فعله فهو امر وان تعلق بما قبح فعله فهو نهى وان تعلق  
 بما يخبر عنه فهو خبر وان تعلق بما يستفهم عنه فهو استفهام وكذا الحال في كونه  
 ماضيا ومضارعا قائل مرتبة ظهرت باعتبار هذه التعلقات من انواع هذه  
 المراتب هي مرتبة الامر فان ذلك الكلام الازلي يتعلق ابتداء بوجود زيد  
 بخطاب كن وهو امر ثم يتعلق بعد وجوده تعلق النهى والاستفهام والاباحة  
 والاجبار بحسب الاقتضاء (قوله اذ الموجودات كلها الخ) هكذا وقع  
 في السراج الهندي وفيه نظر لان الموجودات كلها انما وجدت عندنا بصفة  
 التكوين وخطاب كن انما هو عبارة عن سرعة الحصول بسهولة وما ذكره  
 انما يستقيم على مذهب الاشعري واصحابه فانهم لما نقوا التكوين الذي اثبتناه  
 اعني مبدأ الاخراج وقالوا انه عين المكون لم يمكنهم القول بتعلق المكونات بالتكوين  
 فقالوا ان المكونات متعلق بخطاب كن وانما وجدت بهذا الخطاب وقد ذكرنا  
 بطلان قولهم في علم الكلام ويمكن توجيهه بحمل كلامه على مذهب فخر

(ومنه) اي من الخاص (الامر) قدمه  
 على النهى لان المطلوب به وجودي  
 وبالنهى عدمي والاول اشرف ولانه  
 اول مرتبة ظهرت لتعلق الكلام الازلي  
 اذ الموجودات كلها وجدت بخطاب كن  
 على ما هو المختار فيكون مقدما على سائر  
 المراتب وقدمهما على غيرهما اذ بهما  
 يثبت اكثر الاحكام وعليهما مدار الاسلام  
 وبمعرفتهما يميز الحلال من الحرام



الاسلام من الموجودات متعلقة بمجموع صفة التكوين وخطاب كن وهو  
 مذهب ثالث ومنه الامراى ما صدق عليه لفظ الامر لان المراد ههنا مسمى  
 هذا اللفظ لانفس هذا اللفظ (قوله وهو) اى مسمى لفظ الامر لان المقصود  
 تعريفه باعتبار معناه مثل افعال واضرب واقتل وغيرها واعلم ان لفظ الامراى  
 حقيقة فى القول المخصوص بالاتفاق وقد يطلق على التلفظ بذلك القول وقد  
 يطلق على الفعل ايضا والاكثر على انه مجاز فيه وقبل بطريق الاشتراك اللفظى  
 بينهما وقيل بطريق الاشتراك المعنوى على ما سياتى تفصيله وقد يطلق على  
 الطلب ولذا عرفه ابن الحاجب بانه اقتضاء فعل غير كفى ثم اختلفوا فى تعريف  
 الامر الذى بمعنى القول المخصوص بتعريفات مزيفة على ما سنبينه فعرفه  
 المصنف بتعريف جديد ينطبق على القول بانه حقيقة فى القول المخصوص  
 كما ترى فاحترز بذكر اللفظ عن نحو الفعل والاشارة اعدم كونهما امر اعندهم  
 وقس عليه باقى قيوده ومعنى الاستعانة باللفظ فى اوامر الله بالنسبة الى المخاطبين  
 لا بالنسبة الى الله تعالى (قوله الفعل) يصح ان يراد به المعنى المصدرى وان يراد به  
 الحاصل بالمصدر (قولان ارادة الامر وقوع المأمور به ليست بشرط دندا هل  
 السنة) خلافا للمعتزلة فانهم قالوا ارادة شرط لصحة الامر ولا يجوز ان يأمر  
 الله تعالى بشئ ولا يريد وجوده فانه امر فرعون بالايمان و اراده منه لكنه لسوء  
 اختياره لم يأت به قلنا لو كان الامر بالشئ متوقفا على الارادة لوقعت  
 المأمورات كلها بالامر ولم يوجد كفر وعصيان اصلا واللازم باطل والمزوم مثله  
 بيان الملازمة ان المراد لا يتخلف عن الارادة لانها صفة تخصص الفعل بوقت  
 حدوثه فلا يتخلف عنها فلو توقف الامر على الارادة لم يوجد الامر بدونها و اذا  
 وجدت الارادة وجد المأمور المراد و بيان بطلان اللازم ان الله تعالى امر الكفار  
 الذين ماتوا على الكفر بالايمان والعصاة بالطاعة ولم يقع منهم الايمان والطاعة  
 فلو كان مرادا لوقع فان قيل انه تعالى اراد منهم الايمان والطاعة باختيارهم  
 فعدم الايمان والطاعة منهم لعدم اختيارهم لاعدم ارادة الله تعالى حتى  
 لو اختاروا لوقع البتة لعدم تخلف مراد الله تعالى عن ارادته قلنا ما وقع منهم  
 الكفر والعصيان علم انهما مراد الله تعالى فلو كان الايمان والعصيان مراد الله  
 تعالى ايضا لزم جمع التقيضين فى الارادة وهو باطل فان قيل لو تعلقت الارادة  
 بكفرهم يستحيل وجود الايمان منهم لعدم تخلف المراد عن الارادة وعدم اجتماع  
 التقيضين فيكون الامر بالايمان والطاعة تكليفا بالحال قلنا كون الشئ محسالا

( وهو لفظ ) احتراز عن نحو الفعل  
 والاشارة ( طلب به ) اى باستعانة ذلك  
 اللفظ ( الفعل ) لم يقل اريد به لان ارادة  
 الامر وقوع المأمور به ليست بشرط  
 عنداهل السنة كما سياتى ان شاء الله  
 تعالى ولم يقل يطلب به لتلبيهم  
 منه ما من شأنه ان يطلب به الفعل



بالغير اعنى من حيث تعلق ارادته تعالى وعلمه لا يمنع امكانه الذاتي ولا يخرج به الى الامتناع الذاتي فيصح التكليف بالنظر الى الامكان الذاتي وتام تفصيله سيأتى في بحث تكليف مالا يطابق ( قوله فيدخل فيه الصبغ الخ ) اعلم انه لا خلاف بينهم في ان صيغة الامر تستعمل في ستة عشر معنى «الوجوب نحو اقيموا الصلاة» والندب نحو فكاتبوهم» والارشاد نحو واشهدوا اذا تباعدتم والفرق بينه وبين الندب ان الندب لتواب الآخرة والارشاد لمنافع الدنيا «والاباحة نحو واذا حلتم فاصطادوا» والتأديب نحو كل مما يليك وهو اخص من الندب فان كل تأديب مندوب بلا عكس كلى «والامتنان نحو كلوا مما رزقكم الله حلالا» والاكرام نحو وادخلوها بسلام آمين» والتهديد نحو واعلموا ما تنتم» والتسخير نحو كونوا فردة اى انقلبوا اليها» والتبجيز نحو فأتوا بسورة من مثله» والاهانة نحو ذق انك انت العزيز الكريم» والتسوية نحو اصبروا اولا تسبروا» والدعاء نحو فاغفر لنا ذنوبنا والتمنى نحو الابها الليل الطويل الانجلي» والتكوين نحو كن فيكون» والاحتقار نحو قوله تعالى القواما انتم ملقون وهو قريب من الاهانة هذا ولا في انها مجاز في غير الوجوب والندب والاباحة والتهديد من المعانى المذكورة لان كلها سوى هذه الاربعة لا يستفاد من مجرد صيغة الامر بل اقربته بل يحتاج الى القرينة واختلفوا في هذه الاربعة فقال بعضهم انها مشتركة بين هذه الاربعة وبعضهم بين الوجوب والندب والاباحة وبعضهم بين الايجاب والندب وهم الواقفية والجمهور على انها حقيقة في الوجوب مجاز فيما عداه على ما سيأتى ولهذا اخرجها عن تعريف الامر لعدم كونها امرا حقيقة عند الاصوليين ( قوله او اظهار التواضع ) فعلى هذا يكون الامر حقيقة على ما صرح به في فصول البدائع تأمل ( قوله والمشهور في التعريف ) اى تعريف لفظ الامر المراد به المسمى اعلم انهم اختلفوا في تعريف الامر الذى هو بمعنى القول مراد به المسمى فعرفه بعضهم بأنه قول القائل لمن دونه استعلاء افعال وقد زيفه وعرفه بعضهم بأنه القول المقضى طاعة المأمور بآتيان المأمور به واعتراض عليه بلزوم الدور لانه اخذ فيه المأمور والمأمور به المتوقفان على معرفة الامر لاشتقاقهما منه وكذا الطاعة تتوقف معرفتها على معرفة الامر ايضا فيلزمه الدور وعرفه بعضهم بأنه اللفظ الداعى الى تحصيل الفعل بطريق العلو ويرد عليه ان صيغة الامر لو صدرت من الاعلى نحو الادنى بطريق التساوى والشفاعة لزم ان لا يكون امرا مع انه امر وعرفه ابن الحاجب بأنه اقتضاء فعل غير كف على

فيدخل فيه الصبغ المستعملة في التهديد والتبجيز والتسخير ونحو ذلك والصادرة عن النائم والساهى والحامى (جزما) خرج به الصبغ المستعملة في الندب والاباحة فانها لا تسمى امرا كما سيأتى ( بوضعه ) حال من به اى ملتبسا ذلك اللفظ بوضعه ( له ) اى لطلب الفعل خرج به اللفظ الموضوع للاخبار عن طلب الفعل مثل اطلب منك الفعل ( استعلاء ) متعلق بطلب اى طلب به على جهة عد الطالب نفسه عاليا وان لم يكن في الواقع كذبت خرج به الدعاء والاتماس مما هو بطريق الخضوع والتساوى فانطبق التعريف على المعرف ولم يشترط العلو ليدخل فيه قول الادنى للاعلى على سبيل الاستعلاء افضل ولهذا ينسب الى سوء الادب فتقول فرعون لقومه ماذا تأمرون مجاز بمعنى تشيرون او تشاورون او اظهار التواضع لهم لغاية دهشته من موسى عليه السلام هذا والمشهور في التعريف قول القائل لمن دونه او غيره



جهة الاستعلاء فأراد بالافتضاء ما يقوم بالنفس من الطلب لا القول المخصوص  
 ولا التلغظه ولا الفعل وهذا بناء على ما قالوا ان الامر في الحقيقة هو ذلك الافتضاء  
 والصيغة انما تسمى امر ابجاز او احتراز بقوله فعل غير كلف عن النهي وبقوله على  
 جهة الاستعلاء عن الالتماس والذماء ويؤيده ما ذكره في القواطع ان حقيقة  
 الكلام معنى قائم في نفس المتكلم فيكون قوله افعل ولا تفعل عبارة عن الامر  
 والنهي ولا يكون حقيقة الامر والنهي ولكن لا يعرفه الفقهاء وانما يعرف قوله  
 افعل حقيقة في الامر وقوله لا تفعل حقيقة في النهي ويرد على عكسه قولك اترك  
 كذا او كلف عن كذا فانهما امران مع انهما ليسا غير كلف بل هما لاقتضاء فعل  
 هو كلف وعلى طرده قولك لا تكلف عن كذا ولا تتركه فانه يصدق عليهما انهما  
 اقتضاء فعل غير كلف على سبيل الاستعلاء مع انهما ليسا بكلف واجيب عنه بان المراد  
 فعل غير كلف لا يكون قد اشتق منه اللفظ الدال على الاقتضاء وذلك بان لا يكون كفا  
 نحو اضرب او كان كفا لكن اشتق منه الصيغة نحو كلف فلا يرد كون لا تكلف  
 امر اقل الفاضل الهندي ان ابن الحاجب حد الامر باعتبار المعنى القائم بالنفس  
 على ما دل عليه لفظ الاقتضاء فاقضاء فعل غير كلف على سبيل الاستعلاء امر  
 سواء كان في صيغة سماها اهل العربية امرا او نهيما اذا لا اعتبار للمعنى دون  
 الصيغة فلهي هذا يكون قوله كلف و اترك نهيما وان كان في صيغة الامر نظرا الى  
 المعنى كما في قوله تعالى وذروا البيع ولهذا قالوا البيع وقت النداء منهي عنه وقوله  
 عليه السلام دع الصلاة ايام اقرئك ولهذا قالوا الحائض منهية عن الصلاة ايام  
 حبضها ويكون قوله لا تكلف ولا تترك امرا وان كانا في صيغة النهي لانهما بمعنى  
 افعل ولا اعتبار للصيغة عنده لانه حده باعتبار المعنى هذا ولا يخفى عليك ان هذا  
 لا يناسب فرض الاصولي لان المعنى القائم بالنفس ليس دليلا ولا يناسب ايضا  
 جعله من الخصاص لانه من اقسام اللفظ ( قوله استعلاء ) متعلق بقوله او لغيره  
 لان القول لمن دونه يشعر بالاستعلاء ومنه ظهر فلاحاجة الى ذكره وتحقيقه  
 ان بعضهم عرف الامر بانه قول القائل لمن دونه افعل واعترض عليه بانه  
 غير مظهر لصدقة على ما ليس بامر كالتهديد والاباحة والارشاد والتسخير  
 والتجيز وما يصدر من الاعلى الى الادنى على سبيل التضرع والخشوع وغيرها  
 مما ليس بامر وغير منعكس ايضا لانه قد تصدر هذه الصيغة من الادنى الى الاعلى  
 على سبيل الاستعلاء ويكون امرا حتى ينسب الى سوء الادب ولا يصدق عليه  
 التعريف فلا بد من قيد آخر وهو قوله لغيره استعلاء فلا ينتقض فالشارح اشار

استعلاء افعل وعدل عنه ههنا لوجوه  
 الاول انه ان اريد بالقول معناه المصدرى  
 اعنى التكلم بالصيغة فلا يلزم فرض  
 الاصولي لانه ليس من الادلة ولا يناسب  
 جعله من اقسام الخصاص لانه لفظ وان  
 اريد المقول لا يبقى لقوله افعل معنى  
 يندبه لانه هو المقول الثاني انه ان اريد  
 الامر على اصطلاح العربي فالتعريف  
 غير جامع لان صيغة افعل عندهم  
 امر سواء كان على طريق الاستعلاء  
 ام لا وان اريد الامر على اصطلاح  
 الاصولي فغير مانع لان صيغة افعل  
 على سبيل الاستعلاء من دونه قد تكون  
 للتهديد والتجيز ونحو ذلك وتصدر  
 عن النائم والساهى والمبلغ والحاسى  
 وشئ منها لا يسمى امرا وان اعتبر  
 معنى الطلب ليخرج الصيغ المذكورة  
 فهو مع كونه عناية في التعريف بحيث  
 لا يساعد على العبارة لا يخرج صيغ التندب  
 والاباحة كما لا يخفى وان اريد الطلب  
 على سبيل الجزم كان تكلفا على تكلف  
 الثالث ان المراد بافعال منهم لا يليق  
 بالتعريف



بهذا العنوان الى ان التعريف المشهور مزيف سواء قيل لمن دونه او قيل لغيره  
استعلامه بوجوه الاول انه ان اريد بالقول معناه المصدرى لا يلائم فرض الاصولي  
ولا يناسب جعله من اقسام الخاص ولا بد ايضا ان يجعل المعرف اعني لفظ  
الامر بمعنى التكلم بالصيغة للتطابق بينهما ولكنهم صرحوا ان هذه التعريفات  
للامر بمعنى القول اى المقول وان اريد به المقول لا يبق لقوله افعل معنى  
معتبه وفيه نظر لانه يجوز ان يكون بدلا من القول او بيان له الثاني انه ان  
اريد الامر على اصطلاح الاصول فغير مانع لصدقه على التهديد والتجيز  
والتسخير والاباحة والارشاد والندب وكلام النائم والساهى والمبلغ والحاكى  
وغيرها مما لا يكون امر عندهم وان اعتبر في التعريف معنى الطلب ليخرج الصيغ  
المذكورة عنه فهو مع كونه تكلفا ياباه مقام التعريف لا يخرج صيغ الندب  
والاباحة لوجود الطلب فيهما وفيه نظر اذ لا طلب في الاباحة اصل بل المعبر فيه  
الاذن في الفعل لا الطلب اذ لا بد في الطلب من رجحان احد الطرفين ولا رجحان  
في الاباحة لاستوائهما على ما صرح به في التلويح وان اريد بالطلب على سبيل  
الجزم يكون تكلفا آخر الثالث ان المراد بافعل مبهم لا يعلم المراد منه ولهذا  
اختلفوا فيه فقبل انه كناية عن كل صيغة تدل على الطلب وهو ساكن  
الآخر وقيل المراد به ما يكون مشتقا من مصدر اشتقاق افعل من فعل وقيل  
انه علم جنس للامر من لغة العرب واجيب عنه بأنه ذكر على سبيل التمثيل  
لا على سبيل التقييد ولا يخفى عليك انه لا يناسب مقام التعريف واعلم ان المعتزلة  
لما انكروا كلام النفس وكان الطلب نوعا منه لم يمكنهم ان يحدوا الامر بالطلب  
فتارة حدوده باعتبار اللفظ وتارة باقتران الارادة وتارة جعلوه نفس صفة  
الارادة اما باعتبار اللفظ فحدوه بعضهم بما ذكره الشارح من المشهور وقد عرفت  
ما فيه وحده بعضهم بأنه صيغة افعل مجردة عن القرائن الصارفة عن الامر  
واعترض عليه بأنه دوري لانه اخذ في تعريف الامر لفظ الامر واما باعتبار  
ما يقتزن بالصيغة من الارادة فحدوه بأنه صيغة افعل بارادات ثلاث ارادة  
وجود اللفظ وارادة دلالتها على الامر وارادة الامتثال واعترض عليه بأنه  
ان كان المراد بالمعرف لفظ الامر لزم الدور وان كان المراد به المعنى فسدد لقوله  
الامر صيغة افعل لان المعنى ليس صيغة واجيب بان المراد بالمعرف هو اللفظ  
وبما ذكره في التعريف هو المعنى لان لفظ الامر يقال عليهما فلا محذور اما  
باعتبار نفس الارادة فعرفوه بأنه ارادة الفعل واعترض عليه بأنه او انكر



سلطان ضرب سيد لعبدته متوعداله بالاهلاك ان ظهرا نه لا يخالف امره والسيد  
يدعى مخالفة العبدله في او امره ليدفع عن نفسه الهلاك فانه يأمر عبده بحضرة  
السلطان ليعصيه ويشاهد السلطان عصيانه له فيزول انكاره ويخلص من الهلاك  
فهنا قد امر والالم يظهر عذره وهو مخالفة الامر ولا يريد منه الفعل لانه لا يريد  
ما يفضى الى هلاك نفسه واجيب عنه بان مثله يسمى في الطلب ايضا لان العاقل  
لا يطلب ما يستلزم هلاكه فما رد علينا يرد عليكم ايضا والاولى في ابطال كون  
الامر ارادة انه لو كان ارادة لوقعت المأمورات كلها لعدم جواز تخلف المراد  
عن الارادة على ما تقدم واللازم باطل والمزوم مثله (ويختص مراده) اى  
المراد بالامر بمعنى ام رقيقه استخدام حيث يراد من ظاهره المسمى على مامر  
ومن ضميره الاسم ولما فرغ من تعريفه باعتبار مسماه شرع في بيان موجبه وفي بيان  
موجب الصيغة واختلفوا في ان موجب كل منهما هو الوجوب فقط او هو مع  
امر آخر من الندب والاباحة والتوقف قيل نعم وقيل لا على ما سيأتى بيانه  
ولما كان القصود ههنا بيان اختصاص الصيغة بالوجوب وبالعكس لا بيان  
اختصاص لفظ الامر بالوجوب قال ويختص مراده وهو الوجوب بصيغة  
خاصة به ولم يتعرض لاختصاص لفظ الامر به (قوله لا للندب والاباحة)  
فانهم وان قالوا ان الامر قد يكون للندب وقد يكون للاباحة وقد يكون  
للتأديب والتسخير وغيرها الا انهم لم يقصدوا به انه يطلق على هذه  
المعاني حقيقة على ان تكون موجبه بل مرادهم ان صيغة الامر قد  
تستعمل في هذه المعاني مجازا (قوله فقوله تعالى فليحذر الذين يخالفون)  
استدل في التلويح بهذه الآية على ان موجب الصيغة هو الوجوب بوجهين  
احدهما ما ذكره الشارح والآخر ان تعليق الحكم وهو الحذر بالوصف وهو  
المخالفة مشعر بالعلية فخوفهم وحذرهم من اصابة الفتنه في الدنيا او العذاب  
في الآخرة يجب ان يكون بسبب مخالفتهم الامر وهى ترك المأمور به لانه المتبادر  
الى الفهم فسوق الآية للتحذير مخالفة الامر وانما يجب التحذير اذا كان  
فيها خوف الفتنه او العذاب اذ لا معنى للتحذير عما لا يتوقع فيه مكروه ولا  
يكون في مخالفة الامر خوف الفتنه او العذاب الا اذا كان المأمور به واجبا  
اذ لا يحذور في ترك غير الواجب وخالفه الشارح بوجهين احدهما انه استدل  
بهذه الآية على ان موجب لفظ الامر الوجوب لا على ان موجب الصيغة هو  
الوجوب كافي التلويح لما قالوا ان الآية انما تدل على ان موجب لفظ الامر هو

ولهذا اختلفوا فيه فقيل انه كناية  
عن كل ما يدل على الطلب من صيغة اية  
لغة كانت وقيل المراد به ما يكون مشتقا  
من مصدر اشتقاق افعال من فعل وقيل  
انه علم جنس للامر من لغة العرب كفعل  
يفعل لكل ما يبنى للفعول من الفعلين  
(ويختص مراده) اى المراد بالامر  
بمعنى ام ر (وهو) اى ذلك المراد  
(الوجوب) لا للندب والاباحة وغير  
ذلك (لأنص) اما الكتاب فقوله تعالى  
فليحذر الذين يخالفون عن امره ان  
نصيبهم قننه او يصيبهم عذاب اليم  
فان المفهوم منه التهديد على مخالفة  
الامر والحاق الوعيد بها



الوجوب لاعلى ان موجب الصيغة هو الوجوب نعم يقال ان لفظ الامر لما كان حقيقة في الصيغة وكان موجبه هو الوجوب يلزم كون موجب الصيغة هو الوجوب ايضا لكن هذا كلام آخر اقول يجوز ان يراد بلفظ الامر في الآية والحديث المذكورين هو المسمى اعنى صيغة الامر لا الاسم اعنى لفظه فلا يدل على ان موجب لفظ الامر هو الوجوب وانهما انه ترك الوجد الاول من الوجهين المذكورين في التلويح لما قالوا ايضا انه يحتاج الى جعل فليحذر للوجوب بخلاف ما ذكره الشارح اذ لا يحتاج اليه وجعله للوجوب اول المسئلة اذ لم يثبت بعد كون صيغة الامر كلها حقيقة في الوجوب بل انما اثبتوه بهذه الآية وامثالها (قوله حراما وتركها للواجب) اعترض على الاستدلال بهذه الآية على المطلوب بوجهين احدهما انه مبني على ان المراد بمخالفة الامر ترك المأموره وذلك ممنوع لجواز ان يراد بمخالفة الامر عدم اعتقاد حقيقته او المحل على ما يخالفه بان يكون للوجوب وبجمله على الندب او على العكس واجيب عنه بان هذا بعيد والمتبادر الى الفهم بمعنى ترك المأموره و اشار الشارح الى هذا الجواب بقوله وتركها للواجب والثاني ان قوله عن امره فلا يعم كل امر واجيب باننا لانسلم انه مطلق بل عام والمصدر اذا اضيف يكون عاما مثل ضرب زيدوا كل عمرو و اشار الى هذا بقوله فان المفهوم منه التهديد على مخالفة الامر (قوله واما الحديث الخ) فيه انه يجوز ان يكون المراد بالامر المنفي في الحديث امر ايجاب ولا يلزم من انتفائه انتفاء مطلق الامر فيحوز ان يكون السواك مأمورا به امر ندب (قوله بصيغة الخ) اعلم ان الاختصاص قد يكون من جانب اللفظ بان يكون اللفظ مختصا بالمعنى ولا يكون المعنى مختصا به كالالفاظ المترادفة بدون اشتراك كل منهما في غير ما ترادفا فيه فافهم وقد يكون من جانب المعنى بان يكون المعنى مختصا باللفظ ولا يكون اللفظ مختصا به كالالفاظ المشتركة اى التى بدون الترادف فى احد معانيها والافلا فافهم وقد يكون من الجانبين كافي الالفاظ المتباينة اى بالنسبة الى بعضها والافلا فالصنف اشار بقوله بصيغة خاصة به الى ان ما نحن فيه من القسم الثالث حيث اشار بقوله بصيغة الى اختصاص اللفظ بالمعنى وبقوله خاصة به الى اختصاص المعنى باللفظ يجعل البناء فى الموضوعين داخله على المقصور والمقصود من التعرض باختصاص اللفظ بالمعنى بيان كون اللفظ من باب الخاص لان خصوص المعنى لا يستلزم خصوص اللفظ والغرض بيان خصوص اللفظ فلا بد من التعرض له والمقصود من التعرض لاختصاص

فيجب ان تكون مخالفة الامر حراما وتركها للواجب ليلحق بها الوعيد والتهديد واما الحديث فقوله عليه السلام لولا ان اشق على امتي لامرتهم بالسواك وهو دليل على ان المراد بالامر هو الوجوب فان المشقة انما يلحق به لا بالندب وغيره ( بصيغة ) متعلق بختص



المعنى باللفظ الاشارة الى رد ما قالوا ان الوجوب كما يستفاد من الصيغة يستفاد من الفعل ايضا على ما سيأتى لكن يرد عليه ان الوجوب قد يستفاد من لفظ الامر ايضا لانه موجبه بدليل النص السابق آنفا فكيف يكون الوجوب مقصورا على الصيغة الا ان يجعل القصر اضافيا تأمل ( قوله بحيث لا يفهم منها التدب والاباحة ) اى من نفس الصيغة على ان يكون حقيقة على ما هو النزاع اذ لا نزاع في انها مهمما منها بالقرينة مجازا ( قوله واستدل على الاختصاص الاول بوجوه ) منها قوله تعالى انما قولنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون ذهب اكثر المفسرين منهم ابو منصور الماتريدى واصحابه الى ان هذا الكلام مجاز عن سرعة اليجاد وسهولته على الله تعالى وكمال قدرته تمثيلا للغائب اعنى ايجاد الله تعالى الاشياء وخلقها بالشاهد اعنى الامر المطاع للمأمور المطيع في حصول المأمور به من غير امتناع وتوقف ولا افتقار الى مزاوله عمل واستعمال آلة وليس هناك اى في ايجاد الله تعالى قول ولا كلام اصلا وانما وجود الاشياء بالخلق والتكوين مقرونا بعلمه وقدرته بناء على ان التكوين صفة حقيقية زائدة على الذات غير القدرة والارادة وهى مبدأ اليجاد و امر كن مجاز عن سهولة ايجاد بمعنى انه لو كان في قدرة البشر ايجاد الشيء بهذه الكلمة التى ليس في كلامهم ما هو او جز منها في الدلالة على التكوين لكان اليجاد عليهم في غاية اليسر فيكون ايجاد العالم على الله تعالى ايسر من ذلك وقالوا في تفسير قوله تعالى واذا قضى امرنا نقول له كن فيكون انه تعالى لم يرد به انه خاطبه بكلمة كن فيكون بهذا الخطاب لانه لو جعل خطابا فاما ان يكون خطابا للمعدوم فيوجد بهذا الخطاب او للموجود حين وجد وكلاهما محال اما الاول فلاستحالة الخطاب للمعدوم وقت عدمه واما الثانى فلاستلزامه تحصيل الحاصل وانما اراد به بيان انه اذا اراد تكوينه يكون بسهولة بلا لفظ وتكلم وذهب الاشعري واصحابه الى ان وجود الاشياء متعلق بخطابه الازلى الدال عليه هذه الكلمة اعنى كن دالة عليه بناء على ما ذهبوا اليه من ان التكوين ليس صفة حقيقية بل هو اعتبارى وعين المكون فلا يصح ان يتعلق به وجود الاشياء بل انما تعلق وجود الاشياء بخطاب كن لكن مرادهم هو الخطاب الازلى لا الخطاب اللفظى وهو كن لان اللفظى حادث مركب من الاصوات والحروف فيحتاج الى خطاب آخر فيلزم التسلسل ولانه يستحيل قيام الحادث بذات الله تعالى وخطاب التكوين للممتد توقف على الفهم واشتمل على اعظم القوائد وهو الوجوب

اى تقصر الصيغة على ذلك المراد بحيث لا يفهم منها التدب والاباحة وغيرهما ( خاصة به ) اى بذلك المراد يعنى يكون المراد مقصورا على تلك الصيغة بحيث لا يفهم من غيرها واستدل على الاختصاص الاول بوجوه و اشار الى الاول بقوله ( لنص ) وهو قوله تعالى واذا قيل لهم اركعوا لا يركعون



حاز تعلقه بالمعدوم الممكن لكفاية امكانه في تعلق ذلك الخطاب بل خطاب التكليف  
 ايضا ازلى فلا بد ان يتعلق بالمعدوم على معنى ان الشخص الذي سيوجد ما مور  
 بذلك قال فخر الاسلام وجود الاشياء بخطاب كن والتكوين معا وعلى المذهب  
 الثلاثة يكون الحدوث والوجود مراد من امر كن فيكون مراد من جميع او امر  
 الله تعالى لان كلاهما من قبيل امر كن لان معنى اقيموا الصلاة كونوا مقيمين الصلاة  
 وعلى هذا القياس الا ان المراد في امر التكوين والكون بمعنى الحدوث من  
 كان التامة وفي امر التكليف هو الكون بمعنى وجود الشيء على صفة من كان  
 الناقصة واذا كان كل امر من الله تعالى طالبا للكون يجب تكون المطلوب اى  
 حدوث الشيء في امر التكوين وحصول المأمور به في امر التكليف الا انه لو جعل  
 الوجود والتكوين مراد من جميع الاوامر تكوينيا او تكليفيا لم يعد اختيار  
 العبد في الايمان بالفعل المكلف به بان يحدث الفعل بالضرورة اراده او لم يردده  
 كما في الامر التكويني وحينئذ تبطل قاعدة التكليف اذ لا بد فيه ان يكون للمأمور  
 اختيار والايلازم الجبر على ما بين في الكلام فلا يكون الوجود مراد في كل امر  
 بل الشرع نقل لزوم الوجود للامر الى لزوم الوجوب له لان الوجوب مفض الى  
 الوجود ونظرا الى العقل والديانة فصار لازم الامر هو الوجوب بعدما كان لازمه  
 الوجود وهذا الوجه لم يذكره المصنف لغموضه ودقته واعلم ان مذهب الاشعري  
 مبنى على انكار كون التكوين صفة حقيقية وجعله عين المكون فان تم وتموا الافلا  
 لكنه ليس بنام على ما بيناه في الكلام واما ما ذهب اليه فخر الاسلام فيرد عليه  
 ان الوجود امان يتعلق بكل من الامر والايحاد مستقلا او لافعلى الاول يلزم  
 توارد علتين مستقلتين على معلول واحد بالشخص وذلك باطل وعلى الثاني يلزم  
 ان يكون البارى تعالى مفتقرا في ايحاده الى الغير وذلك من امارة النقص  
 واجيب باننا لانسلم كونه مفتقرا الى الغير كيف وان المراد بالامر ههنا هو  
 الخطاب الازلى الذى هو صفته تعالى قديم وهو لا يكون غير كما لا يكون عينه  
 اذ لا مغايرة بين الصفة والموصوف ولا بين الصفات ( قوله ذمهم ) اى بقوله  
 لا ير كعون ( قوله بالصيغة ) متعلق بالامثال ( قوله المطلقة ) اى عن قرينة  
 الوجوب اعنى قوله ار كعوا ( قوله فدل على كونها للوجوب ) لان الذم لا يلحق  
 الا بترك الواجب ( قوله يعنى الاتفاق الخ ) فسر الاجماع بالاتفاق اشارة الى ان  
 المراد بالاجماع ههنا الاجماع اللغوى اعنى اتفاق قوم مطلقا لا الاجماع العرفى  
 وبعديه نظر لان المستدلين بصيغة الامر على الوجوب هم الذين مذمهم ان الامر

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

( المطلق )



المطلق للوجوب واستدلواهم لا يلزم المخالفين واما استدلال كلهم حتى المخالفين فلم يثبت فالاولى ان يقال ودلالة الاجماع كما قال فخر الاسلام وهذا لانهم اجتمعوا على ان من اراد ان يطلب فعلا من غيره لا يجادل فظا موزوعا لاظهار مقصوده سوى صيغة الامر فليس في وسعه الا ان يطلبه بلفظ الامر وهذا في المحلوقين فهذا الاجماع منهم يدل على ان المطلوب من الامر وجود الفعل وانه موضوع له واللا يستقيم طلب وجود الفعل من المأمور بهذه الصيغة لكنه صير الى الوجوب لكونه مفضيا الى الوجود وهذا هو المراد بدلالة الاجماع والدلالة تعمل عمل الصريح اذ لم يوجد صريح يخالفها والحاصل انه لا اجماع فيما نحن فيه لكن الاجماع في محل آخر يدل على مطلوبنا هذا فانظيره اثبات نجاسة سؤر الكلب بدلالة الاجماع المنعقد على وجوب غسل الاتاء من ولوغ الكلب فان هذا الاجماع يدل على نجاسة سؤره لان لسانه يلاقى الماء دون الاتاء فلما تنجس الاتاء فالماه الباقي اولى فان قيل لانسلم انهم لم يجدوا الفظ لاظهار هذا المقصود سوى الامر لان قولهم او جبت عليك كذا او اذمت او اطلب منك وامثاله يدل عليه ايضا اجيب بانه لا دلالة لها على المطلوب بالامر لانها اخبار عن الايجاب والطلب لا الايجاب والطلب ( قوله على اختصاصها بالوجوب ) الباء ههنا داخله على المقصور عليه لاعلى المقصور تأمل ( قوله يعني ان الاستفادة الخ ) دفع لما يتوهم من انه ان كان المراد اثبات ان الوجوب مدلول صيغة الامر بحسب الشرع فلا مدخل للعقل في اثبات الوجوب الشرعي لانه انما يثبت بالشرع لا بالعقل فاجاب بان المراد انه مدلولها بحسب اللغة بمعنى الاستفادة العقل من موارد اللغة لا بمعنى اثباتها بالقياس لعدم مدخل القياس في اللغة ولا بترجيح الرأي كما قاله بعضهم حيث قالوا ان الامر للوجوب لانه كمال الطلب والاصل في الاشياء الكمال لان الناقص ثابت من وجه دون وجه فن جعله للإباحة او التذب جعل نقصان اصلا والكمال عارضا وهو قلب المعقول ولما كان هذا اثبات اللغة بالترجيح رده الشارح فحمل المعقول على الاستفادة العقل من موارد اللغة ثم بين موارد الاستفادة بقوله فان المولى بعد عبده الغير الممثل لامره عاصيا وفيه نظر لاننا لانسلم ان هذا العد مستفاد من اللغة بل من كلام الشارح اعنى قوله تعالى اف عصيت امرى اى تركت موجد فانه دل على ان تارك المأمور به عاص وكل عاص يلحقه الوعيد لقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نارجهم خالد فيها اى ما كثر المكث الطويل والوعيد على الترك دليل الوجوب الشرعي فالاولى في بيان المعقول ما ذكره في مشروح البردوى ان

وليس ذلك الادبلا على اختصاصها بالوجوب والى الثالث بقوله ( والمعقول ) يعنى ان الاستفادة من موارد اللغة لا اثباتها بالقياس او الترجيح بالرأى فان المولى بعد عبده الغير الممثل لامره عاصيا وما ذلك الا بترك الواجب



الامر فعل من الافعال وتصاريف الافعال كلها وضعت لمان على الخصوص  
 كسائر الكلمات من الاسماء والحروف كرجل وزيد وعن ومن والى وما وضع  
 لمعنى فذلك المعنى لازم له غير منفك عنه الا بقرينة تصرفه عنه كما في قرأت  
 المجازات وقد ثبت ان صيغة الامر لطلب المأمور به فيكون لازماله غير منفك  
 بحسب وضعه ما لم توجد قرينة صارفة عنه ( قوله واستدل على الاختصاص  
 الثاني ) اعنى قصر المعنى على الصيغة قال فخر الاسلام واحتج اصحابنا على  
 هذا المطلب بان العبارات انما وضعت للدلالة على المعاني المقصودة ولا يجوز  
 قصور العبارات عن المقاصد والمعاني ووجدنا كل مقاصد الفعل مثل الماضى  
 والحال والاستقبال مختصة بعبارات وضعت لها فالمقصود بالامر كذلك  
 يجب ان يكون مختصا بالعبارة وهذا المقصود اعظم المقاصد فهو بذلك اولى  
 انتهى حاصله على ما صرح به في الكشف استدلال على المطلوب بوجهين  
 احدهما ان الموضوع للدلالة على المعاني التي قصد المتكلم افادتها هي الالفاظ  
 والعبارات لا الافعال ولا يجوز ان تقصر العبارات عن المعاني بأن كانت  
 المعاني كثيرة من الالفاظ فبقى معنى بلا لفظ حتى يحتاج في الدلالة عليها  
 الى شئ آخر غير الالفاظ من الافعال لان المهملات اكثر من المستعملات وكذا  
 المترادفات كثيرة فكيف تكون العبارات قاصرة عن المعاني بل هي وافية  
 لها بلا حاجة لنا في افادتها الى الافعال فاذا ثبت ان الوضع للدلالة على المعاني  
 فالمعاني مقصورة على الالفاظ وانها غير قاصرة عن المعاني فلا يكون  
 للفعل دلالة على معنى الامر ولا يستفاد ذلك منه اصلا والام يبق حصر  
 الدلالة في الالفاظ والثاني اننا وجدنا كل مقاصد الفعل مثل الماضى والحال  
 والاستقبال مختصة بعبارات وضعت لها مثل ضرب وبضرب وسيضرب  
 فكذلك المقصود بالامر وهو الايجاب عندنا مختص بالعبارة الموضوع له لانه  
 اعظم المقاصد اذا الثواب والعقاب مبنيان عليه وثبوت اكثر الاحكام به فهو  
 بالاختصاص بالصيغة اولى من غيره واذا اختص به الميثم بالفعل والام يبق  
 الاختصاص ولائنه يلزم ان يكون لفظ الامر اعنى امر مشتركين الصيغة  
 والفعل وليس كذلك لا يقال يلزم على الوجود الثاني اثبات اللغة بالقياس وهو  
 باطل لانه نقول القياس ليس لاثبات اللغة بل لاثبات عدم اصالة المشترك ولا يخفى  
 عليك انه يجوز ارجاع الوجهين المذكورين الى وجه واحد تقريره ان  
 العبارات وضعت دلالات على المعاني المقصودة والعبارات غير قاصرة عنها

واستدل على الاختصاص الثاني بقوله  
 ( ولان الاصل وفاء العبارة بالمقصود )  
 يعنى ان اللفظ اذا وضع لمعنى وقصد به  
 افادته فالاصل وفاؤه به وعدم قصوره  
 عنه كصبيغ الماضى والحال والاستقبال



لما مر ان المهملات اكثر من المستعملات فيكون المعنى الثابت بالامر صيغة  
 موضوعة لا محالة لانه معنى مقصود بل هو اعظم المقاصد واذا كان له صيغة  
 موضوعة كان هو مختصا بها لانا وجدنا كل مقاصد الفعل مختصة بالعبارة  
 الموضوعة لها فوجب ان يكون معنى الامر مختصا بالعبارة الموضوعة له ايضا  
 لانه اعظم المقاصد واذا صار مختصا بها لا يثبت بالفعل كذا في الكشف اذا  
 عرفت هذا ظهر معنى قوله ان الاصل وفاء العبارة بالمقصود وانه يناسب  
 الوجه الاول من الوجهين المذكورين الا ان ما ذكره في الشرح يناسب  
 ما ذكره في الكشف من ارجاع الوجهين الى وجه واحد فانه جعل صيغ الماضي  
 والحال والاستقبال نظيرا لما قبله (قوله وهو انما يكون) اي الوفاء وعدم  
 القصور انما يكون بانحصار المعنى في اللفظ (قوله حتى لو فهم من غيره ايضا)  
 والمراد بالغير ههنا هو الفعل على ما هو النزاع في الاختصاص الثاني لا الالفاظ  
 والاي لم ان يكون في الترادف قصور بل في المشترك ايضا من حيث كونه  
 مترادفا لان لكل معنى من معاني المشترك اسما خاصا فاذا ضم الى اللفظ المشترك  
 فيه يكون مترادفا مثلا لفظ العين مشترك بين قرص الشمس وغيره ولقرص  
 اسم خاص وهو لفظ الشمس فاذا ضم الى العين يكونان مترادفين حاصله ان  
 الوجوب لو فهم من الفعل ايضا اي كما فهم من الصيغة لزم ان لا تكون صيغة  
 الامر وافية للوجوب بل تكون قاصرة عنه بان يبقى بعض افراد الوجوب  
 بلا لفظ فيستفاد من الفعل لكن الصيغة وافية في الدلالة على المعاني على ما مر  
 فلا يستفاد من الفعل (قوله اختلفوا في ان الندب الخ) اعلم ان هذا الخلاف  
 جار في المباح ايضا بين الجمهور والكعبي فقال الجمهور ان المباح لا يكون  
 مأمورا به مستدلين بان الامر طلب يستلزم ترجيح الفعل على الترك ولا  
 ترجيح في المباح فلا يكون مطلوبا فلا يكون مأمورا به فان المباح تساوى  
 طرقاه وقال الكعبي المباح يكون مأمورا به مستدلا بانه واجب وكل واجب  
 مأمور به اما الكبرى فظاهرة واما الصغرى فلان كل مباح ترك حرام اذا  
 من فعل مباح الا ويحقق بمباشرة ترك حرام وترك الحرام واجب بالاجماع  
 وهو لا يتم الا بمباح وما لا يتم الواجب الابه فهو واجب فالمباح واجب ولم  
 يتعرض له ربه الله تعالى بل قصر الاختلاف المذكور على المندوب اشارة الى  
 عدم اعتداد خلاف الكعبي لضعف دليله فانه يفضى الى ان يكون ترك المباح  
 حراما لانه ما من فعل حرام الا ويستلزم ترك مباح وفعل الحرام حرم ولا يتم  
 الا بترك مباح وما لا يتم الحرام الابه فهو حرام لتوقفه عليه فيلزم ان يكون ترك

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



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

بان يكون مشترك بينه وبين الايجاب  
لفظا او معنى حتى يكون المندوب  
مأمورا به حقيقة وان كانت الصيغة  
مجازية او لافذهب القاضي ابو بكر  
وجاعة الى الاول لوجهين الاول  
ان المندوب طاعة اجساما والطاعة  
فعل المأمور به الثاني اتفاق اهل اللغة  
على ان الامر ينقسم الى امر ايجاب  
وامر مندوب ومورد اقسمة مشترك



والجواب عن الاول انه انما يتم على رأى من يجعل امر للطلب الجازم او الراجع واما على رأى من يخصه بالجازم فكيف يسلم ان كل طاعة فعل المأمور به بل الطاعة عنده فعل المأمور به او المندوب اليه اعني ما تعلق به صيغة افعـل للايجاب او الندب وعن الثاني انه انما يتم لو كان مراد اهل اللغة تقسيم ما يطلق عليه لفظ الامر حقيقة وليس كذلك بل مرادهم تقسيم صيغة تسمى امرا عند النحاة في اى معنى كانت بدليل تقسيمهم الامر الى الايجاب والندب والاباحة وغيرها لان تراخى في انه ليس بمأمور به حقيقة وذهب الكرخي والخصاص وشمس الائمة السرخسي وصدر الاسلام ابو اليسر والمحققون من اصحاب الشافعي الى الثاني لانه لو كان مأمورا به لكان تركه معصية قال الله تعالى افحصيت امرى فالفروض مندوبا يكون واجبا لان السواك مندوب ليس بمأمور به لقوله عليه السلام لولا ان اشق على امتي لامرقتهم بالسواك وايضا المندوب لامشقة فيه وفي المأمور مشقة بالحديث واعلم ان الامام فخر الاسلام وان لم يصرح بكون المندوب غير مأمور به لكنه فهم من كلامه في مواضع بشهده تباع كلامه و اشار الى فرع الاختصاص الاول بقوله

سيأتي من بعد ( قوله والجواب عن الاول ) حاصله منع لكلية الكبرى والسند ظاهر ( قوله اعني ما تعلق به الخ ) تفسير للطاعة لكنه لا يناسب غرضه اعني جعل الطاعة اعم من المأمور به وذلك لان متعلق صيغة افعـل يكون مأمورا به البتة سواء كان ايجابا او ندبا فيكون كل طاعة مأمورا به حقيقة في الايجاب وهو ظاهر واما في الندب فان كانت الصيغة فيه حقيقة فكذلك لفظ الامر حقيقة ايضا وان كانت الصيغة مجازا فيه فهو لا يستلزم كون لفظ الامر مجازا فيه فيحوز ان يكون حقيقة فيه لما مر انه يجوز ان يكون المندوب مأمورا به حقيقة وان كانت الصيغة مجازا ( قوله ما يطلق عليه لفظ الامر حقيقة ) اى عند الاصوليين على ما يدل عليه قوله عند النحاة حاصله ان اهل اللغة انما قسموا مسمى الامر عند النحاة لاسمى الامر حقيقة عند الاصوليين ومسمى الامر عند النحاة اعم من مسمى الامر عند الاصوليين ثم لا يخفى عليك ان هذا الجواب وما ذكر في الوجه الثاني مبنى على كون لفظ الامر مشتركا معنويا ولا تعرض فيه على كونه مشتركا لفظيا فكان الدليل اخص من المدعى لان المدعى اعم من اللفظي والمعنوي ( قوله لكان تركه معصية ) لان المعصية مخالفة الامر لقوله تعالى افحصيت امرى لكن المندوب ليس بمعصية والالاستحقق النار بتركه لقوله تعالى ومن بعض الله ورسوله فان له نار جهنم ( قوله فالفروض مندوبا ) تفريع على قوله لكان تركه معصية اجيب عنه بان الامر الذي يكون تركه معصية انما هو امر الايجاب لا امر الندب اللهم الا ان يقال ان امر الندب غير ثابت عنده هذه الفرقة لان عندهم كل امر للايجاب وفي غيره مجاز وهكذا اجيب عن حديث السواك بان المراد بالامر المنفي فيه هو امر الايجاب لا مطلق الامر تأمل ( قوله و اشار الى فرع الاختصاص الاول لما فرغ من بيان اثباته بالنص والاجماع والمعقول شرع في بيان ما يتفرع عليه اعلم انه لا خلاف في ان صيغة الامر تستعمل لمعان كثيرة والمشهور منها ستة عشر على ما ذكرناه ولا في انها ليست حقيقة في جميع هذه المعاني بل هي مجاز في اكثرها بالاتفاق وانما الخلاف في اربعة منها الوجوب والندب والاباحة والتهديد فافترقوا فيه الى فرقتين فرقة الى التوقف وفرقة الى عدم التوقف ثم كل فرقة افترقت الى فرق اما الاولى فيهم من قال ان صيغة الامر مشتركة بين الوجوه الاربعة بالاشتراك اللفظي ومنهم من قال انها مشتركة بين الوجوب والندب والاباحة بالاشتراك اللفظي وقيل بالاشتراك المعنوي بأن



تكون حقيقة في الأذن المطلق الشامل لها ومنهم من قال انها مشتركة بين  
 الايجاب والندب بالاشتراك اللفظي وقيل بالاشتراك المعنوي بان تكون حقيقة  
 في معنى الطلب الشامل لهما ويكون التوقف عند الفرق في تعيين المراد عند  
 الاستعمال لا في تعيين الموضوع له ومنهم من قال لا ندري انها حقيقة في الوجوب  
 فقط او في الندب فقط او فيهما معا بالاشتراك اللفظي فيكون التوقف عندهم  
 في تعيين الموضوع له وهو المنقول عن الأشعري في روايته والباقلاني والغزالي  
 وعلى قول هؤلاء جميعا الأحكام للأمر أصلا بدون القرينة الا التوقف مع اعتقاد  
 ان ما اراد الله تعالى منه حق لانه مجمل لازدحام المعاني فيه وحكم المجمل التوقف  
 الى البيان وقال مشايخ سمرقند ان حكم الأمر الوجوب مجمولا باعتقادا وهو  
 ان لا يعتد فيه بندب ولا ايجاب بطريق التعيين بل يعتقد على الابهام ان ما اراد  
 الله تعالى منه من الايجاب او الندب فهو حق ولكنه يؤتى بالفعل لاحتمال حتى انه  
 اذا اريد به الايجاب يحصل الخروج من العهدة وان اريد به الندب يحصل  
 الثواب فكان التوقف عندهم في الاعتقاد لا في العمل واما الفرقة الثانية فقالتوا  
 انه لا توقف في الأمر أصلا بل هو حقيقة في احده هذه المعاني عينان غير اشتراك  
 ولا اجال الا انهم اختلفوا في تعيين ذلك المعنى الواحد فذهب الجمهور  
 من الفقهاء وجاعة من المعزلة الى انه حقيقة في الوجوب مجاز فيما عداه وذهبت  
 جاعة من الفقهاء والشافعي في احد قوليه وصامة المعزلة الى انه حقيقة  
 الى الندب مجاز فيما عداه وذهبت طائفة من المالكية الى انه حقيقة في الاباحة  
 واستدل الفرقة الثانية بان صيغة الأمر عبارة من العبارات وكل عبارة مختصة  
 في اصل الوضع بالمراد منها فصيغة الأمر مختصة بمرادها ولا تجاوز غيره اما  
 الصغرى فظاهر واما الكبرى فلانه الولم تختص به لزم ان يكون مشتركا بينه وبين  
 غيره والاشتراك خلاف الاصل لان الغرض من وضع اللفظ افهام المراد منه الى  
 السامع والاشتراك محل به فلا يثبت الابعاض الدليل لكونه خلاف الاصل  
 والدليل اما الابتلاء كما قالت الواقفية او غفلة الواضع بأن وضعه الواضع الاول  
 لمعنى وغفل عندهم وضعه لمعنى آخر او كان الواضع متعددا وقد غفل كل واحد  
 عن وضع صاحبه وقد اشتهر الوضعان بين الاقوام ولا يخفى عليك ان هذا الدليل  
 انما ينفي القول بالاشتراك اللفظي بين المعاني الاربعة المذكورة او بين الثلاثة منها  
 او بين الاثنين على الاختلاف السابق ولا ينفي القول بالاشتراك المعنوي بينهما على  
 الاختلاف السابق ايضا لان المعنى الحقيقي للصيغة في الاشتراك المعنوي واحد



لا متعدد وهو الاذن الشامل او الطلب الشامل على ما سبق ثم احتج الجمهور من العامة على الوجوب بالنص ودلالة الاجماع والمعقول على ما اشار اليه المصنف سابقا اما النص فنه قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم وقد استدل به الشارح فيما سبق على ان موجب لفظ الامر هو الوجوب على خلاف ما استدل به القوم فانهم استدلوا به على ان موجب صيغة الامر هو الوجوب وقد ذكرنا وجهه فيما سبق ومنه قوله تعالى انما قولنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون وجه الاستدلال به لاشك ان الوجود مرادبا مر كن سواء تعلق وجود الاشياء به او بالتكوين او بهما على الاختلاف السابق لكن الشرع نقل لزوم الوجود للامر الى لزوم الوجوب له لكون الوجوب مفضيا الى الوجود فصار الوجوب لازما للامر بعدما كان لازمه الوجود على ما بيناه وقال وجه الاستدلال بها انه اجتمع ههنا ما يوجب الوجود عقيب الامر وما يوجب التراخي لان اعتبار جانب الامر يوجب الوجود عقيبه واعتبار كون المأمور مخاطبا مكلفا يوجب التراخي الى حين ايجاده فاعتبرنا المعنيين واثبتنا بالامر آكد ما يكون من وجوه الطلب وهو الوجوب خلفا عن الوجود وقلنا تراخي حقيقة الوجود الى اختياره واعتراض عليه بانه حينئذ يلزم ان يكون الامر حقيقة في طلب الوجود مجازا في الايجاب واجيب عنه بانه انما يلزم كونه حقيقة في ذلك بحسب اللغة لا بحسب الشرع لانه بحسب الشرع حقيقة في الايجاب اذ لا وجوب الا بالشرع وورد بان الكلام في مدلول صيغة الامر بحسب اللغة وقد صرحوا بانه الوجوب فكيف يكون حقيقة شرعية له واجيب عنه بان الصيغة حقيقة لغوية في الايجاب بمعنى الازام وطلب وجود الفعل وارادته جزما وحقيقة شرعية في الايجاب بمعنى الطلب والحكم باستحقاق تاركه الذم والعقاب لا بمعنى ارادته وجود الفعل ومنه قوله تعالى واذا قيل لهم اركعوا لا يركعون وقد تقدم بيانه وكذا بيان دلالة الاجماع والمعقول ( قوله الثابت بها ) صفة للآثر والضمير راجع الى الصيغة احترز به عن الاثر الثابت بالقربة فانه يجوز ان يكون ندبا ( قوله استدلالا بانها لطلب الفعل الخ ) وقد يستدل عليه بقوله عليه السلام اذا امرتكم بشي فأتوا منه ما استطعتم فرده الى مشيئنا وهو معنى الندب واجيب عنه باننا لانسلم انه رد الى مشيئنا بل هو رد الى استطاعتنا وهو معنى الوجوب لان الوجوب هو الامر بالشيء بحسب الاستطاعة والقدرة ولو سلم انه رد الى مشيئنا لكن في الامر المطلق عن القرين

( ولا يكون موجبا ) اي اثر الصيغة المطلقة عن القران الثابت بها ( ندبا ) كما ذهب اليه عامة المعتزلة وجماعة من الفقهاء وهو احد قولي الشافعي استدلالا بانها لطلب الفعل فلا بد من رجحان جانبه على جانب الترك وادناه الندب ( ولا ) يكون موجبا ( اباحة ) كما ذهب اليه بعض اصحاب مالك استدلالا بانها لطلب وجود الفعل



والرد الى مشيئتنا قرينة على ان لقائل ان يقول ان دلالة الرد الى مشيئتنا على  
 الاباحة اظهر من دلالاته على الندب ( قوله وادناه المتيقن باحته ) اعترض  
 عليه باننا لانسلم ان ادنى الطلب الاباحة لوجوب مرجح للطلب فالاولى ان يقال  
 في دليله انه لا دنى وجود الفعل وادناه الاباحة وقد يجاب عنه بان وجوب المرجح  
 عندهم ممنوع لكنه يلزم ان يكون النزاع لفظيا ( قوله ابن سريج ) تصغير سرج  
 بالمهمل ثم المعجمة وهو سرج الدابة وهو الامام احمد بن سريج كذا في المصباح  
 والمغرب ( قوله في معان كثيرة ) والمشهور ستة عشر على ما ذكرناه والمراد  
 ببعض الذي كان حقيقة فيها اربعة منها على الاختلاف السابق ( قوله  
 والاحتمال يوجب التوقف ) اجيب عنه بالنقض والمعارضه والمنع اما النقص  
 فلان النهى ايضا يستعمل لمعان كثيرة ويحتملها عند الاطلاق من التحريم  
 والتنزيه والتحقير والارشاد مع ان موجه ليس التوقف لعدم الضرورى بان  
 ليس موجب افعال ولا تفعل واحدا ولانه يستلزم بطلان حقائق الاشياء  
 لاحتمال تبدلها في السمات وبطلان حقائق الالفاظ بان لا يتحقق حملها على  
 معانيها الحقيقية لاحتمال نسخ او خصوص او مجاز او اشتراك \* واما المعارضه  
 فلانه لو كان موجب الامر هو التوقف لكان موجب النهى ايضا التوقف لانه  
 امر بالانتهاء وكف النفس عن الفعل \* واما المنع فلانا لانسلم ان الاحتمال يوجب  
 التوقف وانما يوجب ان لو كان منافيا لظهورها في احد المعاني لكنه لا ينافيه  
 بل انما ينافي القطع باحد المعاني ونحن لاندعي ان الامر محكم في احد المعاني  
 بحيث لا يحتمل غيره اصلا بل ندعي انه ظاهر في الوجوب مثلا ويحتمل الغير  
 ولو مرجوحا وعند هذا البعض لا وجه للتوقف بل يحمل عليه حتى يوجد  
 صارف عنه واجيب عن النقص بان الواقفين في الامر واقفون ايضا في النهى  
 وما ذكرناه من الفرق بين طلب الفعل وطلب الترك لا ينافي ذلك لان التوقف  
 في الامر توقف في ان المراد هو طلب الفعل جازما وهو الوجوب اورا حجا وهو  
 الندب او غير ذلك مع القطع بانه ليس لطلب الترك والتوقف في النهى توقف في ان  
 المراد هو طلب الترك جازما وهو التحريم اورا حجا وهو الكراهة مع القطع بانه  
 ليس لطلب الفعل فالتوقف في كل منهما توقف فيما يحتمله من ان يلزم التساوى  
 وعدم الفرق بين افعال ولا تفعل وبان الاحتمال في الامر والنهى احتمال ناشئ  
 عن الدليل على تعدد المعاني وهو الوضع او الشبوع وكثرة الاستعمال فان هذا  
 من احتمال تبدل اشخاص الاشياء واحتمال الالفاظ لغير معانيها الحقيقية عند

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



الاطلاق (قوله فعند الاطلاق تكون محتملة) اي عند الاستعمال يكون المراد محتملا تأمل (قوله فالتوقف عنده) تفرغ على قوله بعضها حقيقة لان القول بكونها حقيقة في بعض المعاني ينافي التوقف في تعيين المعنى الموضوع له على ما ذكرنا (قوله اذا ثبت انه موضوع لعناء المخصوص به) الباء ههنا داخلة على المقصور عليه كما هو المفروض يعني قد ثبت ان العبارات وضعت دلالات على المعاني وانها غير قاصرة عنها فيكون للمعنى الثابت بالامر صيغة موضوعه له مختصة به لا محالة لانه معنى مقصود بل هو اعظم المقاصد و اذا كان له صيغة موضوعه مختصة به ثبت انه موضوع لعناء المخصوص به و اذا ثبت هذا يثبت اعلاه وهو الوجوب لانه ترتب استحقاق العقاب على تركه واستحقاق الثواب على فعله كان مطلوبا من جهتين بخلاف الندب لانه لما لم يترتب العقاب على تركه وترتب الثواب على فعله كان مطلوبا من جهة فعله فقط والمطلوب من جهتين كامل وثابت من كل وجه بخلاف المطلوب من جهة واحدة فانه ثابت من وجه دون وجه و اذا كان هذا كاملا يثبت بالصيغة اذ لا قصور فيها ولا في ولاية المتكلم فارتفع المانع وقد ثبت المقتضى اعني الوضع (قوله على احتمال الادنى) فان قيل قد تقدم ان الاحتمال يوجب التوقف عند الواقعية فالجواب منع ايجاب الاحتمال التوقف على ما ذكرناه ثم (قوله اذ لا قصور في الصيغة الخ) بيان لارتفاع المانع بعني لما ثبت ان صيغة الامر موضوعه لعناء المخصوص به اعني الطلب ثبت اعلى ذلك الطلب اعني الوجوب لوجود المقتضى وهو الوضع وارتفاع المانع من جهة الصيغة اعني قصورها في الدلالة على المعنى بان اقترن بها ما يمنع صرفها الى ايجاب كما في قوله تعالى اعملوا ما شئتم ومن جهة المتكلم كما في الدعاء والالتماس قال الصيغة فيهما قاصرة في الدلالة على الوجوب من جهة المتكلم بخلاف ما نحن فيه لان المتكلم كامل في ولايته لانه مفترض الطاعة ويمالك الالزام على الغير فلا قصور في دلالة الصيغة على الوجوب اصلا فتدل عليه قال ابو اليسر الامر لفظ فكان المراد به خاصا كاملا لان الاصل في الاشياء الكمال والتقضان عارض والكمال انما يكون بالوجوب لان الوجوب يحمله على الوجود فكان الوجود بواسطة الوجوب مضافا الى الامر السابق فن جعل الامر للإباحة او الندب جعل التقضان اصلا والكمال عارضا وهذا قلب القضية (قوله متعلق بقوله ولا اباحة ولا توقف) يريد انه لا قائل بالندب بعد الحظر على ما صرح به في الكشف والتلويح حيث قال في الكشف لم يوجد القول بالندب

فالتوقف عنده في تعيين المراد عند الاستعمال وذهب الغزالي وجماعة من المحققين الى التوقف في تعيين الموضوع له انه الوجوب فقط او الندب فقط او هو مشترك بينهما لفظا ومعنى ونحن نقول اذا ثبت انه موضوع لعناء المخصوص به كان الكمال اصلا فيه لان الناقص ثابت من وجه دون وجه فيثبت اعلاه على احتمال الادنى اذ لا قصور في الصيغة ولا في ولاية المتكلم (ولو) وردت (بعد الحظر) اي التحريم ولولا وصل متعلق بقوله ولا اباحة ولا توقف



بعده في عامة الكتب وإنما المذكور فيها الإباحة فقط وقال في التلويح ان المشهور في كتب الاصول ان الامر المطلق بعد الحظر للإباحة عند الاكثرين ولوجوب عند البعض وذهب البعض الى التوقف وليس القول بكونه للندب مما ذهب اليه البعض ومراد صاحب الكشف بقوله فقط احتراز عن الندب على ما دل عليه سوق كلامه لانه الندب والتوقف معا ولهذا عطف رحمة الله تعالى التوقف على الإباحة ولم يذكر الندب لكنهم قالوا في تفسير قوله تعالى فاذا قضيت الصلاة فانتشروا في الارض وابتغوا من فضل الله يستحب القعود في هذه الساعة لندب الله تعالى وقال سعيد بن جبير رحمة الله عليه اذا انصرفت عن الجمعة فساوم بشئ وان لم تشتريه ثبت القول بالندب بعد الحظر ولذا قال فخر الاسلام ومنهم من قال بالندب والإباحة بعد الحظر وبه صرح اكل الدين في شرحه وفي المعتمد ان الامر اذا ورد بعد حظر عقلي او شرعي افاذا ما يفيد لو لم يتقدمه حظر من وجوب او ندب وتحرير المبحث ان جمهور الاصوليين على ان موجب الامر المطلق عن القرينة قبل الحظر وبعده سواء فمن قال ان موجب التوقف او الندب او الإباحة قبل الحظر فكذلك يقول بعده ومن قال ان موجب الوجوب قبل الحظر فعامتهم على ان موجب الوجوب بعده ايضا وذهبت طائفة الى ان موجب بعد الحظر للإباحة وهو المنقول عن الشافعي وابي منصور الماتريدي وتوقف فيه امام الحرمين هذا هو المشهور ولم يقيدوا محل النزاع بكون الحظر معلقا بغاية اى بشرط ولا بكونه معلقا بعلة عارضة ولا بكونه عقليا او شرعيا وقال في الكشف ان الفعل ان كان مباحا في اصله ثم حظر معلقا بغاية او بشرط او بعلة عرضت فالامر الوارد بعد زوال معلق الحظر به يفيد الإباحة عند جمهور اهل العلم كما في قوله تعالى واذا حلتم فاصطادوا لان الصيد كان حلالا على الاطلاق ثم حرم بسبب الاحرام فكان قوله تعالى فاصطادوا اعلاما بان سبب التحريم قد ارتفع وعاد الامر الى اصله وان كان الحظر واردا ابتداء غير معلق بعلة عارضة ولا معلق بشرط ولا بغاية فالامر الوارد بعده هو المختلف فيه انتهى والذي ظهر منه ان الامر الوارد بعد الحظر المعلق بغاية او بشرط او المعلق بعلة ليس محل النزاع وإنما النزاع في الامر الوارد غير المعلق بغاية او بشرط ولا معلق بعلة ويخالفه ما في تحرير ابن المهيمن من ان النزاع في الامر المتصل بالنهاي اخبارا نحو قوله عليه السلام قد كنت نهيتكم عن زيارة القبور فقد اذن فزوروها وفي الامر المعلق بزوال سبب الحظر نحو قوله تعالى واذا حلتم فاصطادوا



انتهى فاطلاق المشهور يشمل هذين القولين معا (قوله اعلم ان القائلين بان الامر للوجوب) اشاراته لا خلاف بين القائلين الامر قبل الحظر للندب او الاباحة او التوقف بعد الحظر على ما ذكرناه آنفا (قوله لانه ورد بعد الحظر الخ) ولعل مراده الاستدلال بالاستقراء بالاستدلال بمثال جزئي حتى يرد عليه ان المثال الجزئي لا يثبت القاعدة الكلية ومراده من ذكر الآيتين توضيح بذكر بعض موارد الاستقراء وانما جلسنا على الاستقراء لما في التحرير انهم استدلوا على الاباحة باستقراء استعمالات الشرع حيث وجدوها للاباحة بعد الحظر كما في الآيتين المذكورتين وغيرهما (قوله لانفاء الاشتراك) يعني لو كان حقيقة في غير الاباحة ايضا لكان مشتركا لكن الاشتراك منتف لاخلاله بالعرض من وضع الالفاظ على ما تقدم (قوله وجوابه انه لانسلم الخ) فان قيل اذا لم تكن اباحتها بالامر المذكور بل بدليل آخر هو ما ذكره رحمه الله فكيف ذلك الامر اعني فاصطادوا وابتغوا هل هما للوجوب او للندب او للاباحة والكل باطل اما للوجوب والندب فظاهر واما الاباحة فلكونه تحصيل الحاصل قلنا هما للتوقف في تعيين المعنى الموضوع له على ما اختاره امام الحرمين لان في جواب القائلين بالاباحة لا في تعيين المراد عند الاستعمال اذ لا توقف فيه لتعيينه بالدليل ويحوز ان يكون مجازا للارشاد والتنبيه بعد رفع المحرم على مصلحة الدنيا كما في قوله تعالى اذ تدابروا بينهم يدان الى اجل مسمى فاكتبوه وفي قوله تعالى واشهدوا اذا تباعتم ولو سلم انه للاباحة حقيقة ولكنه ليس من محل النزاع لان النزاع في الامر المطلق عن القرينة وههنا قرينته وهي كون منفعة الامر راجعة الى العباد فلو ثبت به الوجوب لعاد على موضوعه بالنقض لانه شرع حقا لنا ولو وجب لكان حقا علينا (قوله وما علمتم من الجوارح) عطف على الطيبات على تقدير وصيد ما علمتم والمراد بالجوارح كواسب الصيد على اهلها من سباع ذوات الاربع والطيور ومعنى مكابين معابن له (قوله واهذا فهمت في الكتابة) اي ولكون مقعة الامر راجعة الى العباد فهمت الاباحة في هذين الموضوعين مع عدم تقدم الحظر فيه انهم قالوا ان الامر في هذين الموضوعين مجاز عن الارشاد والتنبيه على ما هو الا نفع للعباد لا للاباحة والندب وهكذا في قوله عليه السلام اذا وقع الذباب في طعام احدكم فامقلوه ثم انقلوه فان في احد جناحيه داء وفي الآخر دواء قالوا ان الامر فيه للارشاد على الا نفع (قوله والندب) بالرفع (قوله ولا يكون الفعل موجبا) اعلم انهم اتفقوا على ان لفظ الامرام راسم للموجب وعلى ان الايجاب

اعلم ان القائلين بان الامر للوجوب اختلفوا في موجب الامر بشئ بعد حظره وتحريمه فتوقف امام الحرمين واختار الامام الشافعي والشيخ ابو منصور الاباحة لانه ورد بعد الحظر للاباحة في قوله تعالى واذا حلتم فاصطادوا فان الاصطيد مباح وقوله وابتغوا من فضل الله فان المراد بالابتغاء كما قيل البيع والتجارة وذلك غير واجب بعد الجمعة اجماعا والاصل في الاستعمال الحقيقة ولا يكون حقيقة في غيرها لانفاء الاشتراك وجوابه انه لانسلم ان اباحتها بالامر بل بقوله تعالى واحل الله البيع واحل لكم الطيبات وما علمتم من الجوارح مكابين ولو سلم فليس من محل النزاع لانه الامر المطلق عن القرينة المانعة من الوجوب وعدمه وههنا قرينة دالة على عدم الوجوب وهي ان منفعة الامر بالبيع والاصطيد تعود الى العباد فلو ثبت به الوجوب لعاد على موضوعه بالنقض ولهذا فهمت في الكتابة عند المدائنة والاشهاد عند المبايعة مع عدم تقدم الحظر والمختار عندنا الوجوب لان الادلة المذكورة للايجاب لا تفرق بين الوارد بعد الحظر وغيره فان قيل تلك الادلة انما هي في الامر المطلق والورود بعد الحظر



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

قربة على ان المقصود رفع التحريم لانه المتبادر الى الفهم وهو حاصل بالاباحة والندب والوجوب زيادة لابلها من دليل قلنا الامر بعد الحظر ورد للوجوب بدليل وجوب قتل شخص كان حرام لقتل بارتكاب ما يوجب قتله ووجوب الحدود بسبب الجنایات بعد حظرها ووجوب الصوم والصلاة على الحائض والنفساء والسكران بعد الطهارة وزوال السكر ووجوب الجهاد بعد انسلاخ الاشهر الحرم فلو كان الورد بعد الحظر قربة مانعة من الحمل على الوجوب لما جاز الحمل في هذه الصور و اشار الى فرع الاختصاص الثاني بقوله (ولا يكون) (الفعل) اي فعل الرسول صلى الله عليه وسلم سوى فعل الطبع والزلة والمخصوص به وبيان المجمل (موجبا) كما ذهب اليه ابن سريج والاصطخري وابن ابي بريدة والحنبلة وجماعة من المعتزلة اعلم ان علماء الاصول بعد اتساقهم على ان لفظ الامر حقيقة في الصيغة اختلفوا في الفعل فاختر المذكورون كونه مشتركا بينهما لفظا حتى فرعوا عليه كونه موجبا كالصيغة وان ذكر والاثبات ايجابه ادلة اخرى



على انه) راجع الى ايجاب فعله عليه الصلاة والسلام (قوله عليه) اي على كونه  
 امر او قوله وثبوته عطف على ابتناؤه والضمير في قوله بادلته راجع الى كون الامر  
 للايجاب (قوله ودفع المايرد الخ) اي على تقريرهم المذكور يعني انه لو لم يثبت  
 كون فعله عليه السلام للوجوب بادلة مستقلة بل اكتفى بالادلة الدالة على كون  
 الامر للايجاب من النص والاجماع والمعقول على ما سبق يرد على القائلين بان  
 فعله عليه السلام امر حقيقة فيفيد الوجوب المنع بالانسلم انه يفيد الوجوب  
 ولو كان امرا حقيقة لان الأدلة على كون الامر للايجاب انما تفيد كون  
 صيغة الامر للوجوب ولا يلزم منه كون الفعل للوجوب ايضا فثبتوه بادلة  
 مستقلة دفعا لهذا فان قيل يجوز ان يكون الامر بمعنى الفعل مرادا من الأدلة  
 الدالة على كون الامر للوجوب ايضا قلنا لا شك ان الامر بمعنى القول المخصوص  
 مراد من تلك الأدلة بالاجماع فلا يراد الفعل لعدم عموم الاشتراك (قوله احتجوا  
 على الاصل الخ) وهو كون فعله عليه السلام امرا واجتنب اصحابنا على بطلان  
 هذا الاصل من وجهين احدهما ان الامر حقيقة في القول المخصوص بمعنى  
 انه موضوع له بخصوصه اتفاقا فلو كان حقيقة في الفعل ايضا يلزم ان يكون لفظ  
 الامر مشتركا وهو خلاف الاصل فان قيل المجاز خلاف الاصل ايضا قلنا نعم  
 الا انه راجح على الاشتراك اللفظي لكونه اكثر في الاستعمال وحل اللفظ على  
 الاغلب في الاستعمال مقبول وانما قلنا بمعنى انه موضوع له بخصوصه احترازا  
 عن القول بالاشتراك المعنوي على ما سياتي لان مجرد كون اللفظ حقيقة في امرين  
 مختلفين لا يوجب الاشتراك اللفظي لجواز ان يكون موضوعا للقدر المشترك بينهما  
 واثنيهما ان الامر لو كان حقيقة في الفعل لما صح نفيه عنه لان امتناع النفي من  
 لوازم الحقيقة واللازم باطل للقطع بان من فعل فعلا ولم يصدر عنه صيغة افعال  
 يصح عرفا ولغة ان يقال انه لم يأمر ولا يصح ان يقال انه امر فان قيل ان صحة النفي  
 تتوقف على معرفة المجاز فلو عرفناه بصحة النفي لزم الدور اجيب عنه بان معرفة  
 كونه مجازا في الحال موقوف على صحة النفي في مجازي استعمالات العرب وذلك  
 لا يتوقف على معرفة كونه مجازا في الحال فلا دور فان قيل ان اراد صحة نفي  
 كونه موضوعا له في مجازي استعمالاتهم فهو اول المسئلة فلا يسلمه الخصم وان  
 اراد انه قد يطلق الامر ويصح نفي الفعل من ان يكون مراد منه فلا يخفى انه  
 لا يصح دليلا على المجاز فالجواب عنه ان المراد صحة نفي الامر عن الفعل الصادر  
 عن شخص بانه لم يأمر لغة وعرفا ويصح الاستدلال به على عدم كونه

تثبيها على انه مع ابتناؤه عليه وثبوته  
 بادلته ثابت بدليل مستقل ودفع المايردان  
 الامر على تقدير كونه حقيقة في الفعل  
 ايضا لا يدل على الايجاب الا القول  
 احتجوا على الاصل بقوله تعالى  
 وما امر فرعون برشيد اي فعله لانه  
 الموصوف بالرشد وقوله وامرهم  
 شورى بينهم فتنازعتم في الامر اتجيبين  
 من امر الله وامثال ذلك



موضوعه قال قيل الوجه الثاني انما يدل على صحة نفي لفظ الامر الذي هو مصدر  
 عن الفعل بالفتح وهو مصدر ايضا من فعل يفعل حتى يصح ان يشتق منه امر  
 يأمر ويقال انه امر يأمر وهو أمر ولا يدل على صحة نفي لفظ الامر الذي هو  
 اسم عن الفعل بالكسر وهو الحاصل بالمصدر بمعنى الشأن والخلاف في ان  
 الاول هل يطلق على الفعل الذي هو مصدر فعل يفعل حقيقة او مجاز او الثاني  
 هل يطلق على الحاصل بالمصدر اعني الشأن حقيقة او مجاز فيكون الدليل احس  
 من المدعى قلنا نفي المصدر عن المصدر يستلزم نفي الاسم عن الاسم (قوله  
 والجواب الخ) هذا ابطال لاحتجاجهم على الاصل المذكور بالمنع وانما لم يتعرض  
 لابطال اصلهم كما ذكرناه للاكتفاء بابطال دليلهم عن ابطال اصلهم بحصول  
 الاستغناء (قوله باعتبار اطلاق اسم السبب على السبب) وقد يقال شبه الداعي  
 الى الفعل اعني الامر بالامر به فسمى الفعل امرا تسمية للفعل اي المأمور به  
 بالمصدر كتسمية المشئون اي المقصود بالشأن الذي هو المصدر من شأنات اي  
 قصدت وقال الامام في المحصول ان الاظهر ان المراد من لفظ الامر في الآية  
 المذكورة هو القول لما تقدم من قوله تعالى فاتبعوا امر فرعون اي اطاعوه فيما  
 امرهم به وما امر فرعون برشيد فوصفه بالشد مجاز من باب وصف الشيء بوصف  
 صاحبه كذا في التلويح (قوله وعلى الفرع) وهو كون فعله عليه الصلاة والسلام  
 موجبا و احتج اصحابنا على ابطال هذا الفرع بان تعدد الدال وهو القول والفعل  
 ههنا مع اتحاد المدلول وهو الوجوب خلاف الاصل لحصول المقصود بواحد  
 منهما اتفاقا ولما كان اللفظ ههنا موضوعا للايجاب بالاتفاق فالقول بكون الفعل  
 ايضا للايجاب مصير الى ما هو خلاف الاصل فلا يرتكب بلا موجب كما في تعدد  
 المدلول مع اتحاد الدال اعني الاشتراك واطلاق الترادف على توافق القول  
 والفعل في الدلالة على المعنى وهو الوجوب خلاف العرف واللغة لانه انما يطلق  
 فيهما على توافق القولين وقد يستدل عليه بان الموضوع للمعاني انما هي العبارات  
 وهي وافية بالمقاصد بل زائدة عليها الكثرة المهملات والترادف فيكون الدال  
 على الايجاب هو القول لا الفعل كقاصد الماضي والحال والاستقبال على ما سبق  
 (قوله والجواب) ابطال لاستدلالهم على الفرع ولم يتعرض لابطال فرعهم لعدم  
 الحاجة اليه بعد ابطال دليله وانما قال وجوب المتابعة الخ ولم يقل ويجاب فعله  
 عليه السلام استفيد من قوله عليه السلام لا يفعله الخ كما وقع في التوضيح لان القول  
 كون الفعل موجبا استفاد من هذا الحديث هو عين دعوى الخصم فيكون

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



مصادرة فلذا عدل عنه الى ما ذكره من العبارة (قوله واختار الآمدى كونه  
 مشتركا معنويا) اختلف فيما وضع له الشامل للامر من قبل هو الفعل الشامل  
 اللفظي وما صدر عن سائر الجوارح وورد بلزوم كون الخبر والنهي امر احين فلان  
 كلام من الخبر والنهي فعل لسانی لكن اللازم باطل فاللزوم مثله وقيل هو مفهوم  
 احدهما الدائر بين الصيغة الخصوصية والفعل ورد بلزوم كون الصيغة  
 المخصوصة ليست امر لانها ليست مفهوم احدهما بل هي واحد معين ودفع  
 بان المراد بمفهوم احدهما هو الفرد المنتشر وهو عين كل من افراده لا الماهية  
 من حيث هي هي حتى يلزم الغيرية (قوله للاجماع السابق) اي السابق في هذا  
 الكتاب اعني قوله ان علماء الاصول بعد اتفاقهم على ان لفظ الامر حقيقة  
 في الصيغة فان قيل ان كون لفظ الامر حقيقة فيها لا يستلزم وضعه لها  
 بخصوصها لجواز ان يكون موضوعا لمفهوم كلي شامل للصيغة والفعل بطريق  
 الاشتراك فلا يكون خارقا للاجماع السابق بل المراد بالاجماع السابق على هذا  
 التقدير هو الاشتراك المعنوي فلنا قد ذكرنا ان المراد بكونه حقيقة فيها كونه  
 موضوعا لها بخصوصها فلا يحمل على الاشتراك المعنوي ويجوز ان يكون المراد  
 بالاجماع السابق اجماعهم المتقدم على هذا القول الحادث على ما هو الظاهر من  
 عنوان الحادثة (قوله اي بعد الاتفاق الخ) لما ذكر ما هو المختار عنده في كل من  
 لفظ الامر وصيغته اعني كونها حقيقة في الوجوب مجازا في غيره حيث قال او لا  
 وبمخصص مراده وهو الوجوب بصيغة ثم فرع عليه قوله فلا يكون المندوب  
 مأمورا به ولا موجبا ندبا ولا اباحة ولا توقفا فان الظاهر منه كون كل من لفظ  
 الامر وصيغته حقيقة في الوجوب مجازا في الندب والاباحة على ما تقدم تفصيله  
 شرع ههنا في بيان اختلافهم في كون الصيغة حقيقة او مجازا في الندب  
 والاباحة (قوله اذ لا تساعد الادلة من الطرفين) اي من طرف القائلين بانها  
 مجاز في الندب والاباحة ومن طرف القائلين بانها حقيقة فيهما ولهذا ثبت كل  
 من الطرفين من اختلف في لفظ الامر انه حقيقة في الندب والاباحة او مجاز مدعا  
 بدليل آخر غير هذه الادلة على ما تقدم ذكره عند قوله فلا يكون المندوب مأمورا به  
 اقول في عدم المساعدة بحث يعرف بالتأمل (قوله ما ثبت فخر الاسلام الخ)  
 قال فخر الاسلام واذا اريد بالامر الاباحة والندب فقد زعم بعضهم انه حقيقة  
 فيهما وقال الكرخي والخصاص بل هو مجاز لان اسم الحقيقة لا يتردد بين النبي  
 والاثبات فلما جاز ان يقال اني غير مأمور بالنقل دل انه مجاز لانه جاز عن اصله

واختار الآمدى كونه مشتركا معنويا  
 حيث قال فاختار انما هو كون اسم الامر  
 متواطفا في القول المخصوص والفعل  
 لانه مشترك ولا يجاز في احدهما ورد  
 بوجهين الاول انه قول حادث خارق  
 للاجماع السابق والثاني انه لو كان  
 متواطفا للمبادر منه الصيغة بخصوصها  
 عند الاطلاق اذ لا دلالة للعام على  
 الخاص اصلا (ثم) اي بعد الاتفاق  
 على ان الصيغة حقيقة في الوجوب  
 (اختلفوا في كونها) اي الصيغة لا الامر  
 اذ لا تساعد الادلة من الطرفين كما  
 سيظهر ان شاء الله تعالى قيل بعد ما ثبت  
 فخر الاسلام كونها حقيقة في الوجوب  
 خاصة ونفي الاشتراك اختار كون الامر  
 حقيقة في الندب والاباحة وايضا  
 قد استدل على كونه مجازا بصحة النفي  
 مثل ما مررت بصلاة الضحى او صوم  
 ايام البيض



وتعداه ووجه القول الاول ان معنى الاباحة والتدب من الوجوب بعضه  
 في التقدير كأنه قاصر لا مغاير لان الوجوب ينتظمه وهذا صحيح انتهى واختلفوا  
 في ان هذا الاختلاف في لفظ الامر او في صيغته فقال التفتازاني الظاهر ان هذا  
 الاختلاف ليس في صيغة الامر لوجهين احدهما ان فخر الاسلام بعد ما ثبتت  
 كونها حقيقة للوجوب خاصة ونفي الاشتراك اختار كون الامر حقيقة اذا اريد  
 الاباحة او التدب وقال هذا صحيح وثانيهما انه استدل على كونه مجازا بصحة  
 النفي مثل ما امرت بصلاة الضحى او صوم ايام البيض ولا يخفى انه لا دلالة في هذا  
 على كون صلوا صلاة الضحى او صوموا ايام البيض مجازا وانما يدل على ان  
 اطلاق لفظ الامر على هذه الصيغة ليس بحقيقة بل الخلاف في ان اطلاق لفظ امر  
 على الصيغة المستعملة في الاباحة والتدب كما في قوله تعالى كلوا واشربوا وقوله  
 تعالى فكاتبوهم ونحو ذلك حقيقة او مجاز وهذا ما ذكره في اصول ابن الحاجب  
 ان المدبوب مأمور به خلافا للكرخي والخصاص والمباح ليس بمأمور به خلافا  
 للكهبي فهذا يحمل جيد لكلام فخر الاسلام لو لانظم التدب والاباحة في سلك واحد  
 وتخصيص الخلاف بالكرخي والخصاص انتهى وذهب اكثر الشراح الى انه انما  
 هو في صيغة الامر واولوا كلام فخر الاسلام بان الامر حقيقة للوجوب خاصة  
 عند الاطلاق والتدب والاباحة عند انضمام القرينة كما ان المستثنى منه حقيقة  
 في الكل خاصة بدون الاستثناء وفي الباقي مع الاستثناء ولما كان فساد هذا  
 التأويل ظاهرا لتأديته الى بطلان المجاز بالكلية بان يكون مع القرينة حقيقة  
 في المعنى المجازي ذكر واله تأويلا آخر وهو ان اللفظ المستعمل في جزء ما وضع له  
 ليس بمجاز بناء على انه لا بد في المجاز ان يستعمل اللفظ في غير ما وضع له والجزء  
 ليس غير الكل كما انه ليس عينه فاللفظ عنده بناء على هذا التأويل ان يستعمل  
 في غير ما وضع له في معنى خارج عما وضع له فمجاز والاقان استعمال في عينه  
 حقيقة مطلقة والاحقيقة قاصرة وكل من التدب والاباحة بمنزلة الجزء من  
 الوجوب فتكون صيغة الامر الموضوع للوجوب حقيقة قاصرة فيهما فيقول  
 الخلاف في الحقيقة الى ان استعمال الصيغة في التدب والاباحة هل هو من قبيل  
 الاستعارة ليكون مجازا او من قبيل اطلاق اسم الكل على الجزء ليكون حقيقة  
 قاصرة فذهب البعض الى انه استعارة يجامع اشتراك الثلاثة في جواز الفعل  
 الا انه في الوجوب مع امتناع الترك وفيهما مع جواز الترك على التساوي في الاباحة  
 وعلى رجحان الفعل في التدب فليس معنى التدب والاباحة مجرد جواز



الفعل حتى يكون جزء الوجوب بمنزلة الجنس الاعم بل معناهما الجواز مع الترك  
 على التساوي في الاباحة وعلى الرجحان في التدب فكانت الثلاثة انواعا متباينة  
 تحت جنس الحكم اي مجرد الجواز يختص الوجوب بامتناع الترك والتدب  
 يجوازه مرجوحا والاباحة يجوازه على التساوي وذهب البعض الى انه من  
 قبيل اطلاق اسم الكل على الجزء واختاره فخر الاسلام فيكون حقيقة قاصرة  
 فالشارح رحمه الله اختار ما ذهب اليه اكثر الشراح واجاب عما ذكره التفتازاني  
 من الوجهين وحاصل الجواب عن الوجه الاول ما ذكره من التأويل الثاني  
 وحاصل الجواب عن الوجه الثاني الاستدلال بوجود المزموم اعني كون الامر  
 مجازا في التدب والاباحة على وجود اللازم اعني على كون الصيغة مجازا ايضا  
 بين بطريق العلاوة فساد ما حمله عليه التفتازاني حاصله رجوع القلب ولكن  
 لا يخفى عليك ضعفه لانه يقتضى عدم جواز حل كلام فخر الاسلام على كلا  
 الامرين فالاولى القصر على الجواب الاول ولم يتعرض لما ذكره التفتازاني من  
 الجواب بقوله فهذا يحمل جيد لو لانظم التدب والاباحة في سلك واحد وتخصيص  
 الخلاف بالكرخي والخصاص بناء على ان هذا لا يصلح ردافي مقابلة ما ذكره من  
 الوجهين لان تخصيصهما بالذكري لا يفتي قول ما عدهما وانما خصهما بالذكري  
 لكونهما ناصبا للخلاف المذكور ( قوله ولادلالة فيه على كون صلوا الخ ) قبل  
 اذا لم يكن فيه دلالة على كون الصيغة مجازا في التدب والاباحة لزم ان يكون  
 حقيقة فيهما اذلا واسطة بينهما والحال ان فخر الاسلام قد جزم اولا بكونها  
 حقيقة في الوجوب خاصة ونفي الاشتراك فيلزم التنافي بين كلاميه اقول لا يلزم من  
 عدم دلالة هذا الدليل على كونها مجازا فيهما كونها حقيقة فيهما الجواز اثبات  
 كونها مجازا فيهما بدليل آخر سيأتي ذكره ( قوله هو المعنى الحقيقي ) اي للصيغة  
 على ما اختاره الشارح من ان الاختلاف المذكور في الصيغة لافي لفظ الامر لكن  
 لا يخفى عليك تشبته في لفظ الامر ايضا لانه حقيقة في الوجوب كالصيغة ( قوله  
 واجيب بان الجزء الخ ) رد هذا الجواب بان الانواع الثلاثة من الوجوب والتدب  
 والاباحة متباينة لا يصلح ان يكون واحد منها جزءا من الآخر وانما يصح ان يكونا  
 جزءا من الوجوب ان لو كانا عبارتين عن مجرد جواز الفعل وليس كذلك بل هما  
 عبارة عن الجواز مع جواز الترك تساويا ورجحانا على ما تقدم ذكره ( قوله  
 والغيران الخ ) هذا التعريف يناسب ما نقل عن ابي الحسن الاشعري من ان  
 الغيرين موجود ان يصح عدم احدهما مع وجود الآخر واعتراض عليه بانا

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



لو فرضنا جسمين قديمين كانا متغيرين بالضرورة مع انه لا يجوز عدم احدهما مع وجود الآخر لان القدم ينافي بالعدم واجيب بعدم تحقق ذلك ومادة النقض لا بد وان تكون محققة في مثل هذا الموضع لان الناقض مدع لفساد التعريف فلا يكفيه الفرض ولو سلم ذلك لكن لان سلم عدم جواز وجود احدهما مع عدم الآخر وقولهم القدم ينافي بالعدم ممنوع اذ يجوز ان يكون بقاء القديم موقوفا على عدم حدوث مانع او عدم زوال شرط فيحدث المانع او يزول الشرط فيعدم القديم ولو سلم ذلك ايضا فالمراد جواز عدم احدهما مع وجود الآخر لانفاء علاقة المزوم بينهما وهذا المعنى صادق على الجسمين القديمين لان عدم جواز عدم احدهما مع وجود الآخر انما هو لقدمهما لالعلاقة المزوم بينهما فلا نقض بهما لكن في كون هذا المعنى مراد في تعريف الغيرين نظرا لانه يستلزم ان يكون المزوم منافية للغيرية بين اللازم والمزوم فيلزم ان لا تكون للوازم مع مزوماتها غيرين وان يكون الجسمان القديمان غيرين باعتبار انتفاء المزوم بينهما وان لا يكونا غيرين باعتبار قدمهما ولهذا عدل بجهور الاشاعة عن تعريف الاشعري الى قولهم موجود ان جاز انفكاكهما في حيز او عدم الجسمان القديمان جاز انفكاك احدهما عن الآخر في الحيز اذ يجوز ان يتخير احدهما في حيز بدون ان يتخير الآخر فيه ضرورة امتناع تداخل احدهما في الآخر واعتراض عليه ايضا بانه ان اريد جواز الانفكاك من الجانبين انتقض بالباري مع العالم لامتناع عدم الباري وتخييره وان اريد من جانب واحد فوجود الجزء بدون الكل جائز فيلزم ان يكونا غيرين وكذا وجود الموصوف بدون الصفة جائز فيلزم ان يكونا غيرين وليس كذلك واجيب بان المراد جواز الانفكاك من الجانبين ولو في التعقل بان يتعقل وجود كل منهما بدون الآخر وتعقل وجود العالم بدون وجود الباري يمكن لانا تصور العالم ثم نطلب البرهان على وجود الصانع ولا يجوز ذلك في الجزء بالنسبة الى الكل ولا في الموصوف بالنسبة الى الصفة ولا يتخفى عليك ان هذا الجواب انما يستقيم لو لم يكن في التعريف قيد حيز او عدم واما مع هذا القيد فلا صحته اذ لا يجوز ان يقال يتعقل الباري متخييرا او معدوم بدون ان يتعقل العالم كذلك الا اذا اخذ كون التعقل اعم من المطابق وغير المطابق وحيث يلزم ان يكون الجزء مغايرا للكل والموصوف للصفة لجواز ان يتعقل كل منهما بدون الآخر ولو كان غير مطابق للواقع ولهذا عرفهما مشايخ الماتريدية بانهما موجودان يمكن انفكاك احدهما عن الآخر ولو في التعقل فلا يراد بالباري مع العالم لا مكان

( انفكاكهما )



انفسكا كما في التعقل كما عرفت اقول فيه ايضا انظر لان المراد بتعقل احدهما بدون  
 الآخر تجوز العقل وجود احدهما بدون الآخر والعقل لا يجوز وجود العالم  
 بدون الصانع ولو عم التعقل بحيث يشمل المطابق وغيره لزم التغير بين الكل والجزء  
 والصفة والموصوف بعين ما ذكرناه فالوجه ترجيح تعريف الاشعري كما اختاره  
 الشارح بان يزداد منه جواز عدم احدهما مع وجود الآخر لانتفاء علاقة اللزوم  
 فلا يرد النقص بالجسمين القديمين وقولهم يلزم ان لا تكون اللوازم مع ملزوماتها  
 غير منسوبة وبطلانها ممنوع لجواز كونها لا هو ولا غيره ايضا كيف وقد قالوا ان  
 مذهبهم ان الصفة مطلقا قد بما وحادا لا لزاما ومفارقا لا هو ولا غيره نعم قال بعضهم  
 ان دعواهم هذا في الصفة القديمة واما الصفة الحادثة فانها غير باتفاق لكن  
 المشهور هو التعميم (قوله واعترض عليه) اي على الجواب المذكور لكنه  
 انما يرد على تقدير كون مراد الجيب رفع المجازية بامتناع الانفكاك واما اذا  
 كان مراده مجرد منع صفراء اعنى المقدمة القائلة بالغيرية فلا يرد (قوله من  
 اطلاق المزوم على اللازم) فانهم ذكروا في بحث المجاز ان علاقات المجاز راجعة  
 الى اللزوم بين المعنى الحقيقي والمجازي على ما سياتي (قوله ارباب البيان) بل  
 ارباب الاصول ايضا قال في التوضيح ان مبنى المجاز على اطلاق المزوم على  
 اللازم والمزوم اصل واللازم فرع (قوله نعم يرد عليه) اي يرد على الجيب كون  
 اللفظ المستعمل في اللازم الخارج بمعنى امتناع الانفكاك حقيقة كاللازم  
 الداخل وهو الجزء كما ذكره الجيب ولهذا ذكر لفظ الخارج ههنا (قوله  
 كالانسان في الاعمى) وكذا في الاشل ومقطوع الرجل فانه يكون حقيقة فيها  
 وان فات بعض جزئه لما في الكشف ان من شرط المجاز ان يكون المعنى المجازي  
 مغاير للمعنى الحقيقي والجزء ليس غير الكل وان تكون الحقيقة منفية بالكلية  
 فابقى شي من الحقيقة لا يتحقق الشرط فلا يتحقق المجاز والجواب عنه ان لفظ  
 الانسان موضوع بازاء معنى الانسانية لا بازاء الشخص الخارج وبالعمى والشلل  
 لا ينتقض معنى الانسانية وانما ينتقض الشخص الخارج (قوله ورد بوجهين)  
 لا يخفى عليك ما فيه من سوء الترتيب والاولى عكسه لان الثاني منع الصغرى  
 والاول منع الكبرى ولان الثاني منع والاول تسليبي والمنع مقدم (قوله من مشاهير  
 طريق المجاز) لان الكل ملزوم متبوع والجزء لازم تابع فيصح ذكر  
 الكل واردة الجزء مجاز الوجود العلاقة الصحيحة ولان سلم ان من شرط المجاز  
 المغايرة بالمعنى المذكور بل الاعتبار ان يكون غير المعنى الحقيقي بمعنى ان

واعترض عليه بانه يوجب ان لا يوجد  
 المجاز اصلا ادلابة فيه من اطلاق  
 المزوم على اللازم الغير المنفك اقول  
 المعترف باب المجاز هو اللزوم بمعنى التبعية  
 لامتناع الانفكاك كما صرح به ارباب  
 البيان فمن اين يلزم انتفاء المجاز نعم  
 يرد عليه انه يوجب ان يكون اللفظ  
 المستعمل في الخارج اللازم بمعنى غير  
 المنفك حقيقة لانه ليس غير المزوم بهذا  
 التفسير وقيل حقيقة واختاره فخر الاسلام  
 لان معناه بعض من الوجوب لانه  
 عبارة عن عدم الخرج في الفعل مع الخرج  
 في الترك والشيء في بعض معناه حقيقة  
 وان كانت قاصرة كالانسان في الاعمى  
 والجمع في بعض الافراد ورد بوجهين  
 الاول ان اطلاق الكل على الجزء  
 من مشاهير طرق المجاز



لا يكون عينه ولا نسلم ايضاً ان من شرطه انتفاء الحقيقة بالكلية بل الشرط  
انتفاء الكلية وذلك يحصل بانتفاء جزء منها كما يحصل بانتفاء كلها ( قوله جزء  
منهما ) اي من الندب والاباحة لكنهما مع الرجحان في الندب ومع التساوي  
في الاباحة ( قوله وبه بينانه ) اي لجواز الترك بيانان الوجوب لان المعتبر  
في الوجوب هو امتناع الترك ولا خفاء في ان جواز الترك بمعنى الامكان الخاص  
يبين امتناع الترك فاذا كان مبينين للوجوب فاستعمال صيغة الامر  
فيهما ليس استعمالاً في جزء معناه لعدم الجزئية للتباين الواقع بينهما  
لان الجزء لا يبين الكل والمراد بالتباين ههنا امتناع اجتماعهما مع الوجوب  
في فعل واحد للتضاد بينهما لامتناع صدق احدهما على الآخر فانه لا يتأني  
الجزئية كالسقف والبيت ( قوله انه لا مشاحة في الاصطلاح الخ ) فيه انه  
حينئذ ان يكون مراد القائلين بالحقيقة هو الحقيقة القاصرة لان  
فخر الاسلام ما اختاره الامر ادهم فاذا كان مراده هو الحقيقة القاصرة يكون  
مراد القوم ايضاً كذلك لكن مرادهم بالحقيقة هي الحقيقة المطلقة على ما هو  
الظاهر من المقابلة بالمجاز ( قوله واجاب الخ ) وقال في التوضيح توضيحاً  
لمساق التتقيح والاصح ان اطلاق الامر على الندب والاباحة من قبيل اطلاق  
اسم الكل على الجزء لاننا ان الاباحة مبينة للوجوب بكون معنى الاباحة  
جواز الفعل وجواز الترك ومعنى الوجوب جواز الفعل مع حرمة الترك لكن  
معنى قولنا ان الامر للاباحة هو ان الامر يدل على جزء واحد من الاباحة  
وهو جواز الفعل فقط لانه يدل على كلا جزئيه لان الامر لا دلالة له على جواز  
الترك بل انما ثبت جواز الترك بناء على ان هذا الامر لا يدل على حرمة الترك التي  
هي جزء آخر للوجوب فيثبت جواز الترك بناء على الاصل لا بلفظ الامر  
فجواز الفعل الذي يثبت بالامر جزء للوجوب فيكون من اطلاق لفظ الكل  
على الجزء ( قوله ليس من معانيه ) اي من معاني الامر اذ لم يذكر في معاني  
الامر والمشهور انها ستة عشر على ما مر وجواز الفعل لو سلم انه من معانيه  
بناء على ان عدم الوجود لا يدل على عدم الوجود لان الاستقرار التام في معاني  
الامر متعذر ولكن الكلام ليس فيه بل في استعمال الامر في الندب والاباحة  
واستعماله في جواز الفعل ليس استعمالاً في الندب والاباحة لان الجزء ليس عين  
الكل ( قوله وجوابه ان النزاع الخ ) حاصله لاننا لانسلم ان الكلام ليس فيه  
لان المراد بكون الامر للندب او الاباحة دلالة على الجزء الاول منهما اعني

الثاني ان جواز الترك جزء منهما وبه  
بينانه الجواب عن الاول انه لا مشاحة  
في الاصطلاح فيجوز ان يصطلح على  
تسمية بعض ما يسميه القول مجازاً حقيقة  
قاصرة واجاب صاحب التنقيح عن  
الثاني بان الامر غير مستعمل في تمام  
الندب والاباحة بل في جواز الفعل الذي  
هو جزؤه وهو جواز الترك انما ثبت بعدم  
دلالة الامر على حرمة الترك وورد  
عليه ان معنى الامر حينئذ لا يكون  
ندباً ولا اباحة بل شيئاً آخر ليس من معانيه  
وعلى تقدير ان يكون منها  
فليس الكلام فيه بل فيهما وجوابه  
ان النزاع اذا كان في الصيغة لا يمكن  
ان يكون معنى قولهم الامر للندب  
او الاباحة انها تدل على جواز الفعل  
وجواز الترك جواها او مساياً للقطع  
بانها لطلب الفعل ولا دلالة لها على  
جواز الترك اصلاً



جواز الفعل لادلائه على مجموع معناه ( قوله فان قيل قد صرحوا الخ )  
 حاصل السؤال ان ما ارتكبه من الجمل على خلاف الظاهر مبنى على ان تكون  
 صيغة الامر المستعملة في الندب والاباحة مجازا مرسلا من قبيل استعمال  
 الكل في الجزء وذلك ممنوع لم لا يجوز ان تكون استعارة بمعنى ان تكون مستعملة  
 في تمام الندب والاباحة بجماع اشتراكهما في جواز الفعل اذ لا ضرورة في الجمل  
 المذكور على ما ذكره وحاصل الجواب منع السند المساوي بانها ان كانت  
 استعارة كانت كالاسد المستعمل في الانسان الشجاع الى آخر ما ذكره ( قوله  
 فغير مفيد ) اذ الخضم لا يقول انه يدل على الجزء الثاني وهو جواز الترك حقيقة  
 حتى يكون مفيدا ( قوله فان ذلك من حيث انه الخ ) الذي ظهر منه ان لفظ  
 الاسد انما يستعار لمفهوم الشجاع مطلقا اعم من يصدق على ذات الحيوان  
 المفترس او غيره وان المشبه هو هذا المفهوم لا خصوصية زيد وعمر ونظيره ما قال  
 التفتازاني في المطول فالاسد مثلا انما يستعار للشجاع لا زيد وعمر وعلى  
 الخصوص ولا يخفى عليك فساده اذ لا تصور المشابهة والمشاركة في صفة بين  
 مفهوم الشجاع والمعنى الحقيقي وهو حقيقة الاسد حتى يصح ان يكون مشبها  
 لان مفهوم الشجاع لا يتصف بالشجاعة بل يكون عارضا للمعنى الحقيقي وغيره  
 فلا تشبيه هناك اصلا فلا تكون استعارة بل مجازا مرسلما ان تصریحهم  
 ان استعمال الاسد في الرجل الشجاع استعارة والجواب ان مراده وكذا مراد  
 التفتازاني بما ذكر ليس ما ظهر منه بل ان لفظ الاسد يستعار للرجل الشجاع  
 ويكون الانتقال من معنى الاسد الحقيقي الى مفهوم الشجاع ومنه الى معنى  
 الرجل الشجاع فالاول انتقال من المعروف الى العارض المشهور اتصاف  
 ذلك المعروف به وهو ظاهر وكلي غالبا والثاني انتقال من مفهوم العارض  
 الى بعض معروضاته من حيث هو معروض له وليس كالانتقال الاول في الظهور  
 والكلية بل يحتاج الى معونة القرائن والمقام على ما ذكره الشريف في حاشية  
 المطول فعلى هذا يكون قوله من حيث انه من افراد الشجاع اشارة الى الانتقال  
 الثاني فان قيل ان وجه الشبه في الاسد المستعمل في الرجل الشجاع خارج عن  
 الطرفين وفيما نحن فيه داخل في الطرفين فكيف تكون استعارة صيغة الامر  
 للندب والاباحة مثل الاسد المستعمل في الرجل الشجاع فالجواب ان مراده  
 ان استعارة الصيغة مثل استعارة الاسد في العلاقة الصحيحة للاستعارة بحسب  
 الانتقال من المزوم الى اللازم ثم من اللازم الى بعض مزومه على ذكرناه لانه

بل معناه انها تدل على الجزء الاول منهما  
 اعني جواز الفعل الذي هو بمنزلة  
 الجنس لهما ولوجوب من غير دلالة  
 على جواز الترك وانما ثبت ذلك الجواز  
 بعدم الدليل على حرمة الترك فان قيل  
 قد صرحوا بارادة الندب او الاباحة  
 بالامر ولا ضرورة في حمل كلامهم على  
 الجزء الاول منهما وما ذكر ان الامر  
 لا يدل على الجزء الثاني ان اريد بحسب  
 الحقيقة فغير مفيد او المجاز فمنوع لم  
 لا يجوز ان يستعمل اللفظ الموضوع  
 لطلب الفعل جزما في طلب الفعل مع  
 اجازة الترك والاذن فيه مرجوحا  
 او مساويا بجماع اشتراكهما في جواز  
 الفعل قلنا لا سبيل اليه بطريق المجاز  
 ايضا لان ذلك التصريح كنصریحهم  
 باستعمال الاسد في الانسان الشجاع  
 واداته منه فان ذلك من حيث انه من  
 افراد الشجاع لان لفظ الاسد يدل على  
 ذوات الانسان



مثل الاسد من جميع الوجوه (قوله كالناطق) فان قيل ان استعمال الاسد في الانسان الشجاع كما لا يكون من حيث دلالة على الناطق من ذاتيات الانسان كذلك لا يكون من حيث دلالة على الحيوان من ذاتياته بل من حيث كونه من افراد الجامع وهو الشجاع فلم يخص الناطق بالذكري فقلت اشارة الى ان الجامع فيما نحن فيه داخل في الطرفين وهو الجزء الاعم فكان استعمال الصيغة في الندب والاباحة من حيث كونهما من الافراد الجزء الاعم الداخل في الطرفين لامن حيث دلالة الصيغة على فصلهما من جواز الترك (قوله من حيث انهما من افراد جواز الفعل والاذن فيه) اي لامن حيث ان اللفظ الموضوع للوجوب اي طلب الفعل جزما مستعمل في طلب الفعل مع اجازة الترك مرجوحا او مساويا كما ذكره السائل (قوله جواز الترك او بدونه بالقرينة) من عدم الدليل على حرمة الترك فانه قرينة على جواز الترك على ما تقدم وههنا بحث وهو انه يلزم احتياج الصيغة في الدلالة على فصل الوجوب وهو عدم جواز الترك الى القرينة ايضا مع ان اللفظ لا يحتاج في الدلالة على معناه الحقيقي الى قرينة فالاولى ترك قوله او بدونه فان قيل انه كما يحتاج في الانتقال من جواز الفعل الى الندب والاباحة اعني جواز الفعل والترك تساويا او رجحانا الى قرينة فهل يحتاج اليها في الانتقال من الوجوب اعني جواز الفعل مع امتناع الترك الى الجواز قلت لان اللفظ كما لا يحتاج في الدلالة على معناه المطابق الى القرينة كذلك لا يحتاج اليها في الدلالة على جزء معناه نعم لو اريد به جزؤه يحتاج اليها في الارادة لكن كلامنا في الدلالة لا في الارادة وبن الدلالة من الارادة (قوله معنى صيغة الامر في الندب او الاباحة) اي معنى صيغة الامر المستعملة في الندب او الاباحة واما معنى لفظ الندب والاباحة فهو مجموع جواز الفعل والترك (قوله يمنع ان يكون جزءا من الوجوب) للتباين المذكور ايضا (قوله لان القيد خارج عن المقيد) قلت هذا انما يتم على القول بأن دخول التقيد في المقيد لا يمنع الاتحاد الذاتي تأمل (قوله فليتأمل) لعله اشارة الى ان صيغة الامر انما تستعمل في التجوز باعتبار في الندب والاباحة لا في مطلق التجوز ولا خفا في ان التجوز باعتبار فيهما بغير الاعتبار في الوجوب والاتحاد الذاتي غير مفيد وانما يفيد ان لو استعملت الصيغة في مطلق التجوز فلا يكون جزءا من الوجوب فلا يكون حقيقة قاصرة فيه وهو المطلوب (قوله فان نسخ الوجوب بوجوب نسخ الجواز عندنا) لان الوجوب عبارة عن عدم الحرج في الفعل مع الحرج في الترك فارتفاعه يجوز ان يكون بارتفاع

كالناطق فاذا كان الجامع بينهما هو جواز الفعل والاذن فيه كان استعمال صيغة الامر في الندب او الاباحة من حيث انهما من افراد جواز الفعل والاذن فيه ويثبت خصوصية كونه مع جواز الترك او بدونه بالقرينة كما ان الاسد يستعمل في الشجاع ويعلم كونه انسانا بالقرينة فان قيل غاية ما لم يمتدح ان يكون معنى صيغة الامر في الندب او الاباحة تجوز الفعل المقيد بتجوز الترك وهو يمنع ان يكون جزءا من الوجوب قلنا لا امتناع لان القيد خارج عن المقيد فيتحد التجوز الذي في الندب والاباحة والتجوز الذي في الوجوب ذاتا وان تغاير اعتبارا ولهذا قال فخر الاسلام ان معنى الاباحة والندب اي المراد بصيغتهما من الوجوب بعضه في التقدير كانه قاصر لا مغاير ولم يقل من الوجوب بعضه فيكون قاصر الا مغايرا فليتأمل (واما اذا اريد) بصيغة الامر (الوجوب فنسخ) ذلك الوجوب (حتى يبقى الجواز عند الشافعي) لا عندنا فان نسخ الوجوب بوجوب نسخ الجواز عندنا كما ينبغي ان شاء الله تعالى



والجزئين جميعا وان يكون ارتفاع احدهما فلا يدل على الاباحة وبقاء الجواز  
الثابت في ضمن الوجوب لعدم بقاءه كما ان قطع الثوب كان واجبا بالامر  
في شريعة من قبلنا اذا صابته نجاسة ثم نسخ الوجوب في شريعتنا ولم يبق القطع  
مستحبا ولا مباحا اصلا وقال الشافعي ان دليل الوجوب يدل على جواز الفعل  
وامتناع الترك ودليل النسخ لا ينافي الجواز لجواز ان يرتفع المركب بارتفاع احد  
جزئيه فيبقى دليل الجواز سالما عن المعارض فلا يرتفع نسخ الوجوب بل يتوقف  
على قيام المحرم قلنا ان دليل الوجوب انما يثبت جواز الفعل المقيد بامتناع الترك  
لا جواز الفعل وامتناع الترك منفصلا كل منهما عن الآخر وناسخ الوجوب مناف  
لهذا الجواز المقيد بامتناع الترك فاذا ارتفع هذا الجواز لا يثبت الجواز المطلق عن  
هذا القيد الا بدليل آخر ولم يوجد (قوله لانتفاء الاستعمال) اي في جواز  
الفعل وذلك لانه اريد بالصيغة معناها الحقيقي وهو الوجوب ودلاله اللفظ على  
جزء معناه عند ارادة معناه المطابق ليس بمجاز لان الدلالة لا تكون مجازا  
الا اذا ريد باللفظ معناه المجازي (قوله وهما فرعه) اي الحقيقة والمجاز فرع  
الاستعمال على ما تقدم في التقسيم الثالث (قوله ومطلقه عن قرينة العموم الخ)  
قال فخر الاسلام ومن هذا الاصل الاختلاف في موجب الامر وقال في الكشف  
ان فخر الاسلام لما ذكر في البابين السابقين ان الصيغة مخصوصة بالوجوب  
وان الوجوب مختص بهذه الصيغة اراد ان يذكر في هذا الباب اختلافهم في ان ذلك  
الوجوب المختص بالصيغة هل يوجب العموم والتكرار او لا بوجبه بل يوجب  
فعلا واحدا خاصا حقيقة او حكما انتهى فظهر منه ان معنى كلام المصنف  
وموجب صيغة الامر المطلقة عن القرينة لا يقتضي التكرار ولا يحمله لان محل  
هذا الخلاف هو موجب الامر لا صيغته ولا يخفى عليك انه يصح اضافة هذا  
الخلاف الى الصيغة على ما صرح به في التحرير وغيره تأمل (قوله بما ذكر) اي  
الوقت والشرط والوصف (قوله وهو وقوعه مرة بعد اخرى في اوقات  
متعددة) حاصل الفرق بينهما ان التكرار باعتبار الازمان والاوقات ووقوع  
العقل متفرقا مرة بعد اخرى والعموم باعتبار الافراد وشموله لها ولو دفعة  
وان ادنى الاول مرتان وادنى الثاني مرات (قوله لامتناع ايقاع الافراد  
في زمان واحد) اي لامتناع وجود العموم بدون التكرار في امثال هذه  
المواضع لاستزامه له بالضرورة ولهذا كتفى المصنف بذكر التكرار عن ذكر  
العموم استدلالا بانتفاء اللازم على انتفاء المزموم كما ان اصحاب المذهب الاول

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



الذي سيأتي ذكره اكتفوا بذكر العموم في بعض الكتب عن ذكر التكرار استدلالا  
 بوجود المزموم على وجود اللازم واعلم انهم قالوا ان المراد بالتكرار والعموم ههنا  
 هو الدوام لا العموم الاصطلاحي وهو ايقاع الفعل دفعة ولا التكرار  
 الاصطلاحي قال في الميزان ان استعمال لفظ التكرار ههنا لا يراد به حقيقته لانه  
 عود عين الفعل الاول وهو لا يتحقق عنداكثر المتكلمين لعدم بقاء الاعراض  
 وانما يراد به تجدد امثاله على الترادف وهو معنى الدوام في الافعال فتفسير الشارح  
 بقوله وقوعه مرة بعد اخرى ليس كما ينبغي تأمل (قوله لجواز ان يقصد العموم)  
 وهو ان يطلقها ثلاث تطبيقات دفعة واحدة لا التكرار وهو ان يطلقها مرة بعد  
 اخرى قلت لقائل ان يقول لم لا يجوز ان يقصد التكرار في هذا المثال دون العموم  
 كيف وان الطلاق السني ايقاع الثلاث مرة مرة في اظهار لاجماع فيها (قوله  
 وعامة او امر الشرع) اي الاوامر المطلقة عن القرأتين المذكورة على ما هو  
 محل النزاع (قوله فلماذا يقتصر في تحرير البحث الخ) واعلم انه قد يقتصر  
 في التحرير على ذكر التكرار وقد يقتصر على ذكر العموم وقد يذكر كلاهما  
 معا على ما وقع في الكتب اما القصر فلان التلازم بينهما في موضع وجد فيه  
 التلازم لما كان من الطرفين على ما دل عليه قوله السابق فيتلازمان جازا القصر  
 على كل واحد منهما في كل مقام الاثبات والنفي استدلالا بوجود المزموم او اللازم  
 على وجود اللازم او المزموم وبانتفاء المزموم او اللازم على انتفاء اللازم او المزموم  
 فلماذا صح تبريع قوله فلماذا يقتصر على ما قبله سواء كان قوله العموم فاعلا  
 ليستلزم او مفعوله واما ذكرهما معا فبالنظر الى تغاير مفهوميهما فان مفهوم  
 التكرار غير مفهوم العموم على ما تقدم وصحة افتراقهما في الجملة كما في مثال طلق  
 نفسك لامرأة او لاجنبية فانه يصح ان ينوي ثلاثا وواحدة وثنيتين جملة  
 ومتفرقا فان نوى ثلاثا تملك هي ان تطلق نفسها ثلاثا جملة واذ لم ينوشينا تملك هي  
 واحدة وثنيتين وثلاثا جملة ومتفرقا واذ نوى واحدة او ثنتين فينبغي ان يقتصر  
 على ما نوى هذا عند اصحاب المذهب الاول لان الامر عندهم وان اوجب  
 العموم والتكرار الا انه قد يمنع عنه ذلك بدليل ونية الزوج دليل واما عند اصحاب  
 المذهب الثاني فهي تملك واحدة ان لم ينوشينا او نوى واحدة وان نوى ثنتين  
 او ثلاثا فهي على ما نوى واما عند اصحابنا الحنفية فهي تملك واحدة ان لم ينوشينا  
 او نوى واحدة او ثنتين وان نوى ثلاثا وقعن جميعا وان طلقت نفسها واحدة فلها  
 ان تطلقها ثانية وثالثة في المجلس كذا في الكشف (قوله وانما الخلاف)

ويفترقان في مثل طلق نفسك لجواز ان  
 يقصد العموم لا التكرار وعامة او امر  
 الشرع مما يستلزم فيه العموم التكرار  
 فلماذا يقتصر في تحرير البحث على ذكر  
 التكرار وقد يذكر العموم ايضا نظرا  
 الى تغاير المفهومين وصحة افتراقهما  
 في الجملة وانما قال ومطلقه لان المقيد  
 بما ذكر من القرينة يفيد ما دلت عليه  
 بالاتفاق وانما الخلاف في الامر المطلق



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

فقيه اربعة مذاهب الاول انه يوجب  
 العموم في الافراد والتكرار في الازمان  
 اما العموم فلدلالته على مصدر معرف  
 باللام لان اضرب مختصر من اطلب  
 منك الضرب على قصد الانشاء  
 لا الاخبار وجوابه ان التعريف زائد  
 لا يثبت الابدليل ولا دليل واما التكرار  
 فلا من اقرع بن الحابس وهو من اهل  
 اللسان فهم التكرار من الامر بالحج حيث  
 قال اكل عام يارسول الله حين قال عليه  
 السلام يا ايها الناس قد فرض الله عليكم  
 الحج فحجوا لا يقال لو فهم لما سأل لانا  
 نقول علم انه لا يخرج في الدين وان في  
 حل الامر بالحج على موجه من التكرار  
 حرجا عظيما فاشكل عليه فسأل



الاشكاله من قضية لا حرج في الدين ( قوله وجوابه ان السؤال لا يدل على ذلك ) اي على ان الامر بوجوب التكرار قلت الصواب ان يقول ان فهمه لا يدل على ذلك لان المستدل انما استدل على مدعاه اعني ايجابه التكرار بفهم اقرع عن الحابس التكرار لا بسؤاله وانما جعل سؤاله دليلا على فهمه حاصله لان سلم ان فهمه التكرار يدل على ان الامر بوجوب التكرار وانما فهمه ذلك لوجدانه ان بعض العبادات يتكرر بتكرر سببه وشرط الحج وهو الوقت بتكرر فهمه منه ذلك وقد استدل على هذا المذهب بان الامر في طلب الفعل مثل النهي في طلب الكف والنهي بوجوب العموم والتكرار فكذا الامر لاشتراكهما في مطلق الطلب والجواب عنه انه اثبات اللغة بالقياس وهو باطل على انه قياس مع الفارق ( قوله ولكنه يحتمله ) اي يحتمل كلا منهما ولا اتحاد المقصود منهما اعني الدوام افراد الضمير ( قوله بمعنى انه لطلب الفعل مطلقا ) الباء بيانية يعني لكونه لطلب الفعل لا بوجوب العموم والتكرار ولو كان ذلك الطلب مطلقا يحتملها والفرق بين الموجب والحتمل ان الموجب يثبت بلا دليل والحتمل لا يثبت الا بدليل والفرق بين الموجب والحتمل ان الموجب يثبت بلا دليل والحتمل لا يثبت الا بدليل كما في الكشف ولهذا قالوا ان الحقيقة موجبة لثبوتها بلا دليل والتكرار يحتمل لاحتياجه في ثبوته الى دليل والمرة ليست بموجبة لعدم دخولها في الحقيقة ولا بمحتملة لعدم احتياجهما في ثبوتهما الى دليل فان الفعل يحمل عليها عند عدم دليل التكرار لثبوتها فلا بد منها لا يقع حقيقة الفعل في الخارج اذ لا يوجد بدونها الا في ضمن فرد ( قوله للمر من سؤال الاقرع ) لو قال من فهم الاقرع التكرار لكان اولي تأمل وجوابه ما ذكره آنفا من انه فهم التكرار لتكرار شرطه وهو الوقت لا لايجاب صيغة الامر ( قوله والنيكرة في الاثبات تخص ) يعني ان المصدر المذكور في المطول خاص لكونه نكرة في الاثبات فكذا المصدر في ضمن المختصر منه خاص للزوم اتحادهما في العموم والخصوص فلا بوجوب العموم والجواب عنه لان سلم ان خصوص المصدر المذكور في المطول يستلزم خصوص المصدر في ضمن المختصر كيف وان الفعل لا يدل لاعلى نفس الحقيقة مع قطع النظر عن العموم والخصوص والمرة والكثرة وانما تعرض هذه المعاني بقريئة ولهذا صرح توصيفه بهما نحو اضرب ضربا واحدا وكثيرا او سلم ذلك لكن لا يتم التقريب لان المطلوب اثبات انه لطلب الفعل مطلقا ويحتمل التكرار لانه لا للمرة ويحتمل التكرار والدليل انما يثبت الثاني لا الاول ( قوله لكن يحتمل ان يقدر المصدر معرفة بدلالة القرينة ) بيان لوجه احتماله العموم فان قيل

وجوابه ان السؤال لا يدل على ذلك لجواز ان يكون لوجدانه بعض العبادات متكررا بتكرر سببه كالصلاة والصوم وبعضها غير متكرر كالإيمان فاشتبه عليه ان السبب ما لا يتكرر وهو البيت والوقت شرط لادائه الثاني وهو مذهب الشافعي انه لا بوجوب العموم والتكرار لكنه يحتمله بمعنى انه لطلب الفعل مطلقا او اكثر للمر من سؤال الاقرع ولانه مختصر من اطلب منك ضربا او افعل ضربا مثلا لان التعريف اذا لا يثبت الا بدليل كما سبق والنكرة في الاثبات تخص لكن يحتمل ان يقدر المصدر معرفة بدلالة القرينة فيفيد العموم فيخص بحسب الارادة وسيأتي جوابه

( الكلام )



الكلام في الامر الحالى عن قرينة العموم والتكرار وكونه محتملا اياه بدلالة القرينة مما لا كلام فيه قلنا المحتمل وجود القرينة لا العموم بدلالة القرينة لان بعد وجود القرينة يتعين العموم (قوله الا اذا كان معلقا بشرط الخ) فيه ان المعلق بشرط والمقيد بوصف مما يوجب التكرار لا مما يحتمل كما صرح جوابه اللهم الا ان يجعل الاستثناء منقطعا او يراد الاحتمال في ضمن الوجوب تأمل (قوله وسيأتى جوابه) اى في البحث الثانى من الابحاث التى اوردها عند شرح المذهب الرابع من ان كلامنا في المفرد العارى عن قرينة العموم والتكرار (قوله لان وجوب الاداء لا يضاف الى السبب) والا لوجب اداء الصلاة في اول وقتها لوجود السبب لكنها لم يجب اداؤها في اول الوقت بل انما وجب في آخر الوقت لتقرر السببية في آخره (قوله ولا يدفعه العدول عن تسمية الوقت سببا الى تسميته علة) فيه ان مراد المجيب ليس بمجرد التسمية بل اعتبار السبب علة حكما في الشرع كما دل عليه اللام في الدلوك والمعلق على العلة يتكرر بتكرر العلة بالاتفاق (قوله الرابع وهو مذهب عامة العلماء) اختلفوا في تفسير هذا المذهب فسرده في التلويح بانه لا يحتمل العموم والتكرار بل هو للخصوص والمره سواء كان مطلقا مثل ادخل الدار او معلقا بشرط او وصف مثل ان دخلت السوق فاشتر اللحم لا يقتضى الا اشتراء اللحم مرة واحدة وانما يستفاد العموم والتكرار من دليل خارجي كتكرار السبب مثلا انتهى وقال في التحرير ان المختار عند الحنفية ان الامر لمطلق الطلب لا يفيد مرة ولا تكرارا ولا يحتمله انتهى قلت وظاهر كلام المصنف بلا ثم ما ذكره في التحرير حيث قال بل يقع على اقل الجنس ولم يقل بل وضع لاقل الجنس فانه يدل على انه موضوع لمطلق الطلب ويقع ذلك الطلب على الاقل المتيقن (قوله اى كل الجنس بدليله وهو النية) بيانه في قول الزوج لامرأته طلق نفسك انه ينصرف عندنا الى الادنى وهو الواحد لم ينوشينا لكونه موجه العرفى او لكونه اقل ما يتحقق موجه الحقيقى العرفى اعنى حقيقة الفعل وكذا ينصرف اليه اذ انوى اثنين لان الثنتين من الطلاق عدد محض في حق الحرة فلفت النية لعدم احتمال اللفظ للعدد المحض فينصرف الى الاقل المتيقن وينصرف الى الاعلى وهو الثلاث اذ انواه الزوج لان الثلاث كل جنس الطلاق في الحرة فيكون من محتمل اللفظ فيعين بالنية لانها لتعين محتملات اللفظ واما عند من قال ان موجه التكرار فملاك المرأة تطليق نفسها واحدة وثنتين وثلاثا او متفرقا اذ لم ينو الزوج شيئا او نوى ثلاثا او اما اذ انوى واحدة

الثالث وهو مذهب بعض علمائنا انه لا يحتمل التكرار الا اذا كان معلقا بشرط كقوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا ومقيدا بثبوت وصف كقوله تعالى اقم الصلاة لدلوك الشمس قيد الامر بالصلاة ليتحقق وصف الدلوك وجوابه ان التكرار في امثال هذه الاوامر انما يلزم من تجدد السبب المقتضى لتجدد السبب لان مطلق الامر المعلق بشرط والمقيد بوصف واعتراض بان اداء العبادات كالصوم والصلاة مثلا واجب على سبيل التكرار فلا يخلو اما ان يكون مضافا الى الاسباب او الى الاوامر فالاول باطل لان وجوب الاداء لا يضاف الى السبب فتعين الثانى واجب بان المراد بالاسباب ههنا العلة لا الاسباب المحضة كما ظن وكثيرا ما يطلق السبب على العلة فكأنه قال وما تكرر من العبادات فيتكرر عليها لا بالاوامر الموجبة لتلك العبادات وبين ذلك بان الله تعالى لو قال ان كان زانيا فارجم فقد جعل الزنا علة وجوب الرجم ولا شك ان تكرر العلة يستلزم تكرر العلة يستلزم تكرر المعلول اقول هذا لا يدفع الاشكال لان حاصل ان السبب المتحدد في الصوم والصلاة هو الوقت ووجوب الاداء المكرر لا يضاف الى الوقت حتى يكون تكرر بتكرره



او اثنين فيقتصر على مانوى عندهم لانه وان اوجب التكرار عندهم لكن  
 يمنع عنه بهليل والنية دليل عليه وعلى مذهب الشافعي على ما ذكره الشارح  
 فيما سبق انه ينصرف الى الواحدان لم ينو الزوج شيئا او نوى واحدة وان نوى  
 اثنين او ثلاثا فهو على ما نوى لانه محتمل كلامه والحاصل ان حقيقة  
 الفعل موجب الغوى والمرة موجب العرفى والثلاث محتملة والتثنية ليس  
 بموجبه ولا محتملة وقوله بدليل يرد عليه مثل ما مر من انه لا احتمال مع الدليل بل  
 يتيقن كل الجنس وكلامنا فيما لا دليل (قوله علة لعدم اقتضائه للتكرار الخ)  
 حاصله ان الامر بالصيغة المشقة من المصدر طلب لذلك المصدر لا غير المصدر  
 سواء كان معرفا كما قال اصحاب المذهب الاول او منكر كما قال اصحاب  
 المذهب الثاني مفرد والمفرد لا يحتمل العدد لان بين المفرد والعدد منافاة  
 اذا المفرد ما لا تركيب فيه والعدد ما يتركب من الافراد والتركيب وعدمه  
 متنافيان فكما لا يحتمل العدد معنى المفرد مع ان المفرد موجود فيه فكذلك لا يحتمل  
 المفرد معنى العدد مع انه ليس بموجود فيه اصلا ثبت انه لا دلالة للامر على العدد  
 لا على سبيل الوجوب ولا على سبيل الاحتمال اذا لشي لا يوجب ضده ولا يحتمله  
 فان قيل فعلى هذا ينبغي ان لا يجوز نية الثلاث في نحو طلق نفسك كما لا تجوز نية  
 التثنية لانه عدد كالتثنية فلا يحتمله اللفظ فاجاب بقوله بل يقع على الواحد حقيقة  
 او اعتبارا يعنى ان المفرد على نوعين مفرد حقيقى وهو ادنى الجنس وهو الواحد  
 بالشخص ومفرد اعتبارى وهو تمام الجنس من كل جنس من اجناس  
 الافعال وهو الواحد بالجنس وهذه الفردية اعتبارية لاحقية اذ لها افراد  
 كثيرة والكثرة تنافى الوحدة ولكنها باعتبار ان لها وحدة جنسية تكون فردا  
 اعتباريا ولهذا اذا عدت اجناس التصرفات تقول التصرفات المملوكة  
 النكاح والطلاق والبيع والشراء كان كل واحد منها واحدا بالجنس مع كثرة  
 افراده الا يرى انه يصح وصفه بالوحدة فيقال الطلاق جنس واحد من التصرفات  
 الشرعية كما يقال الحيوان جنس واحد من الاجناس والانسان نوع واحد  
 والكلمة نوع واحد مع تعدد افرادها فيكون الجنس من حيث المجموع  
 من محتمل اللفظ فتصح النية لانهما تعين محتملات اللفظ بخلاف التثنية  
 فانها ليست من محتمل اللفظ لكونها عددا محضا لا وحدة فيها بوجه فلا تعمل  
 فيها النية وبخلاف الواحد فانه مفرد حقيقى فيحمل عليه اللفظ بلاية ولا دليل  
 فان قيل فعلى هذا ينبغي ان تصح نية الثلاث ايضا في قول الزوج طلقك فانه مثل

وانما يضاف الى الامر وهو ليس  
 بتكرر فتعين اقتضاؤه التكرار ولا يدفعه  
 العدول عن تسمية الوقت سببا الى  
 تسميته علة فالصواب في الجواب ان  
 يختار اضافة تكرر وجوب الاداء  
 الى الامر لا بمعنى ان الامر الواحد  
 يدل على التكرار ويحتمله بل بمعنى ان  
 الامر يعتبر متوجها في اول الوقت  
 في الصوم و آخره في الصلاة فيتكرر  
 الوقت بتكرر توجه الامر ويتكرر  
 توجهه بتكرار وجوب الاداء وسيأتى لهذا  
 زيادة تحقيق ان شاء الله تعالى الرابع وهو  
 مذهب عامة علمائنا انه لا يوجب التكرار  
 (ولا يحتمله مطلقا) سواء علق بشرط  
 او قيد بوصف ام لا (بل يقع على اقل  
 الجنس) اى جنس الفعل وهو ادنى  
 ما بعده ممثلا لتعيينه (ويحتمل كانه اى  
 كل الجنس بدليله وهو النية لكونه كال  
 المسمى (تضمنه) علة لعدم اقتضائه  
 للتكرار وعدم احتمال له (مصدرا  
 لا يحتمل محض العدد) كالثنين في طلاق  
 الحرة والثلاثة وغيرها من الاعداد في  
 سائر الاجناس وذلك لان المصدر مفرد  
 والمفرد لا يقع على العدد بل على الواحد  
 حقيقة لتعيينه بتعيينه او اعتبارا  
 اعنى المجموع من حيث هو مجموع فانه  
 جنس واحد من الاجناس فيحتمل  
 لكونه كال المسمى وهما اباحت



طلق في اقتضائه المصدر وكون الثلاث تمام الجنس مع انه لم يصح نية الثلاث فيه  
اجيب عنه بانه اخبار عن الماضي والاخبار لا يقتضى وجود الخبر به ليصح  
فان الخبر وان كان كذبا فهو خبر ولا اثر له ايضا في ايجاده لان الخبر به لا يصير  
موجودا بالاخبار في الزمان الماضي ولكن يقتضى وجود الخبر به ليكون صحيحا  
في الجملة بان يكون صدقا فكان ثابتا ضرورة الصدق وهي ترتفع بالواحدة لان  
المقتضى لا عموم له لكونه ضروريا غير ان الشرع جعله انشاء فاقضى ما كان  
يقضىه الاخبار وهو الواحد بخلاف قوله طلق فانه امر وله اثر في ايجاد  
المأمور به لانه لطلب المأمور به وهو ما دل عليه من المصدر فصار كالمذكور لانه  
مخذوف والمخذوف كالمندوق فكان التعميم داخلا على المذكور فكان حكما  
اصليا فلها صحة نية الثلاث كذا في مختصر التقويم واما الجواب عن القائلين  
بان الامر يوجب التكرار اذا علق بشرط او وصف فقد ذكرناه فيما سبق تفصيلا  
( قوله والمنع مكابرة ) اي المنع المشار اليه بقوله ولكنه لا ينافي احتمال العدد  
( قوله للطبيعة من حيث هي ) اي الماهية بلا شرط شيء لالماهية بشرط  
شيء والماهية بشرط لا شيء على ما بين في محله ( قوله لادلالته على العدد الخ )  
فيه نظار من وجهين الاول ان الموضوع للطبيعة من حيث هي هي كما لادلالة  
له على العدد من حيث هو وكذلك لادلالته له على العدد من حيث المجموع  
كالثلاثة في الطلاق فانها من حيث هي عدد محض ليس بموجب ولا بمحتمل  
للطلاق فلا دلالة له عليها اصلا كما دلالة له على الثنتين واما من حيث المجموع  
فلا دلالة له عليه ايضا لانه من محتمل اللفظ لا موجه على ما تقدم ولادلالة  
لفظ على محتمله والالما احتيج فيه الى النية والدليل بل اللفظ انما يدل على  
موجهه والثاني ان الموضوع للطبيعة من حيث هي كما لادلالته له على العدد  
كذلك لادلالته له على الفرد اذ لادلالة للعمام على الخاص باحدى الدلالات  
الثلاث نعم يحتمل اللفظ عليه عند عدم قرينة العدد والتكرار لادلالة  
اللفظ عليه بل لكونه اقل متيقنه فالقول بان الامر للمرة مع القول بان المصدر  
موضوع للطبيعة من حيث هي متنافيان وجعل كونها موجه بمعنى انها  
موجه في العرف على ما سياتى ذكره لا يجدي نفع لعدم دلالة عليها واستعمال  
اهل العرف فيها ليس لدلالته عليها بل لكونها اقله المتيقن فالاولى في الجواب  
ان يقول ان المفرد بمعنى ما يقابل المتنى والمجموع وان كان موضوعا بازاء  
الطبيعة من حيث هي لا يحتمل العدد لانه لا تركيب فيه اصلا والعدد ما يتركب  
من الاحاد فلا يحتمله ( قوله فهو المطلوب ) اي كون كل فرد بما يحتمله

الاول انه ان اريد بكون المصدر مفردا انه  
موضوع للمفرد ممنوع كيف وقد اجمع  
اهل العربية على كونه موضوعا للجنس  
من حيث هو هو وان اريد ان لفظه  
مفرد بمعنى انه ليس بثنية ولا جمع  
فسلم ولكن لا ينافي احتمال العدد وانما  
ينافيه لو لم يكن موضوعا للجنس الجواب  
ان المراد به مقابل المتنى والمجموع والمنع  
مكابرة لان المراد بالاحتمال ليس بمجرد  
جواز اطلاقه عليه بل صحة استعماله فيه  
وارادته منه ولا يخفى على ذي مسكة  
ان الموضوع للطبيعة من حيث هي هي  
لادلالته على العدد من حيث هو هو  
اذ لادلالة للعمام على الخاص اصلا ولا  
ولادليل خارجيا يدل عليه فلا يصح  
استعماله فيه قطعا الثاني لان سلم ان المفرد  
لا يقع على العدد فان المفرد المقترن بشيء  
من ادوات العموم والاستغراق يكون  
بمعنى كل فرد لا بمعنى مجموع الافراد فان  
زعمت انه ايضا واحد اعتباري فهو  
المطلوب اذ لا تعنى باحتمال الامر للعموم  
والتكرار



اللفظ هو المطلوب (قوله سوى انه يراد ايقاع كل فرد) اي لا ايقاع مجموع الافراد  
 دفعة لعدم امكانه في زمان واحد (قوله بل تغيير الى ما لا يحتمله مطلق اللفظ)  
 لان مقتضى الامر عند الاطلاق هو الوقوع على الفرد الحقيقي فتقيده بالعدد  
 يخرج عن مقتضاه الاصل فيكون تغييرا كما ان الشرط والاستثناء يكونان تغييرا  
 لما اقترنا به (قوله وقد ماتت قبل ذكر العدد) ولومات الزوج قبل ذكره يقع  
 بالصيغة لعدم اتصال المغير له كما قالوا في قوله انت طالق ان شاء الله لومات هي  
 قبل ان شاء الله لا يقع الطلاق لفوات المحل ولومات هو قبله يقع بقوله انت طالق  
 لعدم اتصال المغير وقوله قبل ذكر العدد يقتضى كون الواحد عددا عند الفقهاء  
 (قوله بعد التسليم) فيه ان المجيب مانع ومنع المنع ومنع ما يؤيده ليس بمقبول  
 (قوله وجوابه انه ليس الخ) توضيحه انهم اتفقوا على ان الامر موضوع لطلب  
 مطلق الفعل اي الحقيقة تاما اختلفوا في ان المطلوب به هل هو تلك الحقيقة من  
 حيث هي او فرد من افرادها وهو المختار عند الشارح عزو الى عامة الحنفية  
 واحتجوا عليه بان الماهية من حيث هي يستحيل وجودها في الخارج لكونها  
 كلية فلان تكون مطلوبة واحتج القائلون بالاول بان المطلوب فعل مطلق ولا شئ  
 من الافراد بمطلق لتقيده بالثبوت فلا شئ من المطلوب يجزئ وينعكس الى  
 لا شئ من الجزئى بمطلوب فيلزم ان يكون المطلوب هو المطلق اعنى الماهية من  
 حيث هي وهي موجودة في الخارج لكونها جزأ من الموجود في الخارج  
 اعنى الافراد الخارجية وانما المعدوم هو الماهية بشرط لا شئ وما نحن فيه هو  
 الماهية بلا شرط شئ وكمن بينهما فرق فان الثانية اعم من الاولى (قوله فتى  
 اقتصر المتكلم على المصدر) وذلك بأن لم يذ كر مع الصيغة واحدا واثنين او ثلاثة  
 او غيرها من الاعداد (قوله اذا زاد عليه العدد) اي لفظ واحدا واثنين او غيرهما  
 (قوله علم انه اراد معناه اللغوى) فان قيل ان ذكر العدد يتوقف على ارادة  
 معناه اللغوى والا لما ذكر العدد فلو توقف ارادة معناه اللغوى على ذكر  
 العدد لزم الدور قلنا ان الموقوف على الارادة هو ذكر العدد والموقوف على ذكر  
 العدد هو العلم بارادة المتكلم بمعناه اللغوى لانفس ارادته فلا دور اقول وبعد فيه  
 نظر وهو ان الملازمة الاولى اعنى انه متى اقتصر المتكلم على المصدر علم انه مسلم  
 بناء على ان ارادة الحقيقة العرفية راجعة على ارادة الحقيقة اللغوية عرفا واما  
 الملازمة الثانية وهي اذا زاد عليه العدد علم اراد معناه اللغوى فلا فان الخصم  
 ان يقول يجوز ان يراد موجه العرفي واذا زيد عليه الاثنان او الثلاثة مثلا

سوى انه يراد ايقاع كل فرد من افراد  
 الفعل الجواب ان كون ذلك المفرد  
 بمعنى كل فرد انما هو من ادوات  
 الاستغراق وكلامنا في المفرد العارى  
 عنها فابن احدهما من الآخر الثالث  
 انه لو لم يحتمل العدد لما صح تفسيره به  
 مثل طلق نفسك اثنتين وصم ثلاثة ايام  
 او كل يوم ونحو ذلك واجيب باننا نسلم  
 انه تفسير بل 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  
 لامرأته طلقك ثلاثا او واحدة  
 وقد ماتت قبل ذكر العدد لم يقع شئ  
 كذا قال شمس الائمة واعترض عليه  
 بان هذا بعد التسليم مشكل لان الواحد  
 موجه فكيف يكون اقترانه به تغييرا  
 بل يكون تقريرا وجوابه انه ليس  
 المراد بكون الواحد موجه انه موضوع  
 له في اللغة فانه مخالف لاجماع اهل  
 العربية بل انه يستعمل عرفا في الجنس  
 من حيث تحققة في ضمن الواحد ضرورة  
 ان الاحكام انما تجرى عليه من حيث  
 وجوده ولما كان الواحد ادنى ما يتحقق  
 الجنس في ضمنه ولم يوجد دليل على ازيد  
 منه صار موجه عرفا فتى اقتصر المتكلم  
 على المصدر علم انه اراد موجه العرفي  
 واما اذا زاد عليه العدد علم انه اراد  
 معناه اللغوى المطلق

( يكون )



يكون تغيير الی ما ينافيه واذ ازيد عليه الواحد يكون تقريرا غايته ان هذا التغيير غير التغيير الذي ذكره الشارح (فوله اى كالامر الخ) توضيحه ان كل اسم فاعل دل على المصدر المرة ولا يحتمل العدد كمصدره وانما قيد بقوله دل عليه احترازا عن اسم الفاعل الذي جعل علما لشخص فانه لا يدل على المصدر وان وجد فيه التفات الذهن لان الدلالة عندهم دائرة مع الارادة والمراد في الاعلام هو ذات العلم لا المعاني المصدرية ثم مثلوا ذلك بقوله تعالى السارق والسارقة فان كلا منهما اسم فاعل دل على المصدر اعني السرقة وللم يحتمل العدد كان المرة حتى لا يجوز بها الا الايمان لانه لما يحتمل العدد فاما ان يراد بها المرة او الكل كالامر لانه لما دل على المصدر والمصدر اسم فرد على مامر كان المرة ولا يحتمل العدد ولا يجوز ان يراد الكل اى الواحد الاعتباري كما جاز في جنس الطلاق مثلا على مامر لان كل السرقات التي توجد منه لا تعلم الا بآخرها فيؤدي الى ان لا يقطع اصلا وان سرق الفمرة لان الكل من حيث هو لا يتحقق الا عند الموت لاقبله وبعد الموت لا يقطع لانقطاع الاحكام بالموت وذلك باطل بالاجماع فتعين ان المراد هو المرة فكأنه قيل الذي سرق سرقة والتي سرقت سرقة فاقطعوا اليديهما ثم لما كان ظاهر هذا الكلام يقتضى ان يقطع اليدين جميعا بسرقة واحدة وهو غير مراد بالاجماع ايضا ثبت ان الواجب بالآية قطع يد واحدة بسرقة واحدة من كل من السارق والسارقة ثم هذه اليد الواحدة لا تخلو اما ان تكون اليمنى او اليسرى وقد ثبت ايضا بالاجماع والسنة القولية والفعلية وقراءة ابن مسعود ان اليمنى مراد فليبقى اليسرى مرادا بها ضرورة وكذا لا يراد الا العم منهما ايضا ولهذا قلنا لا يقطع اليسرى في المرة الثانية بل يجبس وصاحب التوضيح بنى مسألة عدم قطع بسار السارق في المرة الثانية على ان مصدر الامر اى فاقطعوا لا يحتمل العدد لا على مصدر السارق والسارقة بناء على ان السارق مام وعمومه يقتضى عموم مصدره ضرورة امتناع قيام الواحد الختفي بالجموع والجواب عنه ان المراد وحدة المصدر بالنسبة الى كل فرد من افراد السارق كذا في التلويح ولو كان محتملا للعدده كما زعمه الشافعي او موجبا له كما زعم الفرقة الاولى لجاز ان يثبت قطع اليسرى بهذه الآية كاليمنى فصار التقدير هكذا الذي سرق سرقات والتي سرقت سرقات فاقطعوا من كل واحد منهما بكل واحدة من السرقات يدا فلما ثبت عدم احتمال العدد ظهر ضعف استدلال الشافعي بهذه الآية على قطع اليسرى وههنا بحث اما اولاهو ان الشافعي لم يثبت قطع اليسرى بهذه الآية

ولاشك ان تعبير المطلق تغيير بل تبديل والى ما ذكرنا تشير عبارة المجيب حيث قال ما لا يحتمله مطلق اللفظ اى اللفظ المطلق عن دلالة العرف وقرينة الاستعمال المحمول على معناه اللغوي (وكذا) اى كالامر في عدم اقتضائه لتكرار وعدم احتمال له (كل اسم فاعل دل عليه) اى على المصدر قيده احترازا عن اسم فاعل جعل علما كالحارث والقاسم فان الدلالة المعتبرة عندهم هي المقارنة للارادة لا التفات الذهن فقط وذلك كالسارق في آية السرقة فان المصدر الثابت بلفظ السارق للم يحتمل العدد اريد بها المرة ولا احتمال ههنا للواحد الاعتباري اعني كل السرقات التي توجد منه لانه يؤدي الى ان لا يقطع يده وان سرق الفمرة الا عند الموت وذلك باطل بالاجماع فبالمررة الواحدة لا يقطع الايد واحدة فهي اما اليمنى او اليسرى او اعم منهما والاولى متعينة بالاجماع والسنة قولها وفعلا وقراءة ابن مسعود رضى الله عنه فاقطعوا ايمنهما اذا القراءة يفسر بعضها بعضها فلا يكون اليسرى والاعم مرادا ضرورة



بل بقوله عليه السلام فان عاد فاقطعوا الحديد كما اثبتنا به قطع الرجل ولو سلم ذلك  
 لكن لا بطريق احتمال المصدر العدد بل بطريق ان الله تعالى نص على الايدي  
 في هذه الآية بصيغة الجمع و اضافته الى السارق والسارقة بقوله فاقطعوا ايديهما  
 فواجب الاستغراق كما اذا قال عبيدي كذا فيدخل اليمين واليسار فلو حل  
 على اليمين لبطل اطلاق النص وصيغة الجمع لان بهما يمينين لا ايمان وذلك يجري  
 مجرى النسخ عندكم قلنا قراءة ابن مسعود مشهورة يجوز تقييد النص بها  
 عندنا فاذا قيد بها تكون صيغة الجمع مجازا عن التثنية ضرورة كما في قوله تعالى  
 فقد ضعت قلوبكم واما ما نيا فلانه يقتضى ان لا يحد الزاني في عمره الامرة واحدة  
 وان زنى الفمرة لان كل الزنا الذي كان في عمره ليس برادباية الزنا والالتوقف  
 الحد عليه واللازم باطل كما مر ولا يحتمل العدد ايضا فيراد بها الزنا الواحد  
 وبالزنا الواحد لا يحد الامرة واحدة فلو زنى وحدثه زنى الفمرة ينبغي ان لا يحد  
 فان قيل الزنا علة للحد فيكرر العلول بتكرار العلة قلنا السرقة ايضا علة للقطع  
 مع انه لم يتكرر بتكررها فان قيل العلة انما تعمل في محلها والمحل في الحد باق  
 مادام حيا وهو البدن بخلاف القطع فان محله اليمين على ما تقدم فيفوت لفوات  
 محله ولا يقطع في المرة الثانية فالجواب لان سلم ان محله اليمين بل هو اول المسئلة  
 بل اليد مطلقا والحق ان كون اليمين محللا ثابت بالاجماع القولي والفعل  
 ومنه مكابرة (قوله قيل) اي في الرد على الشافعي (قوله مع ان الحكم واحد)  
 وهو القطع والمراد بالحادثة السرقة وبالمطلق قوله تعالى فاقطعوا ايديهما  
 وبالقيد قراءة ابن مسعود (قوله اما مطلق عن الوقت) اي الوقت المعهود على  
 ما سيظهر لك قال في بعض كتب الاصول الامر اما موقت او غير موقت وانما  
 عدل عنه الى قوله اما مطلق عن الوقت اشارة الى ان الامر لا ينفك عن الوقت  
 البتة لان المأمور به فعل والفعل لا يبدله من وقت ولهذا فسروا غير الموقت  
 بقولهم اي غير مقيد بوقت يفوت الاداء بفوته لا بالخلو عن مطلق الوقت وفسر  
 الشارح المطلق عن الوقت بالذي لم يتقيد بالمأمور به بوقت يكون الايمان به بعده  
 قضاء او غير مشروع فعلى الاول يكون الامر بالحج مطلقا لان الحج بعد وقته  
 وهو شهر ان وعشر ذي الحجة لالسنة المعينة لا يكون قضاء وعلى الثاني  
 يكون موقتا لانه بعد وقته غير مشروع (قوله داخل في مفهوم الصوم)  
 لانه عبارة عن الامساك من طلوع الى غروب فتعلقه بالنهار لا يكون موقتا  
 لان الجزء لا يكون قيدا لكل فجعلهم قضاء رمضان وصيام الكفارات

وقول الشافعي رحمه عليه ان الآية تدل  
 على قطع يسرى السارق في الكرة الثانية  
 يكون ضعيفا قبل مع ان الحكم واحد  
 والحادثة واحدة وفيه يحمل المطلق على  
 المقيد انفاقا اقول انما لم يحمل  
 المطلق على المقيد ههنا لما سبق انه لا يعمل  
 بالقراءة غير المتواترة لانه لا يحمل  
 في مثل هذه الصورة (وهو) اي الامر  
 (اما مطلق عن الوقت) وهو الذي لم  
 يتقيد المطلوب به بوقت يكون الايمان به  
 بعده قضاء وقد زادا وغير مشروع فعلى  
 الاولى يكون امر الحج مطلقا وعلى الثاني  
 موقتا واما صيام الكفارات والنذور  
 المطلقة وقضاه رمضان فالظاهر انها من  
 اقسام المطلق كما ذهب اليه صاحب  
 الميزان لان التعلق بالنهار داخل  
 في مفهوم الصوم لا قيد له وعدها من  
 الموقت تسامح مبنى على الظاهر (كالامر  
 بالزكاة ونحوه) اي الامر بصدقة الفطر  
 والعشر والكفارات



والتذور المطلقة من الوقت بناء على تعلقها بالنهار او بناء على ان القضاء مقدر  
 بمدة ماقت الاداء وصيام الكفارات مقدر بمدة الشهرين او ثلاثة ايام  
 وصوم النذر مقدر بما يسمى من المدة مسامحة وكون اداء رمضان من الوقت  
 ليس باعتبار تعلقه بالنهار حتى يكون كونه موقتا مسامحة ايضا بل باعتبار  
 تعلقه بالوقت المعين المضروب اقول دعوى اظهره كون هذه الاحكام من  
 اقسام المطلق انما يستقيم على تعريف الامر الموقت بما يتقيد المطلوب به بوقت  
 يكون الاثبات به بعده قضاء واما اذا عرف بما يتقيد المطلوب به بوقت يكون  
 الاثبات بعده قضاء او غير مشروع فلا يستقيم بل يكون موقتا بالنهار  
 لان الصوم في الليل غير مشروع كيف وقد قال آتقان الحج موقت على الثاني  
 ( قوله والصحیح الذي عليه مشايخنا الخ ) تحريره لقائلون بان الامر المطلق  
 يقتضى التكرار يلزمهم القول بانه يقتضى الفور لان من ضرورة التكرار  
 استغراق جميع الاوقات من وقت الامر الى آخر العمر والذين قالوا ان البراءة  
 تحصل بالمرة اختلفوا فيه فقال ابو منصور المتري والكرخي من اصحابنا انه  
 يقتضى الفور وقال اكثر مشايخنا وبعض الشافعية وعامة المتكلمين انه لا يترسخ  
 لا للفور وقال القاضي الباقلاني يقتضى احدا الامر من اما الفور او العزم على الفعل  
 في ثاني الحال الا ان آخر الوقت اذا بقي منه قدر ما يسع الفعل فينذرتين الفعل  
 وقال امام الحرمين بالوقف بمعنى انه لا يعلم لغة بدون القرينة انه يقتضى الفور  
 او التراخي ولكنه لو بادرا لمؤروا في المأمور به فورا لكان متملا وقال بعضهم  
 بالوقف وان بادرا لمؤروا في الماء وره فور الميقطع بكونه متملا بل يتوقف فيه  
 ايضا كما يتوقف قبله واستدل القائلون بالفور بسبعة اوجه الاول العرف فان  
 الرجل اذا قال لعبيده اسقني ماء فانه يفيد الفور قطعا حتى يذم على التأخير  
 والجواب ان الفور مستفاد من القرينة الحالية والكلام في المطلق عنها الثاني ان  
 كل مخبر ومنشئ فانما يقصد باخباره وانشاءه الزمان الحال كزيد قائم  
 وانت طالق فكذا الامر يقصد بامره الحال الحاقاله بالاعم الاغلب يجامع  
 كونهما من اقسام الكلام والجواب عنه انه قياس في اللغة والقياس لا مدخل له  
 في اثبات اللغة على انه قياس مع الفارق لان المقيس عليه حالي والامر استقبالي  
 لانه لتحصيل ما ليس بحاصل قطعا الثالث ان الامر طلب كالنهى والنهى  
 يقتضى الفور فكذلك الامر والجواب عنه مثل الجواب عن الثاني من انه قياس  
 في اللغة على انه مع الفارق لان النهى نفي فيقتضى العموم والامر اثبات

(والصحیح) الذي عليه مشايخنا واكثر  
 اصحاب الشافعي وعامة المتكلمين (انه)  
 اي الامر المطلق ( لا بوجوب الفور )  
 وهو لزوم الاداء في اول اوقات الامكان  
 بحيث يلحقه الذم بالتأخير عنه خلافا  
 للكرخي منا وبعض اصحاب الشافعي  
 والقائلين بأن موجب الامر التكرار لهم  
 قوله تعالى ما منعك ان لاتسجد اذا امرتك  
 حيث ذم ابليس على ترك السجود  
 في الحال مع كون الامر مطلقا فلم يكن  
 للفور لما توجه الذم اليه واجيب بان الانسليم  
 ان الفور مستفاد من الامر بل من الفاء  
 في قوله ساجدين اقول قد منع  
 المحققون دلالة الفاء الجزائية على  
 التعقيب للقطع بانه لا دلالة لقوله تعالى  
 اذا نودي للصلاة من يوم الجمعة فاسعوا  
 الآية على انه يجب السعي عقيب النداء  
 بلا تراخ فالوجه ان يقال توجه الذم  
 اليه يجوز ان يكون لظهور دليل  
 العصيان فيه حيث خالف جهور  
 المتمثلين بالامر المتناول له ولهم اويتال  
 ان ذلك امر مقيد بوقت معين ولم  
 يوجد فيه فلا دلالة فيه على المطلوب



فلا يقتضيه الرابع ان الامر بالشيء نهى عن ضده والمنهى عن الضد يستلزم الفور فكذا ما يستلزم النهى عن الضد فان ملزوم الملزوم ملزوم والجواب عنه لان سلم ان الامر بالشيء نهى عن الضد ولو سلم فلان سلم ان النهى الضمني يستلزم الفور على ما ذكرنا في القول باقتضائه التكرار الخامس لو كان التأخير مشروعا لوجب ان يكون الى وقت معين عند المكلف والازم تكليفه بعدم تأخير الواجب عن وقت لا يعلمه وهو تكليف بما لا يطاق لكن لا يجوز ان يكون التأخير الى وقت معين لان ذلك الوقت ليس الا وقتنا بغلب على ظن المكلف انه لا يعيش بعده لان القائلين بالتراخي قائلون به لكن لا بد لغلبة ظنه من دليل وهو اما كبر السن او مرض شديد لكن كثير من المكلفين يموتون دون فهموا والجواب عنه انه منقوض بمثل صل متى شئت للمكلف فان الدليل المذكور جار فيه بعينه والمدعى وهو الفور متخلف للتراخي بالاتفاق لتصریح متى شئت وبانا لان سلم انه اذا لم يجب التأخير الى وقت معين عند المكلف لم تكلف ما لا يطاق وانما يلزم ذلك ان لو كان التأخير متعينا وليس كذلك لجواز الاتيان بالمأمور به على الفور فان المراد بالتراخي هو ان لا يكون الفور لازما لان لا يجوز السادس ان فعل المأمور به من الخبرات وسبب للمعرفة ومثله يجب الاتيان به على الفور لقوله تعالى وسارعوا الى مغفرة من ربكم امر بالمسارعة والامر بالوجوب والجواب لان سلم ان هذا الامر لوجوب بل للندب السابع قوله تعالى ما منعك ان لاتسجد اذا امرت فانه ليس الاستفهام قطعان بل للذم ولو لم يكن للفور لم يتوجه الذم لجواز ان يقول له معنى كون الا لتراخي لا للفور واجيب عنه بمنع كون الفور مستقادا من الامر اعني فقعوا بل من الفاء في قوله تعالى فاذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين فانه دل على وجوب السجود عقيب التسوية ونفخ الروح ولا يلزم منه كون الامر المطلق للفور ورده الشارح بمنع دلالة الفاء الجزائية على التعقيب احترز بقيد الجزائية عن العاطفة فانه ما تدل على التعقيب على ما صرح به في المعنى حاصله ان الفور لما استلزم التعقيب استلزم انتفاء التعقيب انتفاء الفور ثم وجه بتوجيهين احدهما ان توجه الذم اليه يجوز ان يكون لظهور رليل العصيان فيه المخالفة جهور الممثلين بالامر الذي ليس للفور لالكون الامر للفور والثاني ان الامر بالسجود يجوز ان يكون موقفا بوقت معين ولم يوجد ذلك السجود في ابليس فيستحق الذم لالكون الامر للفور واستدل اصحابنا بتوجيهين احدهما ان الفور امر زائد ثبوتى فيحتاج الى القرينة

ولنا ان الفور امر زائد ثبوتى فيحتاج الى القرينة بخلاف التراخي بمعنى عدم التقييد بالحال لا التقييد بالاستقبال فسا لا يحتاج الى القرينة هو الاول الاصل وايضا صح ان يقال افعال الساعة او بعد ساعة او بعد يوم فلو كان الامر المطلق للفور لكان الثاني والثالث تناقضا والاول تكرار او اعتراض بجوز ان يكون الاول بيان تقرير والاخير ان بيان تغيير واجيب عن بيان التقرير بانه لو كان كذلك لبقى على اطلاقه كما كان قبل التقييد بالساعة اذ ليس بيان التقرير الا تأكيد السابق باللاحق وانعقاد الاجماع على ان افعال مطلق وفعال الساعة مقيد بما يكذبه اقول ان اريد الاطلاق لفظا فاسلم لكنه غير مفيد وان اريد معنى فلا يسلمه القائل بالفور فكيف يصح دعوى الاجماع (بلا خلاف بينهما) اي بين ابى يوسف ومحمد ذهب الكرخى وجعاعة من مشايخنا الى انه يوجب الفور عند ابى يوسف خلافا لمحمد الصحيح انه لا خلاف بينهما



و كلامنا فيما لا قرينة بخلاف التراخي بمعنى عدم التقييد بالحال لا التقييد  
 بالاستقبال فانه لا يحتاج الى القرينة لكونه اصلا والثاني انه يصح ان يقال  
 افعل الساعة او بعد ساعة او بعد يوم فلو كان الامر المطلق للفور لكان الثاني  
 والثالث تناقضا والاول تكرارا فان قيل يجوز ان يكون الاول بيان تقرير  
 والثاني بيان تغيير على مامر مثله اجيب بانه لو كان الاول تقريرا لبقى الامر  
 على اطلاقه كما كان قبل التقييد بالساعة كذلك والاجماع على ان افعل مطلق  
 و افعل الساعة مقيد بما كذبه على ما صرح به في القآتي وردده الشارح  
 بما حاصله انه ان اريد باطلاق افعل وتقييد افعل الساعة الاطلاق والتقييد  
 لفظا فلا يفيد المجيب لان المعترض سلم ذلك ويقول ان افعل كما يفيد الفور حال  
 كونه مطلقا لفظا كذلك يفيد حال كونه مقيدا لفظا بالساعة وان اريد  
 الاطلاق والتقييد معنى فلا يسلم القائل بالفور فلا يصح دعواه الاجماع فانقي  
 الوجه الاول سالما و اشار بتفسير التراخي فيه بمعنى عدم التقييد بالحال لا التقييد  
 بالاستقبال الى دفع ما يتوهم من المعارضة بالقلب بان يقال بان الامر المطلق  
 لو كان للتراخي لكان قولنا افعل الساعة تناقضا وقولنا افعل بعد الساعة  
 او بعد اليوم تكرارا ووجه الدفع ان التقييد بزمان مخصوص يتوقف صحة  
 الامتثال عليه كما يفيد القائلون بالفور بل نقول ان معنى التراخي عدم التقييد  
 بالحال لا التقييد بالاستقبال فيجوز للمكلف ان يأتي بالمأمور به في اي زمان شاء  
 بشرط ان لا يفوته في عمره من غير ان يلحقه ذم بالتأخير والتقديم حتى لو اتاه فورا  
 يخرج من العهدة واستدل القاضي الباقلاني ومن تبعه بانه قد ثبت في الفعل  
 والعزم قبل آخر الوقت حكم خصال الكفارة اعني انه لو اتى باحدهما اجزأه  
 ووتركهما عصى وذلك معنى وجوب احدهما لا بعينه قبل آخر الوقت وهذا ان  
 الفعل لما جاز تركه في اول الوقت فلو لم يجب العزم بدلا عنه لم يكن الفعل واجبا  
 مطلقا لانه جاز تركه بلا بدل فيكون الواجب في اول الوقت احدهما لا بعينه  
 والجواب عنه يوجهين احدهما ان الحكم بثبوت حكم الكفارة للعزم ههنا  
 مسبوق بكون وجوب العزم ثابتا شرعا في الكفارة من حيث هو احدهما وليس  
 ذلك ثابتا والثاني ان الفاعل للصلاة في الاول الوقت ممثل لكونها صلاة واجبة  
 عليه بخصوصها لا لكونها احد الامرين واستدل امام الحرمين بان الطلب  
 متحقق بورود الامر والخروج من العهدة بالتأخير مشكوك فيه فوجب ترك  
 المشكوك فيه فتعين المبادرة واجيب عنه بانه ان اراد ان الطلب على الفور



متحقق فهو مصادرة وان اراد ان الطلب على التراخي متحقق فيفيد خلاف المقصود فتعين الثالث والموثق بحتمل الابتداء والتأخير من غير ترجيح فكما يخرج من العهدة بالمبادرة يخرج بالتأخير ايضا وحينئذ يكون مشكوكا ( قوله والخلاف الواقع بينهما الخ ) جواب عما نشأ من قوله والصحيح انه لا يوجب الفور بلا خلاف بينهما تقريرة انه كيف نفي الخلاف بينهما في عدم ايجابه الفور مع ان ابا يوسف قال ان الحرج يجب على الفور وقال محمد على التراخي على ما تبصر حبه في السادس من الاقسام المقيدو بعد اتفاقهم في كونه للتراخي دون الفور لا يصح الاختلاف المذكور فأجاب المصنف بان الخلاف بينهما في الحرج ليس بناء على مسألة الفور والتراخي كما زعمه الكرخي وجماعة من مشايخنا حيث قالوا ان الخلاف بينهما مبنى على ان الامر المطلق للفور عند ابي يوسف وللتراخي عند محمد بل الخلاف بينهما ابتدائي فمحمد اعتبر الحرج بقضاء رمضان في انه واجب موسع متراخ موقت بالعمركذا الحرج متراخ موقت بالعمركذا لا يؤدي الا في وقت خاص من السنة اعنى اشهر الحرج كما في ان الصوم لا يؤدي الا في وقت خاص من السنة اعنى الشهر دون اليبالي فكما لا يتعين وقت قضاء الصوم لا يتعين العبد فعلا فكذا الحرج لا يتعين الا بتعيين العبد فعلا ولو كانت السنة الاولى معينة للاداء لكان المأني بعده قضاء كسائر العبادات الموقفة اذا فانت عن اوقاتها وليس كذلك و ابو يوسف فرق بين قضاء رمضان وبين الحرج فجعل الحرج واجبا مضيقا اي فور ادون القضاء واستدل بان اشهر الحرج من السنة الاولى بعد الامكان متعينة للاداء فلا يباح له التأخير عنها كوقت الظهر للظهر وهذا لان الخطاب بالاداء لحقه في هذا الوقت اتفاقا وهو فرد من افراد اشهر الحرج لا مزاجه اذ المزاجحة انما تكون بادراك العام الثاني وهو مشكوك فيه اذ لا يدري انه هل بقي الى السنة الثانية او لا والموهوم لا يعارض المتحقق المعلوم فاذا انتفى المزاجحة بقبت اشهر الحرج من العام الاول متعينة للاداء فيها فلا يسعه التأخير عنها بخلاف قضاء رمضان لان التأخير عن اليوم الاول لا يكون تفويتا له لتمكنه في اليوم الثاني فان قيل بمجيء الليل يزول تمكنه لا يدري ايدرك اليوم الثاني ام لا اجيب بان الموت في ليلة واحدة قبل ظهور علامته نادر فبني الحكم على الغالب واذا كان كذلك استوت الايام كلها فكأنه ادرك كلها فخير بينهما ولم يتعين اولها بخلاف الموت في سنة واحدة فانه كثير ليس بنادر فلا يكون مدركا لكلاهما فيتعين اولها ( قوله اما لهذا الوفاق ) اذ بعد هذا الوفاق لا مساغ

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



للخلاف المذكور في الحجج الا كونه ابتدائيا لعدم صحة بئانه على هذا الوفاق  
 (قوله في هذا الفصل) اي فصل الامر المطلق وليس مراده ان الخلاف  
 في هذا الفصل بناء على الخلاف المعروف بين اصحابنا في الحجج بل مراده  
 بيان كيفية الخلاف في هذا الفصل بالخلاف المعروف وان كان امر البناء على  
 العكس فكلمة على في قوله على الخلاف ليست بناية فان قيل فعلى هذا  
 لانعرض في كلامه الى ابتناء مسألة الحجج على مسألة الامر ولا على عكسه اصلا  
 مع ان سوق كلامه وكذا التغليب الآتي لا يستقيم الاعلى جعل كلامه هذا  
 لبيان ابتناء مسألة الحجج على مسألة الامر المطلق قلنا انما يرد هذا اذا جعل قوله  
 على الخلاف مفعولا ثانيا لجعل وقوله في الحجج متعلقا بالخلاف المعروف واما  
 اذا جعل قوله على الخلاف قيدا ووصفا للفصل المذكور وقوله في الحجج مفعولا  
 ثانيا لجعل لم يرد ذلك ويكون كلام ذلك البعض لبيان ابتناء مسألة الحجج على  
 مسألة الامر المطلق فيستقيم كلامه وتغلبه تأمل (قوله بل هو موقت) اي  
 بمعنى ان الاتيان بعده غير مشروع لابعنى انه قضاء على ما تقدم مثله (قوله  
 وقدم معناه) وهو ما يتقيد المطلوب به بوقت يكون الاتيان بعده قضاء او غير  
 مشروع (قوله ما يفضل من المؤدى) صلة يفضل والمراد بالمؤدى هي الهيئة  
 الحاصلة من الاركان المخصوصة الواقعة في الوقت ويقال لذلك المؤدى واجبا  
 موسعا لتوسع وقته عنه (قوله على القدر المفروض) اي في كل من الاركان  
 من القيام والقراءة والركوع والسجود في الصلاة (قوله وشرط للاداء)  
 اختلف في تفسير الاداء ففي التوضيح الاداء تسليم عين الثابت بالامر وهو الصلاة  
 في الوقت وفي التلويح الاداء اخراجها من العدم الى الوجود بعدما فسر المؤدى  
 بقوله المؤدى من الصلاة هي الهيئة الحاصلة من الاركان المخصوصة الواقعة  
 في الوقت فضمير اخراجها راجع الى الصلاة الواقعة في الوقت فصار  
 مآل التفسيرين الى امر واحد لان اخراج الصلاة الواقعة في الوقت من العدم الى  
 الوجود هو تسليم عين الثابت بالامر ومراده رجه الله بالفعل هو المعنى المصدري  
 لا الحاصل بالمصدر لانه هو المؤدى لا الاداء اي لان يكون فعل الفاعل اداء  
 اي تسليما لعين ماثبت بالامر وهو الصلاة في الوقت او اخراجا من العدم  
 الى الوجود على ماثبت بالامر وانما كان شرطا للاداء لا يتحقق بدونه  
 ويختلف باختلافه ولم يكن داخلا في مفهوم الاداء حتى يكون ركنا له ولا يكون  
 مؤثرا فيه حتى يكون علة له ولانه محل والحل شرط للحال (قوله تستنزم

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



شرطية الخ) لان الظروف محال والمحال شرط على عرف في محله (قوله  
 اي اريد بالمؤدى نفس الفعل) اي الحاصل بالمصدر (قوله فاللزوم مسلم) فيه  
 ان المراد بالمؤدى هو الهيئة الحاصلة من الاركان المخصوصة الواقعة في الوقت  
 وبالاداء هو تسليم عين الثابت بالامر على ما عرفت فكانا غيرين كالزكاة فان  
 اداءها تسليم الدراهم مثلا الى الفقير والمؤدى هو نفس تلك الدراهم واذا كانا  
 غيرين لا يلزم من ظرفية الوقت للمؤدى شرطية للاداء اذ لا يلزم من كون الشيء  
 ظرفا لشيء كونه شرطيا لغيره بل يلزم من كون الشيء ظرفا لشيء كونه شرطيا لذلك  
 الشيء فضلا عن غيره كالوعاء ظرف لما فيه وليس شرطاه لوجوده بدون ذلك  
 الظرف واليه اشار في الشق الاول تأمل على اننا نقول ان الوقت مقارن للاداء لكونه  
 محلا له فكيف يكون شرطاه والشرط لا بد من تقدمه على المشروط وعلى تقدير  
 تسليمه فهو غير بين فلا يستغنى عن ذكره لكن لا بد له من دليل اذ لا يكفي بمجرد  
 ذكره وما ذكره من كونه محلا له والمحل شرط للمحال لا يصلح دليلا لما عرفت  
 من اقتضائه المقارنة وهو خلاف مقتضى الشرطية من التقدم وكذا ما ذكره  
 من انه موقوف عليه للاداء مع عدم دخوله فيه بلا تأثير في وجوده لا يصلح دليلا  
 لكونه عام السببية ثم الازج في الجواب عن اصل السؤال ان يقال ان مقصوده  
 بيان ما به الاشتراك وما به الامتياز بين الصلاة والصوم فكونه ظرفا للمؤدى  
 هو ما به الامتياز بينهما وكونه شرطيا للاداء وسببا للوجوب هو ما به الاشتراك  
 فلذا ذكره صريحا (قوله لا اوجوب الاداء الخ) اعلم ان ههنا وجوبا ووجوب  
 اداء ووجودا ولكل منهما سبب حقيقي وسبب ظاهري فالوجوب سببه الحقيقي  
 هو الايجاب القديم وسببه الظاهري هو الوقت اي الجزء الاول منه على ما سيظهر  
 لثبوت وجوب الاداء سببه الحقيقي تعلق الخطاب بالمأمور به وسببه الظاهري  
 هو لفظ الامر الدال على ذلك مع القدرة بمعنى سلامة الآلات والاسباب  
 وسيأتى تمام تحقيق الفرق بين الوجوب ووجوب الاداء مصرحا ولم يتعرض  
 لبيان سببهما الحقيقي لعدم تعلق غرض الفن اليهما ووجود الاداء سببه الحقيقي  
 خلق الله تعالى واراادته وسببه الظاهري استطاعة العبد اي قدرته المؤثرة  
 المستجمعة لجميع شرائط التأثير التي لا يكون الامع الفعل زمانا فاعلم منه ان نفس  
 الوجوب جبرى لا اختيار فيه بمعنى انه لا تفتقر استطاعة العبد اصلا لا بمعنى  
 القدرة الممكنة اعنى صحة الاسباب وسلامة الآلات ولا بمعنى القدرة الحقيقية  
 المستجمعة لجميع شرائط التأثير لكون سببه الحقيقي والظاهري مما ليس فيه

فان قيل ظرفية الوقت للمؤدى تستلزم  
 شرطية للاداء فلا حاجة الى ذكرها  
 قلنا ان اريد بالمؤدى نفس الفعل مع  
 قطع النظر عن وصف الاداء فلا استلزام  
 قطعا لتحقيقه بعد الوقت وان اريد به  
 المؤدى من حيث هو المؤدى فاللزوم  
 مسلم لكنه غير بين حتى يستغنى عن  
 ذكره (وسبب لنفس الوجوب)  
 لا اوجوب الاداء فانه ثابت بالخطابات  
 كما سيأتى ان شاء الله تعالى



اختيار العبد اسلاوان وجوب الاداء اختياري من حيث انه يعتمد على القدرة  
 الممكنة وجبري من حيث عدم اعتماده على القدرة الحقيقية اذ لا يتعلق الخطاب  
 ولا يؤمر به مالم يكن له قدرة بمعنى سلامة الآلات وصحة الاسباب ولهذا  
 كان وجوب الاداء لم يثبت في حق العاجز كالنائم والمغمى عليه وان ثبت له نفس  
 الوجوب لعدم احتياجه الى القدرة وان وجود الاداء اختياري من كل وجه  
 قال فمخر الاسلام ولهذا كانت الاستطاعة مقارنة للفعل واختلفوا في تفسيره  
 قيل اى ولما ذكرنا ان نفس الوجوب ينفصل عن وجوب الاداء كانت الاستطاعة  
 التي هي سلامة الآلات مقارنة للفعل اى لوجوب الاداء لانفس الوجوب وقيل  
 اى ولما ذكرنا ان نفس الوجوب لا يفتقر الى فعل المكلف وقدرته كانت  
 الاستطاعة بمعنى القدرة الحقيقية مقارنة للفعل اى لوجوده وكذلك وجوب  
 الاداء لا يفتقر الى وجود الفعل والقدرة الحقيقية لان القدرة الحقيقية مقارنة  
 لوجود الفعل فنفس الوجوب ووجوب الاداء ينفصل عن وجود الفعل  
 والقدرة الحقيقية لان الوجود غير مراد من وجوب الاداء عند اهل السنة  
 والازم وجود الايمان من جميع الكفرة والطاعة من جميع العباد لانه يستحيل  
 تخلف المراد عن ارادة الله تعالى عندهم وهم مكلفون مخاطبون بالايمان والطاعة  
 فثبت ان وجوب الاداء كنفس الوجوب ولم يوجد وجود الايمان منهم وفسره  
 بعضهم بقوله اى ليكون الوجوب جبرا من الله تعالى بايجابه لا بخطابه كانت  
 الاستطاعة الحقيقية مقارنة للفعل اذ لو كانت قبله لكانت امامع نفس  
 الوجوب وهو جبري لا اختياري اصلا لعدم اعتماده على القدرة مطلقا ومع  
 وجوب الاداء لكن المعتبر فيه الاستطاعة بمعنى سلامة الآلات لا بمعنى القدرة  
 الحقيقية فيكون مع الفعل فثبت ان نفس الوجوب كان جبريا مطلقا ثابتا  
 بالسبب ووجوب الاداء جبريا من وجه اختياري من وجه ثابتا بالخطاب  
 ووجود الفعل اختياري من كل وجه ثابتا بخلقه تعالى وارادته فان قيل اذا  
 لم يوجد الفعل من العبد بعدم ارادته تعالى وخلقها ياه فهل يكون ذلك عذرا للعبد  
 في الآخرة بان يقول انك ما اردت وجوده وما خلقت القدرة الحقيقية عليه حتى  
 افعله قلنا لا لان ذلك غيب عنه فكان العبد ملزما ومحجوبا عليه بعدم توجه  
 الخطاب اليه لان وجوب الاداء عليه بالخطاب انما يكون عند سلامة الآلات  
 وبعد سلامة الآلات وتوجه الخطاب اليه لا عذره (قوله مع عدم دخوله فيه)  
 فلا يكون ركنا وقوله لا تأثيره احتراز عن العلة (قوله وقد ذكر له ادلة الخ)

(كوقت الصلاة) فانه ظرف لها الفضله  
 عنها اذا اكتفى بالتقدير المفروض  
 وشرط لادائها لتوقفه عليه مع عدم  
 دخوله فيه ولا تأثيره في وجوده وسبب  
 لوجوبها وقد ذكر له ادلة اقواها  
 قوله تعالى اقم الصلاة لدلوك الشمس  
 فان الاصل في اللام كونها للتعليل دون  
 الوقتية



• الاول قوله تعالى اقم الصلاة لدلوك الشمس على ما بينه رحمه الله تعالى • الثاني صحة  
 اضافة الصلاة اليه فانه يقال صلاة الفجر وصلاة الظهر فان الاصل في الاضافة  
 الاختصاص فيصرف الى الاختصاص الكامل لا لاطلاقه كما ان الاختصاص  
 في قوله المال يزيد الى الكامل وهو بطريق الملك فقيمانحن فيه هو ما يكون بطريق  
 السببية • الثالث ان صفة الصلاة تغير بتغير الوقت حيث تصح في وقتها الكامل  
 وتكره في اوقات مخصوصة وهذا علامة السببية لان الحكم نتيجة السبب فيثبت  
 على حسب ثبوته كالبيع فانه لما كان سببا للملك تغير الملك بتغيره حيث يصح  
 بصحته ويفسد بفساده فان قيل ان الاختلاف بالكمال والنقصان قد ينبع  
 الظرف ايضا كما في صوم يوم النحر فلا يدل على السببية اجيب عنه بان الاصل هو  
 اختلاف الحكم باختلاف السبب فيحمل عليه ما لم يعلم دليل بصرفه عنه ولم يعلم  
 ورد بمنع هذا الاصل مستندا بوجود اختلاف الحكم باختلاف الظرف كما ترى  
 اقول كل من الجواب والرد مبني على عدم الفرق بين المظروف والسبب والفرق  
 بينهما ظاهر فان المظروف هو المؤدى والسبب هو نفس الوجوب فعلى هذا  
 الفرق ان المتغير بتغير الوقت ليس نفس المؤدى اعني الهيئة المخصوصة الحاصلة  
 من الاركان المخصوصة لان تلك الهيئة متحدة في جميع الاوقات ولا الاداء اعني  
 اخراج المؤدى من العدم الى الوجود في وقته المضروب لاستواء اخرجه الى  
 الوجود في الوقت الكامل والناقص بل المتغير بتغير الوقت هو نفس الوجوب  
 لانه يجب في الوقت الكامل كاملا وفي الوقت الناقص ناقصا فظهر ان المتغير بتغير  
 الوقت هو السبب لا المظروف ولا المشروط ولا خفا في ان الاصل اضافة بتغير  
 السبب الى سببيه لا الى الظرف • الرابع انه يفسد تعجيل الصلاة قبل وقتها وهذا  
 علامة السببية ايضا لان تقديم السبب على سببه لا يجوز كالزكاة لا يجوز تعجيلها  
 قبل سببها وهو النصاب ويجوز بعده فان قيل كما لا يجوز تقديم السبب على السبب  
 كذلك لا يجوز تقديم المشروط على الشرط كالصلاة فانها كما لا يجوز قبل وقتها  
 لا يجوز ايضا قبل الطهارة اجيب عنه تارة بانه قد يصح تقديم المشروط على  
 الشرط كتقديم الزكاة على الحول بعد وجوب النصاب واما التقديم على السبب  
 لا يجوز اصلا واخرى بانهما وان اشتركا في عدم جواز التقديم لكن الفارق بينهما  
 قائم وهو وجود القرينة المرجحة لاحد الجانبين اعني كون الفساد لعدم السبب  
 لاعدم الشرط وذلك لان الصلاة تعبر بتغير الوقت فيكون سببها لاشترطا  
 اذ المشروط لا يتغير بتغير الشرط ولا يخفى عليك ان في كل هذين الجوابين



نظر اما في الاول فلا ن بطلان تقديم المشروط على الشرط ضروري لانه موقوف عليه فلا يتقدم عليه والحول في الزكاة ليس شرطا لوجوبها ولا ادائها بل لوجوب الاداء ولا يتصور تقدمه عليه بخلاف وقت الصلاة فانه شرط لادائها فيجوز ان يكون بطلان تقديم الاداء عليه باعتبار شرطية له لاسيما لنفس الوجوب وفي التلويح ان بطلان تقديم المشروط على الشرط اشهر من بطلان تقديم المسبب على السبب لجواز ان يثبت باسباب شتى فبطلان التقديم لا يصلح امارا للسيبية واما في الثاني فلان هذا الترجيح من قبيل الترجيح بكثرة الادلة والشهود لان ما ذكره من المرجح دليل مستقل على المدعى على ما ذكره في الثالث ولا ترجيح بكثرة الشهود بل الترجيح انما يقع بوصف غير مستقل على ما سياتي في باب الترجيح \* الخامس ان الوجوب يتجدد بتجدد وقته وهذا من امارة السبية ولا يخفى عليك ان كلامنا من هذه الوجوه وان لم يفد القطع للاحتمال الا ان المجموع يفيد القطع اذ رب مجموع يخالف حكمه حكم الآحاد كجبل مجموع ( قوله ومعنى سببته لها الخ ) شروع في تحقيق كون الوقت سببا لوجوبها ازالة لما يتوهم ان السبب هو المؤثر في المسبب عندهم ولا تأثير لوقت في الصلاة فكيف يكون سببا لها وبيان ان السبب الحقيقي لنفس الوجوب هو ايجاب الله تعالى القديم الا انه رتب الحكم اعني نفس الوجوب على الوقت مع ان العبادة شرعت شكا للنعم المترادفة في الوقت من الوجود وغيره فينبغي ان يكون سبب الوجوب هو النعم الواقعة في الوقت لظهور الوقت لنا وكون ايجاب القديم غائبا عنا والنعم المترادفة كثيرة غير منضبطة واكثرها غائب عنا ايضا فاقم الوقت مقام النعم الحائلة فيه فصار هو السبب نيسرا لنا كترتيبه سائر الاحكام على السبب الظاهر تيسير لنا كالمالك على الشراء وحل الوطئ على النكاح وحرمة على الطلاق ونحو ذلك فيكون الحكم بالنسبة اليها مضافا الى هذه الامور وهذه الامور تجعل مؤثره يجعل الله تعالى كالنار في الاحراق بخلق الله تعالى عقيب المماساة ( قوله ان ظرفية الوقت الخ ) يعني لو جعل كل الوقت سببا كما جعل ظرفا يلزم منه احد المحذورين اما تأخير الاداء عن وقته او تقديمه على سببه لانه لا بد فيه من رعاية معنى السبية ومعنى الظرفية ولوروعى فيه معنى السبية يلزم منه تأخير الاداء عن الوقت وفيه ابطال معنى الظرفية والشرطية المنصوص عليهما بقوله تعالى ان الصلاة كانت على المؤمنين كتابا موقوتا ولوروعى معنى الظرفية يلزم منه تقديم الحكم على سببه وهو ممنوع بدلالة العقل واذ لم يمكن اجتماعهما وقد ثبت الاول

ومعنى سببته لها ان الموجب الحقيقي وهو الله تعالى رتب الحكم عليه لظهوره مع كون العبادة شكا للثمة الوجودية ونعم اخرى متوالية فيه كترتيب سائر الاحكام على امور ظاهرة مناسبة تيسيرا كالمالك على الشراء والمالك على النكاح ونحو ذلك فيكون الحكم بالنسبة اليها مضافا الى هذه الامور وهذه مؤثرة فيه يجعل الله تعالى كالنار في الاحراق فان قيل الحكم قديم فلا يؤثر فيه الحادث قلنا القديم هو الايجاب الازلي والوقت ليس بمؤثر فيه وانما يؤثر فيما يرتب عليه بحسب التعلق كالوجوب مثلا هو حادث فلا اشكال قوله ( ولما فاة الظرفية للسيبية ) علة لقوله قلنا قدمت عليه اى لكون ظرفية كل الوقت للمؤدى منافية لسببته لوجوب ( قلنا السبب ) لوجوب ( جزء ) من الوقت لا كاه ووجه المناقاة ان ظرفية الوقت تقتضى الاحاطة وسببته التقدم



لان الكلام فيما فضل وقته من الاداء فاتفق الثاني فثبت ان السبب جزء منه فان قيل لان سلم لزوم سببية البعض من انتفاء سببية الكل لجواز ان يكون السبب مطلق الوقت لا كله ولا بعضه والمطلق اعم منهما قلنا لا يمكن ذلك لان في الاطلاق يدخل الكل والبعض فيلزم حينئذ ان يصح جعل الكل سببا من حيث هو مطلق الوقت وقد ثبت بطلانه فلا بد من تقييده بالبعض فيكون السبب هو البعض المطلق الشامل له وللكل ( قوله المحاط غير المسبب ) لان المحاط هو المؤدى والمسبب هو نفس الوجوب ( قوله لكنه يستلزمه ) اي لكن المحاط يستلزم الوجوب واذا استلزمه تلزم المناقاة المذكورة لان الظرفية كما تستلزم تقديم المحاط على الوقت تستلزم ايضا تقديم الوجوب عليه بواسطة المحاط وكونه سببا يستلزم تأخيره عن الوقت فتلزم المناقاة ( قوله سواء وليه الشروع ام لا ) اي مع قطع النظر عن مقارنة الشروع له وعدم مقارنته ( قوله والامصاص الاداء الخ ) اي لو كان السبب هو الجزء الاخير على التعيين لما صح الاداء قبل ذلك الجزء لامتناع تقدم المسبب على السبب فان قيل ان المسبب هو نفس الوجوب لا الاداء ولا وجوب الاداء فلا يلزم من تقدم الاداء على ذلك الجزء الاخير تقدم المسبب على السبب قلنا لا خلاف في تقدم نفس الوجوب على الاداء ووجوب الاداء فيلزم بالضرورة من تقدم الاداء على ذلك الجزء تقدم الوجوب عليه ايضا واليه اشار بقوله انه لا اداء قبل الوجوب ( قوله ظهر ان السبب هو الجزء الاول الخ ) فيه بحث من وجهين احدهما انه لا يلزم من عدم تعيين الجزء الاول والآخر للسببية ظهور كون السبب هو الجزء الاول لجواز ان يكون كسرامينا من الكسور كالثلث والرابع والخمس والنصف والثاني ان المقصود ههنا بيان تعيين جزء من الوقت للسببية لا بيان كون الجزء الاول سببا بلا تعيين لان كونه سببا بلا تعيين علم مما سبق حيث اثبت ان السبب جزء من الوقت لا كله وهو شامل لجميع الاجزاء فاذا اثبت ان السبب جزء من الوقت بلا تعيين لا كله ثم ابطل كون الجزء الاول والآخر متعينا للسببية فكان المقام مقام بيان تعيين الجزء للسببية بذكر المرجح فالاولى ان يقال واذا لم يتعين الاول والاخر ظهر ان السبب هو الجزء الذي يتصل به الاداء ويليه الشروع على ما وقع في التلويح فكان اتصال الاداء هو لمعين والاجواب عن الاول ان عدم جواز كون تلك الكسور سببا ظاهر لعدم المرجح فلا حاجة الى ابطاله وعن الثاني ان ههنا ثلاثة مقامات الاول بيان ان السبب هو الجزء اي جزء كان لا الكل

وقد ثبت الاول لان الكلام في الاداء لا القضاء فاتفق الثاني فان قيل المحاط غير المسبب فلما نقاة قلنا نعم لكنه يستلزمه اذ لا اداء قبل الوجوب بلا خلاف ثم ذلك الجزء لا يجوز ان يكون اول الوقت على التعيين سواء وليه الشروع ام لا والاملا وجبت على من صار اهلالها بعده واللازم باطل بالاجماع ولا آخره على التعيين والامصاص الاداء في الاول لامتناع التقدم على السبب وقد عرفت انه لا اداء قبل الوجوب واذا لم يتعين الجزء الاول ولا الآخر ظهر ان السبب هو الجزء الاول وان لم يتعين للسببية لسلامته من المزاحم اذ المعدوم لا يصح ان يكون معارضا للموجود



وقد ذكر ذلك بقوله قلنا السبب جزء من الوقت والثاني بيان ان ذلك الجزء هو  
الجزء الاول لوجود المرح وهو الوجود او لا و لعدم المزاج اذا المعدوم لا يزاحم  
الموجود وقد ذكر ذلك بقوله هو الاول والثالث بيان تقرر السببية في الجزء الاخير  
وقد ذكر ذلك بقوله ثم ان وليه الشروع فعلى هذا يكون معنى قول الشارح  
وان لم يتعين للسببية وان لم تقرر السببية فيه لان الجزء الاول يتعين للسببية  
لتقدمه وعدم مزاجه الا انه لا تقرر فيه السببية لعدم اتصال الاداء به وكذا  
يكون معنى قوله السابق على التعيين بمعنى تقرر فيه السببية اى لا يجوز  
ان يكون اول الوقت على ان تكون السببية منقررة فيه مع قطع النظر عن  
اتصال الشروع فيه واعلم انه رجه الله صرح ان الظرف هو كل الوقت والسبب  
هو الجزء الاول ولم يعين ههنا الشرط بانه مطلق الوقت او كله او الجزء منه  
وقد اختلف فيه عباراتهم في التلويح انه هو الجزء الاول من الوقت وبه سيصرح  
المصنف فيما بعد حيث قال والشرطية كالسببية الا في الانتقال الى الكل وقال  
في شرح المغنى للسراج الهندي ان السبب هو الجزء السابق والظرف هو جميع  
الوقت والشرط هو الجزء المقارن للاداء والمناسب لقولهم ان المحال شروط  
للاحوال وقال في التلويح ان الظرف هو مطلق الوقت والسبب هو الجزء المتصل  
به الاداء مخالفا لما ذكره المصنف من ان الظرف هو كل الوقت والسبب هو الجزء  
الاول مع قطع النظر عن اتصال الاداء به وقاعدة الاتصال في تقرر السببية  
في الجزء لافي نفس السببية على ما ظهر في التلويح والتحقيق ما ذكره رجه الله لان  
المطلق يشمل الجزء كما يشمل الكل وقد ثبت ان الجزء ليس بظرف بل الظرف بل  
كل الوقف وان اتصال الاداء بالجزء لا مدخل له في اصل السببية ثم اعلم ان في قوله  
واذا لم يتعين الجزء الاول ولا الآخر الى قوله الى جزء يسع ما بعده التحريمة اشارة  
الى ما ذهب اليه جمهور اصحابنا واصحاب الشافعي وطامة المتكلمين من ان  
الواجب اذا تعلق بوقت يفضل عن ادائه يسمى واجبا موسعا كما سمي ذلك الوقت  
ظرفا ومعنى التوسع ان جميع اجزاء الوقت وقت لادائه بطريق الانتقال من جزء  
الى آخر فيما يرجع الى سقوط الفرض ويجوز له عليه التأخير عن اول الوقت الى  
ان يتضيق الوقت بان يعلم انه لو اخرج عنه فالتأخير يجرم التأخير وهذا بناء  
على ان وجوب الاداء ينفصل عن نفس الوجوب وان الخطاب بالاداء لا يتجمل  
وانكر بعض العلماء التوسع في الوجوب وقال انه ينافي الوجوب لان الواجب  
ما لا يسع تركه ويعاقب عليه والقول بالتوسع فيه يوجب ان يجوز تركه ولا يعاقب



عليه وهذا جمع بين المتنافيين ثم اختلف المنكرون فقال بعضهم الوجوب يتعلق  
 باول الوقت فان آخره فهو قضاء، وقال بعضهم انه يتعلق باخره فان قدمه فهو نفل  
 يمنع لزوم الفرض عند بعضهم وموقوف على ما يظهر من حاله عند آخرين منهم  
 فان بقي اهلالا لوجوب كان المؤدى واجبا وان لم يبق كذلك كان نفلا واستدل  
 القائلون بانه يتعلق باول الوقت بان الواجب الموقت لا ينظر لوجوبه بعد استكمال  
 شرائطه سوى دخول الوقت فعلم انه متعلق به كما في سائر الاحكام مع اسبابها  
 واذ ثبت الوجوب باول الوقت لم يجوز ان يكون متعلقا بما بعده لامتناع التوسع  
 على ما تقدم آنفا واستدل القائلون بانه يتعلق باخر الوقت وهم العراقيون  
 من اصحابنا بانه لما جاز التأخير الى ان يتضيق الوقت وامتنع التوسع لما تقدم كان  
 الوجوب متعلقا باخره ثم المؤدى قبله اما ان يكون نفلا كما قال البعض منهم لانه  
 ممكن من الترك في اول الوقت لا الى بدل واثم وهذا حد النفل الا ان بادائه يحصل  
 المطلوب وهو اظهار فضيلة الوقت فيمنع لزوم الفرض في آخر الوقت كمن توسعا  
 قبل دخول الوقت نفلا ومع هذا يمنع لزوم الفرض بعد دخول الوقت واما  
 ان يكون موقوفا كزكاة المجهلة قبل الحول فانه اذا جعل شاة من اربعين شاة الى  
 الساعى ثم تم الحول وفي يده ثمان وثلاثون له ان يسترد المدفوع ان كان قائما  
 وان كان الساعى تصدق بها كان متطوعا ولو تم الحول وفي يده تسع وثلاثون  
 كان المؤدى زكاة واستدل الجمهور بالنصوص والاجماع فان قوله تعالى اقم  
 الصلاة لدلوك الشمس وقول جبريل عليه السلام في حديث الامامة ما بين هذين  
 الوقتين وقت لك ولا تمك وقول النبي عليه السلام ان للصلاة اولا وآخرا اى  
 لوقتها يتناول جميع اجزاء الوقت وبدل على ان جميعها وقت لاداء الواجب وليس  
 المراد تطبيق فعل الصلاة على اول الوقت وآخره ولا فعلها في كل جزء بالاجماع  
 فلم يبق سوى انه اراد به ان كل جزء منه صالح لوقوع الفعل فيه ويكون المكلف  
 مخيرا في ايقاعه في اى جزء شاء ضرورة امتناع قسم آخر فعلم ان التوسع ثابت  
 انما يتأدى بنية الظهر لانية النفل ولا بمطلق النية ولو كان نفلا كما زعم بعضهم  
 التأدى بنية النفل ولو كان موقوفا كما زعم الباقر التاوى بمطلق النية واستوت  
 فيه نية النفل والفرض وقولهم وجد في المؤدى في اول الوقت ممنوع لان ذلك  
 ليس بترك بل تأخير ثبت باذن الشرع و اشار رحمه الله بابطال تعيين الجزء الاول  
 والجزء الآخر الى رد هذين المذهبين (قوله واصحة الاداء) عطف على قوله لسلامته

ولصحة الاداء بعده ولو لم يكن سببا  
 لما صح



( قوله ولو لم يكن سببا ) اى الجزء الاول لما صح اى الاداء اذ لا بد له من تقدم السبب ولا شئ ههنا غير الجزء الاول ( قوله ولا تنفائها ) شروع فى بيان وقت القضاء حاصله ان الدلائل دالة على سببية كل الوقت لكننا اعدنا فى الاداء الى البعض لضرورة المنافاة ولما انتفت تلك المنافاة فى القضاء بانتفاء الظرفية رجع الامر الى الاصل ( قوله اى كل الوقت ) اى كل الوقت السابق ( قوله ثم ان وليه الشروع ) شروع فى بيان ما تقر به السببية وهو اتصال الاداء به فان قيل المسبب ههنا هو نفس الوجوب لا الاداء ولا وجوب الاداء فإى حاجة الى اتصال الاداء به اجيب بان الوجوب مفض الى الاداء فيصير الاداء ايضا مسببا بواسطة الوجوب فيعتبر الاتصال به ( قوله بان يقع اول الشروع بعد ذلك الجزء ) فان قيل حين وقع الشروع فى الجزء القاسم انعدم الجزء الاول لان اجزاء الزمان معدات فكيف يتصور اتصال الاداء وتقرر السببية بالمعدوم قلنا نعم الا ان الشرع اعتبره موجودا فان قيل ان السببية عرض وكذا الزمان والعرض لا يقوم بالعرض على ما بين فى الكلام قلنا قد جوز ذلك فى الكلام ايضا على ان الشرع اعتبره فى حكم الجواهر قال فى المعنى فان اتصل به الاداء تفررت السببية فاختلوا فى تفسيره ففسره اللقاني مثل ما فسرته الشارح بان يقع اول الشروع الخ وقال الفاضل السمرقندى المراد به ان يقع اول الشروع فى الجزء الاول الذى لا يتجزى وورده القا آنى بان تقدم السبب على المسبب واجب وقوع اول الشروع فى الجزء الذى فرض انه سبب بنا فى التقدم بل يقتضى المقارنة الظرفية واعتراض عليه بان السببية لا تقتضى التقدم الزمانى بل التقدم الذاتى كاف كتقدم حركة الاصبع على حركة المفتاح واجيب عنه بان معنى سببية الوقت كون العبادة شكر النعمة الوجود فيه ومن لوازم الشكر سبق النعمة سبقا زمانيا وورد بان هذا غير ثابت فان اسباب الشرع غير ملزم تأثيرها لكونها امارات فى الحقيقة فعلم منه ان القول باقتران الشروع باول الجزء ليس بخاص للشافعية بل قال به بعض الحنفية ايضا ثم المراد بالشافعية ههنا ليس كلهم بل بعض منهم وهم القائلون بان الوجوب يتعلق باول الجزء منكرين التوسع على ما تقدم آنفامع جوابه ( قوله صححت عندهم ) فان قيل اذالم يقرن باول الجزء منه فهل يصح عندهم قلت لا بل يكون قضاء على ما تقدم لانهم انكروا التوسع وقالوا بالقضاء فى الجزء الثانى ( قوله قلنا بعد تسليم الرواية الخ ) الظاهر انه اشارة الى منع المقدمتين المذكورتين احدهما قبل السؤال والاخرى بعده

( ولا تنفائها فى ) حق ( القضاء ) بسبب  
انتفاء ظرفية الوقت له ( قلنا هو ) اى  
السبب فى حق القضاء ( الكل ) اى  
كل الوقت ( ثم ) اى بعد ما كان السبب  
هو الجزء الاول ( ان وليه ) اى ذلك الجزء  
( الشروع ) بان يقع اول الشروع بعد  
ذلك الجزء خلافا للشافعية فان المقارنة  
به تعتبر عندهم فان فرضنا تقارن اول  
الصلاة باول جزء من الوقت صححت  
عندهم لا عندنا لوجوب تقدم السبب  
على المسبب فان قيل التقدم الذاتى كاف  
فى السببية قلنا بعد تسليم الرواية وامكان  
ان لا يتقدم جزء لا يتجزى ان معنى سببية  
الوقت كما عرفت كون العبادة شكر النعمة  
الوجود فيه



على ترتيب اللف والنشر يعني لانسليم رواية المقارنة بالجزء الاول عن الشافعية وكفاية التقدم الذاتي وانما يكفي ان لو امكن عدم تقدم جزء لا يتجزى بالزمان لكنه غير ممكن ولو سلم ذلك اى تلك الرواية عنهم وكفاية التقدم الذاتي بناء على امكان عدم تقدم جزء لا يتجزى فقوله وامكان ان لا يتقدم اشارة الى سند المنع الثاني قال في منهاج الشافعي انما لو فرضنا تقارن اول الصلاة باول الوقت صححت عند الشافعية وقال بعض الفضلاء هذه الرواية متنوعة ففيه اشارة الى ما ذكرناه من التعيين (قوله سبق النعمة) اى زمانا على ما هو المطلوب (قوله تنتقل اى السببية عن ذلك الجزء) لانه لو لم تنتقل السببية عنه الى الثاني بل بقيت فيه يلزم عدم وجوب الصلاة على الطاهر من الحيض والنفس والمفريق من الجنون والكافر اذا سلم بعد انقضاء الجزء الاول الذى هو السبب كما لو طهرت او افاق او اسلم بعد خروج وقت الظهر مثلا فانه لا يجب الظهر عليه ويلزم على من سافر في الجزء الثاني ان يصلى اربعا وعلى من اقام في الجزء الثاني ان يصلى ركعتين لانقضاء السبب مع ان الامر بالعكس فان من سافر في الجزء الثاني يصلى صلاة المسافر ومن اقام فيه يصلى صلاة المقيم بالاجماع فدلت هذه الاحكام على انتقال السببية من الاول الى الثاني الى الجزء المضيق بالضرورة فان قيل لانسليم تحقق الضرورة في الانتقال منه اليه لجواز ان يجعل جميع ما تقدم على الاداء من اجزاء الوقت سببا لحصول تقدم السبب مع صفة الاتصال بالسبب في هذا المجموع ايضا كما في الجزء المتصل به الاداء قلنا لا يجوز ذلك لان فيه تخطيا من القليل وهو الجزء بلا دليل لان الدليل قد دل على ان السبب هو الكل ثم اقتضت الضرورة الى نقله الى الجزء الادنى ثم اثبات السببية لجميع ما تقدم على الاداء من الاجزاء لابطاله من دليل ولادليل فتقل بالضرورة الى الجزء الذى يتصل به الاداء والحاصل ان السببية لو لم تنتقل عن الجزء الاول فاما ان تضم معه الاجزاء المتقدمة على الاداء اولا فان لم تضم اليه يلزم ترجيح المعدوم على الموجود مع صلاحية الموجود للسببية واتصال المقصود به وانه فاسد وان ضمت اليه يلزم منه التخطي من القليل الى الكثير بلا دليل وهو فاسد ايضا فتعين الانتقال فان قد تقرر في محله ان بقاء الحكم يستغنى عن بقاء السبب فبعد ما ثبت الوجوب في ذمته يدخل الجزء الاول ولم يتصل به الاداء فاي حاجة الى انتقال السببية الى الجزء المتصل به الاداء لاستغناء الحكم عن السبب بقاءه وقد تقرر ايضا

ومن لوازم الشكر سبق النعمة (تقررت) اى السببية (فيه) اى في الجزء الذى وليه الشروع (والا) اى وان لم يله الشروع (تنتقل) اى السببية عن ذلك الجزء ملتبسا ذلك الانتقال (بالترتيب) بان يكون الى الثاني ثم الى الثالث ثم ثم فان قيل الانتقال من خواص الجواهر فلا يتصور في الاعراض والامور الاعتبارية



ان العقود الشرعية باقية شرعا لانها في حكم الجواهر فيجوز ان يكون الجزء  
 الاول باقيا شرعا بلا حاجة الى الانتقال لعدم لزوم ترجيح المعدوم على المعدوم  
 اجيب عن الاول بانه لو كان كذلك لزم عدم وجوب الصلاة على من طهر من  
 الحيض والنفس بعد الجزء الاول لعدم ثبوت الحكم عليه وقت انعقاد السبب  
 لان البقاء بعد الثبوت وفيه نظر لان اول الوقت في حقه هو الجزء الذي طهر فيه  
 وعن الثاني بان الموجود حقيقة وحكما اولى من الموجود حكما فقط ( قوله  
 كالمالك ) فانه عبارة عن القدرة على التصرف ( قوله الى جزء يسع مابعده )  
 قال في الكشف هذا المبالغة جانب العلة الا ان يكون ذلك شرطا حتى لو ادرك  
 من ذلك يجب عليه الصلاة انتهى وهذا بناء على ان امكان القدرة لتوهم امتداد  
 الوقت يوجد في اقل ما يسع فيه التحريم اعلم ان عبارة القوم مختلفة ههنا فقال  
 فخر الاسلام واذا انتهت السببية الى آخر الوقت حتى تعين الاداء لازما استقرت  
 السببية لما بلى الشروع في الاداء واعترض عليه بان قوله الى آخر الوقت ان حل  
 على وقت التضيق لاعلى الوقت الذي لا يسع فيه الا الفرض على ما يشعر به  
 قوله حتى تعين الاداء الا ان لا يتعين الا في ذلك الوقت انفسا قاصرا هذا  
 مذهب زفر لاعمالنا الثلاثة لان استقرار السببية في وقت تعين الاداء هو  
 مذهب زفر وعندنا لا يستقر فيه بل تنتقل الى مابعده ايضا ان لم يتصل الاداء به  
 وان حل على الجزء الاخير كما هو حقيقته لم يبق لقوله حتى تعين الاداء لازما فائدة  
 لان تعين الاداء ثابت قبله واجيب باختيار الشق الاول وحل قوله استقرت  
 السببية على استقرارها في حق وجوب الاداء لافي عدم جواز الانتقال ورد  
 بانه بعيد عن سوق كلامه واجاب بعضهم عن اصل الاشكال باختيار الشق الثاني  
 وحل قوله حتى تعين الاداء لازما على تقرير الواجب يعني اذا انتهى الانتقال الى  
 آخر جزء من الوقت حتى تقرير الواجب بحيث لا يَحْتَمِل السقوط استقرت السببية  
 على ذلك الجزء ان اتصل الشروع به ولا تنتقل الى غيره اذ لم يبق بعد شئ يَحْتَمِل  
 الانتقال اليه ولهذا اعتبر حال المكلف فيه وان لم يتصل الشروع به تنتقل الى  
 الكل لكونه قضاء ورد بانه ابعد من الاول وقيل الصواب في الجواب ان المراد به  
 هو الجزء الاخير بناء على توهم امتداد الوقت وقوله حتى تعين الاداء لازما إشارة  
 الى حال المكلف في ذلك الجزء فان عند ذلك الجزء يعتبر حال المكلف باعتبار  
 العوارض وزوالها من الحيض والظهور والصبي والبلوغ والكفر والجنون  
 وفي المعنى فان اتصل به الاداء تقررت السببية فيه والانتقال الى ان تضيق

قلنا قد ثبت في قواعد الشرع ان الامور  
 الشرعية لها حكم الجواهر  
 فيجوز فيها الانتقال ونحوه كالمالك  
 وغيره ( الى جزء ) متعلق ينتقل ( يسع  
 مابعده ) اي مابعده ذلك الجزء ( التحريم )  
 منصوب مفعول يسع



الوقت عند زفر وعندنا تنتقل الى آخر جزء من اجزاء الوقت فتعين السببية فيه واعترض عليه القائل بوجهين احدهما ان القول بانتقال السببية من الكل الى الجزء ضرورة رعاية الظرفية وقد قامت بالنسبة الى الجزء الاخير اذ لا ظرفية فيه مع انكم قلتم بالانتقال اليه وثانيهما ان قولكم بتعين الجزء الاخير للسببية وتقرر فيه مع قولكم عند الفوات تنتقل السببية الى كل الوقت يتدافعان ثم اجاب عن الاول بانه يجوز ان يكون مرادهم بالجزء الاخير هو الجزء الذي لا يسع بعده الا قدر تكبيرة لا الجزء الذي لا جزء بعده اصلا والثاني بانه يجوز ان يكون مرادهم ان لا تنتقل السببية عنه الى جزء من اجزاء الوقت لان لا تنتقل الى شيء اصلا اذا عرفت هذا فالصنف رحمه الله اشار بقوله الى جزء يسع ما بعده التحريم الى ان المراد بالجزء الاخير الذي تقرر فيه السببية هو الجزء الذي يسع ما بعده التحريم على ما ذكره القائل في الجواب لا الجزء الاخير الذي لا جزء بعده اصلا وقولوا انتقلت السببية الى الجزء الاخير الذي لا جزء بعده وتقررت فيه لزوم وجود السبب بدون المسبب وهو الاداء لانه بعد الانتقال الى هذا الجزء لا يمكن له الاداء بعده لان ما بعده وقت القضاء والفرض ان الاداء لم يتصل بهذا الجزء والاما انتقلت السببية اليه بل تقرر في الجزء الذي قبله فعلم ان ما تقرر فيه السببية بحيث لا تنتقل بعده الا الى الكل هو الجزء الذي لا يسع ما بعده التحريم (قوله وانما اقتصر على هذا الجزء) اي الذي يسع ما بعده التحريم (قوله ليتأتى الشروع في الوقت) اذ لو انتقلت السببية الى الجزء الاخير الذي لا جزء بعده لا يمكن له الشروع في الوقت لان ما بعد هذا الجزء ليس وقت الاداء وانتقال السببية الى هذا الجزء دليل على انه لم يشرع في هذا الجزء والاما انتقلت السببية اليه بل تقرر في الجزء الذي قبله فلا بد ان يقتصر الانتقال في الجزء الذي يسع ما بعده التحريم حتى يوجد الشروع في الوقت (قوله اما لما ذكره الخ) دفع لما وهم من انه لا فائدة في حصول الشروع في الوقت مع كون اتمام الفرض بعد خروج الوقت فيحوز ان لا يقتصر الانتقال على هذا الجزء بل يتجاوز الى آخر جزء لا جزء بعده اصلا الا وقت القضاء فاجاب بوجهين احدهما ان فائدته كون ما شرع فيه اداء حقيقة وثانيهما ايجاب القضاء عليه بناء على توهم امتداده انما يكون بعد الشروع في الوقت لا بعد خروج الوقت ولا يخفى عليك ان ايجاب القضاء عليه بناء على توهم امتداد الوقت انما يتمشى فيمن صار اهلا في الجزء الاخير كمن طهر او اسلم فيه واما من صار اهلا في اول الوقت ولم يؤد فان ايجاب القضاء

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



عليه توجه في الجزء الذي يسع مابعد فرض الوقت ولا يتأخر الى آخر الجزء  
 ( قوله فان انتقال ينتهي عنده ) اي انتقال السببية فان انتقال خيار تأخير  
 الاداء الى هذا الجزء اي الذي لا يسع مابعد الافرض الوقت اتفاني بين زفرو بين  
 علامتا الثلاثة وانما الخلاف في انتقال السببية فقال زفر ان انتقال السببية ينتهي  
 الى هذا الجزء مثل خيار تأخير الاداء حذرا عن التكليف بما لا يطاق وقال  
 علامتا الثلاثة لانتهى عنده هذا الجزء بل تنتقل الى جزء يسع مابعده التحريم  
 واعترض القآني على قول علامتا بانه يلزم على قولهم احد الامرين اما عدم  
 توجه الخطاب حال تضيق الوقت او توجهه مع انتفاء السبب لانه بعد انتقال  
 السببية الى الجزء الاخير اما ان يكون الاداء مستحقا عليه في الجزء السابق عليه  
 اولافعلي الاول يلزم توجه الخطاب مع انتفاء السبب وعلى الثاني يلزم عدم  
 توجه الخطاب حال تضيق الوقت وكلاهما ممنوع فباؤدى اليه يكون ايضا  
 كذا ثم اجاب عنه باننا نختار الشق الاول وهو ان الاداء مستحق عليه في الجزء  
 السابق عليه وقوله فعلى هذا يلزم توجه الخطاب مع انتفاء السبب ممنوع وانما  
 يلزم ذلك ان لو كان الجزء السابق سببا لبقاء الخطاب وليس كذلك لان البقاء  
 مستغن عن السبب وانما المحتاج اليه هو الحدوث ( قوله واجابوا عنه ) حاصله  
 منع لزوم تكليف المحال على قول علامتا الثلاثة وتوضيحه ان وجوب الاداء  
 على نوعين نوع يكون فعل المأمور به فيه مطلوبا بنفسه من المكلف حتى ياتم فيه  
 بترك الفعل ولا بد فيه من الاستطاعة بمعنى سلامة الآلات وصحة الاسباب  
 حقيقة ونوع لا يكون فعل الاداء فيه مطلوبا بنفسه حتى لا ياتم فيه بترك الاداء  
 بل المطلوب فيه ثبوت خلفه والقضاء ويكتفي فيه بتصور ثبوت الاستطاعة  
 ولا تشترط حقيقة الاستطاعة كما في مسألة التائم والمغمى عليه فان وجوب  
 الاداء بمعنى النوع الاول وان لم يوجد فيهما لعدم شرطه وهو حقيقة القدرة لكن  
 وجوب الاداء بمعنى النوع الثاني قد تحقق فيهما لوجود شرطه وهو تصور  
 القدرة وامكانها بالانتباه والافاق في الوقت حتى وجب القضاء عليهما بناء على  
 تحقيق وجوب الاداء بمعنى النوع الثاني ولم يأت بالتحريم عن الوقت لعدم  
 تحقيق وجوب الاداء بمعنى النوع الاول في ما نحن فيه اذا انتقلت السببية فيه  
 الى الجزء الذي يسع مابعد التحريم فقط وتوجه الخطاب في ذلك الجزء لتقرر  
 السببية فيه فالمطلوب بذلك الخطاب هو خلف الاداء وهو القضاء لانفس الاداء  
 فلا يلزم تكليف المحال لان هذا التكليف ليس بمحال فلواسلم الكافر او طهرت

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



الحائض او افاق المجنون في الجزء الاخير يلزم القضاء لثبوت وجوب الاداء في حقهم بمعنى النوع الثاني لوجود امكان القدرة بمعنى سلامة الآلات بتوهم امتداد الوقت بوقف الشمس فان قيل هذا فيمن صار اهلا للاداء في آخر الوقت فهل هو كذلك فيمن كان اهلا في اول الوقت ولم يؤدى بل تأخر الاداء الى جزء يسع مابعد الفرض وتوجه فيه الخطاب ولم يؤدى فيه ايضا وتأخر الى جزء يقرر فيه السببية وهو جزء يسع مابعده التحريم فقط فلنا من لان وجوب الاداء فيه بمعنى النوع الاول فان قيل فعلى هذا يلزم توجه الخطاب بلا سبب لان قضاء الجزء الذي كان سببا لتوجه الخطاب فلنا ممنوع كيف ان السبب قد وجد عند توجه الخطاب وانتفاؤه في حال بقاء الخطاب لا يضر لان بقاءه مستغن عن السبب ولا يخفى عليك ان هذا الجواب مبني على تسليم وجود التكليف بتوجه الخطاب في الجزء الذي تقررت السببية فيه وقد يجاب عنه ايضا بان يقال لان السلم وجود التكليف في ذلك الجزء لعدم قدرته على الاداء وكفاية توهم القدرة بمعنى سلامة الآلات بمجموعة كيف وان توهم امتداد الوقت بوقف الشمس مثل توهم حدوث آفة الطير ان وحدث آفة الابصار والمشى للاعمى والمقعد ومع ذلك لا يصح التكليف بالطيران والابصار والمشى وكذا لا يصح التكليف بالتحج بناء على توهم حدوث الزاد والراحلة لزوم القضاء لنا ثم والمعنى عليه ولمن صار اهلا في آخر الوقت ليس بناء على وجوب الاداء حتى يحتاج الى وجود التكليف بل بناء على نفس الوجوب الثابت بالجزء الذي يسع مابعد التحريم وهذا جواب حسن لكن كلام المجيب لا يساعده لان الظاهر منه هو الجواب الاول لكن في قوله واما اذا كان المطلوب تحقيق الوجوب في الذمة نظر لان المتبادر من لفظ المطلوب هو المطلوب بالخطاب اعني الاداء لا تحقق نفس الوجوب في الذمة لانه انما يتحقق به بتقرر السببية في الجزء الاخير الذي يسع مابعد التحريم لا بالخطاب (قوله ولئن سلمنا الخ) توضيحه ان وجوب الاداء على نوعين نوع لا يكفي فيه امكان القدرة ونوع يكفي فيه امكان القدرة على ما ذكرناه فاذا تقررت السببية في الجزء الذي يسع مابعد التحريم وتوجه الخطاب فيه بالاداء فاجاب الاداء بهذا الخطاب ليس لطلب نفس الاداء حتى يكون تكليفا بالمحال بل لطلب القضاء ووجوب الاداء بهذا المعنى يكفي فيه امكان القدرة وقد امكن توهم امتداد الوقت ولو سلم انه غير كاف بل لا بد من وجود من القدرة على الاداء حقيقة لكن وجودها حاصل ههنا وسيأتي شرح باقي كلامه في بحث تكليف ما لا يطاق ان شاء الله تعالى (قوله مناقض)

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



لان تضيق الوقت للقضاء ينسأ في حصول القدرة على الاداء بمعنى سلامة  
 الاكالات والاسباب ولا يخفى عليك ان توهم هذا التناقض مدفوع بصرف  
 الاستثناء الى مجموع قوله غير واقع وقوله تكليف بما لا يطاق لالي الاول فقط يعني  
 ان تضيق الوقت عن الواجب واقع وليس تكليفا بما لا يطاق اذا كان التكليف  
 لغرض القضاء حاصله ان تضيق الوقت ليس بتكليف بما لا يطاق اذا كان  
 التكليف للقضاء ( قوله ان هذا الوقت لسلامة له الخ ) فيه ان المقصود بالتكليف  
 قد يكون نفس ما كلف به وقد يكون خلفه على ما مر واذا كان عين ما كلف به  
 شرط سلامة الآلات في حق عين ما كلف به واذا كان خلفه شرط سلامة  
 الآلات في حق الخلف لافي حق الاصل على ما صرح به في الكشف ففما نحن  
 فيه لما كان المطلوب هو الخلف اعنى القضاء لا الاصل اعنى الاداء شرط سلامة  
 وقت القضاء لسلامة وقت الاداء ولا خفاً في سلامة وقت القضاء ( قوله  
 ان يختار ما ذكر في الطريقة ) بان يقال لانسل انه تكليف بالمحال لان المطلوب  
 بهذا التكليف ليس نفس الاداء حتى يكون تكليفاً بالمحال بل خلفه فلا يكون  
 محالاً لكفاية امكان القدرة على الاداء في هذا التكليف ولو سلم ان المطلوب به نفس  
 الاداء ولكنه ليس بمحال لعدم تضيق الوقت عن الاداء لان اتمامه بعد خروج  
 الوقت اداء لا قضاء اقول الاولى في تقرير الجواب عنه ان يقال لانسل انه تكليف  
 بالمحال وانما يكون تكليفاً بالمحال ان لو وجد في ذلك الجزء تكليف ولكنه لم يوجد  
 لعدم القدرة فيه على الاداء ووجوب القضاء على من صار اهلاً للاداء في ذلك  
 الجزء اتمامه لتحقيق نفس الوجوب بسبب ذلك الجزء المقرر فيه السببية لا لوجوب  
 الاداء عليه لان وجوب القضاء انما يتنى على نفس الوجوب لا على وجوب الاداء  
 ولو سلم وجود التكليف فيه لكن لانسل انه محال وانما يكون محالاً ان لو كان  
 المطلوب نفس الاداء ولكنه خلفه او سلم انه نفس الاداء لكن لانسل انه محال لكون  
 اتمامه بعد خروج الوقت اداء لا قضاء ( قوله يجب عليهم القضاء ) اما لتحقيق نفس  
 الوجوب او لتحقيق وجوب الاداء بالمعنى الثاني على ما تقدم ولو كان مقيماً في ذلك  
 الجزء يجب عليه صلاة الاقامة وان كان مسافراً في سائر الاجزاء ولو كان مسافراً  
 في ذلك الجزء يجب عليه صلاة السفر وان كان مقيماً في الاجزاء المتقدمة ( قوله  
 خلافاً لزر ) قال اذا صار اهلاً للتكليف في آخر الوقت بان اسلم الكافر او بلغ  
 الصبي او طهرت الحائض او افاق المجنون فيه بحيث لا يتمكن من اداء الفرض  
 فيه لا يجب عليه القضاء لعدم كونه قادراً على الاداء حقيقة لفوات الوقت الذي

واماناً فلان الوقت لكونه شرطاً  
 للاداء آله وسلامته ان يكون بحيث  
 يمكن ان يتوصل به اليه بتأديته  
 فيه اذ لا معنى لسلامة الآلة الاصححة  
 المتوصل بها الى المطلوب ولا يخفى ان هذا  
 الوقت لسلامة له بهذا المعنى فالطريق  
 في التسليم ان يختار ما ذكر في الطريقة  
 ( فيعتبر ) تبرع على انتقال السببية  
 الى الجزء الاخير ( حدوث الاهلية )  
 اي اهلية المكلف لاداء ما كلف به  
 كالاسلام والبلوغ وانقطاع الحيض  
 ونحو ذلك ( فيه ) اي في ذلك الجزء  
 من الوقت حتى اذا اسلم او بلغ  
 او طهرت فيه يجب عليهم القضاء  
 ( و ) ( يعتبر ) زوالها اي زوال الاهلية  
 ( فيه ايضاً ) كمروض مقابلات ما ذكر  
 حتى اذا كان المكلف اهلاً للاداء الى  
 هذا الوقت فزال بان جن او ارتد العياد  
 بالله تعالى او حاضت لا يجب عليه  
 القضاء ( خلافاً له ) اي لزر ( في الاول )  
 فان السببية لما تنقل عنده الى هذا  
 القدر لم يعتبر الاهلية الحادثة فيه فلم  
 يحكم بوجوب القضاء على الاهل  
 فيه لان امتناع الاداء اوجب امتناع  
 القضاء وقد عرفت جوابه ( و ) خلافاً  
 ( للشافعي في الثاني ) وكذا في الاول على  
 قول ودليله عين دليل زفر



من ضرورات القدرة على الاداء فليكن مكلفا به والقضاء يبتنى عليه والقول  
 باحتمال القدرة بتوهم امتداد الوقت احتمال بعيد وهو لا يصلح شرطا لصحة  
 التكليف لعدم حصول المقصود به الا ترى ان احتمال القدرة على سفر الحج بدون  
 الزاد والراحلة واحتمال القدرة على الصوم للشخ الفاني واحتمال القدرة على  
 القيام والركوع والسجود للمريض المدنف والمقعذ بزوال المرض والزمانة  
 واحتمال الابصار للاعمى بزوال العمى اقرب الى الوجوب من هذا الاحتمال ومع  
 ذلك لالم يصلح شرطا للتكليف فهذا اولى فلنا ان سلم عدم وجود القدرة على الاداء  
 في ذلك الوقت ولو سلم فلنا ان سلم عدم كفاية امكان القدرة ولو سلم فلنا ان القضاء  
 مبنى على الاداء بل على نفس الوجوب على ما عرفت آتفا فيجب القضاء على من  
 صار اهلا في الجزء الاخير بزوال المانع حتى لو انقطع دمه على العشرة وقد بقي من  
 الوقت جزء كان عليها قضاء تلك الصلاة وان لم تدرك وقت الغسل وان انقطع على  
 مادون العشرة وقد بقي من الوقت مقدار ما يمكنها ان تغتسل وتحرم للصلاة كان  
 عليها قضاء تلك الصلاة والافلان مادون الاغتسال في مادون العشرة من جملة  
 الحيض وقوله لان امتناع الاداء اوجب امتناع القضاء ان اراد به ان امتناع  
 الاداء بمعنى المطلوب نفسه فالملازمة ممنوعة وان اراد به الاداء بمعنى المطلوب  
 خلفه لانفسه فالملازمة مسلمة لكن امتناع الاداء بهذا المعنى ممنوع لان امكان  
 القدرة على الاداء بهذا المعنى كاف في تحققه وقد امكن على ما مر بيانه (قوله  
 ومنع تقرر الواجب في الذمة) فان قيل اذالم يقرر الواجب في الذمة فالمؤدى  
 في اول الوقت الى قبيل جزء تقرر فيه الواجب لا يكون ايانا بالواجب فلنا بعد  
 الشروع فيه يكون واجبا واليه اشار بقوله فانه انما يقرر بتقرر السببية في الوقت  
 (قوله اراد ان يبين ما تقرر عليه السببية) فيدانه لو قال ما به بتقرر عليه السببية  
 لكان اولى تأمل (قوله ويعتبر في كمال الواجب) شروع في بيان ما به يكون  
 الواجب كاملا وما به يكون ناقصا يعني ان حال المتكلف في حدوث العوارض  
 المانعة من الاهلية وزوالها كما يعتبر عند الجزء الذي تقررت السببية فيه على  
 ما تقدم كذلك يعتبر صفة ذلك الجزء من الصحة والفساد في كمال الواجب ونقصانه  
 فان كان ذلك الجزء صحيحا بان لا يكون موصوفا بالكرهه ولا منسوبا الى  
 الشيطان كان ما وجب فيه كاملا كما في الفجر وان كان فاسدا اي ناقصا كان  
 ما وجب فيه ناقصا فاذا غربت الشمس في خلال العصر لا يفسد العصر لانه  
 وجب ناقصا نقصان في سببه وبالغروب ينتفي النقصان في تأدي كاملا ولو طلعت

واما وجه الخلاف في الثاني فهو ان  
 وجوب الاداء في العبادات انبئية للملم  
 يغير عنده نفس الوجوب وقد وجدت  
 في الاول الوقت بالاتفاق وجد وجوب  
 والاداء فيه ايضا فتقرر الواجب في الذمة  
 بتوجه الخطاب وبعد تقرر لا يزول  
 الوقت بالاجاع وجوابه منع توجه  
 الخطاب ومنع تقرر الواجب في الذمة  
 فانه انما يقرر السببية في الوقت ثم لما بين  
 اصل السبب اراد ان يبين ما تقرر عليه  
 السببية فقال (وتوقف تقررها) اي تقرر  
 السببية (في الجزء) سواء كان هو الجزء  
 الاول او الجزء الذي لا يسع ما بعده  
 الا التحريم او ما بينهما من الاجزاء  
 (على اتصاله) اي اتصال الشروع  
 بذلك الجزء (وتوقف تقررها) في الكل  
 على انتفائه (اي انتفاء الشروع  
 في الوقت فانك قد عرفت ان السبب  
 الاصل هو الكل وانما انتقل الى الجزء  
 لضرورة المناقاة فاذا خلا عن الشروع  
 فيه ارتفعت الضرورة وتقرر فيه  
 السببية (ويعتبر في كمال الواجب  
 ونقصانه) وصف (ما تقرر فيه السببية)  
 وحاله فان كان كاملا كان الواجب  
 كاملا وان كان ناقصا كان ناقصا



في خلال الفجر تفسد عندنا وقال الشافعي لا تفسد قباسا على الغروب واستدل لا  
 بحديث ابي هريرة على ما سياتي ذكره مع الجواب عنه (قوله ان ما واجب كاملا  
 لا يؤدي ناقصا) فان قيل ان المصلي اذا شرع في الوقت الكامل وترك واجبا من  
 واجبات الصلاة صححت صلاته مع انها واجب كاملة واديت ناقصة قلنا ذلك  
 النقصان ليس براجع الى نفس المأمور به فان المأمور به هو القيام والقراءة  
 والركوع والسجود والقعدة وقد اتى به غايته انه لم يعمل بما ثبت باخبار الأحاد  
 التي لا يزداد بها على الكتاب فلم يدخل في الاركان نقص بخلاف الصلاة  
 في هذه الاوقات فان النقصان الواقع فيها بسبب هذه الاوقات راجع الى نفس  
 المأمور به فانه امر بالصلاة في الوقت الكامل بقوله تعالى أمم الصلاة لدلوك  
 الشمس وقوله ان الصلاة كانت على المؤمنين كتابا موقوتا فان مطلق الوقت  
 ينصرف الى الكامل (قوله وقت الطلوع والغروب) لا يخفى عليك ان وقت  
 الغروب ههنا عم من وقت الاحرار لانه وقت كراهة ايضاعلى ما سبصرح به  
 (قوله اذا خرج خاليا عن الشروع فيه كان السبب كانه) اي كل الوقت  
 الخارج قال ابن الهمام ان الكافر والصبي والمجنون اذا سلم وبلغ وافق في الجزء  
 المكروه فلم يؤد حتى خرج الوقت فالسبب في حقهم لا يمكن جعله كل  
 الوقت حين خرج اذ لم يدركوا مع الاهلية الا ذلك الجزء المكروه فليس السبب  
 في حقهم الا ايامومع هذا الوقت في وقت مكروه لا يجوز هكذا ذكره نقضاعلى  
 قولهم ان ما واجب ناقصا يجوز اداؤه ناقصا ثم اجاب عنه بان الثابت في ذمتهم  
 كامل لانقص اذ لانقص في الوقت نفسه بل المفعول فيه يقع ناقصا غير ان تحمل  
 ذلك النقص لو ادى فيه العصر ضروري لانه مأثور بالاداء فيه فاذا لم يؤد لم يوجد  
 النقص الضروري وهو في نفسه كامل فثبت في ذمته كذلك فلا يخرج عن  
 عهده الا بكامل هذا قلت والذي ظهر منه ان السبب في حق المذكورين  
 لا ينتقل الى الكل بعد خروج الوقت بل يتقرر في الجزء الاخير وبه صرح  
 في الكشف والتقرر فاذا ذكره الشارح من الدليل لا يثبت المدعى فالاولى ان يقول  
 لان وقت العصر اذا خرج خاليا عن الشروع فيه كان السبب كاملا سواء انتقلت  
 السببية الى الكل او لم تنتقل لان نقصانه ليس لذاته بل من التشبه بعبادة الشمس  
 فاذا خرج بلا عبادة فيه لا يعتبر به ذلك النقصان فيكون كاملا من كل وجه فليجب  
 به سواء كان كل الوقت او الجزء الاخير يجب كاملا فلا يؤدي ناقصا وفي التقرير  
 ان الكافر اذا سلم والصبي اذا بلغ والمجنون اذا وافق في الجزء الاخير من العصر

(ويتبعهما) اي كمال الواجب ونقصانه  
 (التأدية) اي تأدية الواجب كما لا  
 ونقصانا يعنى ان ما واجب كاملا لا يؤدي  
 ناقصا وما واجب ناقصا يؤدي ناقصا  
 (فلا يقتضى) تفريع على ان ما واجب  
 كاملا لا يؤدي ناقصا اي اذا لم يؤد ناقصا  
 ما جب كاملا فلا يقتضى (العصر في)  
 الوقت (الناقص) من الاوقات الثلاثة  
 وقت طلوع والغروب والاستواء لان  
 وقت العصر اذا خرج خاليا عن  
 الشروع فيه كان السبب كما لم يبق وهو  
 كامل لانقصان في نفسه لانه ليس الامن  
 التشبه بعبادة الشمس فان عبادتها يعبدونها  
 في هذه الاوقات فاذا خرج بلا عبادة  
 فيه لا يحصل ذلك النقصان فما يجب  
 كاملا فلا يؤدي ناقصا فلا يقتضى العصر  
 في واحد منها كما لا يقتضى غيره اضافة



يجوز قضاؤهم في الوقت المكروه فعلى هذا لا يرد النقض المذكور على قولهم  
 ان ما رجب ناقصا يجوز قضاؤه ناقصا ولا يحتاج الى الجواب المذكور ايضا  
 ثم ههنا بحث من وجوه الاول ان السببية لو انتقلت الى الكل بعدما تقررت  
 في الجزء لم يزم التخطى من القليل الى الكثير وقد منعت ذلك فيما تقدم الثاني ان القضاء  
 يجب بما يجب به الاداء والاداء واجب باخر الوقت فلو انتقلت الى الكل لزم النقض  
 الثالث انتم ذكرتم ان الجزء الاخير متعين للسببية فاما ان اردتم به تعيينه على تقدير  
 الشروع فيه او تعيينه مطلقا لسبيل الى الاول لان كل جزء من اجزاء الوقت على  
 تقدير الشروع فيه او تعيينه ايضا فلا وجه لتخصيصه فتعين الثاني وذلك بنا في  
 الانتقال الى الكل الرابع ان اضافة الحكم الى الكل تستلزم كمال الحكم فيكون  
 القضاء اكل من الاداء والاكل اكثر ثوبا بالاحتمال مع انه بتأخيرته الى القضاء اتم  
 ولا يرفع اتم التأخير بالقضاء الخامس انه اذا كان مقيما في اول الوقت ثم سافر  
 في آخر وقائه الصلاة تجب عليه صلاة المسافر ولو انتقلت السببية الى الكل  
 لما وجب عليه صلاة المسافر فالجواب عن الاول ان التخطى ممنوع اذا كان  
 بلا دليل والدليل يدل على ان الكل سبب ولكن امتنع ذلك لما منع على ما تقدم  
 فاذا زال المانع يعمل الدليل عمله ولا يخفى عليك ان هذا ينزع الى تخصيص العلة  
 والمخلص معروف في محله وعن الثاني ان قولهم القضاء يجب بما يجب به الاداء  
 يتعلق بوجوب الاداء وهو بالامر لا بالوقت وعن الثالث انه يتعين مطلقا سواء  
 شرع فيه او لا ولا نسلم ان ذلك يناهى الانتقال الى الكل لان تعيينه انما كان لضرورة  
 وقوع الاداء فيه واذالم يشرع فيه فانه المعنى الذي تعين الجزء لاجله فوجب  
 العمل بالاصل وعن الرابع ان باضافة الوجوب الى كل الوقت لا يلزم ان لا يكون  
 آتيا فيه لان الانتقال الى الكل بعد اليأس من وقوع الاداء فيه فلا يلزم فيه منه  
 انتفاء الوجوب واذا كان الوجوب قائما وقد فوته كان آتيا فكان اقل ثوبا وعن  
 الخامس بان النقصان ههنا لم يثبت من قبل السبب بل من قبل حال المصلي فلا  
 تفاوت بالاضافة الى الجزء والكل (قوله فاندفع الخ) وجه الاندفاع منع  
 نقصان بعض الوقت هو وقت الغروب بل كان كله كاملا على ما ذكره (قوله  
 ما يقال ان السبب الخ) اجيب عنه بوجوه احدها ما ذكره الشارح وهو المنقول  
 عن شمس الائمة والثاني ان السبب كامل من وجه ناقص من وجه فيكون  
 الواجب ايضا كذلك فلا يتأدى ناقصا من كل وجه ورد هذا بانه يقتضى انه  
 لو قضى العصر في اليوم الثاني فوقع بعضه في الوقت الناقص كان جائزا وليس

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



(ويفسد الفجر بالطلوع) تفرغ ثان  
 على ما ذكره والفرق بينهما ان السبب  
 الكامل في الاول كل الوقت وههنا  
 بعضه يعني ان ما وجب كاملا اذا لم يؤد  
 ناقصا يفسد اصل الفجر عند محمد  
 وفرضيته عند هما بطلوع الشمس  
 لان ما قبل الطلوع وقت كامل لان نقصان  
 فيه اصلا فبا لشروع فيه يجب الاداء  
 كاملا فاذا طلعت في اثناء الاداء اخرج  
 الوقت الكامل ودخل الناقص فلم يصح  
 الاداء لان ما وجب كاملا لا يؤدي  
 ناقصا (لا عصر بدى به في) وقت  
 (الاجرار بالغروب) تفرغ على ان  
 ما وجب ناقصا يؤدي ناقصا يعني  
 ان ما وجب ناقصا اذا ادى ناقصا  
 لا يفسد عصر بدى به في وقت اجرار  
 الشمس ثم طرأ على الاداء غروبه لانه  
 لم بدى به في الوقت الناقص وجب  
 ناقصا فيؤدي كذلك فقوله بالغروب  
 متعلق بلا يفسد المقدر (الشافعي  
 لم يفسد الاول) اي يحكم بفساد الفجر  
 الذي طرأ عليه الطلوع (بالقياس)  
 اي بسبب قياسه الفجر (على الثاني)  
 اي العصر (وحديث ابي هريرة) وهو  
 قوله عليه السلام من ادرك ركعة  
 من الصبح قبل ان تطلع الشمس فقد  
 ادرك الصبح

كذلك والثالث مانقله بان الاجزاء الصحيحة اكثر فيجب القضاء كاملا ترجيحا  
 للاكثر على الاقل وردهذا ايضا بانه لما وقع بقصد لم يعتبر التغليب لامكان  
 اختياره وقتا كاملا ما اذا لم يقع بقصد فقد يعذر (قوله ويفسد الفجر بالطلوع)  
 وعن ابي يوسف انه لا يفسد بالطلوع ولكنه يصبر حتى اذا ارتفعت الشمس  
 اتم صلاته ليكون مؤديا بعض الصلاة في الوقت لان اداء بعضها في الوقت اولى  
 من اداء الكل خارج الوقت (قوله والفرق بينهما) اي بين التفرغين يعني لافرق  
 بين قضاء العصر واداء الفجر في وجوبهما بسبب كامل الا ان الاول وجب كل  
 الوقت والثاني يجزء اخير من الوقت واذا كان السبب كاملا في كل منهما لا يؤدي  
 في الوقت الناقص لكن كون السبب في قضاء العصر كل الوقت لا يتمشى في حق  
 كافر اسلم وصبي بلغ ومجنون افاق في آخر وقت العصر فان السبب في حقهم هو  
 ذلك الجزء لا الكل على ما ذكرنا آنفا (قوله خرج الوقت الكامل ودخل  
 الناقص) لان الطلوع يتحقق بظهور حاجب الشمس فاذا ظهر الحاجب تحقق  
 الكراهية ويفسد الفرض بخلاف الغروب فانه يتحقق بغيوبة آخر الشمس  
 وبالغيوبة تنفي الكراهية ويظهر الوقت الكامل فلا يفسد العصر الذي بدأ به  
 في وقت الاجرار (وقوله ان قبيل الطلوع) اي قبيل ظهور حاجب الشمس لان  
 الطلوع يتحقق بذلك بخلاف الغروب على ما ذكرناه (قوله بعروض مثله)  
 اعني الغروب يعني ان غيوبة اول جزء من اجزاء قرص الشمس تحت الافق مثل  
 غيوبة آخر جزء منها في الكراهية فاذا لم يفسد بعروض مثله في الكراهية فعدم  
 فساده بعروض الوقت الكامل اعني ما بعد الغروب اولى (قوله قبل النهي)  
 وقد اجيب عن هذا الحديث بانه لبيان الوجوب بادر اجزء من الوقت قل اوكثر  
 لالبيان ان بعد الطلوع وقت جواز اتمام ما شرع قبله ورد بما روى عن ابي هريرة  
 ايضا امر فوعا ان النبي عليه السلام قال اذا ادرك احدكم سجدة من صلاة الصبح  
 قبل ان تطلع الشمس فليتم صلاته (قوله وردهذا النقض الخ) حاصل الردان  
 الفساد الطاري بالغروب عفو لكونه مبنيا على الفساد الطاري بالاجرار والفساد  
 الطاري بالاجرار عفو لكونه لازما ضروريا للعزيمة (قوله عزيمة) توضيحه  
 ان الله جعل جميع الوقت محلا لاداء فرض الوقت واثبت له ولاية يشغل كل الوقت  
 بالاداء وهو العزيمة لان الاصل ان يكون العبد مشغولا بخدمته مولاه في جميع  
 اوقاته الا انه تعالى من علينا يجعله ولاية صرف بعض الاوقات الى حوائج  
 انفسنا رخصة لنا فثبت ان يشغل كل الوقت بالعبادة هو العزيمة ولا يمكنه الاقبال



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

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

(ويمكن)



ويمكن دفعه) لا يخفى عليك ان هذا الدفع مبنى على ان يكون السبب هو الجزء  
المقدم على المسبب والرد المذكور مبنى على ان يكون السبب هو الجزء الذى  
يكون محلا للاداء لا المقدم على المسبب على ما عرفت آنفا ( قوله كمن اسلم فيه )  
وكذا من طهر فيه من الحيض او بلغ الصبي ( قوله وقد وجب فيه )  
اى فى الوقت الناقص وهو الجزء الاخير وهذا لان السببية فى حقهم تقررت  
فى الجزء الاخير ولم تنتقل الى الكل بعد خروج الوقت لعدم كونهم اهلا للاداء  
فى الاجزاء السابقة على ما ذكرناه ( قوله وقد عرى عنه ) اى خلوه عن الاداء  
فيه ( قوله والشرطية كالسببية ) لما ذكر الى ههنا احكام السببية شرع  
فى بيان احوال الشرطية ولم يفرق بينهما الا من جهة ان السببية تنتقل الى  
الكل على ما مردون الشرطية ولا يخفى عليك ان هذا يخالف لما ذكره السراج  
الهندي فى شرح المعنى من ان السبب هو الجزء المقدم والشرط هو الجزء المقارن  
للاداء والشارح رحمه الله اختار ما فى التلويح فانه قال الشرط هو الجزء الاول  
من الوقت ويرد عليه ان السبب يعتبر فيه التأثير عندهم بخلاف الشرط لان  
التأثير لا يعتبر فيه فكيف يتحددان ويؤيد ما فى شرح المعنى ما ذكره من ان المحال  
شروط للاحوال ثم قوله ولا يجوز ان يكون الى قوله كما فى السبب بيان للبحث  
المذكور فى الجزء والكل ( قوله اى اللفظ الدال ) هذا تفسير للسبب  
الظاهر لوجوب الاداء واما سببه الحقيقى هو تعلق الطلب بالفعل ( قوله  
قد اضطررب فى تحقيقه الخ ) اعلم انهم اختلفوا فى ان وجوب الاداء هل يفصل  
عن نفس الوجوب او لا يفصل فقال الشافعى لا يفصل فى العبادات البدنية لان  
الواجب فى البدنيات ليس الا الفعل لان الصلاة اسم لحركات وسكنات معلومة  
وهى فعل وكذا الصوم اسم للمساك عن المفطرات الثلاث وهو فعل ايضا وليس  
معنى الاداء الا الفعل ولما لم يكن بين الفعل والاداء واسطة كان وجوب الصلاة  
ووجوب الاداء عبارتين عن معنى واحد وهو لزوم اخراج ذلك الفعل من العدم  
الى الوجود فيتحديدان بخلاف الحقوق المالية لان الواجب فيها قبل الاداء مال  
معلوم فيمكن ان يوصف بالوجوب قبل وجوب الاداء كما فى حقوق العباد  
ونظيرهما الشراء مع الاستيجار فان بشراء العين يثبت الملك ويتم السبب قبل  
فعل التسليم وبلاستيجار لا يثبت الملك فى المنفعة قبل الامتياز لانها لا تبقى  
زمانين ولا يتصور تسليمها بعد وجودها بل يقترن التسليم بالوجود وقال اكثر  
اصحابنا يفصل لان الوجوب حكم ايجاب الله تعالى علينا بسببه والواجب

وكرهه وهو معنى اللزوم ( عفو )  
خبر ان ( بخلاف ) الفساد ( اطارى \*  
على الكمال ) كما فى الفجر فان جميع  
اجزاء وقته كامل لافساد فيه اصلا  
حتى يثبت حكما للعزيمة ويبنى عليه  
الفساد بالطلوع فيعنى ( و ) اقول  
( هذا ) الرد ( لا يدفع النقض ) بالعصر  
على تلك المقدمة كما لا يخفى بل يقويه  
لانه يفيد وجه صحة العصر الواجب  
كاملا المؤدى ناقصا ( وقيل ) فى رد  
النقض ليس معنى سببية الجزء المتصل  
بالاداء ان السبب للكل هو الجزء الذى  
قبيل الشروع فيه بل ( كل ) اى كل  
جزء من الوقت ( سبب لكل ) اى لكل  
جزء من الصلاة يلاقه فالجزء الذى  
طرا عليه الفساد بالغروب وجب بسبب  
ناقص ( واجيب ) عن هذا الرد ( بانه )  
وان دفع النقض بالعصر لكنه ( لا يدفع  
الاشكال ) بالفجر الفاسد فانه يقتضى  
صحته ايضا ويمكن دفعه بان الجزء الذى  
طرا عليه الفساد بالطلوع وجب  
بسبب كامل فلا يؤدى ناقصا بخلاف  
العصر كما سبق ( واورد ) على ما يفهم  
ايضا من قولنا ويتبعهما التأدية  
ان ما وجب ناقصا يؤدى ناقصا  
( ان الادل فى ) الجزء ( الاخير ) من وقت  
العصر كمن اسلم فيه مثلا ( لا يقضيه )  
اى العصر ( ناقصا ) اى فى الوقت  
الناقص وقد وجب فيه فلو كان  
ما وجب ناقصا يؤدى ناقصا لجاز  
اداؤه كذلك وليس فليس ( ورد )  
هذا الاراد ( بانه ) اى عدم قضائه  
ناقصا ( بعد تسليمه لذات الوقت )



يعنى انا لانسلم اولا عدم قضاؤه ناقصا  
 فان جواب المسئلة غير مروى عن  
 السلف فيحتمل ان يكون جائزا سلمناه  
 لكن صورة النقص ليست مماوجب  
 ناقصا حتى يجوز قضاؤه ناقصا بل  
 هي مماوجب كاملا لماسبق ان  
 ذات الوقت لانقصان فيه وانما هو  
 من التشبه وقد عرى عنه هذا الوقت  
 فلانقصان فيه ولا في مسيبه فلا يقضى  
 ناقصا ( والشرطية كالسيبية  
 الا في الانتقال الى الكل ) يعنى ان البحث  
 المذكور في الجزء والكل باعتبار  
 السببية اتى فيهما باعتبار الشرطية  
 لان الوقت شرط للاداء لماعرفت  
 ولا يجوز ان يكون كل الوقت والالكان  
 الاداء في الوقت تقديم للشرط  
 على الشرط وذلك باطل فلا بد  
 ان يجعل الشرط بعضا منه والجزء  
 الاول متعين لعدم المزاحم ثم ينتقل  
 الى الثاني وهلم جرا الى الجزء الاخير  
 كما في السبب الا انه لا ينتقل منه الى الكل  
 لانه شرط للاداء وقد فات فلم تبق  
 حاجة الى اعتباره (واما وجوب الاداء)  
 تفصيل للمجمل الواقع في ذهن السامع  
 من قوله في اول البحث وسبب نفس  
 الوجوب ان سبب وجوب الاداء ماذا  
 وازالة لتردده في ذلك (فسيبه الخطاب)  
 اى اللفظ الدال على تعلق الطلب بالفعل  
 فان قيل ما الفرق بين نفس الوجوب  
 ووجوب الاداء قلنا قد اضطرب في  
 تحقيقه كلام القوم

اسم لمازومه بالايجاب والاداء فعل العبد الواجب عليه فتغاييرا فينصل احداهما  
 عن الآخر ونظيره رجل استأجر خياط ليخيط له هذا الثوب قيصا بدرهم فيلزم  
 الخياط فعل الخياطة بالفعل والاداء الخياطة نفسها وبها يقع تسليم مازومه  
 بالعقد فكان الفعل المسمى واجبا في الذمة غير الموجود المؤدى واعتبر بالتأثم  
 والمعنى عليه فان هناك اصل الوجوب ثابت لوجوب القضاء بعد الانتباه  
 والافاقة ووجوب الاداء غير ثابت لزوال الخطاب عنه فان قيل يجوز ان يكون  
 ذلك ابتداء عبادة يلزم بعد حدوث الاهلية بالانتباه والافاقة لخطاب جديد  
 لا لقضاء اجيب بانه لو كان ابتداء عبادة لما روعيت فيه شرائط القضاء من النية  
 وغيرها فيكون قضاء لا ابتداء عبادة ويؤيده ان الوقت لو مضى على غير الال  
 ثم حدثت الاهلية لا يجب القضاء بان كان كافرا او صيبا في الوقت ثم حدثت  
 الاهلية بالاسلام والبلوغ ولماوجب فيما نحن فيه ومع الوجوب روعيت شرائط  
 القضاء دل على انه قضاء لا ابتداء عبادة وكذلك وجوب اصل الصوم ثابت في حق  
 المسافر والمريض حتى لو صام المسافر عن الواجب صحح بالاجماع ووجوب الاداء  
 مترسخ الى حال الاقامة والصحة حتى لو مات قبل الاقامة والصحة لاشى عليه  
 وقاعدة هذا الاختلاف ان المرأة اذا حاضت في آخر الوقت لا يلزمها قضاء تلك  
 الصلاة عند العدم ووجوب الاداء عليها وعند الشافعي اذا دركت من اول الوقت  
 مقدار ما تصلى فيه ثم حاضت يلزمها قضاؤها قولوا واحدا التحق وجوب الاداء  
 وان ادركت اقل من ذلك فاصحابه اختلفوا في وجوب القضاء والظاهر من مذهبه  
 ان استقرار الوجوب بامكان الاداء بعد وجود الوقت هذا طريقة اكثر اصحابنا  
 واختار بعض اصحابنا طريقة الشافعي واعترضوا على طريقة الاكثرين حتى ان  
 الشيخ ابالمعين من اصحابنا بالغ في الرد عليهم وادعى ان استحالة تلك الطريقة غنية  
 عن البيان فان اداء الصوم هي عين الصوم لا غيره فان الصوم فعل العبد ولا فعل له  
 الا الاداء وهذا بين لاحاجة الى اثباته بالدليل لان الصوم هو الامساك عن قضاء  
 الشهوتين نهارا واذا حصل هذا الامساك حصل الاداء ولانه لو كانا متغايرين  
 لكان الصائم فاعلا فعلمين الامساك واداء الامساك وكذا كل فاعل كالاكل  
 والشارب كان فاعلا فعلمين احدهما ذلك الفعل والآخر ادائه وهذا ما كبره ثم قال  
 ان جعل نفس الوجوب غير وجوب الاداء في الواجب البدني مبنى على مذهب  
 ابى الهذيل العلاف من شياطين القدرية وهو ان الصوم والصلاة والحج ليست  
 عبارة عن الحركات والسكنات المخصوصة بل عن معان غير هاتقارنها قبل السبب



تجب تلك المعاني وتشتغل الذمة بها وبالامر يجب وجود الحركات والسكنات  
التي تحصل تلك المعاني بها او معها فيكون التحرك والسكون من العبادات لها  
وتخصيلا ثم قال وقولهم ان من استأجر خياطاً ليخيط هذا الثوب الخ كلام  
فاسد لان المعقود هناك ليس فعل الخياط بالمعنى المصدرى بل هو ما يحصل بفعله  
في الثوب من الترك على صورة مخصوصة واما فعله فهو ذريعة يتوصل بها  
الى المعقود عليه فيكون غيره بخلاف ما نحن فيه فان اداء الصوم ليس بغير  
الصوم بل هو عينه وقولهم في حق النائم والمغمى عليه ان اصل الوجوب ثابت  
ووجوب الاداء منتف غير صحيح ايضا لما بيناه من ان الاداء هو نفس الصوم  
والصلاة والقول بوجوب الشيء مع انتفاء وجوبه محال فاذا لانسليم وجوب  
اصل الصوم والصلاة عليهما بل الوجوب عند زوال النوم والاغماء لخطاب مبتدأ  
قوله تعالى فمن كان منكم مريضا او على سفر والمغمى عليه مريض ومن  
قوله عليه السلام من نام عن صلاة او نسيها فليصلها اذا ذكرها فان ذلك  
وقتها والاغماء مثل النوم وقولهم روعيت فيها شرائط القضاء قلنا لا فرق بين  
الاداء والقضاء عند الخصم في حق النية لافي حق الصوم ولا في الصلاة وانما  
يحتاج الى ان ينوي صوما ووجب عليه عند زوال العذر ولو لا العذر ووجب في  
الوقت المعين له شرعا وبهذا لا يتبين ان الصوم والصلاة كانا يجبان في حالة سقط  
عن الانسان اداؤهما وقولهم لو مضى الوقت على الكافر والصبي ثم حدثت  
الاهلية بان زال الكفر والصبي لا يجب القضاء بخلاف النائم والمغمى عليه فانه يجب  
عليهما القضاء بعد زوال المانع فاسد ايضا فان الامر الى الشارع يفعل ما يشاء  
ويحكم ما يريد ولا دلالة فيه على مدعاهم ولا نقول وجوب اصل الصوم في حق  
المسافر والمريض وتأخر وجوب الاداء بل نقول ان هناك اوجب الله تعالى الصوم  
على العبد معلقا باختياره الوقت تخفيفا منه على عبده ومرحمة عليهم فان اختار  
الاداء في الشهر كان الصوم واجبا فيه وان اخره الى حالتي الصحة والاقامة لم يكن  
الصوم واجبا عليه بل كان واجبا بعد الصحة والاقامة حتى لو لم يدرك عدة من  
الايام الاخر بان مات من مرضه او سفره لاشي عليه هذا كله من ابي المعين واجاب  
عنه صاحب الكشف الكبير باننا سلمنا ان الصوم والصلاة هو الفعل واداؤهما هو  
الفعل ايضا لكن لانسليم انهما واحدا لان لكل شيء من الاجسام والاعراض وجودا  
في الذهن ويدرك ذلك بالعقل ويسمى ماهية ووجودا في الخارج ويدرك ذلك  
بالحس فنفس الوجوب عبارة عن اشتغال الذمة بوجود الفعل الذهني ووجوب



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



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

وان اريد وجود تلك الحالة في الجملة فهذا مذهب اليد جمهور الشافعية من ان القضاء قد يكون بدون سابقة الوجوب على الشخص وانما يتوقف على وجوب في الجملة بان يلزم وقوع الفعل من شخص بايقاعه اياه فلم يثبت وجوب بدون وجوب الاداء وكان بينهما فرقا بتعسر التعبير عنه فان المعذور يلزمه في حال قيام العذر ان يوقع الفعل بعد زوال العذر لو ادركه والمشتري يلزمه قبل المطالبة ان يؤدي الثمن عند المطالبة ولا يلزمهما الايقاع والاداء في الحال فلو قلنا ان الوجوب هو لزوم ايقاع الفعل او اداء المال في زمان ما بعد تقرر السبب ووجوب الاداء لزومه في زمان مخصوص لم يكن بعيدا انتهى اقول فيه بحث من وجوه اما ولا فلان قوله ليس بمشروع ليس على ما ينبغي لان لزوم الوقوع جبري لاصنع للعبد فيه اصلا وانما يتوقف على وجود السبب وهو الوقت لا على ايقاع العبد اياه واما ثانيا فلان قوله ليس بمشروع ليس بمعقول لان المراد بمشروعية لزوم الوقوع في تلك الحالة انه حكم من احكام الشارع او جبهه بايجابه القديم معلقا بوجوده وقته الخصوص ولا خفا في معقولية هذا المعنى واما ايجاده في الخارج فموقوف على زوال المانع واما ثالثا فلان قوله وبعدها كما يلزم الوقوع يلزم الايقاع قلنا نعم الان لزوم الوقوع جبري ولزوم الايقاع اختياري وموسع فلا يلزم منه الايجاد واما رابعا فلان قوله لم يكن بعيدا فهو بعيد لان ما ذكره من الفرق ليس فرقا بين نفس الوجوب ووجوب الاداء بل بين وجوب الاداء باعتبار الزمان مطلقا ومقيدا لان لزوم الايقاع هو وجوب الاداء بلا فرق ولا كلام فيه لاحد اصلا فقول الشارح والاقرب ما افاده بعض الافاضل ليس على ما ينبغي لان المراد به هو ما ذكره التفتازاني بقوله لم يكن بعيدا وقد عرفت بعده فضلا عن ان يكون اقرب كيف ولا يلزم من نفي البعد ثبوت القرب ( قوله او اداء المال ) عطف على الايقاع وقوله في زمان ما متعلق بكل من الايقاع والاداء ( قوله واعلم ان جمهور مشايخنا ) قد ذكرنا تفصيل هذه الخلافية مع ادلتها ومذهب مشايخنا مبني على ان وجوب الاداء منفصل عن نفس الوجوب ولذا ذكره عقيبه ( قوله شريفة ) وهم المنكرون للتوسعة في الوجوب كما ذكرنا ( قوله موقوف ) على ما يظهر من حاله في آخر الوقت فان بقي اهلاله لوجوب كان المؤدى واجبا وان لم يبق كذلك كان نفلا ( قوله او نقل يسقط به الفرض ) كن توضحا قبل دخول الوقت يقع نفلا ومع هذا يسقط به الفرض بعد دخول الوقت حتى لا يحتاج الى تجديد الوضوء ( قوله في آخر الوقت ) اي الذي يسع الفرض



( قوله وفي حال الشروع ) عطف على في آخر الوقت ( قوله فقيل لا يتوجه ) هذا قول زفر وقد تقدم جوابه ( قوله لا وجوب القضاء ) يعني ان الخطاب يتوجه في الوقت المضيق ليجب القضاء عليه لا للاداء فان قيل اذا كان بوجوب القضاء فليتوجه في وقت القضاء لافي الوقت المضيق الذي هو من وقت الاداء قلنا ان القضاء مبنى على وجوب الاداء ولا يجب الاداء الا بتوجه الخطاب في الاداء فتوجه في الوقت المضيق ليجب الاداء فيترتب عليه وجوب القضاء فان قيل ذلك الوقت لا يسع الاداء فكيف يجب الاداء فيه قلنا وجوب الاداء على نوعين نوع يكون المطلوب فيه نفس الفعل فيأثم بتركه ويفتقر الى حقيقة القدرة بمعنى سلامة الآلات ونوع يكون المطلوب فيه خلفه وهو القضاء لانفس الفعل ويكفي فيه توهم القدرة بتوهم امتداد الوقت وههنا تحقق وجوب الاداء بالمعنى الثاني بتوجه الخطاب في الوقت المضيق لا يمكن امتداد الوقت بوقف الشمس كما تحقق في حق النائم والمغمى عليه بتوهم الانتباه والافاقة وهذا بناء على ان وجوب القضاء يبنى على وجوب الاداء وقد تقدم ان وجوب القضاء يكفي فيه نفس الوجوب بلا وجوب الاداء فعلى هذا لا حاجة الى اثبات وجوب الاداء لوجوب القضاء ثم الظاهر من كلامه ان ما يأتي به النائم والمغمى عليه بعد الانتباه والافاقة بعد خروج الوقت قضاء كما هو المشهور ولكنه قال في التقرير ان المناسب للقواعد ان يكون اداء اما ولا فلان الاداء تسليم نفس الوجوب بالامر وما وجب عليه بالامر هو ما يأتيان به بعد خروج الوقت واما ثانيا فلان القضاء تسليم مثل الواجب بالامر والمثل انما يتحقق اذا كان المكلف مخاطبا بالاصل وقد فاته فوجب عليه مثله وهذا ليس كذلك لعدم اهليتهما لفهم الخطاب فوق الانتباه والافاقة هو وقت الاداء لهما لتوجه الخطاب فيه ( قوله على ما ذكره في الطريقة ) من انه لو شرع في الوقت وأتم بعد خروجه كان ذلك اداء لا قضاء ( قوله اي حكم هذا القسم ) لما بين القسم الاول شرع بيان حكمه وله احكام منها انه لا يمنع صحة صلاة اخرى في الوقت لانه لما كان ظرfa للمؤدى فاضلا عن مشروع الوقت وهو يؤدي باركان معلومة بمنافع بدنه التي هي حق المكلف به وبعد الوجوب بقيت تلك المنافع حقا له ايضا لم يتعذر عليه صرف منافعه في ذلك الوقت الى صلاة اخرى بمنزلة من دفع ثوبا الى الخياط ليخيطه في هذا اليوم باجرة فانه يستحق على الخياط اقامة العمل ولا يتعذر عليه خياطة ثوب آخر في ذلك اليوم لان منافعه بقيت حقا له بعدما استحق عليه خياطة الثوب

( بالاجارة )

وفي حال الشروع ان وجد صرح به في التلويح وغيره ولهذا قلت ( المتوجه عندما ) اي آخر وقت ( يسع ) ذلك عليه ( او ) الخطاب المتوجه عند ( الشروع ) في اي جزء كان من الوقت فان قيل هل يتوجه الخطاب اذا تضيق الوقت بحيث لا يسع الا قدر التحريم بان حصلت الاهلية فيه قلنا قد اختلف فيه فقيل لا يتوجه لانه تكليف بما لا يطاق فلا وجوب اداء وان وجد نفس الوجوب وقيل يتوجه لان وجوب القضاء مبنى على وجوب الاداء الا ان المطلوب قد يكون نفس الفعل فيأثم بتركه ويفتقر الى القدرة بمعنى سلامة الاسباب والآلات وقد يكون ثبوت خلفه ويكفي توهم ثبوت القدرة فههنا يتحقق وجوب الاداء على وجه يكون وسيلة الى وجوب القضاء بتوهم امتداد الوقت بوقف الشمس كما تحقق في حق النائم بتوهم حدوث الانتباه صرح به فخر الاسلام في شرح المبسوط ويمكن ان يقال يتوجه الخطاب للاداء حقيقة بناء على ما ذكره في الطريقة كما ذكر ( وحكمه ) اي حكم هذا القسم من المقيد بالوقت ( اشراط التعيين في النية ) فان الوقت لما كان متسعا شرع فيه غير ما وجب فيه فلا بد من تعيينه ليجازم اعاده



بالاجارة ومنها اشتراط النية ليصير ماله من المنافع الصالحة لاداء الفرض وغيره  
 مصر و قال ما عليه وهو الفرض ولتمناز العباد عن العادة ومنها اشترط تعيين  
 النية بان يقول نويت فرض الظهر او بقصد بقلبه ذلك واما ذكره فرض الوقت  
 فاختلف فيه قيل شرط وقيل لا والاول اصح على ما في الكشف واليه اشار  
 باطلاقه وانما اشترط التعيين لان الوقت لا كان متسعا والمنافع باقية على ملكه  
 صالحة لصرفها الى صلاة اخرى غير فرض الوقت كان المشروع في الوقت متعدد  
 فلا يصب الى المطلوب باطلاق النية كالتجمع في المكان لا يصب الى المطلوب  
 بالاطلاق ما لم يسم باسمه الخاص فان قيل ماذا كرم وان دل على ثبوت المدعى لكن  
 عندنا ما يفي به وهو ان فرض الوقت واجب اصلي لا يختصص الوقت به وغيره  
 انما هو من محتملات الوقت والمحتاج الى التعيين بالنية انما هو المحتمل للمتعيين  
 لان النية لتعيين المحتملات كالمجاز من الحقيقة قلنا نعم الا ان ما ذكرناه راجح لانه يدل  
 على وجوب اشتراط النية ولو صرف العبادة ايضا و صرف العبادة عبادة كاصلها  
 فيشترط له النية ومنها انه لما زمه التعيين لم يسقط بضيق الوقت كما ذكره الله  
 ومنها عدم التعيين بتعيينه كما سيأتي (قوله بحيث لا يسع الا فرضه) فيه اشارة الى  
 ان الوقت لو ضاق بحيث لا يسع الا التحريمه يسقط التعيين ولم اره صريحا والذي  
 يقتضيه النظر ان لا يسقط لان الشيء بعد ما ثبت حكما اصليا بعلة لا يسقط بعروض  
 العوارض والتقصير فهنا لما ثبت التعيين بعلة السعة لا يسقط بالعوارض  
 والتقصير سواء تضيق الوقت بحيث لا يسع الا فرضه او التحريمه لان علة السعة  
 لم تزل بذلك البضيق على ما سيظهر لك ولو سلم في قضاء الحكم لا يحتاج الى العلة  
 كالتجيز في الطواف فانه بقي الى الآن مع زوال علته وقوله حكما اصليا حال من  
 الوصول (قوله لا يسقط بالعوارض الخ) قال فخر الاسلام ومن حكمه انه لما زمه  
 التعيين لم يسقط بضيق وقت الاداء لان التوسعة افادت شرطان اثنان هو التعيين  
 فلا يسقط هذا الشرط بالعوارض ولا بتقصير العباد و اختلفوا في تفسيره فقال في  
 الكشف فلا يسقط هذا الشرط بضيق الوقت لانه من العوارض وهي لا تعارض  
 الاصل كالعصمة الثابتة بالاسلام والدار لا تسقط بعارض دخول دار الحرب  
 حتى لو دخل مسلمان دار الحرب وقتل احدهما صاحبه تجب الدية لان الاصل  
 وهي العصمة لم تبطل بهذا العارض فكذلك ههنا وجب التعيين باعتبار ان تعدد  
 المشروع ثبت بناء على توسع الوقت فلا يسقط بعارض ضيق الوقت الا ترى  
 ان التعدد باق فانه لو قضى فرضا آخر عند ضيق الوقت او ادى نفلا جازو يجوز

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



ان يكون المراد من العوارض النوم والانعاش ونحوهما اي لا يسقط هذا الشرط بان نام او اغشى عليه او نسي حتى ضاق الوقت لانها من العوارض وكذلك لا يسقط بتقصير العباد بالطريق الاولي لان التقصير لا يصلح سببا لسقوط الحق وقال في التقرير ان التوسعة افادت شرطا زائدا وهو التعيين وكل ما افاده التوسعة لا يسقط بالعوارض ولا بتقصير العباد اما الصغرى فلما تقدم من ان الوقت لما كان متعاشرا فيه غير ما وجب فيه واما الكبرى فلان سبب التوسعة ما شرع الواجب الا بصفة التعيين وما شرع بصفة لا يبقى بدونها فان قيل تقرر ان الحكم ينتفي بانتفاء علته والتوسعة قد زالت فيقول ما افادته ايضا من التعيين فالجواب ان زوال التوسعة ممنوع فانه لو قضى فرضا عند ضيق الوقت او صلى نفلًا جاز و ذكر الشارحون ان ذكر هذا الحكم جواب سؤال تقديره ان التعيين انما شرط باعتبار اتساع الوقت فاذا ضاق ولم يسع فيه غير الواجب ينبغي ان يسقط التعيين وفيه نظر لان بالضيق ان تعين الواجب كتعيين رمضان فالسقوط واجب بالضرورة وان لم يتعين كتعيينه وهو الحق كما ذكرناه بالسؤال ساقط على ان قوله ومن حكمه كذا نصريح في بيان حكم آخر لا جواب عن سؤال مقدر الخ وانما عدل المصنف عن كلام فخر الاسلام الى قوله وان ضاق اشارة الى انه اختار ما ذكره بعض الشارحين وبه صرح فيما بعد حيث قال لان المقصود بهذا الكلام دفع ما يتوهم الخ فيرد عليه النظر المذكور قبل العلاوة ويجوز ان يراد بالعوارض النوم والانعاش وان يراد ضيق الوقت (قوله قبل عليه) القائل هو القائل في ومراده بالتكليف تعليل عدم السقوط بان ضيق الوقت من العوارض والحكم الثابت بعلة لا يسقط بالعوارض وتقصير العباد لعدم تعارض العوارض بالاصول وانما يحتاج الى هذا التكليف ان او سقطت العلة الموجبة لذلك الحكم لكنها باقية فيبقى حكمه مع بقاء العلة بلا حاجة الى التكليف المذكور في اثبات بقاءه على ان نقول ان الحكم لا يحتاج في بقاءه الى العلة فعلى تقدير عدم بقاء السعة لا يحكم بعدم بقاء التعيين (قوله وهو باطل بالاجماع) فيه انه ان اراد انه يقتضى كونه مقصرا في الفرض بسبب ترك العزيمة فالبطالان مسلم والاقضاء ممنوع وان اراد انه يقتضى كونه مقصرا في العمل بالعزيمة بسبب تركها فالاقضاء مسلم والبطالان ممنوع لان تارك العزيمة بسبب العمل بالرخصة يعد مقصرا في حق العزيمة عندهم (قوله لان المقصود) قد صرفت ما يرد عليه وقوله مصادرة على المطلوب انما يستقيم على ما ذكره من ان المقصود دفع ما يتوهم

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



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

ولا يحتاج الى التعيين كايام رمضان  
فالقول في دفعه ان المعنى الموجب  
للتعيين عند السعة تعدد المشروع وذلك  
باق عند الضيق مصادرة على المطلوب  
فالصواب ان المراد بتقصير العبد تضيقه  
الواسع بحيث يحتمل ان يقع بعض الفرض  
خارج الوقت احتمالا لارجحان مراعاة  
وقت لا يسع الا الفرض كالحال عادة  
او التقصير بالنظر الى العصر فان  
التضيق مطلقا لو كان سببا لسقوط  
التعيين لكان سببا في العصر ايضا  
والتأخير فيه الى ذلك الوقت مكروه  
بالاجماع فيكون تقصيرا ( وحكمه )  
ايضا ( عدم التعيين ) اي عدم تعيين  
المؤدى ( الا بالاداء ) اي لا بالقول حتى  
لو قال عينت هذا الجزء ولم يشتغل بالاداء  
لا يتعين بل له الاداء في غيره لان الشارع  
لم يعين جزأ بل خير العبد ولم يثبت له ولاية  
التعيين قولا لشارك الشارع في وضع  
المشروعات لان تقييد المطلق نسخ  
بخلاف التعيين بالاداء لانه من ضرورة  
الامتثال بالامر



الى العبد ولاية وضع الاسباب والشروط فلانه ينزع الى الشركة في وضع  
 المشروحات فنه علم خلل تعليقه بقوله لان تقييد المطلق نسخ تأمل ( قوله  
 وفي ضمنه ) عطف على قوله من ضرورة الامثال اى في ضمن الفعل والاداء  
 بخلاف التعيين بالقول والنية فانه قصدى فلافساد فيه فانه لاينزع الى الشركة  
 ونظيره الكفارة في الايمان بعد الخنث فان الخنث بالخيار في الكفارة بين  
 ان يطعم عشرة مساكين وان يكسوهم وان يحرق رقبته ولو عين شيأ من ذلك قصدا  
 بالقول لم يتعين بل انما يتعين في ضمن فعله على المختار ( قوله وعرف به كما يعرف  
 مقادير الاشياء ) اقول الظاهر من كلامه انه جعله من المعرفة لامن التعريف  
 وقد جعله صاحب الكشف منهما حيث قال عند قول فخر الاسلام وانما قلنا  
 انه معيار لانه قدر وعرف به اى لان الصوم قدر بالوقت حتى ازداد بازدياده  
 وانتقص بانتقاصه كالمكيل بالكيل وعرف به اى الصوم عرف بالوقت فقيل  
 الصوم هو الامساك عن المفطرات الثلاث نهار مع النية فاذا دخل الوقت وهو  
 النهار في تعريفه لا يوجد بدونه فكان مقدرا به وكان الوقت معيار له ضرورة  
 ويجوز ان يكون عرف من المعرفة ويكون تأكيذا قدر اى قدر الصوم  
 بالوقت وعرف مقدار الصوم به فكان معيار له وانما اختار الشارح المعنى  
 الثانى كما في التلويح ردا على التوضيح واما التعريف به بمعنى دخوله في تعريف  
 الصوم فلا دخل له في المعيارية لا بتكلف وهو ان يقال المراد بالدخول في تعريفه  
 هو الدخول على وجه مخصوص وهو ان يكون الامساك الشرعى بمقارنا لجميع  
 اجزاء النهار بحيث لا يكون ازيد ولا ينقص منه و ظاهر ان الدخول في التعريف  
 بهذا المعنى يقتضى المعيارية على ما افاده الشارح في حاشية التلويح اقول ان  
 الصوم اذا كان عبارة عن الامساك من اول النهار الى آخره يكون النهار  
 معيار له بلا تكلف ومراد صاحب الكشف والتوضيح بدخول الوقت  
 في تعريف الصوم ان الوقت المبتدأ من اول الصبح الى الغروب داخل في حقيقة  
 الصوم لامطلق الوقت فلا تكلف فيه على انه مبنى على ان يكون التعريف  
 المذكور بالنسبة الى الوجود الخارجى للصوم والاصل في التعاريف لبيان  
 الحقائق ( قوله كايام رمضان ) فيه اشارة الى رد من زعم ان ذكر رمضان بدون  
 الشهر مكروه بناء على ان العلم هو المجموع ( قوله فان الاخبار الخ ) اى بقوله  
 فليصمه فان قيل هذا انشاء فلا يصلح خبرا قلنا تقديره مقول في حقه فليصمه  
 او يقال لا منع من وقوع الانشاء خبرا لهبتدا وانما المنع من وقوعه خبرا بمعنى

( ما يقابل )

وفي ضمنه فلافساد فيه فان قيل ما الفرق  
 بينه وبين ما اذا جنى العبد جناية بخير  
 قبحها المولى بين الدفع والفداء فاختر  
 الفداء وعينه قولنا حيث يجوز قلنا  
 المقصود في حقوق الله تعالى هو الفعل  
 والمحل تابع له وفي حقوق العباد هو  
 تعيين المحل حتى يتمكن صاحب الحق  
 من الاستيفاء والتعيين يحصل بالقول  
 كما يحصل بالفعل فكان القول محققا  
 فرض صاحب الحق كالفعل ولذا جاز  
 التعيين به ثم لما فرغ من النوع الاول  
 من الوقت شرع في الثانى فقال ( واما )  
 ذلك الوقت ( معيار له ) اى للمؤدى  
 لانه قدر به حتى ازداد بازدياده وانتقص  
 بانتقاصه وعرف به كما يعرف مقادير  
 الاشياء بالمعيار ( وشرط لادائه ) كما  
 سبق في الظرف ( وسبب لوجوبه كايام  
 رمضان عند الاكثر ) من علماء الاصول  
 فانه معيار للصوم وشرط لادائه  
 وذلك ظاهر وسبب لوجوبه لقوله  
 تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه  
 فان الاخبار عن الموصول



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

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



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

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



ان اردتم بالمعيار ان اليوم معيار الصوم فمسلم ولكن لا يلزم منه ان لا يكون بعض  
 الايام عن رمضان وبعضها عن غيره بالنية وان اردتم ان الشهر معيار فممنوع  
 والجواب اننا نختار الاول وكل يوم من رمضان اذا كان على هذه الصفة لا يسمع  
 الغير فيه (قوله وحكمه ايضا الخ) اعلم انهم بعد اتفاقهم في الاصل السابق  
 اختلفوا في النية وفي تعيينها اما في النية فقال زفر لما اتى صحة الغير فيه لتعين  
 الوقت له صحح بلانية وقال الشافعي لا بد من تعيينها كاصلها وقال اصحابنا بتعيينها  
 ليس بشرط بعد وجود اصل النية بل يقع عن فرض الوقت باى وجه كان من النية  
 ثم وقع الخلاف بينهم فقال ابو حنيفة يصح صوم رمضان من الصحيح المقيم  
 بمطلق النية ومع الخطأ في الوصف لان مسافر ينوى واجبا آخر فانه لا يقع عن  
 رمضان بل عما نوى ولو نوى المسافر النفل فقيه روايتان عنه في رواية يقع عن  
 النفل وفي اخرى عن رمضان ولو نوى المريض في رمضان واجبا آخر او نفلا فقيه  
 ايضا روايتان عنه والصحيح انه عن رمضان فرقا بين المسافر والمريض وقال  
 صاحباه المسافر والمريض كالقيم في جواز صوم رمضان بمطلق النية ومع الخطأ  
 في الوصف واستدلوا عليه بانه لما لم يبق غيره مشروعا في هذا الوقت لم يجز اداء نفل  
 او واجب آخر من المسافر والمريض لان وجوده ثبت بقوله تعالى فمن شهد  
 منكم الشهر فليصمه وهو عام في حق الكل من المقيم والمسافر والمريض والصحيح  
 بدليل ان المسافر والمريض يصح الاداء منهما ولو تحملا الاداء فلو لم يكن شرعيته  
 عامة لما صح الاداء منهما الا ان الشرع مكنهما من الترخص بالفطر مرحلة  
 ودفع المشقة اللاحقة بهما بدليل قوله تعالى فمن شهد منكم الشهر ومن كان مريضا  
 او على سفر فعذمة من ايام اخر وهذا الترخص لا يجعل غير المشروع فيه من نفل  
 او واجب آخر مشروعا فيه بل لا بد لمشروعيته من دليل آخر مستقل ولم يوجد  
 فبقى على عدم مشروعيته فيه فانه عدم فعله فيه لعدم كونه مشروعا فيه كالصوم  
 في الليل واذا ترك الترخص ونوى الصوم يقع مانواه عن رمضان وكذا اذا اطلق  
 النية فان قيل ان بهذا الترخص اتى وجوب الاداء فيه وانتفاء وجوب الاداء  
 يستلزم انتفاء الجواز عندهم فلا يجوز الاداء من المريض والمسافر في رمضان  
 كما ذهب اليه اهل الظاهر فكيف يكون النص المذكور عاما في حق الكل  
 قلنا ان النص المذكور عام للمريض والمسافر بوجوب الصوم وحرمة الافطار  
 الا ان قوله تعالى ومن كان مريضا او على سفر خصهما بجواز الافطار متضمنا  
 لانتفاء الوجوب لحرمة الصوم فيه فلو قلنا بانتفاء الجواز بانتفاء الوجوب

(بخلاف) الجزء (الاول من الظرف)  
 كما سبق تمام بيانه وهذا ما قال في الهداية  
 ان السبب في الصلاة الجزء المتصل  
 بالاداء وفي الصوم الجزء الاول  
 (وحكمه) اى حكم هذا القسم (نفي)  
 صحة (الغير) اى غير ما وجب في ذلك  
 الوقت فيه (و) حكمه ايضا (عدم  
 اشتراطه) اى التعيين في النية خلافا  
 للشافعي وان وجب اصل النية خلافا  
 لزفر وسيأتى بيان خلاف كل منهما  
 (فيؤدى) تبرع على النفي والعدم  
 اى فيثبت يؤدى صوم رمضان  
 من الصحيح المقيم (بمطلق الاسم)  
 بان ينوى مطلق الصوم (ومع الخطأ  
 في الوصف) اى وصف الصوم بان  
 ينوى صوم القضاء او النذر والكفارة  
 او النفل (الا في مسافر ينوى واجبا آخر)  
 استثناء من قوله والخطأ في الوصف  
 يعنى ان هذه الصوم لا يؤدى في حق  
 المسافر مع الخطأ في الوصف بل يقع  
 عما نوى عند ابي حنيفة وعندهما  
 المسافر كالقيم في هذا الحكم لان  
 وجوب الصوم بشهود الشهر وهو  
 ثابت في حقهما ولذا صح منه بالاجماع  
 الا ان الشرع اثبت له الترخص بالفطر  
 ودفع المشقة عنه وذا لا يجعل غير المشروع  
 مشروعا فاذا ترك الترخص صار هو  
 والمقيم سواء



الضمي لعاد على موضوعه بالنقض على اننا لانسلم ان المرض والسفر معلق بالعدة حتى لا يوجد الصوم بدونها لان تقدير الآية ومن كان منكم مريضا او على سفر فافطر فعده من ايام اخر سلمان الجواز الذي تضمنه وجوب الاداء بالخطاب ينتفي بانتفاء الوجوب لكن الجواز الثابت بوجود السبب وهو الوقت باق وهذا الجواز كاف لنا ولا يبي حنيفة طريقان احدهما ان احدهما ان الاداء من المسافر غير مطلوب لتأخره الى عدة من ايام اخر ينص الترخيص المذكور فصار شهر رمضان في حق تسليم ما عليه كشعبان ولو نوى عن قضاء واجب آخر في شعبان وقع عما نوى فكذا ههنا والثاني القول بموجب العلة تقريره سلنا ان شرعية الصوم عامة في حق المريض والمسافر حتى صح اداؤه ههنا وانهم اخص لهما الترك بالفطر تخفيفا لكن لا يقدح ذلك فيما نحن فيه لان كلامنا في جواز الترخيص لهما بامر دينيما ايضا وهو قضاء ما في ذمته الحاقه بامر دينية وهو الافطار لمصالح بدنه بطريق الدلالة وليس فيما ذكرتم ما يدل عليه نفيه بل الدليل دال عليه لان امر دينه شارك امر دينه في مناط الحكم مع زياده فكان الاطلاق به جائزا اما اشتراكهما في ذلك فلان معنى الترخيص ترك مشروع الوقت بالميل الى الاخف والاشتغال بواجب آخر ميل الى الاخف لان اسقاط واجب آخر في ذمته اخف من اسقاط فرض الوقت لانه لو لم يدرك عدة من ايام اخر لم يؤخذ بفرض الوقت ويؤخذ بواجب آخر واما الزيادة فلان النظر الى مصالح الدين اولى من مصالح الدنيا والى كل من وجه الاشتراك وازيادة اشار بقول صرفه الى ما هو اهم الخو على الطريقين روى عن ابي حنيفة رحمه الله تعالى في النفل في رمضان راويان احدهما صحيحة فيه بناء على الاول لانه لما كان في حقه مثل شعبان صار مخيرا بين الاداء والتأخير فيجوز النفل فيه والثاني عدم صحته بناء على الثاني وهو الاصح لان مناط الحكم فيه منتف لكونه ميلا الى الانفل فان فائدة الثقل الثواب وهو في فرض الوقت اكثر واما اذا اطلق المسافر النية فعلى الاول لا يقع عن رمضان لانه لما كان في حقه مثل شعبان كان المطلق يحتمل النفل والفرض والوقت يقبلهما فيحمل على الادنى وهو النفل وعلى الثاني يقع عن رمضان لان نية النفل لما وقع عنه مع انها لا تحتمل فبالنية المطلقة التي تحتمل اولى وهو الصحيح لان الترخيص لا يثبت بهذه العزيمة لانها لا تحتمل واجبا آخر لاحتياجه الى التعيين والنفل لم يثبت صريحا فلم يثبت الترخيص بها فالتحقق بالمقيم وينصرف الاطلاق منه الى صوم الوقت فكذلك من المسافر هذا وقال



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

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



الصوم لكن لما دل امر المرض اى الضعف الذى عجز به عن الصوم لا بد من ان  
يثبت له الترخص دفعا لهلاكه عن نفسه كما ثبت بالا كراه اذ معنى العجز انه لو صام  
لهلك غالبا فاذا صام هذا المريض عن واجب آخر ولم يهلك ظهر انه لم يكن  
ما جزا ولم يثبت له الترخص فيقع عن فرض الوقت فظهر ان مراد من لم يفرق  
بينهما هو المريض الذى اضر به الصوم ومن تعلق ترخصه بازياد المرض  
ومراد من فرق هو المريض الذى لم يضره الصوم ومن تعلق ترخصه بحقيقة  
العجز هذا كلام الكشاف واليه اشار شمس الائمة السرخسي ايضا حيث قال وذكر  
الكرخي ان الجواب في المريض والمسافر سواء على قول ابى حنيفة وهذا سهو  
وما اول ومراده مريض يطبق الصوم ويخاف منه ازدياد المرض فكان من اطلاق  
العام على الخاص ورده بعض المحققين بان حل مراد من ذهب الى الفرق على  
المريض الذى لا يضره الصوم بعيد لانه عدول عن ظاهر قوله تعالى فمن كان منكم  
مريضا الآية ومعلوم ان المريض الذى لا يضره الصوم غير مرخص عندهم  
بل الصواب ان المنازع فيه هو المريض الذى يضره الصوم فقيهروايتان عن ابى  
حنيفة احدهما عدم الفرق بينهما ورواية الكرخي وصححه شيخ الاسلام  
وصاحب الهداية وقاضيان لكن الكرخي رواه مطلقا ومراده مقيد والثانية  
الفرق بينهما ورواية الامام السرخسي وفخر الاسلام فيكون النزاع حقيقيا  
كما هو الظاهر من كلام الشارح حيث قال في الصحيح اذ لا معنى له صحيح احد الطرفين  
في صورة النزاع اللفظي (قوله قال زفر تعينه يعنى عن النية) يعنى ان وقت الصوم  
لماتعين له بتعيين الشارع ذهب زفر الى الاستغناء عن اصل النية وقال اذا مسك  
الصحيح المقيم في نهار رمضان ولم ينوشأ فهو صائم واستدل عليه بانه لما صار  
الوقت متعينا لهذا المشروع صار ما يتصور من الامساك فيه مستحقا لله تعالى  
على الفاعل فيقع للمستحق بكل حال كصاحب النصاب اذا وهبه من الفقير بعد  
الحول بلانية فانه بذلك يخرج عن العهدة والجامع ان كل واحد منهما عبادة  
مأمور بها وكالاجير الواحد فان منافعه تقع عن المستحق سواء قصد به التبرع  
او الامانة او غيرهما ولم يقصد شيئا اصلا والجامع ان كل واحد منهما مستحق على  
الفاعل وعلى رد الغصوب والودائع فانه يقع عن المستحق بأى وجه رده الى  
صاحبه والجامع ان كلا منهما مستحق على الفاعل ومتعلق بمحل بعينه  
والحاصل ان الامر اذا تعلق بفعل بعينه اخذ حكم العين المستحق فعلى اى وصف  
وجد وقع عن جهة المأمور به كافي الاشياء المذكورة ولنا طريقان احدهما

وقد اختاره فخر الاسلام وشمس الائمة  
لان رخصته انما تعلقت بحقيقة العجز  
فاذا صام ظهر فوات شرط الرخصة  
( قال زفر تعينه يعنى عن النية ) يعنى  
ان الوقت لماتعين للصوم كان كل امساك  
يقع فيه حقا لله تعالى مستحقا على الفاعل  
كن استأجر خياطا ليخيط له يده ثوبا  
بعينه فخاط على قصد الامانة يقع  
عن الاجارة



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



لواجب بل سقوطا للذمة فلا يحتاج الى النية فلا يصح القياس وبخلاف الاجارة المذكورة لان كلامنا في العبادة لا في المعاملات وكذا الحال في رد المفصوب والودائع قال شمس الائمة السرخسي في المبسوط وفي مسألة هبة النصاب معنى القصد حصل باختيار المحل ومعنى القربة حصل بحاجدة المحل الا يرى ان من وهب لفقير شيئا لا يرجع فيه لحصول بدله وهو الثواب فلا حاجة فيه الى النية بخلاف ما نحن فيه ثم الاختلاف الذي ذكرناه في الصحيح المقيم واما المسافر والمريض فلا خلاف في انهما لا يكونان صائمين بلانية والفرق لفران الاداء غير مستحق عليهما في هذا الوقت فلا يتعين الابالنية ( قوله كهبة كل النصاب للفقير ) فان قيل ان اتماما تتي درهم الى الفقير بنية الزكاة لا يصح عند زفرو ولا يخرج به عن العهدة ففي الهبة بدون النية اولى بأن لا يخرج عن العهدة فلا يصح ان يكون مقبضا عليه اجيب بانه يجوز ان يكون بطريق الازمام على مذهب خصمه ورد بان المقام مقام الاستدلال على مذهبه لامقام الازمام ويجوز ان يكون مراد زفره الهبة من الفقير متفرقا والفقير المدينون ( قوله يكون الفعل جبرا اى يكون كونه فعله صوما جبرا والافتس الفعل اعنى امساك اختيارى وانما الجبر في كون هذا الفعل صوما ويدل على ما ذكرنا تفرغ قوله فلا يكون قربة فان قيل اذا احتاج كون الامساك صوما الى النية فامعنى تعيين الشارع امساك في ذلك الوقت لصوم رمضان فاجاب عنه بان الشارع لم يعين للصوم مطلق امساك بل امساك الذى يكون قربة ولا يكون الامساك قربة الابالنية ( قوله وقال الشافعى دفع الجبر آه ) قال لما كانت منافع العبد باقية على ملكه من غير ان تصير مستحقة لله تعالى وجب تعيين نية الفرض لان الصوم كالتنوع ذاته وهو الامساك الى عادة وعبادة فاحتاج الى النية في جملة عبادة فكذلك تنوع وصفه وهو الكون عبادة الى فرض ونقل وكان معنى العبادة معتبر فى الاصل معتبر فى وصفه ايضا فكان الوصف عبادة ايضا فلو وضعنا عن الصوم تعيين النية صار مجبوراً فى وصف العبادة لخلوه عن القصد والاختيار لا يقال ان تعيين المحل للفرض دون غيره قد اغنى عن تعيين الوصف لاننا نقول لاشك ان تعيين الوصف واجب على العبد ليقع عن اختيار لئلا يلزم الجبر فى الوصف ولا يغنى تعيين المحل عنه لانا ما اعتبرنا النية للتمييز حتى بسقط اعتبار التمييز بالنية بتعيين المحل بل اعتبرناها لتخصيل معنى العبادة فى الوصف ولا يحصل ذلك الابالنية لا بتعيين المحل فان قيل ان فرض الحج يتأدى بمطلق النية بالاتفاق بدون تعيين الفرض

فكذا الامساك يقع عن الفرض وان لم ينو كهبة كل النصاب لفقير بلانية ( قلنا ) فى جوابه ( فيكون جبرا ) اى اذا لم يشترط النية يكون الفعل جبرا فلا يكون قربة اذا لقربة بدون القصد والشرع لم يعين لصوم رمضان الا الامساك الذى هو قربة بخلاف الهبة من الفقير فان قوله وهبت مجاز عن تصدقت وهو عين النية ( و ) قال ( الشافعى دفع الجبر ) الذى اعتبرتم ( اوجب التعيين ) فان وصف العبادة ايضا عبادة ولهذا يختلف ثوابا فكما لا بد لصيرورة الفعل قربة من النية فكذا لا بد لصيرورة القربة فرضا او نفلا منها احترازا عن الجبر



فكذا الصوم اجيب بان فرض الحج ثبت بالنص على خلاف القياس فلا يكون  
مقيسا عليه ولا يلحق به دلالة ايضا لان الحج عظيم الخطر لما يحتاج فيه الى زيادة  
مشقة وليس الصوم في معناه فلا يلحق به ونحن نقول في جوابه على طريقة القول  
بموجب العلة سلمنا ان معنى العبادة في الوصف معتبر كاعتباره في الاصل وانه  
لا بد لتخصيل الوصف من التعيين ولكن كلامنا ليس فيه بل في ان اطلاق النية  
فيه تعيين او لا وما ذكرتم لا تعرض فيه لذلك وقلنا هو تعيين لان المشروع  
في هذا الوقت لما اتحد تعين في زمانه فلا حاجة الى التعيين لان تعيين المتعين باطل  
بل الاطلاق تعيين له فاجيب بمطلق الاسم كالتعيين في المكان فان من توحد  
في مكان ينال باسم جنسه كما ينال باسم نوعه وباسم علمه كما اذا كان في الدار زيد  
وحده وينادي بياحيوان او يا انسان تعين هو للاحضار وطلب الاقبال كما تعين  
هو فيما اذا نودي باسم علمه فكذا ههنا لما لم يشرع في الوقت الا الصوم الفرض  
يصب اليه بمطلق النية لتعيينه للايجاد والتخصيل فصار جوازه بالنية المطلقة  
بناء على انه تعيين لاعلى ان التعيين موضوع عنه كما زعمه الشافعي وههنا بحث  
من وجهين احدهما ان الواحد في المكان انما ينال باسم جنسه اذا كان موجودا  
فيه وفيما نحن فيه انما يوجد بتخصيله بقصده فكيف ينال باسم جنسه الثاني  
ان ذكرتم يقتضى الاصابة بمطلق النية دون نية النفل او القضاء وواجب  
آخر لان المتوحد في المكان ينال باسم جنسه ولا ينال باسم غيره فان زيد الاينال  
باسم عمرو وكيف وانه بهذه النية معرض عن الفرض لان ما نواه من الوصف  
لا يجتمع مع فرض الوقت فعلا اعراض عنه لا يجعل مقبلا عليه اجيب عن الاول  
بان كونه معدوما للمم يمنع ان ينال باسم نوعه بان نوى الصوم المشروع في الوقت  
لا يمنع ان ينال باسم جنسه ايضا دفعا للتحكم وهذا لانه وان لم يكن موجودا  
تخصيلا لكنه موجود شرعا وعن الثاني بانه نوى اصل الصوم ووصفه والوقت  
لا يقبل الوصف فلغت بية الوصف وبقيت نية الاصل اذ ليس من ضرورة بطلان  
الوصف بطلان الاصل واصل الصوم جنسه لا اسم غيره والاعراض ان ثبت  
فانما ثبتت في ضمن نية النفل او القضاء وقد لغت بالاتفاق فيلغو ما في ضمنها ايضا  
واعترض عليه بوجهين احدهما ان الوصف ههنا لازم ضرورة ان الصوم  
لا يوجد بدون وصف ولم يوجد ههنا سوى النفل او واجب آخر فبطلانه يستلزم  
بطلان الاصل لان انتفاء اللازم يستلزم انتفاء الملزوم بل الاصل والوصف ههنا  
وان تغايرا بحسب المفهوم فهما واحد بحسب الخارج فبطلان احدهما بطلان



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



( قلنا ) في جوابه على طريق القول بموجب العلة ( الاطلاق في المتعين تعيين ) اي سلنا ان تعيين الصوم واجب لكن الاطلاق في المتعين تعيين فانه اذا كان في الدار زيد وحده قليل له يا انسان ينصرف النداء اليه قطعاً بخلاف اصل الامساك فانه لما احتمل العبادة والعادة لم يصب بالاطلاق فاحتجج الى التمييز بالنية ولا يضر الخطأ في الوصف بان نوى الصحيح المقيم النفس او واجباً آخر ( اذ الخطأ لبطلانه اطلاق ) يعني ان الوصف المذكور خطأ لم يكن مشروعا بطل ولمالم يكن لازماً بقي الاطلاق وقد عرفت انه تعيين ( ثم ) الشافعي ( اوجبه ) اي التعيين ( من الاول ) اي اول اليوم حتى شرط التبييت ( لشبوع الفساد ) يعني ان كل جزء يفتقر الى النية صحة وفسادا فاذا عدمت في جزء فسد ذلك الجزء فشاع الفساد الى الكل لعدم التجزى صحة وفسادا ولا يمكن اعتبار تقدم النية المتأخرة ( لانفناء الاستناد ) ههنا واعتبار التقدم لا يتصور الا به والاستناد ان ثبت الحكم في ازمان المتأخر ويرجع القهقري حتى يحكم بثبوته في الزمان المتقدم

انه شرط في الصلاة بالاتفاق ( قوله ان تعيين الصوم ) اي وصف الصوم كما هو الزاع ( قوله يا انسان ) والصواب يا انسانا مثل يارحلا خذيدي لانه نكرة ( قوله لم يصب بالاطلاق ) وذلك بان امسك عن المفطرات بلا نية وقوله فاحتجج الى التمييز اشارة الى ان النية في اصل الصوم للتمييز بين العادة والعبادة يعني ان الشارع عين امساكه الذي يصير عبادة بالنية لصوم رمضا فصار اثر تعيين الشارع في وصف الصوم اعنى كونه فرضا فتستغنى عن التعيين بالنية حتى صار الاطلاق فيه تعيينا لا في اصل الامساك فاحتجج فيه الى النية ( قوله بان نوى الصحيح المقيم ) اشارة الى انه لا خلاف في المريض والمسافر كما تقدم ( قوله ثم الشافعي اوجبه ) هذه مسألة اخرى قال الشافعي لما وجب التعيين شرطا بالاجماع وجب من اول اليوم لان اول اجزاء الصوم فعل مفتقر الى النية افتقار المشروط الى الشرط وكل مفتقر كذلك اذا تقدم على الشرط يبطل فذلك الجزء المقدم على النية يبطل اما الصغرى فبالاجماع فانكم شرطتم تعيين المشروع بتعيين الاصل ونحن بتعيين الوصف ايضا وزفروا لم يقل بالتعيين من العبد لكنه قائل بتعيين الشارع كما تقدم فصح الاجماع واما الكبرى فلان انتفاء الشرط يستلزم انتفاء المشروط واذا بطل ذلك الجزء بتأخير النية بطل الكل لشبوع الفساد اليه لعدم التجزى صحة وفسادا فان قيل لما صح الباقي بوجود النية صح الكل لعدم التجزى قلنا الصحة امر وجودي فيحتاج الى صحة جميع الاجزاء بخلاف الفساد ولان تر جميع الفساد في العبادات اولى للاحتياط ولا يلزم عليه حيث يجوز نية من النهار بالاتفاق لانه متجزى عنده فيكون صائما من حين نوى فان قيل لانسليم ان ذلك الجزء بطل بتراخي النية عنه لجواز صحته باعتبار تقدم النية المتأخرة عنه فاجاب عنه بقوله ولا يمكن ذلك لان اعتبار تقدم المتأخر لا يتصور الا بطر الاستناد والاستناد لا يتصور الا في الامور الشرعية كالمالك في المغصوب فان الغاصب ملكه باداء الضمان مستندا الى وقت الغصب في ملك زوائده ويثبت نسب الولد من الغاصب لا في الامور الحسية لان تراخيه الى غلط الحس ولا في الامور العقلية لانه ثبت باعتبار الشرع فيختص بالامور الشرعية وههنا صحة الصوم متعلقة بحقيقة النية وهي امر عقلي وجداني فاذا حصلت في وقت لا تحصل في وقت قبله بل يقتصر على ذلك الوقت ولانه لو جاز ذلك لامكن ان يجعل العبد افعاله المباحة الماضية عبادة باعتبار تقديم النية الموجودة في الحال وذلك باطل ولجاز اعتبار تقديم النية الحاصلة بعد الزوال في الاداء



وقبله في القضاء ولجاز في الصلاة ايضا لكن الوازم باطلة فكذا المزوم فان قيل  
 بطلان ذلك الجزء بتأخير النية انما هو لانفصال المشروط عن الشرط وذلك  
 موجود في تقديم النية من الليل ايضا مع انه جائز عندكم قلنا ان التقديم واقع على  
 جملة الامساك ولم يعترض على ما تقدم من النية ما يبطله مما يضاذه من ترك  
 العزيمة والافطار بعد الصبح اذ المفطر في الليل لا ينافي الصوم ولا عن يمينه بالاجماع  
 لعدم اتحاد المحل وهو شرط في الثاني فاذا لم يبطل بحكم بقائها الى حين الشروع  
 لتعذر اعتبارها مع الشروع لان وقت الشروع امر خفي لا يعرف الا بالنجوم  
 ومعرفة ساعات الليل وفيه الحرج كيف وان ذلك الوقت وقت غلبة النوم واما  
 التأخر فلا يمكن اعتبار تقدمها كالنية في الصلاة جعلت باقية من اولها الى  
 آخرها ولم يعتبر ما وجد في اثنائها من النية قلنا نحن لانقول ان النية ثبتت  
 في الزمان المتقدم بطريق الاستناد حتى يقال لا يمكن ذلك فيما نحن فيه بل نقول فرقا  
 بين الاستناد والتقدير ان النية موجودة في الزمان المتقدم تقدير الاستناد اذ كان  
 النية المتقدمة التي لا تقارن شيئا من اجزاء النهار تعتبر مقارنة لها تقدير اتوضيحه  
 مبني على مقدمات مسلمة عند الخصم منها ان الامساك ركن واحد تمتد من اول  
 النهار الى آخره غير مجزئ صحيحة وفساد او منها ان اقتران النية بجميع اجزاء الصوم  
 ساقط لتعذره كما في سائر العبادات ومنها ان وجود النية حقيقة حال ابتداء  
 الشروع ساقط ايضا لتعسر المفضي الى الحرج ومنها ان حال ابتداء الصوم نظير  
 حال بقاء الصلاة من حيث لزوم الحرج وحال البقاء في الصوم نظير حال الابتداء  
 في الصلاة من حيث امكان اقتران النية به من غير حرج ومنها ان تعسر اقتران  
 النية بابتداء الصوم يجوز لتقديم النية مع فصلها عن ركن الصوم بالكيفية حتى  
 لو نوى في اول الليل ولم يخطر الصوم به الى الغروب يجوز صومه بالاجماع مع  
 ان النية لم توجد حال الشروع ولا حال البقاء حقيقة وانما جعلت موجودة تقديرا  
 فصار للنية المتقدمة بهذا السبب امر ان احدهما فضل الاستيعاب حيث  
 استوعب جميع اجزاء الامساك تقدير او الثاني نقصان حقيقة الوجود عند  
 الاداء اذا ثبت هذا فاعلم ان تقديم النية كما حاز للجزء الداعي اليه وهو تعذر اقترانه  
 بجميع اجزاء الصوم وبأول الشروع كذلك جاز تأخرها ايضا للجزء فان بعض  
 المكلفين يتعذر عليه اقتران النية بأول الشروع لضرورة التأخير كما يمكن بغيره بعد  
 الصبح والمغرم عليه يفتق بعد الصبح والحائض طهرت والصبى بلغ والكافر اسلم  
 كلهم في الليل ولم يعلموا بوجوبه الا بعد الصبح وقد نسي النية في الليل وهو امر

( غالب )



غالب وقد يشبه عليه رأس الشهر وهو ايضا معتاد فقد جاءت ضرورة تأخير  
 النية في حقهم لتعذر اتصالها بالول اليوم واذ اجابت الضرورة الداعية الى التأخير  
 وكان التقديم للضرورة مع الفصل عن ركن العبادة بالكليّة ثابتا بالاتفاق فلان  
 يثبت التأخير بسبب الضرورة الداعية اليه مع الوصل بالركن اولى وكما حصل  
 لما تقدم من النية امران كذلك حصل لما تأخر منها امران رجحان في الوجود  
 عند العقل ونقصان لقصوره عن الجملة حقيقة بقليل يحتمل العفولان القليل  
 قد يعنى كالنجاسة القليلة والانكشاف القليل في الصلاة فاستوى التقديم والتأخير  
 في طريق الرخصة من حيث ان لكل منهما كمالا ونقصانا وضرورة داعية فاذا جاز  
 التقديم جاز التأخير ايضا بل هو ارجح لان الاستيعاب فيه موجود ايضا لانا قلنا  
 النية في الاكثر مقام الكل فاستوعبت الكل فصار جهة التقصان في المتأخرة  
 معارضة لجهة الكمال في المتقدمة فبقى جهة الكمال للمتأخرة سالمة عن المعارض  
 ولان ترجيح البعض الذي وجد فيه النية ترجيح ذاتي لانه ترجيح بكثره الاجزاء  
 وترجح البعض الذي لم يوجد فيه النية ترجيح عرضي لانه ترجيح بوصف العبادة  
 بمعنى ان العبادة لا تصح بدون النية فيفسد ذلك ثم يشبع الفساد فيرجح ذلك الجزء  
 الفاسد على الصحيح بهذا الاعتبار والذاتي اولى من العرضي فان قيل ان ما ذكرتم  
 من الاستيعاب بالكل والترجح الذاتي مبنى على اعتبار تقدم النية المتأخرة  
 ولا يمكن ذلك لانه لا يمكن الا بطريق الاستناد والاستناد هنا على ما تقدم انما  
 قلنا وان لم يمكن تقدمها بطريق الاستناد لكنه يمكن بطريق التقدير فاعتبرنا  
 تقدمها تقديرا على ما ذكره رجه الله فان قيل ان المعدوم المسبوق بالوجود يمكن  
 ان يقدر تحققه استحبابا بان يجعل وجوده في حكم الباقي واما المعدوم بالعدم  
 الاصيلي فلامعنى لتقدير تحققه فيما مضى من اوقات العدم فالنية المتقدمة من الليل  
 يمكن تقدير تحققها في جميع اجزاء الصوم ما لم يفرغ عنها او بطرأ عليها  
 ما ينافيها من الكل بعد طلوع الفجر بخلاف النية المتأخرة قلنا انكم كما جعلتم  
 المنقضى كأنه تقديرا باعتبار الكون كذلك نجعل الآتي كأنه الكونه بصدد  
 الكون وايضا ان الاقتران ببعض اجزاء المركب الذي اتحدت اجزؤه كالاقتران  
 بكله والصوم كذلك لان جملة الامساكات الكائنة في يوم شئ واحد لعدم  
 اختلاف اجزائه فالاقتران يجره منه كالاقتران بكله فلم يخل جزء منه عن النية  
 اصلا فان قيل ان الجزء الاول قد فسد قبل ان تقترن النية به وبعد الفساد لا يعود  
 صحيحا حتى تقدر النية فيه للتصحيح قلنا لان سلم انه فسد بل حاله موقوف على وجود

وانما قلنا بانتهاء الاستناد هنا لانه انما  
 يمكن في الامور الشرعية كالمالك  
 في المغضوب ونحوه واما في الامور  
 الحسية والعقلية فلا يمكن وههنا  
 صحة الصوم متعلقة بحقيقة النية وهي  
 امر وجداني فاذا حصلت في وقت  
 لا تحصل في آخر قبله كالنية بعد الزوال  
 وقبله في القضاء ( قلنا ) في جوابه  
 لا نقول ان النية المعترضة تثبت  
 في الزمان المتقدم بطريق الاستناد  
 بل نقول انها موجودة في الزمان  
 المتقدم تقديرا كما ان النية المتقدمة  
 التي لا تقارن شيئا من اجزاء اليوم تصير  
 مقارنة لها تقديرا وايضا لاكثر حكم  
 الكل في كثير من الاحكام فيجعل  
 اقتران الاكثر بالنية بمنزلة اقتران  
 الكل بها تقديرا



النية في الاكثر فان وجدت فيه يتقلب صوما ثم عيا و افسد و الافسد ولا يفيد وجودها في الاقل اعني بعد الضحوة الكبرى اذ لا اعتبار بالاقل عند فساد الاكثر كما لا اعتبار بوجودها عند صحة الاكثر و اليه اشار بقوله فاذا وجدت في الاكثر يقدر وجودها فيه فان قيل قد ذكرتم ان حال الابتداء في الصوم نظير حال البقاء في الصلاة في تعذر اقتران النية به و حال البقاء في الصوم نظير حال الابتداء في الصلاة في تيسر الاقتران فاستويا فوجب ان لا يجعل النية المعترضة في الصوم صحيحة له كما لا يجعل النية المعترضة في الصلاة صحيحة لها قلنا ان الصلاة مختلفة الاجزاء فلا تقدر النية المعترضة فيها من اولها بخلاف الصوم فانه متحد الاجزاء فيمكن اعتبار النية المعترضة من اوله تقديرا فان قيل ان الحاجة الى جواز التقديم عامة في جميع المكلفين بخلاف الحاجة الى جواز التأخير فانها خاصة في حق البعض في بعض الاوقات كما ذكرتم و احكام الشرعية مبنية على الغالب لا النادر قلنا انما سويتنا بين الاصل و الفرع في اصل الحاجة لا في قدرها و الخاص في موضعه كالعام في مواضعه و الحاجة الى تجوز الصوم بالنية المتأخرة خاصة فيما شرع من الصوم في وقت معين فاختص جوازه و ضرورة التأخير ليست من النادر الذي لا يبتنى عليه الاحكام بل هي كثيرة في نفسها و ان كانت قليلة بالاضافة الى ضرورة التقديم فان قيل ضرورة التأخير لا تختص بما قبل نصف النهار بل قد توجد فيما بعده ايضا قلنا نعم الان فيما قبل نصف النهار يترك اشتراك النية في كل اليوم الى خلف و هو الاكثر فيقوم مقام الكل و فيما بعده يفوت الاصل و الخلف جميعا يفوت الصوم لان الاقل في مقابلة الاكثر في حكم العدم ( قوله و التقدير الذي اعتبرناه غير الاستناد ) فان تقدير الشيء عبارة عن اعتباره في وقت مقدم باعتبار تحققه في المستقبل و الاستناد عبارة عن اعتبار الشيء في وقت ماض باعتبار وجوده الآن ( قوله فظهر ) يعني ان النية التقديرية لما كانت كافية في الصوم في اول النهار لكونها عبادة قاصرة بالنسبة الى ما بعد الضحوة الكبرى ظهر ان الجزء الاول من الصوم اذا خلا عن النية الحقيقية لم يفسد بل حاله موقوف لاحتمال ان توجد النية قبل الضحوة الكبرى ( قوله لما عرف انه لا يمتنع ) قالوا النذر المعلق على الشرط لا يجوز تعجيله قبل وجود الشرط بالاتفاق عندنا بخلاف النذر المضاف الى وقت معين كان قال الله على ان اصلي او تصدق في غد فانه يجوز تعجيله قبل ذلك الوقت عندنا في ابي حنيفة و ابي يوسف خلافا لمحمد و الفرق ان المعلق على الشرط لا ينعقد سببا

( و التقدير ) الذي اعتبرناه ( غير الاستناد ) الذي تفاه ( وهو ) اي التقدير و المراد النية التقديرية ( كاف في الطاعة القاصرة ) و هي الصوم في اول النهار و قصوره باعتبار قصور ميل النفس الى المفطرات فظهر ان الجزء الاول من الصوم اذا خلا عن النية لم يفسد بل حاله موقوفة فاذا وجدت النية في الاكثر يقدر وجودها فيه ايضا فيصح لو جود النية التقديرية و لا يفسد لانتهاء النية اصلا ثم لما فرغ من النوع الثاني من الوقت شرع في الثالث منه فقال ( و اما ) ذلك ( نظرفه ) اي المؤدى ( و شرط لادائه ) لا بمعنى امتناع تقدم الاداء عليه لما عرف انه لا يمتنع عند ابي حنيفة و ابي يوسف اصلا



في الحال عندنا بل نعتقد عند وجود الشرط والمضاف الى الوقت نعتقد في الحال  
سببا لان الاضافة لا تمنع السببية في الحال بخلاف التعليق على الشرط فانه  
يمنعها ( قوله فاذا عملته ) اي قبل الوقت المعين واما اذا عملته قبل النذر ثم نذر  
فلانه قبل انعقاد السبب ( قوله بمعنى فوته بفوته ) يعني يجوز تعجيل هذا  
النوع من النذر المعين ايضا قبل الوقت المعين لما ذكر ( قوله كعين نذر فيه  
الصوم ) اطلقه فشمّل يومى العيد وايام التشريق فانه لو نذر الصوم فيها بان قال  
لله على صوم يوم النحر او صوم يومى العيد وايام التشريق او قال صوم غد والغد  
يوم النحر صح النذر في جميع هذه الصور خلافاً لفرق الشافعي قال ان الصوم غير  
مشروع في هذه الايام لكونه منهيها عنه وليس للعيد شرع ما ليس بمشروع  
كالصوم ليلا ولان ادنى درجات النهى كون المنهى عنه ممنوعا والممنوع لا يكون  
مأذونا فيه ومن شرط صحة النذر كون المنذور مأذونا فيه وقال الحسن  
عن ابي حنيفة انه اذا نصح على يوم النحر او التشريق لا تصح واذ قال غدا والغد  
يوم العيد يصح نذره لانه لم يصرح بالمنهى عنه كالمرأة اذا قالت لله على ان اصوم  
غدا والغد يوم حيضها صح نذرها ولو قالت على ان اصوم يوم حيضى لم يصح قلنا  
ان النهى عن الشرعيات يقتضى ان يكون المنهى عنه متصور الوجود بحيث  
لو اقدم عليه يوجد حتى يكون العبد مبتلى بين ان يقدم عليه فيعاقب وبين  
ان يكف نفسه عنه فيتاب ولهذا قال محمد بن النبی عليه السلام نهانا عما نكون  
لا عما لانكون لان النهى عنه لغوا ذل لا يقال للاعلى لا يصح فاذا كان متصور  
الوجود صح نذره فان قيل مجرد كونه متصور الوجود غير كاف في صحة النذر  
لان من شرط صحته كونه مأذونا فيه والصوم في هذه الايام ممنوع عنه قلنا  
ان الصوم في هذه الايام من حيث ذاته اعني انه قهر النفس على قصد التقرب  
حسن ومشروع فيه ومن حيث انه ترك اجابة دعوة الله تعالى فيجب ممنوع فيصح  
نذره باعتبار حسنه الذاتي ويلزمه الافطار باعتبار قبحه العارضى ثم يقضيه  
لصحة اصله واختلفوا في لزوم الافطار في ذلك اليوم قبل بطريق الوجوب وقيل  
بطريق الندب ثم المراد بنذر الصوم في الوقت المعين مثل ان يقول لله على صوم  
رجب هذه السنة او يوم الخميس بعينه بخلاف ما لو قال على صوم يوم او شهر  
او شهر رجب فانه نذر مطلق ولو قال على صوم هذه السنة يكون نذرا مقيدا  
ويلزمه افطار الايام المنهية ثم يقضيهها موصولا ومفصولا لان النذر بالسنة  
المعينة نذر بهذه الايام لانها لا تخلو عنها لکنه لا يلزمه قضاء رمضان هذه السنة

بل ( بمعنى فوته ) اي فوت الاداء  
( بفوته ) اي فوت الوقت ( وسبب )  
ايضا ( لوجوب ادائه كعين ) اي  
ذلك الوقت كوقت معين ( نذر فيه  
الصلاة او الصدقة واما نفسه ) اي  
نفس الوجوب ( فبالنذر ) قال في شرح  
الجامع الكبير السلجاني يجوز تعجيل  
ما وجبه الله تعالى مضافا الى الوقت  
كازكاة وصدقة الفطر فكذا ما وجبه  
العبد مضافا اليه وكذا ان في الزكاة  
نفس الوجوب بالنصاب ووجوب  
الاداء عند تمام الحول تيسيرا فكذا  
نفس وجوب المنذور بالنذر ووجوب  
الاداء بالوقت المعين له فاذا عملته كان  
بعد الوجوب فجاز ( وحكمه )  
اي حكم هذا النوع ( جواز التقديم )  
اي تقديم الاداء ( عليه ) اي على  
الوقت لانه لما كان سببا لوجوب  
الاداء جاز تقديمه عليه اذ الفساد  
في تقديم الاداء على سبب نفس  
الوجوب ( واما ) ذلك الوقت ( معياره )  
للمؤدى هذا شروع في بيان النوع  
الرابع من الموقت ( وشرط للاداء )  
بمعنى فوته بفوته كما مر ( وسبب له ) اي  
لوجوب الاداء لانفس الوجوب لما  
سبق ( كعين نذر فيه الصوم



وان لم تخل السنة عنه ايضا لانه لا يصح التزامه بالنذر لان صومه مستحق عليه من جهة الشرع فلا يصح نذره كذا قالوا وفي الغاية قولهم لو قال الله على صوم هذه السنة افطر الايام المنهية وقضاها بحمول على ما اذا نذرها قبل عيد الفطر اما اذا قال في شوال الله على صوم هذه السنة لا يلزمه قضاء يوم الفطر وكذا لو قال بعد ايام التشريق لا يلزمه قضاء يوم العيد و ايام التشريق بل يلزمه صيام ما بقى من السنة واعترض عليه بان هذا سهو لان قوله هذه السنة عبارة عن اثني عشر شهرا من وقت النذر الى وقت النذر وهذه المدة لا تخلو عن هذه الايام فيكون نذرا بها واجب عنه بان المسئلة كما هي في الغاية لان كل سنة عربية معينة عبارة عن مدة معينة لها مبدء ومختم خاصان عند العرب مبدءاها المحرم وآخرها ذوالحجة فاذا قال هذه السنة قائما تفيد هذه الاشارة الى التي هو فيها حقيقة كلامه انه نذر بالمدة المستقبلية الى آخر ذى الحجة والمدة الماضية التي مبدءها المحرم الى وقت التكلم فيلغو في حق هذه المدة الماضية وبؤيده ما ذكره قاضيان والخلاصة لو قال الله على ان اصوم الشهر فعليه صوم بقية الشهر الذي هو فيه وكذا لو قال الله على صوم هذه السنة يلزمه الصوم من حين حلف الى ان تمضي السنة وليس عليه قضاء ماضى قبل اليقين من تلك السنة (قوله كان بعد الوجوب) اي نفس الوجوب (قوله او الاعتكاف) وذلك بان قال الله على اعتكاف هذه الايام العشرة او هذا الشهر او رجب هذه السنة يلزمه اعتكافها بليلاتها متتابعة ولو افسد اعتكاف يوم يجب عليه اتمام باقي الايام والشهر وقضاء يوم افسده ولا يلزمه الاستقبال لان التتابع انما ثبت من مجاورة الايام بالنذر بخلاف ما لو قال الله على اعتكاف عشرة ايام او شهر منكر او افسد اعتكاف يوم فانه يلزمه الاستقبال ولا يجبر به قضاء ما افسده لان التتابع فيها ثبت بالنذر قصدا فبراعى فيه صفة التتابع (قوله فانها شبه المعيار) اي من حيث انها لاتسع الاجزاء واحدا وليست بمعيار حقيقة لتوسعها عن ايام الحج (قوله فيؤدى بالطلق) بان قال نوبت الصوم او الاعتكاف (قوله تفريع على نفي النقل للمعيارية والشرطية) لو قال تفريع على المعيارية لكان اولى واخصر (قوله لا عبرة لارادته) بل يسجد سجدة السهو (قوله قبل الزوال) الاولى ان يقول قبل الضحوة الكبرى اي قبل نصف النهار لان المختار ان النية المتبعة ما وجدت في اكثر النهار من وقت طلوع الفجر وهو ما قبل الضحوة لا ما قبل الزوال (قوله كوقت صوم الكفارة) من كفارة اليمين والظهار والقتل وجزاء الصيد والخلق

(او الاعتكاف) فانه معيار المؤدى وشرط للاداء وسبب لوجوبه واما نفس الوجوب فبالنذر (ويلاحظ به) اي بهذا الوقت (سنة نذر فيها الحج) فانها شبه المعيار وشرط للاداء بالمعنى السابق وسبب لوجوب الاداء (وحكمه نفي النقل) لمعيارته (لا نفي) (واجب آخر) لان التعيين بولاية الناذر يؤثر في حقه ولا يعدو الى حق الشارع كن سلم مریدا لقطع الصلاة وعليه سجدة السهو لا عبرة لارادته (فيؤدى بالطلق) تفريع على نفي النقل للمعيارية والشرطية اي اذا كان كذلك يؤدى المنذور من الصوم والاعتكاف بمطلق الاسم (و) مع (الخطأ) في الوصف بان نوى النقل لا واجبا آخر لما عرفت ان نية الواجب صحيحة (و) يؤدى ايضا مع (النية قبل الزوال) كما في رمضان (واما) ذلك الوقت (معيار فقط) هذا شروع في النوع الخامس (كوقت صوم الكفارة)



والتعفة والصوم ( قوله وصوم النذر المطلق ) اي المطلق عن تعيين الوقت لاعت  
 جميع القيود فان قوله لله على صوم شهر متتابع او صوم سنة متتابعة داخل  
 في هذا القسم مع انه مقيد بشرط التتابع كقوله لله على صوم شهر او صوم سنة  
 او صوم يوم لكن بين قوله صوم سنة وبين قوله صوم سنة متتابعة فرق من وجه  
 آخر وهو انه يلزمه قضاء خمسة وثلاثين يوما في قوله لله على صوم سنة خمسة  
 الايام المنهية وثلاثون لرمضان تلك السنة بخلاف قوله لله على صوم سنة متتابعة  
 فانه لا يلزمه قضاء رمضان هذه السنة وانما يلزمه قضاء الايام المنهية كما في نذر السنة  
 المعينة كما تقدم وذلك لان السنة المنكرة بلا شرط التتابع يجوز خلوها عن  
 رمضان لانها اسم لاثني عشر شهرا لا يقيد كون رمضان وشوال وذى الحجة  
 منها وكذا يجوز خلوها عن الايام المنهية ايضا لكونها اسم الايام المعدودة المعينة  
 لا يقيد كون يوم الجمعة والاثني عشر وبوم العيد والتشريق منها فلم يكن النذر بالسنة  
 بلا شرط التتابع نذرا لتلك الايام فيجب عليه قضاء خمسة وثلاثين يوما حتى  
 لو صام تلك الايام لا يخرج عن العهدة كما يخرج عنها في نذر صوم السنة المعينة  
 والسنة المنكرة المقيدة بشرط التتابع بل يلزمه اعادتها وهل يجب وصل صوم  
 خمسة وثلاثين يوما من السنة قيل نعم وقيل لا والحاصل ان ههنا ثلاثة فصول  
 نذر السنة المعينة ونذر المنكرة بشرط التتابع ونذر المنكرة بلا شرط التتابع  
 فالاول والثاني متساويان في لزوم قضاء الايام المنهية وفي عدم لزوم قضاء رمضان  
 اما لزوم الاول فلصحته نذرها واما عدم لزوم الثاني فلعدم صحة نذره وقداها  
 وفي خروج العهدة فيما اذا صامها ومختلفان في لزوم الاستقبال بالافساد  
 في الثاني وعدم لزومه في الاول واما الثالث فهو متحد مع الاولين في لزوم قضاء  
 الايام المنهية ومخالف لهما في لزوم قضاء رمضان فيه دونهما ( قوله معيار  
 للصوم ) ولهذا لا يتحقق قضاء صومين في يوم واحد ولا اداء كفارتين ولا نذر  
 ولا قضاء كفارة معا ( قوله والموجب في الاداء ) وهو الخطاب لان القضاء  
 يجب بما يجب به الاداء ( قوله لانها بالحنث ) قال في الكشف سبب الكفارة  
 ما تضاف اليه من ظهار او قتل او يمين ونحوها ابهر واعدل وانما عدل رجه الله  
 عنه الى الحنث لان الحنث هو السبب الحقيقي لها واليمين هو المجازي لان اليمين  
 لم يشرع للكفارة بل شرع للبر المنافي للكفارة وادنى درجات الاسباب تكون  
 مفضية الى المسببات لامنافية لها الا انها لما كانت منقلبة موجبة للكفارة عند  
 انتقاضها بالحنث قالوا ان اليمين سبب مجازي للكفارة تسمية للشيء باسم ما يؤول

(و) صوم (النذر المطلق و) صوم  
 (القضاء) فان وقت كل منهما معيار  
 للصوم وهو ظاهر لا يترتب للاداء  
 اذ لا قضاء لها ولا سبب لوجوب الاداء  
 لعدم تعيينه ولا لنفس الوجوب لانها  
 بالحنث والنذر والموجب في الاداء



اليه لانه يصير سيالها في المال عند وجود الحنث بزوال البرفكان السبب  
الحقيقي هو الحنث وقالوا ان الاضافة في قولهم كفارة اليمين من قبيل الاضافة  
الى السبب المجازي خلافا للشافعي حيث قال ان السبب الحقيقي للكفارة هو  
اليمين بدليل الاضافة والحنث شرطه قلنا للم يمكن اليمين مفضيا الى الكفارة بل  
منافيا لها لم يمكن سيالها ( قوله فلان الموضوع الاصلى ) يعنى ان الموضوع  
الاصلى في غير رمضان وغير التذرعين هو النقل وغيره هو المحتمل فاذا لم توجد  
النية من الليل او من اول النهار يقع امساكه عن الموضوع الاصلى للوقت  
ثم لا يتقلب الى واجب آخر بالنية فلا بد من النية من الليل ومن اول النهار  
وكذا لا بد من تعيينها من الليل او من اول النهار لذلك الوجه فلو قال واما  
وجوب السبب والتعيين لكان اولى ( قوله وذلك ) اى الاشكال من وجهين  
على ما هو الظاهر من التلويح وصرح به في الكشف وبدل عليه قوله الآتى  
ثبتت الاشكال ويجوز ان تكون الاشارة الى وجه المشابهة ثم بيان الاشكال  
على الوجه الاول ظاهر واما على الوجه الثانى فلان وقت العمر بالاتفاق وذلك  
يقضى كونه ظرفا كوقت الصلاة ثم توسيع محمد مع التأنيم بالموت مشكل لان  
توسيعه يقتضى الظرفية كسنى العمر وتأنيمه بالموت يقتضى المعيارية كوقت  
الصوم لان بالموت تعين الاشهر من السنة الاولى عنده وقوله فلا يكون  
كالصلاة تفريع على قوله مع التأنيم بالموت بعد التأخير لانه لا يأثم بالموت بعد  
تأخير الصلاة عن اول وقتها قبل خروج الوقت وكذلك تضيق ابى يوسف مع  
القول بالاداء متى فعل مشكل لان تضيقه يقتضى المعيارية على ما تقتضيه سنى  
العمر وتوسيع محمد وقوله بالاداء متى فعل يقتضى الظرفية وقوله فلا يكون  
كالصوم تفريع على قوله مع القول بالاداء متى فعل لان الصوم لا يكون اداء  
متى فعل ثبتت الاشكال على الوجهين الا انه على الوجه الثانى ثبت ان وقت  
يشبه كلام الظرف والمعيار عندهما الا ان الاظهر الراجح فى الاعتبار هو  
المعيارية عند ابى يوسف حيث حكم بالتضيق وان قال بالاداء متى فعل  
والظرفية عند محمد حيث حكم بالتأنيم وقال فى الكشف عن شمس الأئمة فى بيان  
الثانى من وجهى الاشكال والثانى بالنسبة الى سنى العمر فان الحج فرض العمر  
ووقته اشهر الحج من السنين التى تأتى بفضل الوقت عن الاداء وذلك محتمل  
فى نفسه فكان مشتبهما فعلى هذا كان الاشكال فى وقته بالنسبة الى الاشهر  
مع قطع النظر عن اختلافهما فى التضيق والتوسيع ( قوله وحكمه

( وحكمه وجوب نية النية وتعيينها )  
اما وجوب النية فلكونها عبادة واما  
وجوب التثبيت فلان الموضوع الاصلى  
فى غير المعين النقل فاذا لم يثبتها يقع  
الامساك منه فلا ينتقل واما وجوب  
التعيين فلعدم تعيينه ( و ) حكمه ايضا  
( عدم القوات ) الى آخر العمر اذ ليس له  
وقت معين ( و ) حكمه ايضا  
( ان لا يضيق ) ووقته بمعنى الوجوب  
فورد كره فخر الاسلام فى شرح التقويم  
( هو الصحيح ) لا ما روى عن الكرخى  
انه يضيق عند ابى يوسف كالحج ( واما )  
ذلك الوقت ( مشكل ) فى الزيادة والمساواة  
هذا شروع فى النوع السادس ( يشبه  
المعيار والظرف كوقت الحج ) وذلك  
من وجهين الاول بالنسبة الى سنة الحج  
فانها تشبه المعيار من جهة انها لا تسع  
الاجما واحدا كالنها للصوم وتشبه  
الظرف من جهة ان اركان الحج  
لا تستغرق جميع اجزاء وقت الحج كوقت  
الصلاة الثانى بالنسبة الى سنى العمر فان  
محمد ابوسع مع التأنيم بالموت بعد التأخير  
فلا يكون كالصلاة واما يوسف بضيق  
مع القول بالاداء متى فعل فلا يكون  
كالصوم فثبتت الاشكال ( وحكمه الصحة  
فى العمر ) ولو بعد السنين نظر الى جهة  
الظرفية ( والاثم بالتفويت ) نظرا الى  
جهة المعيارية



ولما وردانه لما تصبى ولم يجز التأخير كما قال ابو يوسف تعين ان وقته العام الاول فكيف يكون اداءه في العام الثاني ولما توسع وجاز التأخير كما قال محمد تعين ان وقته جميع العمر فكيف يأثم بالموت في العام الثاني والحكمان متنافيان اراد ان يدفعه فقال (ابو يوسف رجع المعاربة) احتياطاً لان

بالكلية (فأثم بالتأخير) اى حكم تأثم من أخره عن العام الاول حتى ابطال عدالته اما اذا اداء بالاخرة فيحكم بارتقاع الاثم لزوال الشك (وان قال بالاداء بعده) اى وان اعترف بكون الحج المأثى بعد العام الاول اداء نظرا الى جهة الظرفية فان قيل لما رجع المعاربة احتياطاً لكون الحياة الى العام القابل مشكوكاً وجب ان لا يلاحظ جهة الظرفية بل يحزم بكون الحج المأثى في العام القابل قضاء كما اذا نذر ان يعتكف شهر رمضان فصام ولم يعتكف حيث يجب قضاء الاعتكاف بصوم مستقل ولا يجوز في رمضان الثاني لكون الحياة اليه مشكوكاً قلنا انما يجوز القضاء في رمضان الثاني لان جهة اصالة الصوم المستقل ترجحت بكون الحياة الى العام القابل مشكوكاً فوجب الجزم بعد اجزائه في ضمن رمضان الثاني وان بلغه والحكم بالشئ اذا وقع بجهة الاصاله لا يبطل بعده كما سياتى وليس ههنا جهة اصالة للمعاربة حتى يترجح بما ذكر ترجحاً يؤدي الى الجزم بانتفاء جهة الظرفية (ومحمد رجع الظرفية) نظرا الى ظاهر الحال لانه نفي جهة المعاربة قطعاً (بجوزها) اى التأخير لكن مطلقاً بل (ان لم يفوت) قال فخر الاسلام

الصحة في العمر) لان وقته العمرة كما ذكرناه (قوله انه لما تصبى ولم يجز التأخير كما قال ابو يوسف) وعن ابى حنيفة ما يدل عليه ايضا حيث سئل عن له مال ائتم به ام يتزوج فقال بل يحج به فان اطلق الجواب بتقديم الحج مع ان التزوج قد يكون واجبا في بعض الاحوال دليل على ان الحج لا يجوز تأخيره فان قيل قد ثبت ان النبي عليه السلام حج في سنة عشر وكان فرض الحج في سنة ست ولو لم يجز التأخير بل يجب الفور لما اخره عليه السلام قلنا ان ما نزل في سنة ست قوله تعالى واتموا الحج والعمرة لله وهذا دليل على اتمام ما نزع فيه وليس في ذلك دليل على الايجاب من غير شروع وانما فرض الحج بقوله تعالى والله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلاً وهى نزلت سنة تسع وتأخيره الى العاشرة امال انها نزلت بعد فوات الوقت والخوف من المشركين عن اهل المدينة اذ كان قرب عهد في ذلك الوقت (قوله لانه نفي الظرفية) كيف وقد اتفقوا على ان وقته العمر (قوله عن العام الاول) متعلق بكل من اخره وحكم على التنازع لان ابو يوسف اثم بالتأخير ابتداءً ومحمد توقف كما سياتى (قوله فيحكم بارتقاع الاثم) ولعل المراد بالاثم المرتفع هو الاثم الحاصل بترك الاداء في الوقت الاول لاهو مع الحاصل بتأخيره بل الاثم الحاصل بتأخيره لا يرتفع بدون التوبة فان قيل انه لما كان اداءه متى فعل فان حصل الاثم بترك الاداء في الوقت الاول قلنا انما لانه فوت شرف الوقت الاول حتى سقط عدالته عنده (قوله كما اذا نذر ان يعتكف الخ) والتنظير نظراً لامل (قوله لكون الحياة اليه مشكوكاً) لا يخفى عليه ان الصواب ان يعمله بقوله لان ماوجب كاملاً لا يؤى ناقصاً تأمل (قوله ترجحت بكون الحياة الى العام القابل مشكوكاً) فيه ان جهة اصالة الصوم المستقل انما ترجحت لعوده الى الاصل بزوال المانع وهو صوم رمضان وذلك لان الاصل في الاعتكاف ان يكون بصوم مستقل الا ان شهر رمضان لما تعين لصومه ولم يمكن في ذلك الشهر صوم آخر للندور حصل هو في ضمن صوم رمضان ولما صام رمضان ولم يعتكف ما د الى الاصل بزوال المانع لا بما ذكره من كون الحياة مشكوكاً الى العام القابل (قوله مطلقاً) اى سواء غلب على ظنه الفوت ام (قوله وقيل ان لم يمت بعد الظن به) لا يخفى عليك ان الصواب ان يقول ان لم يغلب على ظنه الموت على ما ظهر من كلام ابى الفضل لان حاصل قول محمد على هذا القول ان تأخير الحج جائز الى وقت تحقق غلبة الظن بالموت حتى لو مات قبل تحقق

وشمس الاثمة بسعه التأخير عند محمد من السنة الاولى لكن جواز التأخير مشروط بعدم التفويت مطلقاً حتى لو فوته بعد التمكن في السنة الاولى بأثم (وقيل ان لم يمت) اى المكلف (بعد الظن به) اى بالموت



قال الشيخ ابو فضل في اشارة الامرار قال محمد والشافعي الحج يجب موسعا محل فيه التأخير الا اذا اغلب على ظنه انه اذا اخر يفوت  
ثم ذكر كلام محمد انه اذا مات قبل ان يحج فان كان فجأة لم يلحقه اثم وان كان بعد ظهور امارات يشهد معه قلبه بانه لو اخر  
لم يحل له التأخير وبصير مضيئا عليه لقبام الدليل فان العمل بدليل للقلب عند عدم دليل فوته واجب وقال صاحب الكشف  
ما ذهب اليه محمد من تجوز التأخير بشرط سلامة العاقبة على

﴿ ٢٤٨ ﴾

غلبة الظن فجأة لا ياتم اصلا واما بعد تحقيقها فلا يجوز تأخيرها بل ياتم به لكونه  
مضيئا فقول محمد بعد غلبة الظن بالموت مثل قول ابي يوسف في التضييق (قوله  
على ما ذكره الشيخان الخ) عبارة الكشف هكذا اعلم ان ما ذكره محمد من جواز  
التأخير بشرط سلامة العاقبة على ما ذكره في المبسوط وفي البردوي وغيرهما  
مشكل انتهى ومنه ظهر ان المراد من الشيخين صاحب المبسوط وفخر الاسلام  
(قوله فلان ما ذكره انما هو حكم الموسع) فيه ان ابا الفضل انما ذكر حكم الحج  
وقال انه موسع فكيف يصح القول بان ما ذكره انما هو حكم الموسع الذي ليس فيه  
جهة المعيارية اذ لم ينكر جهة المعيارية في الحج (قوله وقد قال صاحب  
الهداية) ولصاحب الكشف ان يقول ان ما ذكره صاحب الهداية غير مسلم  
ايضا ولو سلم فقال الباح والمندوب ليس مثل الفرض وما نحن فيه هو الفرض  
(قوله لا غرو) بالغين المعجمة والراء المهملة اي لا يجب كذا في الصباح (قوله  
ذلك التطوع) لو قال ذلك المنوي لكان اولى (قوله صيانة لدينه) اعني  
ما فرض عليه من حجة الاسلام (قوله جمع رقة بالضم والكسر) وفي الصباح  
الرفقة بضم الراء في لغة بني تميم والجمع رفاق وبكسرها في لغة قيس والجمع رفق  
مثل سدرة وسدر فعلى هذا ظهر ما في عبارته من الخلل (قوله والجواب المشهور الخ)  
قال فخر الاسلام لكننا نقول الحج عن هذا يفوت الاختيار وهذا يناقض العبادة  
ولا تصح العبادة بلا اختيار لكن الاختيار في كل باب بما يليق به والاحرام عندنا  
شرط بمنزلة الوضوء فصح بفعله غيره بدلالة الامر فاما الافعال فلا بد من ان تجرى  
على بدنه انتهى وقال في شرحه بعني ان الحج عن التطوع يفوت الاختيار وكل  
ما يفوت اختيارنا في العبادة فالحج عن التطوع يناقض العبادة اما الصغرى  
فلو قوع ما لم يردو عدم وقوع ما اراد وليس المراد بتفويت الاختيار الا ذلك واما  
الكبرى فلان العبادة لا تصح فلا اختيار واحد المتنافيين وهو العبادة ثابت  
فينتفي الآخر وهو الحج فان قيل هذا منقوض بما ذكر من جواز احرام الرقاق  
عنه عند الانعفاء فان الحج يقع عنده ولا اختيار هنا اجاب عنه فخر الاسلام  
يقوله لكن الاختيار في كل باب بما يليق به يعني لانسليم ان الاختيار معدوم بل هو  
موجود تقديرا فان اختيار كل باب بما يناسبه والاحرام عندنا شرط بمنزلة  
الوضوء في الصلاة فصح بفعله غيره بدلالة الامر فان عقد الرقة انما يكون ليعين  
بعضهم بعضا عند العجز ولما قادم عقد الرقة فقد استعان بهم في كل ما يجز  
واذن لهم بذلك والاذن دلالة كالاذن صريحا كما في الشرب من ماء السقاية

لان العاقبة مستورة فلا يمكن بناء الامر  
عليها فالصحيح من قول محمد ما ذكره  
ابو الفضل اقول فيه بحث اما لافلان  
ما ذكره انما هو حكم الموسع الذي ليس  
فيه جهة المعيارية اصلا والكلام  
في المشكل المشتمل على جهتي الظرفية  
والمعيارية فيجب ان يكون حكمه ما ذكره  
الشيخان لتظهر فائدة جهة المعيارية  
واما ثانيا فلان كون العاقبة مستورة  
لا ينافي في بناء الامر عليها كيف وقد قال  
صاحب الهداية لا غرو وان يكون الفعل  
مباحا او مندوبا اليه وهو مقيد بشرط  
السلامة ولا شك ان السلامة مستورة  
وقد بينى اندب والاباحة عليها (ولذا)  
اي لصحته في العمر بالاتفاق (صح تطوع  
من عليه الفرض) يعني ان من وجب عليه  
حجة الاسلام ولم يحج عنها بل احرم بنية  
التطوع يصح لما ذكر (و) قال (الشافعي)  
لا يصح التطوع بل (يقع) ذلك التطوع  
(عن فرضه لانه بحجر) لكونه سفيا فان  
من نوى التطوع وعليه حجة الاسلام يكون  
سفيا والسفيه بحجر عندي صيانة لماله  
لحجيره صيانة لدينه اولى (فليغو الوصف)  
اي يجعل نية النفل منه لغوا (ويبقى  
الاطلاق) وهو اصل النية (وبه) اي  
باطلاق النية (يؤدى) اي الحج بالاتفاق  
بل (و) يؤدى (بدونها) اي بدون النية  
اصلا (كغمى عليه) اي كحج من اغمى

عليه (يحرم عنه) صفة مغمى عليه (الرفاق) جمع رقة بالضم والكسر بمعنى جماعة يرافق بعضهم (للفقراء)  
بعضا في السفر يعني ان حج المغمى عليه الذي يحرم رفاقه عنه يصح مع انقائه نيته (قلنا) في جوابه (الوصف



أي وصف العبارة ( عندك كالاصل ) في كون كل منهما عبادة محتاجة الى التية كما سبق ( فاذلانية في الوصف ) لان التية الاولى التي كانت للنفل قد بطلت ﴿ ٢٤٩ ﴾ بالحجر فلم توجد نية اخرى للفرض ( لاصحة ) لو وصف فلا يقع ماداء عن

الفرض لا تنفاه شرطه ( ودعوى الاستحسان ) التي ادعاها الشافعي حيث قال فخر الاسلام قال الشافعي لما عظم امر الحج استحسنا فيه الحجر عن التطوع صيانته له واشفاقا عليه ( غير ممنوعة ) لانه ان اراد بالاستحسان معناه العرفي فلا وجه له لانه لا يقول به حتى بالغ في انكاره فقال من استحسنت فقد شرع وان اراد معنى آخر فلا بد من بيانه حتى نتكلم عليه ثم ان ما ذكرنا من الجواب هو الجواب الصواب ( والجواب ) المشهور في الكتب ( بان الحجر ينافي العبادة ) لانه ينافي شرطها وهو القصد والاختيار فينافيها بالضرورة ( ضعيف ) لان الحجر عنده انما هو بالنظر الى وصف العبادة لاصلها فان ارادوا بمنافاة الحجر للعبادة منافاته لاصل العبادة فلا نسلم وجود الحجر بالنظر اليه حتى ينافيه وان ارادوا منافاته لوصف العبادة اعني النافلة سلمناه لكنه لا يضر بل هو المقصود ( وفي الاطلاق دلالة التعيين ) جواب عن قوله وبه يؤدي بالاتفاق وتقريره ان جوازه باطلاق التية ليس لسقوط التعيين بل لوجوده بدلالة معنى في المؤدى وهو ان المسلم لا يتحمل اعباء تلك المشاق للنفل وعليه حجة الاسلام بخلاف ما اذا توى النقل صريحا فان الدلالة لا تعارض الصريح ولا يرد النقض بنية النقل في رمضان لان وقوعه عن رمضان لتعيينه في نفسه بسبب كونه معيارا

للفقراء فقامت نيتهم مقام نيته كالوامرهم بذلك نصا وهذا النوع من الاختيار كاف فيما هو شرط العبادة كالووضاء غيره فصلى به واما افعال الحج نفسها فلا بد من ان تجرى على يده فان النيابة فيها غير جائزة اذ لا يجوز ان يصلى احد عن احدها عند بعض مشايخنا واختاره فخر الاسلام وقال بعضهم تجوز النيابة في الافعال ايضا قال شمس الائمة وهو الاصح الا ان الاولى ان يقفوا به ويطوفوا به ليكون اقرب الى ادائه هذا فظهر منه ضعف ما ذكره من تضعيف هذا الجواب المشهور لانا نقول انهم ارادوا المناقاة لاصل العبادة بمعنى انه يقضى الى الجبر في العبادة لانه وقع ما لم يرد وقد تقدم انه لا جبر في العبادة اصلا ( قوله بدلالة معنى في المؤدى ) على صيغة اسم الفاعل ( قوله فان الدلالة ) اي دلالة معنى من المؤدى لا تعارض تصريحه فان الصريح فوق الدلالة ( قوله كاف في شرط العبادة ) فيه اشارة الى انه غير كاف في نفس العبادة كما ذهب اليه فخر الاسلام وقيل انه كاف فيها كما ذكرناه ( قوله والمأمور به ) قال في الكشف ان الثابت بالامر وهو الواجب يتقسم بحسب نفسه الى معين كالكثير الواجبات والى مخير كاحد الاشياء في كفارة اليمين وبحسب فاعله الى فرض عين كعمامة العبادات والى فرض كفاية كصلاة الجنائز والجهاد وبحسب وقته الى موسع كالصلاة والى مضيق كالصوم والى مشكل كالحج والى اداء وقضاء انتهى فعلى هذا يكون تقسيم المأمور به الى الواجب الى الاداء والقضاء باعتبار وقته فيكون من مباحث المقيد كالوسع والمضيق والمشكل فلا يناسب التأخير عن مباحثه ويلزم ان يكون الاداء والقضاء مختصا بالعبادات الموقفة على ما ذهب اليه الشافعي لكن الاختصاص ممنوع عندنا كما صرحوا به ولهذا عرفوا الاداء بمابيع الموقفات وغيرها فالاولى في التقسيم ان يقال ان المأمور به يتقسم الى معين احدهما باعتبار صفة قائمة بالواجب والآخر باعتبار صفة قائمة بغير الواجب والاول يتقسم الى اداء وقضاء وهما صفتان راجعتان الى نفس الواجب والثاني يتقسم الى موقت وغير موقت والوقت صفة راجعة الى غير الواجب كذا ذكره بعض مشايخنا وهو المناسب لما ذكره الشارح بقوله ولهذا اخرج هذا البحث عن مباحث المطلق والمقيد وانما اخره عنهما لانهما مما يتعلق بالامر ( قوله لا تزاع ) اي لا تزاع في اطلاق كل من لفظى الاداء والقضاء بحسب اللغة على اتيان العبادات الموقفة وغير الموقفة واما بحسب الاصطلاح الشرعي فعند الشافعي يختصان بالموقفة ولا يتصور الاداء الا فيما يتصور فيه

للدلالة معنى في المؤدى والكلام فيه ( والاحرام (٣٢) غير مقصود ) جواب عن قوله وبدونها الخ يعني اننا لا نسلم ان التية ثمة معدومة بل موجودة تقديره ان اختيار كل باب بما يليق به والاحرام عندنا شرط كالوضوء للصلاة ( فصحيح بفعل الغير ) بالامر دلالة



القضاء فلهذا عرفوا الاداء تارة بتسليم عين الواجب في وقته المقدر له شرعا  
والقضاء بتسليم مثل الواجب في غير وقته المقدر له شرعا والاعادة باتيان  
مثل الاول على صفة الكمال سواء كان في وقته او خارج الوقت وتارة عرفوا  
الاداء بفعل الواجب في وقته والقضاء بفعل الواجب بعد خروج وقته المضيق  
او الموسع والاعادة بفعل الواجب مرة على نوع من الخلل ثم فعله ثانيا في وقته  
المضروب له فعلى هذا تكون الاعادة في الوقت لا بعده وهذا تعريف لم يجعل  
الامر حقيقة في التدب وامان يجعله حقيقة فيه فعرف الاداء بما فعل او لا  
في وقته المقدر له شرعا والقضاء بما فعل بعد وقت الاداء استندرا كما لمسبق له  
وجوب مطلقا والاعادة بما فعل ثانيا في وقت الاداء لخلل في الاول او لعذر فقوله  
في تعريف الاداء ما فعل يتناول الفرائض والنوافل وقوله او لا احتراز عن  
الاعادة وقوله في وقته المقدر له احتراز عن القضاء والنوافل وشرعا احتراز عما  
قدر له لا شرعا كالزكاة يعين له الامام شهرا وقوله في تعريف القضاء استندرا كما  
احتراز عما فعل لا بقصد الاستدراك وقوله لما سبق له الوجوب احتراز عن النوافل  
وقوله مطلقا تنبيه على انه لا يشترط الوجوب عليه ليدخل فيه ما أتاه التام بعد  
الانتباه والمنع على بعد الاقامة وما أتاه الخائض بعد طهارتها من الصوم  
اذ لا وجوب عليهم عند المحققين وان وجد السبب لوجود المانع وقوله في تعريف  
الاعادة او لعذر ليكون ماصلا بجماعة بعد ماصلا منفردا اعادة لان طلب  
الفضيلة عذر فظاهر كلامهم ان الاعادة قسم مقابل للاداء والقضاء خارج عن  
تعريف كل منهما وعند اصحابنا انهما قسمان من اقسام المأمور به موقتا كان  
او غير موقت ولهذا عرفوا الاداء بما يشمل الموقنات وغيرها وقالوا تارة هو تسليم  
عين الثابت بالامر فيشمل الفرائض والنوافل بناء على ان المندوب مأمور به  
وعرفوا القضاء بتسليم مثل ما وجب بالامر واعتبروا فيه الوجوب بناء على انه  
مبنى على كون المتروك مضمونا والنقل لا يضمن بالترك فلا يشمله القضاء  
وقالوا المراد بالثابت بالامر ما علم ثبوته بالامر لا ما ثبت وجوبه اذ الوجوب  
انما ثبت بالسبب لا بالامر ولان الوجوب وصف في الذمة لا يقبل التصرف من  
العبد فلا يمكن تسليم عينه واما تسليم عين ما علم ثبوته بالامر كفعل الصلاة  
في وقتها مثلا وابتداء ربع العشر فممكن فانه فعل خارجي يقبل التصرف من العبد  
ويمكن اداء عينه فان قيل سلمنا ان نفس الوجوب ثابت بالسبب وانه وصف  
في الذمة لكن وجوب الاداء ثابت بالامر ولان تسليم انه وصف في الذمة قلنا انه

فان عقد الرقعة انما يكون ليعين بعضهم  
بعضا عند العجز فلما أقدمهم عقد  
الرقعة استعان بهم في كل ما يعجز واذن  
لهم بذلك والاذن دلالة كالاذن صريحا  
كما في شرب ماء السقاية فقام نيتهم  
مقام نيته كالأوامرهم بذلك نصابا وهذا  
النوع من الاختيار كاف في شرط  
العبادة كالأوامر غيره (والمأمور به)  
لمسافرغ من الأمر وما يتعلق به شرع  
في تقسيم المأمور به ولهذا أخر هذا  
البحث عن مباحث المطلق والمقيد  
وهو (نوعان) الاول (اداء) لانتزاع  
في طلاق الاداء والقضاء بحسب  
اللغة على الايمان بالموقنات وغيرها  
مثل اداء الزكاة والامانة وقضاء  
الحقوق وقضاء الحج للآيان به ثانيا  
بعد فساد الاول ونحو ذلك واما بحسب  
الاصطلاح فعند الشافعية يختصان  
بالعبادات الموقنة ولا يتصور الاداء  
الافيا يتصور فيه القضاء وعندنا  
هما من اقسام المأمور به موقتا كان  
الامر او غيره ولهذا لم يعتبر في التعريف  
لتقييد بالوقت حيث قيل



عبارة عن لزوم تفرغ الذمة وهو وصف اعتباري في الذمة فلا يتصور تسليم  
 عينه ايضا فلا بد من التأويل المذكور فان قيل ان الافعال اعراض غير قارة  
 فلا يمكن تسليم عينها ايضا قلنا قد تقرر عندهم ان الافعال الشرعية لها حكم  
 الجواهر ولهذا توصف بالبقاء شرعا بدليل قبول العقود الشرعية الفسخ والاقالة  
 فيصح تسليم عينها كالاعيان لكن تسليم كل شيء بما يناسبه تسليم الافعال  
 اخراجها من العدم الى الوجود وتارة قالوا الاداء تسليم عين الواجب بالامر  
 واختاره الشارح وهو المختار عند المحققين من مشايخنا فلا يشمل النفل وهو  
 الصحيح لان المختار عندنا ان المندوب ليس بأموره على ما تقرر واورد عليه انه  
 ليس على ما ينبغي لان الوجوب بالسبب لا بالامر وانه وصف في الذمة ولا يتصور  
 فيه التسليم من العبد واجيب عنه بوجوه احدها ان الاضافة اليه بناء على  
 التوسع لا على الحقيقة والثاني ان الوجوب وان ثبت بالسبب الا ان السبب لما علم  
 بالامر صح اضافة الوجوب اليه فكأنه قيل هو تسليم عين ما علم بسبب وجوبه  
 بالامر والثالث ان الثابت بالسبب هو نفس الوجوب والواجب المضاف  
 الى الامر ههنا هو وجوب الاداء فكأنه قيل الاداء تسليم الفعل الذي وجب  
 ادائه بالامر فعلى هذا تكون الاضافة الى الامر حقيقة ولم يذكروا الاعادة فمما  
 مقابلا للاداء والقضاء كما ذكره الشافعي لانها لا تخلو اما ان تكون واجبة بان وقع  
 الفعل الاول فاسد بان ترك اركانه من الركوع والسجود وغيرهما او لم تكن  
 واجبة بان وقع الفعل الاول ناقصا لاسد بان ترك مثلا في الصلاة شيئا من  
 واجباتها فيجبر بسجدة السهو فعلى الاول تكون اداء ان وقعت في الوقت وقضاء  
 ان وقعت خارج الوقت فلا حاجة الى ذكرها مقابلا للاداء والقضاء وعلى الثاني  
 لا تكون داخلة في هذا التقسيم لانه تقسيم الواجب بالامر وهي ليست بواجبة  
 ولهذا وقع الفعل الاول على هذا التقدير عن الواجب دون الثاني وانما الثاني  
 بمنزلة الجبر بسجود السهو ثم الصواب ما ذكره مشايخنا في تعريف الاداء والقضاء  
 بشموله الموقنات وغيرها بخلاف ما ذكره الشافعي فانه لا يشمل الاموقنات  
 فان غير الموقنات اداء عندهم فلا يكون ما ذكره من حد الاداء جامعاً  
 وان لم يكن اداء قلنا لان سلم ان الاداء مختص بالموقنات لان فعل غير الموقت اداء  
 ايضا شرعا وعرفا كما بين ( قوله وليس المراد بالامر الخطاب الذي الخ ) لو قال  
 وليس المراد بالوجوب ههنا وجوب الاداء على التعيين بل الوجوب في الجملة  
 لعموم دليله لكان اولي واخصر تأمل ( قوله بل النص الدال الخ ) اضرب عن

( وهو ) اي الاداء ( تسليم عين الوجوب  
 بالامر ) وليس المراد بالامر الخطاب  
 الذي يكون سببا لوجوب الاداء على  
 التعيين والايخرج عنه كثير من افراد  
 الاداء كصوم المسافر وجعة المسافر  
 وجعة المعذور ونحو ذلك مما يسلم بدون  
 وجوب الاداء بل النص الدال على  
 الوجوب في الجملة سواء كان امرا  
 صريحا نحو اقيموا الصلاة او ما هو  
 بمعناه نحو والله على الناس حج البيت  
 والمراد بالواجب بالامر هو الفعل بمعنى  
 الحاصل بالمصدر لا المعنى المصدرى  
 اذ لا يتصور فيه التسليم والا يلزم ان  
 يكون للإيقاع إيقاع ومعنى وجوبه  
 بالامر لزوم إيقاعه والمراد بتسليمه  
 إيقاعه والياتين به كأن العباد حق الله  
 تعالى والعبد يؤديها ويسلمها اليه والا  
 حقيقة التسليم لا يتصور الا في الاعيان  
 ولم يقل عين الثابت بالامر حتى يشمل  
 النفل كما قال صاحب التنقيح لما  
 عرفت ان المذهب هو ان المندوب  
 ليس بأموره ولهذا قال فخر الاسلام  
 وقد يدخل في الاداء قسم آخر وهو  
 النفل على قول من جعل الامر حقيقة  
 في الاباحة والتدب



قوله وليس المراد بالوجوب ( قوله في الجملة ) اى سواء كان واجبا على ذلك الشخص بعينه او على الغير والصوم وصلاة الجمعة وان لم يجب اداؤها على المسافر والمعدور لكنهما واجبان على المقيم والصحيح فيصح الاداء منهما ايضا وقوله والمراد بالواجب تقدم شرحه وقوله للابقاع ايقاع فان كان عينه يلزم الدور واليلزم التسلسل وكلاهما باطلاق وقوله ومعنى وجوبه به يعنى ان المراد بوجوب الفعل بمعنى الحاصل بالمصدر المضاف الى الامر هو وجوب اداؤه بمعنى ايقاعه لانفس الوجوب وفي قوله حقيقة التسليم الخ بحث وهو ان للافعال الشرعية حكم الجواهر على ما تقدم فيتصور فيها حقيقة التسليم تأمل ( قوله ولهذا ) اى ولعدم كون المندوب مأمورا به قال فخر الاسلام بعد تعريف الاداء بتسليم عين الواجب بالامر وقد يدخل في الاداء اى وقد يزداد فيه قسم آخر على قول من جعل الامر حقيقة في الاباحة والتدب فيصير الاداء عنده قسمين تسليم عين الواجب كما ذكره وتسليم عين المندوب فأشار بذلك الى ان المندوب عنده ليس بمأمور به وان الاداء مخصص بالواجب واتملم يقل وقد يدخل فيه قسمان آخران كما هو المناسب لقوله في الاباحة والتدب حتى يكون الاداء ثلاثة اقسام بناء على ذلك القول ثالثا تسليم المباح اشارة الى انه لم يقل احد ان فعل المباح اداء وان كون الامر حقيقة في الاباحة خرق للاجماع وان قال به بعض الناس قال الشيخ بدر الدين انما قال فخر الاسلام ويدخل في الاداء قسم آخر بعد تعريف الاداء بما ذكره احترامهما يقال ماذا كرت من تفسير الاداء ينقض بقولهم ادى النفل اذ هو ليس بتسليم نفس الواجب بالامر مع انه من افراد المعرفة فلا يكون التعريف جامعا فقال هذا قسم آخر من الاداء ونحن في تفسير الاداء الذى هو موجب الامر فلا يرد ذلك نقضا انتهى فعلى هذا يكون تسليم المندوب اداء وان لم يكن مأمورا به ( قوله بالمعنى السابق ) متعلق بالامر يريد به ما ذكره فيما سبق ليس المراد بالامر الخطاب الذى يكون سببا لوجوب الاداء على التعيين الخ ( قوله اصحاب الرخصة وارياب العذر ) كصوم المسافر والمريض بعد رمضان وكصلاة النائم والمعنى عليه بعد الاقبات والافاقة بعد خروج الوقت على القول بانها قضاء ( قوله وفواته ) بالرفع عطف على وجوب الاداء ( قوله فان شيئا منها لا يكون قضاء ) حتى ان للمالك ان يسترد دراهمه من رب الدين لان العقود تعين في التبرعات والودائع والعقود الفاسدة لرد كذا قالوا وفيه بحث لانا نسلم ان ذلك لا يكون قضاء بل هو قضاء لدينه الا انه يفسخ بالاسترداد وهذا لا يفسخ

واما قوله في شرح التقويم الاداء على نوعين واجب ونقل وكلاهما موجب الامر وقول ابن زيد فيه الاداء نوعان واجب كالغرض في وقته وغير واجب كالنفل فاما على طريق الحكاية من غير ان يكون مختار المحاكمى او بالنظر الى ما بعد الشروع فان النفل بعد الشروع لا يبقى نفلا بل يكون واجبا مأمورا به واداءه وان لم يكن قبله كذلك ( و ) النوع الثانى ( قضاء وهو تسليم مثله ) اى مثل الواجب بالامر بالمعنى السابق فيدخل فيه قضاء اصحاب الرخصة وارياب العذر قال في الميزان ليس من شرط القضاء وجوب الاداء في حق من عليه ولكن الشرط وجوب الاداء في الجملة لهموم دليله وفواته عن الوقت في حقه مع ادراك وقت القضاء وانتفاء الحرج عنه ( من عنده ) اى من عند المسلم فيدبه احترامها عن صرف دراهم الغير الى دينه وصرف العصر الى الظهر او ظهرا اليوم الى ظهرا الامس فان شيئا منها لا يكون قضا وان كان المسلم مثلا لواجب لانه ليس من عنده من وجب عليه ومقدور له



في حق اليمين فيمن حلف ليقضين دين فلان اليوم قضاؤه ثم استحق بنفسه القضاء دون البر (قوله الى مستحقه) اشارة الى لزوم هذا القيد في كل من تعريفى الاداء والقضاء وانما يتركه اكتفاء بلفظ التسليم اذ لا يقال انه سلم ما وجب عليه ما لم يسلمه الى مستحقه (قوله لان معناه الاسقاط والاتمام) اي معناه في اللغة الاسقاط والاتمام والاحكام وهذه المعاني موجودة في تسليم عين الواجب كما هي موجودة في تسليم مثله فيجوز اطلاقه على الاداء بطريق الحقيقة لعموم معناه كاطلاق الحيوان على الانسان والفرس الا ان الشرع والعرف خصه بتسليم المثل فكان مجازا عرفيا او شرعيا في الاداء (قوله مجاز في تسليم المثل) فلا يستعمل فيه الا بالقرينة توضيحه ان اطلاق لفظ الاداء على القضاء وبالعكس مجازا جازم بالاتفاق واختلفوا في جهة الاطلاق فقال شمس الأئمة وابوزيد قد يستعمل القضاء في الاداء مجازا لما فيه من اسقاط الواجب والاداء في القضاء مجازا لما فيه من التسليم وقال فخر الاسلام القضاء يطلق على الاداء حقيقة لغوية مجازا عرفيا او شرعيا واما استعمال الاداء في القضاء فليس بمطلق بل هو مقيد بقرينة وهذا كما يقال أدى ما عليه من الدين بقرينة قوله من الدين يفهم منه القضاء لان اداء حقيقة الدين محال لان الدين تقضى بامثالها وكما لو قال نويت ان اؤدى ظهر الامس بقرينة امس يفهم منه القضاء وانما شرط التقييد بالقرينة لان معنى الاداء يختص بتسليم عين الواجب اذ هو في اللغة يني عن شدة الرعاية والاستقصاء في الخروج ممازمه وذلك بتسليم عين الواجب لا بتسليم مثله فلا يمكن اطلاقه على تسليم مثله الا مجازا فلماذا يحتاج الى التقييد بقرينة واما القضاء فاحكام الشيء بنفسه وذلك موجود في تسليم المثل والعين فيطلق عليهما بطريق الحقيقة فلا يحتاج الى التقييد بالقرينة وقال بعض المحققين التوفيق بين كلام فخر الاسلام وكلام شمس الأئمة وابي زيدان فخر الاسلام نظر الى معناهما اللغوي فوجد معنى القضاء شاملا لتسليم العين والمثل فجعله حقيقة فيهما ووجد معنى الاداء خاصا في تسليم العين فجعله مجازا في غيره وهما نظر الى العرف والشرع فوجد كل واحد منهما خاصا بمعنى فجعله مجازا في غير ما يختص كل واحد فاشار الشارح الى هذا التوفيق حيث قال ويستعمل كل منهما في الآخر مجازا شرعيا بعلاقة الاشتراك في تسليم ما في الذمة لان معناهما الشرعي متغاير فيكون استعمال كل منهما في الآخر استعمالا في غير ما وضع له فيكون مجازا ثم قال واما في اللغة الخ فعلى هذا التوفيق يكون النزاع لفظيا حاصلا ان اطلاق كل منهما على الآخر جازم

(ويستعمل كل منهما) اي من الاداء والقضاء (في الآخر) مجازا شرعيا لتباين المعنيين كما عرفت واشتراكهما في تسليم ما في الذمة الى مستحقه كقوله تعالى فاذا قضيتم مناسككم اي أدبتم وقولك نويت اداء ظهر الامس واما في اللغة فقالوا ان القضاء حقيقة في تسليم العين او المثل لان معناه الاسقاط والاتمام والاداء مجاز في تسليم المثل لاتبائه عن شدة الرعاية والاستقصاء في الخروج ممازمه وذلك بتسليم العين لا المثل (ويجب القضاء ان عقل المثل) قيده لان القضاء بمثل غير معقول يجب بسبب جديد بالاتفاق (بموجب الاداء) وهو النص الدال على وجوب الاداء في الجملة كما صرح به فخر الاسلام في شرح التوقييم وصاحب الميزان في الميزان فلا يرد النقض بصوم الخائض وانما يرد لو كان المراد به الامر الذي هو سبب لوجوب الاداء على التعيين فظهر بهذا التقرير بطلان ما قيل في الجواب عنه ان صومها خارج عن محل النزاع لان النزاع في ان القضاء بمثل معقول هل يتوقف وجوبه على امر جديد لاحق ام يثبت ذلك بالامر السابق



بلا تراع واختلف طريق الاطلاق كاترى واما صحة القضاء بنية الاذاه حقيقة  
 كنية من نوى اداء ظهر اليوم بعد خروج الوقت على ظن ان الوقت باق وكنية  
 الاسير الذي اشبهه عليه رمضان فمحرى شهر افصامه بنية الاذاه ووقع صومه  
 بعد رمضان وعكسه كنية من نوى قضاء الظهر على ظن ان الوقت قد خرج وهو  
 لم يخرج بعد وكنية الاسير الذي صام رمضان بنية القضاء على ظن انه قد مضى  
 فليس مبنيًا على هذا الاصل اعنى جواز اطلاق احدهما على الآخر كما ظن  
 لانه ان اقتصر على قصد القلب بدون الذكر باللسان فلا اشكال لان كلامنا  
 في اطلاق اللفظ على معنى ولم يوجد هنا لفظ وان ضم اليه الذكر باللسان فكذلك  
 لانه اريد بكل لفظ حقيقة حينئذ وليس كلامنا فيه واما جواز ما تواتر فباعبار  
 انه اتى باصل النية ولكنه اخطأ في ظنه واخطأ في مثله عفو ( قوله بمنزلة  
 غير معقول ) كالفدية للصوم والصلاة للشيخ الفاني ( قوله يجب بسبب جديد )  
 اى بنص مقصود جديد اى بالامر الذي قصد به ايجاب القضاء ابتداء لان  
 وجوب الاداء بالامر لا بالسبب وانما ثبت بالسبب نفس الوجوب لا وجوب  
 الاداء كما عرف ( قوله فلا يرد ) تفريع على قوله في الجملة وكذا لا يرد النقض  
 بصلاة النائم والمغمى عليه بعد خروج الوقت ( قوله فلما لم يتحقق الخ ) فعلى  
 هذا يكون صوم الحائض بنص مبتدأ بالاتفاق لعدم تحقق الامر السابق  
 في حقها على زعمه ( قوله قالوا في الاستدلال ) على ان القضاء يجب بالمر  
 مبتدأ بان الفئات عبادت عرفت قرينة في وقتها بالنص اذ لا مدخل للرأى  
 في معرفتها فلا تقضى الا بمثلها لان الضمان يعتمد المماثلة واذا فات شرف  
 الوقت لا يعرف لها مثل من جنسها الا بنص جديد اذ لا مدخل للرأى في معرفة  
 مماثلتها للفئات ولا يشتملها النص الاول لانه موقت لا يتناول خارج الوقت كمن  
 قال لغيره افعلى كذا يوم الجمعة لا يتناول ما عدا الجمعة بحكم الصيغة كالمقيد  
 بالمكان واذا لم يتناوله النص الاول كان الفعل بعد الوقت وقبله سواء في عدم  
 كونه قائما مقام المعين في الوقت ولم يفعل فيه فيحتاج الى امر آخر في معرفة  
 المماثلة بينهما فان قيل الواجب بالنص الجديد لا يكون قضاء بل واجبا مبتدأ  
 اجيب بانه سمي قضاء لكونه استدراكا للمافات بخلاف الواجب المبتدأ قلت هذا  
 الجواب انما يستقيم على اعتبار قيد الاستدراك في تعريف القضاء وقد تركه  
 رحمه الله وقال ابو اليسر في تقرير استدلالهم ان اقامة الفعل في الوقت انما  
 عرفت قرينة بالنص على خلاف القياس فلا يمكننا اقامة مثله في وقت آخر مقامه

( بالقياس )

فلما لم يتحقق في حق الحائض بالامر  
 خرج صومها عن محل النزاع على  
 ان القائل قد فسر السبب الموجب  
 في قول صاحب المعنى الاداء تسليم  
 عين الواجب بسببه بسبب نفس  
 الوجوب كالوقت للصلاة والشهر  
 للصوم كما هو رأى بعض مشايخنا  
 فكيف يستقيم بعده جعل الموجب  
 للاداء الامر ( خلافا لبعض ) وهو  
 صاحب الميران وابو اليسر والعراقيون  
 مناوغة الشافعية وطامة المعتزلة  
 ( قالوا ) في الاستدلال على مطلوبهم  
 ( لا مثل للعبادة الا بالنص ) يعنى ان الفئات  
 عبادت عرفت قرينة في وقتها فلا تقضى  
 لا بمثلها لان الضمان يعتمد المماثلة  
 فاذا فات شرف الوقت لا يعرف لها  
 مثل الا بالنص فان قيل الواجب بالنص  
 الجديد لا يكون قضاء بل واجبا مبتدأ  
 اجيب بانه يعنى قضاء لكونه استدراكا  
 لوجوب سابق بخلاف الواجب  
 ابتداء اعلم ان المفهوم من هذا الدليل  
 انهم لا يجعلون سبب القضاء الا بالنص  
 وقد نقل عنهم انهم يجعلون سببه  
 تارة النفوت وتارة الفوات ايضا كما  
 سيأتى ( قلنا ) في الاستدلال على المختار  
 بحيث يفهم منه الجواب عن استدلال  
 المخالفين ( لما عقل ما في ) قضاء ( الصوم )  
 المكتوب ( و ) ما في قضاء ( الصلاة )  
 المكتوبة ( من ) النص ( الدال على بقاء  
 الوجوب ) في الذمة بعد خروج الوقت



بالقياس عند القوات لان ماورد على خلاف القياس مقتصر على مورده وقد ورد  
 النص موقفا كما في الجمعة وفي تكبيرات التشريق ولا يخفى عليك ان ما آل المسلكين  
 واحد واستدل القائلون بان القضاء يجب بما يجب به الاداء بالعقل والنقل اما  
 العقل فلان الاداء واجب في وقته بالامر او النذر والفعل متى وجب عليه لا يسقط  
 عنه الا بالاداء او بالاسقاط او بالعجز ولم يوجد شيء من الثلاثة ههنا فبقى واجبا كما  
 كان قبله اما عدم وجود الاداء فظاهر وكذا عدم الاسقاط لانه لم يوجد صريحا  
 يبين ولا دلالة لانه لم يحدث له الا خروج الوقت وهو بنفسه لا يصلح مسقطا لان  
 بخروج الوقت تقرر ترك الامثال وذلك لا يجوز ان يكون مسقطا بل يقرر  
 ما عليه من العهدة وانما يصلح الخروج مسقطا باعتبار العجز ولم يوجد العجز الا  
 في حق ادراك فضيلة الوقت لافي حق اصل العبادة لبقاء القدرة عليها لكونه  
 متصور الوجود منه حقيقة وحكما فيتقدر السقوط بقدر العجز فيسقط عنه  
 للعجز استدراك شرف الوقت الى الاثم ان تعمد التفويت والى عدم الثواب ان لم  
 يكن تعمد وبقى اصل العبادة الذي هو المقصود مضمونا عليه لقدرته عليه  
 فيطالب بالخروج عن عهده بصرف ما عنده من المثل الى ذلك الفات كما  
 في حقوق العبادة فان قبل لما فات شرف الوقت كيف يكون مثاله قلنا في الهيئات  
 والاذكار حسا وعقلا وفي ازالة المأثم شرعا فان قيل لانتم ان القدرة على  
 اصل العبادة باقية بعد فوات الوقت لان الامر مقيد بالوقت بحيث لو قدم الاداء  
 عليه لا يصح فيكون الواجب موصوفا بصفة خاصة والواجب بصفة لا يبقى  
 بدونها كالواجب بالقدرة الميسرة كالنصاب لا يبقى بفوات تلك القدرة اجيب  
 بان هذا اذا كان الوصف مقصودا ونحن نعلم ان نفس الوقت ههنا ليس بمقصود  
 لان معنى العبادة في كون الفعل عملا بخلاف هوى النفس او كونه تعظيما لله  
 تعالى وثاء عليه وهذا لا يختلف باختلاف الاوقات كما لا يختلف باختلاف  
 الاماكن كمن امر بان يتصدق بدرهم من ماله باليد اليمنى فشلت يده  
 اليمنى يجب عليه باليسرى لان الغرض يحصل بها فكذا ههنا واما عدم  
 صحة الاداء قبل الوقت فليس لكونه مقصودا ولا لعدم وجود تعظيم الله تعالى  
 بل لكونه سببا للوجوب والاداء قبل السبب لا يجوز واذا كان الوقت غير  
 مقصود لم يجوز ان يسقط بسقوطه ما هو المقصود وهو اصل العبادة كمن اتلف مثليا  
 وعجز عن تسليم المثل مسورة بسقط عنه ذلك للعجز ولا يسقط ما هو المقصود الاصل  
 وهو المثل معنى فيجب عليه القيمة فكذا هنا وما ذكرنا خراج الجواب عن قولهم

اماما في الصوم فتقوله تعالى فن شهد منكم  
 الشهر فليصمه ومن كان مريضا او على  
 سفر فعدة من ايام اخر واماما في الصلاة  
 فتقوله عليه السلام من نام عن صلاة  
 او نسيها فليصلها اذا ذكرها فان ذلك  
 وقتها اي وقت قضاؤها ووجه دلالتها  
 على بقاء الوجوب اما الآية فلانها  
 تفيد ان ما يفعل المريض والمسافر في عدة  
 من ايام اخر هو الذي وجب عليه في  
 الشهر واما الحديث فلان الضمائر في نسبها  
 وفي فليصلها واذكرها ووقتها راجعة  
 الى الصلاة السابقة الواجبة ووجه  
 كونها معقولين ان الواجب اذا ثبت  
 في الذمة لا يسقط الا بالاداء او اسقاط  
 صاحب الحق او العجز ولم يوجد  
 الاولان وهو ظاهر ولان الثالث في حق  
 اصله الذي هو المقصود لقدرته على  
 صرف ماله من النقل المشروع من  
 نفسه الى ما عليه ليفيد رفع الاثم وان لم  
 يفدا حراز الفضيلة



ان مثل العبادة لا يصير عبادة الا بالنص وذلك انا سلمنا ذلك ولكن الكلام ليس فيه بل في ان الفعل الذي قد شرع عبادة في غير هذا الوقت حقا له بعد هل يجب اقامته مقام الفعل الواجب في الوقت عند فواته فنقول انه يجب لما ذكرناه من انه مطالب بالخروج عن عهده بصرف ماله الى ما عليه وخرج الجواب ايضا عن الجمعة وتكبيرات التشريق لان سقوطهما للعجز لان اقامة الخطبة مقام ركعتين غير مشروع في غير ذلك الوقت فبمضى الوقت يتحقق العجز فيه ويلزمه صلاة الظهر لان مثلها مشروع بعد مضي الوقت وكذا الجهر بالتكبير في الصلوات غير مشروع في غير ايام التشريق بل منهي عنه فبمضى الوقت تحقق العجز فان قيل فعلى ما ذكرتم ينبغي ان لا يلزمه قضاء المغرب لانه ليس له نافلة مشروعة على هيئة المغرب حتى يصرفها الى ما عليه قلنا انما شرط لصحة القضاء كون النفل مشروعا من غير نظر الى الكيفية والكمية فانه يجب قضاء الظهر مع ان النفل لم يكن مشروعا على صفة الظهر وكذا لا يجوز التسليم على رأس الركعتين في قضاء الظهر ويجوز في النفل فعمل ان المعتبر بمجرد كون النفل مشروعا واما النفل فاذا كرهه الله من الآية والحديث والقياس فان كلامها دال على بقاء الواجب وعدم سقوطه بخروج الوقت كما بينه رحمه الله والقياس وان كان دليلا عقليا بمعنى الاحتياج الى رأى المجتهد الا انه نقلي بمعنى انه دليل شرعي فصار كل منها دليلا نقليا على بقاء الواجب بالدليل الاول بمعنى انه يفيد العلم ببقائه لا بمعنى انه يفيد وجوب القضاء كما ظن والازم تسليم مدعى الخصم وهو وجوب القضاء بنص مبتدأ واليه اشار رحمه الله بقوله الدال على بقاء الوجوب في الذمة ثم صرح بذلك بان النص للاعلام ببقاء الواجب وسقوط شرف الوقت وان القياس مظهر لا مثبت ثم لما كان وجه معقولية النصين المذكورين في الصوم والصلاة من الآية والحديث ما ذكرناه من العقلي اكتفى اكثر المشايخ في الاستدلال على وجوب القضاء بما يجب به الاداء بالنقلي المذكور وجعلوا العقلي وجه المعقولية النقلي لا دليلا مستقلا كما فعله رحمه الله ويرد على النقلي انه اخص من المدعى لانه انما يدل على بقاء وجوب القضاء على المسافر والمعدور بالنسيان او النوم او الانشاء او غيرهما لا على وجوبها على المتمدد المدعى اعم منه لان المتمدد ليس في معنى المسافر والمعدور حتى يلحق بهما دلالة كيف وان الصلاة ليست عقوبة من العقوبات حتى يقال اذا وجبت على المعدور مع انه احق بالمرجة فوجوبها على المتمدد اولى بل هي كرامة من الله تعالى بقربه منه فلا يستقيم

( ان يقال )



ان يقال اذا لم يذم المعذور ما فيه الكرامة كان العاصي الذي لا عذر له اولى به ومن  
 هنا ذهب بعض المتأخرين الى ان ترك الصلاة والصوم عامدا لا يوجب القضاء  
 لان النص ورد في حق المعذور والمتعمد ليس في معنى المعذور والجواب عنه منع  
 كونه اخص من المدعى مستندا بانه يدل على قضاء المتعمد دلالة لان الصلاة  
 والصيام وان كانا كرامتين من الله تعالى الا انها مشتملان على مشقة ظاهرة  
 والمشقة اذا وجبت عن المعذور فعلى المفروض اولى هذا فلنأت شرح كلام  
 الشارح فقوله وقد نقل عنهم بقى ان لهم ثلاث روايات \* احداها انه لا يوجب  
 القضاء في غير الصوم والصلاة لعدم النص والنص الوارد فيهما على خلاف  
 القياس على زعمهم فلا ينجأون من قوله هو الثانية انه يجب القضاء بالتفويت ايضا بناء  
 على ان التفويت بمنزلة نص مقصود عندهم فكأنه اذا فوته فقد التزم المنذور  
 ثانيا والثالثة انه يجب القضاء بالفوات ايضا فلا فرق على هذه الرواية بين الفريقين  
 في ايجاب القضاء على كل من فاته الواجب الا في التخرج بان خرج الفرق الثانية  
 بطريق القياس بخلاف الفرق الاولى فانهم لا يقولون بالقياس بل يوجبون بالفوات  
 وقوله على المختار لانه اقرب الى المعقول لما ذكرناه من الدليل العقلي ووفق بمسائل  
 اصحابنا ايضا فانهم قالوا ان قوما اذا فاتتهم صلاة الليل وقضوها بالنهار بالجماعة  
 يجهر امامهم بالقراءة ولو فاتتهم صلاة النهار وقضوها بالليل لم يجهر امامهم  
 بالقراءة ومن فاتته صلاة في السفر وقضاها في الحضر صلى ركعتين واربعين  
 في عكسه فان اعتبارهم حالة وجوب الاداء دون القضاء يدل على انه يجب  
 بالدليل الاول لا بدليل مستقل فان قيل ان من المسائل ما يدل على قول الفريق  
 الآخر وهو انهم قالوا اذا فاتته صلاة في المرض الذي يجزئ فيه عن القيام والركوع  
 وقضاها في الصحة او على العكس يعتبر فيه حالة القضاء دون الاداء حتى وجب  
 عليه القيام والركوع في الفصل الاول مع ان الاداء لم يجب بهذه الصفة ولم يجب  
 عليه في الفصل الثاني مع ان الاداء وجب عليه بهذه الصفة فانها تدل على ان  
 القضاء وجب بدليل آخر قلنا ان السبب في حق الاداء انعقد في الفصلين جميعا  
 موجبا للقيام والركوع باعتبار توهم القدرة بمجوز الانتقال الى الخلف وهو  
 القعود عند العجز ان اختار الفعل في هذه الحالة فكذلك انعقد عمله في حق القضاء  
 ايضا كذلك من غير تفاوت فاذا فاتته صلاة في المرض او الصحة فقد فاتته صلاة  
 كاملة بقيام وركوع وسجود كان له فيها ولاية الانتقال الى الخلف عند الفعل  
 للعجز فاذا قضاها فهي تلك الصفة بعينها فان وجد شرط الانتقال في هذه الحالة

واما سقوط شرف الوقت للعجز لا الى  
 مثل من جنسه لعدمه فغير مؤثر في سقوط  
 اصله كضمان المتلف المثلي بالقيمة للعجز  
 ولذا يسمى قضاء وسره ان خصوصية  
 الوقت ليست مقصودة بالذات وانما  
 نصب اماراة للوجوب والمقصود  
 ما فيها من العبادة فلما عقل النقصان  
 (قيس بهما) اي بقضاء الصوم  
 والصلاة المكتوبين (النظار) من  
 الصوم والصلاة والاعتكاف والحج  
 المنذورة في وقت معين يجامع ان كل  
 واحد منها عبادة وجبت بسببها  
 وعرف لها مثل فوجب قضاؤها  
 عندنا بالقياس لا عندهم اصلا في رواية  
 وبالتفويت لالفوات في اخرى والفوات  
 ايضا في الثالثة فلا عبرة على هذه الرواية  
 في الاحكام وانما هي في التخرج  
 واعتراض بان ما ذكرتم اعتراف بكلام  
 الخصم فان وجوب قضاء الصوم  
 والصلاة المكتوبين ثبت بنص الكتاب  
 والسنة ووجوب قضاء غيرهما من  
 الواجبات بالقياس



كانه ذلك والافلاوقوله يفهم منه الجواب اى يفهم من قوله ان النص المذكور في الصوم والصلاة معقول المعنى الجواب عن قول الخصم ان النصين المذكورين على خلاف القياس كما قال ابو اليسر ويفهم من بيان وجد معقولة النص الجواب عن قولهم لا يعرف لها مثل الا بالنص وقوله الدال على بقاء الوجوب اشارة الى ان عذبة النصين دليل على بقاء الوجوب بالدليل الاول في الذمة لا على وجوب القضاء والايرد عليه تسليم مدعى الخصم وقوله فلانها تقيد وهذا لان معنى الآية ومن كان مريضا او على سفر في ذلك الشهر وافطر فيه فليصم ما وجب فيه في عدة من ايام اخر وقوله في حق اصله اى اصل الواجب وقوله لقدرته متعلق بالنفي اى لم يوجد الثالث لقدرته وقوله ليفيد رفع الاثم اى نعمد التفويت والافيد اداء اصل الواجب وقوله احراز الفضيلة اى فضيلة الوقت وقوله لالى مثل اشارة الى انه يسقط الى الاثم ان نعمد التفويت والى عدم الثواب ان لم نعمد كضمان المتلف المثلى عند عدم مثله للبحر فانه يسقط لالى مثل من جنسه بل الى القيمة وقوله ولذا اى ولكونه مثل الفاتحة في كونه عبارة لعدم سقوط اصله سمي قضاء لانه تسليم مثل الواجب في معنى العبادة وقوله وسره اشارة الى جواب ما يفهم من قوله فغير مؤثر في سقوط اصله ان الشئ اذا وجب بصفة لا يبقى بدونها وذلك لان ذلك في الاوصاف المقصودة بالذات والوقت ليس كذلك وقوله المنذورة قيد لكل من الاربعة وقوله في رواية اعنى ان وجوب القضاء بنص جديد وقوله وانما هي في التخرج بان خرج احد الفريقين ان وجوب القضاء في النظائر بالقياس والآخر بالفوات ( قوله لالى مثل وضمنان ) اى سقط شرط الوقت لالى مثل وضمنان من جنسه والافيسقط الى اثم في المتعمد والى عدم ثواب في المعذور وكذا العبادة نفسها تسقط الى مثل وضمنان من جنسها وانما قيد بالمعذور بناء على عبارة النص والافهو يفيد الاعلام المذكور في المتعمد ايضا بدلالته ( قوله اذا نذر ان يعتكف شهر رمضان ) بأن يقول الله على ان اعتكف شهر رمضان او هذا الشهر مشيرا الى رمضان ( قوله ان يجوز قضاء الاعتكاف في رمضان الثاني ) اعلم ان تقرير السؤال على وجوده الاول ان يقال لو كان القضاء واجبا بالسبب الاول لكان ينبغي ان يبطل فيما اذا نذر ان يعتكف شهر رمضان فصام ولم يعتكف كما قال ابو يوسف لان السبب الاول وهو النص الدال على وجوب المنذور لا اثره في ايجاب الصوم للاعتكاف المنذور لكون الصوم في ذلك الوقت مضافا الى رمضان ولا يمكن ايجاب بلاصوم

واجب بانا لنسلم ان النص لا يحاسب القضاء بل للاعلام بقاء الواجب وسقوط شرف الوقت لالى مثل وضمنان فيما اذا كان اخراج الواجب عن الوقت بعذر والقياس مظهر لا مثبت فيكون بقاء وجوب المنذور ثابتا بالنص الوارد في بقاء وجوب المكتوب ويكون الوجوب في الكل بالسبب السابق ثم لاورد ان القضاء لو وجب سبب الاداء لازم فيما اذا نذر ان يعتكف شهر رمضان فصام ولم يعتكف ان يجوز قضاء الاعتكاف في رمضان الثاني ولا يقتضى صوما مقصودا فلما لم يجوز بل اقتضاه علم انه بسبب جديد موجب للصوم المقصود اجاب عنه بقوله



اذلا اعتكاف الابالصوم ولا يمكن ايجاب صوم لعدم الموجب فيبطل فلما لم يبطل علم انه وجب بسبب جديد والثاني ما ذكره الشارح وهو انه لو كان القضاء واجبا بما وجب به الاداء لجاز قضاؤه في رمضان الثاني كما قاله زفر لان الثاني مثل الاول في كون الصوم مشروعا فيه مستحقا عليه وكون الاعتكاف فيه صحيحا ومع هذا لم يحجز فعلم انه وجب بسبب جديد وهذا الوجهان يصلحان دليلا للقائلين بان وجوب القضاء بدليل مبتدأ ولما لم يصلح ما ذكره المصنف من الجواب جوابا عن الوجه الاول اقتصر على الوجه الثاني والجواب عن الاول ان عدم بطلانه لالوجوبه بسبب جديد بل لان الاول اوجب الاعتكاف بصوم خاص له اذلا اعتكاف الابالصوم لان الصوم شرط ولو بايجاب العبد الان صوم رمضان منع عن ظهور عمله لقوة اختصاصه به ولما زال المانع اعني شرف الوقت ظهر عمله فوجب مع الصوم الكامل بالسبب الاول لعوده الى الكمال فلا يبطل لظهور شرطه وتحققه الثالث ان القضاء لو وجب بالسبب الاول لما وجب زائدا على ما اوجبه السبب الاول اذ الحكم لا يزيد على العلة لكنه وجب زائدا عليه بصوم مقصود واللازم باطل فاللزوم مثله فيجب بالسبب الجديد والجواب عنه هو الجواب عن الاول يعني ان الزيادة ليست بالسبب الجديد بل لان السبب الاول اوجبه بازا اذ اعني الصوم المقصود لكن منع شرف الوقت عن ظهوره ولما زال ذلك المانع ظهر عمله فوجب كاملا بالسبب الاول (قوله مقصود بالاعتكاف) اي اوجبه النذر الموجب للاعتكاف لانه انما وجب بتبعية الاعتكاف المنذور لان نذر المشروط نذر للشرط لان ما لا يتوسل الى الواجب الا به فهو واجب (قوله متعلق بالضمير اراجع الى الاعتكاف) اشارة الى ان الواقع في رمضان هو المنذور اي الاعتكاف لا النذر بل النذر وقع قبله (قوله لبقاء الاتصال) يعني ان العلة للخروج عن العهدة بالاعتكاف في رمضان امران شرف الوقت والاتصال وبخروج الوقت بلاصوم واعتكاف وان فات شرف الوقت لكن الاتصال باق فيخرج عن العهدة ايضا بالاعتكاف في قضاء هذا الصوم لبقائهما اي العلتين (قوله لعود شرطه الى الكمال) وذلك لان ما ثبت بشرف الوقت من زيادة الفضيلة لما احتمل السقوط بخروج الوقت فالنقصان الثابت والرخصة الواقعة بشرف الوقت اولى منه بالسقوط وسقوط ذلك النقصان وان لم يكن عين العود الى الكمال لكنه يستلزمه وانما كان ذلك اولى من وجهين احدهما ان الاتيان بالعبادة احوط من تركها واجباها

(ووجوب قضاء الاعتكاف بصوم مقصود) بالاعتكاف لا فرض مستبد (اذاندره) اي الاعتكاف (في رمضان) متعلق بالضمير الراجع الى الاعتكاف (فصامه) اي رمضان (بدونه) اي بدون الاعتكاف حتى لو تركهما معا يخرج عن العهدة بالاعتكاف في قضاء هذا الصوم لبقاء الاتصال بصوم الشهر حكما صرح به في الجامع الكبير واصول شمس الأئمة (لعود) خبر وجوب (شرطه) اي شرط الاعتكاف وهو الصوم لقوله عليه السلام لا اعتكاف الا بالصوم (الى الكمال) الاصلى وهو ان يجب مستقلا مقصودا بالنذر الموجب للاعتكاف وذلك لان الاعتكاف بصوم رمضان انما جاز لشرفه واتصال الاعتكاف به فلما انفصل عنه زال الشرف بحيث لا يمكن دركه الا بوقت يستوى فيه الحياة والموت



اولى من نفيها وزيادتها خير من نقصانها فسقوط النقصان اولى من سقوط  
الزيادة لان سقوط النقصان يستلزم اتيان العبادة مع زيادة وكال وتأتيها ان  
موجب سقوط الزيادة امر واحد وهو خوف الموت قبل دخول رمضان الثاني  
وموجب سقوط النقصان امران خوف الموت والنذر بالاعتكاف اما الاول  
فلان خوف الموت قبل رمضان الثاني يوجب قضاء الاعتكاف قبله  
ولا يتصور ذلك الا بسقوط النقصان وايجاب مخصوص واما الثاني فلان  
للاعتكاف اثر في ايجاب الصوم لكونه شرطه حتى لا يسقط الابعاض فبالنذر  
بالاعتكاف ثبت صوم مخصوص به وهو معنى سقوط النقصان فاذا ثبت ما يثبت  
خوف الموت وحده فالاولى ان يثبت ما يثبته ويستلزمه خوف الموت وشئ  
وهو النذر بالاعتكاف مع تحققهما جميعا لان قوة السبب وكثرته ادعى  
الى وجود المسبب ولا يلزم منه اجتماع المؤثرين على اثر واحد ولا الترجيح بكثرة  
الشهود لان المراد بالاثبات ههنا الاستلزام والافتضاء لا التأثير والايجاد حتى  
يرد عليه ذلك فان قلت كل من الزيادة والنقصان قد ثبتا بعارض شرف الوقت  
فيسقطان بفواته ايضا لان عدم العلة علة العدم ولا حاجة الى ما ذكر من التطويل  
من ان موجب سقوط الزيادة امر واحد وموجب سقوط النقصان امران اجيب  
بان السبب قد يكون سببا لحدوث المسبب دون بقائه فلا يعدم بانعدامه  
كالصلاة وجبت بالوقت ثم بقي الوجوب بعد انقضاءه (قوله ولم يبق قضاء الصوم)  
لان المسئلة فيما اذا صام بدون الاعتكاف (قوله احوط من وجوبه مع شرف  
الوقت) هذا الاشارة الى ما ذكره فخر الاسلام فانه قال الا ان الاعتكاف الواجب  
بالنذر مطلقا يقتضى صوما للاعتكاف وانما جاء هذا النقصان في مسئلة شهر  
رمضان بعارض شرف الوقت ومائت بشرف الوقت فقد فات بحيث  
لا يتمكن من اكتساب مثله الا بالحياة الى رمضان آخر وهو وقت مديد يستوى  
فيه الحيات والموت فلم يثبت القدرة فسقط بقي مضمونا باطلا قد وكان هذا احوط  
لوجهين واختلفوا في معنى قوله احوط الوجهين على ثلاثة اوجه احدها  
ما ذكره الشارح والثاني ان ايجاب القضاء بصوم مقصود احوط من عدم وجوب  
القضاء اصلا كما قال ابو يوسف والثالث ان وجوب القضاء بالسبب السابق احوط  
من وجوبه بسبب آخر اذا الاول يوجب القضاء بالفوات والتفويت جميعا  
والثاني يوجبه بالتفويت فقط (قوله بالتفويت الجارى مجرى النص) قالوا  
ان وجوب القضاء في الصوم والصلاة ثابت بنص مبدا من الآيه والحديث

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

( وفي غيرها )



وفي غيرهما من المنذورات المؤقتة ثابت بالتفويت لانه سبب مطلق عن الوقت  
 كالاوامر المطلقة عنه فصار كأنه قال بعد فوات الوقت لله على ان اعتكف  
 شهرا متتابعاً فزمه بصوم مقصود (قوله الاداء) لما قسم الأمور الى اداء  
 وقضاء وعرف كلا منهما بتعريف يخص به شرع ههنا في تقسيم كل منهما على  
 ماهو دأب التقسيم وقسم كلا منهما الى محض وغير محض فصار الأمور اربعة  
 انواع ثم قسم كلا منهما الى كامل وقاصر ومثل معقول وغير معقول فصار ستة  
 ثم قسم المثل المعقول من القضاء الى كامل وقاصر فصار ثمانية وكل من  
 الاقسام الستة الحاصلة من التقسيمين الاولين يجري في حقوق الله وحقوق  
 العباد فصار اثني عشر بخلاف الحاصل من التقسيم الثالث فانه لا يجري  
 في حقوق الله تعالى كإسبأني (قوله وهو ان يؤدي مستجمعا) فان قيل هذا  
 التعريف يصدق على القضاء الكامل ايضا فيما اذا قضى مستجمعا لجميع  
 الاوصاف المشروعة في القضاء من الواجبات والسنن قلنا ممنوع لان الاداء  
 هو اتيان عين الواجب مستجمعا لجميع الاوصاف بخلاف القضاء فانه اتيان  
 المثل ثم الاداء المحض الكامل كما يكون في العبادات المؤقتة كالصوم والصلاة  
 يكون في غير المؤقتة ايضا كسجدة التلاوة واداء الزكاة وصدقة الفطر والكمفارات  
 على ما صرح فخر الاسلام والتعريف المذكور يصدق على النوعين من المؤقتة  
 واداء غير المؤقتة في العمر كاداء المؤقتة في وقته لانه جميع العمر في غير المؤقتة  
 بمنزلة الوقت في المؤقتة لان الامر المطلق لا يوجب الفور عند طامة اصحابنا ففي  
 اى وقت يفعل الواجب يكون مؤديا في وقته واما عند القائلين بان الامر المطلق  
 يوجب الفور ففهم من قال ان اول اوقات الامكان وان تعين للاداء الا ان  
 الواجب لا يصير قضاء بفوت ذلك الوقت لان معنى هذا الامر افعال في الوقت  
 الاول وان اخرت ففي الثاني والثالث الى آخر العمر فيكون اداء ومن قال ان  
 اول اوقات الامكان متعين للاداء وبفوته يصير قضاء (قوله لان الجماعة ليست  
 بواجبة) اختلفوا فيها على اربعة مذاهب قيل انها واجبة وقيل فرض عين  
 وقيل فرض كفاية وقال ابو حنيفة واصحابه ومالك انها سنة مؤكدة  
 في قوة الواجب وفي التحفة ذكر محمدان الجماعة واجبة وقد سماها بعض اصحابنا  
 سنة مؤكدة وهما في المعنى سواء وفي البدائع انها واجبة عند عامة المشايخ  
 وفي المجتبى الظاهر انهم ارادوا بالتأكد الوجود اذا عرفت هذا فلصاحب  
 التحقيق ان يقول لان اسلام الصلاة بترك الجماعة قاصرة بعد استجماعها الواجبات

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



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

(ماوجب)

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



ماوجب حكما وكذا الحكم في سائر الديون لانها وان تقضى بامثالها الا ان  
 الشارع جعل المؤدى عين الواجب في الذمة لما ذكرناه والاداء القاصر منها  
 كاذنا غصب عبد افارغ افرد مشغولا بجناية يستحق بهارقته او طرفه او يدين  
 بان استهلك في يده مال انسان تعلق الضمان برقبته او بمرض حدث في يده  
 او غصب جارية فردها حاملا او باع عبدا سالما فسله معيبا وكالووجب عليه  
 دراهم جياذ قادي مكانها زبوا فهذه كلها اداء لوروده على عين ماوجب لكنه  
 قاصر لكونه لا على الوصف الذي وجب عليه اداؤه معه ولهذا قالوا انه لورود العبد  
 المغصوب مشغولا بالجناية او بالدين فهلك في يد المالك قبل الدفع الى صاحب  
 الجناية او قبل البيع في ذلك الدين يرى الغاصب من الضمان لوجود تسليم العين  
 والهلاك لم يكن بسبب حادث عند الغاصب ولو دفع او قتل بذلك السبب او بيع  
 في ذلك الدين رجع المالك على الغاصب بالقيمة بلا خلاف لان يده زالت بسبب  
 حادث عند الغاصب ولو سلم البائع العبد المبيع مشغولا بالدين فبيع في ذلك الدين  
 رجع المشتري على البائع بكل الثمن بلا خلاف لما ذكرناه واما لو سلمه  
 مشغولا بالجناية فهلك عند المشتري في تلك الجناية يرجع على البائع بكل الثمن  
 عند ابي حنيفة لما ذكرناه وعندهما يرجع بتقصان العيب واصل هذا ان الشغل  
 بالجناية بمنزلة الاستحقاق عنده فيمنع تمام التسليم فيرجع بكل الثمن كالمواستحققه  
 مالك او مرتين او صاحب دين وعندهما عيب بمنزلة المرض والعيب لا يمنع  
 تمام التسليم فان قيل قد تقرر انه لورود المغصوبة حاملا فهلك بالولادة يرجع  
 بالتقصان لا بالقيمة عندهما كالمواستحقاق عند المشتري بالولادة  
 فانه يرجع بالتقصان لا بالثمن بالاتفاق فلم يفرقا بين الغصب والبيع في الحمل  
 وفرقا بينهما في الجناية فوجه قلنا وجهه ان الاصل في الحمل السلامة والهلاك  
 مضاف الى الم المطلق الذي هو حادث وليس بمضاف الى الاتلاف الذي كان  
 في يد الغاصب فلا يبطل حكم الرد كالمواستحقاق الجارية عند الغاصب ثم ردها  
 فهلك لم يضمن الغاصب الا بالتقصان بالاتفاق لان الهلاك لم يكن بالسبب الذي  
 كان عند الغاصب بل انما كان لضعف الطبيعة عن دفع آثار الحمى المتواليبة  
 وذلك لا يحصل باول الحمى الذي كان عند الغاصب ثم وجه قولهما في الخلافية  
 ان تلف المالية التي هي محل البيع لم يكن بوجود العقوبة لان وجودها يتعلق  
 بكونه مخاطبا بالمالية لان المال لا يستحق بها العقوبة كالبهاثم كين وان ماليتها  
 صارت سببا لسقوط الخطاب عنده فلا يستحق بها العقوبة بل انما تلفت المالية



بإستيفاء الجنابة والإستيفاء فعل أحده المستوفى باختياره بعد ما دخل الجنابة  
 أى المبيع فى ضمان المشتري فيقتصر الفوات على زمان وجود الإستيفاء لاقبله  
 فلا ينتقض به التسليم الذى كان قبل الإستيفاء كالوسيلة زانياً للجلد عند المشتري  
 ومات منه لم يرجع بالثمن لاقتصار الفوات على زمان الجلد بخلاف ما إذا استحق  
 المبيع بمالك أو دين لأن المستحق هناك هو الذى يتناوله البيع وهو المالبة  
 فينتقض به قبض المشتري من الأصل وبخلاف ما إذا غصب عبداً ثم رده حلال  
 الدم فقتل عند المولى حيث يرجع بالقيمة لأن الرد لا يتم مع قيام سبب العقوبة  
 لأنه مارده على سبيل الخروج عن عهدة الغصب وهو الرد سالمًا ووجه قول  
 أبى حنيفة أن يد المشتري قد زالت عن المبيع بسبب كانت أزالته به مستحقة  
 فى يد البائع فيرجع بالثمن لأن الأزالة لما كانت مستحقة قبل قبض المشتري  
 انتقض به قبض المشتري من الأصل فكأنه لم يقبضه كالو استحقه ماله أو مرتين  
 أو صاحب دين والبيع وان ورد على المالبة لكن استحقاق النفس سبب للقتل  
 والقتل متلف للمالبة فى هذا المحل فكان فى معنى عليه العلة وعللة العلة تقام  
 مقام العلة فى الحكم فن هذا الوجه المستحق كانه المالبة ولأنه لا تصور لبقاء المالبة  
 فى هذا المحل بدون النفسية وهى مستحقة بسبب كان عند البائع فكذا المالبة  
 لأن ما لا ينفك عن الشئ بمحل فكأنه هو بخلاف الزنى فإن نفس العبد بزناه لا تصير  
 مستحقة إذا استحق عليه ضرب مؤلم وإستيفاء ذلك لا ينافى المالبة فى المحل والتلف  
 حصل بخرق الجلاد أو بضعف الجلود فلم يكن مضافاً إلى زناه بوجه وهذا فيما  
 إذا اشتراه ولا يعلم بحل دمه وأما إذا اشتراه وهو يعلم بحل دمه فى أصح الروايتين  
 عن أبى حنيفة أنه يرجع بالثمن أيضاً إذا قتل عنده وفى رواية عنه لا يرجع (قوله  
 كفعل اللاحق) لما ذكر الأداء المحض بقسميه شرع فى بيان الأداء الذى  
 يشبه القضاء وهو من حقوق الله تعالى كفعل اللاحق وهو الذى أدرك أول  
 الصلاة مع الإمام ثم فاته الباقي بان نام خلف الإمام ثم أتته بعد فراغه وأتم صلاته  
 أو لحقه الحدث خلفه فأنصرف للوضوء فتوضأ وجاء بعد فراغ إمامه وأتم صلاته  
 فإن فعله هذا أداء باعتبار بقاء الوقت قضاء باعتبار فوات ما التزمه من الأداء  
 مع الإمام لأنه يقضى ما انعقد له إجماعه مع الإمام بمثل ما انعقد له الإجماع  
 لا بعينه لعدم كونه خلف الإمام حقيقة إلا أن الشرع جعل فعله هذا أداء  
 كانه خلف الإمام لفواته بعذر عرض بعد عزيمته الأداء مع الإمام فإن قيل  
 كيف يصح اجتماع الاعتبارين المتنافيين فى فعل واحد اجيب بأنه صح

( وأما ) غير محض بل ( شبيهه بالقضاء  
 كفعل اللاحق ) وهو الذى أدرك  
 أول الصلاة مع الإمام ثم فاته الباقي  
 بالحدث فإن فعله ( بعد ) فراغ ( الإمام )  
 أداء باعتبار الوقت شبيهه بالقضاء  
 لأنه يقضى ما انعقد له إجماع الإمام  
 بمثله وإنما لم يعكس لأن كونه  
 أداء باعتبار أصل الفعل

( باختلاف )



باختلاف الجهتين وانما جعل هذا اداء يشبه القضاء دون العكس لانه باعتبار اصل الفعل مؤد وباعتبار الوصف قاض والوصف تبع فعمل اداء ولهذا قالوا اذا احدث الرجل والمرأة خلف الامام فتوضأ وقد فرغ الامام فحاذته المرأة في حال اداء ما فاتهما فسدت صلاة الرجل لانهما مؤديان خلف الامام حكما حتى لا يلزمهما القراءة ومجدة السهو فتحقق الشركة بينهما تيمر بجملة واداء فكانت المحاذاة في هذه الحالة كحاذتها حال الاداء قبل الحدث (قوله حتى لا يعتبر الخ) لما ذكر ان فعل اللاحق اداء يشبه القضاء شرع فيما يتفرع على شبهه بالقضاء وهو ان مسافر الواقدي بمسافر في الوقت ثم سبقه الحدث وانما خلفه ثم اتى بدخول مصره للوضوء او نوى الاقامة في موضع الاقامة والوقت باق فان كان ذلك قبل فراغ الامام تم صلاته اربع ركعات لان صلاته محتملة للتغير مع وصف التبعية للامام بدليل انه يجوز ان تكون صلاته على خلاف وصف صلاة الامام في الابتداء فان اقتدى المقيم بالمسافر فجاز في البقاء ايضا لانه اسهل من الابتداء وان كان بعد فراغ الامام لا يتم بل يصلى صلاة السفر ركعتين عندنا خلافا لفرلانه بعد فراغ الامام بمنزلة القاضى والمعتبر من نيته الاقامة ودخول مصره يعمل في الاداء المحض لا فيما فيه شبه القضاء وقبل فراغ الامام يعمل في حق الامام فانه لو نوى الاقامة قبل اتمام صلاته يتم صلاته فاذا عمل في حق الامام عمل في حق من يؤدي ذلك ايضا وبعد الفراغ المغير لا يعمل في حق الامام لخروجه عن الصلاة فلا يعمل في حق من يقضى ذلك فان قبل نية الاقامة انما لم تعتبر في حقه لخروجه عن حرمة الصلاة واما المقتدى فهو في حرمة الصلاة فتكون نية الاقامة معتبرة قلنا ان المقتدى تبع فجعل كالخارج عن صلاة الام حكمها هذا بخلاف المسبوق فانه لو كان المسافر المقتدى مسبوقا ووجد منه في قضاء ما سبق نية الاقامة الدخول في مصره للوضوء فانه يصلى اربعا سواء تكلم او لا فرغ امامه اول لانه مؤد فيما سبق اداء قاصرا فنية الاقامة قد اعترضت على الاداء فغيرته لان تصرف التغير اذن صادف محلا قابلا للتغير وبخلاف اللاحق المتكلم بعد فراغ الامام فانه يعمل المغير في حقه لان بالتكلم يخرج من المتابعة فيبطل القضاء ويعود الامر الى الاداء لقيام الوقت فيكون فعله اداء محضا فيعمل فيه المغير (قوله فلما لم يتغير علم ان فيه شبه القضاء) هذا من قبيل الاستدلال بالآثر على المؤثر تأمل (قوله وتسليم عبد مشترى بعد الامهار) لما ذكر مثال الاداء الذي يشبه القضاء في حقوق الله تعالى ذكر مثاله

وكونه قضاء باعتبار وصفه (حتى لا يتغير فرضه بنية الاقامة) تفرغ على شبهه بالقضاء فانه لو كان اداء محضا لتغير بها فلما لم يتغير علم ان فيه شبه القضاء لان عدم التغير من خواص القضاء (وتسليم عبد مشترى بعد الامهار) فانه اذا امر عبد الغير ثم اشتراه كان تسليمه اداء لانه المسمى لكنه شبهه بالقضاء لانه يصير ملكه قبل التسليم وتبدل الملك عندهم بمنزلة تبدل الذات (حتى تجبر) المرأة (على القبول) تفرغ على كونه اداء وقوله (ويعتقه) اي ذلك العبد المشتري قبل التسليم (هو) اي الرجل المشتري (لاهي) اي المرأة المنكوحة تفرغ على كونه شبهها بالقضاء



في حقوق العباد وهو ما اذا امهر عبد الغير بعينه ثم اشتراه من مالكة او وهب له  
او ورثه قبل القضاء بقيمته وسلم الى المرأة كان تسليمه اليها اداء يشبه القضاء اما  
كونه اداء فلانه تسليم عين ما وجب عليه بالتسمية لان تسميته صحيحة حتى وجب  
عليه قيمته ولو كانت باطلة لوجب عليه المهر المثل كالو تزوجها بخمر او خنزير  
وجب مهر المثل لبطان التسمية لعدم المالية وكونه ملك الغير لا يمنع صحة التسمية  
واما كونه شبيها بالقضاء فلانه لما ملكه قبل التسليم تبدل الملك من المالك اليه  
وتبدل الملك بوجب تبدل العين حكما لقوله عليه السلام هو صدقة عليها ولنا  
هدية فجعل تبدل الملك باختلاف سببه بمنزلة اختلاف العين كانت  
العين متحدة حقيقة فلما اختلفت العين حكما كان ما سلمه بعد الشراء غير  
ما وجب عليه تسليمه بالعقد حكما لكنه بمعنى المثل فكان شبيها بالقضاء من هذا  
الوجه وينفرع على كونه اداء ان الزوج اذا ملكه بشئ من اسباب الملك  
من الشراء او الهبة قبل القضاء بالقيمة وجب عليه تسليمه اليها لانه عين حقها  
بالقيمة وتجبر المرأة على قبوله وينفرع على كونه شبيها بالقضاء ان الزوج  
اذا اعتق ذلك العبد او كاتبه او باعه قبل التسليم او القضاء لها صرح ذلك كله  
لانه صادف ملك نفسه وليس عين المسمى حكما ولا تملكه المرأة قبل التسليم واذا  
قضى القاضى بقيمة ذلك العبد لها بعد الاستحقاق ثم ملكه الزوج لم يعد حقها  
الى العبد لان انتقال حقها من العين الى القيمة بالقضاء فلا يجبر الزوج على تسليم  
العين والا المرأة على القبول لانقطاع حقها من العين كمن غصب شيئا من  
جنسه فهلك عنده ثم انقطع مثله فقضى عليه بالقيمة ثم جاء او انه لم يعد حقه الى  
المثل ولو كان للعبد بعد الدخول في ملك الزوج حكم عين المسمى من كل  
وجه لعاد حقها فيه اذا كان القضاء بالقيمة بقول الزوج مع العين في مقدار  
القيمة كافي المصوب اذا عاد من اباقة بعد قضاء القاضى بالقيمة للمصوب منه  
بقول الغاصب مع عينه فان قيل ما الفرق بين هذا وبين ما اذا باع عبدا فاستحق  
العبد بقضاء ثم اشتراه البائع من المستحق لا يجبر البائع على تسليمه الى المشتري  
وهنا يجبر الزوج بعد ما ملكه على تسليمه الى المرأة قلنا ان بالاستحقاق في مسألة  
البيع ظهر ان البيع موقوف على اجازة المستحق وقد بطل برده فاذا بطل البيع  
لا يجبر البائع على التسليم بخلاف مسألة النكاح فان الموجب لتسليم العبد هنا  
وهو النكاح قائم غير منفسخ باستحقاق المهر فان النكاح لا يفسخ بعد المهر  
فاذا قدر على تسليم المسمى بوجه يلزمه التسليم لبقاء الموجب ( قوله وضمن

فانه لو كان اداء محض لا اعتفته ( والقضاء  
اما قضاء (محض بمعقول) اى بمثل  
يعقل فيه المماثلة ( كامل ) بان يكون  
مثلا صورة ومعنى ( كالصوم ) اى  
حقوق الله تعالى و اشار الى المثال من  
حقوق العباد بقوله ( وضمن المصوب  
بالمثل ) اى اذا كان المصوب مثليا  
( او ) بمعقول ( قاصر ) بان يكون البديل  
مثلا معنى لا صورة ( كضمانه ) اى  
المصوب ( بالقيمة ) عند العجز عن  
المثل الكامل



المغصوب بالمثل ) انما كان الضمان بالمثل كاملا لان الاصل في ضمان العدول هو الضمان بالمثل صورة ومعنى وهو بالمثل في المثليات لان حق المستحق ثابت من كل وجه فلا يصر الى المثل معنى فقط وهو القيمة الا عند الضرورة ولا ضرورة ههنا لوجود المثل هذا عند العامة وقال قوم من نفاة القياس الواجب على الغاصب رد القيمة مطلقا عند تعذر رد العين لان حق المالك في العين والمالية معا وقد تعذر رد العين فوجب المالية ومالية الشيء قيمته احتجت العامة بقوله تعالى فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم فانه صرح المثل والمتبادر هو المثل صورة ومعنى ولان المقصود بالضمان هو الجبر وذلك اتم في المثل واعلم ان فخر الاسلام عند رد المثل في باب القروض من باب القضاء بمعقول كامل وفي باب الديون من باب الاداء المحض الكامل فلا بد من الفرق فالفرق ان رد عين ما قبض في القروض يمكن لان النقود تعين في التبرعات فيجعل رد مثله قضاء لوجود شرطه وهو تصور الاصل وفي الدين غير ممكن فلا يصح ان يجعل تسليم العين قضاء لعدم شرطه فكان من اقسام الاداء ( قوله قيميا ) كالحبوانات والسياب والعديدات المتفاوتة فان الواجب فيها القيمة عند تعذر رد العين عند الجمهور وقال اهل المدينة يضمن مثلها من جنسها معدلا بالقيمة لان فيه رعاية المماثلة صورة ومعنى فكان اولى والمثلي كالمكيل والموزون والعددي المتقارب فانه يجب مثله وان انقطع عن ايدي الناس او عن الاسواق تجب القيمة ( قوله لا بوصف الجماعة ) لانها ليست بلزمة في القضاء كزومها في الاداء لانها من شعائر الاسلام فتليق بالاداء دون القضاء ( قوله الا ان الاول اكل ) لان فيه تاسيا بفعل رسول الله صلى الله عليه وسلم فانه قضى صلاة ليلة التعريس بالجماعة ( قوله ولهذا ) اي ولكون المثل المعقول الكامل اصلا والمثل المعقول القاصر خلقا عنه في ضمان العدو ان قال ابو حنيفة لا يضمن المثل بالقيمة اذا انقطع المثل عن ايدي الناس الا يوم الخصومة لان المثل انقاصر لا يصير مشروعا مع احتمال المثل الكامل وهو الاصل وكل ما لا يصير مشروعا مع احتمال الاصل لا يصير مشروعا الا عند انقطاعه والاصل لا ينقطع الا بالقضاء ولا قضاء الا بالخصومة فلا ينقطع الا عند الخصومة والحاصل ان المقنضي وهو اتلاف مال الغير موجود هو يقتضي اما الاصل او الخلف واحتمال الاصل مانع عن وجوب الخلف فاذا زال المانع بالقضاء وجب الخلف وقت زوال المانع وقال ابو يوسف يجب الخلف يوم الاتلاف لانه انقطع المثل التحق بما لا مثله والخلف يجب بما وجب به الاصل فتعتبر

بان يكون المغصوب قيميا ومثليا انقطع مثله ولم يمثل بحقوق الله تعالى لعدم جريان هذا التقسيم فيها وما قيل ان قضاء الغائبة بالجماعة كامل وبالاتفراد قاصر رد بان الثابت في الذمة هو اصل الصلاة لا بوصف الجماعة فالقضاء بالجماعة او منفردا اتيان بالمثل الكامل الا ان الاول اكل ( وهذا ) اي القضاء بمثل معقول قاصر ( خلف عن الاول ) يعني القضاء بمثل معقول كامل وهو المثل صورة ومعنى حتى لا يصر اليه الا عند العجز عن الاول ولهذا قال ابو حنيفة لا يضمن المثل بالقيمة اذا انقطع المثل الا يوم الخصومة لان الواجب في الذمة هو المثل الكامل



قيته يوم وجود السبب وهو الاتلاف وقال محمد يجب يوم الانقطاع لان السبب  
 اوجب المثل عند تعذر رد العين والمصير الى القيمة للمعجز وذلك بالانقطاع فتعتبر  
 قيمته يوم الانقطاع ومن هذا الاصل قال ابو حنيفة فيمن قطع يد رجل عمدا ثم قتله  
 عمدا ان للولى خيار الجمع بين القطع والقتل لانه مثل كامل لكونه جزءا للجنايتين  
 معا والمثل الكامل مقدم على المثل القاصر ما يمكن فلا يصار اليه مع احتمال  
 الكامل فان قيل لانسلم ان القتل بعد القطع جناية اخرى بل هو محقق لموجب  
 القطع لان القطع موقوف في حكم السراية فتى سرى سقط حكمه وصار قتلا  
 فيكون القتل ههنا محققا لموجب القطع وهو السراية فلا يكون جناية اخرى  
 قلنا هذا صحيح من جهة المعنى والمقصود واما من جهة الصورة في باب جزاء  
 الفعل وهو القصاص فلان الفعل متعدد بحسب الصورة وكل واحد منهما  
 يصلح علة مستقلة لانه روح والعلة الواحدة لا تماثل العلتين في الصورة  
 بخيار الجمع بين الفعلين عملا بالعتين لان الواجب في باب القصاص جزاء الفعل  
 لا المحل فاذا تعدد لفعل تعدد جزاؤه فلذا تقبل نفوس متعددة بنفس واحدة  
 لتعدد الافعال بخلاف الخطأ لان الواجب فيه بدل المحل الفائت فان جماعة  
 لو قتلوا واحدا خطأ لم تجب الادية واحدة لتداخل احداها في الاخرى وكذا  
 اذا شجر رجلا فذهب شعر رأسه دخل ارش الموضحة في دية الشعر ( قوله بل  
 اقوى ) لانه اصل السمع لان النقل لا يمكن اثباته الا بالفعل لان الطريق الى اثبات  
 الصانع ومعرفة النبوة وسائر ما يتوقف صحة النقل عليه ايسر الا العقل فهو اصل  
 للنقل فيكون اقوى منه حتى لو تعارضوا يقدم العقلي على النقلى بان يؤول النقلى  
 عن معناه مثل قوله تعالى الرحمن على العرش استوى فانه يؤول بالاستيلاء او يجعله  
 كناية عن الملك وهذا لانه لا يمكن العمل بهما معا ولا ينعقبضهما لامتناع اجتماع  
 النقيضين وارتفاعهما ولا تقديم النقلى على العقلي لاستلزامه ابطال الاصل بالفرع  
 فيقدم العقلي بالضرورة فان قيل فعلى هذا قد تحقق ما يرده العقول من السمعى  
 فما معنى قوله لان يكون مما يرده العقول قلنا ان من الاحكام ما هو نقلى محض  
 لا مدخل للعقل فيه اصلا كما مور الآخرة والمماثلة بين القديبة والصوم ومقادير  
 الصلاة فالعقل في امثاله لا يعارض النقل ولا يرده بل النقل فيها يفيد العلم  
 ومنها ماله مدخل فيه فالتقل في امثاله لا يفيد العلم لاحتمال معارضة  
 العقلي واذا تحقق معارضته يرده ويقدم عليه ( قوله ومن بمعناه )  
 وهو المريض الذى يمتد مرضه الى ان يموت ولا يؤدى صومه ثم اوصاه

وانما يتحول الى القاصر للمعجز وذلك  
 وقت القضاء (او) قضاء محض بمثل  
 (غير معقول) بمعنى انه لا ندركه بعقولنا  
 لان يكون مما يرده العقول اذ العقل حجة  
 شرعية كالسمع بل اقوى ولا يجوز  
 التناقض بين حجج الله تعالى (كالقديبة)  
 في حق الشيخ الفانى ومن بمعناه



( قوله للصوم ) اي لصوم هو اصل بنفسه كاداء رمضان وقضائه وصوم النذر  
اذلا فدية لصوم الكفارة كفارة يمين او قتل او صوم كافي الخانية ( قوله فان  
المشروع الاصل فيهما هو القصاص ) لانه مثل الاول صورة ومعنى الا انه لما تعذر  
استيفاؤه لما منع شرع اخذ المال بدلامنه بدلالة نص ورد في القتل خطأ ( قوله  
فلا تماثل بينهما ) اي لا بمعنى الاتحاد الذاتي وهو ظاهر ولا بمعنى قيام احدهما  
مقام الآخر لان المملوك المبتذل لا يقوم المالك المبتذل ولا بمعنى المشابهة  
لان المشابهة عندنا انما تحقق بجميع الاوصاف وعند المعتزلة باخص الاوصاف  
ولا شيء من ذلك ههنا ( قوله والضمان في هذه الصورة ) اي صورة القتل خطأ لان  
الضمان بالمال لا يكون عين ما واجب بالنص ابتداء الا في القتل خطأ في الصورة  
التي ذكرها الشارح فيما سبق لان المال انما يجب فيها بدلا من القصاص لا ابتداء  
فان قيل انه لم يذكر الخطأ في هذه الصورة فيما سبق قلت يدل عليه استدلاله بقوله  
تعالى ودية مسلمة الى اهله ( قوله بل انص او دلالة ) فان قيل سلنا انه لانص  
فيها لكن لانسلم عدم دلالة النص كيف وان الصلاة مثل الصوم من حيث ان  
كلاهما عبادات بدينية محضة لاتعلق لها بالمال بل هي اهم منه لانها عبادة  
لذاتها لتكونها تعظيم الله تعالى بالذات لاشتمالها على الركوع والسجود  
والصوم عبادة بواسطة فخر النفس فاذا وجب تدارك الصوم عند العجز بالفدية  
فالصلاة اولى ولا يلزم في الاحاق بطريق لدلالة معقولة المعنى كاثبات  
الكفارة في الاكل والشرب عمدا بطريق دلالة نص الجماع وان كان غير  
معقول المعنى قلنا لا بد في الدلالة من كون المعنى المؤثر في الحكم معلوما سواء  
كان تأثيره في ذلك الحكم معقولا كالايذاء في التأقيف او لا كالجنابة على الصوم  
في ايجاب الكفارة المكيفة بكيفية معينة وفيما نحن فيه المعنى الذي هو المؤثر  
في ايجاب الفدية غير معلوم فلا يمكن اثباته بالدلالة ( قوله فامرناه بالفدية الخ )  
قال فخر الاسلام في شرح التقويم لما اقام الشرع الفدية مقام الصوم ثبت  
المماثلة بينهما شرطا والمماثلة بين الصلاة والصوم ثابتة فيجوز ان تكون الفدية  
مثلا للصلاة لان مثل الشيء يجوز ان يكون مثلثه وان لا يكون فامرنا بالفدية  
في الصلاة احتياط لانها ان كانت مشروعة في الصلاة فقد صارت مؤداة  
والافهى بزمبدا يصلح ماحيا للسينات واعترض عليه به انه ان اراد بالمثلين  
ما يسد احدهما مسد الآخر كما قال به بعضهم فظاهر ان الصوم لا يسد مسد  
الصلاة وهي مسده وان اراد به اتحادهما نوعا كما قال به بعضهم فظاهر ان الفدية

قائها قضاء للصوم ولا مماثلة بينهما  
لا صورة وهو ظاهر ولا معنى لان  
الصوم معنى هو وسيلة الى الجوع  
والفدية عين هي وسيلة الى الشبع  
( والمال ) قضاء ( للقصاص ) فيما اذا  
عفا احد الاولياء واخذ الباقي المال  
او صالحوا عليه او قتل في دار الحرب  
او قتل الابائه فان المشروع الاصل  
فيها هو القصاص وقد شرع اخذ  
المال بدلامنه ولا مماثلة بينهما لا صورة  
وهو ظاهر ولا معنى لان القصاص  
معنى هو وسيلة الى الفناء والمال عين  
هي وسيلة الى البقاء هذا والمشهور  
في التمثيل والبيان ان يقال وكضمان  
النفس بالمال قائم ثابت بقوله تعالى  
ودية مسلمة الى اهله من غير ان تعقل  
فيه المماثلة اما صورة فظاهر واما معنى  
فلان الادمي مالك مبتذل وهو سمة  
القدرة والمال مملوك مبتذل وهو سمة  
العجز فلا تماثل بينهما وانما عدل عنه  
ههنا لان فيه اشكالين احدهما بالنظر  
الى التمثيل والثاني بالنظر الى بيان غير  
المعقولة اما الاول فهو ان القضاء  
تسايم مثل الواجب بسببه الى مستحقه  
والضمان في هذه الصورة عين ما واجب  
بالنص ابتداء فيكون من قبيل الاداء  
لا القضاء واما الثاني فهو ان المماثلة  
انما هي بالنظر الى الثابت في الذمة  
والنفس ليست مما ثبت فيها فلا وجه  
لبيان اتفانها بينها وبين المال



ليست من نوع الصوم لانها مالية والصوم بدني واجيب بان المثل اذا اطلق على  
 البدنيين يكون بالمعنى الثاني واذا اطلق على المالى والبدني يكون بالمعنى الاول  
 فالصلاة مثل الصوم لكونهما بدنيين والفدية مثل الصوم لسدها مسده ولا يخفى  
 عليك انه لا يدفع الاعتراض المذكور تأمل ( قوله حتى قال محمد يجوز ان  
 شاء الله تعالى ) اى قاله في فداء الصلاة وقال في الزيادات من عليه قضاء رمضان  
 اذا لم يقدر على الصوم لكبره جازله الفدية وان مات ووصى ان يطعم عنه او الورثة  
 اطعموا عنه تطوعا بغير امره وايضا يجوز ان شاء الله كذا في القا آتى والذي  
 ظهر منه ان تعليق الاجزاء بمشيئة الله تعالى غير مختص بفدية الصلاة بل يجري  
 في فدية الصوم ايضا اوصى بها او لا فلا يصح استدلاله بما ذكره عن محمد لكن  
 خص فخر الاسلام تعليق الاجزاء بمشيئة الله في فدية الصوم بصورة تطوع  
 الورثة عنه ورد عليه بان ذكر التطوع ليس بقيد احترازي كما ظن ( قوله كما يجب  
 التصديق ) نظير لما سبق في مجرد كون الاحتياط يعنى الاحتياط  
 الفدية في الصلاة مثل احتياط تصديق العين او القيمة في الاضحية في كونهما  
 للاحتياط واما النقض بهذه المسئلة فانما يرد على ما فهم من الحصر في قوله  
 ولا سبيل اليه الا النص وهو ان الما مثل له عقلا ونصا لا يقضى بل يسقط وتقرير  
 النقض انكم كيف اوجبتم التصديق بالعين او القيمة بعد ايام التضحية مع ان  
 ما لا مثل له عقلا ونصا يسقط والتصديق المذكور بما لا مثل له عقلا ونصا فاجاب  
 بانا انما اوجبناه احتياطا بناء على احتمال الاصله لا بناء على اثبات المثل عقلا  
 ( قوله المعينة للتضحية ) اى المعينة بالنذر او بالشراء الصادر من الفقير بنية  
 الاضحية ( قوله يحتمل ان يكون اصلا ) يعنى ان التضحية عبادة مالية حتى شرط  
 فيها الغنى تثبت على خلاف القياس بالنص فتصدق عين الشاة او قيمتها يحتمل ان  
 يكون اصلا في التضحية لان المشروع المعهود في العبادات المالية التصديق  
 بالعين او بالقيمة لان شكر كل نعمة انما هو من جنسها وفي تدكير الضمير في كلامه  
 مسامحة كشكر سلامة الاعضاء بالخدمة وشكر المسال بدفع بعضه فينبغي  
 ان يكون شكر هذه النعمة بدفع المال الا ان الشرع نقل القرية المالية التي تكون  
 بتملك المال الى اراقة الدم في ذلك اليوم وعينها تطيبيا للطعام بازالة ما في مال  
 الصدقة من اوساخ الآثام وذلك لان يوم العيد يوم ضيافة الله تعالى والناس  
 في ذلك اليوم اضياف الله تعالى بلحوم الاضاحي ولهذا جعل الامساك قبل  
 الصلاة قرينة ليكون اول الافطار بطعام الضيافة بل وقيل كراه الاكل قبل

( الصلاة )

واما الثابت فيها القصاص فالوجه  
 بيان اتفائها بينه وبين المال ثم لما ورد  
 على قوله او غير معقول كالفدية للصوم  
 انكم اوجبتم الفدية للصلاة الشيخ الفاني  
 ومن معناه بلانص اودلته قياسا على  
 صومه الثابت بنص غير معقول اجاب عنه  
 بقوله ( والامر بها ) اى الفدية ( في الصلاة )  
 اى صلاة الشيخ الفاني ومن معناه ليس  
 للعمل بالقياس على ما لا يصح القياس  
 عليه بل ( للاحتياط ) فان النص  
 الوارد في الصوم وهو قوله تعالى وعلى  
 الذين يطبقونه فدية طعام مسكين  
 يحتمل ان يكون معللا بالعجز تعليلا يصح  
 معه القياس فان معناه لا يطبقونه كذا  
 فسره ابن عباس رضى الله عنه وحذف لا  
 جائز عند عدم اللبس وبعضه قراءة  
 حفصة لا يطبقونه باثبات لا ويحتمل  
 ان لا يكون معللا بذلك التعليل فان بناء  
 الحكم على المشتق وان كان مشعرا بعلمية  
 المبدأه لكن كل علة منصوصة لا يجب  
 ان تكون متعديبة حتى يصح معها  
 القياس لجواز ان تكون العلة المنصوصة  
 قاصرة لا يصح معها القياس كما تقرر  
 في موضعه فامرناه بالفدية نظرا الى  
 الاحتمال الاول احتياطا في باب الفدية  
 لاعلا بالقياس فيما لا يجوز فيه والدليل  
 عليه انهم لم يحكموا باجزاء الدية  
 عن الصلاة كما حكموا به في الصوم  
 حتى قال محمد في الزيادات يجوز ان  
 شاء الله تعالى



الصلاة لذلك والله اكرم الاكرمين ومن عادة الكريم ان يضيف باطيب ما عنده  
ومال الصدقة يصير من الاوساخ لازالة الذنوب بمنزلة الماء المستعمل لكونه آفة  
لسقوط الواجب ولهذا حرمت على نبي عليه السلام وعلى قرابته نسبا واذا كان  
كذلك نقل الشارع القربة الى الارافة لترزول الاثم بالدماء لان القربة حيثئذ تقع  
بارافة الدم فيبقى اللحم طيبا صالحا لضيافة الكريم وهذا وان كان معنى معقولا  
الا انه يحتمل ان تكون الارافة اصلا دون الصدقة فتعارض الاحتمالان فيقي  
النص سالما في الوقت لم نعمل بالتعليل المظنون العارض لقيام النص السالم  
عن المعارض فعملنا به في الوقت وبعد خروج الوقت عملنا بذلك المظنون احتياطا  
في باب العبادات لاحتمال اصالة التصديق لانه على انه مثل للتضحية فان قيل  
ان الاصل في العبادة المالية وان كان هو التصديق بالعين او القيمة لكن لما نقلها  
الشارع الى التضحية اشخ ذلك فلا يمكن اعتباره لافي مقابلة المنصوص ولا بعد  
قوائمه اجيب باننا نسلم ان النقل يستلزم النسخ فان الشارع نقل غسل الرجل  
الى المسح على الخف ولم ينسخ الغسل ونظائره كثيرة ( قوله ولذا لم ينتقل ) دليل  
على ان وجوب التصديق بعد ايام التضحية كان باحتمال كونه اصلا باعتبار انه  
مثل غير معقول الاضحية ( قوله لا يبطل بالشك ) وهو ان التصديق ان كان  
اصلا لا يبطل بالقدرة على الارافة في العام القابل وان كانت الارافة اصلا يبطل  
التصديق بالقدرة عليها كافي الفدية للشيخ الفاني فانها تبطل بالقدرة على الصوم  
وقد حكم بكونه اصلا فلا يبطل بالشك ( قوله لعجزه عنه ) اي لعجزه الدائم  
لان المرخص هو العجز الدائم ( قوله فانه ثابت مخالفا للقياس الخ ) لو قال انه  
ثابت بدلالة نص ورد في الخطأ مخالفا للقياس لكان اولى ( قوله بل لصيانة الدم  
عن الهدر ) يعني ان نفس المقتول خطأ محترمة لانسقط حرمتها بعد الخطأ  
فوجب صيانتها عن الهدر فوجب الشارع المال في حالة الخطأ لصيانتها عن  
الهدر فكان في ايجاب المال منة على القاتل لسلامته من القصاص ( قوله  
كافي الصور المذكورة ) اي التي ذكرها من قبل حيث قال اذا عفا احد  
الاولياء وطلب الباقي المال او صالحوا عليه او قتل في دار الحرب او قتل الاب ابنه  
( قوله فان الخصوص من القياس بالنص ) اي الثابت بالنص على خلاف  
القياس والمراد به ههنا هو الفدية ( قوله فان الخصوص من القياس الخ ) يعني  
ان زوم المال في قتل الخطأ ثبت بالنص على خلاف القياس لتعذر القصاص  
مع بقاء المحل لمعنى فيه وهو عذر الخطأ فالحق به كل موضع من مواضع العمد

ولو كان ثابتا بالقياس لما احتجج الى التعليل  
كسائر الاجتهادات ( كاجباب التصديق )  
اي ما ذكرنا من الامر بالفدية للاحتياط  
كاجباب التصديق ( بالعين ) اي عين  
الاضحية المعينة للتضحية ( او القيمة )  
اي قيمتها اذا استهلكت او لم يضحها الفنى  
فانه ليس اعتبار الخلف بالقياس على  
مالا يصح القياس عليه بل من قبيل  
الاخذ بالاحتياط وذلك ان التصديق  
بالعين او القيمة يحتمل ان يكون اصلا  
لان شكر كل نعمة انما هو من جنسه وهذه  
عبادة مالية فينبغي ان يكون شكرها  
منها الا ان الشرع عين الارافة تطيبا  
لطعام بازالة ما في مال الصدقة من اوساخ  
الاثم ويحتمل ان تكون الارافة اصلا  
من غير اعتبار معنى الصدقة في الوقت  
لم نعمل بالتعليل المظنون لقيام النص  
( وبعديام التضحية ) عملنا به احتياطا  
في باب العبادة لانه على انه مثل لها  
وخلف عنها ولذا لم ينتقل الحكم الى  
التضحية في العام القابل كما انتقل في الفدية  
عند القدرة فان الحكم بالشيء اذا وقع  
بجهة الاصل ولو من وجه لا يبطل  
بالشك ( ولا سبيل اليه ) اي الى القضاء  
بمثل غير معقول ( الا النص ) لامتناع  
العمل بالقياس كافي الفدية فان قيل اذا  
وجب بالنص يكون اداء لقضاء قلنا انما  
يكون اداء اذا وجب به ابتداء لا خلفا عن  
اصل فان قيل الفدية لم تجب خلفا عن  
الصوم لان الامر به لم يتناول غير المطبق  
لاستزامه تكليف العاجز قلنا الصوم  
واجب على المطبق وغيره بالنظر الى اول



تحقق تعذر القصاص مع بقاء المحل لمعنى فيه بدلالة النص كما في الصور المذكورة  
 وانما قيد ببقاء المحل وهو القاتل اذ اقامت قبل ان يقتص فتعذر القصاص  
 ليس لمعنى في المحل بل لغوات المحل فلا يكون في معنى الخطأ وبغيره على الشافعي  
 حيث قال في احد قوليه يجب الدية في قتل العمد بدليل حالة الخطأ وجه الرد  
 ان المال ليس يمثل للنفس وانما يجب بالنص او دلالة على خلاف القياس  
 في الخطأ وما في معناه كالمواضع المذكورة والعمد ليس في معنى  
 الخطأ فلا يلحق به ( قوله فلا يضمن المنافع بالمال المتقوم ) يعني لما كان من  
 شرط القضاء ان يكون للفائت مثلا كاملا او قاصرا او يكون للقضاء نصا  
 او دلالة قلنا المنافع المتلفة بالتعدي لا تضمن بالمال المتقوم لعدم المماثلة بينهما  
 اصلا ولا نص فيها سواء كانت المنافع تالفة بان غضب العين ولم يستعملها اصلا  
 فقات منافعها او متلفة بان تالفه بان غضب العين واستعملها قيدناه بالتعدي  
 لان المنافع المتلفة بالعقد كالاجارة مضمونة وانما ذكر قيد المتقوم تنصيصا على  
 محل الخلاف فان الشافعي يقول ان المنافع تضمن بالمال المتقوم وتوطئة لاقامة  
 الدليل الذي ذكره فانه يقوم على سلب التقوم عن المنافع سواء كانت مالا ام لا  
 اقتصارا على المقصود وهو انتفاء المماثلة بينهما بانتفاء التقوم ولا حاجة فيه الى  
 انتفاء المالمية او لصحاحنا طريق آخر في انتفاء المماثلة بينهما لم يذكره الشارح وهو  
 ان ضمان العدوان مبني على المماثلة بالنص والمنافع وان كانت اموالا متقومة  
 الا انها دون الاعيان في المالمية لعدم قيامها بنفسها فلا تكون مثلها  
 فلا تضمن هذا عندنا وقال الشافعي المنافع مضمونة في الاتلاف والغصب  
 مستدلا في الاتلاف بان المنافع اموال متقومة كالا عيان حقيقة وحكما وعرفا ما  
 حقيقة فلان المال غير الا دمي خلق لمصلحة الا دمي والمنافع بهذه الصفة فتكون  
 مالا متقوما واما حكما فلانها صلحت مهرا وضمنت بالمال في العقود الصحيحة  
 والفاضة بالاتفاق والعقد لا يجعل غير المال مالا متقوما كما في الخمر والدم واما  
 عرفا فلان الاسواق تقوم بالمنافع والاعيان جميعا فان الخانات بنيت للاجارة  
 وفي الغصب بان الغصب عبارة عن اثبات اليد المبطله بلا اعتبار اثبات اليد  
 المحقة وقد تحقق اثبات اليد المبطله في زوائد الغصب ومنافعه فتضمن قلنا  
 في الغصب لان لم ان الغصب عبارة عن اثبات اليد المبطله بل هو عبارة عن  
 ازالة اليد المحقة باثبات اليد المبطله ولا تصور الازالة في منافع الغصب لعدم  
 بقائها لحدوثها شيئا فشيئا بخلاف زوائد الغصب فانها من قبيل الاعيان فيتصور

( فيها )

الآية ثم نقل عنه الى الفدية في غير المطبق  
 لعجزه عنه على سبيل الخلفية تيسير  
 للامر عليه بدليل تسمية ذلك فدية  
 في غير المطبق فانها اسم لما يتخلص به  
 المرء عما يلحقه من مشقة ومكروه وقال  
 الله تعالى وفديناه بذبح عظيم قوله  
 لاستزامة تكليف العاجز قلنا انما  
 يلزم ذلك اذا كان الغرض بالتكليف  
 عين ما كلف به واما اذا كان غيره فجاز  
 كوجوب الصلاة على المسلم في آخر جزء  
 من الوقت كما سبق ( او دلالة ) كما في اخذ  
 المال بدلا من القصاص على ما مر فانه  
 ثابت بخالف القياس بدلالة نص ورد في  
 الخطأ وذلك ان ثبوت الدية في الخطأ  
 لا لبديلية بل لصيانة الدم عن الهدر  
 لكونه عظيم الخطر منه على القاتل  
 بسلامة نفسه له وقد قتل نفسا معصومة  
 وعلى القاتل بان لم يهدر دمه وقائله  
 معذور وقد لحق به كل عمد تعذر فيه  
 القصاص لمعنى في المحل مع بقاءه كما  
 الصور المذكورة فان الخصوص من  
 القياس بالنص يلحق به ما في معناه من  
 كل وجه وههنا كذلك بل اولى لان  
 العمد بعد سقوط القصاص بالشبهة احق  
 بعدم الاهدار صرح به صاحب الكشف  
 وغيره فظهر ان الاقتصار على النص  
 كما في عبارات القوم ليس كما ينبغي بل لا  
 بد من اعتبار الدلالة ايضا واذا لم يحز  
 القضاء بمثل غير معقول الا بالنص او  
 دلالة ( فلا يضمن المنافع بالمال المتقوم )



فيها الازالة فيضمن وليس مثل منافعها وفي الاتلاف ان ضمان العدوان مبني على المماثلة بالنص وللمماثلة بين العين والمنفعة لاصورة وهو ظاهر لامعنى لامرين احدهما ما ذكرناه آنفا والثاني ما ذكره الشارح من ان المال عين متقوم والمنفعة معنى غير متقوم لكونها اعراضا غير باقية فلان تكون محرزة فلا تكون متقومة فلا تكون مثاله فلا يقضى الابنص او دلالة وكلاهما مفقودان فلا يقضى وهذا قياس مركب بطريق موصول النتائج تأمل اما كونها اعراضا فظاهر واما عدم بقائها فبين في علم الكلام واما عدم كونها محرزة ومتقومة فلان الاحراز والتقوم وصف وجودى فلا يوصف به المعدوم ولو بعد الوجود فان قبل الاعراض قد تحرز باحراز محلها فلنا ذلك بوجب كونها للغاصب لان العين محرزة لا للغاصب منه واحراز الغاصب لا يوجب الضمان ولو سلم انها محرزة للغاصب منه ولكنه احراز ضمنى لا قصدى وتقوم الاشياء يتوقف على الاحراز القصدى ولهذا قالوا ان الحشيش النابت في ارض مملوكة لا يكون متقوما وان كان محرزا باحراز الارض حتى يضمن بالاتلاف فان قيل لو كان التقوم يتوقف على الاحراز لما تقومت المنافع ولما صارت مثلا للعين في العقود قلنا لان سلم انها غير محرزة ثم بل هي محرزة قصد بدلالة العقد حكما شرعا ضرورة جواز العقود للحاجة اليه بالنص على خلاف القياس فلا تعدى محلها وبه خرج الجواب عن قول الشافعى انها اموال متقومة كافي العقود تحقيقه ان الناس لما كانت محتاجة الى العقود اقام الشارع العين مقام المنفعة في العقود لضرورة حاجة الناس فصارت متقومة في العقود بالنص على خلاف القياس فلا تعدى الى باب العد وان فان قيل سلمنا ان للمماثلة بينهما وبين الاعيان لكن لان سلم عدم المماثلة بينهما وبين منفعة اخرى فلم لا يجوز تضمينها بالمنفعة قلنا عدم جواز ضمان المنفعة باخرى مثلها ثابت بالاجماع واعلم ان بعض اصحابنا جعلوا العين المستأجرة كالدار مثلا قائمة مقام المنفعة تحفظا لصحة العقد فاضافوا العقد الى العين حتى لو اضيف الى المنفعة بان يشول اجر تلك منفعة الدار لا يصح والشافعى جعل المنافع المعدومة حين العقد كالموجود في باب الاجارة تحفظا لصحة العقد ايضا حتى صح اضافة العقد الى المنفعة عنده والصحيح ما قاله اصحابنا لان قاله الشافعى يفضى الى القول بقلب الحقائق وهو جعل المعدوم موجودا فلا يكون مثلا للمال هذا استدلال من الشكل الاول بطريق موصول النتائج ( قوله وقد فرعوا على هذا الاصل فروما ) فرع عليه فخر الاسلام

اذ للمماثلة بينهما فان المال عين متقوم والمنفعة معنى غير متقوم اما الاول فلان المال ما من شأنه ان يدخر للاستفاد به وقت الحاجة اما الثاني فلان المنفعة من الاعراض الغير الباقية كالحركة ونحوها وغير الباقى غير محرز لان الاحراز هو الادخار لوقت الحاجة ولا ادخار بلبقاء وغير المحرز ليس يتمتقوم كالصيد والحشيش فالمنفعة ليست يتمتقومه فلانكون مثلا للمال المتقوم فلا تقضى الابنص او دلالتيه وليس فليس وقد فرعوا على هذا الاصل فروما ذكر ههنا واحد منها تعريضا لصاحب التنقيح حيث فرعه ابتداء على قوله ما لا يعقل له مثل لا يقضى الابنص



خمس مسائل • الاولى ان القصاص لا يضمن لوليه بالشهادة الباطلة على العفو بان شهدا على العفو عن القصاص وقضى القاضى بالعفو ثم رجعا لا يضمنان القصاص عندنا • الثانية ما ذكره المصنف • الثالثة اذا شهد الشهود بالطلاق الثلاث بعد الدخول ثم رجعوا بعد القضاء بالفرقة لم يضمنوا شيئاً • الرابعة اذا قتل رجل منكوحه غيره لم يضمن شيئاً عندنا • الخامسة لو ارتدت المرأة بعد الدخول لم تضمن زوجها شيئاً عندنا وقال الشافعي تضمن الشهود والقاتل والمرتدة للزوج مهر المثل والمصنف ترك هذه الفروع حذراً من التطويل وذكر واحد منها تعريضا على صاحب التنقيح فانه فرعه ابتداء على قوله ما لا يعقل له مثل لا يقضى الابنص لاعلى الاصل المذكور اعنى ان المنافع لا تضمن بالمال المتقوم كما فرعه عليه فخر الاسلام ولهذا ذكره المصنف بالفاء التفرعية حيث قال فلا يضمن قاتل القاتل بخلاف صاحب التنقيح فانه ذكره بواو العطف تفرعاً له ابتداء على قوله ما لا يعقل له مثل لا يقضى الابنص اقول لا ضمير فيه لصحة تفرعه عليه ايضا تأمل (قوله فقال) عطف على قوله ذكر (قوله وهو معنى لا يعقل المال مثله) لاصورة وهو ظاهر ولا معنى لان في استيفاء القصاص معنى الاحياء لما فيه من دفع شر القاتل ودفع هلاك اولياء المقتول على يده بناء على قيام العداوة وفي حياة اولياء المقتول وابنائهم حياة للقتول وبقاء لذكره وهذا المعنى لا يوجد في المال وانما شرع المال في الخطاء بالنص على خلاف القياس وفي صورة عفو احد الاولياء والصلح وقتل الاب ابنه بدلالة النص كما سبق (قوله واما قضاء غير محض) لما فرغ من بيان القضاء المحض باقسامه شرع في بيان القضاء الغير المحض وهو يجري في حقوق الله وفي حقوق العباد اما في حقوق الله فهو عبارة عن اتيان الفاتت عن محله اصلى في محل يشبهه بمن ادرك الامام في صلاة العيد في الركوع فانه يأتي بتكبيرات العيد قائماً ان كان يرجو ان يدرك الامام في الركوع لتكون التكبيرات في القيام من كل وجه وان كان اشتغالا بقضاء ما سبق قبل فراغ الامام لكيلا يفوت اصلاً فان خاف رفع الامام رأسه من الركوع ان كبر قائماً فانه يكبر للافتتاح قائماً لانه فرض ثم يكبر للركوع وهو واجب ثم يكبر في الركوع بتكبيرات العيد بلارفع يديه ووضعهما على الركبة وهذا قضاء لفواته عن محله الاصلى يشبه الاداء ببقاء محل الاداء في الجملة لان للركوع شبهة بالقيام حقيقة لاستواء النصف الاسفل منه والفارق بين القائم والقاعد هو استواء النصف الاسفل لان استواء النصف الاعلى يوجد في القاعد ايضا وحكما لان مدرك الامام في الركوع مدرك لتلك

فقال ( فلا يضمن قاتل القاتل لولى القاتل) لانه لم يفوت لولى القاتل شيئاً الاستيفاء القصاص وهو معنى لا يعقل المال مثله وانما قيد بولى القاتل لانه يضمن لولى القاتل الدية ان كان خطأ ويقتص منه ان كان عمداً ذكره الحاكم الشهيد في الكافي ( واما ) قضاء غير محض بل (شبيه بالاداء كقضاء تكبيرات العيد في الركوع ) فان من ادرك الامام في صلاة العيد وهو راكع فان خاف الفوات يركع ويشغل بتكبيرات العيد ويكون ذلك قضاء يشبه الاداء ببقاء محل الاداء في الجملة فان الركوع يشبه القيام صورة لاستواء النصف الاسفل من الركوع وحكما لان مدرك الامام في الركوع مدرك لتلك الركعة لهوله عليه السلام من ادرك الامام في الركوع فقد ادركها



الركعة فكان المحل باقيا من وجه هذا عندهما وقال ابو يوسف انه لا يأتي بها في الركوع بل يشتغل بتسليم الركوع لانها قد فانت موضعها اصلي وهو القيام المحض وهو غير قادر على مثل من عنده قربة في الركوع والقضاء يبتنى على مثل من عنده او على نص ولا نص فيه فلا يصح فضاؤه في الركوع كالقراءة والقنوت وتكبير الافتتاح فانه اذا نسي الفاتحة او السورة لا يأتي بها في الركوع وكذا اذا ادرك الامام في الركوع الاخير من الوتر في رمضان فكبر وركع مع الامام لا يقنت في الركوع ولهما ان التكبيرات شرعت في القيام المحض وشرع من جنسها فيما له شبه بالقيام فان تكبير الركوع في العيد يحسب منها حتى ان من سها عنه في العيد وهو امام او سبق يسجد للسهو لكونه واجبا في العيد ككبيرات الزوائد واذا كان من جنسها ما يشرع في حال الانحناء وله شبه بالقيام احتمل ان يكون سائرهما ملحقا بهذه لاتحاد الجنس واحتمل ان لا يكون ملحقا بها فالاحتياط في فعلها على ان في جعله فيه شبه الاداء على ما ذكرناه والعبادة مما يحتاط اثباتها فيأتي بها احتياط بخلاف القراءة والقنوت وتكبير الافتتاح لانها غير مشروعة فيما له شبه القيام بوجه (قوله واداء قيمة عبد مبهمة) هذا مثال للقضاء الذي يشبه الاداء من حقوق العباد يعني لو تزوج امرأة على عبد مطلق وجب الوسط عندنا فاذا اتى بالعين اجبرت المرأة على القبول الا انه ادعى عين الواجب واذا اتى بالقيمة اجبرت على القبول ايضا لانه وان كان قضاء لكونه تسليم مثل الواجب معنى لا عينه الا انه في معنى الاداء لان الاصل وهو العبد المنكر لما لم يمكن اداؤه لجهالة وصفه الا بالتعيين ولا يمكن التعيين الا بالتقوم ليعرف الوسط من الاعلى والاسفل صارت القيمة اصلا يرجع اليها من هذا الوجه فزاحت المسمى وهو العبد المطلق واعتبرت مقدمة عليه حتى كان المسمى خلفا عنها وقال الشافعي لا تصح التسمية فيجب مهر المثل لان النكاح عقد معاوضة كالبيع والعبد المطلق لا يستحق بعقد المعاوضة فكذا بالنكاح الا يرى انه لو سمي ثوبا او دابة او دارا لم تصح التسمية فكذا اذا سمي عبدا قلنا ان المهر انما يستحق عوضا عما ليس بمال والحيوان ثبت دينا في الذمة مطلقا في مبادلة ما ليس بمال الا يرى ان الشرع اوجب في الدية مائة من الابل واوجب في الجنين غرة عبد او امة بلا تعيين فاذا جاز ان يثبت الحيوان مطلقا دينا في الذمة عوضا ليس بمال فكذلك ثبت شرطا في المهر وهذا لان المهر مال وجب ابتداء والجهالة المستدركة في التزام المال ابتداء لا تمنع صحته كما في الاقرار فانه لو اقر لغيره بعبد صح اقراره ولو لکن

واداء قيمة عبد مبهمة تزوج عليه )  
 لان من تزوج امرأة على عبد غير معين يكون تسليم عبده وسط اداء وتسليم قيمته قضاء حقيقة لكونها مثل الواجب لا عينه لكنه يشبه الاداء لما في القيمة من جهة الاصلالة بناء على ان العبد لجهالة وصفه لا يمكن اداؤه الا بتعيينه الا بالتقوم فصارت القيمة اصلا يرجع اليه ويعتبر مقدما على العبد حتى كأنه خلف عنه



لما كان عين المهر عوضا باعتبار ذاته لزم مراعاة الجانبين فيجب الوسط نظرا  
 لهما كما في الزكاة يجب الوسط نظرا للفقراء وللمالك بخلاف تسمية الثوب والدار  
 لان الجهالة فيهما جهالة الجنس وجهالة الجنس غير مستدركة لاشتمال كل  
 واحد على اجناس مختلفة فلا تتحمل بخلاف العبد المطابق فانه معلوم باعتبار  
 الجنس مجهول باعتبار الوصف جهالة بسيرة فتحمّل فيما بنى على المسامحة  
 وهو النكاح لا فيما بنى على المضايقة وهو البيع واما العبد المعين فانه معلوم جنسا  
 ووصفا فكانت قيمته قضاء محضافا تعتبر عن القدرة على الاصل فان قيل فعلى  
 ما ذكرتم في العبد المطلق يصير كانه تزوج على عبدا وقيمه وذلك بوجوب فساد  
 التسمية فيجب مهر المثل كما قال الشافعي قلنا ان الفساد في هذه المسئلة باعتبار  
 ان القيمة وجبت بالتسمية في العقد ابتداء وهي مجهولة لانها تختلف باختلاف  
 تقويم المقومين فصار كأنه قال على عبد او دراهم بخلاف ما نحن فيه فان العبد  
 الوسط فيه وجب بالعقد وصحة التسمية والقيمة اعترفت بناء على وجوب تسليم  
 المسمى اذ لا يمكن تسليمها الا بمعرفتها الا انها وجب بالعقد لانه ما سماها كما لو  
 تزوجها على عبد معين فاستحق او هلك تجب القيمة مهرا ( قوله ولا بد له  
 من الحسن) اعلم ان قضية لزوم الحسن للأمور به ايجابا وندبا من قضايا الشرع  
 لامن قضايا اللغة لان صيغة الامر قد تتحقق في القبيح ايضا كالكفر والسفه  
 الا يرى ان السلطان الجائر اذا امر انسانا بالزنى والسرقة والقتل بغير حق كان امرا  
 حقيقة لغوية حتى اذا خالفه المأمور يقال خالف امر السلطان الا ان الشارع  
 لما كان حكما لا يفعل الاحكامه وفائدة ولا يأمر بالفحشاء قالوا لا بد من الحسن  
 في امره ثم اختلفوا في ان الحسن من موجبات الامر او من مقتضياته كما سيأتي  
 بيانه ولا بد اولا من معرفة معاني الحسن حتى يظهر محل النزاع قالوا الحسن  
 والقبح يطلقان على اربعة معان الاول كون الشيء صفة كمال ونقصان كالعلم  
 والجهل وافعال الله تعالى واوصافه تنصف بهذا المعنى والثاني كونه ملائما  
 لغرض ومنافرا له كالعدل والظلم والثالث كونه متعلقا بالثواب والعقاب  
 في الآخرة والرابع كونه متعلقا بالمدح والذم في الدنيا في حكم الله تعالى والاولان  
 يثبتان بالعقل بالاتفاق ورد به الشرع اولا والثالث يثبت بالنقل بالاتفاق  
 اذ لا مدخل للعقل فيه واختلفوا في الرابع والشارح جعل الثالث مع الرابع معنى  
 واحدا كما في التوضيح وجعله محل النزاع ولما ورد عليه ان يكون الأمر به متعلق  
 بالثواب والعقاب في الآخرة مما لا نزاع في ثبوته بالنقل لعدم مدخلية العقل فيه

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



وانما النزاع في الرابع جعلنا كلامهما معنى مستقلا ليتضح محل النزاع اذا عرفت  
 هذا فاعلم ان الاشاعرة وبعض اصحابنا منهم شمس الاثمة ذهبوا الى ان الحسن  
 بالمعنى المتنازع فيه من موجبات الامر بمعنى ان الحسن ثابت بالامر ويعرف به  
 لا بمعنى انه ثابت بالعقل والامر دليل عليه ولهذا قالوا للفعل امر به فحسن بناء  
 على ان لاحظ للعقل فيه اصلا عندهم وانما يوجب الامر ويثبت به للعقل وانما  
 العقل آلة لمعرفة الامر الموجب له واليه اشار الشارح بقوله والحاكم به والموجب  
 له هو الشرع ولا يدخل للعقل فيه وانما العقل آلة لفهم الخطاب الشرعي اى لآلة  
 لفهم حسن المأمورية نفسه فكان العقل عندهم مهديا في حق ايجاب حسن  
 المأمورية وفي حق كونه آلة لمعرفة حسنه ومعتبرا في حق فهم الامر الموجب  
 لحسنه واليه اشار فخر الاسلام ايضا فانه قال او لا عرف حسنه بكونه مأمورا  
 لا بالعقل نفسه اذ العقل غير موجب بحال ثم قال في باب بيان العقل ان العقل ليس  
 بمهدر بالكلية بل هو معتبر في اثبات الاهلية بكونه آلة لفهم الخطاب الشرعي  
 هذا ما ظهر من كلام الشارح لكن قال في التقرير ان اثبات الاهلية بالعقل  
 واعتبار العقل في فهم الخطاب الشرعي هو مختار فخر الاسلام لا الاشاعرة  
 والاشاعرة على اهدار العقل بالكلية وقالت المعتزلة وجاعة من اصحاب الشافعي  
 ان الحسن مقتضى الامر اى لازمه المقدم بمعنى انه ثابت بالعقل قبل ورود الامر  
 وانما الامر دليل عليه ولهذا قالوا للفعل حسن فامر به والحاكم بالحسن والموجب  
 له هو العقل عندهم بمعنى انه يحكمم بلزوم الامر بالفعل على الشارع لكونه  
 اصلح لمعرفة حسنه كما يحكمم عليه بوجوب الاصلح للعباد بناء على ان حسن الشيء  
 يقتضى المأمورية وان لم يرد به الامر ولا يدخل للشرع في الحكم عندهم اصلا بل  
 الشرع اذا ورد فيما ادرك العقل حسنه ابتداء كالايمان يكون مؤكدا لما ادركه  
 العقل من الحسن واذا ورد فيما لا يدرك العقل حسنه ابتداء يكون مظهر المقتضى  
 العقل الحاكم لحفا اقتضائه كقادير العبادات وهذا ما قال في الكشف ان  
 الحسن والتبجح ضربان ضرب علم بالعقل كحسن العدل والصدق النافع وشكر  
 النعمة وقبح الظلم والكذب الضار وكفران النعمة وضرب عرف بالسمع كحسن  
 مقادير الاعمال وقبح الزنى وشرب الخمر وسبيل السمع اذا ورد بموجب العقل ان  
 يكون وروده مؤكدا لما في العقل وهو مذهب المعتزلة واليه ذهب كثير من اصحاب  
 ابي حنيفة سيما العراقيون منهم مكان العقل عندهم موجبا لحسن المأمورية  
 قبل ورود الامر به الا ان ايجابه في النوع الاول ظاهر قبل ورود الامر فكان

فانه ربما يظهر انه مقتضى العقل  
 الحاكم عند خفا الاقتضاء وان لم يظهر  
 وجه اقتضائه كافي وظائف العبادات  
 وما في وجوب صوم آخر رمضان  
 ونحو ذلك (ومننا) اى من الخفية  
 كالشيخ ابي منصور وكثير من مشايخ  
 العراق (من واقفهم) لامطلقا بل  
 (في ايجاب المعرفة) فانهم قالوا  
 العقل حاكم بوجوب معرفة الله تعالى  
 حتى قالوا بوجوب الايمان على الصبي  
 العاقل قال صاحب الكشف هذا  
 ليس بصحيح لان الايجاب على الصبي  
 مخالف لظواهر النصوص وظواهر  
 الروايات (وقيل) القائل صاحب  
 الميزان (مدلوله) اى الحسن مدلول  
 الامر كما ذهب اليه المعتزلة لكن  
 لامطلقا بل (في المفهوم) اى فيما  
 يفهم العقل حسنه كالايمان واصل  
 العبادات والعدل والاحسان  
 (موجبه) اى الحسن اثر الامر  
 كما ذهب اليه الاشاعرة لامطلقا ايضا  
 بل (في غيره) اى غير المفهوم كما  
 كثير الاحكام الشرعية



الامر مؤكداً له وفي النوع الذي خفي فكان الامر من بل الخلفاء مظهراً لمقتضاه من الحسن وقول الشارح لا مطلقاً بل في ايجاب المعرفة يشعربان هذه الفرقة من اصحابنا لم يوافقوهم الا في ايجاب معرفة الله تعالى قلت بل وافقوهم ايضا في الحكم بحسن العدل والصدق النافع وانقاذ الفرق والحرق كما في شروح البردوى وقوله حتى قالوا بوجوب الايمان ذكر الامام نور الدين في الكفاية ان وجوب الايمان بالعقل مروى عن ابي حنيفة وذكر الحاشية في المنتقى عن ابي يوسف عن ابي حنيفة انه قال لا عذر لاحد في الجهل بخالفه لما يرى من خلق السموات والارض وخلق نفسه اما في الشرائع فعذر وحتى تقوم عليه الحجة وروى انه قال لو لم يبعث الله تعالى رسولا لوجب على الخلق معرفة بعقولهم قال وعليه مشايخنا من اهل السنة والجماعة حتى قال الشيخ ابو منصور في الصبي العاقل انه يجب عليه معرفة الله تعالى وهو قول اكثر مشايخ العراق لانه انما وجب على العاقل البالغ لكمال عقله بحيث يقدر على الاستدلال فاذا بلغ عقل الصبي هذا المبلغ يجب عليه الاستدلال ايضا وحل هؤلاء قوله عليه السلام رفع القلم عن ثلاث عن الصبي حتى يحتلم الحديث على الشرائع وفي الكشف هذا القول موافق لقول المعتزلة من حيث الظاهر اى في ايجاب الايمان على الصبي العاقل سوى انهم يجعلون نفس العقل موجبا وهؤلاء يقولون الموجب هو الله والعقل معرف لا يسا به والصحيح ما اختاره فخر الاسلام البردوى لان الايجاب على الصبي يخالف لظاهر النص اقول الفرق بين ما اختاره فخر الاسلام وبين قول هؤلاء مشكل لان حاصل ما اختاره فخر الاسلام ان حسن المأمور به انما ثبت بالامر ويعرف به ولا مدخل للعقل في اثباته ومعرفة الا كونه آلة لمعرفة الخطاب الشرعى كما سبق وكذا حاصل قول هؤلاء فان قيل الفرق ان هؤلاء يوجبون الايمان على الصبي العاقل دون فخر الاسلام قلنا ان فخر الاسلام قائل بذلك ايضا لان سبب ايجابهم عليه فهمه الخطاب بعقله وهذا مما ينكره فخر الاسلام بل هو قائل به ايضا فالفرق بينهما مشكل ثم الظاهر من كلام الشارح ان مذهب صاحب الميزان ان العقل موجب بحسن الشيء وقبحه مثل مذهب المعتزلة لكن قال في التقرير ان اصحابنا لم يقل بكون العقل موجبا اصلا تأمل ( قوله وادلة كل من المذاهب مسطورة ) احتجت الاشاعة بوجوه منها ان العمل مهتر بالكلية لا عبرة له اصلا بدون السمع لقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا ولقوله

( وادلة كل من المذاهب مسطورة )  
في المطولات فلا حاجة الى ابرادها



تعالى لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل فلو كان العقل حجة بدون السمع  
 لما نفي العذاب قبل البعثة ولكانت حجة قبل البعثة قائمة في حقهم فلا عبرة الا بالسمع  
 قلنا لانص في الشرع على ان العقل مهدر بالكلية وغير الشرع لغو عندكم فاهدأر  
 العقل بالعقل لغو وتناقض ولا دليل لهم في الآية لانه يجوز ان يكون المراد بالتعذيب  
 المذكور فيها التعذيب الدنيوي بطريق الاستبصال اى قطع نسلهم بالكلية  
 لا الاخرى ولو سلم انه الاخرى لكن نفيه لا ينافي استحقيقه المعتبر في مفهوم  
 الواجب فان المعتبر في مفهومه الاستحقاق للتعذيب بالتك لا التعذيب بالفعل  
 والمراد بالرسول فيها هو رسول العقل لان العقل رسول من الله تعالى الى الخلق  
 كافة فكان معناها حتى نبعث العقل على ما فسرهم الامام النسفي ويحتمل ان  
 يخصص عومها فيكون معناها وما كنا معذبين في الاعمال التي لا سبيل للعقل اليها  
 حتى نبعث رسولا كما فسرهم بعض مشايخنا \* ومنها ان الافعال كلها متساوية  
 ليس في شئ منها جهة محسنة او مقبحة في نفسه او صفتها حتى يدرك بالعقل  
 والازم قيام العرض بالعرض وذلك باطل فالحسن ما حسنه الشرع والقبح ما قبحه  
 الشرع اجيب عنه بوجوه \* الاول ان اردتم بالقيام الاتصاف به بحيث  
 يصير احدهما منعوتا ومحلا والاخرناعتا وحالا فلان سلم امتناعه فانه واقع نحو  
 هذه الحركة سريعة وثلاث بطيئة وان اردتم به ان العرض لا يقوم  
 بعرض آخر بل لابد له من جوهر يقوم العرضان به فالقيام بهذا المعنى  
 لا يلزم على تقدير كون الحسن او القبح لذات العقل او لصفته لجواز ان يكون صفة  
 للفعل ثابتا له ولا يكون تابعا له في التعبير بل يكون تابعا للجوهر الذي يقوم  
 به الفعل كالفاعل اذا لابد من فاعل يتقوم به الفعل والحسن وان اردتم به معنى  
 آخر فلا بد من بيانه \* الثاني ان الحسن امر اعتباري لا وجود له في الاعيان فقيامه  
 بالفعل لا بد ان يكون من باب قيام العرض بالعرض فان قيل ان تقيضه لاحسن  
 امر عدمي والامصادق على المعدوم انه ليس بحسن ضرورة ان الوجودى  
 يقتضى محلا موجودا فيكون الحسن امرا موجودا في الخارج لا معدوما  
 والازم ارتفاع التقيضين قلنا ان الصدق على المعدوم لا يقتضى العدمية  
 لجواز ان يكون مفهوما كليا يصدق على موجود وعلى معدوم كاللا يمتنع  
 الصادق على الواجب والمعدوم الممكن والحاصل ان عدمية صورة النفي  
 موقوفة على كون ما دخل عليه حرف النفي وجوديا بدليل ان اللامعدوم  
 وجودى فلو اثبت وجودية ما دخل عليه حرف النفي اعنى الحسن بعدمية صورة



الذي لزم الدور الثالثه مشترك الازم لان الحسن الشرعي الذي ائتم ايضا  
 عرض فيلزم من اتصاف العقل به قيام العرض بالعرض فان قلت ان الحسن  
 الشرعي امر اعتباري ثبت باعتبار الشارع قلنا ان الحسن العقلي ايضا امر  
 اعتباري كما عرفت ومنها ان فعل العبد ان كان لازم الصدور عنه فاضطراري  
 والا فان افتقر الى مرجح فان كان ذلك المرجح لازم الصدور عنه فاضطراري  
 ايضا والاحتياج الى مرجح آخر فتسلسل المرجحات وهو باطل وان لم يفتقر الى  
 مرجح بل يصدر عنه تارة ولا يصدر اخرى مع تساوي الحالين من غير تجديد  
 امر من الفاعل فهو اتفاق والاضطراري والاتفاق لا يوصفان بالحسن والقبح  
 عقلا بالاتفاق حاصله ان لا اختيار للعبد في فعله بل كل افعاله اضطراري واتفاق  
 فلا يوصف بالحسن والقبح عقلا اجيب عنه بوجوه الاول انما يتدفق ضرورة  
 بين حركة الاخذ وحركة المرتعش بان الاولى اختيارية والثانية اضطرارية  
 فيكون دليلكم في مقابلة الضرورة فلا تسمع وورد بان المعلوم ضرورة هو وجود  
 القدرة لا تأثيرها فلا يكون دليلنا في مقابلة الضرورة الثاني انه يجري بعينه  
 في فعل الباري فيلزم ان لا يكون مختارا في فعله وهو باطل وورد بان مرجح فاعليته  
 تعالى هو ارادته القديمة فلا يحتاج الى مرجح متجدد اذ علة الاحتياج الى المرجح  
 عندنا هو الحدوث الثالث انه يلزم ان لا يوصف بحسن ولا قبح شرعا لانهما  
 يكونان بالتكليف عندكم والتكليف بغير المختار غير واقع عندكم فلا يتصف بهما  
 وورد بان وجود القدرة وكون الفعل مقدر الله كاف في اتصافه بالحسن الشرعي  
 بلا حاجة الى تأثيرها ونحن لا ننكر وجود القدرة وانما ننكر تأثيرها ووجودها  
 كاف في التكليف فكذا في الانصاف بالحسن والقبح الشرعيين الرابع انما مختار انه  
 يحتاج الى مرجح وهو الاختيار وسواء قلنا يجب الفعل عنده او لا يجب يكون  
 اختياريا اذ لا معنى للاختيار في الاماير جمع بالاختيار حاصله ان الوجوب  
 بالاختيار لا ينافي الاختيار وورد بان ذلك المرجح لا يكون اختيار العبد والازم  
 التسلسل فيكون اختياره تعالى فيبطل استقلال العبد في فعله فيقبح التكليف  
 لان مجرد القدرة لا يكفي في صحة التكليف عندهم واذا بطل التكليف لا يتصف  
 بالحسن والقبح الخامس وهو اقواها الذي اختاره صاحب التوضيح مبني  
 على المقدمات الاربع المشهورة وهو لازم الصدور لان كل ممكن يجب  
 صدوره عند تمام علته ولا يلزم منه الاضطرار المانع عن اتصافه بالحسن والقبح  
 لان اختيار العبد داخل في علته التامة ضرورة انه لا يجوز ان تكون العلة



التامة باسمها موجودات محضة واللازم انتفاء الواجب او قدم الحادث لان تلك  
 الموجودات لا بد ان تستند الى واجب قطعاً للتسلل فان لم ينتف شيء من تلك  
 الموجودات اصلاً يلزم قدمها ضرورة دوام المعلول بدوام علته وان انتفى شيء منها  
 يلزم انتفاء الواجب ولا معدومات محضة لان المعدوم لا يكون علة للموجود  
 ولا مركبة منهما لانها لو كانت مركبة منهما لزم ان لا يكون وجود جميع تلك  
 الموجودات التي كانت جزءاً من العلة التامة مستلزماً لوجود ذلك الحادث  
 ضرورة توقفه على المعدومات ايضاً لكونها جزءاً من علته التامة واللازم باطل  
 لما تحقق وتقرر انه كلما وجد جميع الموجودات التي يفترق وجود زيد مثلا  
 يوجد زيد البتة من غير توقف على عدم شيء ما اذ لو توقف على عدم شيء ولنفرضه  
 عدم عمر ومثلاً فاما ان يتوقف على عدمه السابق او عدمه اللاحق وكلاهما  
 باطلان اما الاول فلان عدمه السابق قديم فيلزم قدم زيد ايضاً ضرورة تحقق  
 جميع ما يتوقف عليه وجوده من الموجودات والمعدومات في الازل اما  
 المعدومات فظاهر واما الموجودات فلا ستنادها الى الواجب واما الثاني  
 فلان عدمه اللاحق اعني عدمه بعد وجوده لا يمكن الازوال شيء مما يتوقف  
 عليه وجوده فذلك الجزء الذي حدث عدمه يزواله اما ان يكون موجوداً  
 محضاً او معدوماً محضاً او مركباً منهما ولا يجوز ان يكون زواله بزوال  
 الموجود المحض لاستلزامه انتفاء الواجب كما في القسم الاول بل بزوال المعدوم  
 المحض او بزوال المركب من الموجود والمعدوم وزوال المعدوم لا يتصور الازوال  
 عدمه وزوال العدم وجود ولنفرضه وجود بكر فيكون وجوده بعد تحقق  
 مجموع ما يتوقف عليه من الموجودات موقوفاً على وجود بكر ضرورة توقفه  
 على عدم عمر والموقوف على زوال جزء علته الموقوف على وجود بكر هذا خلف  
 لان ما فرضناه مجموع الموجودات التي يتوقف عليها وجود زيد لا يكون مجموعاً  
 ضرورة بقاء بكر الموجود فاذا ثبت بطلان كون العلة التامة لحادث موجودات  
 محضة او معدومات محضة او مركبة منهما فلا بد ان يدخل فيها امر لا موجود  
 ولا معدوم غير مخلوق اصلاً وهو المسمى بالحال عندهم وهو القصد والاختيار  
 فيكون الفعل حينئذ واجباً بالاختيار عند تمام علته والوجوب بالاختيار  
 لا ينافي الاختيار بل يحتمه فلا يكون اضطرارياً فان قيل نقل الكلام الى ذلك  
 الاختيار فان كان لازم الصدور عن العبد يكون الفعل اضطرارياً وان لم يكن  
 لازم الصدور عنه بل قد يصدر وقد لا يصدر يلزم الترجميح بلا مرجح في صدور



الاختيار عنه قلنا انه غير لازم الصدور وبطلان الترجيح بلامن مرجح من الفاعل المختار ممنوع وانما الحال هو الترجيح بلامر مرجح بمعنى وجود الممكن بلاموجود ولايجاد وذلك غير لازم ههناذلا وجود للاختيار بل انه لاوجود ولا معدوم وهو امر اعتباري لا يحتاج الى الخلق والايجاد وقد يجاب عنه بانه لازم الصدور من العبد لكن لا يلزم منه كون الفعل اضطراريا لجواز ان يكون المرجح الموجب للاختيار اختيارا آخر الى غير النهاية لجواز التسلسل في الامور الاعتبارية فيكون الاختيار ايضا واجبا بالاختيار او يكون اختيار الاختيار عينه فلا يتسلسل واحتمت المعتزلة بقصة ابراهيم عليه السلام حين قال لا يه انى اراك وقومك في ضلال مبين وكان ذلك قبل الوحي ولولم يكن العقل حجة موجبة لكانوا معذورين لا في ضلال مبين قلنا سلمنا ذلك ولكن لا يلزم منه كون العقل موجبا بنفسه حاكما بذاته لجواز كفاية كونه آلة لادراك الحس في اسقاط العذر وفي بعض شروح المختصر ان النزاع بين الاشاعرة والمعتزلة لفظي لان المعتزلة ارادوا بالحسن ما يكون موافقا للفرض ولا نزاع في كونه عقليا والاشاعرة ارادوا بمعنى ما يستحق فاعله المدح ولا نزاع للمعتزلة في كونه شرعيا وفيه نظر لانهم صرحوا ان نزاعهم في هذا المعنى فيكون معنويا (قوله والمختار عندنا) حاصله التوسط فان المعتزلة افرطوا في جعل العقل حاكما حتى اوجبوا الايمان على الصبي العاقل واهل الفترة والاشاعرة فرطوا في تعطيل العقل واهداه حتى ابطلوا ايمان الصبي العاقل وتوسط اصحابنا وقالوا ان للعقل مدخلا في معرفة حسن بعض الاشياء وقبحها قبل ورود الشرع وليس بحاكم بل الحاكم هو الله تعالى (قوله انه مدلوله مطلقا) اى ثابت للمأمور به قبل ورود الامر سواء كان مما فهمه العقل ام لا والاشاعرة قالوا انه ثابت بالامر لاقبله (قوله لحكمة الامر فان قيل اذا كان لحكمة الامر فكيف يصح تقسيمه الى حسن لعينه وحسن لغيره والحسن لغيره لا يكون لعينه والحسن لحكمة الامر حسن لغيره قلنا ان كونه مأمورا به من الحكيم دليل على اتصافه بالحسن لا موجب له فلا يمنع ان يكون حسنه الذي دل عليه بكون الامر حكما لعينه ولغيره (قوله ما ذكر ههنا) اعنى قوله تعالى ان الله يأمر بالعدل ووجه الاشكال فيه انه انما افاد حسن العدل لكونه مأمورا به وقد تقدم آتفاان حسن العدل بمعنى الموافق للفرض لا بمعنى المتنازع فيه (قوله فلا علينا) اى فلا بأس علينا فكان اسم لا محذوفا لعدم اليبس هو المشهور (قوله بل هو يعرفه) من المعرفة ويجوز ان يكون

(والمختار) عندنا (انه مدلوله مطلقا) اى سواء كان في المفهوم او غيره (الحكمة الامر) فانه تعالى حكيم لا يأمر الا بما هو حسن قال الله تعالى ان الله يأمر بالعدل والاحسان واعلم ان افادة ما ذكر ههنا وما ترك من الادلة على المختار حسن المأمور به بالمعنى المتنازع فيه في غاية الاشكال فلا علينا ان نطوى عن الاشتغال بها كشرح المقال (والحاكم) بالحسن (هو الشرع) كما هو رأى الاشاعرة (و) ليس (العقل) مجرد آلة فهم الخطاب بل هو (يعرفه) اى الحسن (في بعض) من الامور الحسنة (قبل السمع) متعلق بغيره وكذا قوله (بلا كسب) كحسن الصدق النافع (اوبه) كحسن الكذب النافع (و) يعرفه (في) بعض (آخر بعده) اى بعد السمع كما كثر احكام الشرع واعلم ان المتنازعين في الحسن متنازعون في القبح ايضا وانما تركنا القبح واقتصرنا على الحسن لان الكلام في حسن المأمور به وقد علم حكم القبح منه واما اقسامه فستأتى في مباحث النهى ان شاء الله تعالى



من التعريف ( قوله اما حسن لمعنى في نفسه ) قال في التقرير معنى قولهم حسن لمعنى في نفسه ان اتصافه بالحسن انما هو بالنظر الى ذات المأمور به مع قطع النظر عن الامور الخارجية عنه كما يقال ان الدار حسنة في نفسها اي مع قطع النظر عن الامور الخارجية وتحققه ان العقل لو كان موجبا لمعرفة الحسن لدل عليه حين النظر في المأمور به وان فرض عدم كونه مأمورا به بامر صادر عن الحكيم كالايمان مثلا فانه اذا نظر العقل في ماهيته وجدها شكر الممنع بتوحيده وتصديقاله وغير ذلك من محاسنه فلو فرضنا انه لا يكون مأمورا به لكان حسنا والحسن لمعنى في غيره هو ما يكون على خلاف ذلك كالجهاد مثلا فانه تخريب البلاد وقتل العباد واذا جرد العقل النظر اليه قد لا يجده حسنا ان لم يكن مأمورا به وكذا الغسل من الجنابة في ايام الشتاء في البلاد الباردة بالماء البارد فان قيل هذا البيان يستقيم على القول المختار عندنا واما على مذهب الاشاعرة ومن معهم منا من ان الحسن ثابت بالامر لا قبله فما معنى قولهم حسن لمعنى في نفسه فالجواب معناه ان الحكيم امر به مستقلا بذاته من غير ان يكون بواسطة غيره او ان يكون بواسطة لغيره والحسن لمعنى في غيره على خلاف ذلك وهو ان الشارع امر به لامستقلا بذاته بل باعتبار انه بواسطة لغيره او غيره واسطة له وقيل معنى الحسن لنفسه عند الاشعري كون الفعل مأمورا به فتكون كل المأمورات حسنة لمعنى في نفسها بهذا المعنى فلا يمتشى التقسيم المذكور عنده ( قوله الى تكلف ارتكبه صاحب التنقيح ) قال والمأمور به في صفة الحسن نوعان حسن لمعنى في نفسه وحسن لغيره وذلك الغير لا بد ان يكون حسنا لعينه قطعاً لتسلسل وهو اما ان يكون جزء ذلك الفعل او خارجاً عنه والجزء اما صادق على الكل كالعبادة تصدق على الصلاة وهي جزؤها كالانسان بالنسبة الى زيد والحسن لمعنى في نفسه يع الحسن لعينه والحسن لجزئه والخارج اما صادق على ذلك الفعل نحو الجهاد اعلاء كلمة الله فالجهاد حسن لكونه اعلاء والاعلاء خارج عن مفهوم الجهاد واما غير صادق كالوضوء حسن للصلاة والصلاة لا تصدق على الوضوء هذا ما ذكره ولما ورد على قوله ان الحسن لمعنى في نفسه يع الحسن لعينه والحسن لجزئه ان هذا انما يصح في الحسن لجزئه ضرورة ان جزء الشيء معنى كائن فيه ولا يصح في الحسن لعينه اذ ليس ذات الشيء معنى فيه ايجاب عنه بوجهين احدهما ان اطلاق الحسن لمعنى في نفسه على الحسن لعينه انما هو اصطلاح ولا مشاحة في الاصطلاح وكأني تغليب باعتبار ان غاية

(فالمأمور به) اي اذا كان الحسن مدلول الامر مطلقا لا موجبه فالمأمور به (اما حسن حسن في نفسه ) اي يتصف بالحسن باعتبار حسن ثابت في ذاته سواء كان لعينه او لجزئه بخلاف الحسن لغيره فانه يتصف بحسن ثبت في غيره فظهر ان المراد بالمعنى في قول الجمهور اما حسن لمعنى في نفسه هو الحسن لامر آخر حتى يحتاج الى تكلف ارتكبه صاحب التنقيح (حقيقة) بأن لا يكون فيه شبه الحسن لغيره



الاشياء يكون حسنها باعتبار الاجزاء واثانها ان الحسن اعينه هو الفعل المطلق  
 كالعبادة مثلا وهو لا يوجد الا في ضمن جزئياته الموجودة وبمختنا في تلك الجزئيات  
 المعلوم وجودها حسا وهي لا تكون حسنة الا لمعنى في نفسها او حسنة  
 لغيرها ولما حل الشارح قولهم حسن لمعنى في نفسه على ما ذكره لم يرد عليه  
 ذمت ولا حاجة الى ما تكلف من الجوابين (قوله فاما ان لا يقبل) شروع  
 في تقسيم الحسن لحسن في نفسه وحسن في غيره والجملة ههنا ان المأمور به في باب  
 صفة الحسن يتقسم الى نوعين حسن لحسن في نفسه وحسن لحسن في غيره والاول  
 يتقسم الى ما لا يقبل السقوط بحال والى ما يقبله والى ما يكون حسنا في نفسه  
 ومثابها لما حسن لحسن في غيره والثاني يتقسم الى ما يتأتى ذلك الغير بنفس  
 المأمور به والى ما لا يتأتى به وههنا قسم آخر وهو ما حسن لحسن في شرط بعد  
 ما كان حسنا لحسن في نفسه كالصلاة والزكاة وشرطهما هو القدرة على الاداء  
 وعدهما القسم في شروع البردوى من اقسام الحسن لغيره لان الشرط يغير  
 الشروط وسموه قسما جامعا لكونه جامعا للحسن لعينه ولغيره (قوله  
 وفي اختياره على قول فخر الاسلام) قال فخر الاسلام الحسن لمعنى في نفسه  
 ثلاثة ضرب ضرب لا يقبل سقوط هذا الوصف بحال وضرب يقبله وضرب  
 يلحق بهذا القسم لكنه مشابه لما هو حسن لمعنى في غيره الى آخره والمراد  
 بالوصف وصف الحسن واعترض عليه بان حسن الاقرار لا يسقط في حالة الاكراه  
 حتى لو صبر وقتل كان شهيدا ما جورا فكيف يكون حسنه ساقطا بالاكراه وانما  
 يسقط به وجوبه ولا يلزم من سقوط وجوبه سقوط حسنه لان عدم الوجوب  
 لا يستلزم عدم الحسن كالمندوب على ان لا نسلم ان وجوبه ساقط واجب عنه بانه  
 لا يلزم من كون الصابر عليه شهيدا بقاء حسن الاقرار لانه لو سقط حسنه لا يلزم  
 منه اباحة ضده وهو اجراء كلمة الكفر بل بقي ذلك حراما كما كان الا ان الترخص  
 ثبت رماية لحق نفسه فاذا صبر حتى قتل كان شهيدا بناء على بقاء حرمة اجراء  
 كلمة الكفر لا على بقاء حسن الاقرار ولما ورد على هذا الجواب ان سقوط اصل  
 الاقرار بالاكراه انما كان لرماية حتى نفسه ولا مدخل له في سقوط حسنه امرض  
 عنه المصنف كصاحب التنقيح الى لفظ التكليف فانه كما سقط الاقرار حالة الاكراه  
 سقط التكليف به ايضا فان قيل ان القابل من شرطه ان يوجد مع المقبول والاقرار  
 والتكليف به اذا سقط لم يكن موجودا قلنا ان السقوط وصف اعتبارى واشترط  
 القابل مع المقبول وجودا اذا كان المقبول وصفا وجوديا ومنه ظهر الجواب

(فاما ان لا يقبل) ذلك الحسن (سقوط  
 التكليف) وهو ازام ما فيه كلفه وفي  
 اختياره على قول فخر الاسلام اما ان  
 لا يقبل سقوط هذا الوصف بعنى وصف  
 الحسن فائدتان الاولى دفع ما يرد عليه  
 انه لا يلزم من جواز سقوط الاقرار  
 بالاكراه سقوط حسنه حتى لو صبر  
 قتل كان مأجورا



عما ينوهم ان بقاء الحسن مع سقوط اصل الاقرار لان بقاء الحال بدون المحل  
 محال فان المرض لا يقوم بدون المحل ووجهه ان ذلك في الوصف الحقيقي  
 والحسن لما كان وصفا اعتباريا لا يقتضي محلا موجودا يقوم به حقيقة (قوله  
 ان التكليف مطلقا اعم) اي لفظ التكليف مع قطع النظر عن وقوعه في هذين  
 الموضوعين اعم من المعنيين والالفاظ التكليف في قوله لا يقبل سقوط التكليف  
 بمعنى التكليف بالسعي لا اعم منه ومن المعنى الاول وفي قوله او يقبله على  
 عكس هذا الاعم ايضا (قوله فانه كيف وانفعال) ان فسر بالصورة  
 الحاصلة في الذهن يكون كيفوا وان فسر بانتقاس النفس بتلك الصورة يكون  
 انفعالا اعلم ان المراد بالتصديق المعبر في الايمان ليس مجرد معرفة نسبة الصدق  
 الى محمد عليه السلام او الى قوله ووقوعها في القلب من غير اذعان وقبول فان  
 كثير من الكفار يعرفون صدقه ويقع في قلوبهم نسبة صدقه يقينا ولا يصدقونه  
 عنادا واستكبارا كما قال تعالى يعرفونه كما يعرفون ابناءهم وجمدا وابهيا  
 واستبقنتها انفسهم بل المراد به اذعان تلك النسبة وقبولها واطمئنان النفس بها  
 بترك التكبر والعناد بحيث يصح ان يطلق عليه اسم التسليم كما صرح به الغزالي  
 لكنهم اختلفوا في ان هذا التصديق هل هو من قبيل الافعال الاختيارية او من  
 قبيل العلوم والادراكات التي هي من مقولة الكيف او الانفعال فذهب بعضهم  
 الى الاول مستدلا بان العلم حاصل للمعاند من الكفار دون التصديق المعبر  
 في الايمان وبأن الايمان مأموره والمأموره لا بد وان يكون فعلا اختياريا  
 والعلم ليس بفعل بل كيف وانفعال وحصولهما ليس باختيار بل تحصيلهما  
 اختياري وبأن الايمان عبارة عن القبول والتسليم وهو فعل لا علم وعلى هذا  
 القول يقع التكليف بنفس التصديق كما في الصلاة بلا حاجة الى جعله لسعي  
 ثم فسر بعضهم ذلك الفعل الاختياري المعبر عنه بالتصديق بربط القلب بالاختيار  
 على ما علم من جملة المؤمن به وبعضهم بنسبة الصدق الى المخبر بالاختيار وقالوا  
 ان كلا من الربط والنسبة الاختياريتين امر كسبي من قبيل الفعل ولهذا يثبت  
 عليه وذهب بعضهم الى الثاني ثم اختلفت هذه الفرقة الى فرقتين فرقة ذهبت الى  
 انه نوع من التصديق المنطقي الذي قسم العلم اليه والى التصور في اوائل كتب  
 المنطق وهو التصديق الخاص المقيد بيقود كالكسب والاختيار وترك الجحود  
 والتصديق المنطقي اعم منه وفرقة اخرى ذهب الى انه عبارة عن التصديق المنطقي  
 لانواع منه واختاره اكثر المحققين مستدلين بانا لانهم من لفظ التصديق

الثانية ان التكليف مطلقا اعم من  
 التكليف بنفس الموصوف بالحسن  
 كما في الصلاة ومن التكليف بالسعي  
 في حصوله كما في التصديق فانه كيف  
 او انفعال لا اختيار في حصوله بنفسه مع  
 ورود الامر به (كالتصديق) في الايمان  
 وهو التصديق المنطقي المعبر عنه  
 في الفارسية بكرويدن وراست كوي  
 داشتن وحاصله الاذعان والقبول  
 لوقوع النسبة اولا ووقوعها وتسميته  
 تسليما زيادة توضيح للمقصود وجعله  
 مغاير للتصديق المنطقي وهم وحصوله  
 للكفار ممنوع ولو سلم في البعض  
 يكون كفره باعتبار وجوده باللسان  
 واستكباره عن اظهار الاذعان



في اللغة والعرف الانسبة الصدق الى المخبر ولانهم من تلك النسبة ايضا الاذعانها  
 وقبولها وادراكها بالقلب من غير ان يتصور هناك فعل وتأثير من القلب اصلا  
 ولا شك ان هذا كيفية للنفس قد تحصل بالكسب والاختيار وقد تحصل بدونها  
 فغاية الامر انه يشترط في التصديق المعتبر في الايمان ان يكون تحصيله بالكسب  
 والاختيار على ما هو قاعدة كون الشيء مأمورا به واما كون هذا فعلا  
 وتأثيرا من النفس لا كيفية لها وكون الاختيار معتبرا في مفهومه حتى يكون  
 نوعا خاصا من التصديق المنطقي ممنوع كيف وان لفظ التصديق انما يطلق  
 على ما يعتبر في الايمان بالمعنى المعتبر في اللغة اذا اصل عدم النقل والاختيار غير  
 معتبر في معناه لغوي قطعا فان قيل الايمان في الشرع هو التصديق بامور مخصوصة  
 وفي اللغة هو التصديق المطلق فيكون من المنقولات الشرعية قلنا هذا  
 ليس نقلا من معنى لغوي الى معنى آخر بل معناه في اللغة والشرع واحد وهو  
 المعبر عنه في الفارسية بكر ويدن غاية الامر بيان الفرق بينهما باعتبار  
 متعلقهما لا باصل المعنى فيكون متعلقة في اللغة عاما وفي الشرع خاصا واما  
 ما قيل ان الايمان مأموره فيكون فعلا اختياريا قلنا ممنوع اذ كثيرا ما يكون  
 العلم مأمورا به ايضا نحو قاعلم انه لا اله الا الله وكذا ما قيل ان العلم حاصل  
 للكافر المعاندون الايمان فيكون فعلا ممنوع ايضا اذ لا يزم من حصول  
 مطلق العلم للكافر حصول التصديق المعتبر في الايمان له وباقي الابحاث ذكرناها  
 في شرحنا على ما رتبناه في الكلام اذا عرفت هذا فالشارح اشار بقوله انه كيف  
 او انفعال الى ان التصديق المعتبر في الايمان من مقولة العلم لا الفعل ثم صرح  
 بانه عين التصديق المنطقي المعتبر فيه الاذعان والمقبول لا مجرد حصول نسبة  
 الصدق في القلب ثم اشار الى رد من ذهب الى انه عبارة عن التسليم والقبول  
 الذي هو من مقولة الفعل بقوله وتسميته تسليما زيادة توضيح للمقصود وذلك  
 لان المقصود من الايمان هو تسليم ما جابهه والانتقاد اليه ولفظ التسليم دل عليه  
 ثم اشار الى رد من ذهب الى انه نوع خاص من التصديق المنطقي بقوله وجعله  
 مغاير التصديق المنطقي وهم فان قيل لو لم يكن مغاير له لزم حصول الايمان  
 في الكافر فاجاب بمنع حصول التصديق المنطقي في الكافر وعلى تقدير حصوله  
 لبعض الكفار لا يزم منه حصول الايمان لهم لوجود الجحود باللسان طوعا  
 واستكبارا فان قيل قد صرح او لا بانه عين التصديق المنطقي وقوله يكون كفره  
 باعتبار وجوده باللسان واستكباره بشعره بأنه غيره وانه نوع خاص منه باعتبار هذا



القيد قلنا لا يلزم من اعتبار هذا القيد كونه نوعا خاصا منه لجواز ان يكون هذا القيد شرطا خارجيا ( قوله في حال من الاحوال ) اى حال الاكراه وحال الطوع حتى لو تبدل التصديق ببنده في حال منهما لكان كافرا ( قوله وقيام السيف ) اشارة الى ان المراد بالاكراه المعتبر في اسقاط الاقرار هو الاكراه بالقتل او بالقطع ( قوله عدم تبده ) اى التصديق ( قوله متمكنه ) اى الاقرار ( قوله على فواته ) اى التصديق لان الاقرار دليل عليه قائم مقامه لكونه امرا باطنا تعذر الوقوف عليه فكان تركه بغير عذر دليلا عليه لان نفاء الدليل يدل على انتفاء المدلول ( قوله لا المصدق الغير المتمكن ولو كان نادرا ) معطوف على متمكنه اى لا يدل المصدق الغير المتمكن والاقرار على فوات التصديق فيكون مؤمنا قال فخر الاسلام ومن لم يصادف وقتا يتمكن فيه من البيان وكان مختارا في التصديق كان مؤمنا ان تحقق ذلك انتهى وقال في التقرير قيد بكونه مختارا احترازا عن التصديق حالة اليأس فانه لا ينفع اصلا وقوله ان تحقق ذلك لان التصديق الاختيارى مع عدم التمكّن من الاقرار وما يقوم مقامه في غابة الندرة فاشار الشارح الى هذا بقوله ولو كان نادرا لكان ترك الاختيار لظهوره وقوله ولا المتمكن عطف على الغير المتمكن اى لا يدل ترك المصدق المتمكن من الاقرار عند الاجبار على الاقرار على فوات التصديق بل يحكم باسلامه كالكافر اجبر على الاسلام فافر فانه يحكم باسلامه عندنا ذميا او حربيا وكذا المسلم لو اكره على الانكار فانكر فانه لا يحكم بكفره فان الاكراه المجبى لا يعدم الاختيار بل يفسده فاجبار الكافر على الاقرار والمسلم على الانكار لا يعدم اختيارهما وان افسده والاختيار الفاسد معتبر في الاسلام لانه يعلو ولا يعلى فيكفى فيه الاختيار الفاسد واعلم ان مذهب المحققين من اصحابنا ان الايمان هو التصديق والاقرار ليس جزءا منه وانما هو شرط اجراء الاحكام الشرعية عليه حتى ان من صدق بقلبه ولم يقر بلسانه مع تمكنه منه كان مؤمنا عند الله تعالى غير مؤمن في احكام الدنيا اى لا يجرى عليه احكام الاسلام في الدنيا وقال كثير من اصحابنا ومن الفقهاء ان الايمان هو مجموع التصديق والاقرار واستدلوا عليه بطواهر النصوص من قوله عليه السلام بنى الاسلام على خمس شهادة ان لا اله الا الله الحديث وقوله عليه السلام امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله الى غير ذلك الا انهم لما نطقوا بالسقوط والاقرار مع بقاء كون الرجل مؤمنا قالوا ان التصديق ركن اصلى لا يمتثل السقوط اصلا حتى لو تبدل بضده طوعا

ثم لا يخفى انه لا يمتثل سقوط التكليف به في حال من الاحوال فاقرار المنافق ليس ايمانا في نفس الامر وعندنا اذا علمناه واما اجراء احكام الاسلام على الاقرار فلتخفا التصديق ( او يقبله ) اى سقوط التكليف ( كالاقرار ) باللسان فانه يسقط حال الاكراه لان الاصل هو التصديق وهو قلبي ليس اللسان معدنه وقيام السيف يدل على عدم تبده لكن ترك متمكنه من غير عذر يدل على فواته فلا يكون مؤمنا ولو عند الله تعالى لا المصدق الغير المتمكن ولو كان نادرا ولا المتمكن عند الاجبار على الاقرار او الانكار فان الاكراه المجبى لا يعدم الاختيار بل يفسده واثبت بالشبهة لانه لا يعلو ولا يعلى فيكفى فيه الاختيار الفاسد



او كرها كان كافرا او الاقرار ركن ملحق بالتصديق في كونه ركن الكونه بالا عليه  
 وقيل السقوط بعذر الاكراه المجهى حتى لو تبدل بضده بالا كراه لم يكن كافرا  
 لان اللسان ليس معدن التصديق والاصل هو التصديق فاللسان ليس معدن  
 الاصل فاشتغاله بضده لا يدل على الكفر واختار رحمه الله مذهب الاكثر كما هو  
 الظاهر في مواضع من كتابه لكن اعترض بعض المحققين على دليلهم بان تلك  
 النصوص تدل على ان الايمان هو الاقرار وحده اذ ليس فيه ذكر التصديق وهو  
 خلاف ما عليه اهل السنة ويستلزم ان يكون المناقون مؤمنين فيكون  
 متروك الظاهر وخبر الواحد المتروك الظاهر وكذا المشهور المتروك الظاهر لا يفيد  
 الركنية في الامور القطعية واستدل على مذهب المحققين بان الايمان في اللغة  
 والعرف هو التصديق فقط ولا تعلق له باللسان فاطلاقه على غير التصديق  
 اخراج عن معناه الحقيقي وبان الشيء لا يوجد الامع ركنه وكل من آمن موصوف  
 بالايمان على التحقيق من حين آمن الى ان مات بل الى الابد فيكون مؤمنا بوجود  
 الايمان وقيامه به حقيقة ولا وجود للاقرار حقيقة في كل لحظة يكفي وجوده  
 مرة في عمره فدل انه مؤمن لماعه من التصديق القائم بقلبه الدائم بتجدد امثاله  
 اولى بقاء الاعراض لكن الله اوجب الاقرار ليكون شرطا لاجراء احكام  
 الدنيا اذ لا وقوف للعباد على ما في القلب فلا بد لهم من دليل ظاهر ليكنه بناء  
 الاحكام عليه والنصوص معاضدة لهذا القول ايضا كقوله تعالى كتب  
 في قلوبهم الايمان وقلبه مطمئن بالايمان وقوله عليه السلام ثبت قلبي على دينك  
 ( قوله اذ ليست ركن امثاله ) اي ليست الصلاة ركن من الايمان مثل الاقرار اشار به  
 الى ان الاعمال خارجة عن الايمان لادخاله فيه كما قال الشافعي ( قوله اذ لا تدل  
 عليه عندما ) اذ لا يلزم من ترك الصلاة اختيارا عدم الايمان بخلاف الاقرار  
 كما عرفت ( قوله الاعلى هيئة مخصوصة ) اي الاكاشة على هيئة مخصوصة  
 كالصلاة بجماعة فانه يحكم بوجود ايمان من صلى بالجماعة لكونها من خصائص  
 هذه الامة بخلاف الصلاة منفردا فانها لا تدل على وجود الايمان ( قوله وسره )  
 اي سر دخول الاقرار في الايمان دون الاعمال حاصله ان الايمان وصف للانسان  
 يقال انه مؤمن والانسان مركب من الروح والبدن والتصديق عمل الروح  
 القائم في القلب فجعل عمل شيء من البدن ايضا دخلا فيه تحقيقا لكمال اتصال  
 الانسان بالايمان ظاهرا او باطنا وتطبيقا بين الصفة والموصوف في التركيب وتعيين  
 فعل اللسان لانه المتعين لبيان ما في الباطن بحسب الوضع ولهذا جعل الحمد الذي

( والصلاة ) فانها تسقط بعذر  
 الجنون والاعماء والحيض والنفاس  
 وهي وان شاركته في احتمال  
 السقوط لكن بينهما فرق من وجهين  
 اشار الى الاول بقوله ( لكن هادونه )  
 اي الصلاة ادنى من الاقرار اذ ليست  
 ركن امثاله لاحقيقة وهو ظاهر ولا الحاقا  
 اذ لا تدل عليه عندما كالاقرار حال  
 الاختيار ولا وجودا الاعلى هيئة  
 مخصوصة وسره ان كمال الايمان  
 في الانسان بالجمع بين باطنه وظاهره  
 كما هو مجموع من روحه وجسده فتعين  
 لذلك فعل اللسان لانه الموضوع للبيان  
 ولذا جعل رأس الشكر الحمد لا عمل  
 سائر الازكان و اشار الى الفرق الثاني  
 بقوله ( وتسقط ) اي الصلاة ( باعذار )  
 كما سبق ( و ) يسقط ( هو ) اي الاقرار  
 ( بعذر ) واحد وهو الاكراه ( او )  
 حسن لحسن في نفسه



لكن لاحقيقة بل ( حكما كالصوم )  
 فانه ليس بحسن في ذاته حقيقة اذ فيه  
 تجويع النفس ومنع نعم الله تعالى  
 عن مملوكه مع النصوص المبيحة لها  
 وانما يحسن بواسطة حسن قهر  
 النفس الامارة بالسوء التي هي اعدى  
 اعداء الانسان زجرها عن ارتكاب  
 العصيان ( والزكاة ) فانها ايضا  
 ليست بحسنة في ذاتها حقيقة لان فيها  
 اضعاف المال وانما حسنت بواسطة  
 حسن دفع حاجة الفقير والاحسان  
 اليه ( والحج ) فانه في نفسه قطع  
 للمسافة الى امكنة مخصوصة وزيارة  
 لها بمنزلة السفر للتجارة وزيارة  
 البلدان وانما يحسن بواسطة زيارة البيت  
 الشريف بشريف الله تعالى اياه  
 لكن هذه الوسائط لانخرجها عن ان  
 تكون حسنة لعينها لان النفس  
 وان كانت بحسب القطرة محلا  
 للخير والشر الا انها للمعاصي اقبل  
 والى الشهوات اميل حتى كأنها بمنزلة  
 امر جلي لها بمنزلة الاحراق للنار  
 فبالنظر الى هذا المعنى لا يحسن قهرها  
 اذ لا يفتح في الاضطراري والفقير  
 انما يستحق الاحسان من جهة الرحمن  
 لا من جهة الانسان والبيت لا يستحق  
 الزيارة والتعظيم لنفسه لانه بيت  
 كسائر البيوت

هو فعل اللسان رأس الشكر فكان الايمان مر كبا من الدال والمدلول  
 ( قوله لاحقيقة بل حكما ) وانما جعل هذا القسم مقابلا للتسمين المذكورين  
 نظرا الى انه لا يقسم الى ما لا يقبل السقوط وما يقبله بل كله يقبل السقوط واعلم  
 ان للحسن عينه درجات اعلاها حسن التصديق فانه لا يسقط بحال ثم حسن  
 الاقرار لانه وان كان ر ككنا الا انه يحتمل السقوط ثم حسن الصلاة لانها  
 حسنة لعينها بحيث لا تشبه الحسن لغيره الا انها تحتمل السقوط وليست بركن  
 من الايمان كالافرار فكانت دونه ثم حسن الصوم والزكاة والحج فانها مع احتمال  
 السقوط وعدم ركنيتها تشبه الحسن لمعنى في غيره وتحقيقه ان حسن كل من  
 هذه الثلاثة بالغير الا انه لا اعتبار بحسن ذلك الغير حتى انه في حكم العدم فصار  
 كل منها كأنه حسن لا بواسطة امر فجعل بهذا الاعتبار من قبيل الحسن لمعنى  
 في نفسه فصار ههنا مقامان احدهما ان هذه الافعال ليست حسنة في نفسها  
 بل بواسطة امور يعرف العقل انها المطلوبة بالامر والمتصفة بالحسن وثانيهما  
 انه لا عبرة بهذه الوسائط وانها في حكم العدم حتى كان المقصود بالامر هو نفس  
 الافعال التي ورد الامر بها اما الاول فلان الصوم في نفسه تجويع النفس  
 والاضرار بها ومنع نعم الله عن عبادته مع ابحاثها لهم وانما يحسن بواسطة  
 حسن قهر النفس والزكاة في نفسها اضعاف المال وانما يحسن بواسطة حسن  
 دفع حاجة الفقير والحج في نفسه قطع للمسافة الى امكنة مخصوصة وزيارة لها  
 بمنزلة السفر للتجارة وزيارة البلدان والاماكن وانما يحسن بواسطة زيارة البيت  
 الشريف المضاف الى الله تعالى حيث يقال بيت الله فقيه تعظيم له واما الثاني  
 فهو ما اشار اليه بقوله لكن هذه الوسائط لانخرجها عن ان تكون حسنة  
 لعينها الى قوله بمنزلة الصلاة وقيل ان هذه الوسائط لم تعتبر ههنا لانه لا دخل  
 فيها لقدرة العبد واختياره فلم يجعل الحسن باعتبارها بل باعتبار نفس الافعال  
 المطلوبة واعتراض عليه بان هذه الوسائط لاشك في كونها باختيار العبد نعم  
 لو كانت الوسائط نفس الحاجة وشهوة النفس وشرف الامكنة لكانت مما لا دخل  
 فيه لقدرة العبد لكنها ليست كذلك واجيب بان قهر النفس ودفع الحاجة وزيارة  
 البيت نفس الصوم والزكاة والحج فكيف تكون وسائط حسنها وانما الوسائط  
 هي الحاجة والشهوة وشرف المكان ولا اختيار للعبد فيها ورد بان الوسائط  
 ما يكون حسن الفعل لاجل حسنها وظاهر ان نفس الزيارة والحاجة والشهوة  
 ليست كذلك ولهذا قال ان الوسائط هي القهر والدفع والزيارة المخصوصة



ولاخفاً في انها ليست نفس الصوم والزكاة والحج ولو سلم اتحادهما في الخارج  
فلاخفاً في تغايرهما في الذهن وهو كاف ههنا اقول فيه نظر لان كلامن القهر  
والدفع والزيارة لاحسن فيه باعتبار وجودها في الذهن وانما يعرض الحسن  
باعتبار وجودها في الخارج واذ اتحادا في الخارج فكيف يصح ان تكون واسطة  
باعتبار وجودها في الذهن اذ لاحسن باعتبار وجودها في الذهن حتى تكفي  
المغايرة فيه ولعله اشار بالتأمل الى هذا فالجواب منع اتحادهما في الخارج  
(قوله وعبادة خالصة بمنزلة الصلاة) اشارة الى من احسن الامور المذكورة  
اعني كونها عبادة كما في الصلاة فان قيل انها اذا كانت عبادة خالصة مثل  
الصلاة فلم لم يجعل حسنهما يجزئها بدون المشابهة بالحسن في غيره كما في الصلاة  
فالجواب عنه بوجهين احدهما ان كونها عبادة خالصة لا يقتضي كون العبادة  
جزأ منها لجواز ان تكون خارجة عنها صادقة عليها كيف لا وان العبادة ليست  
جزأ من مفهوم الصوم والزكاة والحج بخلاف الصلاة فان العبادة جزء منها  
وذلك لان هذه الافعال انما هي عبادة بالنسبة الى الوسائط وذاتي الشيء لا يكون  
بالاضافة الى شيء آخر وكون الصلاة عبادة ليس بالنسبة الى شيء آخر بل هي عبادة  
في نفسها فتكون ذاتية لها والثاني ان الوسائط المذكورة وان جعلت معدومة  
الا ان تصور وجودها جعل الامور المذكورة شبيهة بالحسن لغيره بخلاف الصلاة  
اذلا واسطة فيها اصلا فان قيل يجوز ان يكون حسن الصلاة بواسطة استحقاق  
الله تعالى العبادة ولهذا لا تحسن هي لغير الله تعالى فيكون حسنهما بالواسطة  
لا لعينها اجيب بان هذا لا ينافي كون حسنهما لعينها بل يؤكد ان الايمان  
بالله تعالى حسن لعينه بخلاف الايمان بغير الله وكذا الكفر بالله تعالى قبيح  
لعينه وبالجب والطاغوت حسن لعينه فالتصنيف بالحسن هو الافعال المضافة  
التي ورد الامر بها من الايمان بالله والصلاة لا الافعال المطلقة عن الاضافة فعني  
قولهم ان الايمان والصلاة والصوم والزكاة حسنة لعينها او لغيرها ان هذا  
الافعال مضافة الى الله تعالى حسنة لعينها او لغيرها فالاضافة الى الله تعالى  
بما لا يدخل لها في جعل الحسن لعينها او لغيرها الا ان بعض الافعال حسنهما  
بالنظر الى نفس الفعل المضاف الى الله تعالى كالايان والصلاة وبعضها بالنظر  
الى الغير بان يكون المقصود الاصل بالامر بذلك الغير لانفس الفعل المضاف  
كالوضوء والجهاد وبعضها بالنظر الى نفس الافعال المضافة لكنها تشبه بالحسن  
لغير كالصوم والزكاة والحج فانها حسنة لعينها لعدم اعتبار الوسائط المذكورة

فسقط حسن قهر النفس ودفع الحاجة  
وزيارة البيت عن درجة الاعتبار  
وصار كل من الصوم والزكاة والحج  
حسنا لمعنى في نفسه من غير واسطة  
وعبادة خالصة بمنزلة الصلاة ولهذا  
جعلت حسنة حسن في نفسها شبيهة  
بالحسن لحسن في غيره بدون العكس  
وانما قلنا ان الوسائط هذه الامور دون  
الشهوة والحاجة وشرف المكان لان  
الواسطة ما يكون حسن الفعل لاجل  
حسنها وتظاهر ان نفس الحاجة  
والشهوة والشرف ليس كذلك فان قيل  
لاتغاير في الخارج بين تلك الوسائط  
وبين الزكاة والصوم والحج قلنا لو سلم  
فيكفي التغاير الذهني فليتأمل (وحكمه)  
اي حكم الحسن لحسن في نفسه حقيقيا  
كان او حكما (عدم سقوطه الا بالاداء)  
بسبب (عروض ما يسقطه) مثل الحيض  
والنفاس للصلاة والصوم (بعينه)  
احتراز عن الحسن لحسن في غيره  
كالوضوء والسعي



وتشبه بالحسن لغيره بالنظر الى تصور الواسطة فان قيل ان الواسطة المذكورة وان اعتبرت معدومة لكن كونها عبادة خارج عنها كما عرفت فكيف يكون حسنها بعينها مع ان الحسن لعينه اما لذاته او لجزئه ولم يوجد شيء منهما قلنا الحسن لعينه ثومان نوع يكون حسنه لذاته او لجزئه مع قطع النظر عن كونه عبادة ومأمورا به كالإيمان فانه حسن في ذاته مع قطع النظر عن كونه عبادة ومأمورا به وكالصلاة فانها حسنة لجزئها مع قطع النظر عن كونها عبادة فان الركوع والسجود حسن في نفسه مع قطع النظر عن كونه مأمورا به وكونها حسنة بكونها عبادة ايضا لا ينافي ذلك ونوع يكون حسنه باعتبار كونه عبادة ومأمورا به كما في الصوم والزكاة والحج فلا يضر خروج العبادة عنها في كونها حسنة لعينها بمعنى النوع الثاني ( قوله فانه يسقط بسقوط الغير ) فان قيل ان الوضوء يسقطه عدم وجدان الماء بعينه وتألم عضو الوضوء وكذا السعي الى الجمعة يسقطه اشياء بعينها وان الحيض والنفاس يسقطان الصلاة بواسطة اسقاط الطهارة قلنا يسقط الوضوء لعدم الماء وتألم العضو ممنوع بل الوجوب ثابت الا انه يخرج عن العهدة بالخلف وهو التيمم ولا نسلم ان الحيض والنفاس يسقطان الصلاة بواسطة اسقاط الطهارة بل تسقط بهما الصلاة لغوات الاهلية شرعا فتسقط الطهارة بناء عليه وهذا لان الحدوث الدائم لا ينافي وجوب الطهارة بالاجماع ( قوله بعد الوجوب ) كالصلاة تسقط بعد وجوبها بدخول الوقت بالعوارض وكذا بعد دخول الشهر ( قوله اجيب ) هذا باختيار الشق الثاني واجاب عنه صاحب التحقيق باختيار الشق الاول بان المراد منه ما ثبت بالسبب الا ان السبب لما عرف بالامر صححت اضافة ما ثبت به الى الامر بواسطة كما صححت اضافة ما ثبت بالمتنضي اسم مفعول الى المتنضي اسم فاعل ( قوله واما حسن حسن في غيره ) قال فخر الاسلام والذي حسن لعني في غيره ثلاثة اضرب ايضا ضرب منه ما حسن لعني في غيره وذلك الغير قائم بنفسه مقصودا لا يتأدى بالذي قبله بحال وضرب منه ما حسن لعني في غيره لكن ذلك الغير يتأدى بنفسه للمأمور به فكان شبيها بالذي حسن لعني في نفسه وضرب منه ما حسن لعني حسن في شرطه بعد ما كان حسنا لعني في نفسه او ملحقا به وهذا يسمى جامعا اما الضرب الاول فمثل السعي الى الجمعة فانه ليس بفرض مقصود وانما حسن لاقامة الجمعة وكالوضوء انما حسن لاقامة الصلاة واما الضرب الثاني فالجهاد وصلاة الجنائز انما صاروا حسنين لعني كفر الكافر واسلام الميت

فانه يسقط بسقوط الغير ويبقى ببقائه كما سيأتي فان قيل المراد بالساقط ان كان ما ثبت في الذمة بالسبب يصح قوله او عروض ما يسقطه بعينه لانه قد يسقط بعد الوجوب بالعوارض الحادثة في الوقت ولكن لا وجه لبراهه في هذا الموضوع لانه في بيان حسن ما ثبت بالامر وان كان المراد به ما ثبت بالامر وهو وجوب الاداء لا يستقيم قوله او عروض ما يسقطه بعينه لان وجوب الاداء بعد ما ثبت لا يسقط بعارض اجيب بان الصلاة قد تسقط بعارض الحيض والنفاس بعد ما ثبت وجوب ادائها بالامر فان الخطاب يتوجه عند ضيق الوقت بحيث لا يسع غير الوقتية ثم تسقط عنها اذا حاضت او نفست في آخر الجزء كما سبق في مباحث المقيد بالوقت ( واما حسن حسن في غيره فاما ان يتأدى ذلك ) الغير ( بنفسه للمأمور به ) من غير احتياج الى فعل آخر ( كالجهاد ) فانه ليس بحسن لذاته لانه تخريب البلاد وتعذيب العباد وانما حسن لما فيه من اعلاء كلمة الله تعالى ( وصلاة الجنائز ) فانها ليست بحسنة في ذاتها لانه لا يهدون الميت عبث وعلى الكافر قبحة وانما حسنت لما فيها من قضاء حق الميت ( وهذا ) الضرب من الحسن لحسن في غيره ( شبيه بالاول ) اي الحسن لحسن في نفسه وجه المشابهة ان مفهوم الجهاد هو القتل والضرب ونحوهما وليس بمفهوم اعلاء كلمة الله تعالى لكن لامغايرة بينهما في الخارج والاعلاء حسن لعني في نفسه



وذلك معنى منفصل عن الصلاة والجهاد وانما عدل عنه المصنف وقدم الضرب الثاني لكونه وجوديا ولانه اقرب الى الحسن لعينه لكونه مشابهاه واقتصر على ما ذكره في الاجال وصرح بان المراد بالغير هو اعلاء كلمة الله تعالى وقضاء حق الميت لا ما ذكره في التفصيل لان كفر الكافر واسلام الميت ليس مما يتأدى بنفس المأمور به وهو الجهاد وصلاة الجنابة لان الكفر قائم بالكافر والاسلام بالميت والجهاد بالمجاهد والصلاة بالمصلي ولانه لا معنى لقوله وذلك معنى منفصل عنها لان المقام ليس مقام بيان انفصالهما عنهما بل مقام بيان عدم انفصالهما بمعنى تأديهما بنفس المأمور به لان مراده بالانفصال وعدمه عدم التأدي بنفس المأمور به والتأدي به ولهذا تركه واقتصر على التأدي وعدمه ( قوله فما يتعد به ) اي في الخارج يعني ان الاتحاد الخارجي يصح مشابته بالاول والمغايرة الذهنية تصح الواسطة على ما ذكر في الحكمي من الاول وفيه ما فيه ( قوله بهذا ) اي بالاول حاصله ان نحو الجهاد وصلاة الجنابة جعل من الحسن لغيره شبيها لعينه ولم يجعل نحو الصوم وازكاة والحج كذلك بل جعل حسنا لعينه شبيها لغيره مع ان حسن كل منهما بالواسطة وحاصل الجواب ان الوسائط في نحو الصوم وازكاة والحج جعلت كالعدم ولا جهة ههنا لارتفاع الوسائط وصورتها كالعدم فكان حسن هذا لغيره شبيها لعينه وحسن ذلك على عكسه ( قوله اولا يتأدى ذلك الغير ) عبارة فخر الاسلام هكذا وذلك الغير قائم بنفسه مقصودا لا يتأدى بالذي قبله والمراد بالغير هو الصلاة والجمعة فانها لا يتأدى بالوضوء والسعي وانما عرض عنه المصنف لان المراد بالقيام بنفسه ان لا يتأدى بالاتيان بالمأمور به بل يفتقر الى اتيان به على حدة وكذا مراد صاحب التنقيح بقوله فذلك الغير اما منفصل عن المأمور به ان لا يتأدى بالاتيان بالمأمور به لا مالا يفتقر في التحيز والاشارة الى التبعية للغير كما في الجواهر لان الصلاة عرض لا يصح قيامها بهذا المعنى ( قوله والامر المطلق عن قرينة تدل الخ ) قال فخر الاسلام والامر المطلق في اقتضاء صفة الحسن يتناول الضرب الاول من القسم الاول لان كمال الامر يقتضي كمال صفة المأمور به وكذلك كونه عبادة يقتضي هذا المعنى ويحتمل الضرب الثاني بدليل انتهى واختلفوا في تفسيره فقال بعضهم المراد بالضرب الاول ما لا يحتمل السقوط اصلا وبالقسم الاول الحسن لعينه مطلقا حقيقة او حكما وقال بعضهم المراد بالضرب الاول الحسن لعينه وبالقسم الاول هو التقسيم الاول من تقسيم المأمور به الى الحسن

( معنى )

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



لمعنى في نفسه والى حسن لمعنى في غيره فالمصنف اختار التفسير الاول كما ترى  
 وترك قوله وكذلك كونه عبادة يقتضى هذا المعنى لان هذا المعنى اى كمال  
 الحسن ليس من مقتضى كونه عبادة بل من موجهه فان قيل فلم لم يقل وكونه  
 عبادة يوجب هذا المعنى ايضا كما قال في التنقيح قلنا لان المقصود بيان ان  
 مقتضى الامر ما هو من اقسام الحسن لا بيان موجب كونه عبادة  
 فقال ان مقتضى الامر المطلق هو الضرب الاول من القسم الاول من انواع  
 الحسن فعلم منه ان ما عدا الضرب الاول المفسر بالتفسير المذكور هو مقتضى  
 الامر المقيد بقريئة تدل على حسن الأمور به ولهذا ترك قول فخر الاسلام  
 ويحتمل الضرب الثانى لكونه معلوما فكان الحسن لمعنى في غيره كالجهاد  
 وما يحتمل السقوط كالاقرار والصلاة وما يشبه الحسن لغيره من الحسن لمعنى  
 في نفسه كالصوم والزكاة من مقتضيات الامر المقيد بالقريئة ففي الجهاد دل  
 الدليل على كونه حسنا لغيره وفي الاقرار والصلاة دل على احتمال السقوط  
 وفي الصوم والزكاة على كونها شبيهة بالحسن لغيره والحاصل ان مشايخنا  
 اختلفوا في مقتضى الامر المطلق عن القريئة الدالة على حسن الأمور به لعينه  
 او لغيره فذهب بعضهم الى ان مقتضاه الحسن لغيره مستدلا بان الحسن فيه  
 ضرورة حكمة الامر والضرورة تندفع بالادنى وهو لغيره فلا يصار الى  
 الاعلى وذهب الجمهور الى ان مقتضاه الحسن لعينه مستدلين بان المطلق ينصرف  
 الى الكمال وكال الامر يقتضى كمال صفة الأمور به وهو ما يكون حسنا  
 لعينه فان قيل لو كان مقتضى الامر المطلق كمال حسن الأمور به وهو ما لا يحتمل  
 السقوط اصلا لم ان يجوز ظهر المقيم الغير المعذور اذا اداء في بيته يوم الجمعة  
 قبل فوات الجمعة كما قال الشافعى وزفر لان امر فاسعوا الى ذكر الله يقتضى حسن  
 الأمور به وهو الجمعة حسنا لعينه وهو لا يحتمل السقوط اصلا مع انه يجوز  
 عندنا وان ينتقض ظهر المعذور الذى اداء في بيته يوم الجمعة ثم حضر الجمعة  
 مع الامام كما قال الشافعى لان المعذور غير مخاطب بالجمعة فالامر المطلق اقتضى  
 في حقه فرضية الظهر فاذا ادا لم ينتقض لكونه مقتضى الامر المطلق فالجواب  
 انه لا خلاف في ان الامر المطلق يقتضى كمال حسن الأمور به وان الصحيح المقيم  
 مأمور بالسعى الى الجمعة ولكن الشأن في معرفة كيفية الامر بالجمعة في قوله  
 تعالى فاسعوا الى ذكر الله اهو بطريق النسخ كما قلتم ام بطريق التقرير كما قلنا  
 لاسبيل الى ما قلتم لانه بعد فوات الجمعة يصلى الظهر وليس ذلك قضاء عن الجمعة



لانه لا يصلح قضاء لها لاختلافها اتماما ومقدارا وشروطا ولو سلم صلاحيته لقضاء الجمعة فالجمعة لا تقضى بالاجماع ثبت ان اداء الظهر بعد فوات الجمعة عودا الى الاصل و ثبت ان قضية قوله فاسعوا اقامة الجمعة مقام الظهر فصار الامر بالجمعة مقرر الظهر لانا من حاله الا ان الامر في حق الغير المعذور حتم دون حق المعذور فانه رخص له ان لا يقيمها مقام الظهر فلو صلى الصحيح المقيم الظهر في بيته يوم الجمعة صح لانه فرض وقته ولم ينسخ بالجمعة كما في حق المعذور لانها سواء في كون الظهر مشروع الوقت في حقهما وان اختلفا في وجوب الفعل وعدم وجوبه ولهذا يأتى الصحيح المقيم باداء الظهر وترك الجمعة وان كان ماصلا فرض الوقت لانه منهي عنه والنهي لغيره لا يمنع المشروعية ولا يأتى المعذور لعدم وجوب الجمعة في حقه لسقوطها عنه رخصة لثلا يلزم الحرج بالسعي اليها و اذا سقطت عنه رخصة فلو صلى الظهر في بيته ثم حضر الجمعة مع الامام انتقض ظهره لثلا يعود على موضوعه بالنقض فانها سقطت عنه رخصة لدفع الحرج فلو لم تجزجعت بعد ما حضر وصلى مع الامام لاختيار العزيمة كان فيه اثبات الحرج ولهذا ينتقض ظهره (قوله ثم التكليف) مشروع في بحث التكليف بما لا يطاق وقد فصله في التنقيح بعنوان الفصل لكثرة مباحثه ولان القدرة التي هي مناط التكليف ليست من اقسام المأمور به بل من شرطه ومورد القسمة في اقسام الحسن هو المأمور به في صفة الحسن فلا يوجد لدرجه في الاقسام المذكورة وانما تركه المصنف وعطف بكلمة ثم التي لتراتخي اشارة الى ما ذكره فخر الاسلام ان من ضروب الحسن لغيره ضربا ثالثا سمي الجامع وهو ما يكون حسنا لحسن في شرطه بعد ما كان حسنا لمعنى في نفسه وهو القدرة التي يمكن العبد بها من اداء ما تزمه (قوله اعلم ان ما لا يطاق الخ) واعلم ان كلمات القوم ههنا مختلفة جدا فلا بد ان يعلم اول مراتب ما لا يطاق فنقول ما لا يطاق على ثلاث مراتب ادناها ما يمكن في نفسه ومن العبد و يمنع لعلم الله تعالى بعدم وقوعه او لا رادته ذلك او لاخباره به ولا نزاع في وقوع التكليف به فضلا عن الجواز فان من مات على كفره ومن اخبر الله تعالى بعدم ايمانه كابي جهل بعد ما صيب بالاجماع ولو لم يقع التكليف بالايمان لم يكن حاصيا واللازم باطل بالاجماع فكذا المزوم وانما النزاع في هذه المرتبة في كونه مما يطاق او مما لا يطاق فالمانعون يجعلونه مما يطاق بالنظر الى امكانه من العبد وفي نفسه فتكون مراتب ما لا يطاق اثنتين لثلاثا والمجوزون يجعلونه مما لا يطاق بالنظر الى امتناعه الحاصل من تعلق

(ثم التكليف) اعلم ان ما لا يطاق على ثلاث مراتب ادناها ما يمنع لعلم الله تعالى بعدم وقوعه او لا رادته ذلك



علمه تعالى و ارادته فتكون مراتب ما لا يطاق عندهم ثلاثا و اقصاها ما يمنع لذاته  
 كقلب الحقائق و جمع الضدين او اعدام القديم و لا نزاع في عدم جواز التكليف به  
 فضلا عن وقوعه و استدلو اعلية بالاجماع و شهادة الاستقراء و بالنصوص نحو  
 قوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها و بانه لو صح التكليف بالمتنع لذاته  
 لكان المتنع لذاته مستدعي الحصول و اللازم باطل اما الملازمة فلان معنى  
 التكليف طلب حصول المكلف به من المكلف و اما بطلان اللازم فلان المتنع  
 لذاته لا يتصور وقوعه و طلب حصوله فرع تصور وقوعه اذ لا يمكن طلب  
 حصول المجهول فاذا اتى تصور وقوعه اتى طلبه ايضا و انما لا يتصور وقوعه  
 لانه لو تصور لتصور مثبتا و اللازم باطل لانه يلزم منه تصور الامر على خلاف  
 ماهية تنافي ثبوته و الالم يكن متمعا لذاته فباكون ثابتا فهو غير ماهية المتنع لذاته  
 فان قيل لو لم يتصور المتنع لذاته لامتنع التصديق باحالة اجتماع النقيضين لان  
 التصديق بصفة الشئ فرع تصور الشئ قلنا انا لا ندعي انتفاء تصوره مطلقا بل  
 انتفاء تصوره مثبتا و لا يلزم من انتفاء تصور الخاص انتفاء مطلق التصور  
 و التصديق باحالة اجتماع النقيضين انما يستدعي تصوره مطلقا لا تصوره مثبتا  
 وقد نتصوره متفيا بمعنى انه ليس لنا شئ موهوم او محقق يصدق عليه اجتماع  
 النقيضين و نحكم عليه بالحكم الثبوتى اعنى انه محال و هذا التصور ليس تصور  
 وقوعه فان قيل المتنع لذاته قد يتصور ثبوته ذهنا لاننا نحكم عليه بالحكم  
 الثبوتى بانه معدوم و ثبوت الشئ للشئ فرع ثبوت ذلك الشئ و ما ليس بثابت  
 في الخارج فهو ثابت في السذهن و ثبوته في الذهن كاف في طلبه قلنا ان  
 المتنع لذاته هو الوجود الخارجى و لا يتصور ثبوته في الخارج و المتصور هو  
 الثبوت في الذهن و ليس بمحال فلا يكون مما نحن فيه فان قيل كيف يصح دعوى  
 الاتفاق في عدم جواز التكليف بالمتنع لذاته و قد قال في شرح المقاصدان  
 كلام كثير من المحققين يدل على ان التكليف بالمتنع لذاته بجمع النقيضين جائز  
 بل واقع شرعا فان الله تعالى امر ابا جهل بان يصدقه و يؤمن به في جميع ما يخبر  
 عنه و مما اخبر عنه انه لا يؤمن فقد امره بان يصدقه و ذلك جمع بين النقيضين هكذا  
 ذكره نقلا عن امام الحرمين ثم قال نقلا عن الامام الرازى ان الامر بتحصيل الايمان  
 مع حصول العلم بعدم الايمان امر بجمع الوجود و العدم لان وجود الايمان  
 يستحيل ان يحصل مع العلم بعدم الايمان اجيب عنه تارة بانا لانسلم ان ما ذكره  
 عن الامامين يدل على ان المكلف به هو الجمع بين التصديق و عدمه بل تحصيل



الايان وهو يمكن في نفسه ومن العبد بحسب اصله وان امتنع بالنظر الى عمله  
 تعالى وارادته واخباره بانه لا يؤمن فيكون التكليف به جائزا واقعا بالاتفاق  
 واخرى بان الايمان في حق مثل ابي لهب وابي جهل هو التصديق بما عدا هذا  
 الاخبار وفي كل من الجوايين بحيث اما في الاول فلان الكلام فيمن وصل  
 اليه هذا الخبر اعني انه لا يؤمن وكلف بالتصديق به على التعيين فيلزم الجمع  
 بين التصديق والتكذيب بالضرورة اللهم الا ان يقال انه يجوز ان لا يخلق الله  
 تعالى العلم بالتصديق لابي لهب ونحوه فلا يلزم اجتماع التصديق والتكذيب نعم  
 ان خلق العلم بالعلم ضروري صادي فيلزم ان يكون من المرتبة الوسطى وهو  
 يستلزم وقوع التكليف بالمرتبة الوسطى مع انه غير واقع وان جاز على ما سنده  
 واما في الثاني فلانه يستلزم اختلاف حقيقة الايمان بالنسبة الى بعض الاشخاص  
 وقد يجاب عن اصل الاشكال بانه ليس المراد بالاتفاق اتساق جميع العلماء  
 بل اتساق اكثرهم كما صرح به الفاضل الحلبي والمرتبة الوسطى ما يمكن في نفسه  
 غير يمكن من العدم لعدم وقوعه متعلقا لقدرة العبد اصلا كخلق الاجسام  
 او عادة كالصعود الى السماء وحمل الجبل وهذا هو الذي وقع النزاع في جواز  
 التكليف به بمعنى طلب تحقيق الفعل والايان به واستحقاق العقاب على تركه  
 لا على قصد التعجيز واظهار عدم الاقتدار على الفعل كما في النجدي بمعارضة  
 القرآن فقال الاشعري والماتريدي يجوز التكليف به عقلا لجواز ان يخلق الله  
 تعالى فيه قدرة على ذلك الفعل على العادة ومنعه المعتزلة لقبه عقلا  
 قياسا على الشاهد فان من كلف الاعمى بنقط المصاحف والزمن بالمشى وعبده  
 بالطيران الى السماء يعد سفيها قلنا قياس الغائب على الشاهد فسد كيف  
 والمكلف حكيم مطلق فان قيل تكليف الجماد ليس بابعد منه لجواز ان يخلق الله  
 تعالى فيه الحياة والقدرة مع انهم قالوا تكليف الجماد لا خلاف في امتناعه  
 قلنا ان شرط التكليف الفهم ولا فهم للجماد حين هو جاد لان الجمادية تضاد  
 الفهم اقول هذا القول من الاشعري مشكل مع قوله ان العقل مهدر بالكلية  
 اذ لا حكم للعقل اصلا عندهم كما مر فكيف بقوله يجوز التكليف به عقلا ثم النزاع  
 في هذه المرتبة في الجواز اذ لا نزاع في عدم وقوعه بالاجماع وما نقل عن الاشعري  
 من وقوع التكليف بما لا يطاق محمول على المرتبة الاولى لانها من قبيل  
 ما لا يطاق عنده (قوله ولا نزاع في وقوع التكليف به) وانما النزاع في كونه  
 مما يطاق او مما لا يطاق فذهبت الاشاعرة الى انه مما لا يطاق بالنظر الى امتناعه

ولا نزاع في وقوع التكليف به فضلا عن  
 الجواز فان من مات على كفره بعد ما صيا  
 اجاما واقصاها ما يمنع لذاته كقلب  
 الحقائق وجمع الضدين او النقيضين

(تعلق)



تعلق علمه و ارادته تعالى بعدمه و بالنظر الى اصلهم من ان القدرة الحادثة  
 لا تأثر لها اصلا و انها غير سابقة على الفعل بل معه و التكليف لا بد ان يكون  
 مقدما على الفعل فيكون مقدما على مامع الفعل ايضا فلا قدرة وقت التكليف  
 و ذهب جمهور المتأريديين الى انه مما يطاق بالنظر الى امكانها من العبد في نفسها  
 مع قطع النظر عن تعلق علم الله تعالى و ارادته و بناء على اصلهم من ان علم الله  
 تعالى و ارادته لا يجعلان تقيض متعلقهما ممنعا اصلا لان العلم تابع للعلوم  
 عندهم و الارادة تابعة لعلم التابع للعلوم و الله تعالى انما يريد على وفق علمه  
 و المعلوم فيما نحن فيه هو عدم الايمان باختيارهم فكذا المراد فلا امتناع في الايمان  
 فان قبل الاستطاعة مع الفعل ايضا عندنا فلا قدرة حين التكليف فيكون مما لا يطاق  
 قلنا المعتبر عندنا في صحة التكليف هو القدرة بمعنى سلامة الاسباب و الآلات و هذه  
 القدرة توجد قبل الفعل فان قيل نعم الا ان التكليف بدون القدرة الحقيقية التي  
 هي مع الفعل محال لا امتناع الفعل بدونها قلنا امتناع التكليف بدونها ممنوع  
 مع وجود القدرة بمعنى سلامة الاسباب و لو سلم لكن انتفاء القدرة الحقيقية  
 وقت التكليف ممنوع بناء على ان القدرة الحقيقية صالحة للضدين عندنا حتى ان  
 القدرة على الايمان هي بعينها القدرة على الكفر فالكافر قادر على الايمان  
 قدرة حقيقية فان قيل يلزم ان تكون القدرة الحقيقية قبل الفعل و المذهب انها  
 مع الفعل قلنا كونها قبل الفعل بمعنى صحة تعلقها به بدل ضده اى لو لم تعلق  
 بضده لصح تعلقها به لا ينافي كونها مع الفعل بمعنى انها توجد وقت حدوث  
 الفعل و تعلق به تعلق الكسب بالمكسوب ( قوله و الاجماع منعقد ) اى اجماع  
 الاكثر و الاقصد حتى عن امام الحرمين و الرازي ان التكليف بالمتنع لذاته جائز  
 و واقع كالتكليف بايمان نحو ابي لهب كما ذكرناه و استدل المانعون بالاجماع  
 و النصوص و العقل كما ذكرناه و استدل المجوزون بوجوب احد هما لو لم يحز لم يقع  
 لان الوقوع مسبوق بالامكان لكنه وقع لان العاصي كلف بالفعل مع انه ممنوع لعلمه  
 تعالى بعدم وقوعه و لآن الكافر مكلف بالايمان مع انه ممنوع منه الايمان لعلمه  
 تعالى و ارادته و اخباره بانه لا يؤمن و لآن من مات قبل تمكنه من الفعل مكلف  
 مع انه ممنوع منه لمونه قبله و كذا من نسخ عنه قبل تمكنه منه مكلف به مع امتناعه منه  
 لنسخه قبله و لآن المكلف لا قدرة له على الفعل وقت التكليف لكون الاستطاعة  
 مع الفعل و التكليف قبل وجود الفعل لاستحالة التكليف بايجاده الموجود  
 فيكون التكليف قبله تكليفا بالمحال لعدم قدرته عليه وقت التكليف و لآن افعال

والاجماع منعقد على عدم وقوع  
 التكليف به والاستقراء ايضا شاهد على  
 ذلك والآيات ناطقة به والمرتبة  
 الوسطى ما يمكن في نفسه لكن لم يقع  
 متعلقا لقدرة العبد اصلا كخلق الجسم  
 او عاده كالصعود الى السماء



افعال العباد بمخلوقه لله تعالى فلا يكون مقدور العبد والالزام وقوع مقدور واحد  
 بقدره قادرين وهو محال فكان التكليف به تكليفا بالمحال اجيب عنه بوجهين  
 الاول لان سلم ان تكليف العاصي بالطاعة والكفار بالايمان ومن مات او نكح عنه  
 قبل التمكن بالفعل تكليف بالمتنع بالذات لان الطاعة والايمان والفعل يمكن  
 تصور وقوعها من المكلف بحسب ذواتها وان امتنع صدورها منه بالنظر  
 الى علمه تعالى واراذه واخباره ونسخ المكلف به وموت المكلف قبل التمكن  
 فلا يكون شيئا منها في محل النزاع لان النزاع في المتنع لذاته ومدار صحة التكليف  
 قبل القدرة الحقيقية التي تكون مع الفعل على وجود القدرة بمعنى سلامة الآلات  
 والاسباب كما تقدم وكون الفعل مخلوقا لله تعالى لا ينافي كون ذلك الفعل مقدورا  
 للعبد ايضا بالقدرة الكاسبة والامر كذلك لان كل فعل اختياري للعبد مقدورا  
 لله تعالى بالقدرة المؤثرة وللعبد بالقدرة الكاسبة فلا يكون تكليفا بالمحال  
 والثاني ان الامر لو كان على ما ذكرتم لزم ان يكون جميع التكليف تكليفا بالمحال  
 والالزام باطل اما استلزام الوجهين الاخيرين فلان القدرة الحقيقية في الجميع  
 وان الكل مخلوق لله تعالى واما الوجود الباقية فلا نه لو وجب كل ما علم الله تعالى  
 وقوعه وامتنع كل ما علم الله عدم وقوعه لكانت الافعال كلها اما واجبة او ممنعة  
 والتكليف بهما محال اما بالمتنع فليكونه ممنعا بالذات واما بالواجب فلان  
 التكليف بايجاد ما يجب وجوده محال والحاصل ان الممكن لا يجب وجوده  
 بالذات ولا يمتنع بالذات بتعلق علمه تعالى واراذه واثابهما انه لو لم يجز لم يقع  
 لكنه وقع فانه كلف ابا جهل بالايمان وهو تكليف يجمع التقضين كما تقدم عن  
 الامامين واجيب عنه بوجهين كما ذكرناه (قوله وهذا هو محل النزاع) لا يخفى  
 عليك ان الظاهر من التلويح ان النزاع في هذه المرتبة في الوقوع وعدمه حيث  
 قال ما لا يطاق اما ان يكون ممنعا لذاته كاعدام القديم والاجماع منعقد على  
 عدم وقوع التكليف به واما ان يكون ممنعا لغيره بان يكون ممكنا في نفسه لكن  
 لا يجوز وقوعه من المكلف لانتفاء شرط او وجود مانع فالجمهور على ان التكليف  
 به غير واقع خلافا للشعري انتهى فان المراد بالمتنع لغيره هو المرتبة الوسطى  
 لا الاقصى وهو ظاهر ولا ادنى لانه ذكره بعد هذا ولا نه لاختلاف في وقوع  
 التكليف بها وهذا مخالف لما في شرح المقاصد فانه صرح فيه بان النزاع في المرتبة  
 الوسطى انما في الجواز لافي الوقوع اذ الوقوع منقطع قطعا وهو الظاهر من  
 المواقف ايضا حيث قال نحن نجوزوه وان لم يقع بالاستقرار وبتعد المعتزلة وبه صرح

( وهذا هو محل النزاع )



المولى الخيالى ( قوله ولهذا ) اى ولكون محل النزاع مالم يكن متعلقا لقدرة العبد قلت ثم التكليف بما لا يقدر عليه المأمور ولم اقل ثم التكليف بما لا يطاق على ما وقع فى كثير من الكتب اشعارا بمحل النزاع لان لفظه ما لا يقدر عليه المأمور ادل عليه ( قوله لا على قصد التعجيز ) كافي التعدي بمعارضه القرآن بقوله تعالى فأتوا بسورة من مثله فان الامر فيه للتعجيز لا للتكليف اذ لا نزاع فى عدم جوازه ( قوله بما لا يقدر الخ ) اى بالميقع متعلقا لقدرة المأمور اصلا او عادة ( قوله محال ) اى غير جائز على ما هو النزاع فى عدم الوقوع كما ذكرنا واهذا عم الدليل الذى ذكره بعدم الجواز حيث قال بل الجواز ايضا ثم الظاهر منه ان عدم جواز التكليف بالمرتبة الوسطى مما ذهب اليه اصحابنا والظاهر من الموافق وغيره ان عدم الجواز هو قول المعتزلة فقط واصحابنا مع الاشعري فى القول بجوازه ( قوله فلا نطلب حصول المحال ) المحال من العبد بان لم يقع متعلقا لقدرة اصلا او عادة لاني نفسه بل هو ممكن فى نفسه ( قوله لا يلبق الخ ) اذ لو كلف به يلزم الترك بالضرورة لعدم تعلق قدرته فيستحق العقاب بترك ما كلف به وذلك لا يلبق بالحكمة والفضل وما لا يلبق بالحكمة سفه فالتكليف به سفه ( قوله هذا ) اى الدليل المذكور يمنع وقوع التكليف لان الترك انما يلزم وقوع التكليف لا جوازه ( قوله لا يمنع الوجوب بمقتضى الحكمة ) يعنى ان عدم جواز تكليف ما لا يطاق بالمرتبة الوسطى عند المعتزلة مبنى على انه يجب على الله تعالى ما هو اصلح لعباده ولا خفا فى ان عدم تكليف ما لا يطاق اصلح فيكون واجبا فيكون التكليف ممنعا وعند اصحابنا مبنى على انه لا يلبق بالحكمة والفضل ان يكلف عباده بما لا يطيقونه وما لا يلبق بالحكمة والفضل سفه وهو قبيح لا يجوز صدوره عن الحكيم تعالى وما لا يجوز صدوره عنه يجب تركه فيجب ترك التكليف به بمقتضى حكمته وفضله والحاصل ان بين وجوب الترك ولو بمقتضى حكمة وبين عدم جواز فعله ملازمة ( قوله كما لا يمنع الايجاب ) يعنى اننا نقول ان المعلوم يجب وجوده عند وجود جميع ما بد منه فيجب ايجاده على الله تعالى وهذا قول بالايجاب على الله الا انه ايجاب بالاختيار فلا تمنعه لان ارادة الله تعالى واختياره داخل فى تلك الجملة فيجب عليه تعالى ايجاده باختياره ( قوله وكل ما اخبر الله تعالى بعدم وقوعه ) دفع لما يقال ان قوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها وقوله تعالى وما جعل عليكم فى الدين من حرج دليل على عدم الوقوع لا على عدم الجواز توضيحه انه مما اخبر الله تعالى بعدم وقوعه وكل ما اخبر الله تعالى

ولهذا قلت ثم التكليف اى طلب تحقيق الفعل والالتيان به لا على قصد التعجيز واطهار عدم القدرة ( بما لا يقدر عليه المأمور ) مطلقا ( محال ) اما عقلا فلان طلب حصول المحال لا يلبق من الحكيم المتعالى فان قيل هذا يمنع الوقوع فقط قلنا بل الجواز ايضا لانا لان منع الوجوب بمقتضى الحكمة والوعد والفضل كما لا يمنع الايجاب بتحمل الاختيار واما نقلا فلقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها وما جعل عليكم فى الدين من حرج وغير ذلك وكل ما اخبر الله تعالى بعدم وقوعه يستحيل وقوعه والا يمكن كذبه وامكان المحال محال فظهر انه ليس دليلا على عدم الوقوع فقط



بعدم وقوعه فوقوعه محال لانه يلزم من فرض وقوعه محال وهو امكان كذبه  
 تعالى وكل ما يلزم من فرض وقوعه محال فهو محال فوقوع ما اخبر الله بعدمه  
 محال فلا يجوز التكليف به ففي كلامه حذف صغرى القياس الاول وكبرى الثانى  
 وفيه نظر لان كلبية الكبرى ممنوع وانما يصدق لو كان لزوم المحال له لذاته اما لو كان  
 لعارض كاخباره تعالى بعدمه فلا تصدق كايته لجواز ان يكون هو ممكنا في نفسه  
 ومفشا لزوم المحال هو ذلك العارض ( قوله واذا كان التكليف بالمحال ) من العبد  
 بان لم يقع متعلقا لقدرته اصلا او عادة ( قوله اى للمأمور ) لو قال اى للتكليف  
 من قدرة المأمور لكان اولى ( قوله المقارنة للفعل ) اى توجد حال حدوث الفعل  
 بمعنى الحاصل بالمصدر وتعلق به حال حدوثه لاقبله خلافا للمعتزلة قالوا انها  
 توجد قبل الفعل والا لما كان الكافر مكلفا بالايمان ولان القدرة بهذا المعنى اى  
 الحقيقية يلزمها كون الفعل محتاجا اليها في وجوده وكونها مع الفعل يلزمه ان  
 يستعنى الفعل عنها وقت وجوده فتنافي اللازمان وذلك يستلزم تنافي المزومين  
 ايضا فيبين مفهوم القدرة وبين كونها مع الفعل منافاة ولانها لو لم تكن قبل الفعل يلزم  
 اما قدم العالم او حدوث قدرة الله تعالى ضرورة عدم انفكاك احدهما عن الآخر  
 والجواب عن الاول انا لانسلم تلك الملازمة بناء على جواز التكليف بما لا يطاق  
 كما هو رأى الاشعري ولو سلم انه لا يجوز لكن صحة التكليف تعتمد على القدرة بمعنى  
 سلامة الآلات والاسباب لاعلى القدرة الحقيقية ولو سلم انها تعتمد عليها لكن  
 لانسلم لزوم وجودها حقيقة وقت التكليف لم لا يكفي توهم وجودها ولو سلم  
 لزوم وجودها حقيقة لكن لانسلم انتفاءها وقت التكليف به بناء على ما روى عن ابي  
 حنيفة واصحابه ان القدرة الحقيقية صالحة للضدين حتى ان القدرة على الكفر هي  
 بعينها تصلح للايمان ايضا بدل الكفر فتلك الصلاحية تصحح التكليف بالكفر حال  
 كفره قادر على الايمان قدرة حقيقية فيكون مكلفا به فان قيل كيف يصح تعلقها  
 بالايمان بدل الكفر مع انها لم توجد ابتداء الا وقت حدوث الكفر وتعلقت به في ذلك  
 الوقت لاقبله حتى يصح تعلقها بالايمان بدل الكفر قلنا انها وان لم توجد الا وقت  
 حدوث الكفر الا انه لم يجب الكفر بها الدخول الاختيار فيها فاذا لم يجب الكفر بها  
 صح تعلقها بالايمان بدل الكفر فان قيل قد تحقق في محله ان المعلوم يجب وجوده  
 عند تمام علته والفرض ان القدرة الحقيقية عبارة عن جملة ما يتوقف عليه فيجب  
 وجود الكفر عندنا قلنا نعم الا ان الوجوب الحاصل من هذه الجملة هو الوجوب  
 بالاختيار وهو لا يقتضى الوجوب بالذات فيمكن التخلف عنها عن الثانى بانا

واذا كان التكليف بالمحال محالا ( فلا  
 بدله ) اى للمأمور ( من قدرة ) لا بمعنى  
 الاستطاعة المقارنة للفعل



لانسلم ان الفعل حال حدوثه مستغنى عن القدرة بل يحتاج اليها وما يتوهم من لزوم ايجاد الموجود ممنوع اذ لم يوجد قبل هذا اليجاد بل وجد بهذا اليجاد وعن الثالث بان كلامنا في قدرة العبد لا في قدرة الله حتى يلزم ما ذكرتم بل قدرة الله تعالى قديمة ولها تعلقات حادثه واستدل اصحابنا بوجوه الاول انها علة تامة فلو كانت قبل الفعل لزم تخلف العلة التامة عن المعلول الثاني انها عرض والعرض لا يبقى زمانين ولو كانت قبله لانعدمت حال الفعل فيلزم وجود المقدور بدون القدرة الثالث انها لو كانت قبله لكان الفعل قبل زمان وقوعه مقدور فيلزم ان يكون وقوعه قبله مقدورا لكنه محال لانه يلزم من فرض وقوعه قبله ان يكون الفعل موجودا ومعدوما معالانه معدوم قبل وقوعه وان لا تكون الحالة التي فرضناها سابقة عليه بل مقارنته له وههنا بحث ذكرناه في الكلام ( قوله فانها علة تامة ) فلا تكون قبل الفعل فلا تكون مناطا للتكليف وفي تعريف هذه القدرة اختلاف كثير ذكرناه في الكلام ( قوله بل بمعنى سلامة الاسباب ) قال في البردوي وهذا فضل من الله تعالى ومنه عندنا خلافا للمعتزلة فانه عندهم واجب كما عرف في مسألة الاصلح واعترض عليه بان هذا الكلام من فخر الاسلام يدل على جواز التكليف بدون هذه القدرة عنده كما هو مذهب الاشعرية وما ذكره في بعض مصنفاته يدل على خلافه فانه قال في بعض مصنفاته ان القدرة بمعنى سلامة الآلات جعلت شرطا لازما للتكليف عدلا وحكمة كما هو مذهب عامة اهل السنة واجيب عنه تارة بالتوفيق بينهما بان مراده بما في البردوي ان اعطاء هذه القدرة التي يصير العبد بها اهلا للتكليف فضل من الله ومنه لانه لا يجب على الله تعالى شيء وبناء التكليف على هذه القدرة واشتراطها فيه عدل وحكمة كاعطاء العقل فانه فضل ومنه من الله تعالى وبناء صحة الخطاب عليه واشتراطه في صحة الخطاب عدل وحكمة واخرى بصرف اسم الاشارة الى اشتراط القدرة دون اعطائها وبيان كون اشتراطها فضلا ومنه من الله تعالى ان جواز التكليف مبني على القدرة الحقيقية التي بها يوجد الفعل الا انها لم تسبق الفعل بل قارنته والتكليف لا بد وان يوجد قبل الفعل نقل الحكم عنها الى سلامة الآلات والاسباب التي تحدث هذه القدرة بها عند ارادة الفعل مادة فشرطت لصحة التكليف سلامة الآلات والاسباب مع ان التكليف صحيح بدونها بناء على توهم وجود القدرة الحقيقية عند الفعل فضلا ومنه من الله تعالى هذا والمصنف لم يذكر ان اشتراط هذه القدرة هل هو

فانها علة تامة بل بمعنى سلامة الاسباب والآلات المفسرة بقدرة



فضل من الله تعالى ومنه او حكمة وعدل اشارة الى جواز الامر بن ( قوله بها  
 يتمكن المأمور ) اي سواء كان المأمور به حسنا لعينه او لغيره حتى اجمعوا ان  
 الطهارة لا تجب على العاجز عنها بيده بان لم يقدر على استعمال الماء ولم يخدم  
 يستعين به بل يتيم واما ان وجد من يستعين به فهل يجوز له التيمم في المبسوط  
 انه لا يجوز وفي قاضيخان ان كان المعين حرا او امرأته جازله التيمم في قول ابي  
 حنيفة لانه لا يجب عليهما الاعانة له وان كان مملوكه اختلف المشايخ على قول  
 ابي حنيفة والفرق على احد القولين ان العبد وجب عليه الاعانة له فكان بمنزلة  
 بيده بخلاف الحر ومن هذا قالوا ان كان المعين يعينه بدل وهو يقدر عليه  
 لا يجوز له التيمم عند الكل ( قوله من اداء ما زمه ) اي زمه بهذا الامر لا يقبه  
 تأمل ( قوله يخرج الحج ) اي يخرج بقيد غالب يعني انما قيد بالغالب لانه قد يتمكن  
 من اداء ما زمه بلا حرج بدون الزاد والراحلة وقد يتمكن منه بلا حرج بدون  
 راحلة فقط فينقض اشتراط الزاد والراحلة في الحج واذا قيد بالغالب خرج  
 هاتان الصورتان لان احدهما نادرة والاخرى كثيرة لاغالبه وانما الغالب  
 بلا حرج هو التمكن منه بهما والفرق بين الغالب والكثير ان كل ما ليس بكثير نادر  
 وليس كل ما ليس بغالب نادرا بل يكون كثيرا او اعتبر بالصحة والمرض والجذام  
 فان الاول غالب والثاني كثير والثالث نادر ( قوله اذا لم يؤد الى الحج ) بان لم يكن  
 الفائتا اكثر من صلاة يوم وليلة ( قوله عدم انفساك ممنوع ) اي عدم انفساك  
 نفس الوجوب عن التكليف ممنوع لان التكليف عبارة عن طلب ايقاع الفعل  
 من العبد وهو صفة المكلف الامر ونفس الوجوب عبارة عن لزوم الفعل في ذمة  
 المكلف وهو صفة الفعل ولا تلازم بين الصفتين لان نفس الوجوب يلزم بسببه  
 كدخول الوقت والتكليف يلزم عند تحقق وجوب الاداء ( قوله فعني استلزام  
 التكليف للقدرة الخ ) حاصله ان المراد بالقدرة التي كانت لازمة للتكليف هي القدرة  
 الحقيقية التي مع الفعل لكن لا مطلقا بل باعتبار وجودها عند ارادة العبد احداث  
 الفعل فهذا المعنى يتحقق في النائم والمغمى عليه وانما المتفق عنهما هو القدرة  
 بمعنى سلامة الآلات والاسباب ويوضح هذا الجواب ما ذكره في الكشف ان جواز  
 التكليف مبني على القدرة الحقيقية الا انها لم تسبق الفعل والتكليف لا بد وان  
 يكون قبله نقل الحكم عنها الى القدرة بمعنى سلامة الآلات والاسباب فاشتراط  
 القدرة بمعنى سلامة الآلات والاسباب مع ان التكليف صحيح بدونها بناء على توهم  
 وجود القدرة الحقيقية عند وجود الفعل فضل من الله تعالى ومنه على عباده

( بها يتمكن ) المأمور ( من اداء ما زمه )  
 وانما قال ( بلا حرج غالبا ) ليخرج الحج  
 بلا زاد وراحلة فانه نادر وبلا راحلة  
 فقط كثير واما بهما فغالبا ( وهي ) اي  
 القدرة المفسرة بما ذكر ( شرط لوجوب  
 الاداء الا الاداء نفسه لوجوده ) اي  
 الاداء ( قبلها ) اي قبل القدرة المفسرة كحج  
 الفقير والزكاة قبل الحول فلو كانت  
 شرط الاداء لما تقدم عليها ( ولا شرط  
 بنفس الوجوب لانه ) اي الوجوب  
 نفسه ( جبري ) غير محتاج الى القدرة  
 ولذا يتحقق في النائم والمغمى عليه اذا  
 لم يؤد الى الحج ولا قدرة ثمة فان قيل  
 نفس الوجوب لا ينفك عن التكليف  
 المستلزم للقدرة فكيف ينفك عن لازمه  
 قلنا عدم الانفساك ممنوع ولو سلم فعني  
 استلزام التكليف للقدرة ان الله تعالى  
 لا يأمر العبد الا بما يستطيعه عند ارادة  
 احداثه فهذه القدرة لا تلزم التكليف  
 مطلقا بل حالته ( وهي ) اي القدرة  
 ( نوعان ) النوع الاول ( ادنى ما ذكر )  
 من قدرة يتمكن بها من اداء ما زمه بلا  
 حرج غالبا ( ويسمى ) هذا النوع  
 ( الممكنة ) لكونه وسيلة الى مجرد  
 التمكن والافتقار على الفعل من غير  
 اعتبار بسر زائد ( وهو ) اي هذا  
 النوع ( شرط ) لوجوب اداء كل  
 واجب ( مطلقا ) بدنيا كان او ماليا



و حسنا لنفسه او لغيره (ولذا) اى لكونه

شرطا لوجوب الاداء مطلقا (لم يلزم زفر الاداء في) الجزء (الاخير) من الوقت اذا حدث فيه الاهلية فان الاداء فيه تمتع فلو وجب لادى الى التكليف بما لا يطاق (قلنا) في جوابه انه انما يؤدي الى ذلك التكليف اذا كلف بالاداء في ذلك الجزء من الوقت وهو ممنوع بل التكليف انما هو بالاداء مطلقا وذلك يتصور بوقوع الشرع في الوقت فانه اذا شرع في الوقت يكون (الفعل) (اداء) وان اتم بعد الوقت كما سبق (او) نقول سلنا ان التكليف بالاداء فيه لكن (لزومه) اى لزوم الاداء ليس لكونه مطلوبا في نفسه حتى يلزم التكليف بما لا يطاق بل لزومه (خلفه) وهو القضاء فان بعض الاحكام قد يجب اداؤه ثم يخلفه خلفه للجهز عنه كالوضوء للتيمم وكن حلف على مس السماء او نحو بل الحجر ذهابا ووجود القدرة بالنظر الى الخلف الذى هو القضاء كاف (والجواب) المشهور (بان) شرط وجوب الاداء ليس الا (القدرة) بمعنى سلامة الاسباب (وهي موجودة) ههنا (و) كذا الجواب المشهور (بان القضاء) ليس مبنيا على وجوب الاداء حتى يلزم ما ذكرتم بل هو (مبنى على نفس الوجوب) فما يكون سببا لنفس الوجوب يكون سببا للقضاء والجزء الاخير صالح للاول لان نفس الوجوب جبرى كما سبق فيكون صالحا للثاني ايضا (ضعيف) خبر لجواب اما ضعف الجواب الاول فلان الوقت الصالح للاداء من جملة الاسباب فاذا اتنى الصلاحية لاتبى السلامة

(قوله) و حسنا لنفسه او لغيره) ذكره بالواو اشارة الى انه تفسير آخر لمطلقا تأمل (قوله) لم يلزم زفر الاداء) قال اذا صار اهلا للتكليف في آخر الوقت بان اسلم او بلغ او طهرت او افاق فيه لا يجب عليه اداء الصلاة لعدم قدرته عليه حقيقة لفوات الوقت الذى هو من ضرورات القدرة وما قبل ان القدرة التى هي شرط التكليف وان لم توجد حقيقة لكن يحتمل ان توجد باحتمال امتداد الوقت كما وقع لسليمان عليه السلام وتوهم القدرة كاف لصحة التكليف ممنوع لان ما يكفي توهمه هو القدرة الحقيقية لا القدرة بمعنى سلامة الالات والاسباب بل لا بد من وجودها حقيقة والاجاز التكليف بالحج توهم الزاد والراحلة وبصوم الشيخ الفانى توهم القدرة عليه وبالركوع والسجود والقيام توهم زوال المرض واللازم باطل فكذا المزوم ورد بان توهم هذه القدرة انما لا يكفي اذا كان المطلوب منه عين ما كلف به اما اذا كان المقصود غير ما كلف به فهو كاف لصحته وههنا المقصود هو الخلف فيكفي توهم القدرة فيه وحاصل ما ذكره المصنف من الجواب اننا لانسلم ان الوجوب في ذلك الجزء يؤدي الى التكليف بما لا يطاق وانما يؤدي اليه ان لو كلف بالاداء في ذلك الجزء وليس كذلك ولو سلم ذلك ولكن لزوم الاداء فيه ليس لكونه مطلوبا لعينه بل لكونه مطلوبا لخلفه وهو القضاء فلا يلزم التكليف بما لا يطاق وهذا لان بعض الاحكام يكاف به خلفه كالوضوء يكلف به للتيمم عند عدم القدرة على استعمال الماء وكن حلف ليمس السماء فانه ينقذ اليمين موجبة للبر لتصوره عقلا باحتمال القدرة عليه ثم يحنث للجهز عنه ويلزمه خلفه وهو الكفارة والحاصل ان القدرة على نوعين حقيقية وهي مع الفعل وبمعنى سلامة الالات والاسباب وهي مناط التكليف ومتقدمة على الفعل وهذا النوع على نوعين احدهما بصير الفعل به غالب الوجود وظاهر التحقيق عادة كمن ادرك سعة في الوقت مع كونه اهلا لاداء الصلاة وهذا النوع يظهر اثره في لزوم الاداء لعينه بمعنى انه باثم يترك الاداء والثاني بصير الفعل به في حيز الجواز عقلا وان كان يندر وقوعه وهذا النوع يظهر اثره في لزوم الاداء لخلفه لالعينه (قوله) انما هو بالاداء مطلقا) اى سواء اتم في الوقت او بعده كما هو مقتضى الجواب الاول او سواء كان مطلوبا لنفسه او مطلوبا لخلفه كما هو مقتضى الجواب الثاني (قوله) فاذا اتنى الصلاحية لاتبى السلامة) قلت فيه نظر لانه ان اراد انتفاء الصلاحية للخلف ممنوع وان اراد انتفاءها للاصل فسلم ولا يضر لان المقصود ههنا ايجاب الخلف بشرط سلامة آلات الخلف لسلامة آلات الاصل كما في الكشف حيث قال



اذا كان المطلوب من التكليف عين ما كلف به لا يكفي فيه توهم القدرة التي بمعنى سلامة الآلات والاسباب واذا كان المطلوب منه خلفه فتوهم تلك القدرة كافي لصحة التكليف كالامر بالوضوء اذا كان المقصود منه حقيقة الوضوء لا يصح الاعتد وجود الماء حقيقة واما اذا كان المطلوب منه خلفه وهو التيمم فتوهم الماء وان كان بعيدا كافي لصحة الامر به ليطهر اثره في حق خلفه وبشرط اثره في حق خلفه وبشرط حيث سلامة آلات الخلف لانه هو المقصود لسلامة آلات الاصل وفي مسئلتنا المقصود من هذا التكليف ايجاب خلفه لاحقيقة الاداء وهو الاداء انتهى (قوله فليتأمل) لعله اشارة الى انه لو اراد بالقدرة القدرة بمعنى العلة النامة فاللازمة ممنوعة وان اراد القدرة بمعنى سلامة الآلات والاسباب فاللازمة مسلمة وبطلان اللازم ممنوع كيف وان التكليف لا يحتاج الى القدرة بمعنى سلامة الآلات وانما شرطت هذه القدرة فضلا من الله ومنه على عبادة كاتقدم عن الكشف (قوله اي اعلى ما ذكر) لانها شرط فيه معنى العلة بخلاف الاولى فانها شرط محض (قوله لتحصيلها اليسر) اي بيسر الاداء على العبد بعد ثبوت الامكان اشارة الى تحقيق ما قالوا ان القدرة الميسرة مغيرة لصفة الواجب الى اليسر يعني ليس مرادهم انها تجعل الواجب متصفا بصفة اليسر بعد ان كان واجبا بصفة العسر بل مرادهم انها تجعل الواجب ابتداء مما يتصف بصفة اليسر بعد امكان وجوده بدون صفة العسر بالقدرة الممكنة تيسيرا للامر على عباده فضلا ومنه فكانت هذه القدرة مغيرة للواجب من الامكان الى اليسر (قوله فهي زائدة على الشرط المحض) اي الذي ليس فيه معنى العلة فلم يشترط بقاؤها لبقاء الواجب اذ البقاء غير الوجود وشرط الوجود لا يلزم ان يكون شرط البقاء كالشهود في النكاح شرط للانعقاد دون البقاء بخلاف اليسر (قوله في اكثر الواجبات المالية) كالنماء في الزكاة والخارج في العشر والخراج (قوله حيث لا يجب عليه شيء) يحتمل ان يتعلق ببؤدى فتكون الحثية للتعليل لكن الاولى حينئذ ان يقول حيث لم يبق عليه واجب ويحتمل ان يتعلق بهالك فتكون لتقييد وعلى التقديرين فالاعتراض معارضة (قوله في صورة هلاك المال) احتراز بالهلاك عن الاستهلاك بان ينفق في حاجته او استدلال مال التجارة بغير مال التجارة بان ينوي في البذل عدم التجارة عند استبدال السائمة بسائمة من جنسها او من غير جنسها او بغير سائمة دراها

واما ضعف الجواب الثاني فلان وجوب القضاء بالتكليف فلو بني على مجرد نفس الوجوب وليس القدرة شرطا له لوقع التكليف بدون شرطه وهو باطل فليتأمل (و) النوع (الثاني) اقضاء (اي اعلى ما ذكر من القدرة) (ويسمى هذا) النوع (الميسرة) لتحصيلها اليسر بعد الامكان فهي زائدة على الشرط المحض اشترطت لوجوب بعض الواجبات كرامة من الله تعالى وفضلا ولذا اشترطت في اكثر الواجبات المالية لكون ادائها اشق على النفس عند العامة (وبقاؤه) اي بقاء النوع الثاني (شرط لبقاء الواجب) في الذمة (لثلاثين) اليسر عسرا) اعترض عليه اولاً بانه يؤدي الى فوت اداء الزكاة فيما اذا اخراهاها خسين سنة ثم هلك المال حيث لا يجب عليه شيء وثانياً بان لا نسلم انه يلزم من عدم اشتراط بقائها انقلاب اليسر عسرا وهو النماء مثلا دون الآخر وهو البقاء فان حصول القدرة الميسرة بيسر وبقاؤه بيسر آخر واجب عن الاول بالتزام الفوات في صورة هلاك المال



او عروض فان هذه الصور كلها استهلاك يلزمه ضمان الزكاة لان اشتراط بقاء القدرة الميسرة انما كان نظرا للمكلف وقد خرج بالتعدي عن استحقاق النظر له فلم يسقط الوجوب عنه ولا نابع العمل القدرة الميسرة باقية تقديرا زجرا على المتعدي ورد الما قصده من اسقاط الحق الواجب عن نفسه ونظر الفقير ثم سقوط الزكاة في صورة الهلاك عندنا وقال الشافعي بضمن اذا هلك بعد التمكن من الاداء بعد الحول بان ظفر بمن يدفع اليه الصدقة من الفقراء والساعي وبالتمكن من الاداء تقرر الواجب في الذمة فلا يسقط بالعجز بعده كما في صدقة الفطر والحج ديون العباد ولانه منعه بعد كونه مطالبا بالخطاب فصار كالاتهلاك قلنا ان الواجب ليس في الذمة بل جزءه من النصاب تحقيفا للتيسر المعبر في الزكاة وعملا بكلمة الظرف في قوله عليه السلام في اربعين شاة فيسقط بهلاك محلها كدفع العبد المستحق بالدين او الجنابة فانه اذا لم يدفع المولى الى صاحب الدين وولى الجنابة فهلك في يد المولى لم يجب اقامة غيره مقامه ولا عليه ضمانه بخلاف صدقة الفطر والحج وديون العباد فانها في الذمة وبخلاف اداء القيمة فانها وان لم تكن جزءا من المحل لكنها جائزة للاذن بالاستبدال وبمجرد التأخير بعد توجه الخطاب بعد الحول سواء طالبه الفقير بالاداء او لم يطالبه ليس باستهلاك حقيقة وهو ظاهر ولا حكما بان استبدال مال التجارة بغيره لان المصرف ليس بفقير معين فللمالك ان يصرف الى من شاء من الفقراء في اى وقت شاء واما تأخيره بعد طلب الساعي فمعه خلاف قيل بضمن لكونه متعينا وقيل لا بضمن اذ لا تفويت فيه على احد ملكا ولا يداولانه يجوزانه منعه لاختيار الاداء في وقت آخر قيل وهو الاصح والاشبه بالفقه لان الساعي وان تعين لكن للمالك رأى في اختيار محل الاداء بين العين والقيمة ثم القيمة شائعة في محال كثيرة والرأى يستدعى زمانا فالحبس لذلك (قوله ولا محذور في ذلك) قال صاحب التلميح هذا الجواب فاسد اذ لا محذور ههنا اقوى من ابطال حق الفقير غايته ان الفقير غير معين بالشخص بل المصرف جنس الفقير وعدم تفويت المالك واليد لا يستلزم عدم تفويت الحق واليه اشار بقوله وانما حق الفقير في ان يعين محلا للمصرف اليه يعنى انه فوت تعيين الفقير مصرفا للمحل الاداء وهو المال والفرق بين محل الاداء ومحل الصرف ان محل الاداء هو عين المال او قيمته ومحل الصرف هو الفقير (قوله في اختيار محل الاداء) يعنى تختار عين الشاة من اربعين شاة مثلا او قيمتها (قوله هذا المحل) اى العين وقوله من محل آخر اى من القيمة اوله حبه ليؤدى

( ولا محذور في ذلك ) لانه ما فوت بهذا الحبس على احد ملكا ولا يداول المال حقه ملكا وبدا وانما حق الفقير في ان يعين محلا للمصرف اليه ولصاحب المال الخيار في اختيار محل الاداء فله حبه هذا المحل ليؤدى من محل آخر فلا يضمن الا يرى ان منع المشتري الدار عن الشفيع حتى صار بحرا ومنع المولى المديون عن البيع او العبد الجاني عن اولياء الجنابة



الى من يشاء من المصرف في اي وقت شاء ( قوله من غير اختيار الارش ) اي  
 ارش الجنابة ( من الكثير ) متعلق بالقليل او الايجاب ( قوله فانه محال  
 عقلا ) لامتناع انقلاب الماهية ( قوله فانه ليس شرطا لبقاء الواجب ) اي  
 الواجب بالقدرة الممكنة يعني ان بعض الواجبات يجب بالقدرة المبسرة كالزكاة  
 والعشر والخراج وبعضها بالقدرة الممكنة كالحج وصدقة الفطر فبقاء القدرة  
 المبسرة شرط لبقاء تلك الواجبات لما مر بخلاف الممكنة فان بقاءها ليس شرطا  
 لبقاء ما يجب بها حتى لو ملك الزاد والراحلة ثم مات قبل ان يقدر نائبا ياتم لبقاء  
 الواجب في ذمته لان بقاءه يستغنى عن حقيقة تلك القدرة وبقائها اذا المنقتر  
 الى حقيقة تلك القدرة وبقائها ونفس اداء الواجب دفعا لضرورة التكليف  
 بما لا يطاق واما التمكن من اداء الواجب فلا يفتقر الى حقيقةها وبقائها بل  
 يكفي امكانها او توهمها فتوهم الزاد والراحلة بعد زوالها كاف في بقاء  
 الواجب بخلاف توهمها قبل ان يوجد اصلاحا لم يجب الحج على من يملك  
 الزاد والراحلة اصلا باعتبار توهمها ( قوله وذلك ) اي كفاية توهم القدرة  
 الممكنة بعد زوالها ( قوله اذا لبقاء غير الوجود ) ولهذا صح اثبات الوجود  
 ونفي البقاء بأن يقال وجد ولم يبق ( قوله لان هذا الخ ) فيه اشارة الى دفع  
 ما يقال ان بقاء الحكم قد يستغنى عن بقاء العلة استغناء المشروط عن بقاء  
 الشرط فينبغي ان لا يشترط دوام القدرة المبسرة لدوام الواجب وحاصل الدفع  
 ان ذلك فيما يمكن البقاء بدون العلة كالرمل في الحج فانه زوال علة التشجيع  
 على الكفار في الحكم الى الآن واما اذا لم يمكن بقاء العلة شرط لبقاء الواجب  
 كما فيما نحن فيه لان البقاء لا يبق بدونها فاذا زال اليسر ايضا لم يبق الواجب  
 واجبا لانه لم يشرع الا بذلك الوصف هكذا نقل عنه في الحاشية وفيه نظر  
 لان التفرقة بين ما يبق بعد زوال العلة وبين ما لا يبق من الحكم غير ظاهر  
 والاصل عدم الفرق والاولى في الدفع ان يقال قياس العلة على الشرط قياس  
 مع الفارق والاصل زوال الحكم عند زوال العلة لان الحكم ملزوم لوجود العلة  
 ووجود الملزوم بدون اللازم محال بخلاف المشروط مع الشرط و زوال علة  
 الرمل في الطواف مع بقاءه ممنوع فان النبي عليه السلام رمل في حجة الوداع  
 تذكرا لنعمة الامس بعد الخوف ايشكر عليها وقد امرنا الله بذكر نعمه وما  
 امرنا به الا لشكرها او يجوز ان ثبت الحكم بعلم متبادلة فحين غلبت المشركين  
 كان علة الرمل ابهام المشركين قوة المؤمنين والتشجيع عليهم وعند زوال ذلك تكون

( علته )

( من غير اختيار الارش ) حتى هلك  
 لا يوجب الضمان وعن الثاني بان معنى  
 انقلاب اليسر عمرا انه ووجب بطريق  
 ايجاب القليل من الكثير يسرا وسهولة  
 فلو واجبناه على تقدير الهلاك لوجب  
 بطريق الغرامة والتضمين فيصير عمرا  
 وليس المراد ان نفس اليسر يصير عمرا  
 فانه محال عقلا وانما يصير اليسر عمرا  
 وبالعكس ( دون ) بقاء النوع ( الاول )  
 فانه ليس شرطا لبقاء الواجب ( اذ )  
 المنقتر الى حقيقة هذه القدة وبقائها  
 هو حقيقة الاداء و ( التمكن من الاداء )  
 والافتقار عليه ( يستغنى عن البقاء )  
 اي بقاء القدرة بل يكفي بمجرد امكانها  
 وتوهمها وذلك لان القدرة الممكنة لما  
 كانت شرطا للتمكن من الفعل واحداثه  
 كانت شرطا محضا ليس فيه معنى العلة  
 فلم يشترط بقاءها لبقاء الواجب اذا البقاء  
 غير الوجود وشرط الوجود لا يلزم  
 ان يكون شرطا لبقاء كالشهود في النكاح  
 شرط للانعقاد لا لبقاء بخلاف المبسرة  
 فانها شرط فيه معنى العلة لانهما غيرت  
 صفة الواجب من العسر الى اليسر فارت  
 فيه واوجبه بصفة اليسر فيشترط  
 دوامها نظرا الى معنى العلية لان هذه  
 العلة مما لا يمكن بقاء الحكم بدونها اذ  
 لا يتصور بدون اليسر فلهذا اشترط بقاء  
 القدرة المبسرة دون الممكنة مع ان ظاهر  
 النظر يقتضي ان يكون الامر بالعكس اذ  
 الفعل لا يتصور بدون الامكان ويتصور  
 بدون اليسر ( ولذا ) اي ولذلك الاستغناء  
 ( قيل ) القائل فخر الاسلام ومن تبعه



علته تذكر نعمة الامن لا يقال كيف يصح هذا مع انه لو استهلك المال في باب الزكاة لا يسقط عنه الزكاة بل يلزمه الضمان فقد زالت العلة وبقي الحكم لانا نقول لانسلم زوال المال بل جعل موجودا تقديرا زجره (قوله لم بشرط) اي بقاء القدرة (للقضاء) استدلووا على اختصاص القدرة الممكنة بالاداء بوجهين احدهما ان القضاء انما يجب لبقاء الواجب بالنص وبقاء الواجب غير مشروط ببقاء القدرة الممكنة فالقضاء غير مشروط ببقائها مادام الواجب باقيا وثانيهما انه يلزم في النفس الاخير من العمر قضاء جميع المتروكات من الصلاة والصوم والحج وغيرها مع عدم القدرة عليها قطعاً فلو كان بقاؤها شرطاً للزم قضاء هذه المتروكات فان قيل لولم بشرط ذلك للقضاء لزم التكليف بما لا يطاق اجاب عنه بقوله ان هذا ليس ابتداء تكليف بل بقاء التكليف الاول على المختار من ان القضاء انما يجب بما يجب به الاداء من النص لا بنص جديد والا فلا بد من اشتراط القدرة الممكنة فيه كاشتراطها للاداء لثلا يلزم التكليف بما لا يطاق فان قيل لافرق في اشتراط القدرة بين وجوب الاداء ووجوب القضاء لان الاداء اذا كان مطلوباً بنفسه تشرط حقيقة القدرة واذا كان مطلوباً لغيره بشرط فيه توهم القدرة ففي النفس الاخير انما قالوا بوجوب قضاء المتروكات بناء على توهم امتداد الوقت فيه ليظهر اثره في الخلف كما في الجزء الاخير من الوقت اجاب عنه بان ذلك ليس كالجزء الاخير من الوقت في حق الاداء لان الجزء الاخير منه انما اعتبر ليظهر اثره في الخلف وهو القضاء ولا خلف للقضاء وفيه بحث لان المؤاخذة الاخروية ووجوب الابصاء يجوز ان يكون خلفاً عن القضاء كما ان القضاء خلف عن الاداء الا ترى ان الميت تبقى عليه الواجبات المتروكات في حق بقاء الاثم والمؤاخذة في الآخرة مع ان الموت مجرد كلى قلت ولقائل ان يمنع كون المؤاخذة الاخروية ووجوب الابصاء خلفاً عن القضاء (قوله اما الزكاة فلانها الخ) يعني اما عدم بقاء الزكاة بهلاك المال النامي عندنا فلانها انما تجب بالقدرة الميسرة والقدرة الميسرة ما تغير الواجب من العسر الى اليسر بالمعنى الذي تقدم ذكره ولا يحصل التغير الا بالنماء لا بالنصاب لان ايتاء الخمسة من المائتين وابتداء احد من الاربعين الذي بعد المائتين سواء في اليسر لان المدفوع ربع العشر في كل حال واذا لم يكن النصاب مغيراً للواجب لم يعد من القدرة الميسرة بل من القدرة الممكنة التي هي شرط وجوب الاداء عند بعضهم ولهذا لا يشترط بقاؤها لبقاء الواجب وبرد عليه ان يتمكن من اداء الزكاة لا يتوقف على النصاب بل يكفي

(لم بشرط) اي بقاء القدرة (للقضاء) بدليل ان في النفس الاخير من العمر يلزمه تدارك ما فات من الصلوات والصيامات والحج وغيرها وظاهر انه ليس بقادر على تداركها ولا يلزم منه تكليف مالا يطاق لان هذا ليس ابتداء تكليف بل بقاء التكليف الاول على ما هو المختار ان القضاء انما هو بالسبب الاول وليس ذلك كالجزء الاخير من الوقت في حق الاداء لانه انما اعتبر ليظهر اثره في خلفه كما سبق ولا خلف للقضاء كذا قالوا وفيه بحث ثم انه فرع على اشتراط بقاء القدرة الميسرة لبقاء الواجب وعدم اشتراط بقاء الممكنة بقوله (فلانني الزكاة والعشر والخراج بهلاك المال النامي) فان كل واحد منها لما وجب بالقدرة الميسرة اتفق بانقائها اما الزكاة فلانها تجب بالنماء الذي يحصل به يسر الاداء فان النصاب لما لم يغير الواجب من العسر الى اليسر لان ايتاء الخمسة من المائتين وابتداء احد من الاربعين سواء في اليسر لم يعد من القدرة الميسرة بل من شرائط الاهلية كالعقل والبلوغ او شرط وجوب الاداء لان حسن الاغناء لا يتحقق غالباً الا بالفن الشرعي



فان قيل فيبغي ان لا تسقط الزكاة بهلاك النصاب قلنا نمتسقط لفوات القدرة الميسرة التي هي وصف الثمأ لالفوات الشرط الذي هو النصاب ولهذا لا تسقط بهلاك بعض النصاب مع ان الكل ينتفي بانتفاء البعض ومن هذا ظهر فائدة تقييد المال بالنامي واما العشر فلان الله تعالى خصه بالخارج من الارض الذي هو نمائها ووجب قليلا من الكثير اذ القدرة على اداء العشر تستغني عن تسعة الاعشار وذلك دليل اليسر واما الخراج فقد خصه الله تعالى بنماء الارض وهو الخارج حتى لو كانت الارض سبعة لا يجب عليه وكذا اذا لم يحصل الخارج بان زرعها ولم يخرج شيء واما اذا تمكن من الزراعة وتركها فيجب عليه عليه لوجود الخارج تقديرا لان التقصير من جهته فكأنه عسر على نفسه كالاستهلاك في الزكاة بخلاف العشر فانه انما يجب بالخارج تحقيقا وانما كان كذلك لان الواجب في الخراج غير جنس الخارج فامكن القول بوجود الخراج مع انعدام الخارج تحقيقا بخلاف العشر فان الواجب فيه جزء من الخارج فلا يمكن ايجاب جزء من الخارج بدون الخارج

ملك قدر ما يؤدي فكيف يكون وجود النصاب من شرائط النصاب وراجعة الى القدرة الممكنة على انها عبارة عن سلامة الآلات والنصاب ليس منها وكذا قل الا كثرون انه من شرائط اهلية الوجوب كالعقل والبلوغ واستدوا عليه بالعقل والعقل اما النقل فلنقله عليه السلام لاصدقة الا عن ظهر غنى فانه لثني الوجوب لثني الوجود اذ كثيرا ما توجد الصدقة من الفقير فالغنى ليس الا بشرط الوجوب واما العقل فلان الزكاة اغناء للفقير ولا بصير المرء اهلا للاغناء الا بالغنى كما لا بصير اهلا للتمليك الا بالملك فان قيل ان المعتمد في الزكاة ليس الا اغناء الشرعي بل الاغناء عن السؤال لدفع حاجة الفقير وهذا لا يتوقف على الغنى الشرعي وهو ملك النصاب اجيب عنه بان المراد ان الاغناء لصفة الحسن يتوقف على الغنى الشرعي غالبا لان الغالب من حال الفقير عدم الصبر على شدايد الفقر والجزع على مكابد الحاجة فلا بد في اهلية الاغناء المأمور به ووجوبه من الغنى الشرعي لثلا يؤدي الى الجزع المذموم غالبا واما من آثر الغير على نفسه مع احتياجه من غير جزع فتادر فلا يعتبر به في الشرع ثم الغنى الشرعي يحصل بكثرة المال ولاحد للكثرة تعرف به واحوال الناس فيه مختلفة فبعضهم من يحصل له الغنى بمال يسير ومنهم من يحصل بكثير فقد ر الشرع له حد او هو النصاب زائدا على الاهلية الاصلية الحاصلة بالعقل والبلوغ ( قوله فان قيل فيبغي الخ ) منشاؤه كون النصاب من شرائط اهلية الوجوب لامن القدرة الميسرة وحاصل الجواب ان سقوط الزكاة انما هو لفوات القدرة الميسرة بفوات النصاب لان الثمأ يفوت بفوات النصاب الذي هو من شرط الاهلية او من القدرة الممكنة على الخلف السابق ( قوله ولهذا ) اي ولكون سقوط الزكاة لفوات القدرة الميسرة لا تسقط الزكاة بهلاك بعض النصاب بل تبقى في حصة الباقي لبقاء الثمأ فيه فان قيل كمال النصاب شرط في الابتداء لوجوب الاهلية فلم يشترط كماله في البقاء حتى وجبت الزكاة في حصة الباقي بعد هلاك بعض النصاب قلنا ان كمالها انما شرط لوجوب الاهلية وما هو شرط لوجوب الاهلية لا يشترط بقاؤه لبقاء الواجب ( قوله ظهر فائدة تقييد المال ) يعني لو لم يقيد به لتوهم ان المراد بهلاك المال هلاك النصاب ( قوله واما الخراج الخ ) اعلم ان الخراج على نوعين خراج مقاسمة وهو يتعلق بعين الخراج كالعشر ويكون الواجب فيه شيئا معينا من الخراج وليس لذلك الشيء حدم معين بل الامام مخير في تقديره بربع الخراج او خمسة او سدسه او نصفه حين فتح



بلده وضرب على اراضيهم شيئا من الخراج وخراج وظيفة وهو يتعلق بالتمكن  
 من الانتفاع بالارض لابعين الخسارج ويكون الواجب فيه شيئا في الذمة  
 بتوظيف الامام على كل جريب ولايزاد على ما وضعه عمر رضي الله تعالى عنه على  
 ارض السواد لكل جريب ولابدان تكون الارض سالحة للزراعة في النوعين  
 حتى لو كانت سبخة وانقطع ماؤها او غلب عليها الماء لاخراج فيها اصلا وكذا  
 لو اصابت الزرع آفة سماوية لاخراج فيها اصلا لعدم النماء التقديرى في بعض  
 السنة وقد شرط بقاؤه في جميع السنة لبقاء الواجب كما في الزكاة وقبل سقوط  
 الخراج باصابة الزرع آفة فيما اذالم يبق من السنة مقدار ما يمكن من الزراعة  
 ثانيا في تلك السنة واما اذ ابقى من المدة قدر ذلك فلا يسقط لانه عطلمها كما اذا  
 تمكن من الزراعة وتركها بلا مانع فانه يجب عليه الخراج الموظف لوجود  
 الخراج تقديرا لان التقصير لما كان من جهته جعل الخراج في حكم الموجود  
 زجراله والخراج الموظف يتعلق بالتمكن من الانتفاع لابعين الخسارج وقد وجد  
 التمكن فلا يسقط بتقصيره لانه جنابة لا يصلح سببا للتخفيف والمراد بالخراج  
 في قوله لان الواجب في الخراج غير جنس الخراج هو الخراج الموظف للمقاسمة  
 لان الواجب في المقاسمة لا بد وان يكون من جنس الخراج لانها تتعلق  
 بعين الخراج حقيقة كالعشر (قوله لان غالب التمكن بهما) يعني ان الحج انما  
 وجب بنفس التمكن والاستطاعة عليه لقوله تعالى من استطاع اليه سبيلا  
 الا ان الاستطاعة لا تحصل غالبا الا بالزاد والراحلة فاسند الوجوب اليهما وكان  
 اشتراطهما لبوت ادنى تمكن من الحج لا ليسر اذا ليسر لا يقع الا بخدم  
 ومراكب واعوان وهذه الاشياء ليست بشرط بالاجماع فثبت ان الزاد والراحلة  
 للتمكن لا ليسر فلم يشترط بقاؤها لبقاء الواجب والمراد بغالب التمكن بهما هو  
 التمكن بهما بدون الحرج وانما اعتبر الغالب احترازا عن التمكن بدون الحرج  
 بلا زاد وراحلة وعن التمكن بدون الحرج بلا راحلة فان الاول نادر والثاني كثير  
 لا غالب فلا يرد النقص بهما على اشتراط الزاد والراحلة في القدرة الممكنة في الحج  
 فان قيل لم يعتبر هنا توهم القدرة بالسفر بالمشى والكسب في الطريق كما اعتبر  
 في الصلاة بتوهم امتداد الوقت مع انه اقرب الى الوقوع فتكون هذه القدرة ممكنة  
 والزاد والراحلة ليسر فيكون وجوبه بالقدرة اليسرة مع انه لم يشترط بقاؤها  
 لبقاء الواجب قلنا نعم الا ان في ذلك حرجا عظيما يفضى الى التلف وهو مدفوع  
 بالنص وانما اعتبر ذلك في الصلاة للتلف وهو القضاء لالاداء نفسه ولاخلف للحج

وبقوله (بخلاف الحج وصدقة الفطر)  
 فان كلا منهما لما وجب بالقدرة  
 الممكنة لم يشترط بقاؤها لبقاء الحج  
 فلانه وجب بالزاد والراحلة وهما  
 من الممكنة لان غالب التمكن بهما  
 اذ بدون الزاد نادر وبدون الراحلة  
 وان كان كثير الكثرة ليس بغالب  
 وانما لم يعتبر توهم القدرة بالمشى وغيره  
 فيه كما اعتبر توهم الامتداد في وقت  
 الصلاة مع ان هذا اقرب منه لان اعتباره  
 ههنا يفضى الى التلف ولاخلف حتى  
 يظهر اثره فيه بخلاف وقت الصلاة



لانه غير موقت بوقت معين بل متى أتى فهو أداء فيكون وجوبها بالممكنة  
 لا الميسرة والى هذا اشار بقوله وانما لم يعتبر توهم القدرة الخ (قوله واما صدقة  
 الفطر فلانها تجب بنصاب فاضل عن الحاجة الاصلية) فان قيل قد تقرر  
 في محله ان سبب صدقة الفطر هو رأس يمونه وبلى عليه لا النصاب وانما النصاب  
 شرط حتى قالوا انه لو جعل صدقة الفطر قبل النصاب ثم ملك النصاب صح  
 لان السبب هو الرأس وقد وجد حين الاداء فلا يلزم تقدم الحكم على السبب  
 وانما يلزم تقدمه على الشرط وهو جائز والحكم انما يجب بسببه لا بشرطه فكيف  
 يصح قوله تجب بنصاب قلنا ان الرأس سبب لنفس الحكم وهو صدقة الفطر  
 والنصاب لوجوب اداءه وشرطه والمراد بالحاجة الاصلية مسكنه وثيابه واثاث  
 بيته وفرسه وسلاحه وعبده الخدم وحوادث عياله ودينه الحاصل وقت  
 الوجوب او قبله لابعده واما الكتب فكتب التفسير والعقائد والفقه والمصحف  
 الواحد لا تعتبر نصابا وما عداها يعتبر نصابا ولو كان له داران دار يسكنها والدار  
 الاخرى لا يسكنها تعتبر قيمتها في غنى الفطر حتى لو كانت قيمتها مائتي درهم يجب  
 عليه صدقة الفطر (قوله ما يفضل عنها) اى عن الحاجة الاصلية (قوله او ملك  
 نصابا باليلة الفطر) ولم يوجد حولان الحول وهو محقق للتمام (قوله واعتبار  
 النصاب ليس ليس) حتى يجب بالقدرة الميسرة ويرد عليه ان القدرة الميسرة  
 يجب بقاؤها البقاء الواجب ولم يجب بقاؤها ههنا (قوله الامر بأمر الغير)  
 هذا ابتداء مسألة وذلك انهم اختلفوا في ان الشارع اذا امر احدا ان يأمر غيره  
 بفعل مثل امر النبي عليه السلام لولى الصبي بان يأمره بالصلاة اذا بلغ سبعا هل  
 هو امر لذلك الغير بذلك الفعل ام لا قيل نعم وقيل لا الا بدليل واختاره المصنف  
 واستدل عليه بثلاثة اوجه الاول انه لو كان آمرا لذلك الغير لزم ان يكون  
 الصبي مكلفا بالصلاة من قبل الشارع واللازم باطل فان قيل يجوز ان يكون  
 الصبي مكلفا بهاندا قلنا ان الامر حقيقة في الوجوب مجاز في الندب فلا يصر  
 اليه بلا قرينة والثاني انه لو كان امرا له لكان قولك لسيدي مر عبدك بكذا تعبدا  
 لانه حينئذ يكون امر العبد لغيره بغير اذنه واعلم ان الشارح العلامة جعل الحديث  
 المذكور مثلا لقول المختار لا دليلا عليه حيث قال مثاله قوله عليه السلام  
 مروهم بالصلاة لسبع ولا امر للصبي من قبل الشارع ثم شرع في الاستدلال  
 عليه بما ذكره الشارح من الدليلين المذكورين وهو الظاهر من قول الشارح  
 والالكان قولك الخ لكن لما كان صالحا للاستدلال به جعلناه دليلا مستقلا

واما صدقة الفطر فلانها تجب بنصاب  
 فاضل عن الحاجة الاصلية وان لم يتم  
 حتى لو ملك من ثياب البذلة ما يفضل عنها  
 او ملك نصابا باليلة الفطر يلزمه صدقة  
 الفطر واعتبار النصاب ليس ليس بل  
 ليصير الخطاب به غنيا فيكون اهلا  
 للاغناء لقوله عليه السلام اغنوهم  
 عن المسئلة وانما ليس بالتمام وهو غير  
 معتبر ههنا (الامر بأمر الغير ليس امره  
 الا بدليل) اختلف في ان الامر للمكلف  
 ان يأمر غيره بشئ سواء كان بلفظ ام  
 او بالصيغة هل هو امر لذلك الغير  
 ام لا قيل ليس بأمر الا بدليل وهو المختار  
 لقوله عليه السلام مروهم بالصلاة  
 لسبع والالكان قولك مر عبدك ان تجر  
 في مالك تعبدا ومناقضا لقولك لعبد  
 لا تجر وليس كذلك فان قيل التناقض  
 انما يلزم لو تساوى الدلالتان وليس  
 كذلك لاختلافهما بالذاتية والواسطة  
 قلنا الواسطة في اصطلاحنا لا ترفع  
 التناقض وقيل امر اذ فهم ذلك  
 من امر الله تعالى رسوله ان يأمرنا  
 وكذا من امر الملك وزيره



فليتأمل وهو تعد فان قيل يجوز ان يكون توسط السيد استيذاناً منه فلا يكون  
تعدياً قلنا ان مجرد الاستيذان بدون الاذن من السيد تعدو الثالث انه لو كان  
أمره لكان قولك للسيد مر عبدك بكذا مناصاً لقولك لذلك العبد لاتفعل كذا  
لان قولك للسيد مر عبدك بكذا بمنزلة قولك للعبد افعل كذا فكان مناصاً فان  
قيل ان قولك للعبد لاتفعل يجوز ان يكون رجوعاً عما امر به فلا يلزم التناقض  
وايضاً التناقض انما يلزم لو تساوى الدالان وليس كذلك لاختلافهما بالذاتية  
والواسطة فانه امر بالواسطة ونهى بالذات قلنا ان كونه رجوعاً على تقدير  
ثبوته يكون دليلاً على ان قوله للسيد امر للعبد ولا كلام فيه وانما الكلام  
في الامر الخالي عن الدليل وان الواسطة لاترفع التناقض عندنا واحتج الفريق  
الأخر بان الله تعالى اذا امر رسوله بان يأمر بشئ لعبادته يفهم منه كونهم  
مأمورين بذلك الشئ وكذا اذا امر السلطان وزيره بان يأمر بشئ لرياعاه يفهم  
منه كونهم مأمورين به واجيب عنه بانه انما يفهم ذلك للعلم بان المأمور بالامر  
مبلغ للامر ولا كلام فيه وانما الكلام في الامر الخالي عن الدليل ( قوله على  
وجهه وكما امر به ) الظاهر انه عطف تفسير كما صرح به في شرح المختصر الحاجبي  
( قوله اختلف في ان الايمان الخ ) تحرير محل النزاع انه لا خلاف في حصول  
الاجزاء بمعنى خروج العهدة وسقوط ما في الذمة بالامر بعد اتيان المأمور به على  
وجهه اذا لامر لا يوجب التكرار باتفاق الفريقين وانما الخلاف ههنا في ان ذلك  
الاجزاء وخروج العهدة هل يحصل بنفس الايمان بالمأمور به او بدليل آخر كما هو  
الظاهر من تقرير الشارح ايضاً ومنه ظهر ان المراد بالقضاء ههنا معناه الغوى  
لا الاصطلاح كما صرح به الابهرى ( قوله بمعنى سقوط القضاء ) لاخفاً في ان كلا  
من الصحة والاجزاء صفة للمأمور به وسقوط القضاء صفة للقضاء فلا يتخذه  
بشئ من الصحة والاجزاء فلا بد ان يقدر لفظة بما اي سقوط القضاء بهما فينبذ  
يصح ان يتخذه وبهما بناء على ان المصدر المتعدى بحرف الجر يكون صفة للمجرور  
( قوله لا بمعنى حصول الامتثال ) يعني ان الاجزاء في الشرع يفسر بتفسيرين  
احدهما حصول الامتثال به والاخر سقوط القضاء به فان فسر بالاول فلا شك  
ان اتيان المأمور به على وجهه يحققه بالاتفاق وان فسر بالثاني اختلف فيه  
بأن اتيان المأمور به على وجهه هل يوجب الاجزاء بمعنى سقوط القضاء به او لا  
والخيار انه يوجه استدلاله عليه بوجوه الاول انه لو لم يوجهه فالامر ان يبقى بعد  
اتيان المأمور به على وجهه متعلقاً بعين ذلك المأني به يكون ذلك التعلق طلب

قلنا ثم دلالة على انهما مبلغان  
والكلام في الامر الخالي عن الدليل  
( واتيانه ) اي المأمور به ( على وجهه  
وكما امر به ) ( يوجب الاجزاء ) اختلف  
في الايمان بالمأمور به على وجهه  
وكما امر به هل يوجب الصحة والاجزاء  
بمعنى سقوط القضاء لا بمعنى حصول  
الامتثال به اذ لا معنى لانكاره او لا  
والخيار انه يوجهه اما ولا فلان الامر  
ان يبقى متعلقاً بعين المأني به كان طلب  
تحصيل الحاصل او بغيره فلم يكن المأني  
كل المأمور به والمفروض خلافه  
واما ثانياً فلانه يقتضى الحسن وما كان  
ذلك الا بالصحة الشرعية عية واما ثالثاً  
فلانه لو لم يتفص عن عهده بذلك  
لوجب عليه ثانياً وثالثاً فلم يعلم امتثال  
معناه لا يفيد التكرار وقيل لا يوجه  
بل هو مثبت بدليل آخر



اما اول فلان النهى لا يقتضى فساد  
 النهى عنه حتى تجوز الصلاة في الارض  
 المغصوبة والبيع وقت النداء وكذا  
 الامر لا يقتضى الصحة بحكم قياس  
 العكس قلنا النهى المطلق يقتضى فساد  
 النهى عنه كما سأتى وفي المثالين قرينة  
 على ان النهى للمجاور فلذا جاز على  
 ان بينهما فرقا وهو ان الانتهاء عن  
 الشئ يكون بترك شئ منه فيمكن ان  
 يكون المطلوب ترك وصفه او مجاوره  
 اما الامثال به فليس الا بالاتيان بجميعه  
 واما تانيا فلان مقتضى الامر فعل  
 المأمور به وسقوط التكليف زائدا قلنا  
 سقوط التكليف مقتضى المقتضى وهو  
 الحسن كما سبق ( و ) آياته على وجهه  
 يوجب ايضا ( انتفاء الكراهة ) لان  
 الامر يقتضى حسنا لا يجامع الكراهة  
 وروى عن ابي بكر الرازى انه قال  
 صفة الجواز تثبت بمطلق الامر  
 شرعا لكنه يتناول المكروه ايضا  
 بدليل اداء عصر يومه بعد تغير  
 الشمس فانه جائز مأمور به شرعا مع  
 كونه مكروها وبدليل طواف المحدث  
 فانه ايضا جائز مأمور به مع كونه  
 مكروها قلنا المأمور به نفس الصلاة  
 ولا كراهة فيها وانما الكراهة في  
 التأخير الى وقت يكون العبادة فيه  
 تشبها بالكفرة ولا امر بحسبه وكذا  
 المأمور به نفس الطواف ولا كراهة فيه  
 وانما هي لعنى في الطائف وهو الحدث  
 ولا امر بحسبه ايضا

تحصيل الحاصل وان يبق متعلقا بغير ذلك المأني يلزم ان يكون المأني به او لا كل  
 المأمور به والالم يبق متعلقا بذلك الغير الحصول ما ونه ذلك الامر واللازم باطل  
 لانه خلاف المفروض اذ المفروض انه اتى المأمور به على وجهه وان لم يبق متعلقا  
 لابهذا ولا بذلك بل كنى عن مأوته اتيان المأمور به على وجهه فمذا معنى ايجابه  
 السقوط وخروج العهدة ولما بطل الاولان تعين الثالث وهو المطلوب  
 والجواب عنه اننا نختار الشق الثالث اذ لا نزاع في حصول الاجزاء والامثال بعد  
 اتيان المأمور به على وجهه وانما النزاع في ان ذلك الاجزاء هل هو من الاتيان  
 نفسه او من دليل آخر ولا يلزم من عدم بقاء الامر بعد الاتيان به حصول الاجزاء  
 من الاتيان لجواز ان يكون من دليل آخر كما ذهب اليه الفرقه الثانية وهذا  
 هو الجواب عن الوجهين الاخيرين الثاني ان الامر يقتضى حسن المأمور به  
 على ما تقدم وحسنه يقتضى الصحة الشرعية لان ما لم يصح شرعا لا يحسن  
 فاذا صح شرعا سقط القضاء الثالث انه لو لم يخلص من عهده باتيان المأمور به  
 على وجهه يوجب عليه تانيا وثالثا وهكذا واحتج الفريق الآخر بوجوده ذكر  
 الشارح اثنين منها مع جوازهما ومن وجوههم ان الاتيان بالمأمور به على وجهه  
 لو كان مستلزما لسقوط القضاء لاثم المصلى بظن الطهارة او سقط عنه القضاء  
 اذا ثبت حدثه بعده لانه اما ان يكون مأمورا بها مع تعين الطهارة او مع ظنها  
 فان كان الاول اثم لانه لم يأت بالمأمور به على وجهه وان كان الثاني سقط  
 عنه القضاء لانه اتى به على وجهه لكنه لا يأنم ولا يسقط عنه القضاء بالاتفاق  
 اجيب عنه باننا لانسلم عدم سقوط القضاء فانه مختلف فيه ونحن نختار سقوطه  
 وبان ما يجب عليه الاتيان به ليس بقضاء لما اتى به او لابل هو واجب آخر مثل  
 ما اتى به وجب عليه بسبب آخر عند تيين الحدث بالسبب الاول وردهذا بان  
 ما اتى به تانيا مما فى الوقت او بعده فان كان الاول فهو اعادة فحينئذ  
 يبطل قوله بسبب آخر لا بالسبب الاول وان كان الثاني فهو قضاء لا بحالته  
 فحينئذ يبطل قوله ليس بقضاء لما اتى به ( قوله على ان النهى للمجاور ) اعنى  
 الارض المغصوبة ووقت النداء اذ لانهى عن نفس الصلاة والبيع وانما نهى عن  
 ايقاعهما في ذلك المكان والوقت حتى لو كان النهى عن نفسه لم يجز اصلا ( قوله  
 على ان بينهما ) اى بين الامر والنهى وهو علاوة على الجواب حاصله ان قياس  
 الامر على النهى قياس مع الفارق فلا يصح الاحتجاج المذكور ( قوله او مجاوره )  
 فالمطلوب بالنهى في المثالين المذكورين ترك المجاورة ( قوله مقتضى المقتضى )



كلاهما على صيغة المفعول ( قوله لان الامر لا يبق امر ابعده مانع من موجهه )  
 لان انتفاء اللازم يستلزم انتفاء الملزوم ( قوله فلا يفيد الجواز ) لوقال  
 فلا يبق الجواز لكان اولي ( قوله لان انتفاء الخاص ) اعنى الجواز الواقع  
 فى ضمن الواجب ( قوله مع نسخ وجوبه ) ونسخ وجوبه يستلزم نسخ  
 الجواز الواقع فى ضمن وجوبه ( قوله بل لان انتفاء الموجب ) لقائل ان يقول  
 ان بقاء الجواز يستغنى عن بقاء الموجب فان تناؤه لا يستلزم انتفاءه فالاولى  
 فى الجواب ان يقال لانتم ان انتفاء الوجوب لا يستلزم انتفاء الجواز كيف  
 وان الجواز الثابت فى ضمن الوجوب هو الجواز المقيد بامتناع الترك وذلك الجواز  
 ينتفى بانتفاء الوجوب والجواز الآخر لا بدله من دليل ولا دليل له ( قوله  
 لاختلاف فى ان طلب الامر الخ ) اعلم انهم اتفقوا على ان امثال المأمور باتباع  
 المأمور به مطلوب وان طلبه ذلك شرط لصيرورة الصيغة امر لانه لفظ طلب به  
 الفعل واختلفوا فى اشتراط ارادة الامر ذلك اى امتناع المأمور فقال جمهور  
 اهل السنة انها ليست بشرط خلافا للمعتزلة بناء على ان تخلف مراد الله تعالى  
 عن ارادته لا يجوز عندنا لان كل كائن مراد له تعالى وما ليس بكائن ليس بمراد  
 لله تعالى ويجوز عند المعتزلة واحتجوا عليه بوجوه . الاول انه تعالى امر الكافر  
 بالايمان فلا يريد الكفر منه والامر بتخلف مراده والامر بتخلف مراده  
 يعد سفها تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا قلنا لانتم ان الامر بتخلف  
 ما يريد بعد سفها وانما يكون كذلك لو كان الغرض من الامر منحصرا فى ايفاع  
 المأمور به لكنه لا ينحصر فيه الا يرى ان السيد قد يأمر عبده امتحانا  
 له هل يطيع امره اولا او اعتذارا عن ضربه له بانه لا يطيعه فانه امر مع انه يريد منه  
 العصيان ليعظها اعتذاره . الثانى لو كان الكفر مرادا لله لكان فعله موافقة  
 لمراد الله فيكون طاعة وهو باطل قلنا الطاعة موافقة الامر لا موافقة الارادة  
 والامر غير الارادة . الثالث انه لو كان مراد الله تعالى لكان واقعا بقضائه والرضى  
 بالقضاء واجب فكان الرضى بالكفر واجبا واللازم باطل لان الرضى بالكفر  
 كفر قلنا الواجب هو الرضى بالقضاء لا بالمقضى والكفر مقضى ولا قضاء ( قوله  
 اذ بعض المأمورين بالايمان لم يمثلوا ) كالكفار فانهم امر و بالايمان ولم يمثلوا  
 فلو كان الامر عين الارادة او مستلزما لها لم يتخلف المراد عن الارادة واللازم  
 باطل لان كل ما كان فهو مراد له تعالى وما لم يكن ليس بمراد له تعالى فكفر  
 الكافر مراد له تعالى و ايمانه ليس بمراد له تعالى وان كان المأمور به فان قيل

ويزول جوازه ( اى المأمور به ) بنسخ  
 وجوبه ( لان الامر لا يبق امر بعد  
 مانع من موجهه وهو الوجوب فلا  
 يفيد الجواز كما لا يفيد الوجوب وقال  
 الشافعى يبق صفة الجواز اذ لا يوجب  
 انتفاء الوجوب انتفاء الجواز لان انتفاء  
 الخاص لا يوجب انتفاء العام وما يدل  
 عليه جواز صوم عاشوراء مع نسخ  
 وجوبه قلنا انتفاء الجواز ليس لان انتفاء  
 الوجوب بل لان انتفاء الموجب وهو الامر  
 واما جواز صوم عاشوراء فلم يستفد  
 من الامر المنسوخ بل انما جاز لكونه كسائر  
 الايام الجائر فيها الصوم ( و ارادة وجوده )  
 اى المأمور به ( ليست شرطا لصحة  
 الامر ) لاختلاف فى ان طلب الامر  
 امثال المأمور بشرط صيرورة الصيغة  
 امر وانما الخلاف فى ارادة الآخر ذلك  
 فعندنا ليست بشرط خلافا للمعتزلة  
 بناء على ان تخلف المراد عن ارادة الله  
 تعالى للمم يجز عندنا من القول بانفكاكها  
 عن الامر اذ بعض المأمورين بالايمان  
 لم يمثلوا ولما جاز ذلك عند المعتزلة لم  
 يحتملوا جوا الى القول بالانفكاك وتمام  
 تحقيق هذه المسئلة فى علم الكلام



فعلى هذا يكون تكليف الكافر بالإيمان تكليفا بالحال لاستحالة وقوعه قلنا  
الذي امتنع وقوعه مالا يكون متعلقا بالقدرة الكاسبة عادة لاستحالة  
في نفسه كاجتماع النقيضين أو لاستحالة صدوره عن العبد عادة كحمل الجبل  
لاما لا يكون مقدورا بالفعل للمكلف به والإيمان في نفسه مقدوره بالقدرة  
الكاسبة فيصح التكليف به ( قوله ان الخلاف ) أي ان فيما نحن فيه اعني  
اشتراط الارادة لصحة الامر وعدم اشتراطها ( قوله ويؤمر الكفار بالإيمان )  
اعلم انهم اتفقوا على ان الكفار مكلفون بالإيمان لانهم اهل لادائه فكانوا اهلا  
لوجوبه ايضا فوجب عليهم وبالمعاملات الشرعية ايضا لكونهم اهلا لادائها  
اذ المطلوب منها مصالح الدنيا وهم البق بامور الدنيا من المسلمين لانهم آثروا  
الدنيا على العقبى واما التعليل بانهم ملتزمون بعقد الذمة احكامنا فاحص من  
الدعوى لان الدعوى في حق الكفار لافي حق اهل الذمة فقط وبالعقوبات ايضا  
من الحدود والقصاص لان المقصود من العقوبات الاتزجار عن الاقدام على  
اسبابها وهم بالاتزجار البق دفعا للفساد عن العالم والحاصل ان من كان اهلا  
لحكم الوجوب وهو المطالبة بالاداء كان اهلا لنفس الوجوب والكفار  
لما كانوا اهلا لاداء الايمان والمعاملات والعقوبات واعتقاد وجوب العبادات  
كانوا اهلا لوجوبها ايضا فكانوا مكلفين بها حتى كانوا يؤخذون في الآخرة بترك  
اعتقاد وجوب العبادات واختلفوا في وجوب اداء العبادات في حق احكام  
الدنيا فذهب الشافعي والعراقيون من اهلهم يؤمرون بها وذهب عامة مشايخ  
ماوراء النهر من القاضى ابو زيد وفخر الاسلام وجهور المتأخرين الى انهم  
لا يؤمرون بها وقائدة الخلاف لانظهر في احكام الدنيا فانهم لو اودوا بها لايصح  
بالاتفاق لكفرهم ولو اسلموا لا يجب عليهم القضاء بالاجماع وانما تظهر في حق  
احكام الآخرة فعند الاولين يعاقبون بتركها دون الآخريين ومن هنا قالوا ان  
تكليفهم بالفروع انما هو لتعذيبهم في الآخرة بتركها كما يعذبون بترك  
الاصول واعتقاد وجوبها تمسك الاولون بالنقل والعقل واما النقل فلقوله تعالى ما سلككم  
في سقر قالوا لمنك من المصلين ولقوله تعالى وويل للذين لا يؤتون الزكوة  
واما العقل فلان سبب الوجوب متقرر وصلاحيه الذميه موجوده وشرط  
الاهليه وان كان معدوما حالا لكنه يمكن حصوله بتقديم الايمان كالجنب والمحدث  
مأموران بالصلاة بتقديم الطهارة ولو سقط الاداء بعد تحقق هذه الامور للكفر كان  
ذلك تخفيفا والكفر لا يصلح تخفيفا لانه اغلظ الجنايات والفسق والجهل لا يصلحان

( سيبا )

ووجه البناء ان الخلاف وان كان في الامر الاعم من امر الله تعالى وغيره لكننا لم نجاوز تخلف مراد الله تعالى عن ارادته مع امره بما يعلم انه لا يقع لزمن القول بان الامر مطلقا لا يستلزم الارادة فاننا قلنا ان الامر يستلزمها للزم الاستلزام في جميع الصور ومن جعلتها امر الله تعالى ولا نقول بالاستلزام فيه والمعتزلة لما يفرقوا بين ارادة الرب و ارادة العبد في جواز تخلف المراد انجه لهم القول بالاستلزام ( ويؤمر الكفار بالإيمان ) بالاتفاق لان النبي عليه السلام بعث الى الناس كافة للدعوة الى الايمان قال الله تعالى قل يا ايها الناس اتى رسول الله اليكم جميعا ( و ) يؤمرون ايضا بخلاف باحكام ( المعاملات ) لان المطلوب بهامعنى ذنوبى وذلك بهم البق وانهم آثروا الدنيا على الآخرة لانهم ملتزمون بعقد الذمة لاحكامنا فيما يرجع الى المعاملات ( و ) يؤمرون ايضا بخلاف باحكام ( العقوبات ) من الحدود والقصاص وغير ذلك لانها تقام بطريق الجزاء والايذاء لتكون زاجرة عن اسبابها وهم بها البق من المؤمنين ( واعتقاد ) أي يؤمرون ايضا بالاتفاق باعتقاد ( وجوب العبادات ) حتى انهم يؤخذون في الآخرة بترك الاعتقاد لان ذلك كفر على كفر



سببا لذلك فالكفر اولى وانما لا يجب عليهم القضاء بعد الاسلام لقوله تعالى  
 قل للذين كفروا ان ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف ولقوله عليه السلام الاسلام  
 يجب ما قبله فاذا ماتوا على الكفر لم يوجد المقسط وهو الاسلام فيما قبون على  
 تركها وحكم الوجوب ليس هو الاداء حتى يقال ان الاداء لا يصح منهم فلا يجب  
 عليهم فان الايمان يجب على من علم الله تعالى انه يموت على الكفر والصلاة يجب  
 على كل مسلم علم الله تعالى انه لا يصلي مع ان الاداء غير ممكن منه لانه خلاف علم  
 اب تعالى وخلاف علم الله بمتنع وقوعه لكنهما وجبا عليه لتوجه العذاب  
 في الآخرة فكذا فيما نحن فيه وجب لتوجه العذاب في الآخرة وتمسك الآخرون  
 بالنقل والعقل ايضا ما النقل فلقوله عليه السلام حين بعث معاذ الى اليمن ادعهم  
 الى الاسلام فانهم اجابوك فاعلمهم ان عليهم خمس صلوات الحديث فانه تنصيص  
 على ان اداء الشرائع مرتب على الايمان فعلم منه انه على تقدير عدم الاجابة  
 لاتفرض الشرائع اما عند القائلين بمفهوم الشرط فظاهر واما عند غير القائلين  
 به فلعدم الدليل على فرضيتها لانه دليل على عدم الفرضية والعمومات الواردة  
 في فرضية الصلاة واردة في فرضيتها على المؤمنين دون الكفار والام يقع خلاف  
 واما العقل فلوجهين احدهما ان الامر بالعبادة لنيل الثوب والكافر ليس  
 اهلا له والثاني ان حصول الشرط الشرعي شرط للتكليف بالمشروط والايمان  
 شرط لصحة كل عبادة فلا يصح التكليف به بدون الايمان بخلاف المحدث  
 والجنب حيث كفا باداء الصلاة مع فقدان الشرط وهو الطهارة فان حصول  
 اهليه بالايمان وقبول الاحكام قائم مقام الشرط فكان الشرط موجودا حكما  
 بخلاف ما نحن فيه واما قوله تعالى ما سلككم في سقر قالوا لولا انك من المصلين وقوله  
 تعالى وويل للذين لا يؤتون الزكاة فبما اثر ان يحملا على ترك اعتقاد وجوب الصلاة  
 والزكاة فلا دلالة فيهما على التكليف بالعبادات فان قيل ان في سقوط الخطاب  
 والتكليف باداء العبادات تخفيفا لهم والكفر لا يصلح للتحقيق قلنا ذلك ليس  
 تخفيفا لهم بل تغليظ لما فيه من تحقيق العقوبة في الآخرة لاجراجهم عن اهلية  
 ثواب العبادات نظيره ان الطيب لا يأمر العليل بشرب الدواء عند اليأس لانه  
 غير مفيد فكذا هناك ولقائل ان يقول ان استحقاقهم للعقاب بترك الاداء اقوى وابلغ  
 من اجراجهم عن اهليته وتمثيلهم بمسئلة الطيب للعليل لا يستقيم لان اسوأ حال  
 العليل ان يموت فترك المداواة في حقه تغليظ وليس فوقه شيء واما الكافر  
 فلانتهى لمراتب عذابه حتى يكون ترك الخطاب تغليظا ليس فوقه شيء (قوله

فيعاقب عليه كما يعاقب على اصل  
 الكفر وانما الخلاف في وجوب اداء  
 العبادات في الدنيا فذهب العراقيون  
 منا الى انهم يؤمرون وهو مذهب  
 الشافعي وعند عامة مشايخ ديار  
 ماوراء النهر ( لا ) يؤمرون باداء  
 ( ما يحتمل السقوط منها ) اى  
 من العبادات واليه ذهب القاضي  
 ابو زيد والامام شمس الائمة وفخر  
 الاسلام وهو المختار عند المتأخرين  
 ولا خلاف في عدم جواز الاداء حال  
 الكفر ولا في عدم وجوب القضاء  
 بعد الاسلام وانما يظهر فائدة الخلاف  
 في انهم يعاقبون في الآخرة بترك  
 العبادات زيادة على عقوبة الكفر  
 كما يعاقبون بترك الاعتقاد كذا في الميراث  
 وهو الموافق لما في اصول الشافعية ان  
 تكليفهم بالفروع انما هو لتعذيبهم  
 بتركها كما يعذبون بترك الاصول



(فظهر ان محل الخلاف هو الوجوب) اى وجوب اداء العبادات في حق  
 المؤاخذة الاخروية لاني حق المؤاخذة الدنيوية (قوله فانه بالاداء بصيراهلا  
 لما وعد الله تعالى) يعنى ان الايمان ضد الكفر ولا يجتمعان واذ اجاء الحق زهق  
 الباطل فيصير اهلا لنيل الثواب بذهاب الكفر بخلاف العبادات فانها ليست  
 منافية للكفر ولا يصير الكافرا هلا لنيل الثوب بمجرد حصول العبادات ما لم يترك  
 الكفر (قوله اى من الخاص النهى) لصدق تعريف الخاص عليه لانه لفظ وضع  
 ليعنى واحد على الانفراد اعلم ان النهى في اللغة هو المنع واختلفوا في تعريفه  
 على اصطلاح الاصول على خلاف ما في حد الامر مقبولا ومزبوقا هو لفظ  
 طلب به الكف جز ما بوضعه له استعلاء واختاره المصنف وبين فائدة قيوده وفيه  
 اشارة الى ان المطلوب بالنهى هو الفعل كالمطلوب بالامر الا ان المطلوب بالنهى  
 فعل مخصوص وهو الكف عن فعل آخر من حيث انه كف عنه لامن حيث انه  
 عدم فعل فالاولى ان يذكر هذا القيد ايضا كما ذكر (قوله لامن حيث انه مفهوم  
 برأسه الخ) والمطلوب بالامر ايس فعلا مخصوصا بل هو المصدر الذي اشتق  
 منه الصيغة وقيل انه اقتضاء كف عن فعل على جهة الاستعلاء وفيه ايضا  
 اشارة الى ان المطلوب به هو الفعل بخلاف التعريف بانه قول القائل لا تفعل  
 مجردة عن القرائن الصارفة عن النهى فان الظاهر منه المطلوب به هو العدم  
 كما ذهب اليه بعضهم لا الفعل قالوا والصحيح هو الفعل لان العدم غير مقدور للعبد  
 فلا يصح التكليف به ويمكن ان يجاب عنه بان عدم الفعل مقدور له باعتبار  
 استمراره اذ له ان يفعل فيزول استمراره وان لا يفعل فيستمر عدمه وكذا الظاهر من  
 التعريف بانه صيغة لا تفعل بارادات ثلاث وجود اللفظ ودلالته والامثال هو  
 العدم ثم اتفقوا على ان صيغة النهى تستعمل في التحريم والكراهة والتحقيق وبيان  
 العاقبة والدماء والياس والارشاد الى ما هو الاوفق والشفقة وعلى انها مجاز  
 في غير التحريم والكراهة واختلفوا فيهما فقيل انها حقيقة في التحريم مجاز  
 في الكراهة وقيل بالعكس وقيل بالاشتراك اللفظى بالمعنى وقيل بالتوقف  
 (قوله طلب به) اى باستعانة ذلك اللفظ (قوله جزما) صفة مصدر محذوف  
 اى طلبا جزما (قوله اى لطلب الكف) الظاهر ان اللام ههناك لغرض  
 لاصلة الوضع لان الموضوع ههنا هو الكف لا طلبه (قوله يوجب دوام الترك)  
 اختلفوا في ان يوجب النهى ما هو والمشهور انه وجوب الانتهاء عن النهى عنه  
 لقوله تعالى وما نهاكم عنه فانتهوا ولانه ضد الامر وموجب الامر وجوب

(الاثمار)

(فظهر ان محل الخلاف هو الوجوب)  
 في حق المؤاخذة على ترك الاعمال  
 بعد الاتساق على المؤاخذة بترك  
 اعتقاد الوجوب وقوله ما يحتمل  
 السقوط منها احتراز عن الايمان  
 فانه لا يحتمل السقوط كما سبق وهم  
 مكفون بادائه بالاتساق (هو  
 الصحيح) لا ما ذهب اليه العراقيون  
 لان الكافر ليس باهل لاداء العبادات  
 لان ادائها لا يستحقاق الثواب وهو  
 ليس باهل له لانه الجنة واذ لم يكن  
 اهلا للاداء لم تكن مخاطبا به لان  
 الخطاب بالعمل للعمل بخلاف الايمان  
 فانه بالاداء بصير اهلا لما وعد الله  
 المؤمنين فيكون اهلا للاداء (ومنه)  
 اى من الخاص (النهى) وهو لفظ  
 طلب به الكف (اى من حيث انه  
 كف وامتناع عن الفعل لامن حيث  
 انه مفهوم برأسه ملحوظ في نفسه  
 فلا يرد النقص بقولنا ا كفف  
 (جزما) خرج به الصيغ المستعملة  
 للكراهة فان المكروه ليس بمنهى عنه  
 حقيقة لان موجب النهى وجوب  
 الانتهاء لقوله تعالى وما نهاكم عنه  
 فانتهوا الآية والامر للوجوب  
 كما سبق والخلاف في انه حقيقة  
 في التحريم فقط اوفيه وفي الكراهية  
 اشتراكا لفظيا او معنويا كالخلاف  
 السابق في الامر (بوضعه) حال من  
 ضميره اى ملتبسا ذلك اللفظ بوضعه  
 (له) اى لطلب الكف خرج به اللفظ  
 الموضوع للاخبار عن طلب الكف  
 (استعلاء) خرج به الدماء والاتساق  
 بصيغة النهى (وهو) اى النهى (يوجب  
 دوام الترك)



الاثمار وموجب ضده وجوب الانتهاء في الميزان ان موجهه صيرورة المنهى عنه حراما واما وجوب الانتهاء فحكمه من حيث هو امر بضده ففي الحقيقة كان وجوب الانتهاء موجب الامر الثابت بالنهاى واما موجهه فصيرورة المنهى عنه حراما قلت والحق ان وجوب الانتهاء موجهه وصيرورة المنهى عنه حراما مقتضاه كالقبح تأمل ثم اختلفوا في انه هل يوجب دوام الانتهاء عنه او لا بوجبه والاكثر على الاول واختاره المصنف واحتج عليه بان معنى لا تضرب مثلا لا يصدر منك ضرب والنكرة في سياق النفي نعم ولقائل ان يقول لانسلم ان معنى لا تضرب ذلك بل هو محل النزاع ولو سلم ذلك ولكن كون النكرة في سياق النفي عاما انما يقتضى عموم الضرب لافراده اى لا تضرب بأى ضرب كان ولا يقتضى عموم الازمان والاوقات فلا يمنع وقوع الضرب في المستقبل ولا يوجب الدوام والاولى في الاستدلال ما في المختصر ان العلماء لم يزلوا في جميع الازمان والامصار يستدلون بالنهاى على دوام الانتهاء من غير تكبير فيكون اجابا على انه يوجب الدوام الا ان يدل دليل على انتفاء الدوام كقوله تعالى لا تقربوا الصلاة وانتم سكارى فانه مقيد بوقت السكر وقال قوم انه لا يوجب الدوام لانه قد ينكث عنه في نهى الحائض عن الصلاة والصوم فلا يقتضى في صورة اخرى اذ لا قائل بالفصل قلنا انه نهى مقيد بوقت الحيض لقوله عليه السلام دعى الصلاة ايام اقرائك والكلام في النهى المطابق دون المقيد (قوله لا موجهه) لانه لو كان موجهه لم يستقم التقسيم الآتى من انه اما لعينه او لغيره لانه حينئذ يكون للنهاى عنه او لغيره فيستقيم على مذهب الاشعري لاعلى مذهبنا (قوله وليس المراد به قبيح الخ) يعنى انه ليس المراد بكون المنهى عنه قبيحا لعينه ان الفعل المنهى عنه من حيث هو وفي نفسه مع قطع النظر عن اضافته الى الغير قبيح كما انه ليس المراد بكون المأمور به حسنا لنفسه ان الفعل المأمور به من حيث هو مع قطع النظر عن اضافته الى الغير حسن لما تقرر ان الاضافة الى الغير داخله في حقيقة الفعل القبيح والحسن وان قبحه وحسنه جهات يقع ذلك الفعل على تلك الجهات والالزام ان يكون الايمان مطلقا حسنا والصلاة حسنا والكفر مطلقا قبيحا وليس كذلك بل الحسن لعينه هو الايمان بالله والصلاة الى الله واما الايمان بالجبوت والطاغوت وكذا الصلاة اليها قبيح لعينه وكذا الكفر الى الله قبيح لعينه والكفر الى الجبوت والطاغوت حسن لعينه فالحسن لعينه هو الايمان المضاف الى الله بمعنى ان عين الايمان المضاف الى الله تعالى حسن

منك ضرب والنكرة في سياق النفي نعم (الا لدليل) يدل على انتفاء الدوام كقوله تعالى لا تقربوا الصلاة وانتم سكارى قال المخالف قد انفك الدوام عنه في نحو نهى الحائض عن الصلاة والصوم قلنا ذلك نهى مقيد مع عمومه لا اوقات الحيض والكلام في المطلق (ويقتضى القبح) لا بمعنى كونه صفة النقصان كالجهل او مخالفا للغرض كالظلم او غير ملائم للطبيع كالمرارة وبالجملة كل ما يستوجب الذم في نظر العقول ومجاري العادات فان ذلك يدرك بالعقل وردبه الشرع ام لا بالاتفاق (بل بمعنى كونه) اى المنهى عنه (متعلق الذم) عاجلا (في الدنيا و) متعلق (العقاب آجلا) (في العقبي) اى كون الفعل بحيث يستحق به فاعله في حكم الله تعالى الذم والعقاب فان هذا هو محل الخلاف كما سبق في الحسن وفي اختياره لفظ يقتضى على ما يوجب اشارة الى ان القبح لازم متقدم بمعنى انه يكون قبيحا فينهى عنه لان النهى يوجب القبح كما هو رأى الاشعري والاقوال السابقة في الحسن جارية في القبح ايضا فلا حاجة الى اعادةها بعد ما عرفت (فهو) اى اذا كان القبح مقتضى النهى لا موجهه فالقبح (اما لعينه) اى عين المنهى عنه سواء قبح جميع اجزائه او بعضها وليس المراد به انه قبيح من حيث هو وهو لما تقرر

ان الاضافة داخله في حقيقة الفعل وقبحه جهات يقع هو عليها بل المراد ان عين الفعل الذى اضيف اليه النهى قبيح



كان عين الكفر المضاف الى الله تعالى قبيح فالإيمان من جهة وقوعه لله تعالى  
 حسن ومن جهة وقوعه لغيره قبيح والكفر على عكسه واختلاف الجهة وكونها  
 منشأً للحسن والقبح لا يضر كون ذي الجهة حسناً لعينه وقبيحاً لعينه وهذا  
 هو المراد بقوله بل المراد ان عين الفعل الذي اضيف اليه النهي قبيح بمعنى ان عين  
 الفعل الذي اضيف الى الغير من حيث انه مضاف الى ذلك الغير قبيح لان عين  
 الفعل الذي نهى عنه قبيح من حيث انه نهى عنه لانه يرجع الى مذهب الاشعري  
 من ان الفعل نهى عنه قبيح فالكفر المضاف الى الله تعالى قبيح من حيث انه  
 مضاف الى الله تعالى ومعنى قوله باعتبار كفر ان التهمة باعتبار اضافته  
 الى الله لانه لا يكون كذلك الا باضافته الى الله تعالى لان الكفر المضاف  
 الى الجبت والطاغوت ليس كفراً لنا للنعمة وكذا سائر ما يكون قبيحاً حسناً  
 لعينه من الافعال فان الظلم قبيح باعتبار اضافته الى غير المحل المحترم وهو مال  
 المسلم والذمى وباعتبار اضافته الى المحل الغير المحترم وهو الحربى حسن لعينه  
 (قوله كبيع الحر) وكذا بيع المضامين والملاقيح والواطئة فان الوطئ انما شرع  
 في محل قابل للتو الدبق شرعى او ملك يمين والدبر ليس بمحل له فيكون تضييعاً  
 للماء كتبذير الخنطة في الارض السبخة ومثال عدم الاهلية كالصلاة بغير  
 طهارة فان الصلاة وان كانت حسنة في نفسها لكن شرع لما قصر  
 اهلية العبد لادائها على الطهارة صار فعله محدثاً عبثاً لخروجه عن الاهلية  
 شرعاً فان قيل ان بيع الحر كان جائزاً في زمن بنى اسرائيل ولو كان قبيحاً لعينه  
 لما جاز وكذا الكذب قد كان يجوز لاصلاح ذات البين وانقاذ نبي من القتل ولو كان  
 قبيحاً لعينه لما جاز اجيب عن الاول بانا لانسلم ان بيع الحر كان جائزاً في ذلك  
 الزمان بل كان يؤخذ للاستخدام للاسترقاق وعن الثاني بانا لانسلم انه يحل له  
 الكذب بل يستباح له ذلك مع قيام حرمة كافي اجراء كلمة الكفر كذا في شرح  
 الهندي (قوله اى عدم المشروعية باصله ووضعها) اعلم انهم اختلفوا في النهي  
 عن الشيء للقبح على مذاهب قيل انه يدل على عدم المشروعية شرعاً لالفة  
 باصله ووضعها في العبادات والمعاملات وهو المختار عندنا وقيل بالعكس  
 وقيل لا يدل فيهما اصلاً وقيل يدل شرعاً في العبادات لافي المعاملات واحتج  
 الاول على دلالة عليه شرعاً بوجهين احدهما انهم لم يزالوا مستدين على  
 البطلان وعدم المشروعية بالنهي في الانكحة والبيع مثل ولا تنكحوا المشركات  
 ولا تبعوا الذهب بالذهب فحل محل الاجاع والثاني انه لو لم يدل على بطلانه

وان كان ذلك لمعنى زائداً على ذاته  
 كالكفر والظلم والعبث فان قبحها باعتبار  
 كفر ان التهمة ووضع الشيء في غير محله  
 وخلوه عن الفائدة (وضعا) اى من جهة  
 الوضع بان يضع الواضع اللفظ لفعل  
 عرف قبحه بمجرد العقل قبل ورود السمع  
 (كالكفر) فان قبح كفر ان التهمة  
 مركزوز في العقول (او) لعينه (شرعاً)  
 لعدم المحلية او الاهلية او نحو ذلك  
 (كبيع الحر) فان الشرع جعل محل  
 البيع المال المنقوم حال العقد لتحصل  
 الفائدة والحرايس بمال (وحكمه) اى  
 حكم القبح لعينه وضعاً كان او شرعاً  
 (البطالان) اى عدم المشروعية باصله  
 ووصفه بخلاف الفساد فانه عبارة  
 عن عدم المشروعية بوضعه لا اصله  
 كاسياني



شرعا لم يكن ان يكون لتفي المنهي عنه مصلحة تستدعي النهي وثبوتها ايضا مصلحة  
تستدعي صحته واللازم باطل لان المصلحتين ان تساوتا امتنع النهي لتعارضهما  
وان كانت مصلحة النهي مرجوحة فالاولى ان لا ينهى عنه وان كانت  
راجحة امتنعت الصحة واحتجوا على عدم دلالة عليه لغة بان بطلان المنهي عنه  
عبارة عن سلب احكامه وليس في لفظ النهي ما يدل على سلبها حتى تكون  
الدلالة لغوية ولا في معناه ايضا لان معناه لغة اقتضاء الامتناع عن الفعل وسلب  
الاحكام ليس عينه ولا جزؤه ولا لازمه لغة لان الاحكام الشرعية خاتمة  
فلا تكون اللغة مستلزما لها لانفسكا كما عنها قبل الشرع واحتج الثاني على  
دلالة عليه لغة بوجهين احدهما انهم لم يزلوا مستدلين بالنهي على البطلان  
لغة واجيب باننا لانسلم دلالة عليه لغة لجواز ان يكون شرعا الثاني ان الامر  
يقتضى الصحة والنهي لا يقتضيها فلا بد ان يقتضى البطلان واجيب باننا لانسلم  
ان الامر يقتضى الصحة لغة ولو سلم فلا نسلم انه يلزم منه ان يكون مقتضى  
النهي البطلان لجواز اتحاد حكمي التقيضين ولو سلم لزوم اختلاف حكمهما  
فاللازم من ذلك ان لا يكون النهي مقتضيا للصحة الا ان يكون مقتضيا للفساد  
لان عدم اقتضاء الصحة لا يستلزم اقتضاء عدم الصحة والفساد واحتج الثالث بان  
لودل على بطلانه لغة او شرعا لناقض التصريح بصحة النهي المنهى عنه لغة  
او شرعا ولكنه لا مناقضة فان الشارع لو قال نهيتك عن الرباعينه وان فعلت  
ثبت لك الملك صح من غير تناقض واجيب بان التناقض اندفع باعتبار ان التصريح  
اقوى من الظاهر فدفع البطلان لا باعتبار ان النهي لا يقتضى البطلان بل  
باعتبار ان التصريح بخلاف الظاهر بقريئة صارفة عن الحمل على الظاهر  
الذي يجب الحمل عليه عند التجرد عن القريئة واحتج الرابع بوجهين احدهما  
انه لو لم يدل على صحة المنهى عنه شرعا في العلامات لكان المنهى عنه غير الشرعي  
لان كل ما كان شرعا فهو صحيح شرعا اذ الشرعي هو الصحيح المعبر في نظر  
الشرع ويعكس بعكس التقيض الى قولنا ان مالا يكون صحيحا في الشرع  
لا يكون شرعا فلو لم يكن المنهى عنه صحيحا لم يكن شرعا بل يكون غير شرعي  
والصوم باطل لاننا لم قطعنا ان المنهى عنه في نحو صوم يوم النحر والصلاة في الاوقات  
المكروهة انما هو الصوم والصلاة الشرعيان لا الامساك والدعاء للغوى واجيب  
بان كلامنا في العلامات لا في العبادات وباننا لانسلم ان معنى الشرعي هو الصحيح  
المعبر في نظر الشرع لان الشرعي قد يكون صحيحا وقد يكون فاسدا الاترى

(واما ذلك) القبح (لغيره) اي غير المنهى  
عنه حال كون ذلك الغير (وصفا)  
لازم للمنهى عنه لا يتصور انفسكا كعنه  
ولا يكون من الشروط سواء صدق  
على المزوم نحو صوم الايام المنهية  
اعراض عن ضيافة الله تعالى اولا  
كالثمن فانه كلما يوجد البيع يوجد الثمن  
لكنه لا يصدق على البيع وليس ركنه



ان الصلاة المأمور بتركها في قوله عليه السلام دعى الصلاة ايام اقرائك هي  
 الصلاة الشرعية لا الغوية والصلاة المأمور بتركها فاسدة غير معتبرة في نظر  
 الشارع بل المعنى الشرعي ما يسميه الشارع بذلك الاسم وهو الصورة المعينة صححت  
 ام لا كما تقول صلاة صحيحة وصلاة فاسدة الثاني انه لو لم يكن المنهى عنه الشرعي  
 صحيحا لكان ممتنعا عن المكلف فلا يمنع عنه لان المنع عن الممتنع عبث لعدم  
 الفائدة واللازم باطل واجيب باننا سلمنا ان يكون ممتنعا لكن الممتنع انما لا يمنع  
 اذا كان الامتناع بسبب المنع عنه واما الامتناع لذات المنهى عنه فانه يجوز  
 ان يمنع عنه على ان قولكم هذا منقوض بقوله تعالى ولا تنكحوا المشركات وقوله  
 عليه السلام دعى الصلاة ايام اقرائك فان نكاح المشركات وصلاة الحائض  
 ممتنع شرعا وقد منعنا هذا بيان حكم القبيح لعينه واما حكم القبيح لغيره اى  
 لوصفه وهو الفساد فاختلفوا فيه ايضا بان النهى هل يدل عليه لغة او شرعا قبل  
 يدل لغة لا شرعا وقبل بالعكس واحتج الاول بانه لو دل شرعا لناقض تصريح  
 الصحة واللازم باطل فان الشارع لو قال لا تنصل في مكان كذا وان صليت فيه  
 صححت صلاتك لم يكن تناقضا كما مر واجيب عيه بمثل ما مر من ان دلالة على  
 الفساد ظاهرة والتصريح بالصحة اقوى منه وقد بترك الظاهر بما هو اقوى منه  
 واحتج الثاني بانهم لم يزلوا مستدلين على تحريم صوم يوم العيد بالنهى لوصفه  
 ولم ينكروا حد نصارا جاعا على ان النهى صيغة تدل على فساد المنهى عنه واجيب  
 بانهم ان ارادوا بالفساد صحة الاصل دون الوصف فسلموا ان ارادوا عدم صحتهما  
 معانفو ممنوع ومما ينبغي ان يعلم ههنا معنى البطلان والفساد والصحة فالصحة  
 في العبادات عند الفقهاء عبارة في كون الفعل مسقطا للقضاء وعند المتكلمين  
 عن موافقة امر الشارع وجب القضاء ام لا فصلاة من ظن انه متطهر وليس  
 كذلك صحيحة عند المتكلمين لموافقة امر الشارع بالصلاة على حسب حاله غير  
 صحيحة عند الفقهاء لكونها غير مسقطه للقضاء وفي المعاملات معنى الصحة  
 كون العقد سببا لترتب ثمراته المطلوبة شرعا كالبيع للمالك ومعنى البطلان  
 في العبادات عدم سقوط القضاء بالفعل وفي المعاملات تخلف الاحكام عنها  
 وخروجها عن كونها سببا مفيدة للاحكام ومعنى الفساد يرادف البطلان عند  
 اصحاب الشافعي وقسم ثالث عندنا غير البطلان وهو ما كان مشروعا باصله غير  
 مشروع بوصفه كما في الكشف (قوله وليس ركنه) ولو قال وليس شرطه لكان  
 اوفق لقوله السابق ولا يكون من الشروط فان قيل ان الثمن كما انه لم يصدق على البيع

( ولا ركنا )



ولاركناله كذلك ليس وصفه لانه من قبيل الاعيان والوصف من قبيل المعاني  
فلنا المراد بالوصف المذكور ما لا يكون مقصودا اصليا سواء كان من الاعيان  
او من المعاني والتمن وصف بهذا المعنى كما ذكره الشارح ( قوله لانه وسيلة الى  
المبيع ) قيل ان كونه وسيلة الى المبيع لا يتنافى كونه جزأ جوازا ان يكون احده  
جزئ الشئ وسيلة الى الآخرو الآخر مقصودا اصليا فالاولى في الاستدلال على  
عدم كونه جزءا ان يقول ان المبيع يجوز مع عدم التمن ولا يجوز مع عدم المبيع  
ولهذا لم يجز بيع مال يمكن في ملكه فم تصور مفهوم البيع لا يمكن بدون التمن لانه  
مبادلة مال بمال على التراضي والتلفظ بصيغة البيع لا يصح شرعا بدون ذكر  
التمن كالمبيع الا انه اختص المبيع بان البيع لا يصح بدون وجوده فجعلوه ركنا  
بخلاف التمن ولقائل ان يقول ان اجزاء الكل متساوية في كونها مقصودة  
في الكل الا يرى ان الكل ينتفي بانتفاء اى جزء كان فلا يكون واحدا من الاجزاء  
وسيلة الى الآخر ( قوله فان المعنى الموجب للقيح غير الصوم ) لان الصوم نفسه  
مشروع لكونه امساكا على قصد القرينة وقهر النفس لمخالفة هواها والنهي  
عنه انما هو لكونه اعراضا عن ضيافة الله تعالى في هذه الايام لانها ايام اكل  
وشرب فان قيل ان الاعراض عن ضيافة الله تعالى في تلك الايام وترك الاجابة  
لدعوة الله فيها ليس غير الصوم في تلك الايام بل هو عينه فيكون قبيحا لعينه  
كترك السكون فانه عين الحركة وبالعكس فلنا ان الصوم هو الامساك عن  
المفطرات في تلك الايام من الطلوع الى الغروب والاعراض وترك الاجابة ليس  
عينه بل لازم لوجوده الخارجى صادق عليه غير منفك عنه فيكون غيره  
وفي الطريقة المعينة ان النهى ورد عن عين الصوم في هذه الايام فيكون قبيحا  
لعينه لا لغيره فصرفه الى غيره عدول عن الحقيقة فلا يجوز الا بدليل واجيب عنه  
بان النهى عن الافعال الشرعية يقتضى قبحها لغيره عندنا الا بدليل يصرفه عنه  
الى القبح لعينه اذ لو قبح لذاته لما كان مشروعا ولا دليل هناك اقول الصوم من حيث  
انه مضاف الى الايام المنهية قبح لعينه كالايمان من حيث انه مضاف الى  
الجبوت والطاغوت قبح لعينه وكالكفر من حيث انه مضاف الى الله بناء على  
ما تقدم من ان الاضافة في باب الحسن والقبح داخلية في حقيقة الافعال ومن  
حيث كونه اعراضا عن ضيافة الله قبح لغيره لان الاعراض عن ضيافة الله  
وصف لازم للصوم المضاف الى الايام المنهية فصاحب الطريقة نظر الى الاول  
وغيره نظر الى الثانى ( قوله وبالعكس ) بأن يوجد الاخلال بالسعي

لانه وسيلة الى المبيع ) لا مقصودا اصليا  
فجربى مجرى آلات الصناعة ( كصوم  
الايام المنهية ) يعنى العيدن وايام  
التشريق فان المعنى الموجب للقيح  
غير الصوم ولكنه متصل به ووصفه  
وهو الاعراض عن ضيافة الله تعالى  
( او حال كون ذلك الغير امر ( مجاورا )  
لنهي عنه بتصور انفكاكه عنه في الجملة  
سواء صدق عليه نحو البيع وقت  
النداء اشتغال عن السعي الواجب  
اولا كقطع الطريق لانه لا يصدق  
على السفر ( كالباع وقت النداء )  
فان النهى فيه لاجل الاخلال بالسعي  
الى الجمعة الواجب والاخلال بالسعي  
مجاور للبيع قابل للانفكاك عنه الا ترى  
ان البيع قد يوجد بدون الاخلال  
بان يتبايعا في الطريق ذا هبين  
وبالعكس



بدون البيع بالملك في بيته قال السمرقندي وفيه بحث اذ لان سلم انفكك ترك  
 السعي عن البيع وقت النداء حالة الترتك اذ الكلام في مثل هذا البيع لا في مطلق  
 الانفكك ( قوله والنهي المطلق الخ ) لما بين معنى القبيح لعينه ولغيره وذكر اقسامه  
 شرع في بيان النهي المطلق عن القرينة الدالة على القبيح لعينه او لغيره ماذا  
 يقتضى من انواع القبح اذ لاتزاع في ان النهي المقيد بالقرينة يجري على مقتضى  
 القرينة ويانه ان النهي اما عن الافعال الحسية او عن الافعال الشرعية فان  
 كان الاول فالاصل فيه انه يقتضى القبح لعينه بالاتفاق لان الاصل ان يكون  
 عين النهي عنه قبيحا سواء كان قبح عينه قبح جميع اجزائه او بعض اجزائه الا ان  
 يقترن بالقرينة الدالة على ان النهي لغيره لالعينه فينبغي ان يكون قبحا لغيره ثم ذلك  
 الغير ان كان وضعه فحكمه حكم القبيح في كونه باطلا وان كان مجاورا لا يكون  
 في حكم القبح لعينه وان كان الثاني فالاصل فيه عندنا انه يقتضى القبح لغيره  
 الا ان يقترن بالقرينة الدالة على ان النهي عنه لعينه كبيع الحر والملا قبيح  
 والمضامين فينبغي ان يكون قبيحا لعينه وعند الشافعي يقتضى القبح لعينه كانهي  
 عن الافعال الحسية الا ان يقترن بالقرينة الدالة على القبح لغيره ثم اختلفوا في معنى  
 الحسى والشرعى قيل الحسى ما يعرف حسا ولا يتوقف تحققه على الشرع  
 كالزنا والقتل وشرب الخمر والشرعى ما يتوقف تحققه على الشرع ويعرف به  
 كالصوم والصلاة والبيع والاجارة والتكاح والطلاق والعتاق واعتراض عليه  
 بان مثل الصلاة والصوم وغيرهما لا يتوقف تحققها على الشرع بل قد يوجد من  
 المكلف قبل ورود الشرع ايضا واجيب بانهم تعاطوها قبل ورود الشرع  
 باعتبار انفسها ومعانيها اللغوية لا باعتبار كونها عبادة وعقودا معتبرة  
 في الشرع فانها من هذه الخبيثة تتوقف على الشرع ورد بان المتوقف حينئذ  
 على الشرع هو وصف كونها عبادة وعقودا شرعية فيلزم ان يكون جميع  
 الحسيات داخلا في الشرع لان وصف كون الزنا وشرب الخمر معصية وحراما  
 لا يتحقق بدون الشرع بل يتوقف عليه وقيل الحسى ماله وجود حسى فقط  
 والشرعى ماله وجود حسى وشرعى معا باركان وشرايط معتبرة في الشرع  
 واختاره في التوضيح وقيل الشرعى ما كان موضوعا في الشرع لحكم مطلوب  
 فيه والحسى بخلافه واختاره الشارح ( قوله او كون الفعل شرعيا )  
 عطف على القرينة ولا يخفى عليك ان كون الفعل شرعيا لا يصلح مانعا عند  
 الشافعي وانما يصلح لذلك عندنا فلا يحسن عطفه على ما قبله لان كون القرينة

( والنهي المطلق ) عن القرينة الدالة  
 على القبح لعينه او لغيره ( عن الافعال  
 الحسية ) وهى مالا يكون موضوعا  
 في الشرع حقيقة لحكم مطلوب كالفقه  
 والعبث والواطمة والزنا ( يقتضى الاول )  
 يعنى القبح لعينه لوجود مقتضى وهو  
 النهي الكامل لاطلاقه وانتفاء المانع  
 وهو القرينة او كون الفعل شرعيا  
 ( كالظلم ) فان فحبه مركز في العقول



الدالة على كون النهى لغيره مانعا اتفاقا بيننا وبينه (قوله ورد به الشرع ام لا)  
 الانسب لما ذكره في تعريف الحسى ان يقول من غير حكم مطلوبه في الشرع  
 لان ما ذكره يناسب تعريف الحسى بما لا يتوقف تحققه على الشرع وهو مزيف  
 لما ذكرناه (قوله المقارن) صفة للنهى (قوله عن الظاهر) وهو ان يكون  
 للقبح عينه لان الظاهر في الالفاظ هو الحمل على الحقيقة وحقيقة النهى عن  
 الحسبات هو القبح لعينه (قوله لوجود المانع) وهو القرينة الصارفة عن  
 الظاهر (قوله وهو الاذى) لقوله تعالى يسئلونك عن الحيض قل هو اذى  
 فاعتزلوا النساء (قوله ولذا) اى ولكون النهى للمجاور (قوله يثبت به)  
 اى يوطء الحائض (قوله الحل للزوج الاول) رجل طلق امرأته ثلاثا  
 فانقضت عدتها وتزوجت بآخر وقت حيضها فوطئها الثانى حال الحيض  
 وطلقها حلت للزوج الاول يوطئ الثانى حال الحيض وكذا يثبت النسب منه  
 لو ولدت لستة اشهر ويكمل المهر اى تأخذ تمام المهر من الزوج الثانى لان نصف المهر  
 لكون الوطء حراما ولا يبطل بذلك الوطء واحصان القذف بل يحذف الوطء  
 لانضر العفة عن الزنا وهو الشرط في احصان القذف (قوله والنهى المطلق  
 عن الافعال الشرعية) اعلم ان الافعال الشرعية المنهى عنها ان دل دليل على ان  
 قبحها لعينه فباطل بالاتفاق كبيع الملاقح والمضامين والحروان دل على ان قبحها  
 لغيره فذلك الغير ان كان مجاورا فهو صحيح مكروه كالصلاة في الارض المغصوبة  
 وان كان وصفا لازما فصحيح باصله فاسد بوصفه عندنا خلافا للشافعى فانه  
 يقول انه باطل كالتنهي لعينه وان لم يدل دليل على انه لعينه او لغيره بل النهى ورد  
 مطلقا فصحيح باصله فاسد بوصفه عندنا ايضا خلافا للشافعى فانه يقول انه باطل  
 كالتنهي لعينه وما ذكره في التلويح من انه حينئذ يصح باصله ولا يفسد بوصفه  
 لعدم الدليل على ان قبحه لو صفه فليس بصواب كيف وان لم يفسد بوصفه  
 ايضا لم ان يكون صحيحا باصله ووصفه اذ لا واسطة بين الصحة والفساد حينئذ  
 يكون النهى لغوا فالاخلاف بيننا وبين الشافعى في مسألتين كما صرح به المصنف حيث  
 قال اولاً ان النهى المطلق عن الافعال الشرعية يقتضى القبح لغيره وضاع عندنا  
 فيصح باصله ويفسد بوصفه واستدل بما حاصله ان المنهى عنه فعل شرعى وكل  
 فعل شرعى يمنع جريان النهى على اصله فالمنهى عنه يمنع جريان النهى على اصله دون  
 وصفه فيصح باصله ويفسد بوصفه اما الصغرى فلقطع بان الحائض انما نهيت  
 عن الصوم الشرعى والصلاة الشرعية لا الامساك والدعاء اللغو بين واما الكبرى

ورد به الشرع ام لا (والنهى) عن  
 الافعال الحسية المقارن (بالقرينة)  
 الصارفة عن الظاهر يقتضى  
 (الثانى) يعنى القبح لغيره لوجود  
 المانع (ففى الوصف) يعنى فى صورة  
 كون ذلك الغير هو الوصف يكون  
 المنهى عنه (كالاول) يعنى القبح  
 لعينه فى ان كلا منهما باطل الا ان  
 الاول قبح لعينه وهذا لغيره (كالتنا  
 فانه فعل حسى وقبح لغيره وهو  
 تضييع النسب واسراف الماء  
 (للمجاور) عطف على الوصف  
 اى لا يكون المنهى عنه فى صورة كون  
 الغير المجاور كالاول حتى يكون قبحا  
 لعينه حكما ولا يترتب عليه حكم  
 شرعى (كوطئ الحائض) فان الدليل  
 دل على ان النهى عن قربانها  
 للمجاور وهو الاذى ولذا يثبت به  
 الحل للزوج الاول والنسب وتكميل  
 المهر كالدخول فى غير حال الحيض  
 واحصان الرجم ولا يبطل به احصان  
 القذف (و) النهى المطلق (عن)  
 الافعال (الشرعية) وهى ما يكون  
 موضوعا فى الشرع لحكم مطلوب  
 كالصلاة والبيع يقتضى (اول الثانى)  
 يعنى قبحا لغيره وصفا



فلانه لو لم يمنع جريان النهى على اصله لكان اصله فاسدا غير صحيح للنهى عنه  
 كوصفه فيمتنع وقوعه من المكلف فلا يمتنع عنه لان المنع عن الممتنع عبث فان  
 قيل ان المحال هو المنع عن الممتنع بغير هذا المنع كالحاصل يمتنع تحصيله اذا كان  
 حاصله بغير هذا التحصيل واما المنع عن الممتنع بهذا المنع فليس بمحال بل كان  
 مانه كذالك اجيب عنه بان هذا ينفي الاختيار ويقدم الابتلاء لانه اذا كان  
 ممتنعا بهذا النهى لا يكون وجوده في المستقبل متصورا شرعا اذ تصور الشرعي  
 لا يكون الا بمشروعيته واذافات مشروعيته امتنع وجوده الشرعي لا بحالة  
 فيبطل الاختيار ويسقط الابتلاء فعاد على موضوعه بالنقض لان النهى ابتلاء  
 كالامر فان قيل انه منقوض بقوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم فان نكاح  
 الاباء لا يتصور وجوده ابد الامتناع بالنهى اجيب عنه بالنهى فيه بمعنى النفي  
 مجازا فان قيل ان ادنى درجات المشروعية الصحة والاباحة وقد انتفت بالنهى  
 فكيف يصح باصله قلنا النهى انما يدل على كونه معصية لا على كونه غير مفيد  
 لحكمة كالمك للبيع وسقوط القضاء للصلاة فنقول بصحته اصلا لا باباحته وقال  
 الشافعي ان النهى المطلق عن الافعال الشرعية يقتضى القبح لعينه فيبطل  
 المنهى عنه كافي الافعال الحسية واستدل عليه بوجهين احدهما التحخيص ما ذكره  
 فخر الاسلام من ان النهى المطلق نوعان نهى عن الافعال الحسية ونهى  
 عن الافعال الشرعية وكل من القسمين يقتضى القبح لعينه عند الشافعي لان  
 العمل بحقيقة كل قسم واجب لا محالة اذ الحقيقة اصل في كل باب والنهى في اقتضاء  
 القبح حقيقة كالامر في اقتضاء الحسن حقيقة ثم العمل بحقيقة الامر واجب حتى  
 كان حسنا المعنى في عينه لا بدليل فكذلك النهى في صفة القبح وهذا ان المطلق من  
 كل شئ يتناول الكامل منه ويحتمل القاصر والكمال في صفة القبح في القبح لعينه  
 فمن قال انه يكون مشروعا في الاصل فيحاق في الوصف يجعله مجازا في الاصل حقيقة  
 في الوصف وهو عكس الحقيقة وقلب الوصف انتهى ولما ورد على ما ذكره  
 فخر الاسلام المنع باننا لانسلم ان العمل بحقيقة كل قسم واجب ودعوى الضرورة  
 بقوله لا محالة باطله فانه لو كان واجبا لانسد باب المجاز وذلك باطل وبانا لانسلم  
 ان النهى في اقتضاء القبح حقيقة فان الحقيقة استعمال اللفظ فيما وضع له وما نحن  
 فيه ليس كذلك لان ثبوت القبح ليس بطريق استعمال اللفظ فيه بل بطريق  
 الاقتضاء على ان قياسه على الامر من قبيل اثبات اللغة بالقياس وهو باطل  
 عدل المصنف الى ما ذكره من التحخيص والاختصار لكنه رد عليه ايضا اناسلنا

( فيصح ) النهى عنه حينئذ ( باصله )  
 وان فسد بوصفه ( لان كون الفعل  
 شرعا يمنع جريان النهى على اصله  
 كما سيأتى ان شاء الله تعالى  
 ( قال الشافعي ) النهى المطلق عن  
 الافعال الشرعية يقتضى ( الاول )  
 يعنى القبح لعينه فيبطل المنهى عنه  
 حينئذ ( لاقتضاء الكمال ) اى كمال  
 النهى فان المطلق منصرف الى الكامل  
 ( الكمال ) اى كمال القبح وهو الذى  
 لعينه ( كافي الامر ) اى لاقتضاء الكائن  
 فى الامر فان مطلقه ايضا يقتضى  
 الحسن الكامل كما سبق ( وللتضاد  
 بين المشروعية والمعصية ) فلا يجوز  
 ان يكون المنهى عنه مشروعا



ان المطلق من كل شئ يتناول الكامل منه لكن قوله ان الكمال في القبح لعينه ان اراد به انه كذلك في الحسيات فسلم والكلام ليس فيه وان اراد انه ليس كذلك في الشرعيات او مطلقا فهو ممنوع بل الكمال فيه في القبح لغيره ابقاء للنهي على حقيقته لانه لو كان قبيحا لعينه كما قال الشافعي لخرج النهي عن حقيقته وكان نسخا والثاني ان النهي يقتضى المعصية والمشروعية تقتضى الرضى لان المشروعية استبعاد من الشارع لعباده بوضع طريق يوصل الى رضى الله تعالى فيتضادان واجاب عن الوجه الاول بما حصله ان القياس على الامر قياس مع الفارق وعن الثاني يمنع التضاد بينهما مستندا لاختلاف جهة المشروعية والمعصية ثم ذكر الخلافة الثانية بقوله ويقتضى النهي الفساد في الوصف لا البطلان خلافا له ( قوله كمال المقتضى ) على صيغة اسم المفعول ( قوله يبطل المقتضى ) على صيغة اسم الفاعل ( قوله لان المنهى عنه يجب ان يكون متصور الوجود ) ذكره بيانا لما ذكره في الجواب والاولى ان يذكره دليلا مستقلا على المذهب من انه يصح باصله ويفسد بوصفه كما ذكره القوم لانه لا يصلح الزام الخصم اذا الخصم لا يسلم وجوب تصور وجود المنهى عنه وانما قال علماء المالكية في كتاب الطلاق في الرد على من قال اذا طلق الرجل امرأته حالة الحيض او في طهر جامعها فيه لا يقع الطلاق ان النبي عليه السلام نهى عن صوم يوم النحر انها ما عايتكون او عما لا يتكون والنهي عما لا يكون لغواذ لا يقال للاعمى لا تبصر وللأعمى لا تنظر فيكون عما يتكون ثم اتفق علماء الحنفية على وجوب تصور وجود المنهى عنه واستدلوا به على المذهب توضيحه ان الله تعالى ابتلى عباده بالامر والنهي بناء على اختيارهم فمن اطاعه نال ثوابه ومن عصاه استحق عقابه والابتلاء بالنهي انما يتحقق اذا كان المنهى عنه متصور الوجود في المستقبل بحيث لو اقدم عليه يوجد حتى يبقى العبد مبتلى بين ان يقدم على الفعل فيعاقب او يكف عنه فيكون الايتان والترك مضافا الى الاختياره ولو لا تصور وجود المنهى عنه لمكان عدم المنهى عنه لعدم امكانه في نفسه لا امتناع العبد عنه باختياره فلا يثاب عليه فيصير النهي نسخا والنهي خلافه لان النهي تصرف في مخاطب بالمنع عن فعل المنهى عنه باختياره والنسخ تصرف في الحكم المنسوخ برفع مشروعيته حتى لا يثاب على امتناعه عنه لعدم تعلقه باختياره كما في التوجه الى بيت المقدس وحل الاخوات فانه لا يثاب على امتناعه كما لا يثاب على امتناعه على شرب الخمر لعدم وجدانه اياه فكان بين النهي الحقيقي

( قلنا ) في الجواب عن الدليل الاول  
 ( كمال المقتضى ) يعنى القبح ( ههنا )  
 اى في النهي يبطل المقتضى ) وهو  
 النهي حيث لا يبقى النهي على حاله  
 بل يكون نسخا ( بخلافه ) اى بخلاف  
 كمال المقتضى ( نمة ) اى في الامر حيث  
 لا يبطله كمال الحسن بل بحقيقته ويقرره  
 لان المنهى عنه يجب ان يكون متصور  
 الوجود بحيث لو اقدم عليه لوجد  
 حتى يكون العبد مبتلى بين ان يقدم  
 على الفعل فيعاقب وبين ان يكف  
 عنه فيثاب بامتناعه بخلاف  
 النسخ فانه لبيان ان الفعل لم يبق  
 متصور الوجود شرما كالتوجه  
 الى بيت المقدس وحل الاخوات  
 وكون النهي طريقا الى النسخ في بعض  
 الصور لا يبصر لانه مجاز عن النفي نمة  
 و العبرة بالمعاني لا الصور



وبين القبح لعينه مناقاة كما بينه وبين النسخ فلا يكون احدهما هو الآخر فلا بد ان يكون المنهى عنه متصور الوجود في المستقبل حتى لا يكون نسخا اذا كان متصور الوجود يكون صحيحا باعتباره وهو المطلوب فان قيل ان بينه وبين النسخ والقبح لعينه مناقاة فكيف وانه قد يكون طريقا الى النسخ نحو ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم ولا تنكحوا الشركات وقد يجتمع مع القبح لعينه كالنهي عن الزنا وشرب الخمر قلنا ان النهي في الاول مجاز عن النبي وكلامنا في حقيقة النهي وانما لا يمنع اجتماع النهي والقبح لعينه في الافعال الحسية لان القبح لعينه لا يتنافى وجود الفعل الحسي حسا لا مكان وجوده مع كونه قبيحا لعينه وانما يمنع اجتماعه معه في الافعال الشرعية وما ذكره من الزنا وشرب الخمر من الافعال الحسية فان قيل انها قد يجتمعان في الافعال الشرعية ايضا كالنهي عن بيع الملاقيح والمضامين قلنا هو مجاز عن النبي ايضا والحاصل ان النبي في الافعال الحسية على حقيقته مع كون القبح فيها لعينه لا مكان الاجتماع وانما النهي عن الافعال الشرعية التي يكون القبح فيها لعينه ايضا مجاز عن النبي لعدم امكان الاجتماع بخلاف النهي عن الافعال الشرعية التي يكون القبح فيها لغيره فانه على حقيقته لانه طلب الكف عن الفعل باختيار المكلف وذلك لا يكون الا فيما يمكن وجوده في المستقبل ولا يمكن ذلك الا فيما قبح لغيره والنهي المطلق عن القرينة جلناه في الشرعية على القبح لغيره عملا بحقيقته ( قوله واعترض بان امكان الفعل الخ ) حاسل ما ذكره الغزالي في المستصفى ان مثل الصلاة والصوم والبيع في الاوامر مستعملة في المعاني الشرعية دون اللغوية للعرف الطارئ بين اهل الشرع وما وجدنا ذلك العرف في النواهي فبقي على معانيه اللغوية كقوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم واعترض عليه ايضا صاحب القواطع بان وجود الفعل المشروع بامر ينه عن الفعل العبد وتجويز الشرع فبالنهي امتنع الجواز فلم يبق مشروعا لكن تصور الفعل من العبد باق على حاله فيصح النهي بناء عليه مثلا العبد مأمور بالصوم وليس في وسعه الا الامساك مع النية في النهار واما صيرورته عبادة فالى الشارع ففي يوم النحر لما زال اذن الشرع لم يبق صوما مشروعا مع بقاء تصور الفعل من العبد والحاصل ان الفعل الشرعي يجوز النهي عنه باعتبار وجوده الحسي لا مكانه ولا يحتاج الى امكان وجوده الشرعي واجيب عنه بان النهي ورد عن مطلق الصوم فيحمل على حقيقته والامساك المخصوص بدون اعتبار الشرع لا يسمى صوما كما لا يسمي مع

واعترض بان امكان الفعل باعتبار اللغة كاف في النهي فلا نسلم احتياجه الى امكان المعنى الشرعي وجوابه ان كل فعل نهى عنه فانما يعتبر امكانه بالنظر الى ما ينسب اليه من الحس والعقل والشرع مثلا اذا نهى الانسان عن الطيران فانما يعد لغوا لامتناع صدورهم عنه حسا وكذا اذا نهى عن احاطة العقل للامور الغير المتناهية الفصلة فانما يعد لغوا لامتناعه عقلا فظهر ان الفعل الشرعي اذا نهى عنه فان كان ممنوعا شرعا يعد عبثا فوجب ان يكون متصور الوجود شرعا حتى لا يعد عبثا ولقائل ان يقول ان اريد بوجود التصور وجوبه قبل النهي فسلم لكنه لا يفيد الجواز ان يمنع بعده ولا يعد عبثا نظرا الى الامكان السابق وان اريد وجوبه بعده فممنوع لا بد من الدليل عليه



النية في الليل فاذا كره صاحب القواطع لا يسمى حقيقة الصوم وردبانه لاحقيقة  
 للصوم شرعا الا الامساك من الفجر الى الغروب مع النية وهذا متصور من العبد  
 وقد نهى الشارع عنه حتى صار يوم النحر بمنزلة الليل فلا يكون عبادة يترتب  
 عليها الثواب فالاولى في الجواب عنه ما ذكره الشارع من ان النهى عن الفعل  
 الشرعى لا يبدله من تصور وجود المنهى عنه شرعا حتى لا يعد عبثا ولا يكفيه  
 التصور باعتبار معناه اللغوي ولا باعتبار وجوده الحسي والعقلي فان قيل ان  
 الحائض نهيت عن الصوم والصلاة مع ان وجودهما ممنوع شرعا ابدا اجيب  
 بان النهى فيهما بمعنى النفي مجازا لكون قبحهما لعينه بالقرينة الدالة عليه  
 كما في بيع الملاقح والكلام في الامر المطلق عن القرينة وقد يحسب عنه  
 بانا لانسليم ان وجودهما ممنوع شرعا وانما يمنع ان لو كان المعنى الشرعى هو الاعتبار  
 شرعا وليس كذلك بل معناه ما يسميه الشارع بذلك ولو كان المسمى باطلا وصلاة  
 الحائض وصومها باطل مع وجود تسمية الشارع ( قوله ويمكن ان يحسب  
 عنه) فيه انه بشر ضعف هذا الجواب والحال ان المراد ليس الا وجود  
 التصور في المستقبل لاني الماضي لان الابتلاء بالنهي لا يكون الا بما كان التصور  
 في المستقبل ( قوله كالا حرام والطلاق الفاسدين ) فان المحرم لو جامع قبل  
 الوقوف بعرفات او احرم بحجامة الاله بفسد احرامه وجهه ويجب عليه المضى مع  
 ذلك حتى لو ارتكب بعد ذلك شيئا من محظورات الاحرام يجب عليه الجزاء وهو  
 دليل على بقاء مشروعيته ويجب عليه القضاء في العام القابل وهو دليل على  
 فساده كالطلاق في المحذور وهو الطلاق في الحيض ( قوله والحلف على معصية )  
 فانه اذا حلف على معصية يلزمه الخنث في عينه ويكفر عنه وهو دليل على  
 مشروعيته ( قوله كبيع المضامين والملاقح ) فانه باطل بالاتفاق لعدم  
 الركن وهو مبادلة مال بمال فكان النهى فيه مجازا عن النفي فكان نكحها  
 وفي التوضيح ان النكاح بغير شهود مثل بيع المضامين والملاقح في البطلان لانه  
 منفي بقوله عليه السلام لانكاح الابشهود فيكون باطلا وفي النهاية المراد بالفساد  
 في باب النكاح هو الباطل لان ثبوت الملك في باب النكاح مع المنافي وانما يثبت  
 الملك ضرورة تحقق المقاصد من حل الاستمتاع للتوالد والتناسل فلا حاجة  
 الى عقد لا يتضمن المقاصد ولا يثبت الملك وهو الفاسد لان ما ثبت ضرورة  
 يتقدر بقدرها فظهر منه ان كل نكاح ورد فيه التحريم كنكاح المحارم ونكاح  
 التمتع والموقت وغيرها باطل وانما عبروا عن بعضها بالفساد اشارة الى الفرق

ويمكن ان يحسب عنه بان المراد بوجود  
 التصور وجوبه وقت الانتهاء عن الفعل  
 وهو المستقبل كما ان المعتبر في الامور  
 وجوب تصور الامثال في المستقبل هكذا  
 يجب ان يفهم هذا المقام ( و ) قلنا  
 في الجواب عن الدليل الثاني ( جهة  
 المشروعية والمعصية مختلفة ) اذ  
 المشروعية بالنظر الى الاصل والمعصية  
 بالنظر الى الوصف والمشرعات تحتمل  
 هذا المعنى كالا حرام والطلاق الفاسدين  
 والصلاة في الارض المغصوبة والبيع  
 وقت النداء والحلف على معصية فاذا  
 فاذا اختلف جهتهما ( فلا تضاد  
 بينهما ) لانه يقتضى انحاد الجهة  
 ( و ) النهى عن الافعال الشرعية  
 المقارن ( بالقرينة ) الصارفة عن  
 الظاهر يقتضى ( ما تفيد ) القرينة  
 ففصل المقاد بقوله ( قفيا ) اى  
 فيقتضى النهى في صورة تدل فيها  
 القرينة على ان القبح ( لعينه ) اى عين  
 المنهى عنه ( البطلان ) منصوب  
 على انه مفعول يقتضى المحذوف  
 ( كبيع المضامين ) وهى ما في اصلاص  
 الاياه ( و ) بيع ( الملاقح ) وهى ما في  
 ارحام الامهات فان الشرع جعل  
 محل البيع المال المتقوم حال العقد  
 لتحصل الفائدة والماء في الصلب او الرحم  
 لا مالية فيه فصار بيعه عبثا لخلوله  
 في غير محله كضرب الميت وخطاب  
 الجماد ( و ) يقتضى النهى في صورة تدل  
 فيها القرينة على ان القبح ( لغيره ) اى غير  
 المنهى عنه ( الكراهة ) منصوب ايضا  
 على المفعولية ( في المجاور )



بين المختلف فيه في صحته وفساده وبين المتفق عليه على بطلانه فعبروا  
 عن الخلافة بالفساد وعن الاتفاقة بالباطل وهل يترتب عليه احكام النكاح  
 مع بطلانه قلت نعم يترتب عليه بعض احكامه من سقوط الحدوث بوثوب النسب  
 ووجوب العدة والمهر لشبهة العقد كما في التلويح ويعارض بما في الاستروشني  
 ان نكاح المحارم قيل فاسد فترتب عليه الاحكام وقيل باطل فلا تترتب عليه  
 الاحكام فانه صريح في الفرق بين الفاسد والباطل في باب النكاح ( قوله وهما  
 جزء الصلاة ) فيه اننا لانسلم ان الحركة والسكون جزآن من الصلاة لانها  
 عبارة عن اركان معلومة وافعال مخصوصة اعتبرها الشرع ولا شيء من تلك  
 الاركان عين الحركة والسكون بل هما وصفان لازمان لها غير منفكين عنها  
 في وجودها الخارج واشتمال الصلاة على الحركة والسكون ليس اشتمال الكل  
 على الجزء بل اشتمال الموصوف على الصفة فعلى هذا لو كان الاعتراض  
 بالوصف اللازم بناء على ان وصف الجزء وصف للكل لكان اولي ( قوله واجيب  
 بان الاعتبار في جزئية الصلاة ) واجاب عنه القسآني بان الصلاة في الدار  
 المغصوبة ليس مأمورا به من حيث انها صلاة في الدار المغصوبة بل من حيث هي  
 صلاة مطلقة وحينئذ كون جزء الصلاة المطلقة منها عا عنه ممنوع والهيئة الحاصلة  
 لها بعد الجمع وان كانت منها عنها لكن لانكون موجبة لنهي الصلاة المطلقة  
 ضرورة كونها غير لازمة لها اذ الصلاة المطلقة قد تتحقق بدون تلك الهيئة  
 والمزوم لا يتحقق بدون اللازم واذا كانت الصلاة المطلقة غير منهي عنها وقد اتى  
 بهالاته قد اتى بالصلاة المقيدة والمقيد يستلزم المطلق فيكون قد اتى بالمأمور بها  
 فيصح نظيره ما اذا قال السيد لعبده خط هذا الثوب ولا تدخل هذه الدار فانه  
 اذا خاط الثوب في الدار المنهي عنها يقطع باطاعته من حيث انه خاط وبعصيته  
 من حيث انه دخل فيكون فعل الخياطة مأمورا به ومنهيا عنه من وجهين انتهى  
 حاصله ان المأمور به هو الصلاة المطلقة والمنهي عنه هو المقيدة ولا يلزم من قبح  
 احدهما قبح الآخر فان قيل ذكر في المختصر انه اذا امر الامر بفعل مطلق نحو  
 اضرب من غير تعيين ضربا ما فان المطلوب فرد مامن الافراد الممكنة لثلاث  
 الماهية لانفس الماهية المشتركة الكلية لان الغرض تحصيل المطلوب والمشاركة  
 وان كانت هي المطلوبة ظاهرا لكنها مستحيلة الوجود في الاعيان فوجب  
 حل الامر على طلب الجزئي المقيد وان كان ظاهرا في المشترك لان القاطع  
 لا يعارض الظاهر فكيف يصح القول بكون الصلاة المطلقة مأمورا بها قلنا ان

( المطلوب )

اي فيما اذا كان ذلك الغير مجاورا  
 للمنهى عنه لا ورضا لازما له  
 ( كالصلاة في ) الارض ( المغصوبة )  
 فان الدليل قد دل على ان النهي عنها  
 للمجاور وهو الشغل بالمكان المغصوب  
 فتكون مكروهة واعتراض بانها ينبغي ان  
 لا تصح كما قال احدوا الامامية والزيدية  
 وبعض المتكلمين لان الصلاة تشتمل على  
 حركات وسكنات والحركة شغل حيز  
 بعدما كان في حيز آخر والسكون شغل  
 حيز واحد في زمانين فشغل الحيز جزء  
 ماهيتهما وهما جزأ الصلاة وجزء الجزء  
 جزء وشغل الحيز في هذه الصلاة منهى  
 عنه لانه كون في الارض المغصوبة وهو  
 منهى عنه فكان جزء هذه الصلاة منها  
 عنه فاستحال ان يكون مأمورا به فلم تكن  
 هذه الصلاة مأمورا بها اذ الامر بالكل  
 التركيبي امر بالجزء واجيب بان الاعتبار  
 في جزئية الصلاة شغل ما ولا فساد فيه  
 والاتفسد كل صلاة بل الفساد في تعينه  
 الحاصل من تعيين متعلقه وهو المكان  
 المغصوب وفساده ايضا لا يكون  
 من حيث تعينه المكاني بل من حيث  
 اتصافه بالتعدي وذا مما يفتك عن  
 ذلك الشغل المعين بتعين مكانه بان يلحقه  
 اذن مالكة او ينتقل ملكه الى المصلي او  
 الى بيت المال ولا يتصور مثله في الصلاة  
 في الوقت المكروه لان نقصانه  
 في السببية ولا في الصوم



المطلوب بالامر المطلق هو الكلى الطبيعي والماهية لا بشرط شئ \* لكن لا من حيث كونها جزئياً من الجزئيات المحققة على ما هو رأي الاكثرين بل من حيث انه يوجد بشئ \* يصدق هو عليه ويكون عينه بحسب الخارج وان تغايرنا بحسب المفهوم والحاصل ان المطلوب هو الماهية من حيث هي لا بقيد الكلية ولا بقيد الجزئية وان كانت لا تنفك في الوجود عن احدهما فان الاول مستحيل الوجود والثاني ليس بمدلول الامر المطلق واما الماهية لا بشرط شئ \* فلا يستحيل وجودها لان الكلية المنافية للوجود العيني ليست قيدها فلا يلزم ان يكون المطلوب هو الجزئي من حيث هو جزئي كما ذكره ابن الحاجب ولا المشترك المقيد بالكلية كما زعم البعض فان قيل الكلية والجزئية متافيتان فعدم اعتبار احدهما يوجب اعتبار الآخر لئلا يلزم ارتفاع التقيضين قلنا عدم اعتبار التقيضين غير ارتفاعهما واللازم هو الاول والحال هو الثاني ( قوله لان نقصانه في السببية ) فيكون فوق النقصان في المجاور ولذا كانت الصلاة في الارض المغصوبة مكروهة والصلاة في الاوقات المنهية نافضة فرقا بينهما لان اتصال الوقت بالصلاة اشده من اتصال المكان بها على ما سياتى تفصيله ( قوله بالوجهين ) اي بالسببية والمعاربة ولذا كان الصوم في الايام المنهية فاسدا لقوة اتصال الوقت اعنى تلك الايام بالصوم لانصاه بالوجهين فان قيل اتصال الوقت بالصلاة ايضا بالوجهين اعنى السببية والظرفية فلم يفسد الصلاة في الاوقات المنهية بل كانت نافضة قلنا لا اعتبار باتصال الظرفية لان الصلاة لا تمتد بامتداد الوقت ولا تقتصر باقتصاره بخلاف المعيارية فان الصوم يمتد بامتداد الوقت ويقتصر باقتصاره ( قوله على الخلاف الاول ) من ان النهى عن الافعال الشرعية هل يقتضى البطلان او الفساد ( قوله في الصورة المذكورة ) اي ما تدل فيها القرينة على ان القبح لغيره ( قوله بوجب بطلان الاصل ) اي عنده بناء على ان انتفاء اللازم يوجب انتفاء الملزوم ( قوله ان يصح باصله ) الاول ان يقول ان يكون القبح لغيره لان كونه صحيحا باصله يتفرع على كون قبحه لغيره ( قوله على ان القبح لعينه او جزئه ) الظاهر ان المراد بالقبح لعينه ههنا هو الاعم من القبح بجميع اجزائه وبعض اجزائه كما فسره فيما سبق فتكون المقابلة من قبيل مقابلة العام بالخاص ثم لا بد ان يكون ذلك الجزء قبيحا لعينه والا فان كان قبيحا جزئه ايضا - نقل الكلام الى ذلك فتسلسل الاجزاء لامر واحداً في الملك وان كان قبيحا لامر خارج عنه فنقل الكلام الى ذلك الخارج

لان تعين الوقت معتبر فيه بالوجهين (و) يقتضى النهى في الصورة المذكورة التي تدل فيها القرينة على ان القبح لغيره ( الفساد في الوصف ) اي فيما اذا كان ذلك الغير وصفا لازماله غير شرط ( لا البطلان خلافا له ) اي للشافعي وهو بناء على الخلاف الاول فان الاصل في المنهى عنه عنده لما كان البطلان جرى على اصله الا عند الضرورة وهي مقتصرة على ما اذا دل الدليل على ان النهى لقبح المجاور كالبيع وقت النداء واما اذا دل على انه لقبح الوصف اللازم فلا ضرورة في عدم جريانه على اصله فان بطلان الوصف اللازم يوجب بطلان الاصل بخلاف المجاور لانه ليس بلازم واما عندنا فان الاصل في المنهى عنه اذا كان شرعيا ان يصح باصله فيجربى عليه الا عند الضرورة وهي مقتصرة على ما اذا دل الدليل على ان القبح لعينه او جزئه واما اذا دل الدليل على انه لقبح الوصف اللازم غير الشرط فلا ضرورة في البطلان



فان كان خارجا عن الكل ايضا لا يكون هذا من قبيل القبيح لجزئه وان كان داخلا فيه نقل الكلام الى قبحه ايضا ومن هنا ظهر ان الشيء يكون قبيحا بقبح جزء واحد من اجزائه مع ان الحسن لعينه لا بد وان يكون حسنا بجميع اجزائه لان القبح عدمي فيكفي عدم جزء واحد في عدم الكل بخلاف الحسن فانه وجودي فلا بد ان يكون جميع اجزائه وجوديا (قوله لان صحة الاجزاء والشروط كافية في صحة الشيء) فعلى هذا يجب ان يقيد الوصف اللازم بان لا يكون من الشروط (قوله اولى من ترجيح البطلان بالوصف الخارجى) كما رجحه الشافعى فيكون هذا ردا على الشافعى (قوله يفسد الربا) قال المحقق في شرح المختصر النهى عن الشيء قد يكون لعينه وقد يكون لصفته والاول يدل على فساد النهى عنه شرعا لا لغة لانهم يستدلون على الفساد بالنهى فى ابواب الربا مثل لاتأكلوا الربا والانتكحة مثل ولا تنكحوا المشركات والثانى يدل عليه شرعا لا لغة كالاول عند قوم وقال ابو حنيفة رحمه الله يدل على فساد الوصف لا على فساد اصله مثل عقد الربا فانه فاسد لا شمالة على الزيادة انتهى ملخصا واعترض عليه بانه جعل الربا والامثال ما قبح لعينه وثانيا لما قبح لغيره وهو الموافق لما صرح به القوم فانهم قالوا النهى قد يكون لعينه كما فى بيع المنابذة والملازمة وقد يكون لجزئه كما فى بيع الملاقح والمضامين وقد يكون لما يلزمه الوصف كما فى الربا وقد يكون لمجاوره كما فى البيع وقت النداء واجاب عنه الابهري بان الربا لغة هو الزيادة فان كان نقل فى الآية المذكورة الى العقد الموصوف بالزيادة لم يكن النهى عنه لعينه بل لغيره وان كان قد بقى على معناه الاصلى كان النهى لعينه فراد المحقق بالربا فيما قبح لعينه هو ما كان على معناه اللغوى وفيما قبح لغيره معناه الشرعى ورد بان مراد المحقق بالآية هو الاستدلال على ان النهى يدل على الفساد شرعا لا لغة واجيب عنه ان حل لفظ الربا على اللغوى لا ينافى دلالة النهى على الفساد شرعا اذا عرفت هذا فاعلم ان المصنف ان اراد بلفظ الربا معناه اللغوى كما يدل عليه قوله فانه فضل خال عن العوض فليس بمطابق لما نحن فيه اعنى انه قبح للوصف فان الربا بهذا المعنى قبح لعينه وان اراد به العقد بالربا فلا يناسب قوله المذكور وكذا لا يناسب عطف قوله والبيع بالخمر لان المناسب حينئذ ان يقول يفسد البيع بالربا والخمر والشروط (قوله المشروط فى عقد المعاوضة) الظاهر انه صفة للفضل لا العوض كادل عليه قوله فلما كان مشروطا فى العقد الخ فان الضمير فى كان راجع الى الفضل يعنى ان عقد الربا

لان صحة الاجزاء والشروط كافية فى صحة الشيء وترجع الصحة بصحة الاجزاء والشروط اولى من ترجيح البطلان بالوصف الخارجى واذا لم يكن هنا ضرورة يجرى النهى عنه على اصله وهو ان يكون صحيحا باصله (قلنا) بناء على الاصل المقرر وهو ان النهى عن الفعل الشرعى سواء كان مطلقا او مقارنا بقرينة تدل على ان القبح للوصف يقتضى الفساد لا البطلان (يفسد الربا) فانه فضل خال عن العوض المشروط فى عقد المعاوضة فلما كان مشروطا فى العقد كان لازماله ثم هو خال عن العوض لان الدرهم لا يصلح عوضا الا بمثله فان المبادلة بين الزائد والناقص عدول عن قضية العدل فلم توجد المبادلة فى الزائد لكن الزائد وهو فرع المزد عليه فكان كالوصف او يقال ركن البيع وهو مبادلة المال بالمال لا يوجد لكن لم توجد المبادلة التامة فاصل المبادلة حاصل قد وجد لا وصفها وهو كونها تامة



فاسد لانه عقد معاوضة شرط فيه فضل خال عن العوض فيكون فاسدا اما  
 الصغرى فظاهرة واما الكبرى فلعدم المبادلة في ذلك الزائد فان قيل انه لما كان  
 شرطا في العقد ينبغي ان يكون العقد باطلا لما تقدم ان بطلان الشرط يدل على  
 بطلان المشروط فاجاب عنه بقوله لكن الزائد فرع المزيد عليه كالموصف  
 للموصوف فكان القبح للموصف اللازم للشرط والضمير في قوله فلما كان  
 وفي قوله ثم هو راجع الى الفضل لالي العوض وقوله او يقال وجه آخر لكونه  
 قبيحا للموصف (قوله ويفسد البيع بالخمر) اى جعله ثمنا لمال متقوم واما  
 جعله مبيعا بان بعه بالدراهم فيبطل القعد لانه جعل المهان شرطا مقصودا  
 في البيع وفيه تعظيم ماحقره الشرع بخلاف بيع الخمر بعرض مقايضة فانه  
 فاسدان كل واحد من البدلين يصلح ثمنا في المقايضة فيجعل الخمر ثمنا تصححها  
 لتصرف العاقل (قوله كاريا) تنظير لامتثال (قوله فان الشرط امر زائد  
 على اصل البيع) فكان كالوصف فلم يكن قبيحا لعينه مع كونه شرطا (قوله  
 ويفسد صوم الايام المنهية) اعلم ان الصوم فيها مشروع عندنا باصله استحسانا  
 وقال زفر والشافعي انه غير مشروع لهما ان الشرع عين هذا الزمان للاكل  
 والشرب والبعال وليس تعيينه من حيث وجود الاكل والشرب والبعال لان  
 وجود هذه الاشياء من خصائص هذه الايام فيكون من حيث وجودها في هذه  
 الايام فلما وجبت هذه الاشياء في هذه الايام شرطا لم يحز ضدها فيها وهو الصوم  
 لعدم جواز اجتماع الضدين في محل واحد لكن وجوب الضد ثابت فان في الآخر  
 وانتفاء الجواز هو البطلان واذا بطل لا يصح نذره فيها لانه معصية ولا نذر  
 في معصية الله تعالى لقوله عليه السلام لا نذر في معصية الله تعالى ولنا ان  
 الصوم في هذه الايام حسن مشروع باصله فان اصله ترك المفطرات الثلاثة  
 في وقته على نية القرية وذلك حسن مشروع لاحتماله وهذا الصوم في وقته  
 فيكون حسنا مشروعا وهذه المقدمات ظاهرة سوى كونه في وقته وبيان هذا  
 ان الشرائع تقتضى الحكمة والحكمة في الصوم حصول التقوى به لما فيه من  
 معرفة قدر النعم ومعرفة ما على الفقراء من تحمل مرارة الجوع فتحمله على  
 الموااة اليهم ولما فيه من اطفاء حرارة الشهوة وقهر النفس الامارة بالسوء  
 لطاعة ربها ولا بد لتحصيل الصوم الذي شرع له هذه الحكمة من وقت معين لان  
 الوصال متعذر لافضائه الى الهلاك وقد تعينت النهار لان الليالي اعدت للسكون  
 والاستراحة والنهر للاكتساب وابتغاء الرزق وذلك مؤدى الى الجوع والعطش

(و) يفسد (البيع بالخمر) فانه مال غير  
 متقوم فجعلها ثمنا لا يبطل البيع لما ذكرنا  
 ان الثمن غير مقصود بل تابع ووسيلة  
 فيجوز مجرى اوصاف التابعة ولان  
 ركن البيع وهو مبادلة المال بالمال  
 متحقق لكن المبادلة التامة لم توجد  
 لعدم المال المتقوم في احد الجانبين  
 (و) يفسد البيع (بالشرط) كالربا  
 فان الشرط امر زائد على اصل البيع  
 (و) يفسد (صوم الايام المنهية) فان  
 الصوم فيها ترك المفطرات الثلاثة  
 والاجابة فن حيث الاضافة الى  
 المفطرات عبادة مستحسنة ومن حيث  
 الاضافة الى الاجابة يكون منها عنه  
 لما فيه من ترك الواجب والصد الاصلى  
 للصوم هو الاول لا الثانى لاختصاصه  
 بهذه الايام فالصوم باعتبار الاضافة الى  
 الاضداد التى هى الاكل والشرب  
 والجماع بمنزلة الاصل وباعتبار الاضافة  
 الى الاجابة بمنزلة التابع فترك الاجابة  
 بمنزلة الوصف وترك المفطرات بمنزلة  
 الاصل فيبقى في هذه الايام مشروعا باصله  
 غير مشروع بوصفه فكان فاسدا باطلا



وحامل على الاكل والشرب عادة لما في الحركة من تحليل الغذاء الذي يستدعي  
 البديل لبقاء الشخص فتعينت النهر للصوم ليكون على خلاف العادة وبالنظر  
 الى تلك الحكمة لا تفاوت بين الايام المنهية وغيرها فكان الدليل الوارد في جعل  
 سائر الايام محلا للصوم واراذا يجعل هذه الايام محلا له ايضا ثبت ان اصله  
 اعني ترك المفطرات الثلاثة في وقته قربة حسن لا قبح فيه وانما قبح بوصفه  
 وهو الاعراض بالصوم عن ضيافة الله تعالى واجابة دعوته في تلك الايام فان قيل  
 لانسلم ان الاعراض عن ضيافة الله واجابة دعوته غير الصوم بل هو عينه لان  
 فعل احدا الضدين بعينه ترك لصاحبه عند عدم الواسطة بينهما كالحركة مع  
 السكون فاذا كان عينه يكون القبح لعينه لا لغيره قلنا ان عين الصوم عبارة  
 عن ترك المفطرات الثلاثة قربة في وقته وهذا قد يتصور ان يكون قبل يوم العيد  
 وفيد وبعده واما الاعراض عن ضيافة الله تعالى فلا يكون الا فيها فلا يكون  
 احدهما عين الآخر فانه ان الصوم في تلك الايام يستلزم الاعراض عنها فيكون  
 وصفا لازماله فان قيل فعلى هذا يكون المنهى عنه هو الاعراض لا الصوم  
 وقد نهى النبي عليه السلام عن الصوم في هذه الايام لاعتراض قلنا ان النهي  
 الوارد عن الصوم اما ان يكون عن الصوم القوي او الشرعي وليس كلامنا  
 في الاول والثاني اما ان يكون منها عنة لكونه صوما وكونه امر آخر لا سبيل  
 الى الاول لانه من حيث انه صوم عبادة فلا ينهى عنها والثاني هو المطلوب اذا  
 عرفت هذا فقوله فان الصوم فيها ترك للمفطرات الثلاثة والاجابة ان اراد به  
 ان الصوم في تلك الايام عبارة عن مجموع التركيب ترك المفطرات وترك الاجابة يلزم  
 ان يكون الصوم فيها عبادة باعتبار احد جزئيه ومعصية باعتبار جزئيه الآخر  
 فيلزم ان يكون الصوم فيها قبيحا لعينه لان ما قبح بجزئيه قبح لعينه وان اراد به  
 ان الصوم في تلك الايام يصدق عليه كل من هذين التركيبين يلزم ان يكون كل  
 منهما وصفا لازما للصوم وليس كذلك لان الصوم هو عين ترك المفطرات الثلاثة  
 وان اراد ان الصوم فيها عبارة عن كل واحد من هذين التركيبين فهو مسلم في الاول  
 اعني ترك المفطرات ممنوع في الثاني اعني ترك الاجابة لما ذكرناه غير الصوم  
 والحاصل ان في هذه المسئلة طريقين احدهما ما اختاره الجمهور كما ذكرناه  
 من ان المأمور به اصل الصوم والمنهى عنه وصفه وهو الاعراض عن ضيافة الله  
 والثاني ما اختاره ابو المعين فانه اعترض على الطريق الاول بان المنهى عنه  
 هو الصوم وصرفه الى الغير عدول عن الحقيقة بلا دليل وبان الاعراض عن



وإذا فسد ( فلا يلزم بالشروع ) لان  
 الشروع فيه شروع في المعصية وفي  
 ازمه تقرير للمعصية ( ولا يصلح  
 لتقضاء ) ايضا اى لاستقاط ما ثبت  
 في الذمة لان ماوجب كاملا لا يؤدى  
 ناقصا كما سبق ولماورد ان الصوم في  
 تلك الايام لما كان فاسدا ووجب ان لا يلزم  
 بالندرا ايضا لاجاب بقوله ( وصحة النذر  
 به ) اى بالصوم فيها ( لانفصال  
 المعصية عنه ) اى عن الصوم فانه في  
 نفسه طاعة وانما المعصية في الاعراض  
 عن ضيافة الله تعالى وهى في فعل  
 الصوم لا في ذكر اسمه واجابه على  
 نفسه او تقول ان للصوم جهة طاعة  
 وجهة معصية وانعقاد النذرا انما هو  
 باعتبار الجهة الاولى حتى قالوا لو  
 صرح بذكر المنهى عنه فقال لله على  
 صوم يوم النحر لم يصح نذره في ظاهر  
 الرواية بخلاف ما لو قال غدا وكان الغد  
 يوم النحر ( والصلاة ) في الاوقات  
 ( المنبهة ) ناقصة ايضا لكنها ( دونه )  
 اى اذنى مرتبة في النقصان من الصيام  
 في تلك الايام لان تلبس الصوم باليوم  
 لكونه معيارا له وجودا ومذكورا  
 في حده تعقلا اكثر من تلبس الصلاة  
 بالوقت لكونه ظرفا لها فقط فتأثير  
 نقصان اليوم في الصوم اشد من تأثير  
 نقصان الوقت في الصلاة ولذا فسد  
 الصوم لا الصلاة

ضيافة الله هو عين الصوم واتخذ طريقا آخر حاصله ان المنهى عنه عين الصوم  
 بجهة والمشروع عين الصوم ايضا بجهة اخرى والثى الواحد يجوز ان يكون  
 مشروعا ومنوطا بجهتين وكلام الشارح ههنا الى قوله فترك الاجابة انسب  
 لطريق ابي العين وقوله فترك الاجابة الى قوله لا باطلا انسب لطريق الجمهور  
 فيلزمه تفريع احد الطريقين على الآخر ( قوله واذا فسد ) اى من جهة  
 اضافته الى الاجابة اول وصفه ( قوله فلا يلزم بالشروع ) اى في ظاهر الرواية  
 لان الشروع فيه متصل بالمعصية فوجب قطعه وماوجب قطعه شرعا لا يجب  
 على القاطع شئ \* لانه بامر الشارع فصار مضافا اليه كمن اذن غيره باتلاف ماله  
 فاتفقه فانه لا يضمن وفي رواية عن ابي يوسف يلزمه القضاء بالشروع لان الشروع  
 كالنذرو كالشروع في الاوقات المكروهة ( قوله وصحة النذر ) هذا في ظاهر  
 الرواية والفتوى ان افطرو وقضى في يوم آخر يتخلص عن المعصية وثمره الصحة انه  
 لو صام في تلك الايام نخرج عن عهدة النذر كما في التقرير ( قوله لانفصال  
 المعصية عنه ) بيان لارتفاع المانع يعنى لارتفاع المانع في طرف الصوم من صحة النذر  
 المذكور لان المانع كون الصوم معصية وهى منفصلة عنه لكونه عبادة في نفسه  
 ومنه ظهر وجه الرجوع الضمير الى الصوم كما هو المذكور في التلويح دون النذر  
 كما ظن ( قوله لا في ذكر اسمه واجابه على نفسه ) المناسب لارجاع الضمير الى  
 الصوم ان يقول بدله لا في نفس الصوم ( قوله او تقول الخ ) جعله مقابلا للوجه  
 الاول مع انه جعله في التلويح حاصل الاول لما بينهما من الفرق وان كان اعتباريا تم  
 لا يخفى عليك ان هذا سواء كان حاصل الاول او مقابلا له يقتضى ارجاع الضمير  
 المذكور الى الصوم لا الى النذر تأمل ( قوله ايضا ) اى كما لا يلزم بالشروع  
 ( قوله في ظاهر الرواية ) الصواب ان يقول في رواية الحسن عن ابي حنيفة  
 على ما في شروح البردوى والتلويح وان التفصيل المذكور رواية الحسن عنه  
 قياسا على ما لو قالت المرأة لله على ان اصوم ايام حياضى بخلاف ما لو قالت غدا  
 وكان الغد يوم الحيض او يقول في غير ظاهر الرواية وظنى ان لفظه غير ساقطة  
 ( قوله في الاوقات المنبهة ) فان الصلاة فيها مشروعة باصلها اذ لا يقع في  
 اركانها وشروطها والوقت صحيح باصله ايضا لكونه كسائر الاوقات في  
 الصلاحية لظرفية العبادة لكنه فاسد بوصفه لكونه منسوبيا الى الشيطان على  
 ما جاء في الاحاديث الصحاح واذا فسد بوصفه فسدت الصلاة الواقعة فيه  
 كالصوم الواقع في الايام المنبهة لكن فساده دون فساد الصوم وان كان



فسادهما من جهة وقتها لان تلبس الصوم بوقته اكثر من تلبس الصلاة بوقتها لان وقت الصوم معياره وما خوذ في حده لانه امساك عن المفطرات في وقته بخلاف وقت الصلاة فانه ظرف لها فقط فصارت تأثير نقصان الوقت في الصوم اشد من تأثير نقصانه في الصلاة حتى فسد الصوم دون الصلاة فان قيل لما كان وقت الصلاة ظرفا لها فقط ينبغي ان لا يؤثر في النقصان كما لا يؤثر في الفساد فان فساد الظرف ونقصانه لا يؤثر في فساد المظروف ونقصانه كالصلاة في الارض المغصوبة فانها لم تفسد ولم تنقص بفساد ظرفها وهو المكان اجيب بان اثر النقصان ليس باعتبار كونه ظرفا لها بل لانه سببها وفساد السبب يؤثر في فساد المسبب لا محالة الا انه لما كان مجاورا ولم يكن وصفا لازما كما في الصوم اثر في النقصان لافي الفساد بخلاف ظرف المكان اذ لا عينية فيه اصلا بل ظرف محض فلا يؤثر اصلا بل يوجب الكراهة فان قيل هذا الجواب انما يستقيم على تقدير ان يكون الوقت سببا للنفل لان كلامنا في النفل لافي المكتوبة ولا في القضاء والمنذورة المطلقة اذ لا مكتوبة في هذه الاوقات والقضاء والمنذورات المطلقة لا تنأت في هذه الاوقات والنفل ليس بموقت ولا مأمور به حتى يكون الوقت سببا له اجيب عنه بوجهين احدهما ان ادراك كل وقت نعمة تستدعي شكرا وكان ينبغي الاشتغال بالشكر الا ان الله تعالى رخص بالاجاب في البعض فاذا نذر او شرع فقد اتى بما هو العزيمة والثاني ان الوقت لما كان سببا للفرأض التحق النفل بها فعلى التقديرين جعل الوقت سببا للنفل ايضا ( قوله يمكن زواله كما سبق ) من انه يمكن ان يلحقه اذن مالكة او ينقل ملكه الى المصلي ولان المكان ليس سببا للصلاة فنقصانه لا يؤثر فيها تأثير نقصان الوقت ( قوله فوائه لا يمنع الخ ) اي فوات مالم يدخل تحت الامر لا يمنع القضاء كالصلاة في الارض المغصوبة فان المكان لا يدخل تحت الامر بالصلاة ففوائه لا يمنع القضاء ( قوله الامر بالشئ يستلزم تحريم ضده الخ ) اختلفوا في الامر بالشئ هل هو نهى عن ضده وليس الكلام في هذين المفهومين لاختلافهما بالاضافة لان الامر مضاف الى الشئ والنهى الى الضد ولا في اللفظين لان صيغة الامر افعال وصيغة النهى لا تفعل وانما النزاع في ان الشئ المعين اذا امر به فهل ذلك الامر نهى عن ضد ذلك الشئ مثلا اذا قال تحرك فهل هو في المعنى بمثابة ان يقول لا تسكن فذهب امام الحرمين ومن تبعه الى ان الامر بالشئ ليس نهيا عن ضده ولا مستلزما له اصلا وكذا النهى عن الشئ ليس امرا

( بضده )

واذا لم تفسد ( فتضمن بالشروع ) في تلك الاوقات نظرا الى جهة دنوها من الصوم في النقصان وانما قال فتضمن ولم يقل فتلزم اشارة الى ان الاولى بعد الشروع ان يقطعها ويقضيها في الوقت المباح ( و ) لكن الصلاة في تلك الاوقات ( لا تصلح له ) اي للقضاء نظرا الى جهة نقصانها في نفسها والصلاة في تلك الاوقات وان كانت دون الصوم المذكور لكنها ( فوق ما ) اي الصلاة الكائنة ( في ) الارض ( المغصوبة ) في النقصان الناشئ من المكان يمكن زواله كما سبق بخلاف النقصان الناشئ من الزمان واذا كان الصلاة في المغصوبة ادنى مما في الاوقات المنهية ( فتضمن ) اي تلك الصلاة ( به ) اي بالشروع في المغصوبة ( وتصلح ) ايضا ( له ) اي للقضاء لان النقصان انما يمنع القضاء اذا كان راجعا الى نفس المأمور به اصلا او وصفا واما ما لم يدخل تحت الامر ففوائه لا يمنع لانه لا يدخل بالمأمور به ثم الوقت في الصلاة داخل في الامر بالدلائل القاطعة فنقصانه يمنع القضاء بخلاف المكان فيها فانه لم يدخل تحت الامر فلا ينقص المأمور به بنقصانه فنقصانه لا يمنع القضاء فظهر ان معنى قولهم ما وجب كاملا لا يؤدي ناقصا لا يؤدي بنقصان راجع الى نفس المأمور به اصلا او وصفا



بضده ولا مستلزما له بل حكم الضد مسكوت عنه وقال القاضي ابو بكر ومن تبعه  
 ان الامر بالشيء نهى عن ضده وبالعكس وقال قوم ان الامر بالشيء يستلزم النهي  
 عن ضده وبالعكس وقال قوم النهي يستلزم الامر بضده لا العكس وقال بعضهم  
 ان الامر ان كان امر ايجاب يصكون نهيا عن ضده وان كان امر ندب لا  
 وقال بعضهم واختاره في التنقيح ان ضد المأمور به امر ايجاب ان كان مفوتا  
 للمقصود بالامر يكون الامر بالشيء مستلزما للنهي عن ضده وان لم يكن مفوتا له  
 يستلزم كراهة ضده لآحرمته وكذلك في جانب النهي ايضا وهو المختار عند  
 المصنف واستدل امام الحرمين بان الامر بالشيء لو كان نهيا عن ضده او مستلزما له  
 لم يحصل الامر بدون تعقل ضده والكف عنه واللازم باطل لانا قطع بطلب  
 حصول الفعل مع الذهول عن ضده والكف عنه والمزوم مثله واعترض عليه  
 بان المراد بالضد ههنا هو الضد العام اعني ترك المأمور به لا الضد الجزئي الداخلة  
 تحت ذلك الامر العام والذي يذهل عنده هو الاضداد الجزئية واما الضد العام  
 فتعقله حاصل لان المأمور لو كان على الفعل وملتبسا به وقت الامر لم يطلبه  
 الامر منه لانه طلب الحاصل وذا باطل فاذا كان كذلك فالامر انما يطلب  
 الفعل منه اذا علم انه ملتبس بضده لا بالفعل وذلك يستلزم تعقل ضده واجيب عنه  
 بان الامر انما يطلب منه الفعل في المستقبل فلا يمنع الالتباس بالفعل وقت  
 الطلب فيطلب منه ان يوجد في نائي الحال كما يوجد في الحال ولو سلم ان الطلب  
 يتوقف على عدم تلبس المأمور بالفعل وعلى كفه عنه لكن الكف يجوز ان  
 يكون امر او اضحا يعلم بالمشاهدة من غير توقف على العلم بتلبس المأمور بشيء  
 من اضداد الفعل فلا يستلزم الامر بالشيء تعقل الضد والكف عنه  
 واستدل القائلون بان الامر بالشيء نفس النهي عن ضده بانه لو لم يكن  
 نفسه لكان امامثله او ضده او خلافة واللازم باقسامه باطل لانهما لو كانا  
 ضدين او مثلين لم يجتمعا في محل واحد وهما يجتمعا كما في قوله تعالى فاعتزلوا  
 النساء في الحيض ولا تقربوهن ولقائل ان يقول ان زمان التلطف بالامر اعني  
 فاعتزلوا غير زمان التلطف بالنهي عن ضده فلا يجتمعان في محل واحد في زمان  
 واحد فيكونان ضدين ولو كانا خلافتين لجاز اجتماع كل واحد منهما مع ضد  
 الآخر ومع خلافة كما في السواد مع الخلاوة فان السواد يجتمع مع ضد الخلاوة  
 وخلافتها اعني الخموضة والرائحة فيلزم ان يجوز اجتماع الامر بالشيء مع  
 ضد النهي عن ضده وهو الامر بضده لكن ذلك محال لانه يلزم الامر بالشيء

(تذنيب) شبه تعقيب الامر والنهي  
 بالبحث عن ان كلا منهما هل له حكم  
 في الضد او لا بالتذنيب وهو جعل الشيء  
 ذنبا لشيء آخر لكونه تسمياله ومتعلقا  
 به وان اوردته القوم بطرق اخرى واعلم  
 انهم اختلفوا في ان كلام من الامر بالشيء  
 والنهي عنه هل له حكم في ضده او لا  
 والحق الذي ذهب اليه اصحابنا ثبوت  
 الاستلزام من الطرفين في الجملة ولذا قال  
 المصنف ( الامر بالشيء يستلزم تحريم  
 ضده) اي ضد ذلك الشيء



والامر بضده وذلك امر بالنقيضين ان كان الضدان نقيضين او الامر بالتناقضين  
 ان لم يكونا نقيضين وذلك تكليف بما لا يطلق فلا يكون الامر بالشئ والنهي  
 عن ضده خلافين فاذا بطلت الاقسام باسرها ثبت انه نفس النهي عن ضده  
 واجيب عنه بانهم ان ارادوا بقولهم الامر بالشئ طلب لترك ضده انه طلب الكف  
 عن ضده نختار انهما خلافاً ونمنع ما جعلوا للخلافين وهو اجتماع الخلاف  
 مع ضد الخلاف الآخر وخلافه لان الخلافين قد يكونان متلازمين كالعلة والمعلول  
 المساوي لها فانه يستحيل اجتماع احدهما مع ضد الآخر لانه اجتماع الضدين  
 لعدم انفكاك احدهما عن الآخر فكما يصدق احدهما يصدق الآخر وان  
 ارادوا به طلب فعل ضد ضده الذي هو نفس الفعل المأمور به كان النهي  
 عن الضد عين الامر بالشئ فصار النزاع لفظياً في تسمية فعل المأمور به  
 تركا لضده وفي تسمية طلبه نهياً عن ضده وكان طريق ثبوته النقل لغة ولم يثبت  
 واستدل القائلون بان الامر بالشئ امر ايجاب يستلزم النهي عن ضده بوجهين  
 احدهما ان امر الايجاب طلب فعل يذم على تركه ولا يذم الا على فعل لان الغدم  
 غير مقدور وذلك الفعل ليس الا الكف عن فعل المأمور به او فعل ضده وكلاهما  
 ضد للمأمور به لان عدم المأمور به لا يحصل الا باحدهما والذم بايهما حصل  
 يستلزم النهي عنه اذ لا ذم عالم به عنه فيكون كل منهما منهياً عنه فكان  
 امر الايجاب مستلزماً للنهي عن ضده اجيب عنه بان هذا الدليل مبني على  
 ان الذم بالترك من معقول امر الايجاب لا بدليل خارجي وليس كذلك لان العلم  
 بالذم على الترك مستفاد من دليل خارجي لان امر الايجاب هو الاقتضاء الجازم  
 من غير خطوط الذم بالبال ولو سلم ذلك فلا نسلم انه لا ذم الا على فعل بل قد يذم  
 على انه لم يفعل المأمور به ولو سلم ذلك ايضاً لكن النهي طلب كف عن فعل  
 لا طلب كف عن كف والا لادى الى وجوب تصور الكف عن الكف لكل امر  
 لان الامر بالشئ يستلزم تصور النهي الذي هو طلب الكف عن الكف وهذا  
 باطل قطعاً لانا نجد في انفسنا الامر بالشئ ولا تصور شيئاً من ذلك واذا لم يكن  
 النهي طلب كف عن كف لم يكن الكف منهياً عنه وثانيهما ان الواجب وهو  
 فعل المأمور به لا يتم الا بترك ضده وهو اما الكف عن ضد او نفي ضده وما لا يتم  
 الواجب الا به فهو واجب فالكف عن الضد او نفي الضد واجب وهو معنى النهي  
 عنه واستدل القائلون بان الامر يستلزم النهي عن ضده دون العكس بوجوه منها  
 ان النهي طلب نفي الفعل لا طلب الكف عنه الذي هو ضد الامر فلا يكون امر ابا الضد



( ان فوت ) ذلك الضد ( المقصود به )  
 اي بالامر سواء كان له ضد واحد يفوته  
 كالسكون للحركة او اضداد يفوته كل  
 منها كالنفاق واليهودية والنصرانية  
 للايمان المأمور به وسواء قصد بالامر  
 تحريم ضد المأمور به كافي قوله تعالى  
 فاعتزلوا النساء في الحيض او لا كالاظهار  
 للكف الدائم المستفاد من قوله تعالى ثم  
 اتوا الصيام الى الليل ( والا ) اي وان لم  
 يفوته ( فالكراهة ) اي اللزم  
 هو الكراهة دون الحرمة لان الضرورة  
 تدفع بها كالامر بالقيام في قوله عليه  
 الصلاة والسلام ثم ارفع رأسك حتى  
 تستوي قائما فانه لا يستلزم تحريم القعود  
 لانه لا يفوت القيام المأمور به لجواز ان  
 يعود اليه لعدم تعيين الزمان حتى لو كان  
 القيام مأمورا به في زمان بعينه حرم  
 القعود فيه فتكره الصلاة لو قعد فقام  
 ولم تفسد لانه لم يترك الواجب ( والنهي  
 عنه ) اي عن الشيء ( يستلزم وجوب  
 ضده ) اي ضد ذلك الشيء ( ان فوت  
 عدمه ) اي عدم ذلك الضد ( المقصود به )  
 اي بالنهي وهو ترك المنهي عنه كالتنهي عن  
 عزم عقدة النكاح يقتضي وجوب  
 الكف عن التزوج لان عدم الكف عن  
 التزوج يفوت ترك العزم ( والا ) اي  
 وان لم يفوت عدم ذلك الضد المقصود  
 بالنهي ( فيحتمل ) ذلك الضد ( السنة  
 المؤكدة ) فان المحرم منهى عن لبس الخيط  
 مدة احرانه وعدم ضده اعني عدم لبس  
 الرداء والازار ليس بمفوت للمقصود  
 بالنهي اعني ترك لبس الخيط

ومنها ان النهي عن الزنا واستلزم امر ابضده نزم ان تكون الواطئة مأمورا بها  
 وكذا عكسه ووجه ما اختاره المصنف ظاهر من بيانه ( قوله او اضداد يفوته )  
 في شروح البردوي جعلوا الايمان مما له ضد واحد وهو الكفر مثل الحركة  
 والسكون وثلوا الماله اضداد بالقيام بالنسبة الى الركوع والسجود والاضطجاع  
 والاستلقاء وكان المصنف اعتبر تفصيل انواع الكفر وما ذكره شروح البردوي  
 بناء على ما نقل عن ابي منصور الماتريدي من انه لا فرق بين الامر والنهي  
 في ان لكل واحد منهما ضدا واحدا حقيقة وهو تركه فالامر بالشيء نهى عن  
 ضده وهو تركه والنهي عن الشيء امر بوضده وهو تركه غير ان الترك قد يكون  
 بفعل واحد بطريق التعيين كالنحر ك يكون تركه بالسكون والايمان بالكفر  
 وبالعكس وقد يكون بافعال كثيرة كترك القيام يكون بالقعود والاضطجاع  
 والاستلقاء ( قوله وسواء قصد بالامر الخ ) قال البردوي اختلف العلماء في ان الامر  
 بالشيء هل له حكم في ضده اذالم يقصد ضده بنهي وقال في الكشف والتقرير قوله  
 اذالم يقصد ضده بنهي احتراز عما اذا قصد بالنهي مثل قوله تعالى فاعتزلوا النساء  
 في الحيض ولا تقربوهن فان الضد في مثل هذه الصورة حرام بخلاف انتهى  
 فظهر منه ان في قول الشارح نظرا من وجهين احدهما ان قوله تعالى فاعتزلوا  
 النساء ليس بمقصد بالامر تحريم ضد المأمور به بل مقصد تحريمه بالنهي والثاني انه  
 ليس من محل الخلاف في شيء بل هو متفق على حرمة ضد المأمور به بنص صريح النهي  
 عنه ومنه يظهر البحث في قوله كالاظهار للكف الدائم من ان حرمة الافطار  
 بلا عذر بمقصد بالنهي الصريح عنه فيكون متفقا عليه فيخرج من محل النزاع  
 ايضا ( قوله من قوله تعالى ثم اتوا الصيام الى الليل ) ومن قوله تعالى ايضا  
 فغن شهد منكم الشهر فليصمه ( قوله ثم ارفع رأسك ) اي من السجدة الثانية  
 للركعة الاولى ( قوله القيام المأمور به ) اي للركعة الثانية ( قوله فتكره  
 الصلاة ) اي اذالم يفوت القيام المأمور به نكره لو قعد بعد السجدة الثانية قعودا  
 خفيفا كما هو مذهب الشافعي فقام ( قوله يستلزم وجوب ضده ) بالاتفاق  
 ان كان الضد واحدا وان كان متعدد افعال بعضهم يستلزم وجوب جميع الاضداد  
 وقال بعضهم يستلزم وجوب واحد من تلك الاضداد بلاتعيين ( قوله يقتضي  
 وجوب الكف عن التزوج ) وهو ضد المنهي عنه لان المنهي عنه في قوله تعالى  
 ولا تعزموا عقدة النكاح هو العزم على النكاح وضده هو عدم العزم عليه والكف  
 عن التزوج يستلزم ذلك لعدم فيكون ضد المنهي عنه ( قوله لان عدم الكف



عن التزوج) يعني التزوج منهى عنه والكف عنده والكف عنده والعدم المضاف الى الكف عدم الضد (قوله وعدم اللواطة التي هي ضده) فان قيل كيف تكون اللواطة ضد الزنا وهما مفهومان وجوديان قلنا الزنا هو الوطى في قبل حرام واللواطة ليس كذلك فتكون ضده (قوله فيلزم ما يلزم) من كون اللواطة سنة مؤكدة وهذا مما لم يقل به احد من الائمة (قوله الذي هو ضد الزنا) صفة للقربان المذكور برد عليه ما مر في قوله التي هي ضده والدفع مثل دفعه (قوله والمختار انهما قسمان منه) قالوا اللفظ الموضوع لمعنى ان يكون وضعه لكثيرا ولو احدثوا الاول اما ان يكون وضعه للكثير بوضع كثير او لا فان كان بوضع كثير فهو المشترك والا فاما ان يكون الكثير محصورا في عدد معين او لا فان لم يكن محصورا فان كان اللفظ مستغنيا فهو العام والافهو الجمع المنكروا وان كان محصورا فهو من اقسام الخاص والثاني وهو ما يكون وضعه لواحد شخصي او نوعي او جنسي من اقسام الخاص فظهر ان المطلق والمقيد من اقسام الخاص لان المطلق ما وضعه لواحد النوعي والمقيد لواحد الشخصى بتشخيص القيد (قوله وهو الشايخ في جنسه) اعلم انهم اختلفوا في تعريف المطلق والمقيد المطلق هو اللفظ الدال على الذات دون الصفات لابلانتي وابلالات والمقيد هو اللفظ الدال على الذات بصفة زائدة وقيل المطلق هو اللفظ الدال على الحقيقة من حيث هي والمقيد هو اللفظ الدال على الحقيقة المقيدة بقيد من قيودها وقيل المطلق هو الدال على الذات مع عدم القيد والمقيد هو الدال على الذات مع وجود القيد فعلى هذا يكون بينهما تقابل العدم والملكية وقالوا المراد بالذات والحقيقة في التعريف الاول والثاني هي الماهية لا بشرط شئ وهي الكلى الطبيعي فلا يكون عاما لان العموم لا يبدله من الافراد ولا تعرض في الكلى الطبيعي للافراد اصلا واعترض عليه بوجهين احدهما المراد بالمطلق هو الفرد لا على التعيين لا الماهية المطلقة لقطع بان المراد بقوله تعالى قحبر رقة فرد من افراد ماهية الرقة غير مقيد بشئ من العوارض والثاني ان الدال على الماهية المطلقة اى لا بشرط شئ هو الموضوع في القضية الطبيعية والمطلق هو الموضوع في القضية الممهلة وموضوعاهما متغايران اذ الممهلة تصلح لان تصدق كلية جزئية دون الطبيعية واجيب عن الاول ان التكليف بالقصد الاول انما يقع بالماهية المطلقة لان الكلى الطبيعي موجود في الخارج والفرد الخارجى انما يكون مقصودا بالتكليف بالتبعية

لجواز ان لا يلبس الخيط ولا شيئا من الرداء والازار فيكون لبس الرداء والازار سنة لا واجبا (ولا يستلزمها) اى ذلك الضد السنة المؤكدة كما ذهب اليه صاحب التنقيح والمنار لجواز ان يكون للضد جهة حرمة او اباحة فان الزنا مثلا منهى عنه وعدم اللواطة التي هي ضده ليس بمفوت لترك الزنا لجواز ان لا يزنى ولا يلوط فيلزم ما يلزم وكذا عدم قربان المنكوحه او الجارية كل يوم الذي هو ضد الزنا ليس بمفوت لتركه لجواز ان لا يزنى ولا يقرب كل يوم فيلزم ان يكون القربان كل يوم سنة مؤكدة وهو مباح (ومنه) اى من الخاص (المطلق) اختلف في كون المطلق والمقيد قسما من الخاص والمختار انهما قسمان منه كما صرح به صاحب التنقيح وغيره من المحققين (وهو الشايخ في جنسه) بمعنى انه حصه من الحقيقة محتمله لخصص كثيرة



لاشتماله على ما كلف به وعن الثاني لانسلم ان المهمة تصدق كلية لانه ان اراد بها  
 ما ذكره بعض المتأخرين من انها تستلزم الجزئية والحكم فيها على الفرد  
 فلا تصدق الاجزئية وان اراد بها ما ذكره بعض المحققين من ان الحكم في المهمة  
 على الطبيعية مطلقا سواء كان باعتبار وجودها في الذهن مع قطع النظر عن  
 الفرد او باعتبار وجودها في ضمن الفرد فالحكم الصادق عليها بهذا الاعتبار  
 قد يصدق عليها بشرط الوحدة الذهنية اى وجودها في الذهن فبجامع المهمة  
 مع الطبيعية التي الحكم فيها على الطبيعة المأخوذة بالوحدة الذهنية فقط فيثبت  
 تكون المهمة اعم من الجزئية والطبيعية وعلى التقديرين لا تصدق كلية بل  
 قد تجامع الجزئية وقد تجامع الطبيعية فيجوز ان يكون المراد بالملطوق الذى وقع  
 موضوعا في القضية المهمة ما يجامع الطبيعية والختار عند المصنف ان المطلق  
 هو الشايع في جنسه والمقيد هو الخارج عن الشبوع بوجه وفسر الشبوع  
 في الجنس بكون ذلك المدلول حصة من الحقيقة محتملة الصدق على حصص كثيرة  
 مندرجة تحت تلك الحصة فان مدلول رتبة حصة من حقيقة الانسان محتملة  
 للصدق على حصص كثيرة تحتها وقال التفتازانى في حاشية شرح المختصر انما  
 فسر الشبوع ههنا بكونه حصة دفعا لما يتوهم من ظاهر عبارة القوم ان المطلق  
 ما يراد به الحقيقة من حيث هى وذلك لان الاحكام انما تتعلق بالافراد دون  
 المفهوم وقال الابهري انما فسر به بالحصة دفعا لما يتوهم من كون المراد  
 الماهية من حيث هى لان الماهية من حيث هى موضوع للقضية الطبيعية  
 والمطلق موضوع للمهمة فلا يتحدان قلت ضعف كل منهما يظهر بما ذكرناه  
 من الجوابين على ان كونه حصة لا ينافى كون المراد به الماهية من حيث  
 هى كما في عبارة القوم لجواز ان تكون الحصة كذلك فان الحصة هى النوع  
 بالنسبة الى ما تحتها (قوله فخرج به اقسام المعارف) اذ لا شبوع فيها اصلا لعدم  
 احتمال صدقها على كثيرين لتعيينها شخصا كالاعلام واسماء الاشارات  
 او حقيقة نحو الرجل واسامة او حصة نحو فعصى فرعون الرسول او استغراقا  
 نحو الرجال وكذلك كل عام ولو نكرة نحو كل رجل ولا رجل لانه بما انضم  
 اليه من كل وحرف النقي صار للاستغراق وانه ينافى الشبوع كذا في شرح  
 المختصر وفيه رد على الآمدى حيث قال ان المطلق هو النكرة في سياق الاثبات  
 وعلى الشيخ اكل الدين حيث قال في شرح المختصر ان المحلى بلام الحقيقة لا يخرج  
 عن تعريف المطلق بقيد الشبوع قلت فعلى هذا الحاجة الى ذكر قوله بلاشمول

فخرج به اقسام المعارف ( بلاشمول )  
 اى ملتبسا بانتفاء ما يدل على الشمول  
 والاحاطة فخرج به العام ( ولا تعين )  
 اى ملتبسا ايضا بانتفاء ما يدل على التعيين  
 والتخصيص ببعض المراد فخرج به المقيد



لاخراج العام لخروجه بلفظ شائع في جنسه بل لعدم دخوله في التعريف وكذا  
 لا حاجة الى ذكر قوله ولا تعيين لاجراج المقيد اذ لا شوبع في نفسه (قوله وهو  
 الخارج عن الشوبع بالمعنى المذكور) وقيل المقيد ما دل على معنى غير شائع  
 في نفسه وهذا التعريف يتناول ما دل على معنى فيدخل فيه المعارف كلها  
 وما دل على شائع لكن لا في جنسه فيدخل فيه العام ولا يتناول نحو رقة مؤمنة  
 لانه دال على شائع في نفسه لانه شائع للرقبات المؤمنات وقال التفازاتي  
 اطلاق المقيد على جميع المعارف والعمومات على ما هو مقتضى التعريف الثاني  
 ليس باصطلاح شائع وانما الاصطلاح هو ما اخرج عن الشوبع بوجهه ولذا  
 اختاره المصنف (قوله اذا ورد البيان الحكم الخ) تحريره ان المطلق والمقيد  
 اما ان يراد في الحكم او غيره والثاني على قسمين احدهما في السبب والآخر  
 في الشرط والاول على اربعة اقسام لانه لا يخلو من ان يتحد الحكم او يتعدد  
 وكل واحد منهما واما في حادثة او في حادثتين فصار جملة الاقسام ستة  
 وان لاحظت كون كل من هذه الستة في الاثبات والنفي بصيراثني  
 عشر مثال ورودهما في السبب مثبتين قوله عليه الصلاة والسلام ادوا عن  
 كل حرو عبد ادوا عن كل حرو عبد من المسلمين ومثاله في الشرط قوله عليه  
 الصلاة والسلام لانكاح الابشهود ولا نكاح الابولي وشاهدي عدل ومثال  
 اتحاد الحكم والحادثة قوله تعالى فصيام ثلاثة ايام مع قراءة ابن مسعود  
 فصيام ثلاثة ايام متتابعات في الاثبات وفي النفي نحو لا تعتق مدبرا لا تعتق  
 مدبرا كافرا ومثال تعدد هما تقييد الصوم بالتابع وفي كفارة القتل  
 واطلاق الاطعام في كفارة الظهار ومثال اتحاد الحكم وتعدد الحادثة قوله تعالى  
 قحير رقة في كفارة الظهار واليمين ورقة مؤمنة في كفارة القتل  
 ومثال عكسه قوله تعالى في كفارة الظهار فمن لم يجد فصيام شهرين متتابعين  
 من قبل ان يتامسا فمن لم يستطع فاطعام ستين مسكينا فان الصوم مقيد بكونه  
 قبل التماس واطعامه مطلق اتفقوا على وجوب الحمل في الثالث مطلقا  
 في الاثبات والنفي الا ان فخر الاسلام اختار في الاثبات عدم الحمل مخالفا  
 للجمهور وصوبه في التقرير فليراجع وعلى عدمه في الرابع والسادس لعدم  
 المناقاة في الجمع بينهما وذكر بعض الشافعية في الرابع الحمل والمشهور خلاف  
 الحمل واختلفوا في الاول والخامس فقال بعضهم الحمل واجب في الاول من غير  
 حاجة الى قياس ونحوه وقال اكثرهم وهو المختار لاجل فيه واتفق اصحابنا

(و) منه المقيد وهو الخارج عن  
 الشوبع (بالمعنى المذكور) (بوجه ما)  
 رقة مؤمنة اخرجت عن شوبع  
 الرقة بالمؤمنة وغيرها وان كانت  
 شائعة في الرقات المؤمنات (وحكهما)  
 اي المطلق والمقيد (ان يجر يا على  
 حالهما) اي المطلق على اطلاقه والمقيد  
 على تقييده واعلم انهما اذا وردا  
 لبيان الحكم فاما ان يختلف الحكم  
 او يتحد فان اختلف الحكم فان لم يكن  
 احدا الحكمين موجبا لتقييد الآخر  
 اجري المطلق على اطلاقه والمقيد  
 على تقييده مثل اطعم رجلا واكس  
 رجلا عاريا



في الخامس على الجمل وكذا اصحاب الشافعي لكنهم اختلفوا فقال بعضهم يحتمل  
 بوجوب اللفظ من غير نظر الى قياس ودليل وجعلوه من باب الحذف الذي سبق  
 الى الفهم وقال بعضهم بقياس مستجمع شرائطه وهو الصحيح عندهم والشارح  
 لم يذكر القسم الثاني اعني ما في الشرط فان قيل اشار اليه بقوله في السبب  
 ونحوه قلنا ممنوع لان الجمل فيما دخلا على الشرط واجب بالاتفاق وفيما دخلا  
 على السبب لا يجب عندنا فلا يصح ادراج احدهما في الآخر فينتد يكون  
 المراد بقوله ونحوه هو العلة لانها مثل السبب في وجوب الجمل لا الشرط (قوله  
 نحو اعتق رقبة ولا تعتق رقبة كافرة) قلت والذي ظهر من كلام المحقق في شرط  
 المختصر ان حمل المطلق على المقيد في صورة اختلاف الحكم ليس الا فيما  
 يستلزم احدهما تقييد الآخر بالواسطة حيث قال القسم الاول ان يختلف  
 حكمهما نحو اكرم يتيما واطم يتيما طالما فهمنا لا يحتمل احدهما على  
 الآخر بوجه اتفاقا سواء مأمورين او منهيين او مختلفين واتحد موجبهما  
 اى الحادثة او اختلف اللهم الا في مثل ان يقول ان ظاهرت فاعتق رقبة  
 ويقول لا تملك رقبة كافرة فانه يقيد بنفي الكفر وان كان الظهار والمالك  
 حكمين مختلفين اتفاقا لتوقف الاعتناق على الملك انتهى وكذا الظاهر من  
 التنقيح حيث قال فان اختلف الحكم لم يحتمل المطلق على المقيد الا في مثل  
 اعتق عنى رقبة ولا تملك عنى رقبة كافرة فالاعتناق يقيد بالمؤمنة فجعل نحو اعتق  
 رقبة ولا تعتق رقبة كافرة من قبيل اعتق عنى رقبة ولا تملك عنى رقبة كافرة  
 في اختلاف الحكم واستلزام احدهما تقييد الآخر ليس على ما ينبغي وايضا  
 ان المراد بالحكم ههنا هو الاعتناق وهو متحد في المطلق والمقيد وانما يختلف  
 بالايجاب والسلب وليس المراد باختلاف الحكم هو الاختلاف بالايجاب  
 والسلب على ما يدل عليه كلام المحقق وان الظهار والمالك حكمين مختلفين  
 فالاولى ان يجعل نحو اعتق رقبة ولا تعتق رقبة كافرة من قبيل ما اتحد فيه الحكم  
 والحادثة والمطلق والمقيد دخلا على الحكم كما في بعض الحواشي فان قيل كيف  
 يصح جعله من هذا القبيل وقد قال في التوضيح انه صار كقول لا تعتق عنى رقبة  
 ثمها او جب تقييد الاول اى ايجاب الاعتناق بالمؤمنة الخ قلت هذا لا يدل  
 على كونه من قبيل ما اختلف فيه الحكم لجواز ان يكون من قبيل ما اتحد فيه  
 الحكم والحادثة مع دخول المطلق المقيد على الحكم وفيه يحتمل على المقيد  
 بالاتفاق (قوله يستلزم نفي اعتاقها) ضرورة ان ايجاب الاعتناق بقوله

وان كان احدهما موجبا لتقييد  
 الآخر بالذات نحو اعتق رقبة ولا تعتق  
 رقبة كافرة او بالواسطة مثل اعتق  
 عنى رقبة ولا تملك عنى رقبة كافرة فان  
 نفي تملك الكافرة يستلزم نفي اعتاقها  
 عنه وهذا يوجب تقييد ايجاب  
 الاعتناق عنه بالمؤمنة جل المطلق  
 على المقيد وهذا معنى قوله (ولا يحتمل  
 الاول) يعنى المطلق (على الثاني)  
 يعنى المقيد (عند اختلاف الحكم  
 الا في صورة الاستلزام) وان اتحد  
 فاما ان تختلف الحادثة او متحد



اعتق عنى رقبة يستلزم ايجاب التملك ونفى اللازم يستلزم نفي الملزوم فصار كأنه  
قال لا تعتق عنى رقبة كافرة وهذا يوجب تقييد ايجاب الاعتاق بالمؤمنة فان  
قلت معنى حل المطلق على المقيد تقييده بذلك القيد وهذا لا يستقيم فيما ذكرتم  
من المثال لان المقيد انما قيد بالكافرة والمطلق قيد بالمؤمنة اجيب عنه بانه  
لاخفاً في ان معنى حل المطلق على المقيد تقييده بذلك القيد لكن الكلام في انه  
ان كان ذلك القيد ايجاباً فيقيد بالايجاب وان نفياً فيالنفى فهنا قيد الكافرة  
منفى قعيد ايجاب الاعتاق بنفى الكافرة وهو المؤمنة ( قوله ككفارة اليمين  
والقتل ) فان الرقبة مقيدة في كفارة القتل بصفة الايمان وفي كفارة اليمين وغيرها  
مطلقة ( قوله خلافاً للشافعي ) فانه قال يحتمل المطلق على المقيد هنا واختلف  
اصحابه قال بعضهم انه يحتمل عليه بقياس صحيح وقال بعضهم يحتمل بهوجب  
اللغة اقتضى القياس او لا واستدل من حمله بالقياس بان قيد الايمان في كفارة  
القتل زيادة وصف يجرى مجرى التعليق بالشرط والتعليق بالشرط يوجب  
النفى عند عدمه في المنصوص كما يوجب الوجود عند وجوده فقيد الايمان  
يوجب النفي عند عدمه في المنصوص عليه وهو كفارة القتل وكذا في غيره  
من الكفارات لانها جنس واحد فلا بد ان تقيد الرقبة بالايمان في سائر الكفارات  
ايضا واعترض عليه بان الصوم في كفارة القتل مقيد بزيادة اطلقت عنها كفارة  
اليمين فلم يحتمل على كفارة القتل في تلك الزيادة مع اتحاد الجنس وكذلك كفارة  
اليمين شرع فيها الطعام دون كفارة القتل فلم يحتمل على كفارة اليمين في جواز  
الطعام مع اتحاد الجنس وكذلك اعداد الركعات نقصت في بعض الصلوات  
عن بعض ولم يلحق البعض البعض في الزيادة مع اتحاد الجنس وكذلك وظائف  
الطهارات زادت بعضها على بعض كسنية التلث والمضمضة والاستنشاق  
في الوضوء دون التيمم وكذلك اركانها فان غسل الاعضاء الاربعة وظيفة الوضوء  
وغسل جميع البدن وظيفة الغسل ولم يلحق احدهما بالآخر في الزيادة  
مع اتحاد الجنس فلو كان اتحاد الجنس علة الاطلاق لالتحق بعض  
هذه الاشياء ببعض واللازم باطل وكذا الملزوم واجاب عنه فخر الاسلام  
بان التفاوت بين هذه الاشياء ثابت باسم العلم وكل ما كان كذلك لا يوجب النفي  
عند عدمه اما الصغرى فلان اسم الشهور وثلاثة ايام واسم ركعتين وثلاث واربع  
واسم الغسل والمسح كلها اسماء اعلام واما الكبرى فلان التنصيص باسم العلم  
انما يوجب الوجود عند الوجود لا العدم عند العدم واذا لم يثبت العدم

( في المنصوص )



في المنصوص عليه لا يمكن تعديته الى غيره لان تعديته المعدوم محال ثم اجاب  
 عن استدلالهم بانا لانسلم ان القيد وصف بمعنى الشرط لان الشرط نوعان  
 شرط صريح وشرط دلالة والاول ما يدخل على المعرف والمنكر نحو هذه المرأة  
 ان تزوجها فهي طالق وان تزوجت امرأة فهي طالق والثاني ما يدخل  
 على المنكر فقط نحو المرأة التي تزوجها فهي طالق والقيدان كان بمعنى الشرط  
 لا يكون الادلالة وحينئذ يجب ان يكون معروفا حتى يتعين المحلوف عليه وهو  
 المقيد بتعيينه والقيد قد لا يكون معروفا نحو قوله تعالى من نسائكم اللاتي دخلتم  
 بهن فان النساء معرفة بالاضافة فلا يكون القيد معروفا لاستحالة تعريف  
 المعرف فلا بد من اقامة الدليل على ان القيد المتنازع فيه مثل قيد الايمان  
 ههنا بمعنى الشرط ولو سلم ذلك فلانسلم ان الشرط يوجب النفي عند العدم بل  
 الحكم الشرعي انما يثبت بالشرع ابتداء لانه امر وجودي لا عدمي فيتحقق  
 بناء على عدم شيء آخر لان العدم ليس بشرح لتحققه قبل الشرع فالزوجة الكافرة  
 لم تجزى في كفارة القتل لانها لم تشرع كفارة كالم يجزى ذبح الشاة فيها واذا  
 لم يكن العدم حكما شرعيا لا يمكن تعديته الى غيره ولو سلم ذلك ايضا ولكن لانسلم  
 استقامة الاستدلال به على غيره حتى يثبت النفي في غير المنصوص عليه قياسا  
 الا اذا ثبتت المماثلة بينهما في المعنى المناسط والمفارقة بينهما ثابتة في السبب  
 والحكم صورة ومعنى اما في السبب فلان القتل غير الظهار واليمين صورة واما  
 معنى فلان القتل اعظم الكبائر فلا يكون في معنى الجنابة كالظهار واليمين  
 واما في الحكم فلان حكم القتل وجوب التحرير والصوم مقتصر عليهما  
 وحكم الظهار وجوب التحرير والصوم والاطعام وكذا حكم اليمين وجوب البر  
 ثم يفواته الكفارة باحد الاشياء الثلاثة ثم صوم ثلاثة ايام فكل منها مفارق  
 لحكم القتل صورة واما معنى فلان في هذين الحكمين ضرب تيسير لان للطعام  
 مدخلا في الظهار عند العجز والتخير ثابت في اليمين مع النقل الى الصوم عند العجز  
 وليس هذا النوع من التيسير في القتل واذا كان كذلك لم يحز قياس ما خفف  
 فيه على ما غلظ لاثبات التغلظ ولو احتمل القياس لكان اليد لنا ايضا  
 لان التحرير في اليمين نوع من كفارة اليمين فيجب ان يكون اخف من القتل قياسا  
 على سائر انواعه وكان اخذ حكم اليمين من حكم اليمين لولى من اخذه من القتل  
 فان قيل انا لا اعدى العدم بل اعدى القيد الزائد على المطلق وهو الايمان  
 ثم النفي يثبت به ضمنا في هذا المحل كما ثبت في المنصوص عليه ضمنا قلنا بعد تسليم

فان اختلفت كفارة اليمين والقتل  
 فلاجل خلافا للشافعي



صححة تعدية هذا القيد الى محل النزاع لا يمنع صححة تحرير الكافرة ههنا ايضا لان عدم الجواز في المنصوص عليه اعني كفارة القتل ليس باعتبار منع القيد عن الجواز لما تقرر ان القيد انما يوجب الحكم ابتداء غير متعرض للنفي اصلا بل لعدم الشرعية فيه وفي محل النزاع الشرعية ثابتة بدلالة ورود المطلق فصار الجواز ثابتا والحاصل ان في المنصوص عليه ليس الا نص مقيد ثبتت صحته وبقى ماوراه على العدم وههنا بعد التعدية يجتمع نصان مطلق ومقيد تقدير اقيمت موجب كل واحد منهما ليحوز تحرير الكافرة بالنص المطلق وتحرير المؤمنة به وبالقيد كما في الكشف لا يقال نحن لانعدي نفس القيد ايضا بل نعدي وجوب القيد فاذا وجب قيد الايمان فيما نحن فيه ثبت عدم جواز الكافرة لاننا نقول الان هذه التعدية فاسدة لما فيها من ابطال النص المطلق ابتداء لان المطلق دل على اجزاء الكافرة ولا يجوز ابطاله بالقياس فان قيل قيد تم الرقبة بالسلامة فقد ابطتم حكم المطلق بالقياس قلنا المطلق ينصرف الى الكامل ولا يتناول ما كان ناقصا كلفظ الماء اذا ذكر مطلقا لا يتناول ماء الورد بل ينصرف الى الماء المطلق الكامل فلا يكون محل اللفظ على الكامل ابطالا للمطلق بل محل اللفظ على الكامل في معناه واستدل من محل بموجب اللغة بان اهل اللغة يتركون التقييد في موضع اكتفاء بذكره في موضع آخر كما في قوله تعالى والحافظين فروجهم والحافظات اي والحافظات لها وبان القرآن كله كالقلم الواحدة في وجوب بناه بعضه على بعض فاذا نص على الايمان في كفارة القتل لم في الظاهر كأن القيد متصل به ايضا والجواب عنه ان الاصل في كل كلام حله على ظاهره الان يمنع مانع فلا يترك ظاهر المطلق الى التقييد بالضرورة بمجرد الظن كما لا يجوز صرف المقيد الى المطلق ويجوز ان يكون حكم الله تعالى في احدهما الاطلاق وفي الاخر التقييد واما قولهم القرآن كله بمنزلة كلمة واحدة قلنا الا انه في انتفاء الاختلاف لا في دلالة عباراته على المعاني (قوله في السبب ونحوه او في الحكم) فان قيل ان مورد القسمة ههنا هو المطلق والمقيد اذا دخلا على السبب لا على الحكم كما تقدم فقوله في السبب فاسد وفي الحكم لغو قلنا ان مورد القسمة ههنا ليس ما ذكر ماورد من المطلق والمقيد في الحكم او في غيره سببا او شرطا لانه لم يذ كر الشرط واللام في قوله السابق ابيان الحكم ليس صلة الورد ودبل لغرض (قوله فان كان الاول فلاحل) نحو ادوا عن كل حر وعبدوا عن كل حر وعبد من المسلمين فان المطلق والمقيد دخلا في السبب وهو الرأس والحكم وهو وجوب

وان انحدرت فاما ان يكون الاطلاق والتقييد في السبب ونحوه او الحكم فان كان الاول فلاحل خلافه كوجوب الصاع في صدقة الفطر بسبب الرأس مطلقا في احد الحديثين ومقيدا بالاسلام في الاخر



صدقة الفطر متحد وكذا الحادثة متحدة وهي صدقة الفطر فلا يحمل على المقيد  
 عندنا بل يجب العمل بكل واحد منهما لعدم التناقض في الاسباب فيجوز ان يكون  
 المطلق سببا والمقيد سببا آخر (قوله وان كان الثاني يحمل المطلق على المقيد)  
 ويكون المقيد بياناً للمطلق لانسخاله تقدم عليه او تأخر عنه وقيل نسخاله  
 ان تأخر المقيد والمضار هو الاول كان الكشف واستدلوا عليه بوجهين احدهما  
 ان التقييد لو كان نسخاً لكان التخصيص نسخاً ايضا لانه نوع من المجاز مثل  
 التقييد والتخصيص ليس بنسخ بالاتفاق والثاني انه لو كان نسخاً لكان تأخر  
 المطلق نسخاً ايضا للمقيد لان التناقض انما يتصور من الطرفين وهو الموجب  
 لذلك وانتم لا تقولون به واجيب عن الاول بان في التقييد حكما شرعيا لم يكن ثابتا  
 من قبل فيكون نسخاً بخلاف التخصيص فانه دفع لبعض الحكم لاثبات حكم  
 شرعي حتى يكون نسخاً وعن الثاني بان في التقييد المتأخر عن الاطلاق اثبات  
 حكم لم يكن ثابتا من قبل فيكون نسخاً بخلاف الاطلاق المتأخر عن التقييد  
 فانه لا يثبت حكما لم يكن من قبل فلا يمكن نسخاً واستدل من قال بالنسخ بان تأخر  
 المقيد لو كان بياناً للمطلق لانسخاله لكان المراد بالمطلق هو المقيد فيجب ان يكون  
 المطلق مجازاً في المقيد والمجاز فرع الدلالة ولادلالة للمطلق على المقيد الخاص  
 اجيب عنه بان هذا يلزمهم فيما اذا تقدم على المطلق فانهم يقولون المراد  
 بالمطلق حينئذ المقيد فيجب دلالة عليه مجازاً تأمل (قوله بالاتفاق) فان قيل  
 ان الشافعي لم يحمل المطلق على المقيد في المثال الذي ذكره حيث جوز صوم كفارة  
 اليمين بلا متابع لعدم تواتر قراءة ابن مسعود فكيف يصح دعوى الاتفاق ثم التمثيل  
 بذلك المثال اجيب بان المراد بالاتفاق ههنا هو الاتفاق على حمل المطلق على المقيد  
 اذا كان كل منهما مما يجب العمل به كما في حديث الاعرابي في كفارة الصوم صم  
 شهرين في رواية وشهرين متتابعين في رواية اخرى فان العمل واجب لكل من  
 هاتين الروايتين فيحمل المطلق على المقيد بالاتفاق بخلاف قراءة ابن مسعود فان  
 القراءة المشهورة لا يجب العمل بها عند الشافعي فالمثال المتفق عليه هو الحديث  
 المذكور فان قيل ان حمل المطلق على المقيد واجب وان وردا في جادتين  
 كما في رقة كفارة القتل وسائر الكفارة فالشافعي وان لم يحمل الاطلاق في كفارة  
 اليمين على المقيد في هذه الحادثة وهو قراءة ابن مسعود لكونها غير متواترة  
 فلم يحمل على المقيد في حادثة اخرى وهو كفار التل والظها فان الصوم  
 فيهما مقيد بالتتابع اجيب بان الحمل عنده واجب اذا كان المقيد نوعاً واحداً

وان كان الثاني يحمل المطلق على المقيد  
 بالاتفاق



اما اذا كان نوعين فلا تتعارض وههنا كذلك لان الصوم في كفارة الظهار  
والقتل مقيد بالتتابع وفي الحج التمتع مقيد بالتفريق فكانا نوعين ثم المراد  
بالاتفاق ههنا اتفاق غير فخر الاسلام من اصحابنا لانه ذهب الى عدم الحمل  
في هذه الصورة ايضا حيث قال وعندنا لا يحتمل المطلق على المقيد ابدا وقال  
الشيخ اكل الدين في شرحه الظاهر من قوله ابدا عدم حمل المطلق على المقيد  
ولو كانا في حكم واحد في حادثة واحدة وهذا مع كونه على خلاف ما ذهب اليه  
الجمهور فانهم اتفقوا على ان الحمل في هذه الصورة هو الصواب انتهى ثم بين وجه  
كونه صوابا فليراجع (قوله كقراءة العامة فصيام ثلاثة ايام الخ) وفي تمثيله  
بهذا المثال مع انه ليس مما اتفق عليه كما عرفت اشارة الى الجواب بما يقال من  
طرف الشافعي انكم حملتم المطلق وهو كفارة اليمين على المقيد في حادثة اخرى  
وهي كفارة القتل والظهار حيث شرطتم التتابع في صوم كفارة اليمين جلالة على  
كفارة القتل والظهار ووجهه انا انما حملناه على مقيد واراد في هذه الحادثة اي كفارة  
اليمين وهو قراءة ابن مسعود رضى الله عنه لكونها مشهورة بعمل بها زيادة على  
الكتاب عندنا لا على مقيد واراد في حادثة اخرى كما زعمتم (قوله والمقيد يوجب  
عدم اجزائه) اعترض عليه بانه ان اريد بكون المقيد موجبا لعدم اجزاء  
مالا يوجد فيه القيد كونه دالا على عدم اجزائه ذلك كما هو الظاهر فهو قول بمفهوم  
الخلاف وهو مذهب الشافعي وان اريد اعم منه ومن كونه ساكتا عن اجزاء  
مالا يوجد فيه القيد حتى يكون اجزؤه باقيا على العدم الاصلى فلا ينافيه  
اجزؤه بالمطلق لان المطلق كما يوجب اجزاء ما يوجد فيه القيد يوجب ايضا اجزاء  
مالا يوجد فيه فحينئذ لا ضرورة في حمل المطلق على المقيد في صورة اتحاد الحكم  
والحادثة ايضا الاعلى مذهب الشافعي واجيب بأن المقيد يدل على عدم اجزاء  
المطلق من حيث هو مطلق لكن لا بد لاله اللفظ حتى يلزم القول بمفهوم الخلاف  
بل بواسطة ايجاب القيد عقلا (قوله وانما لم يقيد الحكم بكونه مثبتا) يعني ان  
المطلق انما يحتمل على المقيد في صورة اتحاد الحكم والحادثة وكانا في الحكم اذا كان  
الحكم مثبتا واما اذا كان منفيانحو لا تعتق رقبة ولا تعتق رقبة كافر فلا حمل  
لامكان العمل بهما بالجمع بان لا يعتق اصلا فلا بد من تقييد الحكم بكونه مثبتا لكنه  
تركة لان النكرة في سياق النفي من قبيل العام المصطلح مع الخاص لان قبيل  
المطلق مع المقيد فلا حاجة الى التقييد به وكذا المعرفة الواقعة في سياق النفي ليست  
بمطلق ولقائل ان يقول ان هذا يراد ايضا على المثال السابق اعني ادوا عن كل حر

كقراءة العامة فصيام ثلاثة ايام وقراءة  
ابن مسعود ثلاثة ايام متتابعات  
لا متتابعات يوجب اجزاء غير المتتابع لموافقة  
المأمور به والمقيد يوجب عدم اجزائه  
لخالفه المأمور به وهذا معنى قوله  
(ولا يحتمل) الاول على الثاني (عند  
اتحاده) اي الحكم (الا اذا اتحدت  
الحادثة وكانا اي الاطلاق والتقييد  
(في الحكم) دون السبب وانما لم يقيد  
الحكم بكونه مثبتا لان النكرة في سياق  
النفي تام لا مطلق والمعرفة ليست  
بمطلق (قال الشافعي يحتمل المطلق)  
على المقيد (في اتحاده) اي في صورة  
اتحاد الحكم (مطلقا) اي سواء  
اختلفت الحادثة اولا وسواء كانا  
في السبب او في الحكم



وعبدوأدواعن كل حر وعبد من المسلمين وذلك لان التكرة المصدرة بكل عام  
لامطلق ( قوله الذي ) صفة الناطق وقوله الذي هو المطلق صفة الساكت  
( قوله قلنا في جوابه ) حاصله القول بموجب دليله ( قوله لامكان العمل بهما )  
اي بالاطلاق والتقييد ( قوله لان الصحيح ان العموم الخ ) اتفقوا على ان  
العموم من عوارض الالفاظ حقيقة واما عروضة لمعاني فثلاثة اقوال  
الاول انه لا يكون من عوارضها لاحقيقة ولا مجازا الثاني من عوارضها مجازا  
لاحقيقة الثالث عكس هذا واختاره ابن الحاجب واستدل عليه بان العموم  
في اللغة شمول امر متعدد وهذا المعنى كما يعرض للفظ يعرض للمعاني ايضا  
فكان حقيقة فيها كما في الالفاظ كعموم المطر والخصب والقحط فبلاد ولذلك  
قيل عم المطر والخصب والقحط وكذا المعنى الكلي يعرض له العموم حقيقة  
لشموله الجزيات ولذا فسر المنطقيون العام بما فسروا به الكلي اعني ما لا يمنع  
تصوره من وقوع الشركة فان قيل العموم الذي يعرض للمعاني ليس هو المتنازع  
فيه اعني شمول امر واحد لافراد كثيرة كشمول الرجال وعموم المطر والخصب ليس  
كذلك فانه لا تعدد فيه بل التعدد في محاله فكان وصف المطر والخصب  
بالعموم مجازا اجيب عنه بان العموم بحسب اللغة ليس بمشروط بشمول امر  
واحد لافراد متعددة بل العموم بحسب اللغة مشروط بشمول امر متعدد سواء  
كان المتعدد الافراد الاول وهذا المعنى من عوارض المعاني مطلقا ولو سلم ان عموم  
المطر لا يكون باعتبار امر واحد يشمل المتعدد فعموم الصوت باعتبار امر واحد  
شامل للاصوات المتعددة الحاصلة للسامعين وكذلك عموم الامر والنهي فانه  
امر واحد وهو الطلب الشامل لكل طلب وكذلك المعنى الكلي فان عمومه  
باعتبار امر واحد شامل لافراده كفهوم الانسان ولقائل ان يقول الكلام  
في العام المصطلح وله عموم يناسبه والاستدلال بالعموم اللغوي لا يفيد ولو سلم ذلك  
لكن فيه اثبات كونه حقيقة في المعاني بالقياس على الالفاظ والحقيقة لا تثبت  
بالقياس واما عموم المطر والقحط والخصب والمعنى الكلي فانه باعتبار تعدد  
المحال فكان مجازا وكذا عموم الصوت باعتبار المحال لا محالة اذا ما تمه اصوات  
وانما هي شئ واحد يصل الى سماع السامعين وكذلك الامر والنهي ولهذا  
اختار الشارح ان العموم من عوارض الالفاظ حقيقة ( قوله فلفظ يستغرق  
مسميات ) اختلفوا في تعريفات العام عرفه ابو الحسين البصري باللفظ  
المستغرق لما يصلح له واعترض عليه بوجوده منها بلزمد دخول المشترك بالنسبة

( لان الناطق ) بالقييد الذي هو المقيد  
( اولى من الساكت ) عند القييد الذي  
هو المطلق ( قلنا ) في جوابه ( ذلك )  
اي الترجيح بالناطقية ( عند التعارض )  
ولا تعارض الا في اتحاد الحكم والحادثة  
مع كونهما في الحكم دون السبب  
لامكان العمل بهما في غيره لقطع بان  
الشاع مثلا لو قال اوجبت في كفارة  
القتل اعتناق رقبة مؤمنة وفي كفارة  
اليمين اعتناق رقبة كيف كانت  
لم يكن الكلامان متعارضين  
ثم لما فرغ من مباحث الخصاص شرع  
في العام فقال ( واما العام فلفظ )  
احترزه عن المعنى لان الصحيح ان العموم  
من عوارض الالفاظ وان ذهب بعض  
مشايخنا الى ان المعنى ايضا يتصف  
به باعتبار وجوده في محال مختلفة  
كمعنى المطر والخصب بوصف  
بالعموم حقيقة اذا شمل الامكنة  
البلاد ( يستغرق مسميات ) خرج به  
العلم واسم الجنس والتثنية



الى معانيه وليس يعام بالنسبة اليها ومنها يلزمه خروج المشترك عنه بالنسبة الى  
 افراد معنى واحد من معانيه كالعين بالنسبة الى افراد الباصرة مع انه عام بالنسبة  
 اليها ومنها يلزمه دخول اللفظ الذي له معنى حقيقى وبجازى صالح لكل منهما  
 مع انه ليس يعام ومنها يلزمه دخول نحو عشرة ومائة ومنها دخول نحو ضرب  
 زيد عمر الانه لفظ مستغرق لجميع ما يصلح له من الحدث وقاعلية زيد ومفعولية  
 عمرو ومنها دخول النكرة المثبتة وليس يعام اجيب عن الاول باننا لانسلم ان  
 المشترك مستغرق لمعانيه المتعددة بل محتمل لها لان معنى الاستغراق هو الشمول  
 دفعة بوضع واحد لا بدلا وشمول المشترك انما هو بدلا لدفعة وعن الثانى باننا  
 لانسلم ان المشترك لا يستغرق جميع افراد ذلك المعنى الواحد دفعة فى اطلاق واحد  
 بل هو مستغرق لها دفعة وعن الثالث لانسلم ان اللفظ يستغرق لما يصلح له من  
 المعنى الحقيقى والى بجازى بل يحتمله بدلا وعن الرابع لانسلم ان العشرة مثلا يستغرق  
 لما يصلح له من افراد العشرة بل يتناولها تناول الكل لاجزائه لا الكلى لجزئياته  
 ولهذا لا يصدق على كل من تلك الآحاد عشرة وكذا الجواب عن الخامس  
 والجواب عن السادس ان النكرة المثبتة انما تتناول لما يصلح بدلا لدفعة وعرفه  
 الغزالي بانه اللفظ الواحد الدال من جهة واحدة على شيئين فصاعداً واعتراض  
 عليه بانه ليس يجمع ولا مانع اما الاول فلخروج لفظ المعدوم والمستحيل فانه  
 عام ومدلوله ليس بشئ وايضا الموصولات مع صلاتها من العام وليس بلفظ  
 واحد واما الثانى فلان كل مثنى يدخل فى الجمع انه ليس يعام وايضا كل جمع  
 معرف كالرجال او منكر كرجال يدخل فيه وليس يعام واجيب عن الاول بان  
 المعدوم والمستحيل شئ لفظ وان لم يكن شيئا على اصطلاح المتكلمين والحكماء  
 وعن الثانى بان الموصولات هى التى ثبت لها العموم والصلات مبينة لايهاهما  
 وعن الثالث بان المثنى تناوله لكل اثنين تناول احتمال لاتناول دلالة دفعة فلا  
 استغراق الا بقرينة دالة على تناول الدلالة وعن الرابع بان الجمع المعرف والمنكر  
 انما يتناول تناول احتمال لاتناول دلالة دفعة كما فى التثنية وبان الجمع المعرف  
 والمنكر عام عند الغزالي فلا يضر دخولهما وعرفه ابن الحاجب بمادل على  
 مسميات باعتبار امر اشتركت فيه مطلقا ضربة اى دفعة فخرج به اسماء الاجناس  
 نحو رجل وامرأة فانه اندل على مسميات باعتبار امر مشترك لكن لا دفعة بل  
 بدلا كما خرج بقوله مطلقا الجمع المعرف فانه يدل على مسميات باعتبار ما اشترك  
 فيه مع قيد كونها معهودة معرفة وعرفه المصنف بلفظ يستغرق مسميات غير



محصورة والمراد باللفظ هو اللفظ الموضوع لان العام من اقسام اللفظ الموضوع وقوله يستغرق مسميات يخرج به العلم نحو زيد لانه وضع المسمى واحد واسم الجنس نحو رجل لانه يشمل المسميات بدلا لدفعه والتثنية ايضا لان تناولها الكل واحد من جزئها من قبيل تناول الكل لاجزائه لا الكلى لجزئياته وتناولها لكل واحد من اثنين اثنين تناول احتمال بدلا لتناول دفعة ويجوز اخراج التثنية بقوله غير محصورة كما في التوضيح اقول وايضا يخرج به اسماء العدد نحو مائة وعشرة فانها نكرة فيكون خاصا وتناولها الى جزئياتها بدلى لادفعي مثل رجل والى اجزائها من قبيل تناول الكل الى اجزائه لا الكلى الى جزئياته فلا يصدق عليه المسميات لانها تطلق على الجزئيات لاعلى الاجزاء نعم لو قال يستغرق ما يصلح له كما وقع في اول التنقيح لم يصح اخراج اسماء العدد بهذا القيد بل لابد من اخراجها بقيد عدم الحصر كما ذكره في التلويح تأمل ( قوله والجمع المنكر ) فيه بحث لان المعنى في العام عند بعض مشايخنا منهم فخر الاسلام انتظامه جمعاً من المسميات باعتبار امر مشترك فيه سواء استغرق جميع ما يصلح له اولم يستغرق لان الاستغراق ليس بشرط عندهم فالجمع المنكر عندهم عام سواء كان مستغرقا او لا فلا يصح اخراجه من التعريف والختار عند المحققين ان الاستغراق لجمع ما يصلح له شرط في العام واختاره المصنف فالجمع المنكر عندهم يشول بعدم استغراقه واسطة بين العام والخاص فلا بد ان يخرج من تعريف العام وعندهم يقول باستغراقه عام فلا يصح اخراجه عن التعريف فالمصنف ان قال بعدم استغراقه فيها وان قال باستغراقه فمراده بالجمع المنكر هو الجمع الذي دلت قرينة على عدم استغراقه نحو رأيت اليوم رجلا وفي الدار رجال ثم في قوله مسميات نظر لانه جمع منكر فان قال بعمومه يلزم الدور في التعريف ( قوله نحو السموات ) فانها وان كانت محصورة في الخارج لكن لم يكن فيه ما يدل على الحصر فيكون عاما ( قوله ويخرج اسماء العدد والجمع المعهود ) لكونها محصورة بالمعنى المذكور في الكلام في المشترك ولا بد من اخراجه لانه بالنسبة الى معانيه ليس بعام وقد اخرجوه بزيادة قيد وضعا واحدا في التعريف لان الوضع في المشترك متعدد ولعل المصنف اخرج به بقيد يستغرق لان المشترك بالنسبة الى معانيه لا استغراق فيه لان شموله لمعانيه بدلا لدفعه كما تقدم ( قوله وحكمه ايجاب الحكم الخ ) اظهر الحكم اشارة الى انه غير الحكم الاول والضمير في قوله وحكمه راجع الى لفظ العام برأيه ما صدق هو عليه بطريق الاستخدام ( قوله اختلف

والجمع المنكر ( غير محصور ) اي لم يوجد في اللفظ ما يدل على الحصر فلا يخرج نحو في السموات ويخرج اسماء العدد والجمع المعهود فانطبق الحد على المحدود ( وحكمه ايجاب الحكم فيما يتناوله



في حكم العام) أي في حكم صبغ العام وهي أسماء الشرط والاستفهام نحو  
من وما ومهما وإيما والموصولات والجموع المعرفة تعريف جنس نحو العلماء  
والجموع المضافة نحو علماء بغداد واسم الجنس المعرفة بلام الجنس أو الإضافة  
والنكرة في سياق النفي واختلفوا في حكمها أنها حقيقة في العموم مجاز  
في الخصوص أو بالعكس أو هي مشتركة أو متوقفة في الخبر والامر  
والنهي بمعنى أنا لا ندرى أنها وضعت لها أولم توضع أو بمعنى ندرى أنها  
وضعت لها ولا ندرى حقيقة مفردة أو مشتركة أو هي متوقفة في الخبر دون الامر  
والنهي فذهب عامة الأئمة إلى التوقف مطلقا حتى يقوم دليل عموم أو خصوص  
واستدلوا عليه بوجهين الأول أن اللفظ الذي يدعى عمومها مجمل وحكم المجمل  
التوقف حتى يأتي البيان والثاني أنه قد يذکر الجمع ويراد به الواحد والاصل  
في الإطلاق الحقيقة فيكون مشتركين الواحد والكثير فيتوقف إلى البيان وهذا  
بعبارة دليل القائلين بالاشتراك اجيب عن الأول بأنه يحمل على الكل احترازا  
عن ترجيح البعض بلام جمع فلا مجال وبأنه يصح تأكيده بكل واجمعين نحو  
جاءني القوم كلهم اجمعون فمجده الملائكة كلهم إلى غير ذلك والتأكيد دليل  
العموم والاستفراق والإلکان تأسيسا لأننا أكدنا وقد اجمعوا على أنه تأكيده  
لأن تأسيس وعن الثاني بان الجواز راجح على الاشتراك فيحمل عليه للقطع بأنه  
حقيقة في الأكثر فيكون مجازا في الواحد وذهب البلخي من أصحابنا والجباري  
من المعتزلة إلى الجزم بأنه حقيقة في اخص من الخصوص مجاز في العموم  
واستدلوا عليه بوجهين الأول أنه لا يجوز اخلاء اللفظ عن المعنى والواحد  
في الجنس والثلاثة في الجمع هو المتيقن بخلاف العموم فإنه مشكوك فيه اذ ربما  
كان المراد منه هو البعض لا الكل فلا يثبت بالشك والثاني أنه قد اشتهر أنه ما من  
عام الا وقد خص منه البعض فالخصوص اغلب والعموم اقل واللفظ اذا تردد  
بين الاكثر والاقل كان حاله على الاكثر اظهر فيكون حقيقة فيه مجازا في الاقل  
تقليلا للمجاز اجيب عن الأول بأنه اثبات اللغة بالترجيح وذا لا يجوز لانها لا تثبت  
الا بالنقل وبأن العموم احوط لاحتمال ان يراد العموم فلو حمله على الخصوص  
ضاع غيره مما يدخل في العموم فخالف الامر فيما اذا قلنا كرم العالم والاحوط  
اولى وعن الثاني بان احتياج خروج البعض عنها إلى التخصيص بمخصص ظاهر  
في انه للعموم ولا يحمل على الخصوص الا بدليل مخصص وهو من امارات المجاز  
في الخصوص اذ الخلقائق لا تحتاج إلى دليل وبأن اظهرية كونها للاغلب انما

اختلف في حكم العام من حيث هو عام  
فعد الأئمة التوقف حتى يقوم دليل  
عموم أو خصوص وعند البلخي والجباري  
الجزم بالخصوص كالواحد في الجنس  
والثلاثة في الجمع والتوقف فيما فوق  
ذلك وعند جمهور العلماء اثبات الحكم  
في جميع ما يتناول له ثلثا عند جمهور الفقهاء  
والتكلمين وهو مذهب الشافعي



يكون دليلا على كونها حقيقة فيه اذالم لم تكن محتاجة الى الدليل على كونها  
 لذلك الاغلب لكنها محتاجة اليه فلا تكون حقيقة فيه وذهب الجمهور الى  
 انها حقيقة في العموم ثم اختلفوا فذهبت طائفة الى انه يفيد الظن في جميع  
 ما يتناوله حتى يجب العمل به لا اليقين حتى لا يجب الاعتقاد به ويجوز تخصيصه  
 بخبر الواحد والقياس ابتداء واستدلوا عليه بأن كل عام يحتمل التخصيص  
 والتخصيص شائع فيه بمعنى ان العام لا يتخلو عنه الا قليلا معونة القران كافي قوله  
 تعالى ان الله بكل شئ عليم ولهذا قالوا ما من عام الا وقد خص منه البعض  
 فلا يكون قطعيا فيما تناوله مع احتمال التخصيص واجيب عنه بانه ان اريد باحتمال  
 العام التخصيص مطلق الاحتمال فهو لا ينا في القطع بالمعنى المراد ههنا  
 وهو عدم الاحتمال الناشئ عن دليل فيجوز ان يكون العام قطعيا مع انه يحتمل  
 الخصوص احتمالا ناشئا لا عن دليل كما ان الخاص قطعي مع احتمال المجاز  
 والنسخ وان اريد انه يحتمل التخصيص احتمالا ناشئا عن دليل فهو ممنوع وقولهم  
 التخصيص شائع في كل عام وهو دليل الاحتمال قلنا لا نسلم ان التخصيص  
 الذي يورث الشبهة والاحتمال شائع بل هو في غاية القلة لانه انما يكون  
 بكلام مستقل موصول بالعام لان ما يكون بغير المستقل او بالمستقل  
 المترسخ لا يطاق عليه اسم التخصيص في الاصطلاح ورد هذا الجواب بان  
 مراد الخصم بالتخصيص ليس باصطلاح بل لغوي بمعنى قصر العام على بعض  
 مسمياته سواء كان بغير مستقل او مستقل موصول او مترسخ وهذا التخصيص  
 شائع في العام فيورث الشبهة في تناوله لجميع افراده وذهب مشايخ العراق وخاصة  
 المتأخرين الى انه يفيد القطع في جميع ما يتناوله واستدلوا بوجوه منها ان ابن  
 مسعود احتج بقوله تعالى واولات الاجال اجلهن ان يضعن حملهن على  
 ان عدة الحامل المتوفى عنها زوجها بوضع الحمل لا بابعد الاجلين وجعلها  
 ناضحا لقوله تعالى والذين توفون منكم ويدرون ازواجا يترصدن بانفسهن اربعة  
 اشهر وعشرا في مقدار ما يتناوله ولهما وهو ما اذا توفى عنها زوجها وتكون  
 حاملا لتأخرها تزولا وقد قال علي وابن عباس ان عدة الحامل المتوفى عنها  
 زوجها بابعد الاجلين توفيقا بين الآيتين على ما سيأتي بيانه ومنها قول علي  
 في تحريم الاختين وطبا بملك اليمين احلتهما آية وهي قوله تعالى او ما ملكت ايمانكم  
 فانه يدل على حل وطى كل امة مملوكة سواء كان مع اختها في الوطى او لا بعموم  
 كلمة ما حرمتها آية اخرى وهي قوله تعالى وان تجمعوا بين الاختين عطف على



المحرمات فانه يدل على حرمة الجمع بين الاختين سواء كان الجمع نكاحا او ملكا  
 فتعارضنا فيرجح المحرم على المبيح فكان الجمع المذكور حراما ووافقنا عثمان  
 في الاحتجاج بالعام الا انه رجع المبيح عملا بالاصل والحاصل ان الامامين احتجنا  
 بعموم الآيتين ولما تعارض جمع على رضى الله عنه المحرم على المبيح احتياطيا ورجح  
 عثمان المبيح على المحرم عملا بالاصل ومنه ظهر ما في الشرح من المهجنة والاولى  
 ذكر على كرم الله وجهه بدل عثمان ومن هنا ظهر ايضا انهم استدلوا بالعمومات  
 على الاحكام القطعية ولو تخصوص صافاته قد خص من الآية الاولى الامة المجوسية  
 والاخت الرضاعية واخت المنكوحة ومن الآية الثانية الجمع بينهما للخدمة  
 بمحض من الصحابة ولم ينكر عليهما احد فحل الاجماع ومنها احتجاج ابى  
 بكر على الانصار حين طلبوا الامامة بقوله عليه السلام الائمة من قريش  
 وقرره الصحابة ومنها احتجاجهم بمثل السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما  
 والزانية والزاني فاجلدوا على عموم الاحكام ولولا ان الصيغة للعموم لما صح  
 احتجاجة في الصور المذكورة فان قيل يجوز ان يكون ذلك لانفهامه  
 بالقرينة اجيب عنه بان قبح هذا الباب يؤدى الى ان لا يثبت لفظ مفهوم ظاهر  
 اصلا لجواز ان يفهم بالقرائن كما ذكره الشارح واستدلوا عليه بالعقل ايضا  
 بان العموم معنى ظاهره يعقله الاكثر والحاجة ماسة الى التعبير عنه كسائر  
 المعاني فوجب وضع اللفظ له واجيب عنه بانه قد يستغنى عن الوضع له خاصة  
 بالجهاز وبالمشترك كخصوص الروائح والطعوم فانه استغنى فيها عن الوضع  
 بالتقييد بالاضافة كرائحة المسك وطعم العسل وبانه اثبات اللغة بالقياس فلا يجوز  
 وقد يستدل عليه ايضا بانه لو جاز ارادة البعض من العام من غير قرينة لارتفع  
 الامان عن اللغة لان كل ما وقع في كلام العرب من العام يحتمل الخصوص  
 فلا يستقيم ما فهمه السامعون من العموم وعن الشرع ايضا لان عامة خطابات  
 الشرع عام فلو جاز ارادة الخصوص من غير قرينة لما صح منافهم الاحكام بصيغة  
 العموم ولما استقام من الحكم بعتق جميع عبيد من قال كل عبدلى فهو حر فان  
 قيل لما لم يكلفنا الله تعالى ما ليس في الوسع سقط اعتبار الارادة الباطنة في حق  
 العمل فزمننا العمل بالعموم الظاهر لكنها بقيت في حق العلم فلم يلزمنا  
 الاعتقاد القطعي ومع القول بوجوب العمل بالعموم الظاهر لا يرتفع الامان  
 فلنا لما كان التكليف بحسب الوسع وليس في وسعنا الوقوف على الباطن  
 لم تعتبر الارادة الباطنة في حقنا اصلا لاعلمنا ولا عملا واقيم السبب الظاهر مقام



الباطن تيسرا وبق ما يفهم من العموم الظاهر قطعيا وذهب مشايخ سمرقند  
 وزيسهم ابو منصور الماتريدي الى التوقف في الاعتقاد دون العمل واستدلوا عليه  
 بان صيغ العموم موضوعة له في اصل الوضع ولكن في عرف الاستعمال صار  
 مشتركة وورودها في النصوص كان في الوقت الذي صارت فيه مشتركة  
 فلو اعتقدنا فيها العموم لانامن من الوقوع في الخطأ لاحتمال ان يكون المراد  
 منها الخصوص اذا كثرت العمومات غير مستوعبة ولو قلنا بالتوقف في حق العمل  
 ايضا واو باخص الخصوص لانامن ان يؤدي ذلك الى ترك الواجب وارتكاب محظور  
 اذا احتمل ارادة العموم قائم ايضا فقلنا بالتوقف في الاعتقاد وبالعموم في حق  
 العمل احتياطيا وذهب طائفة الى التوقف في الخبر دون الامر والنهي واستدلوا  
 عليه بان الاجماع منعقد على التكليف باوامر ونواهي عامة لجميع المتكلفين  
 فلو لم يكن الامر والنهي للعموم لما كان التكليف عاما بخلاف الخبر اذ ليس فيه  
 تكليف فوجب التوقف فيه بالدليل الذي ذكره الفريقي الاول وذهب طائفة  
 الى التوقف في الامر والنهي دون الخبر واستدلوا عليه بان احتمال الوجوب  
 والندب والتحرير والتزبه في حقيقة الامر والنهي وهي الطلب والمنع قائم  
 فيتوقف فيهما بخلاف الخبر اذ ليس فيه هذا الاحتمال (قوله حتى يبيد وجوب  
 العمل به الخ) حتى ابتدائية لاجارة ولا عاطفة فيرفع مدخولها لعدم الناصب  
 والجازم ويجب ان يكون ما قبلها سببا لما بعدها (قوله بعد الطولي) اي سورة  
 البقرة يعني قوله تعالى واولات الاحمال تزلت بعد قوله تعالى والذين يتوفون منكم  
 الآية (قوله وان كان من وجه) اي في مقدار ما يتناولها الايتان المذكورتان  
 وهو ما اذا توفي عنها زوجها وتكون حاملا لان اولات الاحمال  
 لا يتناول التوفي عنها زوجها الغير الحامل وقوله تعالى والذين  
 يتوفون منكم لا يتناول الحامل المطلقة فقوله تعالى واولات الاحمال باعتبار  
 ايجاب ما يتناولها اعني عدة الحامل المطلقة بوضع الحمل لا يكون ناسخا وقوله  
 والذين يتوفون منكم باعتبار ايجاب ما يتناولها اعني عدة غير الحامل المتوفي عنها  
 زوجها اربعة اشهر وعشرا لا يكون منسوخا (قوله لان المخصص عندنا  
 مغير) واما عند الشافعي فيفسر للعام بناء على ان العام عنده دليل فيه شبهة  
 فيحتمل الكل والبعض فيبان ارادة البعض تفسير لا تغيير واما عندنا فالعام دليل  
 قطعي في الكل فيبان البعض بمخصص مغير حكمه واعلم ان المراد بالمخصص ههنا  
 ما يكون بكلام مستقل لان قصر العام على بعض ما يتناولها اما ان يكون بمستقل

(٤٥) (ل) (ازميرى)

الخيار عند مشايخ سمرقند حتى يفيد  
 وجوب العمل بدون الاعتقاد فيصح  
 تخصيص العام من الكتاب بخبر الواجد  
 والقياس ابتداء (وقطعا) عند مشايخ  
 العراق وعامة المتأخرين (لاحتجاج  
 اهل اللسان) بالعمومات في احكام قطعية  
 كقول ابن مسعود رضى الله عنه ان  
 الحامل المتوفي زوجها تعتد بوضع الحمل  
 لا يبعد الاجلين لان سورة النساء  
 القصرى تزلت بعد الطولي فسخت  
 بعمومها مخصوص الاولى وان كان من  
 وجه وقول على رضى الله عنه في تحريم  
 الاختين وطئنا ثلاث اليمين احلتهما آية  
 وحرمتها آية والمحرر راجع ونقل ابو بكر  
 رضى الله عنه قوله عليه السلام الائمة  
 من قریش وقوله عليه السلام نحن معاشر  
 الانبياء لانورث وامثال ذلك اكثر من  
 من ان يحصى لا يقال فهم ذلك بالقرائن  
 لان فتح هذا الباب يؤدي الى ان لا يثبت  
 للفظ مفهوم ظاهر لجواز ان يفهم بالقرائن  
 فان الناقلين لم يقلوا نص الواضع بل  
 اخذوا الاكثر من تتبع موارد الاستعمال  
 (فلا يخص) تفرع على كون العام من  
 حيث هو عام قطعيا اي اذا كان العام  
 قطعيا لا يخص (بالظني) سواء كان قياسا  
 او خيرا واحدا لان المخصص عندنا مغير  
 للحكم العام ومغير القطعي لا يكون ظنيا  
 ولهذا شرطنا اتصاله بالعام هذا اذا  
 لم يخصص ابتداء بالقطعي واما اذا خصص  
 به فيجوز تخصيصه بالظن فلا يجب اتصاله  
 به وسيجي تمام تحقيقه ان شاء الله تعالى



( قال الشافعي رحمه الله التخصيص )  
 يعني قصر العام على بعض متناولاته  
 سواء كان بكلام مستقل او لا ( محتمل )  
 لانه شائع في العام بمعنى انه لا يخلو عن  
 التخصيص الا قليلا بمعونة القرائن  
 كقوله تعالى ان الله بكل شئ عليم حتى  
 صار قولنا ما من عام الا وقد خص منه  
 البعض بمنزلة المثل فالعام العاري عن  
 المخصص ظاهرا يحتمل ان يكون  
 مقصورا على البعض بناء على شيوع  
 ذلك التخصيص ( وهو ) اي الاحتمال  
 ( ينافي القطع ) الذي ادعيتوه ( فيخص )  
 العام لكونه ظنيا ( به ) اي بالظني  
 ( ابتداء ) لان التخصيص عنده تفسير لا تغيير  
 كما سيأتي ولهذا جوز تراخيه مطلقا  
 ( قلنا ) في جوابه ( احتمال العام للتخصيص  
 احتمال ) ( غير ناش عن الدليل ) اي ليس  
 بمستداليا ولا ينافي القطع بالمعنى المراد  
 ههنا فان كثرة التخصيص بالمعنى المذكور  
 لا يصلح ان يكون دليلا على اقتصار الحكم  
 على بعض السميات في عام لم يقارنه  
 بمخصص ( فاذا اختلفا ) تقريع على  
 ايجاب الحكم قطعا عندنا وظنا عند  
 الشافعي اي اذا افاذا الخاص حكما مخالفا  
 لحكم العام ( تعارضا ) اي ثبت بينهما  
 حكم المعارضة عندنا لكونهما قطعيين  
 خلافا لشافعي لان العام الظني لا يعارض  
 الخاص القطعي كما سبق ( فان علم التاريخ  
 بمخصصه ) اي الخاص العام ( ان قارنه )  
 في النزول ان كانا من الكتاب او الورود  
 ان كانا من الحديث ( وينسجد )

او بغير مستقل والثاني ليس بتخصيص بل ان كان بالا واخواتها فاستثناء وان كان  
 بان واخواتها فشرط وان كان بالي ونحوها فغاية والافصفة نحو في الغنم السائمة  
 زكاة او بدل نحو جاء القوم اكثرهم والاول هو التخصيص سواء كان بدلالة اللفظ  
 او العقل او الحس او العادة او نقصان بعض الافراد او زيادته وكل التخصيص  
 وغيره بان تغيير عندنا وتفسير عند الشافعي ( قوله ) ومغير القطعي لا يكون ظنيا  
 لان مغير الشئ لا بد وان يكون مساويا له او فوقه ( قوله ) بمعنى انه لا يخلو عن  
 التخصيص الا قليلا ) اعترض عليه بان اكثر العمومات لما كانت مخصصة  
 والقاعدة ان الفرد الاقل يلحق بالاغلب حتى قالوا الاستقراء الناقص يفيد الظن  
 وجب ان لا يظن بثبوت الحكم لكل في شئ من العمومات بل بعدم ثبوته فكيف  
 يستدل بما ذكره على ان التخصيص محتمل في العام وان وجبه ظني واجيب بانه  
 انما يرد ذلك اذا لم يلاحظ خصوصية العام الذي يدعى احتمال التخصيص  
 وكونه موجه ظنيا واما اذا اوحظ بتخصوصه ولم يوجد فيه قرينة التخصيص  
 بعد التأمل فيحصل الظن بثبوت الحكم لجميع افراد حذر من الترجيح بلا  
 مرجح وبالجملة يختلف الحكم باختلاف العنوان قلت واوقرر الاعتراض هكذا ان  
 اكثر العمومات مخصصة قطعا عند عدم قرينة العموم وبعضها على عومها  
 قطعا عند قرينة العموم فلم يبق لاحتمال التخصيص معنى لكان اولى ( قوله ) حتى  
 صار قولنا ما من عام الا وقد ) يعني ان هذه مقدمة مسلمة بينهم فيصح  
 الاستدلال بها على المدعى بان يقال العام ظني لان كل عام يحتمل الخصوص  
 وكل ما هو كذلك يمكن فيه الشبهة فالعام يمكن فيه الشبهة واعترض عليه بان  
 قولهم كل عام يحتمل الخصوص عام ايضا فان كان محتملا للخصوص كذبت  
 الكلية والاقدة انتقضت الكلية واجيب بان المراد هو العام الوارد من الشارع  
 ورد بلزوم التحكم وبالنقض بقوله تعالى ان الله بكل شئ عليم ونحوه لان عدم  
 الاحتمال فيه قطعي ودفع النقص بان الكلام فيما لا قرينة فيه على العموم واجيب  
 عن اصل الاعتراض بان تلك المقدمة مخصصة بعدم التخصيص يعني انها  
 مخصوصة من بين الفاظ العموم بانه لا تخصص فيها ولا ينفى عليك ان هذا  
 الجواب منقوض ايضا بما ذكر من قوله تعالى ان الله بكل شئ عليم اللهم ان يراد  
 ان كل عام غير مقارن بقرينة العموم يحتمل الخصوص ( قوله ) فالعام العاري  
 عن المخصص ظاهرا ) ولا بد ان يكون عاريا عن قرينة العموم ايضا والا فلا  
 يحتمل الخصوص مثل ان الله شئ عليم فالو قال فالعام العاري عن قرينة



المعوم لكان انسب لسياق الكلام تأمل ( قوله اى الاحتمال يتاقي القطع ) فان قيل ان احتمال المجاز في الخاص مثل احتمال الخصوص في العام فلم كان الخاص قطعيا في مدلوله مع هذا الاحتمال اجيب تارة بان احتمال المجاز في الخاص ليس شائعا شيوع الخصوص في العام حتى نشأ من شيوعه احتمال المجاز فيختل قطعيته ورد بانه لا معنى لاحتمال المجاز لانه ان وجدت القرينة الصارفة عن الحقيقة فالمجاز متيقن وان لم توجد فالحقيقة متيقنة ودفع بان احتمال القرينة كاف في احتمال المجاز وهو قائم اذا لقطع بعدم القرينة الا نادرا واخرى بان الاحتمال في العام من وجهين المجاز والخصوص وفي الخاص من وجه واحد وهو المجاز فقط ورد بان جهة احتمال الخصوص من جهات المجاز وتعدد جهات المجاز لا يفيد زيادة احتمال اذ لا ترجح بكثرة الأدلة والشهود بل بقوتها ( قوله ولهذا جوز تراخيه مطلقا ) قال في باب البيان من التنقيح لافرق 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 الا موصولا انتهى فعلم منه ان التخصيص لغير المستقل وان كان تفسيراً عنده الا انه لا يجوز تراخيه فقوله مطلقا معناه جوز تراخيه ابتداء وثانيا ( قوله بالمعنى المراد ههنا ) يعنى ان المراد بالقطع في قولنا الخاص بوجوب الحكم قطعاً ان لا يكون فيه احتمال فاش عن دليل لان يكون احتمال اصلاً فكذا المراد بالقطع في قولنا العام يفيد القطع لمدارله وما ادعيت من احتمال الخصوص غير فاش عن دليل لان ما ذكرتم في مقام الاستدلال من شيوع التخصيص في العام لا يصلح دليلاً ( قوله بالمعنى المذكور ) متعلق بالكثرة والمراد بالمعنى المذكور ما ذكره آنفاً بقوله يعنى انه لا يخلو عن التخصيص الا قليلاً ( قوله في عام لم يقارنه بمخصص ) فيه انه يشعر ان الكثرة بالمعنى المذكور تصلح دليلاً على الاقتصار في عام يقارنه بالمخصص وفيه نظر لان الدليل هو ذلك المخصص لا الكثرة بالمعنى المذكور ( قوله فان علم التاريخ ) اعلم ان الخاص والعام اذا تعارضا بان يدل احدهما على ثبوت حكم والاخر على انتفائه فاما ان يعلم تأخير احدهما عن الآخر او لا يعلم فان علم فالتأخير اما الخاص او العام فعلى الاول يكون الخاص مخصصاً للعام ان موصولا به نحو احل الله البيع وحرم الربا وناضحاً في قدر ما تناوله ان كان مترخياً عنه وخصوصاً من وجه نحو قوله تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجاً قوله تعالى واولات

اى الخاص العام ( في قدر ما تناوله ان تراخي ) اى الخاص سواء كان بينهما عموم وخصوص مطلق او من وجه الاول نحو قوله تعالى احل الله البيع وحرم الربا الآية والثاني قوله تعالى والذين يتوفون منكم الآية وقوله تعالى واولات الاحمال المتوفى عنها زوجها وقوله تعالى ابن مسعود رضى الله عنه فان قوله تعالى واولات الاحمال مترخ عن قوله والذين يتوفون منكم فيكون ناسخاً له في حق الحامل المتوفى عنها زوجها وقاعدة كونه ناسخاً لا مخصصاً ان العام حينئذ يكون قطعياً في الباقي لا كالعام المخصوص منه البعض فانه ظني في الباقي كما سيأتى وانما اشترط في التخصيص المقارنة وفي النسخ التراخي لان عمل المخصص بطريق التغيير والدفع والمغير الدافع يجب ان يكون موصولاً وعمل الناسخ بطريق التبدل والرفع والمبدل الراجع يجب ان يكون مترخياً توضيحه ان التخصيص بيان ان الافراد التي تناولها العام ظاهراً غير داخلية في الحكم فوجب اتصال المخصص اذ لو تراخي لدخل تلك الافراد في الحكم فلامعنى بعده لبيان عدم دخولها في الحكم والنسخ بيان ان الافراد الداخلة في الحكم ايضا الى الآن خرجت عنه من بعد فوجب التراخي لتدخل في الحكم ثم تخرج فان قيل يلزم من هذا ان لا يجوز تخصيص كل من القياس وخبر الواحد



للعام المخصص من الكتاب لقطع تراخيه  
 عنه وسبأني جوازه قلنا لم يشترط  
 الاتصال في مطلق المخصص بل في  
 المخصص الغير وهو ليس الا المخصص  
 الاول فان المفهوم من كلام المشايخ ان  
 ما بعده تفسير لا تغيير قال الامام شمس  
 الائمة السرخسي ثم اختلف العلماء في  
 جواز تأخير دليل الخصوص في العموم  
 فقال علماؤنا دليل الخصوص اذا اقترن  
 بالعموم يكون بيانا اذا تأخر اجماعا  
 بل يكون نسخا وقال الشافعي يكون  
 بيانا سواء كان متصلا بالعموم او منفصلا  
 عنه وانما يمتنع هذا الخلاف على الاصل  
 قلنا ان مطلق العام عندنا يوجب الحكم  
 فيما يتناوله قطعا كالخاص وعند الشافعي  
 يوجب الحكم على احتمال الخصوص  
 بمنزلة العام الذي ثبت خصوصه بالدليل  
 فيكون دليل الخصوص على مذهبه فيهما  
 بيان التفسير لا بيان التغيير فيصح موصولا  
 ومنفصلا وعندنا لما كان العام المطلق  
 موجبا للحكم قطعا فدليل الخصوص فيه  
 يكون مغيرا لهذا الحكم من القطع الى  
 الاحتمال فان العام الذي دخله خصوص  
 لا يكون حكمه عندنا مثل حكم العام الذي  
 لم يدخله خصوص (و ينسخ) الخاص  
 (به) اي بالعام (ان تقدم) الخاص  
 على العام هذا كله ان علم التاريخ (وان  
 جهل حل على المقارنة) اي مقارنة  
 العام للخاص لا تراخي احدهما عن الاخر  
 لئلا يلزم الترجيح بلا مرجح

الاجال اجلهن ان يضمن جلهن على رأى ابن مسعود فان الثاني متراح عن الاول  
 وهما عامان من وجه خاصان من وجه لتناولهما الى الحامل المتوفي عنها زوجها  
 وتناول الاول الى غير الحامل المتوفي عنها زوجها دون الثاني وتناول الثاني  
 الى الحامل المطلقة دون الاول فمن حيث انه عام من وجه خاص من وجه يكون  
 مثلا لتأخر الخاص عن العام وعكسه ايضا وعلى التقديرين يكون المتأخر ناسخا  
 للمتقدم في مادة اجتماعهما وعلى الثاني يكون العام ناسخا للخاص والحاصل ان  
 المؤخر اما خاص مطلق او عام مطلق او خاص من وجه عام من وجه فعلى الاول  
 يكون مخصصا للعام ان كان موصولا به وناسخا له في بعض ما يتناوله ان متراحيا  
 عنه وعلى الثاني يكون العام ناسخا للخاص في جميع ما يتناوله وعلى الثالث يكون  
 ناسخا للاول فيما يتناولهما وان لم يعلم تاريخهما بحمل على المقارنة وان جازان  
 يكون احدهما في الواقع ناسخا للآخر لتأخره واذا حل على المقارنة فعند  
 الشافعي يخص العام بالخاص مطلقا وعندنا يثبت حكم التعارض في قدر  
 ما يتناوله لهما لا في قدر ما يتناوله العام فقط فان حكمه ثابت بلا معارض نحو والذين  
 يتوفون منكم وقوله تعالى واولات الاحجال على رأى على يثبت حكم التعارض  
 في الحامل المتوفي عنها زوجها (قوله والنسخ) بالنصب عطف على قوله  
 التخصيص (قوله ايضا) اي كما انها داخلة تحت اللفظ العام يعني ان الافراد  
 المخرجة في النسخ داخلة قبل النسخ تحت الحكم وعموم اللفظ معا وبخلاف  
 الافراد المخصصة في الخاص فانها داخلة تحت العام فقط دون الحكم ولذا قال  
 في التخصيص يتناولها العام وفي النسخ الداخلة في الحكم (قوله لم يشترط  
 الاتصال في مطلق المخصص بل في المخصص الغير) فان قيل التخصيص معنى  
 واحد فلا يجوز ان يكون بعض افراده مشروطا بشئ دون غيره اجيب بان  
 المقارنة شرط عمل التخصيص وعمله باعتبار الخصوص منه وفي المرة الاولى العام  
 قطعي دون الثانية فيجوز ان تكون الافراد مختلفة الشروط باعتبار العمل لالذاتها  
 والحاصل انه مغير في الاولى مفسر في الثانية (قوله ان مطلق العام) اي عن  
 قرينة الخصوص والتخصيص (قوله يكون بيانا) اي بيان تغيير (قوله يكون  
 بيانا) اي بيان تفسير على هو ما مذهب الشافعي (قوله وينسخ الخاص به) اي  
 بالعام المتأخر سواء كان موصولا به او متراحيا عنه لان المتراحي ليس بشرط في  
 العام المتأخر ناسخا له والتأخر كاف فيه وانما شرط التراخي في عكس هذا  
 (قوله وان جهل) اي ان جهل تأخير احدهما عن الاخر بالنسبة اليها



جعل على المقارنة لا على تأخير احدهما لا موصولا ولا متراخيا وان جاز في نفس  
 الامر ان يكون احدهما تامخرا للآخر بان يكون متأخرا متراخيا عنه  
 ان كان المؤخر خاصا ومتأخرا مطلقا ان كان المتأخر عاما وان يكون الخاص  
 مخصصا للعام بان يكون متأخرا موصولا ففي كلامه اجمال ( قوله دونه )  
 اي دون العام لانه محتمل لا قطعي ا قوله ويرد اتفاق اهل العرف ) فانه يدل  
 على ان العام يخص بالخاص المقدم ( قوله ومنه تخصيص الصبي والمجنون )  
 اي من قبيل التخصيص بالعقل ( قوله واوتيت من كل شيء ) فيه اشارة  
 الى الرد على من زعم ان التخصيص لا يجري في الخبر كالنسخ ( قوله المدرك  
 بالحسن هو ان له كذا وكذا ) فيه ان المدرك بالحسن ليس ان له كذا وكذا لان  
 هذا الكون يدرك بالعقل لا بالحس والمدرك بالحس هو نفس كذا اي المشار اليه  
 بكذا فالاولى ان يقول ان المدرك بالحس انما هو كذا وكذا واما ان له كذا وكذا  
 فانما يدرك بالعقل كما ان ليس له غيره ذلك يدرك بالعقل ثم الظاهر من هذا التقرير  
 والجواب الذي ذكره ان معنى التخصيص هو قصر العام على بعض افراده وتقيده  
 عن بعض آخر من افراده وهذا قول بمفهوم الخلاف وهو خلاف المذهب فالاولى  
 ان يترك قوله واما انه ليس له غير ذلك ويقول المدرك بالحس هو كذا وكذا واما ان له  
 كذا فانه هو العقل لا غير لان معنى التخصيص عندنا ان يدل على الحكم في بعض  
 افراد العام ولا يدل عليه في البعض الآخر لا تقييدا لا اثباتا حتى لو ثبت ثبت بدليل  
 آخر ولو انعدم انعدم بالعدم الاصلى فان قيل لو كان معنى التخصيص ذلك لزم  
 ان يكون مثل جاني زيد من باب التخصيص والقصر لانه يدل على الحكم في البعض  
 فقط من غير تعرض للنفي والاثبات قلنا كلامنا في تخصيص العام لا مطلق  
 التخصيص فلا يرد ذلك ثم الجواب الذي ذكره مبنى على ان المدرك للكليات  
 والجزئيات هو العقل والحواس آلات له كالكسكين لقطع واما القول بان مدرك  
 الجزئيات الحواس فلا ( قوله نحو لا تأكل رأسا ) اي حلف لا تأكل رأسا  
 فالرأس وان كان مستعملا عرفا في رأس كل حيوان الا انه غير مراد عادة اذ لا  
 تدخل فيه عادة رأس العصفور والجراد فيخص بما يكون متعارفا باعتبار ان يكبس  
 في الثناير ويباع في الاسواق مشويا واختلاف العرف والعادات بحسب الازمنة  
 والامكنة خصه ابو حنيفة او لا برأس البقر والغنم والابل وثانيا برأس الغنم والبقر  
 وصاحبه برأس الغنم ذكره محمد في الجامع الصغير ( قوله لا يقع على المكاتب )  
 لان الملك فيه ضعيف فلا يقع لفظ المملوك عليه وتقع على الكامل ويسمى هذا

فيثبت بينهما حكم المعارضة في  
 متنا ولهما ( قال الشافعي يخص )  
 العام ( به ) اي بالخاص ( مطلقا )  
 اي سواء تقدم او تأخر او جهل التاريخ  
 لقطعية الخاص دونه ويرده اتفاق  
 اهل العرف على اندراج زيد في قول  
 المولى لعبد لا تضرب احدا بعد قوله  
 اضرب زيدا ( واذا خص ) العام  
 ( بكلام ) احتراز عن العقل نحو خالق  
 كل شيء فان مجرد العقل يخص  
 ذاته تعالى منه ومنه تخصيص الصبي  
 والمجنون من خطابات الشرع وعن  
 الحس نحو واوتيت من كل شيء فان  
 قيل المدرك بالحس هو ان له كذا  
 وكذا واما انه ليس له غير ذلك فانما  
 هو بالعقل لا غير قلنا معنى تخصيص  
 العقل بواسطة الحس واستناعته  
 فلا اشكال وعن العادة نحو لا تأكل  
 رأسا فيقع على المتعارف وعن تفاوت  
 بعض الافراد اما بالنقصان نحو كل  
 مملوكي كذا حيث لا يقع على المكاتب  
 او بالزيادة كالقائمة



كليا مشككا وكذا ما يختلف بالزيادة والنقصان فان قيل اذا كان الملك فيه ناقصا فكيف تأدى الكفارة بالمكاتب دون المدبر وام الولد قلنا ان حصول الكفارة به باعتبار الرق وهو في المكاتب كامل لانه عبد ما بقي عليه درهم وانه يحتمل الفسخ ونقصان الملك لا يستلزم نقصان الرق ولا ينافي كماله فان قيل سلمنا ذلك لكن نقصانه ينافي الكفارة لانه شرط فيها قلنا انه انما اشترط في الكفارة بقدر ما يصح به الاعتاق وهو حاصل في المكاتب لا كماله بخلاف المدبر وام الولد فان الرق فيهما ناقص لان ما ثبت فيهما من جهة العتق لا يحتمل الفسخ ( قوله لا يقع على العنب ) اي عند ابي حنيفة واما عندهما فالفاكهة تقع على العنب والرطب والزمان لان الفاكهة اسم لما يتفكه به بعد الطعام او قبله وهذا المعنى موجود في كل من العنب والرطب والزمان فيصح اطلاقه عليهما وقال ابو حنيفة ان كلامها وان كان فاكهة لغة وعرفا لان فيها معنى زائد اعلى معنى التفكه وهو التلذذ والتنعيم اعنى الغذائية وقوام البدن وهذه الزيادة تخصها من مطلق اسم الفاكهة فلا ينصرف اليها بدون النية وفي الخلاصة لو حلف لا يأكل فاكهة ولا يئذله اجعوا انه لو اكل تينا او مشمشا او خوخا او سفرجلا او كثرى او تفاحا يحنت واجعوا ايضا انه لو اكل خيارا او قثاء او جوزا يحنت ولو اكل عنب او رمانا او رطبيا لا يحنت عند ابي حنيفة خلافا لهما ( قوله فان كلامها ) اي من العقل والحس والعادة والنقصان والزيادة لا يخفى عليك ان الظاهر من كلامه ان لافرق بين هذه الاشياء الخمسة في جعل العام ظنيا ان كان المخصوص مجهولا والا يكن قطعيا في الباقي لكنه قال في التلويح ان كان المخصص هو العقل كان العام قطعيا في الباقي لعدم مورث الشبهة لان ما يقتضى العقل اخراجه فهو مخرج قطعيا ويبقى في الباقي قطعيا على ما كان كما في الاستثناء اذا كان المستثنى معلوما فان قيل ان العقل قد يقتضى اخراج بعض مجهول بان يكون الحكم مما يمنع على الكل دون البعض مثل الرجال في الدار فالاولى ان يفصل كما في الاستثناء ويجعل قطعيا اذا كان المخصوص معلوما كما في الخطابات التي خص منها الصبي والمجنون ويجعل ظنيا اذا كان المخصوص مجهولا اجيب عنه تارة بان الكلام فيما هو من خطابات الشرع لا في مطلق العام المخصوص كيف والمجهول عند الادلة الشرعية والتعميم خلاف الاصل ولانسلم ان العقل قد يقتضى اخراج بعض مجهول من خطابات الشرع فن ادعى فعلية البيان ورد بان استثناء المجهول ايضا غير واقع كما في خطابات الشرع ولو كان الكلام في هذه المقام

حيث لا يقع على العنب فان كلامها وان سميها مخصصا لكنه لا يجعل العام ظنيا في الباقي مطلقا بل ان اقتضى خروج بعض معلوم يكون العام بعض مجهول يكون فيه ظنيا فان قيل جعل كل منها مخصصا بلا تفرقة بين المترسخ وغيره ينافي قولهم ان المترسخ نسخ لا تخصيص



في خطابات الشرع لما كان وجه لقولهم وان كان المخرج بغير مستقل مجهول فلم يصح حجة الا ان بين المراد واخرى بان اخراج ما ليس بمعقول غير معقول لان الكلام في المخصص العقلي والعقل لا يقدر على تخصيص ما لا يدركه وورد بان المراد من المجهول ليس المجهول من كل الوجود حتى يرد عليه ذلك بل المجهول من وجه ويمكن ان يجاب عنه بأخرى ايضا بان يقال لان سلم ان المخصص في مثل الرجال في الدار هو العقل بل هو الحس بمدخلة العقل لان الحصول في الدار من قبيل المحسوسات لامن قبيل المعقولات وان كان المخصص غير العقل والكلام من الحس والعادة والزيادة والنقصان فالظاهر انه لا يبقى قطعيا لاختلاف العادة وحقا الزيادة والنقصان وعدم اطلاع الحس على تفاصيل الاشياء اللهم الا ان يعلم القدر المخصوص قطعيا فظهر الفرق بين العقل وغيره (قوله قلنا لا يتصور التراخي) اجاب في التاويل بان تخصيص قد يطلق على ما يتناول النسخ فلا يقيد بعدم التراخي ولهذا يقال النسخ تخصيص وقد يطلق على ما يقابله وهو المقيد بعدم التراخي والقول بان تخصيص لا يطلق الا على غير التراخي يوجب بطلان كلام القوم في كثير من المواضع مثل تخصيص الكتاب بالسنة والاجماع وتخصيص بعض الايات ببعض مع التراخي وانما عدل الشارح عن هذا الجواب لورود المنع عليه باننا نسلم اطلاق لفظ تخصيص على ما يتناول النسخ في كلام من يعتد به ولو ثبت فهو ومحمول على المعنى اللغوي والكلام كذلك (قوله لا يسمى عندنا مخصصا) لان عمل تخصيص عندنا على سبيل المعارضة من حيث الصيغة وان كان على سبيل البيان من حيث الحكم وليس عمل هذه الاشياء كذلك (قوله لانه) راجع الى مورث الشبهة (قوله او احتمالها) راجع الى المخصص (قوله وان كان مجهولا) اي ان كان المخرج مجهولا (قوله يتناول الباقي) اي يتناول العام الباقي من المخرج تناولا قطعيا (قوله ايضا) اي كالاتثناء ونحوه (قوله لان المخرج به) اي بالناسخ (قوله ان كان مجهولا) بان يكون ما يتناوله الناسخ مجهولا ويسمى هذانا مجهولا (قوله سقط بنفسه) اي سقط ذلك الناسخ المجهول في نفسه لان المجهول لا يصلح ناسخا وقوله ولا تعدى جهالته الى العام تفسير لسقوطه بنفسه واذا سقط بنفسه ولم تعدد جهالته الى العام المتقدم بقى العام قطعيا كما كان لان المجهول لما لم يصلح ناسخا يدخل الشك في سقوطه

قلنا لا يتصور التراخي فيما سوى العرف حتى يحتاج الى التقييد بالانصال وقد ترك التقييد للاعتماد على ما سبق من اشتراط الانصال في تخصيص (مستقل) احتراز عن الاستثناء والشرط والغاية وبدل البعض فان شيئها مع انه لا يسمى عندنا مخصصا لا يجعل العام دليلا ظنيا بل المخرج ان كان معلوما فالعام دليل بلا شبهة كما كان قبل القصر على بعض لعدم مورث الشبهة لانه اما جهالة المخرج واحتماله التعليل وغير المستقل لا يحتمله وان كان مجهولا كما اذا قال عبده احرار الا بعضا اورث ذلك جهالة في الباقي فلم يصلح للحجية الا ان بين المراد (موصول) احتراز عن النسخ فانه ايضا مع انه لا يسمى تخصيصا عندنا لا يجعل العام ظنيا في الباقي لان المخرج به ان كان مجهولا سقط بنفسه ولا تعدى جهالته الى العام فيبقى كما كان وان كان معلوما يتناول الباقي قطعيا



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

لانه لا يحتمل التعليل حتى لا يعلم قدر  
 المخرج لاستلزامه كون القياس ناسخا  
 كاسيأتي ( يكون ) ذلك العام المنصوص  
 منه البعض ( دليلا ظنيا فيخص )  
 تقريع على كونه ظنيا ( بالظنى )  
 من القياس وخبر الواحد لان الظنى  
 يفسر الظن وقد سبق ان هذا التخصيص  
 تفسير وقد علم كونه ظنيا فيما اذا كان  
 متاولة بمجهولا



منها البعض شاعرا من غير ذلك فكان اجاما فان عليا رضي الله عنه احتج  
 في جواز الجمع بين الاختين وطئ مالك يمين بقوله تعالى او ما ملكتم ايمانكم وقال  
 احتلها آية وقرأها مع ان الاخوات والبنات مخصوصة منه واحتجت فاطمة  
 رضي الله عنها على ابي بكر رضي الله عنه في ميراثها بقوله تعالى يوصيكم الله مع  
 ان الكافر والقاتل خصامته ولم ينكرها الصحابة بل عدل ابو بكر في حرمانها  
 الى قوله عليه السلام نحن معاشر الانبياء لانورث واستدل ابو حنيفة على فساد  
 البيع بالشرط بنهي النبي عليه السلام عن بيع وشروط مع ان شرط الخيار قد خص  
 منه وعلى استحقاق الشفعة بالجوار بقوله عليه السلام الجار احق مع ان الجار  
 عند الشريك لا يكون احق على كونه حجة توضيحه ان المخصص يشبه  
 الاستثناء بسبب حكمه ولهذا اشترط فيه المقارنة ويشبه الناسخ بصيغته لانه نص  
 مستقل قائم بصيغته مفيد بنفسه كالنسخ فصار مستقلا من وجه دون وجه  
 فان كان مجهولا كما في احل الله البيع وحرم الربا فن جهة استقلاله يسقط  
 هو بنفسه ولا تعدى جهالته الى العام لانفصاله عنه كالنسخ المجهول ومن  
 جهة عدم استقلاله بوجبه جهالة في العام وسقوط الاحتجاج به لتعدى  
 جهالته اليه كما في الاستثناء المجهول فاذا كان كذلك وقع الشك في سقوط  
 الاحتجاج بالعام وقد كان ثابتا يقين فلا يزول بالشك بل يمكن فيه شبهة  
 جهالة تورث زوال اليقين فوجب العمل به دون الاعتقاد وان كان معلوما  
 كالمستأن من فانه خص من قوله تعالى اقتلو المشركين بقوله وان احد من المشركين  
 استجارك فاجره فعلى ما قرره الشارح يصح تعليله لان الاصل في النصوص  
 المستقلة التعليل واذا صح فلا يخلو اما ان تدرك علته او لم تدرك فان  
 لم تدرك فاحتمال التعليل باق على ما هو الاصل في النصوص المستقلة واذا دركت  
 فاما ان تعين العلة او لم تعين وان لم تعين فاحتمال علة اخرى قائم اذ العلة  
 متراحة وان تعينت لا يدري انها في اي قدر من الافراد توجد العلة وكل هذا  
 الاحتمال يوجب تمكن الشبهة فيه لما عرفت انه ثابت يقين والشك لا يوجب  
 زوال اليقين لكنه يورث شبهة توجب العمل دون العلم فلم يبطل الاحتجاج به  
 بالكلية بل كان ظنيا واما على ما قرره القوم فهو انه اذا كان معلوما فله  
 جهتان جهة استقلاله لشبهه بالنسخ وجهة عدم استقلاله لشبهه بالاستثناء  
 فن حيث استقلاله يصح تعليله على ما هو الاصل في النصوص المستقلة  
 فيوجب جهالة في الباقي اذ لا يدري كمية الخارج لجهالة ما دخل تحت العلة

بقوله ( لشبهه الاستثناء والنسخ  
 في المجهول ) يعنى ان المخصص يشبه  
 الاستثناء بحكمه لانه الدفع وبيان عدم  
 الدخول تحت حكم العام لارفع حكم  
 العام عن البعض بعد ثبوته ويشبه  
 النسخ بصيغته لاستقلاله وافادته بنفسه  
 فهو مستقل من وجه دون وجه  
 والاصل في المتردد بين الشبهين ان يعتبر  
 بهما ويوفي حظا من كل منهما ولا يبطل  
 احدهما بالكلية فالمخصص ان كان  
 متناوله مجهولا عند السامع من جهة  
 الاستقلال يسقط هو بنفسه ولا تعدى  
 جهالته الى العام كالنسخ المجهول  
 ومن جهة عدم استقلاله يوجب  
 جهالة في العام وسقوط الاحتجاج به  
 كما في الاستثناء المجهول فوقع الشك  
 في سقوط العام وقد كان ثابتا يقين  
 فلا يزول بالشك بل يمكن فيه شبهة  
 جهالة تورث زوال اليقين فيوجب  
 العمل دون العلم وعلل كونه ظنيا  
 فيما اذا كان متناوله معلوما بقوله



( وصحة التعليل في المعلوم ) يعني ان  
 المخصص وان كان متناوله معلوما عند  
 السامع يصح تعليله فاذا لم تدرك علته  
 فاحتمال التعليل باق على ما هو الاصل  
 في النصوص واذا ادركت فاحتمال  
 الغير قائم لما في العلل من التراجع وبعد  
 ما تبين لا يدري انها في اي قدر من  
 الافراد توجد وكل هذا يوجب تمكن  
 الشبهة فيه لما عرفت انه ثابت يقين  
 والشك لا يوجب زوال اصل اليقين  
 بل وصف كونه يقينا وانما عدل  
 عن تقرير القوم حيث قالوا وان كان  
 معلوما فمن جهة استقلاله يصح تعليله  
 كما هو الاصل في النصوص المستقلة  
 فيوجب جهالة في الباقي اذ لا يدرك  
 كية الخارج فيبغى ان لا يبقى العام جهة  
 ومن جهة عدم استقلاله لا يصح  
 تعليله كما لا يصح تعليل الاستثناء فيجب  
 ان يبقى العام على حاله فوقع الشك  
 وهو لا يبطل اصل الحجية بل وصفها  
 وهو القطع لما يرد عليه انكم قائلون بصحة  
 تعليله فيجب ان يبطل العام عند كم  
 بالتخصيص ولا ينعكس شبه الاستثناء لانه  
 لا يمنع عند كم التعليل ( وقبل يبقى ) العام  
 بعد التخصيص ( قطعيا ) سواء كان  
 المخصص معلوما او مجهولا ( اعتبارا  
 بالناسخ ) فانه لما شبهه بالناسخ بصيغته  
 اعتبر حاله فان الناسخ ان كان مجهولا  
 يسقط بنفسه وان كان معلوما  
 لا يصح تعليله لاستزاده كون القياس  
 ناسخا

ويؤلم منه جهالة العام فلا يبقى العام جهة ومن حيث عدم استقلاله لا يصح  
 تعليله كما لا يصح تعليل الاستثناء فيجب ان يبقى العام جهة قطعيا على حاله  
 لان ما يقتضى المخصص خروجه فهو خارج وغيره باق على حاله تحت العام  
 كما في الاستثناء المعلوم فلا جهالة في العام اصلا فوقع الشك في الاحتجاج به  
 وقد ثبت قطعا صحة الاحتجاج به فلا يبطل بالشك وانما عدل الشارح عن  
 هذا التقرير لانه يرد عليه لزوم بطلان الاحتجاج بالعام بالكلية على ما ذكره  
 ولا يندفع بالقول بشبه الاستثناء لانه لا يمنع صحة التعليل ووجه اللزوم  
 ظاهر ولا يخفى عليك ان هذا اليراد يرد على تقرير الشارح ايضا لان القول  
 بصحة التعليل مأخوذ فيه ايضا ولا ينفعه التعرض الى تفصيل العلة بانها  
 مدركة او غير مدركة متعينة او غير متعينة ولا عدم التعرض الى شبهه  
 بالاستثناء وما يندفع به هذا اليراد عن تقرير الشارح من ان اليقين لا يزول  
 بالشك يندفع به ايضا عن تقرير القوم فان قيل انهم قالوا ان المخصص المعلوم  
 كالناسخ والناسخ لا يقبل التعليل فكيف يقبله المخصص اجيب بان الناسخ  
 اذا ورد معلوما في بعض ما يتناوله العام انما لا يتغير الحكم فيما يبقى تحت العام  
 باحتمال التعليل لانه يعمل بطريق الرفع والمعارضه لاعلى طريق الرفع وبيان  
 عدم دخول المخصص تحت حكم العام وحينئذ او كان الناسخ معللا  
 يلزم معارضه العلة للنص وذا لا يجوز فيسقط الناسخ في نفسه ولا يتغير الحكم  
 في الباقي باحتمال التعليل بخلاف المخصص فانه يعمل بطريق الدفع وبيان  
 عدم الدخول تحت العام ولو علل فلا يلزم معارضه العلة للنص فيجوز تعليله  
 ( قوله لشبهه الاستثناء والنسخ في المجهول ) قيدها بالمجهول مع ان هذه  
 المشابهة قائمة في المخصص المعلوم ايضا كما صرح به في شرح البرزوي لانه علل  
 كونه ظنيا فاما كان المخصص معلوما بصحة التعليل من غير تعرض الى شبهه  
 الاستثناء والنسخ فلذا قيدها بالمجهول بخلاف ما ذكره القوم فانهم عللوا كونه  
 جهة ظنية في المجهول والمعلوم بشبهه بالاستثناء والنسخ فلم يقيدها بالمجهول لكن  
 شبهه بالناسخ في المعلوم بمجرد كونه مستقلا كالناسخ لا بصحة تعليله ايضا كما  
 صرح به في التوضيح حيث قال لا يريد بقوله فلا شبه الاول انه من حيث انه يشابه  
 الناسخ الى آخره ( قوله يعني ان المخصص ) اي المخصص في المرة الاولى  
 اذ الكلام فيه وحكم المخصص في المرة الثانية ليس الدفع والتغيير بل هو  
 التفسير ( قوله بحكمه ) الباطن فيه سببية وكذا في بصيغته ( قوله لما يرد عليه الخ )

( لا يخفى )



لا يخفى عليك ان هذا انما يرد على تقرير القوم بناء على ان شبه الاستثناء ليس  
 مذهبهم وانما هو مذهب الجبائي لانه لو كان مذهبهم كالشبه بالنسخ بنفهم ذلك  
 لانه حينئذ يمنع عندهم صحة التعليل (قوله فعلى التقديرين يكون العام في الباقي  
 قطعيا) اما على تقدير كونه مجهولا فلسقوطه في نفسه لانه حينئذ لا تعدى  
 جهالته الى الباقي بعد النسخ واما على تقدير كونه معلوما فلعدم صحة تعليله  
 اذ لو صح تعليله لزم تمكن الشبهة فيه على ما تقدم (قوله والتخصيص مثله) اى  
 مثل النسخ في صورتين (قوله لانه حقيقة من حيث تناول) هذا  
 مختار صاحب التنقيح كما سيأتى مصرحا (قوله اعلم انهم اختلفوا في العام  
 المخرج منه بعض الافراد) على تسعة اقوال قال شمس الأئمة وهو مختار المصنف  
 والحسابه انه حقيقة في الباقي مطلقا وقيل انه مجاز فيه مطلقا واختاره ابن  
 الحاجب وقال ابو بكر الرازى انه حقيقة فيه ان كان الباقي غير منحصر  
 والافهو مجاز فيه وقال ابو الحسين البصرى انه حقيقة فيه ان كان التخصيص  
 بغير مستقل ومجاز ان كان بمستقل من عقل او سمع وقال القاضى عبد الجبار  
 انه حقيقة فيه ان كان التخصيص بشرط او صفة وان كان بغيرهما فمجاز  
 وقيل انه حقيقة فيه ان كان التخصيص بدليل لفظى متصل بالاستثناء  
 والشروط والغاية والصفة او منفصل كالكلام المستقل والناسخ  
 والافجاز وقال امام الحرمين انه حقيقة في تناوله مجاز في الاقتصار  
 عليه سواء بمستقل او بغير مستقل وقيل ان اخراج البعض ان كان بغير مستقل  
 حقيقة في الباقي وان كان بمستقل فمجاز فيه من حيث الاقتصار عليه وحقيقة  
 من حيث تناول له واحتج شمس الأئمة بوجهين احدهما ان اللفظ يتناول  
 الباقي بعد اخراج البعض تناوله قبله فكان حقيقة بعده كما كان قبله وهذا  
 خلاصة ما نقله الشارح عن شمس الأئمة من ان ما وراء التخصيص يتناوله  
 موجب الكلام على انه كل لا على انه بعض والثاني ان الباقي بعد الاخراج يسبق  
 الى الفهم سبقه قبله وهذا سبق اماره الحقيقة فان قيل انما يسبق عند قرينة  
 الخصوص وهذا من امارات المجاز قلنا ان القرينة انما يحتاج اليها لاجراج  
 البعض لالسبق الباقي الى الفهم واحتج ابن الحاجب بوجهين ايضا احدهما انه  
 لو كان حقيقة في الباقي لزم الاشتراك بين المجموع وبين الباقي والاشترك  
 خلاف الاصل اجيب عنه بان الاشتراك انما يلزم ان لو كان في المجموع والباقي  
 بوضعين مستقلين وليس كذلك لان استعماله في الباقي بالوضع الاول بعينه

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



الثاني لو كان حقيقة في الباقي لما احتاج عند الاطلاق الى قرينة قلنا احتياجه الى القرينة ليس للاطلاق عليه بل لاجراء البعض وبعده الاخراج بالقرينة يسبق الباقي الى الفهم بالقرينة واحتج الرازي بانه اذا كان الباقي غير منحصرا كان العموم باقيا على حقيقته بخلاف ما اذا لم يكن كذلك اجيب عنده بان العام موضوع لكثير غير محصور ولا يخفى عليك انه بعد اخراج بعض محصور لا يكون محصورا فلما معنى للتقييد المذكور واحتج ابو الحسين بان ما لا يستقل من القرائن المخصصة لو كان يوجب التجوز في العام المخرج منه البعض لزم ان يكون نحو مسلمين والمسلم مجاز الان حرف الجمع والتعريف اخرجنا مدخولهما عن حقائقهما الى معنى زائد كحرف الشرط والاستثناء واللازم باطل فكذلك المزموم اجيب عنه بان حرف الجمع في مسلمين كالف ضارب فكما ان الالف في ضارب لا يكون كلمة دالة على معنى كذلك حرف الجمع لم يكن كلمة موضوعة لمعنى بل الموضوع لمعنى هو مجموع مسلمين فايته ان احد جزئي الدال علامة على المدلول وهو معنى الجمع بخلاف لفظ العام نحو الرجال اذا قيد بشرط او صفة او استثناء فان الرجال وحده وضع للعموم فيكون حقيقة واذا زيد عليه شرط او صفة او استثناء لم يبق العموم فلا يكون حقيقة في الباقي والالف واللام في نحو المسلم وان كانت كلمة اسما او حرفا على اختلاف المذهبين الا انه بعد التركيب قد يبق كل واحد من الجزئين دالا على ما وضع له فيبقى حقيقة كما كان مثل زيد قائم بخلاف كل واحد من الشرط والصفة والاستثناء فانه اذا قيد العام بها لم يبق العام دالا على ما وضع له قبل التقييد فلا يكون العام حقيقة بعد تقييده به واحتج القاضي ابو بكر بمثل ما احتج به ابو الحسين الا ان الصفة عنده قرينة مستقلة لجواز استعمالها بدون الموصوف بخلاف الشرط والاستثناء واحتج عبد الجبار ايضا بذلك الا ان الاستثناء عنده ليس بتخصيص واحتج من فرق بين القرائن اللفظية والعقلية بان القرائن اللفظية لو كانت موجبة لكون العام مخصوص مجازا في الباقي لكان نحو مسلمين والمسلم ونحو الف سنة الا خمسين مجازا كما ذكر في قول ابي الحسين واجيب عنه بان هذا اضعف من دليل ابي الحسين لان الجامع في دليل ابي الحسين كون القرائن اللفظية غير مستقلة وههنا كون اللفظية اعم من ان تكون مستقلة او غير مستقلة فالجامع ثمة اخص وكما كان الجامع اعم كان القياس اضعف واحتج امام الحرمين بان تناول العام لافراده بمنزلة تكرار الاحاد فان قولك جاء الرجال كقولك جاء رجل ورجل ورجل ورجل الا انه اختصر عند اطلاق العام فكما ان



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



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

( العموم )

والثمره صحة الاستدلال بعمومه فقيل مبنى على اشتراط الاستغراق او الاكتفاء على انتظام جمع من المسميات والصحيح انه خلاف مبتدأ اذا كثر مشرطى الاستغراق ايضا على انه حقيقة وهو المختار عند شمس الاثمة حيث قال دعوى انه يصير مجازا كلام لا معنى له فان الحقيقة ما يكون مستعملا في موضوعه والمجاز ما يكون معدولا به عن موضوعه واذا كانت صيغة العموم تتناول الثلاثة حقيقة كما تتناول المائة والالف واكثر من ذلك فاذا خص البعض من هذه الصيغة كيف يكون مجازا فيما وراءه وهو حقيقة فيه ثم قال فان قيل البعض غير الكل من هذه الصيغة واذا كان حقيقة هذه الصيغة لكل فاذا اراد به البعض كان مجازا قلنا ما وراءه المخصوص يتناوله موجب الكلام على انه كل لانه بعض بمنزلة الاستثناء فان الكلام بصير عبارة عما وراء المستثنى بطريق انه كل لا بعض واما ما اختاره صاحب التنقيح من انه حقيقة من حيث تناول مجاز من حيث الاقتصار لان اللفظ الواحد بالنسبة الى المعنى الواحد يكون حقيقة ومجازا باعتبار حيثيتين فضعيف لان ذلك انما هو باعتبار وضعين واما بحسب وضع واحد فذلك المعنى اما نفس الموضوع له فيكون اللفظ حقيقة فيه او غيره فيكون

مجازا ( الفاظ العموم )



اعلم ان الفاظ العموم قسمان الاول العام بصيغته ومعناه وهو مجموع اللفظ ومستغرق المعنى سواء كان له واحد من لفظه كالرجال او لا كالنساء والثاني العام بمعناه فقط وهو مفرد اللفظ ومستغرق المعنى ولا يتصور ان يكون العام عاما بصيغته فقط اذ لا بد من تعدد المعنى وهذا القسم اما ان يتناول المجموع لاكل واحد بأن يتعلق الحكم بمجموع الآحاد لا بكل واحد على الافراد وحيث ثبت الحكم لها انما يثبت لدخولها في المجموع كالرطب والقوم والجن والانس والجميع او يتناول كل واحدا ما على سبيل الشمول بأن يتعلق الحكم بكل واحد سواء كان مجتمعا مع غيره او منفردا عنه مثل من دخل هذا الحصن فله درهم واما على سبيل البدل بأن يتعلق الحكم بكل واحد بشرط الافراد وعدم التعلق بواحد آخر مثل من دخل هذا الحصن او لا فله كذا هذا ما اختاره صاحب التنقيح وذهب شمس الأئمة وفخر الاسلام الى ان مالحقه او لا يكون خاصا وهو المختار هنا كما سيأتي ان شاء الله تعالى (الجمع المعرف) باللام او الاضافة فان الاضافة ايضا تفيد العموم (حيث لاعهد) خارجيا فانه المفهوم من الاطلاق لا العهد الذهني ولا الاعم اعلم ان الاصل اي الراجح عند علماء الاصول هو العهد الخارجي لانه حقيقة التعيين وكالتمييز ثم الاستغراق لان الحكم على نفس الحقيقة بدون اعتبار الافراد

العموم سواء كانت الى العام او الى الخاص ويدل عليه ما سيصرح به من ان الجمع المضاف الى المعرفة يفيد العموم نحو اجزاء العشرة واعضاء زيد وايام هذا الشهر وآحاد هذا الجمع ولقائل ان يقول سلنا ان الاضافة الى العام نحو اجزاء العشرة تفيد العموم لكن لانسلم ان الاضافة الى الخاص تفيد نحو اعضاء زيد وانما يفيد الجمع بالمعرف لان الجمع المنكر مختلف فيه واختار المصنف عدم عمومه حيث اخرج من تعريف العام كما تقدم (قوله اعلم ان الاصل اي الراجح) استدلال على عموم الجمع المعرف بالعقول والاجماع والاستعمال وحاصل الاول ان اللام بالاجماع للتعريف ومعناه العهد والاشارة والتعيين والتمييز والمعهود المشار اليه اما حصة معينة من الحقيقة وهو المسمى بالعهد الخارجي او نفس الحقيقة الحاضرة في الذهن وتلك الحقيقة قد تكون بحيث لا تقتصر الى اعتبار الافراد اصلا وهو المسمى بتعريف الحقيقة والماهية وقد تكون بحيث تقتصر اليه وحيث ان يوجد فيه قرينة البعضية كما في ادخل السوق واشتر اللحم وهو المسمى بالعهد الذهني او لا وهو الاستغراق احترازا عن ترجيح المساوي بلامر جمع فكان معنى لام التعريف هو العهد لا غير كما ذكره في المفتاح وكان منقسما الى العهد الخارجي والى تعريف الحقيقة ثم كان تعريف الحقيقة منقسما الى العهد الذهني والى الاستغراق والراجح عندهم هو العهد الخارجي لكونه حقيقة التعيين وكالتمييز فيحمل عليه ما يمكن ثم الاستغراق لان الحكم على الحقيقة من حيث هي وان كانت حاضرة في الذهن بدون اعتبار الافراد قليل جدا فلا يحمل عليه وان كانت قسما من العهد المطلق وانما يحمل عليه في مقام التعريف وذلك ليس مقام الحكم بل مقام تصور حقيقة المعرف والعهد الذهني موقوف على وجود قرينة البعض فالاستغراق هو المفهوم من اطلاق المعرف باللام حيث لاعهد في الخارج خصوصا في الجمع فان الجمعية قرينة القصد الى الافراد دون نفس الحقيقة من حيث هي هذا ما عليه المحققون واختاره الشارح وجعل بعضهم العهد الذهني مقدما على الاستغراق مستدلا بان البعض متيقن والكل محتمل والحمل على المتيقن اولى واعترض عليه بالمعارضة بان الاستغراق اعم فائدة واكثر استعمالا في الشرع واحوط في اكثر الاحكام اعني الايجاب والندب والتحرير والكراهة وان كان البعض احوط في الاباحة اي ما اذا ترددنا في الايجاب والندب والتحرير انها على الكل او على البعض فيحمل على الكل احتياطاً وفي الاباحة على البعض وما ينقض بتعريف الماهية فانه لا يوجد فرد



بدون الماهية مع انه متأخر عن الاستغراق هذا فقوله لانه حقيقة التعيين وكال  
 التمييز الخ اشارة الى الاستدلال بالمعقول وقوله وقد تمسك ابوبكر اشارة الى  
 الاستدلال بالاجماع وقوله وايضا اتفقوا على صحة الاستثناء منه اشارة الى  
 الاستدلال بالاستعمال واعترض عليه بالنقض بالصور المذكورة واجيب  
 عنه بالمنع بوجوه ثلاثة حاصل الاخيرين الخ اعني المنع ببيان منشأ الغلط هذا  
 في الجمع المعرف واما الجمع المنكر كرجال فاختلفوا فيه قيل انه ليس بعام واستدلوا  
 عليه بوجهين احدهما انما تقطع بان رجالا في الجموع كرجل في الواحدان فكمان  
 رجالا ليس بعام لعدم استغراق افراده فكذا رجالا ليس بعام لعدم استغراقه جميع  
 مراتب الجمع ورد بان رجلا ينطلق على افراده زيد وعمر ووبكر الى غير ذلك على  
 سبيل التنبه لا على سبيل الشمول وليس لرجال افراده جموع ينطلق عليها بل  
 افراده رجل ورجل ورجل الى ما لا يتناهى ويحتمل التناهى فكان قوله لعدم  
 استغراقه جميع مراتب الجمع باطلا اذ ليس افراده مراتب الجمع فان قيل يجوز ان  
 يكون افراده جموعا بعضها عشرة وبعضها عشرون الى غير ذلك اجيب بان ذلك  
 مراتب العدد لا مراتب الجمع وليس الكلام في مراتب العدد الثاني انه لو قال  
 عندي عبيد صح تفسيره بالثلاثة ولو كان الجمع المنكرا ما لما صح تفسيره باقل الجمع  
 اذ لا يجوز تفسيره بواحد من مسمياته وقيل انه عام واستدلوا بوجوه الاول صحة  
 الاستثناء نحو لو كان فيهما آلهة الا الله واجيب بانا لانسلم انه استثناء بل صفة  
 بمعنى الغير ولو كان استثناء لوجب نصبه الثاني انه لو لم يكن للاستغراق لكان  
 للبعض ولا قائل به اذ لا نزاع في صحة اطلاقه على الكل حقيقة والجواب عنه  
 بوجهين الاول ان عدم اعتبار الاستغراق لا يستلزم اعتبار عدمه لتلزم البعضية  
 بل هو القدر المشترك بين الكل والبعض والثاني انه ان اراد بالكل في قوله على  
 الكل حقيقة الكل الاستغراق في فلانسلم ان لا نزاع في صحة اطلاقه عليه بل هو اول  
 المسئلة وان اراد بالكل على سبيل البدل كما في اطلاق رجل على كل فرد فهذا مسلم  
 لكنه غير مفيد اذ لا يلزم منه استغراق الجمع المنكر الثالث انه صح اطلاق الجمع المنكر  
 على كل واحد من مراتب الجمع فيحمل على جميع مراتب الجمع لان جملة على ذلك  
 حمل على حقايقه والحمل عليها اولى لعدم ما يدل على بعض فكان اما اجيب  
 عنه بانا لانسلم ان مراتب الجمع حقيقة بل هي مراتب العدد حقيقة ولو سلم ذلك  
 لكن لانسلم ان جملة على جميع حقايقه اولى لان نحو رجل صح اطلاقه على كل  
 واحد من افراده التي هي حقايقه ولا يحمل على جميع افراده بل يطلق على كل

(واحد)

قليل الاستعمال جدا والعهد الذهني  
 موقوف على وجود قرينة البعضية  
 فالاستغراق هو المفهوم من الاطلاق  
 حيث لا عهد في الخارج خصوصا  
 في الجمع فان الجمعية قرينة القصد  
 الى الافراد دون نفس الحقيقة من حيث  
 هي هي وقد تمسك ابوبكر رضي الله عنه  
 حين اختلف بعد رسول الله عليه  
 الصلاة والسلام في الخلافة وقال  
 الانصار منا امير ومنكم امير بقوله عليه  
 السلام الأئمة من قريش ولم ينكره احد  
 فحل محل الاجماع وايضا اتفقوا على صحة  
 الاستثناء منه وهو دليل العموم واوردان  
 المستثنى منه قد يكون اسم عدد نحو  
 عندي عشرة الا واحد او اسم علم نحو  
 كسوت زيد الارأسه او مشار اليه نحو  
 صمت هذا الشهر الا يوم كذا واكرمت  
 هؤلاء الرجال الا زيدا فلا يكون  
 الاستثناء دليل العموم واجيب اولا  
 بأن المستثنى منه في مثل هذه الصور  
 وان لم يكن عاما لكنه تضمن صيغته  
 عموم باعتبارها يصح الاستثناء وهو  
 جمع مضاف الى المعرفة اي جميع اجزاء  
 العشرة واعضاء زيد وايام هذا  
 الشهر وآحاد هذا الجمع وثانيا بان المراد  
 بقولنا وهو دليل العموم ان الاستثناء  
 من متعدد غير محصور دليل العموم  
 فان المنع من الدخول يقتضي الدخول  
 لولا المنع فلا بد في الصدر من الشمول  
 واذ ليس فيه حصر ليكون شموله  
 كشمول العشرة لواء واحد ونحو ذلك ووجب  
 استغراقه ليتناول المستثنى وغيره فيصح  
 الاخراج



والتاليان المراد بالاستثناء الذي هو دليل  
 العموم استثناء ما هو من افراد مدلول اللفظ  
 نفسه او اصله لاما هو من اجزائه كافي  
 الصور المذكورة فاندفع ما قيل ان  
 المستثنى في مثل جاني الرجال الازيدا  
 ليس من الافراد لان افراد الجمع جوع  
 لا آحاد ( وما في معناه ) اي المعنى الجمع  
 المعروف وهو الذي يتعلق بالحكم بجموع  
 آحاده لا بكل واحد على سبيل الانفراد  
 وحيث ثبت للاحاد انما ثبت لانه  
 داخل في المجموع كالرهنط اسم لمدون  
 العشرة من الرجال ليس فيهم امرأة  
 والقوم اسم لجماعة الرجال خاصة فاللفظ  
 مفرد بدليل انه يثنى ويجمع ويوجد  
 الضمير العائد اليه لكنه متناول لجميع  
 الاحاد لكل واحد من حيث انه واحد  
 حتى لو قال الرهنط او القوم الذي يدخل  
 هذا الحصن فله كذا فدخل جماعة كان  
 النفل لجموعهم لكل واحد ولو دخل  
 واحد لم يستحق شيئا واما صحة استثناء  
 الواحد منه على الاتصال اذا قيل جاني  
 القوم الازيدا فمن جهة ان مجيء المجموع  
 لا يتصور بدون مجيء كل واحد حتى لو  
 كان الحكم متعلقا بالمجموع من حيث هو  
 هو من غير ان يثبت لكل واحد حكم لم  
 يصح الاستثناء مثل يطبق رفع هذا الحجر  
 القوم الازيدا وهذا كما يصح عندي  
 عشرة الاواحدة او لا يصح العشرة  
 زوج الاواحدة ( ويخصص كل واحد  
 من الجمع وما في معناه ) ( الى الثلاثة )  
 اختلفوا في منتهى التخصيص في الجمع

واحد من افراده على سبيل البدل لا الشمول فكذلك الجمع المنكر يطلق على كل  
 واحد من مراتب الجمع على سبيل البدل لا الشمول فلا يكون عاما ولقائل  
 ان يقول لان سلم ان افراد الرجل حقائق له بل افراد حقيقة لانه موضوع  
 لمفهوم كلي صادق على كل واحد من افراده فلو كان حقيقة في تلك الافراد  
 ايضا لزم الاشتراك تأمل ( قوله فاندفع ما قيل ) اي على الثالث وجه الاندفاع  
 ان زيدا وان لم يكن فردا من مدلول نفس الرجال لكنه فرد من مدلول اصله وهو  
 الرجل ولا يخفى عليك ان هذا الوجه اختاره صاحب التلويح وقد ذكر او لا وجهها  
 وجهها حيث قال الصحيح ان الحكم في الجمع المعروف الغير المحصور انما هو على  
 الآحاد دون الجميع بشهادة الاستقرار ( قوله يتعلق بالحكم ) اي حكم  
 المتكلم واما الاتصاف في نفس الامر بذات الوصف اعني المجيء مثلا مع قطع النظر  
 عن حكم المتكلم فلا بد ان يوجد في كل واحد على الانفراد ( قوله كالرهنط  
 اسم لمدون العشرة ) اي ان كان نكرة لان الرهنط المعروف عام اسم لجماعة الرجال  
 الى ما لانهاية كالقوم كافي التلويح فاللام من الحكاية لان المحكي تأمل تعرفه  
 ( قوله فاللفظ مفرد ) بيان لكون كل من الرهنط والقوم جيعا معني فقط لا لفظا  
 وقيل انه لفظا ايضا لكن لا واحد له من لفظه كافي المصباح ( قوله واما  
 صحة استثناء الواحد ) دفع لما يثوهم ان الحكم لما يتعلق بالجمع لا بكل واحد  
 فلا يصح الاستثناء بالاتصال فأجاب عنه بما ترى ( قوله ان مجيء المجموع )  
 اي انصاف المجموع بالمجيء في نفس الامر لا يتصور بدون انصاف كل واحد  
 بالمجيء في نفس الامر واما حكم المتكلم بالمجيء على المجموع فلا يتعلق الا بالمجموع  
 من حيث المجموع بدون تعلقه بكل واحد ( قوله ويخصص كل واحد من الجمع  
 الخ ) اختلفوا في منتهى التخصيص في الجمع قبل يجوز الى الواحد وقبل الى الثلاثة  
 لا الى مادونها الا بما يجوز به النسخ وقيل لا بد من بشاء جمع يقرب من مدلول العام  
 بان يكون الباقي بعد التخصيص اكثر من النصف وقيل يجوز الى اثنين لا الى  
 دونه واختار فخر الاسلام وتبعه المصنف ان العام ان كان جمعا صيغة ومعنى  
 او في معنى الجمع يجوز تخصيصه الى الثلاثة نحو ان اشتريت عبدا او تزوجت  
 نساء فكذا لان الثلاثة ادناه والتخصيص الى مادونها يخرج اللفظ عن  
 الدلالة على الجمع فيصير نسخا فلا يجوز الا بما يجوز به النسخ وان كان فردا  
 بصيغته كالرجال والمرأة او بمعناه كالجمع الذي يراد به الواحد نحو لا تزوج النساء  
 يجوز تخصيصه الى الواحد وكذا لفظ الطائفة يجوز تخصيصه الى الواحد لانه



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

( فان )

فقبل لا بد من بقاء جمع يقرب من مدلول  
 العام وقيل يجوز الى ثلاثة وقيل الى اثنين  
 وقيل الى واحد وقد صرح شمس الأئمة  
 ان هذا هو الاصل عندنا كما في الاستثناء  
 واختار الامام فخر الاسلام ومن تبعه من  
 المحققين ان مذهب اصحابنا هو ان العام  
 ان جمعا وفي معناه يجوز تخصيصه الى  
 الثلاثة (لانها ادناه) فالتخصيص الى ما  
 دونها يخرج اللفظ عن الدلالة على الجمع  
 فيصير نسخا وانما قلنا ان ادنى الجمع هو  
 الثلاثة لان مافوق الاثنين هو المتبادر  
 الى الفهم من صيغة الجمع وايضا يصح نفي  
 الجمع عن الاثنين مثل ما في الدار رجال بل  
 رجلان وايضا يصح رجال ثلاثة واربعة  
 ولا يصح رجال اثنان وايضا يصح جاني  
 زيد وعمرو العالمان ولا يصح العالمون و  
 ذهب بعض اصحاب الشافعي الى انه اثنان  
 فتمسكوا بوجوه الاول قوله تعالى فان  
 كان له اخوة فلانهم السدس والمراد اثنان  
 فصاعد الان الاخوين يحجبان الام من  
 الثلث الى السدس كالثلاثة والاربعة وكذا  
 كل جمع في المواريث والوصايا الثاني  
 قوله تعالى قد صغت قلوبكم اي قلبا كما اذ  
 ما جعل الله لرجل من قلوبين الثالث قوله  
 عليه السلام اثنان فافوقهما جماعة ومثله  
 حجة من الغوى فكيف من النبي عليه  
 السلام والجواب عن الاول انه لا تزاع  
 في ان اقل الجمع اثنان في باب الارت  
 استحقا فافوقها والوصية لكن لا باعتبار  
 ان صيغة الجمع وصورة الاثنين فصاعدا  
 بل باعتبار انه ثبت بالدليل ان الاثنين  
 حكم الجمع وعن الثاني ان اطلاق الجمع  
 على الاثنين مجاز بطريق اطلاق اسم  
 الكل على الجزء



وعن الثالث بان النزاع ليس في جمع  
وما يشق منه لانه في اللغة ضم شيء الى  
شيء وهو حاصل في الاثنين بالاتفاق  
واتما الخلاف في صيغ الجمع وضمائر  
وصرح به ابن الحاجب وغيره ولو سلم  
فمادد الاجماع على ان اقل الجمع ثلاثة  
وجب تأويل الحديث وذلك بأن يحمل  
على ان الاثنين حكم الجمع في الموارث  
استحقاقا وجبا او في الاصطفاة خلف  
الامام وتقدم الامام عليهما او في اباحة  
السفر بهما وارتقاع ما كان منهما في  
اول الاسلام من مسافرة واحد او  
اثنين بناء على غلبة الكفار او في انعقاد  
صلاة الجماعة بهما وادراك فضيلة  
الجماعة وذلك لان الغالب من حال  
النبي عليه السلام تعريف الاحكام  
دون اللغات وههنا اشكال وهو ان  
المشايخ لم يفرقوا بين جمع القلة والكثرة  
حيث حكموا على الاطلاق بان الجمع  
المعرف يتناول مسميات غير متناهية  
وان اقله ثلاثة وقد فرق بينهما اهل  
العربية ولا شك ان استمداد الاصول  
من العربية فكيف تستقيم المخالفة لما تقرر  
فيها ويمكن ان يقال انهم لم ينكروا الفرق  
حتى تلزم المخالفة بل بنوا كلامهم على  
ما استفاد من القران بحسب العرف  
والاستعمال واهل العربية ايضا معترفون  
به ووجه البناء ان مطلع نظرهم  
البحث عن احوال الادلة من حيث يثبت  
بها الاحكام ولا شك ان مبنى اكثر  
الاحكام العرف والاستعمال لا بمجرد  
الاضاع اللغوية حتى انها ربما تكون  
مهجورة ملحقه بالجواز وبهذا ينحل  
الاشكال الواردة في الرهط بأنه لما كان

موضوعا لمادون العشرة

فان كانتا اثنتين فلهما الثلثان مما ترك واما لجنب فلانه مبني على الارث اذا الحاجب  
لا يكون الاوارثا بالقوة او بالفعل كالاخوين مع الاب ليرثان ولكنهما يحجبان  
الام بالدليل الاجماعي واما الوصية فلانها ملحقه بالميراث من حيث ان كلامها  
يثبت ملكا جديدا اقول وذلك بان يحصل على الاثنين حكم الجمع فعنى لفظ  
الحديث الاثنان له حكم الجمع ( قوله وبهذا ينحل الاشكال الواردة في الرهط )  
وجه الانحلال ان استغراقه للافراد الغير المتناهية باعتبار العرف والاستعمال  
لا باعتبار الوضع ( قولهم محلاة باللام الخ ) دفع لتوهم المناقاة بين قولهم  
ان الجمع المعرف للعموم والاستغراق وبين قولهم محلاة باللام مجاز عن الجنس  
( قوله للقطع بان ليس القصد الخ ) قيل الاظهر ان يقول عند القطع اذ لا قطع  
مطلقا بعدم العهد لجواز ان يكون خيل معهودة بين مخاطبين او ثياب بيض  
معهودة ولا بعدم الاستغراق لجواز قصده الى جميع الخيل وجميع الثياب البيض  
تعمده الكذب اقول يمكن ان يقال اللام فيه للتوقيت اى وقت القطع بان ليس  
القصد الخ تأمل ( قوله يحنث بالواحد ) لان اسم الجنس حقيقة فيه بمنزلة  
الجمع في الثلاثة حتى انه حين لم يكن من جنس الرجال غير آدم عليه السلام  
كان الجنس متحققا ولم يتغير لكثرة افراده والواحد هو المتيقن فيعمل به عند  
الاطلاق وعدم الاستغراق ( قوله فيحنث لا يحنث قط ) لتحقق شرط البراءة  
ولو نوى جمعا معهودا لا يحنث ايضا اذ انكلم مع تلك الجماعة واليمين يعقد  
لان عدم تزوج جميع النساء متصور هكذا وقع في التلويح وفيه رد على التوضيح  
حيث قال ان قوله لا تزوج النساء حين الاستغراق لغو لا يعقد يمينا لعدم  
الفائدة فيه لانه من قبيل المنع عن الممنوع لان تزوج جميع نساء العالم غير ممكن  
فالمنع عنه باليمين لغو ثم لا يحنث عليك ان هذا بناء على ان صحة الحلف مشروطة  
بامكان البراءة كما هو مذهب الامامين واما على مذهب ابي يوسف من عدم  
الاشراط فلا حاجة في انعقاده الى امكان التصور واعلم ان الجمع المحلى باللام الذي  
جعل مجازا عن الجنس بمنزلة النكرة حتى كان يخص في الاثبات كما اذا حلف  
يركب الخيل يحصل البربر كوب واحد وبم في النفي مثل المثال المذكور من  
نحو لا يحنث لك النساء وفي تمثله اشارة الى ذلك ( قوله ولا مساغ للخلف الخ ) اشارة  
الى ان الجمع المحلى باللام مجاز في الجنس في العهد والاستغراق فلا يصر اليه  
الا عند تعذر الحقيقة ولهذا قالوا لو قالت خالعتني على ما في يدي من الدراهم  
ولا شيء فيها لزمها ثلاثة دراهم لكونها اقل عدد يقع الجمع بميراثه فيحمل عليه



لكونه معهودا ولو حلف لا يكلمه الايام والشهور يقع على العشرة عنده لكونها  
 اكثر عدد يقع الجمع بميراثه والمقام مقام الاحتياط فتكون العشرة معهودة وعلى  
 الاسبوع والسنة عندهم لان العادة ان تذكر الايام الى الاسبوع والشهر الى  
 السنة فيكون الاسبوع والسنة معهودة عادة وقالوا ايضا لام التعريف في نحو  
 قوله تعالى لا تدركه الابصار للاستغراق للجنس لعدم تعذر الاصل (قوله  
 وهو سلب العموم) فيكون رفعا للايجاب الكلي وسلبا جزئيا لانه نفى  
 للاستغراق المراد في الايجاب (قوله ليكون عموم السلب) فيكون سلبا كليا  
 (قوله كما في قولنا الانسان حيوان ناطق) اشارة الى ان اللام الداخلة على  
 المعرف للجنس والحقيقة لان التعريف لبيان المعرف لكنه يرد عليه انه  
 لو اريد باللام ههنا نفس الحقيقة يلزم ان يكون مدخول اللام معرفة بدون  
 اللام ايضا وان يكون اللام تأكيذا لمدخوله لان مدخوله موضوع بازاء نفس  
 الماهية ايضا فان قيل يجوز ان يكون المراد باللام الماهية فيفيد  
 حضورها في الذهن ومدخولها نفس الماهية بدون قيد الحضور الذهني  
 قلت يا بابه مقام التعريف لان التعريف لبيان نفس ماهية المعرف لا الماهية  
 بقيد حضورها في الذهن ولذا قال انه نفس الماهية جعل اللام في نحو اكلت  
 الخبز وشربت الماء للعهد الذهني اقتداء بالقوم وقد جعله صاحب التوضيح  
 لتعريف الماهية فكأنه اراد بالمعهود الذهني الذي جعله مقدما في الاعتبار  
 على الاستغراق مالم يسبق له ذكر اصلا كما في ادخل السوق واشترى اللحم اشارة  
 الى سوق البلد (قوله يحث بالواحدة) لان قوله لا تزوج النساء سلب كلي  
 لانه نفى لتزوج جنس النساء وذلك لا يصدق الا لسلب الكلي ولهذا كان النفي  
 في نحو وماله الله يريد ظلما للعباد وان الله لا يحب الكافرين سلبا كليا لكونه نفيا  
 للظلم والمحبة عن الجنس والجنس في النفي بع (قوله بان ينسحب عليها حكم النفي)  
 اي على النكرة سواء دخل النفي على النكرة نحو لارجل في الدار وما من رجل  
 في الدار او على الفعل الواقع على النكرة نحو ما رأيت رجلا فان فيها يلزم العموم  
 في النكرة فان قيل قد صح الاضراب عن النكرة المنفية بالثنية والجمع مثل  
 ان يقول ما رأيت رجلا بل رأيت رجلين او رجلا ولو كان النفي عاما فيها لما صح  
 ذلك اجيب عنه باننا لانسلم صحة ذلك ولو سلم فاما صح لكون المراد بالنكرة المنفية  
 هو الواحد لا الجنس بقريئة الاضراب فيرجع النفي الى الوصف اعني الوحدة  
 لا الى الجنس حتى يتم وانما يرجع النفي الى الجنس فيما اذا كانت النكرة مصدرة

(مع)

ينبغي ان لا يكون مستغراقا للافراد الغير  
 المتناهية (وقولهم) اي قول المشايخ  
 (مخلاة باللام) يعني الجمع المحلى (بمجاز)  
 عن الجنس تمسكا بوقوعه في الكلام  
 كقوله تعالى لا يحل لك النساء من بعد  
 وهي تشمل الواحد فصاعد او كقولهم  
 فلان يركب الخيل ويلبس الثياب البيض  
 والمراد الجنس للقطع بان ليس القصد  
 الى عهد واستغراق فلو حلف لا يتزوج  
 النساء او لا يشتري العبيد او لا يكلم الناس  
 يحث بالواحد الا ان ينوي العموم فيثبت  
 لا يحث قط ويصدق ديانة وقضاء لانه  
 نوى حقيقة كلامه واليمين بنعقد لان  
 عدم تزوج جميع النساء متصور وعن  
 بعضهم انه لا يصدق قضاء لانه نوى  
 حقيقة لا يثبت الا بالنية فصار كأنه نوى  
 المجاز (ليس على الاطلاق) خبر قولهم  
 (بل) كونه بمجاز عن الجنس (في صور  
 ليس فيها العهد والاستغراق) لانك  
 قد عرفت ان الاصل هو العهد ثم  
 الاستغراق ثم الجنس ولا مساغ للخلف  
 الا عند تعذر الاصل ولهذا قالوا في قوله  
 تعالى لا تدركه الابصار انه للاستغراق  
 لا للجنس وان المعنى لا يدركه كل بصر  
 وهو سلب العموم لا لا يدركه شيء  
 من الابصار ليكون عموم السلب  
 (والمفرد المعرف) باللام او الاضافة  
 وهو عطف على الجمع المعرف (حيث  
 لا عهد) فانه اصل كما سبق فاذا لم يوجد  
 معهود يصر الى الاستغراق الا ان تدل

القريئة على انه ٣



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

٣ نفس الماهية كما في قولنا الانسان حيوان ناطق او اليهود الذهني كما في اكلت الخبز وشربت الماء (وما معناه) كالجمع الذي يراد به الواحد مثل لا تزوج النساء حيث يبحث بالواحدة (ويخص) كل من المفرد وما في معناه (الى الواحد لانه ادناه) اي ادنى ما يصدق عليه كل منهما (والنكرة المنفية) اي الواقعة في موضع ورد فيه النفي بان ينسحب عليها حكم النفي فيلزمها العموم ضرورة ان انتفاء الجنس او فرد مبهم منه لا يكون الا بانتفاء جميع الافراد فان قيل فيثبت يكون عمومها عقليا لا وضعيا قلنا الوضع اعم من الشخصي والنوعي وقد ثبت من استعمالهم للنكرة المنفية ان الحكم منفي عن الكثير الغير المحصور واللفظ مستغرق لكل فرد في حكم النفي بمعنى عموم النفي عن الآحاد في المفرد وعن الجموع في الجمع وهذا معنى الوضع النوعي لذلك فكون عمومها عقليا ضروريا بمعنى انتفاء الجنس او فرد مبهم منه لا يمكن الا بانتفاء كل فرد لا ينافي ذلك فان قيل قد صرحوا بانها لم تستعمل الا فيما وضعت له بالوضع الشخصي وهو الجنس او الفرد قلنا لا ضمير لان المستعمل فيه نفس النكرة والعموم انما استفيد من وقوعها في سياق النفي



بل في النكرة المنفية فالجواب انه راجع الى النكرة المنفية وان قوله لم تستعمل  
 الا فيما وضعت الخ ممنوع لان المستعمل فيه هو نفس النكرة لا النكرة المنفية  
 والنكرة المنفية انما تستعمل في نفي الحكم عن جميع الافراد ومنه ظهر في تقرير  
 الشارح الجواب المذكور تأمل (قوله فانه ايضا موضوع الخ) الضمير راجع  
 الى المجاز اقول هذا التعليل وكذا الجواب عن هذا السؤال انما يستقيم  
 ان لو كانت علة المجاز كون وضعه نوعيا وليس كذلك بل كون الحقيقة متعذرة  
 (قوله بواسطة تعيينه له) اي بواسطة القرينة كما في المجاز يعني ان علة دلالة  
 اللفظ وانفهام المعنى منه مجرد الوجود والتعيين لا امر آخرو هو امارة الحقيقة  
 (قوله كالثنى والمجموع والمشتقات والمركبات) يعني ان وضع هذه الاشياء نوعي  
 بالمعنى المذكور لا شخصي كما هو المشهور في كلامهم قلت مرادهم ان هيئات  
 صيغ هذه الاشياء موضوعات بازاء معنى النوعى والافادتها موضوعات  
 شخصا لانواعها ولاوضع لمجموع المادة والهيئة غير وضعها وتحققه ان هيئات  
 صيغ المثني والمجموع والمشتق والمركب موضوعات بازاء معنى مجازا  
 في الطرف او في الحذف وذلك لان هيئات هذه الصيغ اما ان تعتبر فيها جزاء او قيدا  
 فكون وضعها نوعيا ان كان باعتبار مادتها فظاهر البطلان لان وضع المادة  
 شخصي وان كان باعتبار هيئاتها فيكون مجازا على ما قلنا من قبيل تسمية الشئ باسم  
 جزئه او باسم قيده وان كان باعتبار مجموعهما فظاهر انه لاوضع للمجموع سوى  
 وضع الطرفين بل لاشئ هنا سوى الطرفين اذ لو كان لزم اعتبار هيئة اخرى  
 فيتسلسل فصار حاصل التحقيق انه لاوضع لصيغ المثني والمجموع لا لشخصيا  
 ولا نوعيا بل الموضوع حقيقة بالوضع الشخصي هو مادتها وبالوضع النوعي هو  
 هيئاتها واما المجموع المركب منهما فلا وهذا لان الوضع شخصيا او نوعيا عبارة  
 عن تعيين عين الموضوع لعين الموضوع له الا ان الموضوع في الاول واحد  
 وفي الثاني متعدد ملحوظ بأمر كلي وشئ من صيغ المثني والمجموع والمشتق  
 والمركب ليس كذلك بل الاعتبار فيها تعيين مادتها بازاء معنى وهيئاتها بازاء  
 معنى آخر (قوله فانه) اي الشرط المثبت وان كان خاصا بصورته لوقوعه  
 في الاثبات ظاهرا (قوله مطلقا) اي سواء قصد المنع او الحمل (قوله لكنه  
 عام بمعناه) وذلك لان معنى الايمان المصدرة بالشرط تحقيق تقيض مضمون  
 الشرط فان كان الشرط مثبتا نحو ان ضربت رجلا فعبده حر وامرته طالق  
 فاليمين للمنع بمنزلة قولك والله لا اضرب رجلا على السلب الكلي وان كان الشرط

فان قيل اذا اقدت العموم بالوضع النوعي  
 هلا يكون مجازا فانه ايضا موضوع  
 بالوضع النوعي قلنا لان الوضع  
 النوعي قسمان احدهما ان يكون بثبوت  
 قاعدة دالة على ان كل لفظ يكون بكيفية  
 كذا فهو متعين للدلالة بنفسه على معنى  
 مخصوص يفهم منه بواسطة تعيينه له  
 كالحكم بان كل اسم آخره الف و نون  
 مكسورة فهو لقردين من مدلول ما الحق  
 باخره هذه العلامة وكل اسم غير الى نحو  
 رجال ومسلمين ومسلات فهو لجمع  
 مسلمات ذلك الاسم وكل جمع حرف  
 باللام او الاضافة فهو لجمع تلك المسلمات  
 وكل نكرة وقعت في سياق النفي فهي لنفي  
 جميع الافراد الى غير ذلك ومثل هذا  
 من باب الحقيقة بمنزلة الموضوعات  
 الشخصية باعيانها بل اكثر الحقائق  
 من هذا القبيل كالثنى والمجموع  
 والمشتقات والمركبات وتانيهما ان يكون  
 بثبوت قاعدة دالة على ان كل لفظ معين  
 للدلالة بنفسه على معنى فهو عند القرينة  
 المانعة عن ارادة ذلك المعنى متعين



منفيا نحو ان لم اضرب رجلا فكذا قال يمين للحمل بمنزلة قولك والله لا اضرب رجلا على الايجاب الجزئي وذلك لان النكرة في الشرط المثبت خاص يفيد بظاهره الايجاب الجزئي فيجب ان يكون نقيضه سلبا كليا فشرط البر فيه تحقق السلب الكلي وفي الشرط المنفي عام يفيد السلب الكلي تحقيا للعموم فيجب ان يكون نقيضه ايجابا جزئيا فشرط البر فيه تحقق الايجاب الجزئي فظهر ان عموم النكرة في موضع الشرط ليس الا لعموم النكرة في موضع النفي كما في التلويح وفصله الشارح بان الشرط المثبت خاص بصورته مطلقا عام بمعناه لا مطلقا بل ان قصد المنع واما ان قصد الحمل فخاص والشرط المنفي بالعكس وبين العكس في حاشيته بان المراد به مجرد ان يكون المنفي ههنا عاما بصورته خاصا بمعناه مع قطع النظر عن التفصيل السابق فان كلا من الفاسق والمسلم في نحو ان لم اضرب فاسقا فكذا وان لم تقتل مسلما نجوت من القصاص عام بصورته خاص بمعناه وان كان الشرط في الاول للحمل وفي الثاني للمنع فان معنى الاول اضرب فاسقا البتة ومعنى الثاني ان قتلت مسلما اقتص منك انتهى فقد صرح بان اليمين في الشرط المثبت قد يكون للمنع وقد يكون للحمل وكذا في الشرط المنفي اقول لانسلم ان اليمين في الشرط المثبت يكون للحمل وانما يكون للمنع ابدا وما ذكره من المثال اعني ان قتلت حربيا فلك كذا ليس يمين بل شرط حامل للمخاطب على القتال مع الحربى واليمين انما هو بحمل الخائف لا بحمل المخاطب وكذا اليمين في الشرط المنفي لا يكون الا للحمل وما ذكره من قوله ان لم تقتل مسلما نجوت من القصاص ليس يمين بل هو شرط لمنع المخاطب عن قتل المسلم واليمين انما هو لمنع الخائف لان منع المخاطب وبؤيد ما ذكرناه ماقال في شرح التحرير ان النكرة عموما في النفي ضرورى وكذا في الشرط المثبت حال كونه يمينا لان الحلف حينئذ على نفي الشرط لا في الشرط المنفي فانها لا عموم لها في الشرط المنفي لان الحلف حينئذ على اثبات شرط حتى لو قال ان لم اكلم رجلا فامرأته طالق صار في قوة قوله لا تكلم رجلا فلم تقع لوقوعها في الاثبات من غير قرينة العموم ولا يبعد في غير اليمين قصد الوحدة من النكرة كما في مثل ان جاءك رجل فاطعمه فلا تقع فيه انتهى فظهر من قوله حال كونه يمينا ومن قوله ولا يبعد في غير اليمين قصد الوحدة مع تمثيله بقوله ان جاءك رجل فاطعمه ان الشرط المثبت فيما قصد منه جعل المخاطب ليس يمين (قوله اعلم اني لم اعد النكرة الموصوفة بالخ) واعلم ان القول بعموم النكرة

لما يتعلق بذلك المعنى تعلقا مخصوصا ودال عليه لا بمعنى انه يفهم منه بواسطة هذا التعيين بل بمعنى انه يفهم منه بالقرينة حتى لو لم يثبت من الواضع جواز استعمال اللفظ في المعنى المجازى لكانت دلالة عليه وفهمه منه عند قيام القرينة بحالها ومثاله مجاز لتجاوز المعنى الاصلى فالفظ الاسود مثلا في قولنا رأيت الاسود من حيث قصده الشجعان مستعمل في غير ما وضع له ومن حيث قصده العموم مستعمل فيما وضع له (حقيقة) نحو لا اضرب رجلا (او حكما) كما اذا وقع في سياق النهى والاستفهام الانكارى والشرط المثبت فانه وان كان خاصا بصورته مطلقا لكنه عام بمعناه ان قصد المنع نحو ان ضربت رجلا فكذا اذ معناه لا اضرب رجلا اما ان قصد الحمل نحو ان قتلت حربيا فلك كذا فخاص والمنفي بالعكس نحو ان لم اضرب فاسقا وان لم تقتل مسلما نجوت من القصاص (اعلم اني لم اعد النكرة الموصوفة بصفة عامة من الفاظ العموم)



الموصوفة مما قدح فيه كثير من مشايخنا وقال في الكشف ان الوصف من اسباب  
التخصيص والتقييد في النفي والاثبات جميعا فان قولك رأيت عالما اخص  
بالنسبة الى قولك رأيت رجلا لانه وان تناول واحدا من الجملة الا انه شائع  
في كل الجنس على سبيل البدل وقولك رأيت رجلا عالما شائع في بعض الجنس  
وهم العالمون منهم على سبيل البدل لاني كله وكذا قولك مارأيت رجلا عم  
النفي جميع الجنس لوقوعه في سياق النفي وقولك مارأيت رجلا عالما عم النفي  
فيه بعض الجنس لانه حتى لو رأى رجلا غير عالم لا يكون كاذبا وكذا لو قال  
لا تكن اليوم رجلا عالما او رجلا كوفيا او قال لازوج امرأة كوفية يتعلق البر  
بكلام رجل واحد وتزوج امرأة واحدة لا غير وكما ازداد وصف في الكلام  
ازداد تخصيص هذا موجب اللغة ومذهب اهل الاصول واذ اثبت هذا عرفنا  
ان هذا الاصل لا يطرده في جميع المواضع وقد كنت في مجلس شيخنا بالفضلاء  
وقد جرى الكلام في هذه المسئلة فقال بعض الكبار تعميم النكرة الموصوفة  
مختص بالاستثناء من النفي وبكلمة اى دون ما عداها وتمسك بنحو ما ذكرناه  
من المسائل ورأيت مكتوبا على حاشية التقويم ان هذا الاصل يختلف حكمه  
 باختلاف المحال فالنكرة الموصوفة بصفة عامة في موضع الاباحة والتحرير  
عامة واما في موضع الجزاء والخبر فلا تم كافي قوله تعالى قهر رقية مؤمنة وكقولك  
جاءني رجل عالم انتهى وفيه نظر لانه ان اراد يكون الوصف من اسباب التخصيص  
كونه كذلك في الجملة فسلم لكن قوله وكما ازداد وصف في الكلام ازداد التخصيص  
ممنوع وان اراد انه كذلك مطلقا ممنوع اذ قد يكون الوصف بما هو من خواص  
الجنس فيفيد زيادة العموم كافي قوله تعالى وما من دابة في الارض ولا طائر  
يطير يحنأ حيه حيث وصف دابة و طائر بما هو من خواص الجنس لبيان  
ان القصد منهما الى الجنس دون الفرد والعدد بهذا الاعتبار اذ هذا الوصف  
زيادة التعميم والاحاطة كما صرح به في المظول وقد يكون لدفع احتمال ارادة  
الوحدة فيفيد العموم كما في قولنا لا اجالس الا رجلا عالما ثم القائلون بعموم  
النكرة الموصوفة لم يقولوا بعمومها مطلقا حتى يقدح فيه بل جعلوا الوصف  
العام من ادلة العموم كالالف واللام وحرف النفي فكما ان افادت لهما العموم  
مفوض الى المقام والقرينة ثم كل وصف لا يصلح قرينة للعموم لقطع بانه لا عموم  
في مثل لقيت رجلا عالما والله لا اجالس رجلا عالما وتزوج اليوم امرأة كوفية  
ولذا استدلووا على عمومها بمثل قوله تعالى ولعبد مؤمن خير من مشرك وبأن



تعليق الحكم بالوصف المشتق بشعر بان مأخذا لاشتقاق علة للحكم فيع الحكم  
 بعموم علة وبانه لو حلف لا يجالس الارجل عالم لم يحث بمجالسة رجلين عالمين  
 بعمومه وبيانه على ما في الكشف ان الاستثناء ليس بمنقل فيؤخذ حكمه  
 من صدر الكلام وهو موضع نفي فيع مادخل من النكرة تحت ضرورة وقوعها  
 في موضع النفي فصارت في التقدير لا يجالس رجلا عالما ولا رجلا جاعلا ولا رجلا  
 كوفيا الى غير ذلك ثم قال الارجل عالما ولما كان المستثنى عاما في صدر الكلام  
 لكونه نكرة في سياق النفي بقي كذلك بعد الاستثناء لانه عين مادخل تحت الصدر  
 واعترض عليه بأن هذا البيان جار بعينه في مثل لا يجالس الارجل فالفرق  
 بينهما تحكم والجواب عنه لا نسلم انه جار فيه ولو سلم فلا نسلم بقاء العموم بعد  
 الاستثناء في هذا المثال كيف وقد زال فيه علة العموم بالاستثناء وهي الوقوع  
 في سياق النفي لان الاستثناء موضع اثبات فلا يكون عاما بخلاف الارجل عالما  
 فان العلة المذكورة وان زالت فيه ايضا لكن العلة الاخرى اعنى الصفة العامة  
 باقية فيه فيع تلك العلة (قوله صرح به صاحب التلويح) اعلم ان صاحب  
 التلويح فسر الصفة العامة هي ما يقوله وهي التي لا تختص بفرد واحد من افراد  
 تلك النكرة كما اذا حلف لا يجالس الارجل عالما فان العلم ليس بما يختص واحدا  
 من الرجال بخلاف ما اذا حلف لا يجالس الارجل يمدخل داره وحده قبل كل احد  
 فان هذا الوصف لا يصدق الاعلى فرد واحد ثم قال في باب الاستثناء ان القائلين  
 بعموم النكرة الموصوفة لا يشترطون في العموم الاستغراق بعنى انهم لم يشترطوا  
 فيه الاستغراق الشمولي والافر جلا عالما في المثال المذكور مستغرق لافراد  
 الرجل العالم بمعنى ان الحكم يتعلق بكل واحد سواء كان مجتمعيا او منفردا مثل  
 من دخل هذا الحصن فله درهم ولما كان المعبر في العموم الاصطلاحى الاستغراق  
 الشمولى لم يعد المصنف من الفاظ العموم وكذلك لم يعد ايا من الفاظ العموم  
 لانها بحسب الوضع للخصوص والفرد كسائر النكرات وانما تم بعموم الصفة  
 كسائر النكرات الموصوفة واستدلوا عليه بوجهين احدهما انه لو قال اى عبيدى  
 ضربك فهو حر فضربوه جميعا معا ومتعاقبا عتقوا جميعا بخلاف ما لو قال  
 اى عبيدى ضربته فهو حر فضربهم جميعا عتق الاول منهم فقط ان ضربهم  
 على التعاقب والافالخيار الى المولى لان نزول العتق من جهته ووجه الفرق انه  
 وصف في الاول بالضرب وهو عام فيع وفي الثاني قطع عن الوصف لان الضرب  
 انما صنف الى مخاطب لالى النكرة التي لا يتناولها اى فلا يعنى الثاني ان اى واحد

لان القائلين بعمومها لم يشترطوا  
 في العموم الاستغراق صرح به صاحب  
 التلويح في مباحث الاستثناء (والاعادة)  
 اى اعادة النكرة او المعرفة (بالمعرفة)  
 سواء عرفت باللام او الاضافة (تقتضى  
 الاتحاد) بين مدلول الاول والثاني لان  
 الظاهر المتبادر حينئذ هو العهد



منكر في الصورة الاولى ان لم يعنى واحد منهم يلزم بطلان الكلام بالكفاية وان عتق واحددون واحدد يلزم الترجيح بلا مرجح لعدم اولوية البعض فتعين عتق الكل مع بقاء الوحدة المعتبرة في اى لان عتق كل واحد منهم معلق بضربه مع قطع النظر عن الغير وقد وجد ذلك فهو بهذا الاعتبار واحد منفرد عن الغير وفي صورة الثانية يعين الواحد باختيار المخاطب ضربه لان الكلام لتخيير المخاطب في تعيينه فحصل اولوية ويثبت الواحد من غير عموم ولا معنى لتخيير الفاعل في الصورة الاولى لانه انما يعقل في متعدد ولا تعدد في المفعول واجيب عن الاول باننا نسلم ان الثاني قطع عن الوصف لانه ان اريد بالوصف النعت النحوى فلانعت في شئ من الصورتين اذ الجملة صلة او شرط لان ايا ههنا موصولة او شرطية عند النحاة وان اريد النعت المعنوى فهي موصوفة في الصورتين لانها كما وصفت في الاولى بالضارية للمخاطب وصفت في الثانية بالمضروية له فالفرق بينهما تحكم وعن الثاني بوجهين الاول ان الكلام فيما اذا لم يقع من المخاطب اختيار البعض بل ضرب الجميع معا او متعاقبا فحينئذ ينبغي ان لا يعنى واحد منهم لعدم وقوع الشرط وهو اختيار البعض او يعنى كل واحد كما ذكر في الصورة الاولى بعينه لجواز ان يعتبر كل واحد منفردا بالمضروية كما في الضارية الثاني لان سلم في الصورة الاولى عدم اولوية البعض مطلقا بل اذا ضربوه معا وعلى هذا التقدير لا يلزم من عدم اولوية البعض عتق كل واحد لجواز ان يعنى واحدا منهم ويكون للمولى اختيار كما في الصورة الثانية (قوله والاعادة) لماذا ذكر المعرفة والنكرة واقادتهما العموم والخصوص اراد ان يذكر حكم اعادتهما فقال اعادة المعرفة والنكرة معرفة تقتضى الاتحاد بينهما بناء على ان الراسخ في التعريف هو العهد واقادتهما نكرة تقتضى المغايرة بينهما بناء على ان الاصل بين اللفظين المغايرة فلا يعدل عنه الى الاتحاد الا للمانع او لمقتضى كما في قوله تعالى واتزلنا عليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه من الكتاب فان الكتاب الثاني غير الاول بالضرورة وان اعيد معرفة لان الشئ لا يكون مصدقا لنفسه وقد وصف الاول به وكما في قوله تعالى وهو الذى فى السماء الهو فى الارض اله فان الثانى عين الاول وان اعيد نكرة وكذا فى قوله تعالى انما الهكم اله واحد وان اعيد معرفة نكرة هذا هو المشهور الذى مشى عليه المحققون وقال فى الكشف ان المعرفة اذا اعيدت معرفة او نكرة او النكر اذا اعيدت معرفة كانت الثانية عين الاولى لان المعرفة مستغرة للجنس والنكرة متناولة

(و) الاعادة (بالنكرة) تقتضى (التغاير) بين المدلولين لانه الاصل ولا موجب للعهد والاتحاد فحصل اربع صور اعادة المعرفة معرفة والنكرة معرفة والنكرة نكرة والمعرفة نكرة والاصل فى الاوليين الاتحاد والاخرين التغاير (الامانع) كما تغايرت المعرفتان فى قوله تعالى واتزلنا عليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه من الكتاب والنكرة والمعرفة فى قوله تعالى وهذا كتاب اتزلناه الى قوله تعالى انما اتزل الكتاب على طاهتين من قبلنا واتخذ النكرتان فى قوله تعالى وهو الذى فى السماء اله وفى الارض اله واتحدت المعرفة والنكرة فى قوله تعالى انما الهكم اله واحد



لبعض الجنس فيكون داخل في الكل لا محالة مقدما كان او مؤخرا والنكرة اذا  
اعيدت نكرة كانت الثانية غير الاولى لان كل واحدة منهما متاولة لبعض فلا يلزم  
ان تكون الثانية عين الاولى ولان الثانية لو انصرفت الى الاولى لتعينت ضرب  
تعين بان لا يشار كها غير هافيه فلا تبقى نكرة والفرض انها نكرة انتهى فقد مشى  
على خلاف المشهور و اعترض عليه بوجوه • منها ان التعريف لا يلزم ان يكون  
للاستغراق بل العهد هو الاصل وعند تقدم المعهود لا يلزم ان تكون النكرة  
عنده • ومنها ان معنى كون الثاني عين الاول ان يكون المراد به هو المراد بالاول  
والجزء بالنسبة الى الكل ليس كذلك • ومنها ان اعادة المعرفة نكرة مع ان مغايرة  
الثاني للاول كثير في الكلام قال الله تعالى ثم آتينا موسى الكتاب الى قوله وهذا  
كتاب انزلناه الى غير ذلك • اجيب عن الاول بان كلامه مبني على الاستغراق لتعذر  
العهد • وعن الثاني بان مدلول الكل الافرادى ليس مجموع الافراد ابتداء بل واحد  
بعد واحد مع قطع النظر عن انضمام الغير الى ان يستغرق جميع الافراد فيكون  
مدلول النكرة عين المراد ابتداء و داخل في المراد انتهاء قلت وما يبتنى على الاصل  
المذكور ما اذا اقر بالف مقيد بصك ثم اقر به مقيدا بذلك بأن اراد صكا على الشهود  
و قر بما فيه عندهم مرتين او اكثر كان الثاني عين الاول كما في اعادة المعرفة  
معرفة فلا يلزمه الا الاالف بالاتفاق واذا كان كل واحد من الاقرارين نكرة غير  
مقيد بصك بان اقر بالف مطلقا عند شاهدين ثم اقر بالف مطلقا عند شاهدين آخرين  
و المجلس واحد كان الثاني عين الاول ايضا بالاتفاق على تخريج الكرخي لاتحاد  
المجلس وان كان المجلس مختلفا كذلك عندهما لان العرف جار في تكرار الاقرار  
لثأ كيد الحق بتكثير الشهود وقال ابو حنيفة كان الثاني غير الاول حتى يلزمه  
الفان بشرط مغايرة الشاهدين الاخيرين للاولين في رواية وبشرط عدم  
مغايرتهما في رواية اخرى عنه وهذا بناء على انه اقر بالف منكر مرتين في  
مجلسين فيكون الثاني غير الاول كما هو الاصل في اعادة النكرة نكرة ويدل عليه  
قوله عليه السلام لن يغلب عمر يسرين فانه يدل على ان اليسر الثاني في قوله  
تعالى فان مع العسر يسرا ان مع العسر يسرا مغاير للاول وقد اعيدت نكرة والعسر  
الثاني عين الاول وقد اعيدت المعرفة معرفة ( قوله موضوع لذوات من يعقل )  
وقد تستعمل في غيره مجازا نحو قوله تعالى فمنهم من يمشى على بطنه ومنهم من  
يمشى على اربع وفي الكشف ان كلمة من تستعمل في الاستفهام والشرط  
والخبر لكنها في الشرط والاستفهام تم عموم الانفراد وفي الخبر عموم

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



الشمول حتى لو قال من زارني فأعطه درهما يستحق كل من زاره العطية ولو قال أعط من في هذه الدار درهما استحق الكل درهما وإنما بعموم الانفراد في الشرط لان الحكم في الشرط يتعلق بكل واحد من آحاد الجنس لان بالناس حاجة الى تعليق الحكم بكل واحد ولو قالوا ان فعل فلان كذا فله كذا وان فعل فلان فله كذا حتى احصوا الكل لاطال الكلام فأقيم كلمة من مقامه فيتناول كل واحد منهم بانفراده وكذلك في الاستفهام اذا قيل أزيد في الدار ام عمرو ام احد الى ما يناسبه فأقيم كلمة من مقامه فيعم الانفراد انتهى فعلى هذا يكون معنى قوله غير معتبر في عمومها الانفراد ولا الاجتماع عدم اعتبارهما مع قطع النظر عن كونها شرطية او استفهامية او خبرية والاف في الشرطية والاستفهامية بغير الانفراد وفي الخبرية موصولة او موصوفة بغير الاجتماع قلت وفي فصل الفاظ العموم من التلويح ما يخالف ما ذكره في الكشف حيث قال والثاني ان يتعلق بكل واحد سواء كان مجتمعا مع غيره او منفردا عنه مثل من دخل هذا الحصن فله درهم فلو دخل واحد استحق درهما ولو دخله جماعة معا او متعاقبين استحق كل واحد الدرهم انتهى وهذا صريح في ان الانفراد ليس بشرط في عموم من الشرطية والاستفهامية (قوله فلانها في المعنى نكرة) ولهذا انصفت بالنكرة في نحو مرت بن محجب لك (قوله فلانها قد تكون للخصوص الخ) والذي ظهر منه ان قوله تعالى ومنهم من يستمعون اليك ومنهم من ينظر اليك كلاهما نظير الخصوص الا انه قال في الكشف قوله تعالى ومنهم من يستمعون اليك نظير العموم وقوله تعالى ومنهم من ينظر اليك نظير الخصوص وهو بظاهره يصلح نظيرا للخصوص لافراد صلته وهي ينظر الا ان اهل التفسير قالوا المراد منه العموم ايضا كما في الاول لكن افرد صلته في الثاني وجع في الاول نظرا الى اللفظ والمعنى وقالوا معناهما ومنهم ناس يستمعون اليك اذا قرأت القرآن وعلمت الشرائع ولكن لا يصفون ولا يقبلون ومنهم ناس ينظرون اليك ويعاينون ادلة الصدق واعلام النبوة ولكنهم لا يصدقون وهكذا في التقرير ايضا والجواب عنه انهم انما جعلوه من العام بناء على ان الاستغراق ليس بشرط عندهم في العام بل يكفي انتظام جمع من المسميات وهو مذهب فخر الاسلام كما في نحو من دخل دار ابي سفيان فهو آمن فانه في تحقق كفار اهل مكة يوم الفتح لاحق الكل واما عند من شرط الاستغراق فليس بعام (قوله الا ان الضمير جمع تارة) كما في يستمعون وقوله وافرد اخرى كما في ينظر اليك (قوله

اما اذا كانت موصوفة فلانها في المعنى نكرة واما اذا كانت موصولة فلانها قد تكون للخصوص واردة البعض كما في قوله تعالى ومنهم من يستمعون اليك ومنهم من ينظر اليك فان المراد بعض مخصوص من المناقبين الا ان الضمير جمع تارة نظرا الى تعددهم معنى وافرد اخرى نظرا الى اللفظ بجمع الضمير لا يدل على العموم الا عند من يكتب في العموم بانتظام جمع من المسميات (ولذا) اي ولكون من الشرطية عامة قطعاً (سويا) اي ابو يوسف ومحمد) بين من شاء من عبدي عتقه فهو حر ومن شئت من عبدي عتقه فاعتقه في العموم



فاعتقه ( بصيغة الامر ) قوله اذا شاء العبيد ( اي سواء شاؤا منفردين او مجتمعين لعدم اشتراط الانفراد والاجتماع عنده ) قوله فلانه قال بعنقهم ( اي بعنقهم المخاطب ) قوله بعض المذكور ( كالبصرة في قولهم سرت من البصرة ) قوله ففي صورة اضافة المشيئة الى العام يرجح العموم ( لتأكد عمومه باضافة المشيئة اليه لان المشيئة عامة ايضا وهما فرق آخر لابي حنيفة تفرد به صاحب التنقيح تقريره ان من يحمل التبعض والبيان والتبعض متيقن ثابت على التقديرين ضرورة وجود البعض في ضمن الكل وارادة الكل محتملة فيحصل على التبعض لتيقنه ففي من شاء من عبيدي عنقه امكن العمل بعموم من وتبعض من بأن يعتق كل واحد لانه لما علق عنق كل بالمشيئة مع قطع النظر عن الغير كان كل من شاء العنق بعضا من العبيد بخلاف من شئت من عبيدي فان المخاطب لو شاء عنق الكل سقط معنى التبعض بالكلية واعترض عليه التفتازاني بان هذا ظاهر مسلم على تقدير تعلق المشيئة بالكل دفعة لان من شاء المخاطب عنقه حينئذ ليس بعض العبيد بل كلهم واما على تقدير الترتيب والبدل ففيه اشكال لانه يصدق على واحدانه شاء المخاطب عنقه حال كونه بعضا من العبيد ثم اجاب عنه بأن تعلق المشيئة بكل واحد على الانفراد امر باطن لا يطلع عليه والظاهر من اعتناق كل العبيد تعلق مشيئته بالكل دفعة فلا بد من اخراج البعض لتحقيق التبعض ثم اعترض على اصل الفرق المذكور بان البعضية التي تدل عليها من هي البعضية المجردة المنافية للكلية لا البعضية التي هي اعم من ان تكون في ضمن الكل او بدونه حينئذ لانسلم ان التبعض متيقن انتهى حاصله انه ان اراد البعض المذكور ما هو مدلول من فلانسلم انه متيقن على التقديرين وان اراد ما هو اعم منه فسلم انه متيقن لكنه لا يفيد اقوال بل لا يصح قول الفارق سقط معنى التبعض بالكلية سواء شاء المخاطب عنق الكل دفعة او متعاقبا تأمل ( قوله فلقرينة قوله تعالى واستغفر لهم الله ) القرينة الاولى قرينة لعموم من في الآية الاولى لان الانسب عموم استغفار النبي عليه السلام لهم فالقرينة طلب مغفرته عليه السلام لا ضمير الجمع في لهم حتى يرد عليه ان جميع الضمير لا يدل على العموم والقرينة الثانية قرينة لعموم من في الآية الثانية لان اعينهن انما تقر اذا سوى بين الجميع من نسائه عليه السلام ( قوله ويخص ) انما قال يخص ثم فسره بما ذكره ثم قال غير معدود من الفاظ العموم ولم يقل يخص من التخصيص اشارة الى ان المراد به بيان كونه من الفاظ

عملا بعموم من ولم يجعل كلمة من في الصورة الثانية لتبعض ( وكذا ) ايضا ( راعاه ) اي راعى ابو حنيفة العموم في الصورتين ( ما ) دام ( امكن ) العموم اما في الاولى فلانه قال يعتق كل عبد شاء واما في الثانية فلانه قال بعنقهم الا واحدا هو آخرهم ان وقع الاعتناق على الترتيب والافانجيا رالى المولى ( لان ) من الشرطية وان كانت للعموم قطعا لان ( من ) موضوع ( لتبعض ) وحقيقة فيه لما تقرر في موضعه فلا يكون حقيقة في غيره دفعا للاشتراك ولا ينافي هذا قول ائمة العربية ان اصلها ابتداء الغاية اي الدخول على مبدأ المسافة لان المبدأ في الحقيقة بعض المذكور فلا يخلو عن التبعض ( ففي ) صورة ( اضافة المشيئة الى العام ) يعني من وهي الصورة الاولى ( يرجح العموم ) فصرفت كلمة من عن معنى التبعض ( وحلت على البيان ) فبعتق كل من شاء بالضرورة ( وفي ) صورة اضافة المشيئة الى ( الخاص ) كالمخاطب في من شئت ( يعتبر الخصوص معه ) اي مع العموم فيتناول بعضا عاما وذلك في ان يتناولهم الا واحدا واما حمله قوله تعالى فأذن لمن شئت منهم وقوله تعالى ترجى من تشاء منهم على العموم وان اضيفت الى الخاص فلقرينة قوله تعالى واستغفر لهم الله وقوله تعالى ذلك ادنى ان تقرأ عينهن فان كلامهما يرجح العموم وكون من للبيان ( وكلا

بالعكس ) فانها تلي الافعال و تعهما صريحا والاسماء ضمنا حتى لو قال كلما تزوجت امرأة فكذا



الخصوص ابتداء لبيان تخصيصه بعد كونه عاما حتى صار من قبيل العام الذي خص منه البعض وكذا الحال في نظائره الآية (قوله اذلحقه لفظ اولاً) قد تقدم انه بعد حقوق اولاً عام ايضاً عند صاحب التقيج وفي الكشف ان كلمة من تستعمل في الاستفهام والشرط والخبر ونعم في الاولين قطعاً واما في الخبر فقد تكون عامة وقد يكون خاصة وورده في التقرير وقال الحق ان احتمال العموم والخصوص في من في الجميع اما في الخبر فظاهر واما في الشرط فلما ذكره في السير الكبير في نحو من دخل منكم هذا الحصن اولاً فله من النفل كذا واما في الاستفهام فان المستفهم بقوله من في الدار يريد واحداً انتهى فالصنفان اراد بكلمة من ههنا ما هو اعم من الشرطية والاستفهامية والخبرية كما ذكره في التقرير بآباه قوله السابق ان من الشرطية والاستفهامية عامة قطعاً فان ما يكون عموماً قطعياً لا يحتمل الخصوص حتى يحتاج الى ترجيح بالحق او لا والترجيح لا يكون الا بعد احتمال السؤال وان اراد به من الخبرية كما ذكره في الكشف فينبذ يستقيم قوله السابق عامة قطعاً وقوله اللاحق يجمع معنى الخصوص لكن يسانه بمسئلة السير الكبير لا يستقيم لان من فيها شرطية كما صرح به في التقرير ويمكن الجواب بكل من الشقين اما الاول فتأويل قوله قطعاً بمعنى الوقوع الاكثري فان ما يكون اكثر وقوعاً في حكم القطعي او بان يقال معناه انهما لا يقعان خاصاً ابتداء بدون الحاق اولاً بخلاف من الخبرية فانها قد تقع خاصاً بدون الحاق اولاً ونحو ومنهم من يستعملون اليك واما بعد الحاق اولاً فلا فرق بين من الشرطية والاستفهامية والخبرية في كونه خاصاً واما الثاني فيجعل كلمة من في مسئلة السير الكبير موصولة لا شرطية تأمل (قوله ان كان ما في بطنك غلاماً) اي جميع ما في بطنك غلاماً حتى لو ولدت غلاماً وجارية لا تعتق (قوله لصفات من يعقل وذوات غيرهم) اقول الظاهر منه اختصاص ما بغير ذوى العقول لان صفات من يعقل ليس من يعقل هذا ذكره في الكشف وغيره الى عامة الاصوليين ثم قال ورأيت في نسخة من اصول الفقه ان اهل اللغة اتفقوا على ان كلمة من مختصة بالعقلاء واختلفوا في كلمة ما فمنهم من يقول انها تصلح لما يعقل ولما لا يعقل ومنهم يقول انها تختص بما لا يعقل كاختصاص من من يعقل والذي ظهر من المفتاح عموماً حيث قال ان ما بالسؤال عن الجنس تقول ما عندك بمعنى اي جنس من اجناس الاشياء عندك وجوابه انسان او فرس او كتاب او طعام او عن الوصف تقول ما زيد وما عمرو وجوابه الكريم او الفاضل (قوله وما بناها) اي من بناها واتما عبر

من دخل هذا الحصن اولاً فله كذا فدخل رجلان معاً لم يستحق واحد منهما شيئاً لان الاول اسم لفرد سابق فاذا وصله بكلمة من وهو تصریح بالخصوص يراجع معنى الخصوص فيه فلا يستحق النفل الا واحد دخل سابقاً على الجماعة (وما كان) في انها اذا كانت شرطية او استفهامية عام قطعاً لا ان كانت موصولة او موصوفة وفي انها تكون خاصاً اذلحقها اولاً (لكنه) اي ما (لصفات من يعقل وذوات غيرهم) كذا في اصول شمس الأئمة وفخر الاسلام وغيرهما وفي التلويح هذا قول بعض أئمة اللغة والاكثر ان علي انه يعم العقلاء وغيرهم فان قيل ففي قوله تعالى فافروا ما تيسر من القرآن يجب ان يقرأ جميع ما تيسر عملاً بالعموم كما في قوله ان كان ما في بطنك غلاماً فانت حرة قلنا بناء الامر على التيسر دل على ان المراد ما ثبت بصفة الانفراد دون الاجتماع لانه عند الاجتماع يتقلب متعسراً (ويتناولان) اي من وما (المذكر والمؤنث وان عاد اليهما ضميره) اي ضمير المذكر لان ذلك بالنظر الى ذلك اللفظ للاجتماع فيمن دخل داري فهو حر على عتق الجواري الداخلات (ويستعار احدهما للآخر) اما استعارة من لما قل قوله تعالى فمنهم من يمشي على بطنه واما العكس فلقوله تعالى والسماء وما بناها (والذي يعمهما) اي العقلاء وغيرهم (واين وحيث لتعميم الامكنة)



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

قال الله تعالى ايما تكونوا يدرككم الموت وقال الله تعالى اقتلوا المشركين حيث وجدتموهم ولهذا لو قال لامرأته انت طالق اين شئت او حيث يقتصر على المجلس لانه ليس في لفظه ما يوجب تعميم الاوقات (ومتى للاوقات) اي لتعميمهما ولهذا لو قال انت طالق متى شئت لم يتوقف ذلك بالمجلس (وكل لشمول الافراد) اي للدلالة على شمول الحكم لافراد ما اضيف اليه (او) لشمول (الاجزاء) قال في معنى اليب كل اسم موضوع لاستغراق المنكر نحو كل نفس ذائقة الموت والمعرف المجموع نحو وكلمهم آتية واجزاء المفرد المعرف نحو كل زيد حسن فاذا قلت اكلت كل رغيف لزيد كانت لعموم الافراد واذا اضيف الرغيف الى زيد صارت لعموم اجزاء فرد واحد ومن ههنا وجب في قراءة غير ابني عمرو وابن ذكوان كذلك بطبع الله على كل قلب متكبر جبار بترك تشوين قلب تقدير كل بعد قلب ليعم افراد القلوب كما عم كل اجزاء القلب (وهي تلي الاسماء) لا الافعال حيث يقال كل رجل ونحوه ولا يقال كل يضرب (وتعمها صريحاً) نعم (الافعال ضمناً) اي في ضمن تعميم الاسماء حتى لو قال كل امرأة تزوجها كذا تطلق كل امرأة يتزوجها على العموم ولو تزوج امرأة مرارا تطلق في المرة الاولى دون الثانية لانهما توجب العموم فيما دخلت عليه وهو الاسم لا الفعل



فتزوج امرأة مرارا انطلق في كل  
 مرة (وتصرف) اي كلمة كل (الى  
 الواحد فيما لا يعلم منها) كقوله لفلان على  
 كل درهم يلزمه درهم قال في الكافي  
 من استأجر دارا كل شهر بدرهم فلعقد  
 صحيح في شهر واحد وفاسد في بقية  
 الشهر لانه لا يمكن تصحيح العقد  
 على جلة الشهر لجهالتها ولا على  
 ما بين الادنى والكل لعدم اولوية بعضها  
 فتعين الادنى وهذا معنى قولهم ان كلمة  
 كل اذا دخلت على ما لا يعرف منها  
 براديه ادناه وانما قال (بما يجري فيه  
 النزاع) كالبيع والاجارة والاقراض  
 ونحو ذلك احترازا عن نحو ان يقال  
 كل امرأة تزوجها فهي كذا حيث  
 لا يراد واحدة منهم بل يشمل الحكم  
 كل واحدة صرح به في الكافي ايضا  
 في اوائل البيوع (وتخص) اي كلمة كل  
 (اذا لحقها) لفظ (اولا) حتى اذا قال  
 كل من دخل هذا الحصن اولا فله  
 من النفل كذا فدخل عشرة على  
 التعاقب فالنفل للاول خاصة لان  
 من دخل بعده ليس داخلا اولا لكونه  
 مسبوقا بالغير ومعنى الاول السابق  
 الغير المسبوق واما استحقاق كل واحد  
 منهم النفل الكامل فيما اذا قال كل  
 من دخل هذا الحصن اولا فله كذا  
 ودخل عشرة معا فلانه قطع النظر  
 في كل منهم عن الاخر

آخر بخلاف ما لو قال كلما دخلت الدار فانت طالق حيث تطلق في كل مرة من  
 الدخول الى الثلاث لا بعد زوج آخر لان الحلو ف عليه هنا هو الطلاق مقيد  
 بهذا الملك فينتهي اليقين بتناهيه فيتكرر الى الثلاث فينتهي عنده لانتهاء الملك فان  
 تزوجها بعد زوج آخر وتكرر الشرط لم يقع شيء لعدم بقاء الملك الاول واليقين  
 بخلاف الزوج لان الانعقاد اليقين فيه باعتبار ما يملك على المرأة من الطلاق بالزوج  
 وهو غير محصور فيتكرر الى الابد وعن ابي يوسف انه اذا قال كلما تزوجت امرأة  
 فهي طالق فتزوج امرأة طلقت فان تزوجها ثانيا لم تطلق ولا ينقض في امرأة  
 واحدة مرتين كافي كل ولو قال كلما تزوجتك او كلما تزوجت فلانة تكرر  
 دائما فرق بين المعينة وغير المعينة وكذا لو قال كلما اشتريت هذا الثوب فهو  
 صدقة او كلما ركبت هذه الدابة فعلى صدقة كذا يلزمه بكل مرة ما التزم ولو قال  
 كلما اشتريت ثوبا او كلما ركبت دابة فعلى كذا لا يلزمه الامرة واحدة (قوله  
 فاسد في بقية الشهر) اي لا يلزمه بانا بل يبقى موقوفا فان سكن فيه  
 المستأجر يلزمه تمام ذلك الشهر بالاجر المسمى والا فلا وليس المراد بالفساد ههنا  
 الفساد بانا في الحال بل المراد به ما ذكرناه لما في الخلاصة رجل استأجر دارا  
 للسكنى كل شهر بكذا اجاز ولزم في الشهر الاول ولا يلزم في سائر الشهور بالاجماع  
 لانها غير محصورة فكانت بمجهرولة فان دخل الشهر الثاني وسكن فيه يوما  
 او يومين لا تنفسخ الا بعد ذلك واحد منهما ان يترك الاجارة عند تمام الشهر  
 وهو عند روية الهلال (قوله وتخص اي كلمة كل اذا لحقها اولا) والذي يقتضيه  
 مفهومه انها لا تخص بدون اولا مع ان قوله تعالى والله خلق كل شيء وفوق  
 كل ذي علم عليم واوتيت من كل شيء مخصوصا بالفعل كما صرحوا به ولم يلحقه  
 اولا فلنا ليس المراد به تخصيص العام على بعض ما يتناوله كافي الامثلة المذكورة  
 بل المراد به انها تقع خاصا ابتداء اي معدودا من الفاظ الخصوص بان يطلق  
 ويراد به الفرد الواحد لا العموم وهذا كما فسره في كلمة من سابقا وكلمة كل بدون  
 الحاق اولا لا تقع خاصا بهذا المعنى وانما تقع مخصوصا على بعض ما ساوله  
 والتخصيص بهذا المعنى لا ينافي في العموم ولا يقتضي الخصوص بالمعنى ههنا  
 ولهذا قال في التنقيح ان كلمة كل وجب محكممان في العموم (قوله فلانه قطع  
 النظر الخ) ولصاحب التنقيح فرق آخر حاصله ان الاول هو السابق على جميع  
 ما عداه وهو بهذا المعنى لا يتعدد فعند اضافة الكل اليه يجب ان يكون مجازا  
 للسابق على الغير مطلقا سواء كان جميع ما عداه او بعضه كما تختلف ليجري فيه



التعدد الافرادى الذى يقتضيه كل فيصح اضافة كل اليه بخلاف قوله من دخل  
 اولاه كذا فدخل عشرة معا بدون اضافة كل اليه فانه يمكن حمله على معناه  
 الحقيقى وهو السابق على جميع ما عداه لعدم اضافة كل اليه فيجب الحمل عليه فلا  
 يستحق واحد منهم ولا كلهم شيئا لعدم تحقق المعنى المراد وهو المعنى الحقيقى  
 ولا يخفى عليك ان كلمة من في كل من دخل هذا الحصن او لا يجب ان تكون نكرة  
 موصوفة على الفرقين اذ لو كانت موصولة لكان كل لتحمول الاجزاء بمعنى كل  
 الرجال الذين يدخلون هذا الحصن فلمهم فيجب ان يكون لجموع العشرة  
 الداخلين معا نقل و حد واعتراض على كل منهما اما على ما ذكره المصنف فلانه  
 يجوز ان يجعل من استعارة عن الكل او الجميع ليكون لبعض منهم ولجموعهم  
 نقل واحد واجيب بان عموم كل على سبيل الانفراد وعموم جميع على سبيل  
 الاجتماع قصد او عموم من اثنائت ضرورة ابهامه لكونها موضوعا باذوات  
 مبهمة في من يعقل كالنكرة في موضع النفي فلا مشاركة بينه وبينهما تصح  
 الاستعارة ولقائل ان يقول ان المشاركة في العموم يجوز ان تكون مصححة  
 للاستعارة كيف وان لفظ جميع استعمل لكل للمشاركة في العموم ولم تعتبر  
 المخالفة في الانفراد والاجتماع على اننا لانسلم ان عموم من ضرورى بل هو وضعى  
 كيف وقد قال في حواشى البدايع والحق ان لا يجزى في الاستعارة لكنها لما كانت  
 في لفظ الجميع متعارفة بدلالة التشجيع ذكرها ولو لم تكن استعارة من لكل  
 او الجميع متعارفة لكونها خلاف مقضى التشجيع لم يذكرها واما على ما ذكره  
 صاحب التنقيح فلانه يقتضى في صورة الدخول متعاقبا في قوله كل من دخل  
 او لان يستحق النقل كل واحد منهم مع قطع النظر عن الآخر لدخوله تحت عموم  
 المجاز المذكور اعنى السابق بالنسبة الى المتخلف وليس كذلك لانهم صرحوا بان  
 النقل الاول فقط واجيب بان قيد عدم المسبوقة بالغير مراد فيه كالسابقة  
 وهذا المعنى لا يصدق الاعلى الاول فقط (قوله الى المتخلف الذى يقدر دخوله)  
 هو من التقدير قيده كما في التلويح تبيينها على ان الاولية في كل من العشرة  
 الداخلين معالات تحقق بالنسبة الى ما قدر دخوله ثانيا بعد الفتح بالنسبة الى  
 من ليس بداخل اصلا فان قيل انه لو دخل واحد ولم يدخل بعده احد يستحق  
 النقل فيما اذا قال كل من دخل اولاه كذا ولم يتحقق الثانى قلنا ان كل من لم يدخل  
 يمكن ان يقدر دخوله بعد الفتح (قوله بخلاف ما اذا قال من دخل اولاه فدخل  
 عشرة معا حيث لم يكن لهم ولا واحد منهم شىء) لان عموم من ليس على سبيل

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



الانفراد ولا على سبيل الاجتماع بل عموم الجنس اي الفرد المبهم بمعنى ان الحكم يتعلق بكل واحد سواء كان منفردا عن الغير او مجتمعا معه فاذا قيد بالاول تعيين الفرد السابق الغير المسبوق لتخصسه بالقييد وههنا لم يتحقق فرد دخل اولا بمعنى السابق الغير المسبوق ولا يجوز ان يجعل من استعارة عن الكل والجميع ليكون لكل منهم او لجميعهم كما ذكرنا آنفا (قوله وجميع للشمول) توضيحه ان المشروط له النقل في مسائل تقييد دخول الحصن بقيد الاولية اما ان يكون مذكورا بمجرد لفظة من اومع اضافة الكل او الجميع اليه وعلى التقادير الثلاثة اما ان يكون الداخلة واحدا او متعددا معا ومتعاقبا فصارت الاقسام تسعة فان كان الداخلة واحدا فقط فله كمال النقل في الصور الثلاث لانه اول بالنسبة الى المتخلف الذي قدر دخوله بعد فتح الحصن اما في من وكل من دخل فظاهر لان من خاص في ذلك الفرد بقرينة اولا وكل للانفراد واما في جميع من دخل فلان هذا التقيد للتشجيع واطهار الجلادة فلما استحقه الجماعة بالدخول اولا فالواحد اولى لان الجلادة فيه اقوى وان كان متعددا فان دخلوا معا فلا شيء لهم في صورة من دخل ولكل واحد نقل تام في صورة كل من دخل وللجميع نقل واحد في صورة جميع من دخل لان لفظ الجمع للاحاطة بصفة الاجتماع فالعشرة كشخص واحد سابق بالدخول على سائر الناس بخلاف كل فان عمومه انفرادي لا اجتماعي وان دخلوا متعاقبا فالنقل للاول منهم في الصور الثلاث اما في من وكل فلما مر واما في الجميع فلانه يجعل مستعارا لكل لقيام الدليل على استحقاق الواحد وهو ان الجلادة في دخوله وحده اقوى فهو بالنقل اخرى كذا ذكره فخر الاسلام واعترض عليه بان في ذلك جمعا بين الحقيقة والمجاز في ارادة واحدة لانهم لو دخلوا معا استحقوا نفلا واحدا عملا بمعنى الجميع ولو دخلوا افرادى استحقه الاول فقط عملا بمجازه كان لم يدخله الا واحد واجيب بانهم ان دخلوا معا يحمل الكلام على الحقيقة وان دخلوا افرادى او دخل واحد يحمل على المجاز فلا جمع بينهما في حالة واحد وورد بان امتناع الجمع بينهما انما هو بالنظر الى الارادة لا الوقوع وههنا قد تمحق الجمع بينهما في الارادة وان لم يتصور ذلك في الوقوع وذلك لانه لو لم يرد كلاهما لما صح حمله تارة على حقيقة الجميع واخرى على مجازه اذ لو اريد الحقيقة لم يستحق الفرد ولو اريد المجاز لم يستحق الجميع نفلا واحدا بل يستحق كل واحد نفلا تاما ولدفع هذا الاشكال قل في التشجيع ان الجميع ههنا ليس في معناه الحقيقي حتى يتوقف استحقاق النقل على صفة

( الاجتماع )

( وجميع للشمول على سبيل الاجتماع )  
دون الانفراد حتى لو قال جميع من دخل هذا الحصن اولا فله كذا فدخل عشرة معا فلهم نقل واحد لان لفظ جميع للاحاطة على سبيل الاجتماع فالعشرة كشخص واحد سابق بالدخول على سائر الناس ولما ورد ههنا اشكال وهو ان جميعا لو كان للشمول على سبيل الاجتماع لكان حقيقة فيه مجازا في المفرد فلا يصح جمعها في ارادة واحدة والحال انهم صرحوا بانهم لو دخلوا في الصورة المذكورة فرادى يستحقى الاول اجاب عنه بقوله (وهو) اي لفظ جميع (في قولنا جميع من دخل) هذا الحصن (اولا) فله من النقل كذا ليس بمجرد على حقيقته اعنى الشمول على سبيل الاجتماع حتى يلزم من استحقاق الفرد الاول في الدخول فرادى الجمع بين الحقيقة والمجاز القرينة المانعة عن ذلك وهو ان الكلام للتشجيع على الدخول اولا بل هو (مستعار) لانه كل من دخل اولا حتى يستحق كل واحد كمال النقل عند الاجتماع لعدم القرينة على ذلك بل هو مستعار (لسابق) في الدخول واحدا كان او جماعة ويكون للجماعة نقل واحد كالمواحد عملا بمعنى المجاز قيل لو جلاوا الكلام على حقيقته وجعلوا استحقاق المنفرد كمال النقل بدلالة النص لكني



الاجتماع للقرينة المانعة عنده وهو التشجيع بل مجاز لكنه ليس مجازا في تمام معنى كل من دخل او لاعلى ما هو الظاهر من كلام فخر الاسلام حتى يستحق كل واحد كمال النفل عند الاجتماع بل مجاز عن السابق في الدخول واحدا كان او جماعة فيكون للجماعة نفل واحدا كماله الواحد عملا بمعوم المجاز ولا يخفى عليك ان هذا المعنى بعض معنى كل من دخل او لا اعنى الجزء الاول منه لان معناه ان السابق يستحق النفل وانه لو كان جماعة كان لكل واحد من آحادها كمال النفل فصار جميع من دخل او لا مجازا عن الجزء الاول منه فصار معنى قول الشارح لا بمعنى كل من دخل او لا لا بمعنى مجموع معنى كل من دخل او لا بل مستعار للجزء الاول منه فان قيل الجزء الاول هو استحقاق السابق النفل واحدا كان او جماعة من غير قيد عدم استحقاق كل واحد من الجماعة تمام النفل وههنا قد اعتبر ذلك مع هذا القيد فلا يكون المراد هو الجزء الاول اجيب بان عدم استحقاق كل تمام النفل ليس من جهة انه معتبر في المعنى المجازى بل من جهة انه لا دليل على الاستحقاق والحكم لا يثبت بدون الدليل (قوله يبطل الانفراد حقيقة الجمع) قيل هذا الرمد ودلانه ليس في ابطال المنطوق بل تعميم الحكم بينه وبين غير المنطوق كما يظهر عند التأمل (قوله فانها مقرر لما سبق الخ) يعني انها مثبتة لما سبق من كلام خبرى سواء كان موجبا نحو نعم في جواب من قال قام زيد اى نعم قام او منفيا نحو نعم في جواب من قال اقام زيد اى نعم قام او استفهاما مثبتا نحو نعم في جواب من قال اقام زيد اى نعم قام او منفيا نحو نعم في جواب من قال الم يقم زيد اى نعم لم يقم فكان نعم لتصديق ما سبق في الخبر ولا ثبات ما بهمدادة الاستفهام نفيا واثباتا في الاستفهام ومن ثم قال ابن عباس لو قالوا في جواب الست بر بكم نعم لكان كفا في الرضى وفي المعنى الزيادة تفصيل فليراجع (قوله فانها مختصة بايجاب النفي الخ) قال في المعنى يختص بلى بالنفي وتفيد ابطاله سواء كان مجردا نحو زعم الذين كفروا ان لن يعثوا قبل بلى اى بلى يعثون ونحو ما قال زيد اى بلى قد قام ام مقرونا بالاستفهام حقيقيا كان نحو ليس زيد بقائم اى بلى قائم او توخيها نحو ام يحسبون اننا لانسمع سرهم ونجواهم بلى اى بلى نسمع ونحو ام يحسب الانسان ان لم نجتمع عظامه بلى او تقريرها بمجرد نحو الست بر بكم قالوا بلى اى بلى انت ربنا (قوله فعلى هذا لا يصح بلى) اى فعلى كون نعم مقرر لما سبق واختصاص بلى بايجاب النفي السابق وابطاله لا يصح بلى في جواب كان عليك كذا لعدم سبق النفي ولا يكون نعم في جواب

ورد بان المفهوم بدلالة النص ينبغي ان لا يبطل حقيقة المنطوق وههنا يبطل الانفراد حقيقة الجمع (اللفظ الوارد بعد سؤال او حادثه ان لم يكن مستقلا) وهو ما لا يكون كلاما مفيدا بدون اعتبار السؤال او الحادثة مثل نعم فانها مقرر لما سبق من كلام موجب او منفي استفهاما او خبرا وبلى فانها مختصة بايجاب النفي السابق استفهاما او خبرا فعلى هذا لا يصح بلى في جواب اكان لى عليك كذا ولا يكون نعم في جواب اليس لى عليك كذا اقرارا الا ان المعتاد المعتبر في احكام الشرع هو العرف حتى يقام كل منهما مقام الآخر فيكون اقرارا في جواب الايجاب والنفي استفهاما او خبرا (او كان) مستقلا لكن كان (جوابا قطعيا) نحو سها فمجد وزنى ماعز فرجم فان السجدة انما هى لسهو والرجم انما هو لزنى قطعيا (او) كان جوابا (ظاهرا لجواب) نحو ان تغديت فكذا في جواب تعالى تغدى معى ونحو ان اغتسلت فكذا بعد ما قيل تغتسل الليلة من الجنابة فلا يحث في الاول بالتغدى لامعه ولا في الثانى بالاغتسال لانيها او فيها لامنها الا عند زفر فانه عمه عملا بمعوم اللفظ قلنا خصصته دلالة الحال عرفا كما ينصرف الثراء بالدرهم الى نقد البلد (وان كان الظاهر الابتداء فابتداء) لا جواب



اليس لي عليك كذا اقرار لما مر انها لا يثبت ما بعد اداة الاستفهام وما بعد اداة الاستفهام فيه نفي فلا يكون اقرارا هذا مقتضى اللغة والمعتبر في احكام الشرع هو العرف وفي عرف الفقهاء يستعمل كل منهما مقام الآخر فيكون نعم في المثال المذكور اقرارا في عرفهم ولهذا قال بعض الاثمة يجوز ان يقول في جواب الست بربكم والمشرح لك صدرك نعم لان الهمزة للانكار دخلت على النفي فادوات الايجاب ولهذا عطف على المشرح لك قوله ووضعنا فكأنه قال شرحنا لك صدرك ووضعنا عنك وزرك فيكون نعم في الحقيقة للخبر المثبت المأول به الاستفهام مع النفي لاتقربا لما بعد الاستفهام فلا يكون جوابا للاستفهام لان جواب الاستفهام يكون بما بعد ادائه بقول ابن عباس ان نعم في جواب الست بربكم كفر مبني على كون نعم تقريرا لما بعد الهمزة لاعلى كونه تقرير المدلول الهمزة مع حرف النفي كما قال ذلك البعض ولو كان الاستفهام في اليس لي عليك كذا للانكار يصح ان يكون نعم اقرارا على قولك البعض (قوله فان السجدة انما هي للسهو والرجم انما هو لزننا قطعا) فيكونان جوابا للمحادثة قطعا (قوله فلا يحنث في الاول بالتغدي لامعه) لان الظاهر انه جواب فكأنه قال ان تغديت معك فكذا وان اغتسلت الليلة من الجنابة فكذا (قوله خصته دلالة الحال) اي حال السؤال والجواب يعني ان قول زفر قياس وقولنا استحسنان عرفي والعرف قاض على القياس (قوله مطلقا) اي امي سواء تغدي وحده ومع غيره ومع السائل او غيره وذلك الغداء المدعو او غيره (قوله ان العبرة) اعلم ان العبرة في الاقسام الثلاثة الاول لخصوص السبب لكونه جوابا فلا يكون اللفظ عاما وفي الرابع لعموم اللفظ لعدم كونه جوابا لما قبله فيكون اللفظ عاما وان كان المورد خاصا فان قيل لو كان اللفظ عاما لسبب وغيره لجاز تخصيص السبب عنه بالقياس لان نسبة العام الى جميع افراده على السوية فاذا جاز تخصيص سائر الافراد جاز تخصيص السبب واللازم باطل لاستلزامه الغاء الحكم عن جميع الافراد لان حكم غير السبب بالقياس على السبب فاذا بقي الحكم في السبب بالتخصيص بقي في الباقي ايضا قلنا لان سلم جواز تخصيص السبب لانه قطعي لا يجوز تخصيصه بالقياس بخلاف سائر الافراد (قوله حكاية الفعل المثبت لاتم) اي لا تدل على عموم الفعل المثبت الصادر عن النبي عليه السلام هكذا عنوانه في التنقيح ايضا وترك في المختصر لفظ الحكاية وقال الفعل المثبت لايم وما لهما واحد لان المراد بالفعل المثبت في كلام المختصر هذا

وذلك بان يشتمل على الزائد على قدر الجواب كقوله عليه السلام لما سئل عن بثر بضاعة خلق الماء طهورا لا ينجسه الا ما غير طعمه او لونه او ريحه وقوله عليه السلام حين رأى شاة ميمونة ايما هاب دبع فقد طهر وقوله ان تغديت اليوم فكذا في جواب تعالى تغدي معي فانه يجعل مبتدا حتى يحنث بالتغدي في ذلك اليوم مطلقا وانما جعل على الابتداء اعتبارا للزيادة الملقوطة الظاهرة والغاء للحال المبطنة الخفية وفي حله على الجواب الامر بالعكس ولا يحنث ان العمل بالحال دون العمل بالمقال وهذا معنى ما قال مشايخنا ان العبرة لعموم اللفظ لان خصوص السبب فان التمسك انما هو باللفظ وهو عام وخصوص السبب لا ينافي عموم اللفظ ولا يقتضى اقتضاره عليه ولانه قد اشتهر عن الصحابة ومن بعدهم التمسك بالعمومات الواردة في حوادث واسباب خاصة من غير قصر لها على تلك الاسباب فيكون اجما على ان العبرة لعموم اللفظ لان حصول السبب (وان قال) المنكلم فيما يكون الظاهر الابتداء (عنيت الجواب صدق ديانة) لانه نوى ما يحتمله اللفظ (لاقضاء) لانه خلاف الظاهر مع ان فيه تخفيفا عايه (حكاية الفعل المثبت لاتم)



الصادر عن الاول وهو المراد بالحكاية في كلام المصنف لا الفعل الصادر عن النبي وهو صلى في قول الراوى صلى النبي عليه السلام في الكعبة والحاصل ان المراد بالفعل المثبت الذي اضيف اليه الحكاية في كلام المصنف غير الفعل المثبت في كلام المختصر (قوله لاخلاف في ان الفعل المنفي الخ) اذا وقع فعل متعد حذف مفعوله ولم يذكر معه مصدره في سياق النفي او معناه نحو لا آكل او ان اكلت فعبدى حر كان عاماعند الشافعي ومالك فيقبل التخصيص حتى لو قال نويت ما كولا معيناصدق وقال ابوحنيفة واصحابه انه ليس بهام فلا يقبل التخصيص ولا يصدق في قوله نويت كذا واحتج من قال بالعموم بان قولنا لا آكل يدل على نفي مصدره الذي تضمنه وكل ما يدل على نفي الحقيقة يقتضى ان لا يوجد في جزئي والام تكن منفية ولا معنى لعمومه الا انفاؤه عن المأكولات الجزئية اذا كان عاماقبل التخصيص واحتجت الحنفية بوجوده الاول ان المفعول ثابت اقتضاء لتوقف تعقل صحة الفعل المتعدى عليه والمقتضى لعمومه الثاني انه لو كان عاما في جميع مفعولاته لكان عاما في الزمان والمكان ايضا لان الفعل المتعدى يستلزم الزمان والمكان ايضا واللازم باطل فان الفعل لا يقبل التخصيص بالنسبة الى الزمان والمكان واجيب عنه او بالالتزام كون الفعل عاما بالنسبة الى الزمان والمكان وقابل للتخصيص ورد بان الحنفية جعلوا عمومه بالنسبة الى الزمان والمكان من صور النزاع فلا يصح التزامهم ذلك لانه محل النزاع وثانيا بالفرق بان تعقل الفعل المتعدى موقوف على المفعول دون الزمان والمكان فكان تعلقه بالمفعول اقوى ورد بان الزمان كالمفعول في تعلق الفعل به فالفرق تحكم الثالث ان لا آكل وان اكلت يدلان على اكل مطلق فلا يصح تفسيره بمخصص مقيد للتنافي بين المطلق والمقيد واجيب بانا لانسليم انهما يدلان على مصدر مطلق بل يدلان على اكل مقيد مطابق للمطلق لاستحالة وجود المطلق في الخارج لان الكلى لا يوجد الا في الذهن والموجود في الخارج هو الجزئي والاكل المقيد المطابق للمطلق يجوز تفسيره بمخصص ولهذا اذا حلف لا يأكل بحيث باكل مقيد ورد بان المقيد المطابق للمطلق اما ان يكون عاما او خاصا والثاني خلاف المطلوب وفي الاول فساد الوضع لاسناد العموم الى ما يقتضى ما يقابله والان المراد بالمطابقة اما المطابقة في المفهوم او فيما صدق عليه او المطابقة بارتفاع الشخصات والاول والثاني ظاهرا البطلان والثالث لا يتخلو اما ان يكون التفسير بالمخصص قبل رفع الشخص او بعده والاول غير مطابق

لاخلاف في ان الفعل المنفي اذا حكي  
بعمومه نكرة في سياق النفي



لاختلافهما اطلاقا وتقييد او الثاني كذلك لانه عينه لا مطابقه وان كان المراد بالمطابقة غير ذلك فلا بد من البيان ومما يتنى على هذا الخلاف ان نفي المساواة في قوله تعالى لا يستوى اصحاب النار واصحاب الجنة يقتضى العموم عند الشافعية خلافا للحنفية واحتجت الشافعية بانه فعل منكر وقع في سياق النفي فيم واحتجت الحنفية بوجوه الاول بان المساواة المطلقة اعم من المساواة بوجه خاص اعنى المساواة من كل وجه فلا يدل عليه فلا يلزم من نفيه نفيه واجيب عنه بان عدم دلالة العام على الخاص انما هو في طرف الاثبات لا في طرف النفي فان الاعم يستلزم نفي الاخص والاعم يمكن نفي العموم اصلا لانه حينئذ يجوز ان لا يتنى الخصوص على تقدير انتفاء العام فلا يتحقق نفي العام لان الخاص يستلزم العام فاذا لم يتنف الخصوص لم يتنف العموم الثاني انه لو كان عاما لم يصدق قوله لا يستوى اصحاب النار واصحاب الجنة لان صدقه يتوقف على نفي المساواة من كل وجه وهى موجودة من وجه وقل ذلك المساواة بينهما في نفي مساواتهما عنهما لكنه صادق قطعا الثالث ان المساواة اذا وقعت في الاثبات فقبل يستوى هذا وذاك افادت العموم والاعم يستقيم اخبار بمساواة بين شيئين اصلا لان المساواة بوجه لا تختص بهما بل كل شيئين كذلك واذا لم تختص لا يستقيم الاخبار بمساواتهما فكان قولنا يستوى موجبة كلية فيكون لا يستوى سلبا جزئيا لانه رفع للايجاب الكلى فلا يم كذا في شروح المختصر فقول الشارح لا خلاف في ان الفعل المنفى اذا حكى يم خلاف ما ذكره في تلك الشروح فان قيل ان المذكور في الشروح ان الفعل المنفى هل يم او لا وما ذكره الشارح حكايته قلنا تعليقه بقوله لانه نكرة في سياق النفي يابى عن هذا الفرق لان القائلين بعموم الفعل المنفى علموه بذلك على ان المراد بحكاية الفعل المنفى هو الاخبار عنه منفيان نحو لا آكل ولا يستوى على ان النزاع في المحكى دون الحكاية فان قيل يجوز ان يكون مراده بالفعل المنفى هو الذى ذكر مفعوله نحو لا آكل خبر او عموم مثل هذا الفعل اتفانى قلنا نعم الا ان تحرير هم هذه المسئلة ياباه لان البحث في الفعل المنفى الذى لم يذ كر مفعوله ولا مصدره كيف وقد ذكر من قبل ان ما ذكره مفعوله عام فلا يراد ههنا (قوله واما الفعل المثبت الخ) قال في شرح المختصر الفعل المثبت لا عموم له وله صور ثلاث احداها انه لا يم اقسامه وجهاته واذا قال الراوى انه صلى داخل الكعبة لم يم الفرض والنفل فلا يتعين الابدل ولا اذا قال صلى بعد غيبوبة الشفق فلا يم الصلاة بعد الشفق الاحر والابيض الا ان يجعل المشترك عاما في مفهومه

واما الفعل المثبت فالصحيح ان حكايته



وإذا قال كان يجمع بين الصلاتين الظهر والعصر والمغرب والعشاء فلا يعم جمعهما  
 بالتقديم في وقت الأولى والتأخير في وقت الثانية وثانيتها عمومها في الأزمان  
 فلا يدل عليه أيضاً لكنه بما يفهم العموم من قول الراوي كان يفعل فإنه يفهم  
 منه التكرار كما إذا قيل حاتم يكرم الضيف فيم الأزمان بهذا الاعتبار لكنه  
 ليس مما نحن فيه لأنه لم يفهم من نفس الفعل وهو يجمع بل من قول الراوي كان حتى  
 لو قال جمع زال ذلك وثالثتها عمومها للامة ولا يدل عليه الإبدال خارجي في ذلك  
 الفعل خاصة كقوله صلوا كما رأيتوني أصلي أو بقرينة خارجية كوقوعه بعد  
 اجال أو اطلاق أو عموم في فهم منه أنه بيان له فيتبعه في العموم وعدمه أو بقياس  
 الامة عليه بجامع تعلم عليه وكل ذلك خارج عن مفهوم اللفظ فقد ثبت ان الفعل  
 المثبت لا عموم بوجه من الوجوه وقالوا انه قد عم في الامة نحو سها فمجد ونحو  
 ذلك مما حكى عن فعله فإنه يعم في جميع الخلق والجواب ان التعميم لا يكون الا من  
 الدليل الخارجي لا بصيغة الفعل وفيه النزاع هذا كلامه فالشارح عنون المسئلة  
 بقوله ان حكاية الفعل المثبت لا تعم اخذ من قول المحقق فاذا قال الراوي انه صلى  
 داخل الكعبة لم يعم وقدم ما جعله صورة ثانية وأخر ما جعله او لاو فصل الجهات  
 على وجهين ومثلها بأمثلتها وترك الثالثة مع ان المناسب لقوله فالصحيح ذكرها  
 اذا خلا في عدم عمومها في الصورتين الاوليين وانما الخلاف في الثالثة اعني  
 عمومها في الامة حيث قال بعض العلماء انه يدل على العموم في الامة وليس بصحيح  
 كما ذكره المحقق فقوله فالصحيح يكون احترازاً عنه فاذا لم يذكر لا يستقيم  
 الاحتراز عنه (قوله لانعم الأزمان) اي لا تدل على عموم الفعل الصادر عن النبي  
 عليه السلام الأزمان وانما يفهم ذلك في بعض المحال من قول الحاكبي نحو كان  
 يجمع كما تقدم (قوله والاقسام كصلى النبي عليه السلام في الكعبة الخ) فإنه لا يعم  
 الفرض والنفل بالاتفاق بل يحمل على النفل عند الشافعي وعندنا يحمل على  
 النفل ويقاس الفرض على النفل كما سيأتي (قوله الا عند من يقول بعموم  
 المشترك) اي اللفظي قال اكل الدين في شرح المختصر ان صلواته عليه السلام  
 يحتمل ان تكون بعد غيبوبة الشفق الاجر والايض لو وقع الشفق عليهما  
 بالاشتراك اللفظي فلا يكون تاما فيهما الا على رأي من جعل على وقوعها بعد  
 غيبوتها للاحتياط انتهى تأمل (قوله نحو كان يجمع الخ) روى البخاري كان  
 رسول الله عليه السلام يجمع بين صلاتي الظهر والعصر وبين المغرب والعشاء  
 في السفر واستدل به الشافعي على جواز الجمع بينهما في وقت ابتهما شاء للسفر قلنا

لانعم الأزمان والاقسام كصلى النبي  
 في الكعبة للفرض والنفل ولا جهات  
 وضع اللفظ كصلى بعد غيبوبة  
 الشفق للاجر والايض الا عند  
 من يقول بعموم المشترك ولا جهات  
 وقوع الفعل نحو كان يجمع بين الظهر  
 والعصر لجمعهما في وقت الأولى  
 والثانية (لانه) اي الفعل (نكرة في)  
 سياق (الاثبات)



فلا يعم بل يقع ذلك الفعل على صفة معينة فيكون (في معنى) اللفظ (المشترك) فيتأمل في وجوهه (فإن ترجم البعض) من تلك الوجوه (فذاك والوا) أي وان لم يترجم بل ثبت التساوي بينهما (فالبعض) من تلك الوجوه ثابت (بفعله و) البعض (الباقى) ثابت (بالقياس عليه) أي على البعض الثابت بفعله نظيره صلى النبي عليه السلام في الكعبة فقال الشافعي لا يعم فيحمل على النفل لا الفرض احتياطا اذ يلزم استدبار بعض الكعبة فلنا الفرض يشارك النفل ويساويه في امر الاستقبال والاستدبار فاذا جاز فيه استدبار البعض جاز في الفرد ايضا قياسا عليه قوله (بخلاف الحكاية) مرتبط بقوله حكاية الفعل المثبت لانعم يعني ان تلك الحكاية لانعم بخلاف حكاية الفعل (بلفظ ظاهر العموم) نحو نهى عن بيع الفرر وقضى بالشفعة للجار فانه يحتمل على كل فرر وكل جار خلافا لا كثيرين (لان العدل) الذي لا يظن به الكذب لكونه صحابيا (العارف) بوضع اللفظ وجه دلالة على المعنى المراد (لا يتقله) أي الفعل (عاما) أي بلفظ ظاهر العموم (الا بعد علمه بعمومه) فان قيل يحتمل انه كان خاصا وظن الراوي العموم فخكاه كذلك قلنا الظاهر لا يترك بمجرد احتمال خلافه والا فلا يصح الاستدلال به لانه لا يتخلو عن الاحتمال واعلم ان بين هذه المسئلة والمسئلة الاولى فرقا ظاهرا وهو انه فيما ليس في ظاهر اللفظ دليل العموم كلام الاستفراق ونحوه بخلاف هذه المسئلة (الجمع المذكور بعلامة الذكور)

لان اسم انه يدل على جمعهما في وقت واحد بل صلى كل واحد في وقته وانما يدل على جمعهما فعلا لا وقتا بان صلى الظهر في آخر وقتها والعصر في اول وقتها في السفر وكذا فعل المغرب والعشاء فصار جمعا بينهما فعلا لا وقتا ولو سلم انه يدل على جمعهما وقتا فلا نسلم دلالة على عموم الوقت حتى يشمل الوقت المقدم والمؤخر (قوله فلا يعم) أي لا يدل على عموم الفعل الصادر عن النبي عليه السلام كما ذكرناه وفيه اشارة الى ان قوله بل في معنى المشترك اضراب عن قوله السابق لا يعم (قوله بل يقع ذلك الفعل الخ) لا يخفى عليك ان الواقع في سياق الاثبات هو الفعل الذي كان قسما من القول وهو المقابل للاسم والخرف والواقع على صفة معينة في الخارج هو الفعل الذي كان قسما للقول لا قسما منه فلا يستقيم الاضراب تأمل (قوله فيكون في معنى اللفظ المشترك) أي في احتماله للاقسام والجهات (قوله بلفظ ظاهر العموم) وهو لفظ الراوي (قوله خلافا لا كثيرين) قالوا يحتمل ان يكون ماسم من النبي عليه السلام خاصا كما في المثالين المذكورين فان اللام ان كان للاستفراق يكون عاما وان كان للعهد يكون خاصا ومع هذا الاحتمال لا يدل على العموم واحتمل ايضا انه قد سمع من النبي عليه السلام صيغة خاصة فتوهم عمومها وحيث لا يكون حجة في العموم لان الاحتجاج انما يكون بالحكي لا بالحكاية والحكاية انما يخرجها اذا كانت مطابقة للحكي ولم يثبت عموم الحكي كيف وان الحكي واقع على صفة معينة فلا تميم اجيب عنه بان هذين لاحتمالين خلاف الظاهر لان الاستفراق غالب والصحابي عادل عارف باحكام اللغة فاحتمال توهم الخصوص خلاف الظاهر ولا يخفى عليك ما في تمثله بالمثالين المذكورين من الرد على صاحب التوضيح فانه لم يحتمل (قوله الجمع المذكور) وفي بعض النسخ المذكور الصحيح هو الاول بقرينة قوله بعلامة الذكور والاناث بمعنى اذا ذكر جمع المذكور السالم مظهرا كان نحو المسلمين او مضرا نحو فعلوا وافعلوا اهل يتناول النساء او ليس النزاع في دخول النساء في نحو الرجال لانفاه دخولها فيه اتفاقا ولا في نحو الناس ومن ومانشوت دخولها فيه اتفاقا ولا في نحو مسلمات لاختصاصها بالؤنث اتفاقا ولا في نحو مسلمين عند انفراد الذكور لاختصاصه بالذكور او عند تغليب الذكور على الاناث لثبوت دخولها فيه مجازا وانما النزاع في نحو مسلمين وفعلوا وافعلوا اذا اطلق عند اختلاط الذكور والاناث ولم يرد به التغليب هل هو ظاهر في دخول النساء فيها حقيقة او لا لاكثر على عدم دخولها حقيقة

(خلافا)



الجمع المقارن بعلامة الذكور الذكور الذكور  
اصالة والاناث تبعا بطريق الحقيقة  
عرفا اما ولا فغلبة الاستعمال كما دخلت  
في ادخلوا الباب سجدا نساء بني  
اسرائيل وفي اهبطوا حواء مع آدم  
وابليس فان قيل صحة الاطلاق  
لاستدعى كونه حقيقة قلنا الاصل  
في الاستعمال هو الحقيقة لا يقال حقيقة  
في الرجال خاصة اجماعا والمجاز اولي من  
الاشراك لاننا نقول ان اريد كونه حقيقة  
لغة او عرفا عند الانفراد فسلم ولكن  
الكلام ليس فيه وان اريد عرفا عند  
الاختلاط فمنوع وامانا فليشاركتم  
ايام في نحو احكام الصوم والصلاة  
وغيرهما وان وردت بالصيغة المتنازع  
فيها فان قيل يدخلن بدليل خارجي  
ولذا لم يدخلن في الجهاد والجمعة  
ونحوهما قلنا الاصل عدمه بل الاستثناء  
فيما لا يشاركهم محتاج اليه وهذا دل دليل  
على تناول لولاه (و) الجمع المذكور  
(بعلامة الاناث) نحو المسلمات وفعلن  
(يختص بهن) ولا يتناول الذكور  
اصلا اذ لا وجه للتبعية ههنا (ففي)  
قول المستأمن (أمنوني على بني وله  
الفريقان) اي البنون والبنات  
(يتناولهما) اي الفريقين (الامان)  
لتناول اللفظ ايها معا (لا في بناتي) اي  
لا يتناول لهما الامان في قوله أمنوني  
على بناتي اذ لا وجه للتبعية كما مر ولما  
فرغ من مباحث العام شرع في مباحث  
المشترك فقال (واما المشترك) اي

خلافا للمخالفة وبعض الخفية واختاره المصنف واستدل الاكثر بوجوده  
الاول بقوله تعالى \* ان المسلمين والمسلمات والمؤمنين والمؤمنات ونحوه فانه لو كان  
مدلول المسلمات داخلا في المسلمين لما حسن هذا العطف لكونه عطفًا للخاص  
على العام والاصل في العطف التباين ولا يقال العطف للتأكيد  
تشريفا لهن كما في عطف جبرئيل على الملائكة لان التأسيس خير من التأكيد  
وقصد التشریف ليس تأسيسا الثاني ما روى عن ام سلمة انها قالت يا رسول الله  
ان النساء قلن ما ترى الله ذكر في القرآن الا الرجال فاتزل الله تعالى ان المسلمين  
والمسلمات فنفت ذكرهن مطلقا ولو كن داخلا لما صدق نفيهن ولم يجز تقريره  
عليه السلام للنفي اجيب عنه بانه عليه السلام انما قررن في الذكر لان في الدخول  
الثالث اجماع اهل العربية على ان هذه الصيغة جمع المذكر والجمع تضعيف المفرد  
والمفرد مذكر واجيب عنه بان اجماعهم يجوز ان يكون عند الانفراد  
والنزاع عند الاختلاط واستدل الآخر بوجوده ايضا الاول ان المعروف من اهل  
اللسان تغليبهم المذكر على المؤنث عند اجتماعهما فيدخلن بالضرورة واجيب  
بانه لا نزاع في دخولهن عند التغليب مجازا الثاني انه لو اوصى لرجال ونساء  
بمائة درهم ثم قال او صيت لهم بكذا دخلت النساء واجيب بانها انما دخلت  
بقريضة الوصية المتقدمة ولا نزاع فيه ايضا لانه حينئذ تدخل بالقريضة الثالث  
غلبة الاستعمال كما في قوله تعالى \* ادخلوا الباب سجدا وفي قوله \* اهبطوا فان  
قبل ان غلبة الاستعمال انما تقتضي صحة الاطلاق ولا يلزم منها كونه حقيقة  
وهو محل النزاع فالجواب ان الاصل في الاستعمال الحقيقة فلا حاجة في اثباتها  
الى دليل وانما محتاج اليه كونه مجازا فان قيل ان الاستعمال حقيقة  
في الذكور خاصة بالاجماع ولو جعل حقيقة في الذكور والاناث معارم الاشراك  
والمجاز خير منه قلنا ان اراد انه حقيقة في الذكور عند الانفراد فسلم والكلام  
ليس فيه وان اراد انه حقيقة فيه عند الاختلاط فهو ممنوع بل حقيقة عند  
الاختلاط في المجموع ولقائل ان يقول حينئذ يلزم الاشتراك بين الذكور وبين  
المجموع الرابع انهن يشاركن الذكور في الاحكام فيدخلن في الخطابات  
الشرعية نحو اقيموا الصلاة واجيب بانه بدليل خارجي لا بالوضع ورده الشارح  
بان الاصل عدم الدليل على الدخول وانما يحتاج الى الدليل عدم دخولهن  
(قوله فحذف فيد) نقل عنه في الحاشية ان حذف القائم مقام الفاعل لا يجوز  
بحال كالفاعل ويمكن ان يجعل لفظ المشترك نظرا لاسم مفعول فيكون

المشترك فيه لان المفهومات (٥٠) (اول) (ازميري) مشتركة واللفظ مشترك فيه فحذف فيه لكثرة الاستعمال



فيه منصوبا والمصدر الميمي واسم المفعول جآ على وزن واحد انتهى (قوله ويجوز ان يكون موضوعا اصطلاحيا) فحينئذ لا حاجة الى تقدير فيه (قوله والمجاز) لا يخفى عليك ان المجاز يخرج بقوله وضع اما على القول بانه لا وضع في المجاز فظاهر واما على القول بان له وضعانوعيا فالتبادر من الوضع المذكور في التعريف هو الشخصى فالاولى ان يذ كر عقيب قوله وضع وكذا المفرد يخرج بقوله وضع كثيرا فلون ذ كر خروجه عقيب قوله وضع كثيرا لكان اولى (قوله فخرج المنقول) منقولا اصطلاحيا او مرتجلا لان المرتجل منقول لغوى لانه مستعمل في غير الموضوع له للعلاقة بينهما (قوله للتأمل) اى فى نفس الصيغة او غيرها من الادلة والامارات (قوله وتحرير محل النزاع) توضيحه ان اللفظ المشترك له احوال خمسة باعتبار اطلاقه على معانيه المتعددة الاول ان يطلق على احدهما مرة وعلى الآخر اخرى فلا يقصد باطلاق واحد الا احدهما فقط ولا نزاع فى صحة ذلك وفى كونه بطريق الحقيقة الثاني ان يطلق اطلاقا واحدا ويراد به مجموع معنيه من حيث المجموع ولا نزاع فى امتناع ذلك بطريق الحقيقة ولا فى جواز بطريق المجاز ان وجدت علاقة محكمة بينه وبين اجزائه والا فلا فان قيل علاقة الجزئية والكلية محكمة قطعنا ليس كل ما يعتبر جزءا من المجموع بصح اطلاقه اسمه عليه للقطع بامتناع اطلاق الارض على مجموع السماء والارض بناء على انه جزؤه فلا بد فى اطلاق اسم الجزء على الكل من علاقة محكمة غير الجزئية الثالث ان يطلق على احد المعنيين لاعلى التعيين بان يراد فى اطلاق واحد هذا المعنى او ذلك المعنى مثل تربصى قرأى طهر او حياض ولم ار فى كلامهم ما يشعر جواز ذلك او عدمه سوى ما ذكره فى المفتاح من ان ذلك حقيقة المشتركة عند التجرد عن القران الرابع ان يطلق ويراد به مسمى به اى هذا المفهوم قال الابهري لا كلام فى صحة ذلك مجازا الخامس ان يطلق ويراد به كل واحد من معنيه او معانيه بان تتعلق النسبة بكل منهما ان امكن اجتماعها بان لا تكون قرينة على ارادة احده معنيه كفى الكل الافرادى عند عدم القرينة على ارادة واحد من الآحاد وان كانا متضادين كما يقال رأيت الجون ويراد به الاسود والابيض ونحو انعم على مولاك يراد به المعتق والمعتق ونحو اقرأت هند ويراد به الطهر والحياض بخلاف نحو ثلاثة قروم لان اسم العدد خاص فى مفهومه فلا يمكن ان يراد بالقرء الحياض والطهر معا وبخلاف نحو افعال مراد به الامر والتهديد على القول باشتراك بينهما لان الامر يقتضى الطلب والتهديد بخلافه

( فلا )

ويجوز ان يكون موضوعا اصطلاحيا لما اشترك فيه المعانى (فا) اى افظ (وضع) اى عين للدلالة على معنى نفسه (وضعا كثيرا) المراد به مقابل الواحد فيشمل الموضوعين ايضا (لمعنيين فصاعدا) فخرج المفرد ما كان او خاصا وهو ظاهر والمجاز اذ لا وضع فيه بهذا المعنى (بلا نقل) من معنى الى آخر سواء كان بينهما مناسبة او لا فخرج المنقول فانطبق الحد على المحدود (وحكمه التوقف) للتأمل (ليترجم) المعنى (المراد) من بين المعانى حتى لو لم يترجم بانفسد باب ترجمه يكون المشترك مجعلا لانيال المراد الا البيان من المجمع كما سيأتى ولما كان ههنا مظنة ان يقال لم لا يجوز ان يحمل على كل واحد من المعنيين او المعانى من غير توقف وتأمل فيما يحصل به ترجم احدهما او رد عقيب ذلك مسألة امتناع استعمال المشترك فى معنيه فصاعدا فقال (ولا عموم له) خلافا لبعض الشافعية وتحرير محل النزاع انه هل يجوز ان يراد بالمشترك فى استعمال واحد كل واحد من معنيه او معانيه بان تتعلق النسبة بكل واحد منها لا بالمجموع من حيث هو مجموع اذا امكن اجتماعها كأنعم على مولاك وان كانا متضادين نحو رأيت الجون اى الاسود والابيض واقرأت هند اى طهرت وحاضت بخلاف ثلاثة قروم وفعال فى الامر والتهديد والتدب والاباحة

فقبل يجوز وقيل لا يجوز



فلا يمكن اجتماعهما او امراداه النذب والاباحة لتنا في بينهما وهذا محل  
 النزاع قيل انه يجوز وقيل لا وقيل يجوز في النبي نحو ما رأيت عينا  
 لا في الاثبات ثم اختلف القائلون بالجواز قيل انه بطريق الحقيقة وهو المنقول  
 عن القاضي وقيل بطريق المجاز ونقل عن الشافعي انه ظاهر في المعنيين دون  
 احد هما فيجب الحمل عليهما عند التجرد عن القرائن ولا يحمل على  
 احدهما خاصة الابقرينة وهو عام فيهما وهذا معنى عموم المشترك فالعام  
 عنده قسمان قسم متفق الحقيقة كعموم غير المشترك وقسم مختلف الحقيقة  
 كعموم المشترك قال التفتازاني ان ما نقل عن الشافعي اخص من مذهب  
 القاضي ورده في التحرير بان صحة اطلاقه على معنيين حقيقة عند القاضي  
 ان كانت لعمومه فيهما فهو عين ما نقل عن الشافعي وان كانت لاشتراك  
 فيهما وفي كل منهما او لاشتراك في كل منهما فقط فهو مبين لما نقل عن الشافعي  
 اقول في الرد نظر لان كلامنا في اطلاقه على معانيه بمعنى الكل الافرادى  
 لا المجموع فلامعنى لقوله وان كان لاشتراك فيهما وفي كل منهما تأمل واخرج  
 الجوزون بقوله تعالى ان الله تعالى وملائكته يصلون على النبي الآية بان الصلاة  
 من الله تعالى رحمة ومن الملائكة استغفار وبقوله تعالى ان الله يعبدله من في  
 السموات ومن في الارض والشمس والقمر والنجوم والجال والشجر والداوب  
 وكثير من الناس الآية بان المراد بالسجدة في غير العقلاء بمعنى الانقياد وفي العقلاء  
 بمعنى وضع الجبهة واجيب عن الاول بمنع تعدد معنى الصلاة ههنا لان سياق الآية  
 لا يحاب اقتداء المؤمنين بالله وملائكته في الصلاة على النبي عليه السلام فلا بد من  
 اتحاد معنى الصلاة في الجميع فيراد بها اما الدماء في الجميع وهو المعنى الحقيقي او ارادة  
 الخير في الجميع وهو المعنى المجازى وعن الثاني بحمل السجدة في الجميع على الانقياد  
 ففي الآيتين لم يوجد استعمال المشترك في اكثر من معنى واحد واختلف القائلون  
 بعدم الجواز قيل انه لا يمكن للدليل القائم على امتناعه واختاره الشارح وقيل  
 يجوز عقلا لالغة لان الوضع في اللغة تخصيص اللفظ بالمعنى فينا في استعماله  
 في المعنيين في حالة واحدة وجعل التخصيص ههنا بمعنى جعل اللفظ منفردا من  
 بين سائر الالفاظ بالحصول للمعنى الموضوع له لا بمعنى قصره على ذلك المعنى  
 كما زعم التفتازاني خلاف المتبادر لان المتبادر من قولهم تخصيص اللفظ بالمعنى  
 دخول الباء على المقصور عليه لا على المقصور كيف ولو كان المعنى كما قاله  
 التفتازاني لزم ان لا توجد الالفاظ المترادفة فان قيل لو كان المعنى كما قلت لزم ان

ثم اختلف القائلون بالجواز فقيل حقيقة  
 وقيل مجاز وعن الشافعي انه ظاهر في  
 المعنيين يجب الحمل عليهما عند التجرد  
 عن القرائن ويحمل على احد هما  
 خاصة الابقرينة وهذا معنى عموم  
 المشترك والعام عنده قسم متفق  
 الحقيقة وقسم مختلفها واختلف  
 القائلون بعدم الجواز فقيل لا يمكن  
 للدليل القائم على امتناعه وقيل يصح  
 لكنه ليس من اللغة



لا يوجد المشترك قلنا ممنوع لان الوضع متعدد وكل وضع يقتضى تخصيص اللفظ  
 بالمعنى الذى وضع له باعتبار ذلك الوضع لا باعتبار وضع آخر تأمل \* ثم اختلفوا  
 في جمع المشترك مثل العيون على قولين كما ذكره الشارح والمختار عنده انه  
 لا يستعمل في اكثر من معنى واحدا في المفرد ولا في الجمع لاحقيقة ولا مجازا اما  
 حقيقة فلان استعماله في معانيه في اطلاق واحد بطريق الحقيقة اما بان يوضع  
 بازاء مجموع تلك المعاني من حيث هو مجموع واما بان يوضع بازاء كل واحد منها  
 بالاستقلال والاول مع كونه ليس محل للنزاع ممنوع قطعاً لانه لو كان موضوعاً بازاء  
 المجموع لما صح استعماله في جزئه بطريق الحقيقة ضرورة لانه ليس نفس الموضوع له  
 بل جزؤه واللازم باطل بالاتفاق فان قيل الملازمة ممنوعة لجواز ان يكون  
 موضوعاً لكل واحد من معانيه كما وضع للمجموع قلنا النزاع في صحة اطلاقه على  
 كل واحد منهما بالوضع المستقل واما النزاع في صحة اطلاقه عليه بالوضع الواحد  
 والاستعمال الواحد في المجموع والثاني لا يتخلو اما ان يوضع بازاء كل واحد بشرط  
 الانفراد عن الآخر او بشرط الاجتماع معه او مطلقاً عن احد الشرطين وعلى  
 التقدير الثلاثة يمنع استعماله في تلك المعاني في اطلاق واحد بطريق الحقيقة اما  
 على الاول والثالث فلما ذكره الشارح من لزوم كون كل منهما مراداً او غير مراد في  
 اطلاق واحد ضرورة اعتبار وضعه لهذا المعنى بشرط الانفراد او مطلقاً  
 يوجب ارادة هذا المعنى خاصة واعتبار وضعه للمعنى الآخر يوجب ارادته خاصة  
 اما على الاول فظاهر لانه اعتبر شرط الانفراد واما على الثاني فلان معنى الوضع  
 تخصيص اللفظ بالمعنى فلو اعتبر الوضعان في اطلاق واحد لزم ان يكون كل  
 من المعنيين مراداً او غير مراد في اطلاق واحد ويلزم ايضا في كل من المعنيين صفة  
 الانفراد والاجتماع بحسب الارادة واللازم باطل وقول الشارح فلان الوضع  
 لكل واحد منهما بالاستقلال يقتضى الخ ينطبق على كل من الاحتمالين واما على  
 الثاني فلما ذكر في بيان انقضاء وضعه للمجموع من حيث المجموع وقول الشارح  
 بالاستقلال بأبي عن هذا الاحتمال لانه ليس محل للنزاع واما مجازاً فلان استعماله  
 في كل من المعنيين بطريق المجاز اما بان يراد به المجموع او كل واحد من المعنيين  
 والاول غير الموضوع له والثاني هو الموضوع له فيلزم الجمع بين المعنى المجازى  
 والحقيقي في اطلاق واحد وذا باطل واما بان يراد به احدهما على انه نفس  
 الموضوع له والآخر على انه مناسب للموضوع له لعلاقة بينهما واما بان يراد به  
 كل منهما على انه معنى مجازى مناسب للمعنى الموضوع له اذ لا يجوز ان يراد كل

ثم اختلفوا في الجمع مثل العيون فذهب  
 الاكثرون الى ان الخلاف فيه مبنى على  
 الخلاف في المفرد ان جاز و الا فلا  
 وقيل يجوز فيه وان لم يجز في المفرد  
 والمختار انه لا يستعمل في اكثر من معنى  
 واحدا في المفرد ولا في الجمع لاحقيقة  
 ولا مجازاً اما حقيقة فلان الوضع  
 لكل واحد منهما بالاستقلال يقتضى  
 انفراد المعنى وعدم اجتماعه مع غيره  
 فلو جاز ارادتهما معا وضعا يلزم  
 ان يكون كل منهما مراداً او غير مراد  
 وهو محال واما مجازاً فلان استعماله  
 في كل من المعنيين بطريق المجاز اما  
 بان يكون بين المعنيين علاقة فيراد  
 احدهما على انه نفس الموضوع له  
 والآخر على انه يناسب الموضوع له  
 لعلاقة بينهما وهذا جمع بين الحقيقة  
 والمجاز واما باستعماله في كل منهما  
 على انه معنى مجازى بالاستقلال  
 وسيجى ان استعمال اللفظ بين معنيين  
 مجازيين باطل بالاتفاق

(منهما)



منهما على انه معنى موضوع له لكونه خلاف الفرض وكلاهما باطلان اما الاول  
فللزوم الجمع بين الحقيقة والمجاز في حاله واحده واما الثاني فلان استعمال اللفظ  
في معنيين مجاز بين باطل بالاتفاق ولانه يلزم اعتبار معنى ثالث موضوع له  
يناسب له المعنيان المجازيان وحينئذ لا يصح استعمال المشترك بين المعنيين  
في هذين المعنيين مجاز العدم ثالث وضع له اللفظ وبصح استعمال المشترك بين  
ثلاثة معان في الاثنين منها والمشارك بين اربعة في ثلاثة منها هكذا وهذا التفصيل  
بما لا قائل به بل البحث جار في المشترك مطلقا سواء كان مشتركا بين معنيين  
او ثلاثة او ازيد ( قوله يتناول الثلاثة واكثر ) والمراد بالاكثر في القلة الى  
العشرة وفي الكثرة الى ان يشمل الكل فان قيل قد تقدم انه لا فرق بين القلة والكثرة  
في الشمول على مسميات غير مناهية عندهم قلنا ذلك في الجمع المعرف باللام  
لا في المنكر ( قوله سواء ) كان جمع القلة او الكثرة ( اشارة الى ان الجمع المنكر سواء  
كان جمع قلة او كثرة ليس بعام عنده لعدم الاستفراق اما جمع القلة فظاهر واما  
الكثرة فلان رجالا مثلا لا يتبادر منه عند اطلاقه استفراق جساات الرجال على  
سبيل الشمول كما لا يتبادر من رجل استفراق جميع الوحدات فلا يكون عاما  
الا عند من اكتفى في العام باشمال جمع من المسميات ( قوله لان الوضوح  
فوق الظهور ) فبان هذا في الوضوح والظهور الاصطلاحيين ولا فرق بينهما  
في اللغة ففي القاموس وضع الامر بوضوح وضوحا واضحا ووضوحا وتوضيح بان  
وظهر ظهورا تبيين فعلى هذا يجوز اخذ الوضوح اللغوي في تعريف الظاهر  
الاصطلاحى على انه لا فساد في تعريف الشئ بما هو اوضح منه ويمكن ان يقال ليس  
مراده ان تعريفه بما اوضح فاسد بل مراده ان الظاهر لو عرف بما اوضح لا يستقيم  
في تعريف النص لان الوضوح فوق مراتب الظهور فلو اخذ في تعريف الظاهر  
لم يصح تعريف النص بما اوضح ولا بما ظهر ( قوله اى بمجرد سماعها سواء كان  
مسوقا او لا ) اختلفوا هل يشترط في الظاهر عدم كونه المعنى مقصودا  
بالسوق او لا يشترط كما اشترط في النص كونه مقصودا بالسوق فذهب القديما  
منهم الى عدم اشتراطه حيث لم يذكروه في تعريفه اصلا في الكشف ان عدم السوق  
في الظاهر ليس بشرط بل هو ما ظهر المراد منه سواء كان مسوقا او لا ولم يذكروا  
في تعريفه هذا الشرط ولو كان معتبرا ما غفلوا عنه ولذا عمه الشارح فان قيل  
انهم ذكروا ان ازيدا ووضوح النص على الظاهر بمجرد السوق حيث قال في التنقيح  
ثم ان زاد الوضوح بان سبق الكلام له سمي نصا وهذا يقتضى اعتبار عدم السوق

( واما الجمع المنكر فواضع وضعوا واحدا )  
خرج به المشترك ( لكثير غير محصور )  
خرج به الخاص ( بلاشمول ) خرج به  
العام ( وحكمه انه يتناول الثلاثة واكثر )  
سواء كان جمع القلة او الكثرة لانها  
اقل الجمع مطلقا عرفا كما سبق تحقيقه  
( لا الاذن ) من الثلاثة لانه غير ما وضع له  
اصلا ( حتى لو حلف لا يتزوج نساء  
لا يحنث بواحدة وثلثين ) اذ لا يشملها  
لفظ الجمع لما فرغ من اقسام التقسيم  
الاول شرع في اقسام التقسيم الثاني فقال  
( واما الظاهر فاعرف مراده ) لم يقل  
ظهر لثلاثي توهم تعريف الشئ بنفسه  
وان كان المقصود به المعنى اللغوي ولم  
يقبل ما اوضح لان الوضوح فوق  
الظهور ( بسماع صيغته ) اى بمجرد سماعها  
سواء كان مسوقا له او لا كما ان الاعتبار  
في النص كونه مسوقا للمراد سواء احتمل  
التخصيص والتأويل او لا وفي المفسر  
عدم احتمال التخصيص والتأويل سواء  
احتمل النسخ او لا وفي المحكم عدم  
احتمال شئ من ذلك فعلى هذا تكون  
الاقسام متداخلة بحسب الوجود  
متميزة بحسب المفهوم واعتبار الجبئية  
هذا على رأى المتقدمين



في الظاهر قلنا بعد تسليم الاقضاء المذكور كون ازدياد وضوح النص عليه بمجرد السوق ممنوع كيف وقد قال في الكشف وليس ازدياد وضوح النص على الظاهر بمجرد السوق كما ظنوا اذ ليس بين قوله تعالى وانكحوا الايما منكم مع كونه مسوقا في اطلاق النكاح وبين قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم مع كونه غير مسوق فيه فرق في فهم المراد للسامع وان كان يجوز ان يثبت لاحدهما بالسوق قوة تصلح للترجيح عند التعارض كالتجربين المتساويين في الظهور يجوز ان يثبت لاحدهما منزلة على الآخر بالشهرة او التواتر او غيرهما من المعاني بل ازدياده عليه بان يفهم منه ما لم يعرف من الظاهر بقربة نطقية تنضم سياقا او سباقا تدل على ان قصد المتكلم ذلك المعنى بالسوق كبيان العدد في قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع فان العدد لم يفهم بدون اقتران مثنى وثلاث وذهب المتأخرون الى اشتراط عدم السوق في الظاهر واشتراط السوق مع احتمال التأويل ان كان خاصا او التخصيص ان كان عاما في النص واشتراط عدم احتمالهما مع وجود احتمال النسخ في المفسر واشتراط عدم احتمال النسخ ايضا في المحكم فعلى هذا المذهب تكون الاقسام متباينة في الوجود والمفهوم حيث لم يعتبروا في مفهومها المعنى السليبي وعلى مذهب القدماء تجتمع في الوجود فيما سبق له ولم يحتمله شيئا وتفرق بحسب المفهوم والخبثية والظاهر اعم بحسب المفهوم من النص والمفسر والمحكم (قوله وحكمه وجوب العمل بما عرف) اختلفوا في حكم الظاهر وليس النزاع في ايجابه العمل به بل في ايجابه العلم واليقين فذهب العراقيون منهم الكرخي الى انه يوجب اليقين ايضا وذهب مشايخ ما وراء النهر منهم ابو منصور الماتريدي الى انه يوجب وجوب حقيقة ما اراد الله منه ولا يوجب اليقين وهذا الخلاف بناء على ان العام الذي لم يخص منه البعض لا يوجب العلم عندهم ويوجبه عند الاولين مع احتمال الخصوص وكذا كل حقيقة مع احتمال المجاز وهذا لان القطع مع الاحتمال وان كان بعيدا لا يجتمعان فلا يوجب اليقين مع الاحتمال بل يوجب العمل كخبير الواحد والقياس وعند الاولين لا عبرة للاحتمال البعيد الذي لا دليل عليه لانه لم ينشأ عن دليل بل هو ناش عن ارادة المتكلم وهو امر باطني لا يكلف به لعدم الوقوف عليه والاحكام انما تتعلق بالظاهر لا بالباطن كرخص المسافر لا تتعلق بحقيقة المشقة لكونها امر باطنيا بل بالسفر وكذا النسب يتعلق بالفراش لا بالاعلاق فصار هذا كالعلوم العادية كعلمنا بان الجبل الذي رأينا فيما مضى لم يتقلب الآن ذهبنا فان هذا العلم

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



قِطْعِي مع احتمال انقلابه بناء على جواز خرق العادة لكونه لم يعتبر لعدم كونه ناشئا عن دليل ولهذا اختاره الشارح حيث قال يقينا وهو مفعول عرف فان قيل ان الظن كاف في باب العمل بلا حاجة الى القطع واليقين فلنا نعم لكن مراده ان الظاهر يفيد القطع لمضمونه لان القطع لا بد منه في باب العمل تأمل وكذا الحال في النص كما سيأتي واختار بعض المتأخرين التفصيل بان كلا من الظاهر والنص يفيد القطع وهو الاصل والظن عند اعتقاد غير المراد بدليل ورده الشارح بأن من يقول باقادة القطع يقول يفيد من حيث هو ظاهر ومن حيث هو نص كما ان الخاص من حيث هو خاص والعام من حيث هو عام يفيد الحكم وكذا من يقول بعدم افاقتها القطع يقول لا يفيد من حيث هو ظاهر ونص لا مطلقا اي مع قطع النظر عن قيد الحثية حتى يصح الرد عليهما وان اراد به بيان الواقع فلا مشاحة فيه لان الواقع كذلك (قوله والافلا يكون شي الخ) اي وان لم يقيد احتمال التأويل بقوله ان كان خاصا واحتمال التخصيص بقوله ان كان عاما بل اعتبر امعا لا يكون شي من الخاص ظاهرا لان الخاص لا يحتمل التخصيص اصلا وانما يحتمل التأويل (قوله واما النص فاازداد ظهورا) لم يقل فاازداد وضوحا كما في التوضيح لئلا يرد عليه انه يلزم ان توجد واسطة بين الظاهر والنص ولم يسم بشي من الاسماء وهو ما وضع المراد به ولم يزد عليه بأن سيق الكلام لاجله واجيب عنه بان المراد بزيادة الوضوح ههنا هي الزيادة في قولهم زاد الدينار على الدرهم لا التي في قولهم زاد الدرهم (قوله قيل هو سوق الكلام له) اقول الظاهر ان السوق بمعنى المفعول اي كون الكلام مسوقا للمعنى لان السبب لازدياد المراد كون المعنى مسوقا لاسوق المتكلم الكلام فان قيل كون الكلام مسوقا صفة الكلام لاصفة المعنى لان صفة المعنى كونه مسوقا له فلا تستقيم السببية ايضا فلنا نعم لكن كون الكلام مسوقا وان كان صفة للكلام لكن كونه مسوقا للمعنى صفة المعنى بناء على ان المصدر المتعدي بحرف الجر صفة للمجرور فتستقيم السببية قال فخر الاسلام واما النص فاازداد وضوحا على الظاهر بمعنى من المتكلم لاني نفس الصيغة وقالوا مراده بمعنى من المتكلم سوقه ذلك اللفظ للمعنى مقصود منه حيث قالوا ان المتكلم اذا قصد المعنى المراد بالسوق كان نصا وان لم يقصده كان ظاهرا كما لو قيل رأيت فلانا حين جاءني القوم كان قوله جاءني القوم ظاهرا في مجيئ القوم لكونه غير مقصود بالسوق ولو قيل ابتداء جاءني القوم كان نصا في مجيئ القوم لكونه مقصودا

وان اراد بيان الواقع فلا مشاحة لكنها بعيدة كما لا يخفى (مع احتمال التأويل) ان كان خاصا (والتخصيص) ان كان عاما والا فلا يكون شي من الخاص ظاهرا (او) مع (احتمال النسخ) ايضا سواء كان خاصا او عاما (واما النص فاازداد ظهورا) اي ظهوره والمراد ظهور المراد به (على) ظهور (الظاهر) متعلق بقوله اازداد (بمعنى) اي ازدياده بسبب امر (من) جهة (المتكلم) قيل هو سوق الكلام له لان السوق له اجلي من غيره ولهذا رجحت العبارة على الاشارة وفي الكشف انه ليس بشي لعدم الفرق في الظهور بين وأنكحوا الايامى وقانكحوا ما طالب لكم نعم يفيد قوة للمسوق له هي علة الترجيح عند التعارض بل هو ضم قرينة نطقية سباقية نحو مثني وثلاث ورباع



بالسوق وهذا ان الكلام اذا سبق لمقصود كان فيه زيادة ظهور بالنسبة الى غير  
المسوق له ولهذا كانت عبارة النص راجحة على اشارته ورده في الكشف بانه  
مخالف لعامة الكتب ثم نقل عنهم ما يدل على ان عدم السوق ليس بشرط  
في الظاهر فقال ثبت بما ذكرناه ان عدم السوق ليس بشرط في الظاهر كيف  
انهم لم يذكر وا في تحديد الظاهر هذا الشرط ولم يفرقوا في ايراد الامثلة له بين  
ما كان مسوقا وغير مسوق ولو كان شرطا لما غفلوا عن ذكره وليس ازدياد  
وضوح النص على الظاهر بمجرد السوق كما ظنوا اذ ليس بين قوله تعالى وانكحوا  
الايامى منكم مع كونه مسوقا في اطلاق النكاح وبين قوله تعالى فانكحوا ما طاب  
لكم مع كونه غير مسوق فيه فرق في فهم المراد للسامع وان كان يجوز ان  
ثبت لاحدهما بالسوق قوة تصلح للترجيح عند التعارض بل بازدياده بان  
يفهم منه معنى لم يعرف من الظاهر بقريته نطقية تنضم اليه سياقا او سباقا  
كما في قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع فان العدد  
لم يفهم منه بدون اقتران مثنى وثلاث ورباع ونحو انما البيع مثل الربا فان قوله  
تعالى احل الله البيع وحرم الربا ظاهر في تحليل البيع وتحريم الربا ونص  
في التفرقة بين البيع والربا ولكن لم تفهم هذه التفرقة بدون انضمام قوله انما البيع  
مثل الربا هذا كلامه واعترض عليه بوجوده الاول ان قريته السوق تمنع احتمال  
غير المسوق له فيزداد به المسوق له وضوحا من غير حاجة الى امر آخر والثاني ان  
القريته لا تختص بالنطقية لجواز ان تكون حالية والثالث انه يلزم ان لا يكون  
قولنا جاني القوم حين قصده الاخبار نصافيه لعدم القريته النطقية والرابع  
انه لو كان زيادة وضوحه بانضمام قريته نطقية تدل على ان قصد المتكلم ذلك المعنى  
لم يبق محتملا لتأويل هو في حيز المجاز لتعين المراد مع ان هذا الاحتمال باق  
في النص والخامس ان ما ازاد وضوحا بانضمام معنى آخر هو تمام المراد لان مفهوم  
الظاهر كما هو الظاهر في تعريف النص فالشارح غير عبارة الكشف وقال بل  
هو اي المعنى الذي من جهة المتكلم هو ضم قريته نطقية وقد قال في الكشف بل  
ازدياده بان يفهم منه معنى لم يعرف من الظاهر بقريته نطقية ولا يخفى عليك  
ما بينهما من المخالفة حيث جعل ذلك المعنى عبارة عن القريته النطقية وليس  
كذلك ولعله انما ترك ذلك القول حذرا من ورود الاعتراض الخامس لانه مورده  
(قوله فان اشتق هذه الكلمة من قولك الخ) وجه الاحتجاج بالمعنى اللغوي  
ان الزيادة معتبرة في اللغوي فكذا في الاصطلاح والزيادة تقتضي المزيد عليه

او سباقية نحو قالوا انما البيع مثل الربا تدل  
على معنى زائد على مفهوم الظاهر هو  
المقصود الاصلى بالسوق كيان العدد  
في الاول لان محط الفائدة هو القيد  
الزائد والتفرقة في الثاني لكونه جواب  
قول الكفار انما البيع مثل الربا ورد اولا  
ان قريته السوق تمنع احتمال غير  
المسوق له فيزداد به المسوق له وضوحا  
وثانيا ان القريته لا تختص بالنطقية  
ولعلها حالية (خاصا كان) ذلك النص  
(او اما) قال شمس الائمة زعم بعض  
الفقهاء ان اسم النص لا يتناول  
الانحصار وليس كذلك فان اشتقاق  
هذه الكلمة من قولك نصصت الدابة  
اذا جعلتها على سير فوق السير المعتاد  
منها بسبب باشرته



وهو الظاهر فيما نحن فيه والظاهر اعم من الخاص والعام فكذا النص والسير  
 المعتاد في المعنى اللغوي بمنزلة الظاهر وما فوقه بمنزلة النص وقوله بمعنى من  
 المتكلم في مقابلة قوله بسبب باشرته وهو على صيغة الخطاب ذكر الغزالي  
 في المستصفي الظاهر هو الذي يحتمل التأويل والنص لا يحتمل \* والنص يطلق  
 على ثلاثة اوجه \* الاول ما أطلقه الشافعي حيث سمى الظاهر نصا فهو منطلق  
 على اللغة ولا مانع في الشرع والنص في اللغة بمعنى الظهور يقال نصصت  
 الصبية رأسها اذا رفعت واظهرت فعلى هذا حده هو حد الظاهر بعينه وهو  
 اللفظ الذي يغلب على الظن فهم معنى منه من غير قطع فهو بالاضافة الى ذلك  
 المعنى الغالب ظاهر ونص \* والثاني ما لا يتطرق اليه احتمال اصلا كالحجامة مثلا  
 فانه نص في معناه لا يحتمل شيئا آخر وكل ما كان كذلك سمى بالاضافة الى معناه  
 نصا في طرفي الاثبات والنفي فعلى هذا حده هو اللفظ الذي يفهم منه على القطع  
 معنى فهو بالاضافة الى معناه المقطوع به نص ويجوز ان يكون اللفظ الواحد نصا  
 وظاهرا وبجملا كن بالاضافة الى ثلاثة معان \* والثالث التعبير بالنص  
 عما لا يتطرق اليه احتمال مقبول بعضه دليل اما الاحتمال الذي لا بعضه دليل  
 فلا يخرج اللفظ عن كونه نصا فشرط النص على هذا المعنى ان لا يتطرق اليه  
 احتمال معتضد بدليل لا مطلق الاحتمال كما هو شرط في المعنى الثاني فظهر منه  
 ان موجب النص على التفسير الذي اختاره مشايخنا وهو المعنى الاول والثالث  
 ظني عند الشافعي (قوله يظهر ذلك) اي ازدياد الوضوح (قوله ظاهر  
 في الاطلاق ونص في الفرق) اي في جواز البيع فيصح الاستدلال به على كل من  
 الاطلاق والفرق بخلاف من قال باختصاص النص بالسبب فان عنده لا يصح  
 الاستدلال به على الظاهر لاختصاصه بالسبب وقوله تعالى فانكحوا ما طاب  
 لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع من هذا القبيل فانه ظاهر في اطلاق النكاح  
 نص في بيان العدد (قوله فان ما به ازداد المفسر وضوحا) قال فخر الاسلام  
 واما المفسر فاذا زاد وضوحا على النص سواء كان بمعنى في النص او غيره بان كان  
 بجملا فلحقه بيان قاطع فانسده باب التأويل او بان كان عاما فلحقه بيان قاطع  
 فانسده باب التخصيص انتهى فظهر منه ان المعنى الذي في النص اعني كونه  
 بجملا سبب لوضوح المفسر وان النص يكون بجملا فزال اجاله بالتفسير وليس كذلك  
 لان كون النص بجملا لا يكون سببا لوضوح المفسر بل انما يكون سببا لتفسيره  
 وانما سبب وضوح المفسر هو التفسير ولان النص لا يكون بجملا بالنسبة الى معنى

ففرقتان النص ما يزداد وضوحا بمعنى  
 من المتكلم بظهر ذلك عند المقابلة بالظاهر  
 عاما كان او خاصا (غير مختص بالسبب)  
 قال شمس الأئمة قال بعضهم النص يكون  
 مختصا بالسبب الذي كان السياق له فلا  
 يثبت به ما هو موجب الظاهر وليس  
 كذلك عندنا فان العبرة لعموم الخطاب  
 لخصوص الاسباب فيكون النص  
 ظاهرا بصيغة الخطاب نصا باعتبار  
 القرينة التي كان السياق لاجلها (قوله  
 تعالى واحل الله البيع وحرم الربو)  
 هذا مثال للظاهر والنص فانه ظاهر في  
 الاطلاق ونص في الفرق بين البيع والربا  
 بالحل والحرم لان السوق كان لاجله  
 فانما تزلت رداع على الكفرة في دعواهم  
 المساواة بين البيع والربا كما قال  
 تعالى ذلك بانهم قالوا انما البيع مثل  
 الربا (وحكمه وجوب العمل بما وضح  
 يقينامع احتمال السابق) يعني احتمال  
 التأويل والتخصيص والنسخ احتمالا  
 غير ناش عن الدليل وقد عرفت انه  
 لا ينافي القطع واليقين (وقد يطلق النص)  
 (على مطلق اللفظ) لاشتمال المقال على  
 زيادة ايضاح بالنسبة الى الحال (و) يطلق  
 (على لفظ القرآن والحديث) لانا اكثرهما  
 نصوص ويحتمل ان يكون من قبيل المطلق  
 في مقابلة الاجماع والقياس وهذا اقرب



واحد ولهذا عدل عنه الشارح وجعل ذلك المعنى سبباً لما به ازداد وضوح المفسر  
وجعل التفسير سبباً له وضوح و اضاف لفظ المعنى الواقع في عبارة فخر الاسلام  
الى الكلام حيث قال سبباً عن معنى في الكلام بدل قوله في النص ثم فسر به بقوله  
بان كان اللفظ بجمل لا يقال ان الظاهر من قوله فاازداد وضوحاً على النص  
ان المفسر قبل التفسير نص في ذلك المعنى لان المزيد فرع المزيد عليه ولزوم كونه  
بجمل قبل التفسير يقتضى ان لا يكون نصالان النص لا يكون بجمل لان تقول  
ليس معنى زيادة الوضوح ان يكون زائداً عليه في تلك المادة بعينها بل معناه  
ان وضوح المفسر في محله زائد على وضوح النص في محله (قوله فلحقه بيان قطعي  
الدلالة والثبوت) بواو الجمع وفي بعض النسخ بأو الفاضلة وهو خطأ لان بيان  
التفسير في الجمل لا بد وان يكون قطعي الدلالة والثبوت معا حتى ينسب باب  
التأويل اذ لو كان قطعي الدلالة وحده او قطعي الثبوت وحده لاحتمل التأويل  
ولذا قالوا ان الجمل اذا بين بخبر الواحد او بيان فيه احتمال لا يكون مفسراً  
بل يقبل التأويل لعدم كون الاول قطعي الثبوت وان كان قطعي الدلالة والثاني  
قطعي الدلالة (قوله او خاصاً فلحقه ما نسده به باب التأويل) والذي ظهر  
من هذا الاختصاص اختصاص بيان التفسير بالخاص تأمل (قوله وسببه)  
اي سبب الثاني (قوله ونحو الصلاة والزكاة) اعلم ان فخر الاسلام قال اما المفسر  
فاازداد وضوحاً على النص بمعنى في النص او بغيره واختلفوا في تفسيره قال  
بعضهم معنى قوله بمعنى في النص ان سبب وضوح المفسر في معنى نفس الكلام  
وهو الاجال ومعنى قوله او بغيره ان سبب وضوحه معنى في غير الكلام وهو  
المعنى القائم بالمتكلم اعني ارادته لان الكلام ظاهر في افادة معناه لا يحتاج  
فيه الى بيان ولكنه يحتمل ان يراد به غير ظاهره وذلك انما ثبت بارادة المتكلم  
فالتحقيق البيان يقطع ذلك الاحتمال وقال بعضهم معنى قوله بمعنى في النص  
ان البيان يكون متصلاً به ومعنى قوله بغيره ان لا يكون بيانه متصلاً به بل يثبت  
ذلك بكلام آخر والشارح رحمه الله اختار التفسير الاول لانه متبادر فقوله تعالى  
خلق الانسان هلوماً يصح تمثيلاً للقسم الاول بكلا التفسيرين لان المفسر بجمل  
والبيان متصل به واما نحو الصلاة والزكاة فانما يصح تمثيلاً للاول على التفسير  
الاول لان في لفظهما اجالا ولا يصح تمثيلاً على التفسير الثاني لان بيانها  
ثبت باقوال النبي عليه السلام وافعاله لا بيان متصل به وكذا قوله تعالى فسجد  
الملائكة كلهم اجمعون يصح مثلاً للقسم الثاني على التفسير الذي اختاره

( الشارح )

( واما المفسر فاازداد وضوحاً على  
النص ببيان التفسير او التقرير) فان ما به  
ازداد المفسر وضوحاً على النص اما  
ان يكون سبباً عن معنى في الكلام او في  
المتكلم والاول بيان التفسير بأن يكون  
يكون اللفظ بجملاً فلحقه بيان قطعي  
الدلالة والثبوت فانسده باب التأويل  
اذ لو يكن قطعي الدلالة والثبوت  
لانفتح باب التأويل فان الجمل لا يقبله  
مالم يبين بغير القاطع والثاني بيان التقرير  
اما بان يكون عاماً فلحقه ما انسده باب  
التخصيص او خاصاً فلحقه ما انسده  
باب التأويل وسببه ارادة المتكلم لان  
الكلام ظاهر معناه لكن يحتمل ان يراد  
به غير ظاهره فلحقه البيان به يقطع  
ذلك الاحتمال ( بحيث لا يحتمل) متعلق  
ازداد ( الا النسخ) دون التأويل  
والتخصيص الاول ( نحو) قوله تعالى  
(خلق الانسان هلوماً) حيث بين بقوله  
اذامسه الشر جزوماً واذامسه الخير  
منوماً ونحو الصلاة والزكاة واما لهما  
( و) الاول من الثاني



الشارح واما على التفسير الثاني فلا يصح مثاله وانما يكون مثالا للقسم الاول لان البيان متصل به ( قوله فان الملائكة جمع عام الخ ) تصریح بأن المفسر في هذه الآية لفظ الملائكة لا السجدة كما ظن فلا وجه لما قيل ان في كون هذه الآية من قبيل المفسر نظرا لان السجود كما يستعمل بمعنى وضع الجبهة على الارض يستعمل ايضا بمعنى الخضوع اما بالاشتراك اللفظي او المعنوي او بطريق المجاز كما صرحوا به فكان الاحتمال باقيا فلا يكون مفسرا لا يقال يجوز ان يكون المفسر هو اسناد السجود الى الملائكة لالفظ السجود لاننا نقول المفسر والمجمل وغيرهما من احوال اللفظ لامن احوال الاسناد ولو سلم ذلك لكن من حكم المفسر ان يحتمل النسخ وهذا لا يحتمل النسخ لانه خبر الله تعالى والنسخ لا يجري في الاخبار وانما يجري في الاحكام فان قيل ان قوله تعالى فسجد الملائكة يحتمل النسخ بحسب لفظه وان لم يحتمل بحسب انه خبر الله تعالى والمفسر انما يحتمل النسخ بحسب لفظه قلنا فعلى هذا يلزم ان يكون جميع المحكمات مفسرا بحسب لفظه اقول يرد على ما ذكره الشارح ان نسخ المعنى لا يتصور الا في كلام دال على حكم لقطع بانه لا معنى للنسخ معنى اللفظ المفرد ولو مقيدا بقيد كلفظ الملائكة المقيد بكل واجمعون فاذا اعتبر في المفسر احتمال النسخ من حيث المعنى فلا بد وان يكون كلاما مقيدا للحكم فلا يصح ان يكون لفظ الملائكة مع قطع النظر عن قوله فسجد مثلا للمفسر ( قوله انسداد باب التخصيص ) قيل ان ابليس مستثنى فقد قبل التخصيص اجيب عنه تارة بان الاستثناء ليس بتخصيص عندنا فلا يرد نقضا واخرى بان الاصل فيه الاتصال وعد ابليس من الملائكة على سبيل التغليب بان يغلب افراد جنس الملائكة على فرد من غير هذا الجنس مغمور فيما بينهم او بان غلب صفة عبادة ابليس على صفات الجن فجعل من الملائكة ادعاء ثم عبر عن المجموع بلفظ الملائكة حقيقة ( قوله فصار مفسرا ) فان قيل لادلالة لاجمعون على دفع التفرقة فان قوله تعالى كلهم اجمعون بمنزلة قوله كثير شير وحسن بسن ولادلالة لهذه التواضع الاعلى ما يدل عليه المتبوع اجيب بان ذلك ممنوع مستندا بما قال الزجاج والمبرد في قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون ان كلهم دل على الاحاطة واجمعون على ان السجود منهم في حالة واحدة مجتمعا جلالة على الافادة دون الاعادة ( قوله واما المحكم فما ازداد قوة على المفسر ) اختلفوا في تعريف المحكم ففي البردوى ان ما ازداد قوة واحكم المراد به عن احتمال النسخ سمي محكما وفي التنقيح ان زاد الوضوح حتى سدا احتمال النسخ

( نحو ) قوله تعالى ( فسجد الملائكة كلهم اجمعون ) فان الملائكة جمع عام محتمل التخصيص وبذلك الكل انسداد باب التخصيص وذكر الكل يحتمل التفرقة فقطع بقوله اجمعون فصار مفسرا ( و ) الثاني من الثاني ( نحو طلق نفسك واحدة ) فان طلق خاص يحتمل التأويل بالثلاث فذكر الواحدة انسداد باب التأويل ( وحكمه وجوب العمل به ) وجوب ( الاعتقاد ) بموجبه ( مع احتمال ) يعنى النسخ ( واما المحكم فما ازداد قوة على المفسر بخلوه عن احتمال النسخ ) مأخوذ من احكام البناء وقيل ما ازداد وضوحا عليه والمختار هو الاول لان منع النسخ لا يفيد الوضوح ( وحكمه وجوب العمل به ) وجوب ( الاعتقاد ) بموجبه ( بلا احتمال ) شئ من التأويل والتخصيص والنسخ ( وهو ) اى المحكم ( اما لعينه ان تقطع احتمال ) اى احتمال النسخ ( بما يدل على الدوام والتأيد )



ايضا يسمى محكما والمختار هو الاول لانه مناسب لاشتقاقه لانه اما ماخوذ  
من احكمت البناء اتقنه عن الانتقاض واما ماخوذ من احكمت فلانا عن  
كذا منعه عنه فالمحكم على الاول هو المتقن عن الانتقاض والتبديل بالنسخ  
زيادة القوة تناسبه واما زيادة الوضوح فلا وعلى الثاني هو الممنوع عن  
احتمال النسخ وهذا انما يقيد زيادة قوة فيه لازيادة وضوح والشارح  
جعل وجه المختار الخلو عن احتمال النسخ وقد جعله صاحب التنقيح علة فائبة  
لزيادة الوضوح ( قوله عن احتمال النسخ ) اي نسخ المعنى في زمن الوحي  
وكذا المراد بالدوام دون المعنى لان المحكم يحتمل نسخ اللفظ بان لا يتعلق به جواز  
الصلاة ولا حرمة القراءة على الجنب والحائض ( قوله بان يكون معنى الكلام )  
ليس المراد بالمعنى ههنا هو المعنى الموضوع له بل المراد به المقصود بالكلام اي  
مورده ويدل عليه جعله تفسيراً لمحل الكلام ( قوله كل من الامور المذكورة )  
اي الظاهر والنص والمفسر والمحكم ( قوله فيسقط الادنى في القطعية بالا على )  
علة في التلويح بوجهين \* احدهما ان العمل بالاقوى والاقوى اولي فاذا عمل  
بالاقوى سقط الادنى \* والثاني ان في العمل بالاقوى جمعاً بين الدليلين بحمل  
الادنى اعنى الظاهر مثلاً على احتمال الآخراً الموافق للنص واعتراض على الثاني  
بانه لا شك ان المراد بالجمع بين الدليلين الجمع بينهما بحمل كل منهما على معنى يحتمله  
في الجملة لا بالعمل بالظاهر والنص من حيث التماس ظاهر ونص مثلاً لان كون  
الكلام ظاهراً ليس بالنسبة الى الاحتمال البعيد الذي حل الظاهر عليه عند تقديم  
النص بل بالنسبة الى المعنى الذي ظهر كونه مراداً فاذا قدم الظاهر على النص  
بان ابقى الظاهر على ظاهره واول النص لكان جمعاً بينهما في المعنى الذي ذكره  
وان لم يتحقق فيه العمل بالنص حيث انه نص لا يقال العكس اولى لقوة النص  
لانا نقول حينئذ يرجع الى الوجه الاول وانما يعترض شارح شيئاً منهما  
لان الثاني لما كان مزبواً والاول متبادراً اكتفى بتبادر الاول عن ذكره ( قوله  
عند التعارض ) قيل لا تعارض حقيقة بين الادنى والاعلى لان التساوي  
شرط بين المتعارضين واجيب بان المراد بالتعارض ههنا هو التقابل مطلقاً  
اقول التساوي رتبة معتبر ههنا كما صرح بقوله اذا تساوى رتبة وعدم التساوي  
من حيث الدنو والعلو لا يضر ولعل السائل غفل عن قيد التساوي الذي ذكره  
المصنف ( قوله ظاهر في ان مدته حولان ونصف ) يعني ان الاحتمال الظاهر  
من هذه الآية كون ثلاثون شهراً مدة لكل من الحمل والفصال لانه اذا ذكر

كقوله تعالى ولان تكسوا الزواجر من  
بعده ابد او قوله عليه السلام الجهاد ما مضى  
الى يوم القيامة ( او بحسب محل الكلام )  
بان يكون معنى الكلام في نفسه مما لا يحتمل  
التبديل عقلاً كالاتيات الدالة على صفات  
الصانع تعالى وتقدس ومنه الاخبار  
المحضة الصادرة من الشارع ( واما  
لغيره ان انقطع ) احتمال النسخ ( بمضى  
زمان الوحي ) فعلى هذا كل من الظاهر  
والنص والمفسر محكم بعد الرسول عليه  
السلام ( وقطعية كل ) من الامور  
المذكورة ( متفاوتة ) بحسب تفاوت  
احتمال خلاف المراد فكلما كان الاحتمال  
ابعد كانت القطعية اقوى واشد ( فيسقط  
الادنى ) في القطعية ( بالا على ) فيها  
فالظاهر بسقط بالنص والنص بالمفسر  
والمفسر بالمحكم ( عند التعارض )  
متعلق بسقط مثال تعارض الظاهر مع  
النص من الكتاب ما قال ان قوله تعالى  
والوالدات يرضعن اولادهن حولين  
كاملين نص في ان مدة الرضاع حولان  
وقوله تعالى وحاله وفصاله ثلاثون شهراً  
ظاهر في ان مدته حولان ونصف لانها  
سقت لئلا والدة على الولد فترجعت  
الاولى



ليسان الشفاء وقوله عليه السلام استنزها من البول نص في وجوب الاحتراز فهذا راجح ولذلك يجوز الامام شربه ولولتداوى ومثال تعارض النص مع المفسر قوله عليه الصلاة والسلام المستحاضة تتوضؤ لكل صلاة نص يحتمل التأويل باستعارة اللام للتوقيت وقوله عليه السلام المستحاضة تتوضؤ لوقت كل صلاة مفسر فيرجح عليه ومثال تعارض المفسر مع المحكم قوله تعالى واشهدوا ذوى عدل منكم فان ذوى عدل مسوق لقبولية الشهادة لانها فائدة العدالة ووجوب قبولها منهما بالاجماع فهو نص فيها ومفسر لا يحتمل غير قبول شهادة العدول لان الاشهاد انما يكون للقبول عند الاداء وقوله تعالى ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا المقتضى لعدم قبول المحدود في القذف وان تاب و عدل محكم في رده اذ لا يحتمل النسخ للتأييد فرجح واعتراض بانا لانسلم ان الاول مفسر كيف والامر يحتمل الايجاب والندب وقد خص منه الاعمى والعبد ولانسلم ان الاشهاد انما يكون للقبول فلعله لا يحتمل فقط كشهادة العميان والمحدودين في القذف في النكاح واجيب بأن المستشهد به للمفسر ذوى عدل لا غير واحتمال المجاز الذى في الامر والتخصيص الذى في مجرور منكم لا ينافيه العدالة تقصد للقبول لا التحمل

شيثان وضرب للممادة كانت المدة المضروبة مدة لكل منهما بكماله نحو لفلان على الف درهم وخسة افزة حنطة الى شهرين يكون الشهران اجلا لكل واحد من الدراهم والحنطة الا انه اقام النقص ههنا في الحمل وهو قوله عليه السلام الولد لا يبق في بطن امه اكثر من سنتين فبقى في الفصال على ظاهره اعنى ثلاثون شهرا وانما كان ظاهرا في هذا المعنى لانصا لانها سبقت لمنة الوالدة على الولد لا لبيان مدة الرضاع ثم لما كانت الآية المذكورة نصا في الحولين رجحت على الظاهر لكونه اقوى وحل الظاهر على الاحتمال البعيد اعنى كون ثلاثون شهرا مدة لمجموع الامرين بأن جعل ستة اشهر منها اقل مدة للحمل والباقي منها اعنى سنتين للفصال وفيه جمع بين الدليلين ومنه ظهر قوة قول الامامين من ان مدة الرضاع حولان ونصف ( قوله لان سوقه لبيان الشفاء ) اى لا لبيان حل شرب ابوال ابل والالكان نصا فيه اعلم ان محمدا ذهب الى ان بول ما يؤكل لحمه طاهر يحل شربه عملا بحديث العربيين وقال ابو حنيفة وابو يوسف انه نجس عملا بحديث استنزها من البول ورجحوا قولهما لان حديثهما نص في مدلوله وحديث محمد ظاهر والنص راجح على الظاهر ( قوله فيرجح عليه ) اى على المفسر ولذا قلنا ان صاحب العذر اذا توضأ في الوقت يصلى بذلك الوضوء ماشاء من فرض الوقت وغيره في ذلك الوقت خلافا لشافعي فانه قال لا يصلى بذلك الوضوء الا تلك الصلاة عملا بقوله عليه السلام تتوضؤ لكل صلاة ( قوله تعارض المفسر مع المحكم الخ ) حاصله ان الآية الاولى مفسر في قبول شهادة العدول والثاني محكم لان التأييد التحق بانا فلا يحتمل النسخ والاول بعمومه بوجوب قبول شهادة المحدود بالقذف اذا تاب و عدل والثاني بوجوب رده فيرجح على المفسر فيعمل به ( قوله فهو نص فيها ) اقول ذكره استطرادى تأمل ( قوله المقتضى ) صفة لقوله تعالى ( قوله للتأييد ) اى المدلول عليه بلفظ ابدا اقول ههنا بحث وهو ان قوله تعالى لا تقبلوا لهم شهادة ابدا محكم في رد شهادة المحدود في القذف واما كون قوله تعالى واشهدوا ذوى عدل منكم مفسرا في قبول شهادة المحدود في القذف فمنوع فلا تعارض بينهما حتى يرجح المحكم على المفسر تأمل ( قوله واعتراض بانا لانسلم ان الاول الخ ) يعنى اننا لانسلم ان اشهدوا في قوله تعالى واشهدوا ذوى عدل مفسر لانه امر يحتمل الايجاب والندب بالاشتراك اللفظى او المعنوى او بالحقيقة والمجاز ولانه قد خص منه الاشهاد بالاعمى والعبد ولانسلم ان الاشهاد انما يكون للقبول لجواز ان يكون التحمل

وهذا لان كون الكلام مفسرا لا يكاد يوجد لاسيما في كلام الشارع لانه ان كان خبر محكم



كشهادة لاعى والمحدود بالقذف في باب النكاح فانها مجرد الحمل لالاداء  
واجيب بطريق الحل بان المفسر في الآية ليس اشهدوا كما عه المانع بل قوله تعالى  
ذوى عدل واحتمال المجاز والاشتراف في اشهدوا واحتمال التخصيص في مجرور  
منكم لا ينافي كون ذوى عدل مفسرا لاختلاف المحل ومعنى المفسر اعنى العدالة  
لا يتحمل غير القبول لانهم تقصد الالقبول لا التحمل وان احتمله الاشهاد اقول  
هذا الجواب لا يدفع ما ذكرناه من البحث (قوله ان يكون التمثيل لهما) اى للمفسر  
والحكم وقوله بقيد من الكلام فان قوله واشهدوا ذوى عدل منكم مفسر في قبول  
شهادة المحدود بالقذف باعتبار قيد ذوى عدل لا بمجموعه وقوله تعالى ولا تقبلوا  
لهم شهادة ابدأ محكم في عدم قبول شهادتهم بقيد ابدأ لا بمجموعه (قوله  
فالتحقيق يقتضى) هذا التحقيق مبنى على اعتبار احتمال المجاز مطلقا  
وان لم ينشأ عن دليل وقد تقدم ان الاحتمال الغير الناشئ عن دليل ليس بمعتبر  
(قوله نص في ثبوت الحرمة الغليظة) انما ذكره استطرادا لان المقصود بيان  
كونه ظاهرا في كون المرأة ناكحة بعيرولى توضيحه انهم اختلفوا في ان عبارة  
النساء نفسها بلاولى هل هي صحيحة في النكاح او قال علماء نواتها صحيحة حتى  
ينعقد نكاح الحرمة العاقلة برضاها وان لم يعقد عليها ولى بكرا كانت او ثيبا وقال  
مالك والشافعى لا ينعقد بعبارة النساء بدون الولى سواء زوجت نفسها او بنتها  
او امها مستدلين بقوله عليه السلام لانكاح الابولى فانه نص في عدم  
النكاح بعبارة النساء بدون ولى ولا صحابنا قولنا قوله تعالى فلانحل له من بعد حتى  
تنكح زوجا غيره لانه ظاهر في تحقق النكاح من المرأة لانه اضاف النكاح  
الى المرأة وذلك دليل تصور النكاح منها ونص في ثبوت الحرمة الغليظة بالطلاق  
الثلاث ولا يعارض خبر الواحد ولو نسا الكتاب ولو ظاهرا فيجب تأويل خبر  
الواحد وحمله على نفي الكمال توفيقا بين الأدلة (قوله متباينة) لانه يعتبر  
في كل من هذه الاقسام عدم ما يعتبر في الآخر من منشأ الخلق فان منشأ الخلق  
في الخفى غير الصيغة وفي المشكل والجمل والمتشابه هي الصيغة ثم المعتبر  
في المشكل عدم احتياجه الى البيان وفي الجمل والمتشابه الاحتياج اليه  
ثم في الجمل رجاء ورود البيان وفي المتشابه عدم رجائه بخلاف اقسام الظهور  
كما تقدم (قوله فما خفى مراده بعارض غير الصيغة) الظاهر انه بدل من عارض  
لا صفة له والالفهم منه جواز اطلاق العارض على الصيغة وذابطل قال فخرى  
الاسلام الخفى اسم لكل ما اشبهه معناه وخفى مراده بعارض غير الصيغة

وان كان انشاء فلكل نوع منه محتملات  
بجارية وكذا كونه محكما كالنهي  
في لا تقبلوا فالتحقيق يقتضى ان يكون  
التمثيل لهما بقيد من الكلام لا بمجموعه  
كالمفعول في اقتلوا المشركين كافة  
والا فاحتمال ان يراد بالقتل الضرب  
الشديد مجازا واحتمال الامر للمعاني  
المجازية باق فكيف مفسرا (اذ اتساوبا)  
اى الادنى والاعلى وهو قيد لقوله  
فيسقط (رتبة) بان يكونا متواترين  
او مشهورين او خبرى واحدا ليرجع  
نص خبر الواحد على ظاهر الكتاب كما في  
قوله تعالى حتى تنكح زوجا غيره فانه ظاهر  
في انها ناكحة نص في ثبوت الحرمة الغليظة  
وقوله عليه السلام لانكاح الابولى  
وان كان نصا في اشترط الولى المنافى  
لكونها ناكحة لا يقوى على معارضة  
ذلك الظاهر وعلى هذا فقس  
(واما الخفى) لما فرغ من اقسام الظهور  
شرع في اقسام الخفاء ولما كانت هذه  
الاقسام متباينة بلاخلاف عرف كلا  
منهما بحيث لا يتناول الآخر فسال  
(فما خفى مراده بعارض غير الصيغة)



وفسر شروحه المعنى بالمعنى اللغوى والمراد بالحكم الشرعى وقالوا ان معنى  
 السارق لغة هو آخذ مال الغير خفية وهو مشتبه فى حق الطرار والنباش  
 وحكمه وهو وجوب القطع خفى فى حقهما بعراض غير الصيغة اعنى  
 اختصاصهما باسمين آخرين يعرفان بهما اعنى الطرار والنباش واختلاف  
 الاسماء يدل على اختلاف المعانى والمسمى فبعدا بهذا العارض عن اسم السرقة  
 فخفى وجوب القطع فى حقهما والمصنف ترك بيان اشتباه معناه اللغوى  
 فى حقهما واقتصر على خفا المراد لان المقصود الاصلى بيان مرتبة ثبوت الحكم  
 الشرعى بهذه الاقسام لا بيان اشتباه معناه اللغوى وعدم اشتباهه فان قيل  
 لان اسم ان تغاير الاسماء يستلزم تغاير المعنى فان ليثا واسدا متغايران ولا تغاير  
 فى المعنى فلم لا يجوز ان يكون السارق والطارر والنباش كذلك قلنا ذلك يستلزم  
 الترادف وهو خلاف الاصل على ان المراد بالتغاير هو التغاير فى الاستعمال وليث  
 واسدا لا تغايران فى الاستعمال بخلاف السارق والطارر والنباش فانها متغايرة  
 فى الاستعمال فان قيل انه ممنوع بقوله عليه السلام سارق امواتنا كسارق  
 احيانا قلنا كلامنا فى الاستعمال الحقيقى ولان اسم ذلك فى الحديث فان قيل ان قول  
 المصنف بعراض غير الصيغة مخالف لما ذكره شمس الأئمة فانه قال بعراض  
 فى الصيغة اجيب بوجهين احدهما ان مراد شمس الأئمة ان الخفا فى الصيغة  
 بالعارض لان يكون بنفس الصيغة فلا فرق بين العبارتين لان الخفا العارض  
 فى الصيغة مغايرها تغاير الطرف للظروف والثانى ان المراد بالصيغة فى كلام  
 المصنف نظم الآية يعنى السارق والسارقة وفى كلام شمس الأئمة صيغة الطرار  
 والنباش مثلا فلا خلاف بينهما فى المعنى (قوله حتى تصح مقابله الخ) اعلم ان  
 المتقابلين ان كانا وجوديين ويمكن تعقل احدهما بدون الآخر فتقابل تضاد  
 كالسواد والبياض وان لم يكن تعقل احدهما بدون الآخر فتقابل تضاد كالبوة  
 والبنوة وان كان احدهما وجوديا والآخر عدميا فان اعتبر كون الموضوع مستعدا  
 للانصاف بالودى بحسب شخصه كالعلمى بحسب شخصه الانسانى او بحسب  
 نوعه او جنسه فتقابل عدم وملكية حقيقيين وان اعتبر كون الموضوع مستعدا  
 للانصاف بالامر الوجودى فى وقت يمكن انصافه به فهما عدم وملكية مشهورين  
 وان لم يعتبر كون الموضوع مستعدا للانصاف بالوجودى لا بحسب شخصه ولا  
 نوعه ولا جنسه ولا فى وقت يمكن انصافه فتقابل سلب وايجاب نحو زيد بصير ليس  
 بصير هذا على اصطلاح العقول واما على اصطلاح الاصول فقد يطلق على كل

فان قيل ينبغي ان يكون الخفى ما خفى  
 المراد منه بنفس الصيغة حتى تصح  
 مقابله للظاهر الذى ظهر المراد منه  
 بنفسها قلنا الخفا بنفسها فوق الخفا  
 بعراض فلو كان الخفى ما يكون خفاؤه  
 بنفس اللفظ لم يكن فى اول مراتب  
 الخفاء فلم يكن مقابلا للظاهر (كالسارق)  
 فان لفظ السارق خفى (فى) حق (الطارر  
 والنباش) لا اختصاصهما باسميهما  
 (وحكمه اعتقاد حقيقة المراد) من اللفظ  
 الخفى (ثم النظر فى ان اختفاه) اى اختفاء  
 اللفظ فيما خفى فيه (لزيمه) لما خفى فيه  
 على ما هو ظاهر فيه فى المعنى الذى  
 تعلق به الحكم (فيشمله) اللفظ ويثبت  
 فى حقه الحكم كالطارر فانه سارق كامل  
 يأخذ مع حضور المالك ويقضته فله  
 مزية على السارق من البيت فى معنى  
 السرقة وهو الاخذ على سبيل الخفية  
 فيقطع (او نقصان)



لاخفى فيه عما هو ظاهر فيه في ذلك المعنى ( فلا يشمله ) اللفظ ولا يثبت ﴿ ٤٠٨ ﴾ الحكم في حقه كالنباش فانه ناقص

من هذا التقابل اسم الضد فانهم ارادوا بالضم ما يقابل الشيء عابدة الخلف سواء  
كانا وجود بين او احدهما وجودى والآخر عديمى فالخلفا ان كان وجوديا مثل  
الظهور والتقابل بينهما تقابل التضاد والافتقار والملك على اصطلاح المعقول  
والتضاد على اهل الاصول ( قوله لم يكن في اول مراتب الخلفا ) بل يكون مشكلا  
او مجملا لازدياد خفاؤه فلا يكون مقابلا للظاهر بل يكون مقابلا للنص او المفسر  
( قوله في حق الطرار والنباش ) واما في حق كل سارق يعرف باسم السارق  
لا باسم آخر فهو ظاهر فيه لاخفى ( قوله اى اخفاء اللفظ ) اى كون اللفظ خفيا  
في المعنى الذى كان اللفظ خفيا فيه اما زيادة ذلك المعنى على المعنى الظاهر من ذلك  
اللفظ في المعنى الذى تعلق به الحكم او لتقصان فيه فان كان الاول يشمله اللفظ  
ويثبت في حقه الحكم كالسارق فانه ظاهر في حق كل سارق من البيت خفية  
وخفى في الطرار واللفظ يشمله لكونه زائدا على المعنى الظاهر ثبت في حقه الحكم  
الشرعى وهو وجوب القطع وان كان الثانى لا يشمله اللفظ ولا يثبت في حقه  
الحكم الشرعى كالسارق بالنسبة الى النباش كاذكره المصنف ( قوله في المعنى  
الذى ) كل من على والظرف متعلقى بزمية والمراد بالمعنى هو معنى السرقة  
وبالحكم وجوب القطع ( قوله فيشمله اللفظ ) اى يشمل لفظ السارق ذلك  
المعنى الذى خفى اللفظ فيه ويثبت في حقه الحكم بطريق الدلالة بخلاف النباش  
فانه لا يلحق بالسارق ولا يثبت في حقه الحكم لاقياسه او لدلالة لتقصانه ( قوله  
سمى به لدخوله في اشكاله ) جمع شكل بمعنى مثل من قولهم اشكل الرجل اذا دخل  
في اشكاله وامثاله كما يقال احرم اذا دخل في الحرم ولما كان في النص زيادة  
الظهور على ظهور الظاهر صار المشكل ضدا له لان الخلفا فيه فوق الخلفا  
في الخفى حتى لا ينال الا بالتأمل بعد الطلب ولا يكفي فيه مجرد الطلب كما يكفي  
في الخفى وهو نظير رجل اغترب عن وطنه فاختلف بأمثاله فانه يطلب اولافى اين  
هو ثم يتأمل فيه ليميز عن امثاله ثم المشكل على نوعين احدهما ما يكون خفة وه  
لعموض في المعنى المراد والثانى لاستعارة بدعية والاول كما في قوله تعالى  
وان كنتم جنبا فاطهروا فان غسل ظاهر البدن واجب بالاجماع وغسل باطنه  
ساقط بالاجماع لتعذر وقوع الاشكال في داخل الفم والانف بالمعنى المذكور  
اعنى انه دخل في اشكاله لانها دخلا في ظاهر البدن وباطنه لانها ظاهرا  
من وجه حقيقة وحكما اما حقيقة فلانها منفتح ينظر داخلها واما حكما فلان  
صوم لا يفسد بدخول شيء فيهما وباطن من وجه حقيقة وحكما اما حقيقة فلانه

عن السارق في معنى السرقة لعدم  
الحفاظة بالموتى فلا يقطع ( واما المشكل  
فماخفى مراده بحيث لا يدرك ذلك المراد  
( الا بالتأمل ) والنظر سمي به لدخوله  
في اشكاله وامثاله وهو قيمان لان ذلك  
الخلفا ( اما لعموض في المعنى ) المراد  
ودقة فيه ( نحو وان كنتم جنبا فاطهروا )  
فان غسل ظاهر البدن واجب وغسل  
باطنه ساقط فوق الاشكال في الفم فانه  
باطن من وجه حتى لا يفسد الصوم  
بابتلاع الريق وظاهر من وجه حتى  
لا يفسد بدخول شيء في الفم فاعتبر  
بالوجهين فالخفى بالظاهر في الطهارة  
الكبرى حتى وجب غسله في الجنابة  
وبالباطن في الصغرى فلا يجب غسله  
في الحدث الاصغر وهذا اول من العكس  
لان قوله وان كنتم جنبا فاطهروا  
بالتشديد يدل على المبالغة لا قوله فاغسلوا  
وجوهكم فان قيل معنى التطهر معلوم  
لغة وشرعا لكنه مشبه في حق داخل  
الفم والانف كالسارق فيكون خفيا قلنا  
لانسلم انه معلوم فانه عبارة عن غسل  
جميع ظاهر البدن وفيه غموض لا يعلم قبل  
الطلب والتأمل انه هو البشرة والشعر  
مع داخل الفم والانف او بدونه هذا  
والاحسن ان يجعل منشأ الاشكال المبالغة  
المستفادة من اطهر فانها تحتمل  
ان تكون من جهة الكيفية بان يجب  
الدلت كما ذهب اليه مالك وان تكون

من جهة الكمية بان يجب غسل ما هو ظاهر من وجه فبعد ما نظر في المحامل وتؤمل ظهر ان المراد هو الثانى ( قد )



قد ينضم فلا يرى داخله واما حكما فلان ابتلاع ريقه لا يفسد صوموه فتأملنا  
 بعد الطلب فالحقناهما بالظاهر في الجنابة وبالباطن في الوضوء لان قوله تعالى  
 فاطهر وايدل على المبالغة وغسل جميع البدن فيجب اقبال الماء جميعه  
 ما يمكن والواجب في الوضوء غسل الوجه بالمبالغة فلا يجب غسل داخل الفم  
 والانف هكذا ذكره في الكشف وقال هذا معنى فقهي لطيف ولكن ما ذكره  
 لا يصلح مثلا لان المشكل ما كان في نفسه اشتباه وليس ما ذكره كذلك  
 لان معنى التطهر معلوم لغة وشرعا ولكن اشتبه بالنسبة الى الفم والانف كاشتباه  
 لفظ السارق بالنسبة الى الطرار والنباش فكان من نظائر الخفي دون المشكل  
 واجيب عنه بان الاشكال في داخل الفم والانف بأنه من ظاهر البدن او من  
 باطنه لا ينال اليه بمجرد الطلب الا بعد التأمل فانه بعد التأمل علم انه داخل  
 في ظاهر البدن في باب العسل وفي الباطن في باب الوضوء وهذا شأن المشكل  
 دون الخفي فان الخفي بظهوره بمجرد الطلب بلا حاجة الى تأمل وكون معنى التطهر  
 معلوما لغة وشرعا لا يضر في اشكاله لانه ليس محل الاستشهاد ولقائل ان يقول  
 ان المشكل ما يكون الاشتباه في نفسه بدخوله في اشكاله لا ما يكون الاشتباه  
 في متعلقه وعلى ما ذكره الجيب يلزم ان يكون الاشتباه في متعلقه لان الانف  
 والفم من متعلق التطهر الذي هو المشكل ولهذا قال الشارح والاحسن  
 ان يجعل منشأ الاشكال المبالغة المستفادة من الاطهار انهما من جهة الكيفية  
 او من جهة الكمية وبعد التأمل علم انهما من جهة الكمية ( قوله وهو مع بياض  
 القضة ) الضمير راجع الى الاكواب المذكورة في الآية اي الاكواب مع  
 بياض القضة وحسنها في صفاء القوارير وشفيفها يعني ان للقضة صفة كمال  
 وهي نقاسة جوهرها وبياض لونها وحسنها و صفة نقصان وهي انها لا تصفو  
 ولا تشف وللقارورة ايضا صفة كمال وهي الصفاء والشفيف و صفة نقصان وهي  
 حساسة الجوهر فعرف بعد التأمل ان المراد انصاف الاكواب بصفة كمال من  
 كل من القوارير والقضة ( قوله واما الجمل فما خفي الخ ) وذلك لان الجمل  
 في مقابلة المفسر من اقسام الظهور والمفسر يبلغ في الوضوح الى غاية لم يبق فيه  
 الاحتمال واحد وهو احتمال النسخ فكذا الجمل بلغ في الخفاء الى غاية لا يدرك  
 الا بطريق واحد وهو البيان من الجمل لا بالطلب والتأمل وقد عرفه فخر  
 الاسلام بقوله هو ما زدحت فيه المعاني واشتبه المراد اشتباها لا يدرك بنفس  
 العبارة بل بالرجوع الى الاستفسار ثم بالتأمل في ذلك واعتراضوا عليه

فاذا وضح الاشكال اندفع الاشكال ( او )  
 ذلك الخفاء ( لاستعارة بدبعة ) لا بطلع على  
 مرادها الا بعد دقة ( نحو قوارير من  
 فضة ) اي تكونت منها وهي مع  
 بياض القضة وحسنها في صفاء  
 القوارير وشفيفها فاستعير القوارير لما  
 يشبهها في الصفاء والشفيف استعارة  
 الاسد للشجاع ثم جعلت من القضة  
 مع انها لا تكون الامن الزجاج فجاءت  
 استعارة غريبة بدبعة ( وحكمه اعتقاد  
 حقية المراد ثم الطلب ) اي النظر  
 في محامله ( ثم التأمل ) اي التكلف في الفكر  
 ( ليظهر المراد ) الداخل في اشكاله وامثاله  
 ( واما الجمل فما خفي مراده بحيث لا يدرك  
 الا ببيان برجي ) كمن اغترب عن وطنه  
 بحيث انقطع اثره ولهذا سمي مجملا لان  
 الاجال في اللغة الابهام وقوله برجي  
 احتراز عن التشابه فان بيانه لا يرعى فان  
 قيل اذ انزل آية لا يعلم معناها بالتأمل  
 لا يمكن ان يعلم ان بيانها هل بردي برجي  
 فيحكم بكونها مجملا او لا يردي برجي  
 فيحكم بكونها متشابهة اجيب بأنه لا بد  
 ان ينظر فيها انها هل تتعلق بكيفية  
 العمل اولا



بان قوله از دجت فيه المعاني مستدرک اذ يكفيه ان يقال هو ما شتبه المراد  
اشتباها لا يدرك الا بالاستفسار كما قال شمس الائمة واجيب بان الامر فيه سهل  
لانه تعريف لفظي ذكر فيه ما يدل على اسباب الخفاء المعبر في المعرف  
والمصنف لما ذكر فيما بعد اسباب الخفاء بانواعها مصرحاً ترك ذكرها في التعريف  
وقال ما خفي مراده بحيث لا يدرك الا ببيان يرجي وجعله نظير من اغترب عن  
وطنه بحيث انقطع اثره فان من انقطع اثره وعلامته يحتاج حينئذ العلم به  
الى الاستفسار فان اخبر بخبر شاف فيها والافتحاج بعده الى الطلب ثم الى التأمل  
في اماراته ولا يخفى عليك ان الطلب والتأمل بعد الاستفسار والبيان لا ينافي  
طلبه قبله على ما هو المحل فانه بطلب المراد منه او لا ثم تأمل ثم يرجي البيان لعدم  
حصول الوقوف على المراد بالطلب والتأمل ثم البيان ان كان شافياً فيها والا  
فيحتاج الى الطلب والتأمل ايضا وكذا الحال في النظر المذكور (قوله وسببه  
ابهام المتكلم كالربا) في قوله تعالى احل الله البيع وحرم الربا فانه في اللغة  
اسم للزيادة وهو ليس بمراد في الآية قطعاً اذ البيع لم يشرع الا للاسترباح  
والاستثناء فلا يمكن الوقوف عليه بالطلب والتأمل لخفاء مراد المتكلم بابهامه  
ولم يعلم ان المراد اى فضل فيكون مجملاً فاحتجج الى بيان الجملة وقدينه النبي عليه  
السلام في حديث الاشياء الستة من غير حصر عليها اذ لم يذ كر شيئاً من ادوات  
الحصر بان المراد به فضل خال عن عوض مشروط في العقود لكن البيان غير شاف  
ولامفيد للظن لبقائه مجملاً فيما وراء الستة كما كان قبله فاحييج بعد ذلك الى  
الطلب والتأمل ليعرف علة الربا والحكم في غير الاشياء الستة فتأملوا واختلفوا  
في ذلك فقالت الحنفية العلة القدر مع الجنس والشافعية الطم مع الجنس  
والمالكية الاقيبات والادخار وقوله والصلاة والزكاة فان الصلاة في اللغة الدعاء  
وهو غير مراد وقدينها النبي عليه السلام بفعله بياناً شافياً فكان بعد البيان مفسراً  
والزكاة هي التمام وهو غير مراد وقدينها عليه السلام بقوله ها توابع عشر  
اموالكم بياناً شافياً ولت ان تجعل الصلاة والزكاة من قبيل الربا وذلك ان الصلاة  
في اللغة هو الدعاء وهو غير مراد وقدينها النبي عليه السلام بفعله بياناً غير شاف  
فيطلب المعنى المراد هو التواضع والخشوع او الاركان المخصوصة ثم تأمل  
ايتعدى الى صلاة الجنائز ام لا اما الزكاة فانه اى التمام في اللغة وهو غير مراد  
فيطلب المعنى الذي وجبت الزكاة لاجله هو ملك نصاب خال عن الدين  
او مشغول به ثم تأمل فيه للتعدية كذا في التقرير (قوله وسببه) اى سبب التعدد

فان كانت من الاول يرجي بيانها قطعاً  
لان العمل بدون البيان محال والافلا  
(وهو) اى الجملة انواع ثلاثة لانه (اما  
ان لا يفهم معناه لغة) وسببه غرابية اللفظ  
كالملوع مثلاً (او) فهم ذلك المعنى  
لكنه (لم يرد) بل اريد معنى آخر وسببه  
ابهام المتكلم كالربا والصلاة والزكاة  
(او) ذلك المعنى اللغوي (متعدد) والمراد  
واحد منه (و) لم يمكن تعيينه اذ  
(لا ترجح) لاحدها على الآخر كما  
في المشترك وسببه اما تعدد الوضع  
او الغفلة عن الوضع الاول ان كان  
او اضع غيره تعالى (وحكمه اعتقاد  
حقيقة المراد والتوقف الى بيان الجملة)  
ما اراد بالجملة (ثم الطلب ثم التأمل ان  
احتاج) الجملة اليهما بعد البيان حتى  
اذا خلفه من اول الامر بيان شاف  
لا يحتاج اليهما (وهو) اى بيان الجملة  
(تفسير ان شفى واقاد) انقطع بحيث  
لا يبقى بعده شبهة ولا احتمال كتفسير  
الصلاة والزكاة



والاشتراك في المعنى في التلويح ان سبب وقوع الاشتراك هو الوضع لكل واحد من المعنيين اما ابتلان كان الواضع هو الله واما قصد الابهام او لغفلة عن الوضع الاول او لاختلاف الواضعين ان كان الواضع غير الله فعلى هذا لا يخفى ما في كلامه من الركاة ( قوله بحديث المسح على الناصية) المروي عن المغيرة ابن شعبة ان النبي عن السلام توضأ ومسح بناصرته اختلفوا في مقدار مسح الرأس فقال الشافعي المفروض فيه اقل ما ينطلق عليه اسم المسح لاطلاق قوله تعالى وامسحوا برؤوسكم والمطلق يسقط بالادنى ولو شعرة وقال مالك الاستيعاب لان الكتاب مجمل بينه عليه السلام بفعله فانه توضأ ومسح رأسه واستوعب رواه البخاري قلنا ان محكم الآية دلت على فرضية المسح والحقيقة لا يمكن وجودها الا في ضمن الفرد المعين وذلك اما الاقل والاستيعاب او ما بينهما ولما بطل الاقل لعدم صدوره عن النبي عليه السلام قصدا والاستيعاب لتركة عليه السلام الى الناصية اذ لو كان فرضا لما تركه تعين ما بينهما وذلك مجمل لاحتماله الثلث والرابع وغيرهما فينه عليه السلام بفعله حيث مسح مقدم رأسه رواه البيهقي واما بيانه بحديث الناصية ففيه بحث لانه انما يصح بيان ان لو اقتضى ذلك استيعاب المسح بناصرته وهو ممنوع لجواز ان يكون الباء فيه لتبعض ولو سلم انه للبيان لكن يجوز ان ذكر الناصية لدفع توهم انه مسح على القود او القذال ولو سلم ذلك فلا نسلم كون الناصية مقدار الرابع بل هو اقل ولو سلم فلم لا يجوز ان يكون الاقتصار عليها بناء على عذر السفر لو روده فيه لانه ورد في سفره عليه السلام لالكون الواجب هو ذلك المقدار فالاولى بيان مجمل آية بحديث البيهقي لان مقدم الرأس مقدار الربع غالبا (قوله هذا الحكم) اي مقدار مسح الرأس واما انكار نفس المسح فكفر لثبوته بمحكم الآية ( قوله بواسطة استناده الى الكتاب) لان الحكم بعد البيان مضاف الى المبين اسم مفعول لا الى المبين اسم فاعل ( قوله من غير حصر بالاجماع) اذ لم يوجد شيء من ادوات الحصر او انعقاد الاجماع على ان الرابع محصور عليها في الحكم فيما وراء ذلك مجملا مشكلا ( قوله واما المشابه) اعلم انهم اختلفوا في ان القرآن كله محكم او كله متشابه او بعضه محكم وبعضه متشابه والصحيح هو الثالث كما صرح به السيوطي واحتج الاول بقوله تعالى كتاب احكمت آياته والثاني بقوله تعالى كتابا متشابها والثالث بقوله تعالى منه آيات محكمات هن ام الكتاب واخر متشابهات والمراد باحكام احكامه بمعنى اتقانه عن تطرق النقض وبقوله كتابا

( وتأويل ان افاد الظن) بالمراد كيان مقدار مسح الرأس بحديث المسح على الناصية فان الكتاب مجمل عندنا في حق المقدار وقد لحقه بيان يفيد الظن فكان مأولا ولهذا لا يكفر جاحده هذا الحكم وان سمي فرضا بواسطة استناده الى الكتاب ( والا) اي وان لم يفد البيان الظن ايضا ( فالاجمال يتقلب الى الاشكال) فان البيان اذ لم يفد الظن بالمراد يحتاج اولا الى الطلب والنظر الى المحتملات ثم الى التأمل في استخراج المراد منها فيكون مشكلا ثم اذا استخرج يكون مأولا كما ربا فانه محلى باللام فيستغرق جميع انواعه والنبي عليه السلام قد بين الحكم في الاشياء الستة من غير حصر بالاجماع فيبقى مشكلا فيما وراء الستة ثم لما استخرج المراد وحكم بان علمته هي القدر والجنس صار مأولا



متشابهها تشابه بعضه بعضا في الحق والصدق او يقال احكمت بعض آياته  
ومتشابهها بعض آياته فيكون جمع بين الدليلين وهو الاصل عند التعارض وعدم  
الترجيح ثم اختلفوا في تعريفهما قيل المحكم ما عرف المراد منه بالظهور  
او بالتأمل والمتشابه ما استأثر الله تعالى بعلمه كقيام الساعة وخروج الدجال  
والحروف المقطعة في اوائل السور وقيل المحكم ما وضع معناه والمتشابه نقيضه  
وقيل المحكم ما لا يحتمل من التأويل الاوجها واحدا والمتشابه ما احتمل اوجها  
وقيل المحكم ما كان معقول المعنى والمتشابه بخلافه كاعداد الصلاة واختصاص  
الصيام برمضان وقيل المحكم ما استقل بنفسه والمتشابه ما لا يستقل بنفسه  
الابرده الى غيره وقيل المحكم ما لم تكرر الفاظه والمتشابه بخلافه وقيل المحكم  
ما يعمل به والمتشابه هو الذي يؤمن به ولا يعمل وما ذكره المصنف قريب منه الى  
غير ذلك ثم اختلفوا في كيفية التشابه هل يمكن الاطلاع للعباد عليه اولا يعلمه  
الا الله على قولين كما سيأتي ( قوله واما النبي عليه السلام فرجما يعلمه الخ ) اختلفوا  
في ان النبي عليه السلام هل علم التشابهات اولا قبل لا وقيل علم ولكن الله تعالى  
امر به بكتفه وعدم اظهاره قيل وهو الحق ( قوله وهو نوحان ) قال الراغب  
الآيات ثلاثة اضرب محكم على الاطلاق ومتشابه على الاطلاق ومحكم من وجه  
متشابه من وجهه والمتشابه بالجملة ثلاثة اضرب متشابه من جهة اللفظ ومن جهة  
المعنى ومن جهتهما والاول ضربان احدهما يرجع الى الالفاظ المفردة من جهة  
الغرابة نحو الاب في قوله تعالى واما نوحا لكم او الاشتراك كاليد والعين وثانتهما  
يرجع الى جملة الكلام المركب وذلك ثلاثة اضرب اضرب لاختصاص الكلام  
نحو وان خفتن ان لا تقسطوا في اليتامى فانكحوا ما طاب لكم وضرب لبسيته  
نحو ليس كنهه شيء لانه لو قيل ليس مثله شيء كان اظهر للسامع وضرب لنظم  
الكلام نحو انزل على عبده الكتاب ولم يجعل له عوجا فيما والمتشابه من جهة المعنى  
كاوصاف الله تعالى واوصاف القيامة والمتشابه من جهتهما خمسة اضرب الاول  
من جهة الكمية كالعموم والخصوص الثاني من جهة الكيفية كالوجوب  
والندب الثالث من جهة الزمان كالناسخ والمنسوخ الرابع من جهة المكان  
كموارد النزول الخامس من جهة الشروط التي يصح بها الفعل ويفسد كشروط  
الصلاة والنكاح ثم قال وهذه الجملة اذا تصورت علم ان كل ما ذكره المفسرون  
في تفسير المتشابه لا يخرج عن هذه التقاسيم وذكر لكل منها مثالا ثم قال ان  
جميع المتشابه على ثلاثة اضرب اضرب لاسيلا الى الوقوف عليه كوقت الساعة

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

( وخروج )



وخروج الدابة والدجال وضرب له سبيل الى معرفته كالالفاظ الغريبة والاحكام  
 وضرب متردد بينهما يختص بمعرفته بعض الراسخين في العلم ويخفى على من دونهم  
 وهو المشار اليه بقوله عليه السلام لابن عباس اللهم فقهه في الدين وعلمه  
 التأويل ( قوله سميت بالمقطعات لانها الخ ) فتكون تسميتها بالمقطعات  
 مجازا من قبيل تسمية الدال باسم المدلول وكذلك تسميتها بالحروف مجاز  
 من القبيل المذكور وقوله ولان الحرف قد يطلق على الكلمة اى في اللغة اعلم  
 انهم اختلفوا في المقطعات على قولين احدهما انها من التشابهات والثاني  
 انها ليست من التشابهات واختلف اصحاب هذا القول على اقوال قيل انها  
 اسماء السور وقيل اسم الله تعالى الاعظم وقيل انها من اسماء الله تعالى  
 وقيل اسماء القرآن وقيل ان كل واحد منها دال على اسم من اسماء الله تعالى وصفة  
 من صفاته وقيل بعضها يدل على اسماء الذات وبعضها يدل على اسماء الصفات  
 وقيل كل واحد منهما يدل على اسماء الصفات وقيل انما ذكرها الله تعالى احتجا  
 على الكفار وتعبير الهم الى غير ذلك من الاقوال اذا عرفت هذا عرفت تسميتها  
 بالمقطعات وبيان وجهها بقوله لانها اسماء انما يمتشى على القول بعدم كونها  
 متشابهة لان كونها اسماء حروف قول من ينكر كونها من المتشابهة كما ترى  
 فلا يناسب ذكره عقيب ذكر القول بالمشابهة ( قوله وقيل انها ليست من  
 المتشابهة ) افترق اصحاب هذا القول على خمسة عشر قولاً وقد ذكرنا بعضها من قبل  
 ومنها ما روى عن ابن عباس ان كل حرف منها اشارة ورمز الى مدة اقوام  
 و آجالهم ومنها انها رمز لاهل الكتاب انه سينزل على محمد كتاب في اول سورته  
 حروف مقطعة ( قوله كالاستواء ) اختلفوا في توجيهه على سبعة اقوال صححها  
 وفسدها والمختار انه الاستيلاء قبل والاسلم التوقف عن تفصيل التأويل  
 على ما هو طريقة السلف ( قوله والامتناع عن التأويل ) فان قيل ان السلف  
 واختلف اتفقوا على ظاهر هذه الالفاظ اى الاستواء والبدون نحوهما ليس  
 بمراد بل المراد معناه المجازى فهذا تأويل فكيف يصح القول بامتناع التأويل  
 قلت المراد هو التأويل التفصيلي لا الاجالي والتأويل بانه مجاز عن معنى مراد  
 من غير تعيين تأويل اجالي والدليل عليه ما قاله الامام فخر الدين صرف اللفظ  
 عن الراجح الى المرجوح لا بد فيه من دليل منفصل وهو اما لفظى او عقلى والاول  
 لا يمكن اعتباره في المسائل الاصولية لانه لا يكون قاطعا لانه موقوف على  
 انتفاء الاحتمالات العشرة المعروفة وانتفاؤها مظنون والموقوف المظنون

نحو طه وليس سميت بالمقطعات لانها  
 اسماء حروف يجب ان يقطع كل منها  
 عن الآخر في التكلم وتسميتها حروفا  
 باعتبار مدلولاتها الاصلية اولان الحرف  
 قد يطلق على الكلمة وقيل انها ليست  
 من المتشابهة بل تكلم بالرمز لتأويل بعض  
 السلف اياها من غير انكار من النافين  
 والاكثر من على الاول ( والثاني متشابهة  
 ( المفهوم ان استحاله ارادته ) اى ارادة  
 ذلك المفهوم ( كالاستواء ) المفهوم من  
 قوله تعالى الرحمن على العرش استوى  
 ( واليد ) المفهوم من قوله تعالى يد الله  
 فوق ايديهم ( وحكمه اعتقاد حقيقة  
 المراد والامتناع عن التأويل ) هذه  
 طريقة السلف ومذهب عامة اهل  
 السنة والجماعة من مشايخ سمرقند  
 واختاره الامامان فخر الاسلام وشمس  
 الائمة ومن تبعهما حتى حكموا بان  
 السؤال عنه بدعة فان قيل فعلى هذا  
 الاوجه لعدده من اقسام النظم من حيث  
 يعرف الحكم الشرعى اذ لا يعرف به  
 حينئذ حكم اصلا جيب بان هذا القسم  
 انما ذكر استطرادا من ضرورة انجرار  
 التقسيم اليه فلا يلزم افادته الحكم  
 وقد يجاب باننا لانسلم ان معرفة الحكم  
 متوقفة على معرفته المعنى بل يثبت به  
 معرفة ان الله تعالى صفة يعبر عنها باليد  
 والوجه والعين مثلا اقول هذا على  
 تقدير صحته لا يتناول بعض انواع المشابهة  
 فليتأمل ( بناء على لزوم الوقف على  
 الاالله ) الدال على ان تأويل المتشابهة  
 لا يعلمه غير الله تعالى



مظنون والظني لا يكتفى به في الاصول واما العقلي فانه يفيد صرف اللفظ عن  
ظاهره لكون الظاهر محالا واما اثبات المعنى المراد فلا يمكن بالعقل لان طريق  
ذلك ترجيح مجاز وتأويل على تأويل وذلك الترجيح لا يمكن الا بالدليل  
اللفظي والدليل اللفظي في الترجيح ضعيف لا يفيد الا الظن والظن لا يعول عليه  
في المسائل الاصولية القطعية فلهدا اختار المحققون من السلف والخلف بعد  
اقامة الدليل القاطع على ان جعل اللفظ على ظاهره محال ترك الخوض في تعيين  
التأويل هذا كلامه (قوله الاول قراءة ابن مسعود) اخرج عبد الرزاق عن ابن  
عباس انه كان يقرأ وما يعلم تأويله الا الله ويقول الراسخون في العلم آمنابوه وقال  
السيوطي هذه القراءة تدل على ان الواو للاستيناف لا للعطف لان هذه الرواية  
وان لم يثبت بها القراءة فاقدر درجاتها ان تكون خبرا باسناد صحيح الى ترجان  
القرآن فيقدم كلامه على من دونه ومراده بترجان القرآن ابن عباس يعني ان  
رواية ابن عباس تدل على رجحانية قراءة الوقف على الا الله فكان كلنا القراءتين  
مرجحة لقراءة الوقف على الله فامتنع التأويل (قوله برفع الراسخون) لانه  
لو كان معطوفا على الله لكان مجرورا فاعلم انه ليس بمعطوف على الله والقراءات  
بعضها مؤيد لبعضها فلم يجعل معطوفا في القراءة الاخرى ايضا (قوله الثاني  
انها) راجع الى قراءة العطف (قوله حال من الراسخون فحسب) لان جعله  
حالا من مجموع المعطوف والمعطوف عليه يخل بالمعنى بل قيل انه كفر لان المعنى  
حينئذ وما يعلم تأويله الا الله قائلا آمنابوه والله منزه عنه (قوله وذلك غير جائز)  
لان الحال المذكور بعد المعطوف والمعطوف عليه يكون حالا من المجموع  
لامن واحد منهما (قوله الرابع انه اليق) يعني ان الآية من باب الجمع والتفريق  
والنقسام فالجمع قوله تعالى هو الذي انزل عليك الكتاب والتقسيم قوله  
منه آيات محكمات هن ام الكتاب وأخر متشابهات والتفريق قوله فاما الذين  
في قلوبهم زيغ فلا بد من جعل قوله والراسخون قسياله بأن وقف على الا الله  
(قوله الخامس انها توجب الخ) يعني لو جعل والراسخون عطفاعلى الا الله لكان  
قوله تعالى يقولون اما حالا من الراسخون او كلاما مستأنفا بخذف المبتدأ  
موضعا لحال الراسخين فقط وكلاهما غير جائز اما الاول فلما تقدم واما الثاني  
فلان الحذف خلاف الاصل فعلى هذا في جعل كل من هذين الاحتمالين وجهها  
مستقلا نظر تأمل (قوله اما اجالا) حاصله دليلكم فاسد لاستزامه عدم  
معرفة النبي عليه السلام المتشابه او يقال دليلكم جار في الرسول عليه السلام

( ايضا )

ورجحت هذه القراءة على قراءة الوقف  
على والراسخون في العلم الدالة على انهم  
ايضا يعلمون تأويل المتشابه بوجوه الاول  
قراءة ابن مسعود رضى الله عنه ان تأويله  
عند الله والراسخون في العلم برفع  
الراسخون الثاني انها توجب تخصيص  
المعطوف بالحال لان قوله تعالى يقولون  
حال من الراسخون فحسب وذلك غير  
جائز الثالث ان الله تعالى ذم من اتبع  
المتشابه ابتغاء التأويل ومدح الراسخون  
بقولهم كل من عند ربنا وبقولهم ربنا  
لا ترغ قلوبنا بعد اذ هديتنا اى لا تجعلنا  
كالذين في قلوبهم زيغ فيتبعون المتشابه  
الرابع انه اليق بالنظم فانه لما ذكر ان من  
القرآن متشابه جعل الناظرين فيه فريقين  
الزاثنين عن الطريق والراسخين في العلم  
فجعل اتباع المتشابه حظ الزاثنين بقوله  
تعالى فاما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون  
ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله  
وجعل اعتقاد الحقيقة مع العجز عن  
الادراك حظ الراسخين بقوله تعالى  
والراسخون في العلم يقولون آمنابوه اى  
صدقنا بحقيقته سواء علمناه ام لم نعلمه هو  
من عند الله الخامس انها توجب ان يكون  
يقولون كلاما مبتدأ موضعا لحال  
الراسخين بخذف المبتدأ اى هم يقولون  
والحذف خلاف الاصل واجيب عن  
الاول اما اجالا فانه منقوض بالرسول  
عليه السلام فانه يعلم المتشابه عند كم  
صرح به الامام فخر الاسلام في باب  
تقسيم السنة في حق النبي عليه السلام



واما تفصيلا فبان قراءة ابن مسعود ﴿٤١٥﴾ لاندل على وجوب الوقف على الله لجواز ان يكون رفع الراسخين من قبيل

الميل مع المعنى كما في قول الشاعر  
ومن وجود الفيض للناس لم يدع  
من المسال الامسحتا او مجلف  
على ان قراءة الاحاد لا تعارض الدلائل  
القطعية ولو سلم ذلك لكن معناه انه لا يعلم  
احد سوى الله تعالى بنفسه لانه لا يعلمه  
احدا صلا لجواز ان يعلمه بالهام الحق  
كافي الغيب فان الله تعالى قد خصه بعلمه مع  
ان الانبياء والاولياء يعلمونه بالهامد وعلى  
ان الوقف لا ينافي العطف اذ القراء  
اطبقوا على ان الوقف بين التابع والمتبوع  
جاز اقول لا ضير فيما ذكر اجالا  
وتفصيلا اما الاول فلان كلام فخر الاسلام  
ثم انما هو على رأى المتأخرين بدليل  
ما قال في اول كتابه وعندنا لاحظ  
لر اسخين في العلم من المتشابه الا التسليم  
على اعتقاد حقيقة المراد عند الله تعالى  
وان الوقف على قوله الا الله واجب  
واما الثاني فلان جعل الرفع على الميل  
مع المعنى ميل عن سواء السبيل لانه  
خلاف الظاهر ولا ضرورة تدعو اليه  
مع وجود قراءة لزوم الوقف ودعوى  
قطعية تلك الادلة غير مسلمة عند الخصم  
لانها شبه في زعمه لادلائل وحل معناه  
على انه لا يعلم احد سوى الله تعالى بنفسه  
تقييد للمطلق بلا قرينة بخلاف الغيب  
فان الاستثناء في قوله تعالى الامن ارتضى  
من رسول يدل على التقييد والوقف  
وان لم يناف العطف فلزومه ينافيه

ايضا والمدعى متخلف تأمل (قوله واما تفصيلا) حاصله منع استلزام الدليل  
المدعى وهو ان الراسخ في العلم لا يعلم تأويل المتشابهات يعنى لانسلم ان دليلكم  
يدل على مدعاكم وانما يدل ان لودل قراءة ابن مسعود على لزوم الوقف على الله  
ولكن دلالاته عليه ممنوع لجواز ان يكون الراسخون في العلم مرفوعا معطوفا  
على الله المجرور رعاية لجانب المعنى ولو سلم انها تدل على لزوم الوقف على الله  
ولكن لا يلزم منه مدعاكم على الله وانما يلزم ان لو كان بين قراءة ابن مسعود وبين  
الادلة القطعية الدالة على عدم اختصاص معرفة تأويل المتشابهات لله تعالى  
تعارض لكنه لا تعارض بينهما لان الظنى لا يعارض القطعى لا يقال قراءة  
ابن مسعود وان كانت ظنية لكن القراءة المشهورة قطعية تعارض التي اقامها  
الخصم من الادلة القطعية لانا نقول للخصم لزوم الوقف في القراءة المشهورة  
لما ثبت بقراءة ابن مسعود كما هو الفرض كان ظنيا ايضا في حق لزوم الوقف ولو سلم  
ذلك لكن لا يلزم منه عدم معرفة الراسخين في العلم تأويل المتشابهات لجواز ان  
يكون المراد من الاختصاص المستفاد من لزوم الوقف على الله اختصاص المعرفة  
بنفسه بلا واسطة ولا يلزم منه عدم معرفة الراسخين بالهام الحق (قوله الامسحتا)  
في المصباح السحت القليل النزر يقال كسب سمحتا اى قليلا والمجلف بتشديد  
اللام هو الذى بقى منه بقية (قوله بالهام الحق) لان الالهام من اسباب العلم عندنا  
(قوله وعلى ان الوقف) عطف على قوله على ان قراءة الاحاد حاصله سلنا ان  
قراءة ابن مسعود تدل على وجوب الوقف على الله لكن وجوبه لا ينافي العطف  
عليه فاذا لم يناف العطف عليه لا يثبت مدعاكم والمراد بالدلائل القطعية دلائل  
التأخرين التي اقاموها على مدعاكم (قوله انما هو على رأى المتأخرين) لا يخفى  
عليك انه ذكر في صدر البحث النزاع في حق الامة واما النبي عليه السلام  
فر بما يعلم المتشابه باعلام الله تعالى فالمناسب ان يقول انه لا تنقض بالنبي اذ لا نزاع  
فيه فلا يجرى الدليل في حقه ولو سلم فاذا كره فخر الاسلام انما هو على رأى  
التأخرين فلم يتخلف المدعى (قوله تلك الادلة) اى ادلة التأخرين على مدعاكم  
(قوله عند الخصم) اى المتقدمين (قوله والكلام) اى كلام المتقدمين مع التأخرين  
(قوله ذلك التخصيص) اى تخصيص المعطوف بالحال حاصله منع  
بطلان اللازم (قوله ووهبنا له اسحق ويعقوب نافلة) فانه حال من المعطوف  
فقط مع انه واقع بعد مجموع المعطوف والمعطوف عليه ونافلة اسم لولد الوالد  
ويعقوب هو ابن اسحق بن ابراهيم عليه السلام وحاصل هذا الوجه هو المنع على

والكلام في لزومه لافيه وعن الثاني ان ذلك التخصيص جاز حيث لا لبس مثل قوله تعالى ووهبنا له اسحق ويعقوب نافلة



وعن الثالث انه تعالى ما ذمهم مطلقا بل الذين اتبعوا المشابه ابتغاء التأويل القاسد الذي يستلذه هو او يعيل اليه طبعه كالجسمة  
مثلا قول الذي يفهم من ظاهر النظم انه تعالى ذم من اتبع المشابه ابتغاء ﴿ ٤١٦ ﴾ التأويل مطلقا كما ذم من اتبعه ابتغاء الفتنة

طريق الحل وبيان منشأ غلط المعلل ( قوله الذي يفهم من ظاهر النظر ) اقول  
قد يترك الظاهر عند قيام الدليل على خلافه وقد وجد ههنا عنى سوق الآية  
كما صرح به التفتازاني في حاشية الكشاف ( قوله لكان الالبق بالنظم ان يقال  
الخ ) اجيب عنه بوجهين احدهما انه انما كان البق ليناسب قوله فاما الذين  
في قلوبهم زيغ اذ لم يعهد في القرآن اما بدون اختهاوردبانه مبنى على كون اما  
ههنا تفصيلية ولا دليل عليه اذ كونها تفصيلية اكثرى لا كل من الدليل  
والثاني ان الناس اما جهال او علماء ولاحظ للجهال فيما فيه خفاً والعلماء  
امار اسخون وهم الذين لازيغ في قلوبهم واما زائغون فاذا زائغ حال الزائغين بانهم  
يتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله علم حال الراسخين بعدم الاتباع  
والتوقف فاكتفى بذلك الاول اثار اللابحاج ثم بقي انهم ما حفظهم منها وهل لهم  
حظ منها فور دقوله تعالى و الراسخون في العلم يقولون آنا جوا با عن هذا السؤال  
لا يانا لحالهم حتى يكون قرينة لقوله تعالى فاما الذين في قلوبهم زيغ فيكون  
الالبق ان يقال واما الراسخون في العلم والحاصل ان قوله و الراسخون في العلم  
لا يخلو اما ان يكون قرينة لقوله فاما الذين في قلوبهم او لا وعلى التقديرين لا حاجة  
فيه الى اما على الثاني فظاهر واما على الاول فلان اما المذكورة ليست  
تفصيلية بل ابتدائية كما في اما زيد فنطلق ( قوله صالحة للابتداء ) اعترض  
عليه بانه على تقدير ان يجعل يقولون كلاما مبتدأ بحسب الوصل بالواو لان  
الفصل يوهم خلاف المقصود اعنى انه خبرو الراسخون واجيب باننا لانسلم انه يوهم  
خلاف المقصود لان الاصل في الواو العطف وعطف و الراسخون على الله بنى  
كون يقولون خبرو الراسخون فلا يوجب الوصل على هذا التقدير ( قوله من غير  
احتياج الى اعتبار الخ ) اعترض عليه بان الانسب حينئذ ان يكون آمنة  
كل من عند ربنا قول من لا يعلم تأويل المشابه اذ المناسب بحال من يعلم  
ان يقول تأويله كذا وكذا بعد الايمان به فالانسب ان يقدر بعد قوله و الراسخون  
في العلم لفظه و غير الراسخين اى العلماء الغير الزائغين حتى يكون التقدير هكذا ولا  
يعلم تأويله الا الله و الراسخون و غير الراسخين يقولون آمنة الآية فثبت على تقدير  
التوقف على و الراسخون في العلم الاحتياج الى حذف المبتدأ ( قوله قالوا ولا )  
ولهم وجوه آخر ذكرها في حاشية الكشاف الاول انه لو وقف على الله  
ولم يعطف و الراسخون عليه بل اريد به بيان حظ الراسخين لكان المناسب  
ان يقال واما الراسخون فيقولون الثاني انه لو لم يعطف عليه يلزم ان لا فائدة

بان يجريه على الظاهر من غير تأويل  
ويؤيده ما روى عن عائشة رضى عنها انها  
قالت تلار رسول الله صلى الله تعالى عليه  
وسلم هذه الآية فقال اذ ارايتم الذين  
يتبعون ما تشابه منه فاؤلك الذين سماهم  
الله فاحذروهم امر بالحذر من غير فصل  
بين متابع ومتابع فيتناول الجميع وروى  
عنها ايضا ان النبي عليه السلام لم يفسر  
من القرآن الآيات علمه اياها جبر ايل  
عليه السلام فن قال انا افسر الجميع فقد  
تكلف فيه ما لم يتكلف الرسول  
عليه السلام وعن الرابع بانه لو قصد  
ذلك لكان الالبق بالنظم ان يقال  
واما الراسخون في العلم وعن الخامس  
ان الجملة الفعلية صالحة للابتداء من غير  
احتياج الى اعتبار حذف المبتدأ ( وان  
جوزه ) اى تأويل المشابه ( المتأخرون )  
وهو مذهب العراقيين وائمة التفسير  
واختيار المعتزلة قالوا اولا الخطاب  
بمالم يفهم لا يلبق بالحكيم كخطاب  
من لا يفهم فيه بحث لانه انما لا يلبق به  
اذا قصد به فهم الخطاب كما اذا تعلق  
بالعمل واما اذا كانت الحكمة شيا آخر  
فلا وقالوا ثانيا لو لم يكن للر اسخين حظ  
في العلم بالمشابه سوى ان يقولوا آمنة  
به كل من عند ربنا لم يكن لهم فضل  
على الجهال لانهم يقولون كذلك فيه  
بحث لانه لو سلم انتفاء فضل الر اسخين  
على غيرهم من هذا الوجه لكن لا يلزم

انتفاؤه مطلقا وهو المحذور وذلك لان لهم ان يستنبطوا الاحكام بطرق دقيقة دون غيرهم وكفى به فضلا ( في قيد )  
لهم على غيرهم وقالوا ثالثا ما من آية الاوقدتكلم العلماء في تأويلها من غير تكبير من احد وهذا كالا جاع على عدم وجوب  
التوقف في المشابه واجيب بان التوقف مذهب السلف الا انه لما ظهر اهل البدع



لا قلوبهم وبياتالفساد تأويلهم ورد  
 بان ذلك كان في القرن الاول والثاني حتى  
 نقل تأويل المتشابهات عن الصحابة  
 والتابعين وعن ابن عباس رضي الله عنه  
 انه كان يقول الراسخون يعلمون تأويل  
 المتشابه وانا ممن يعلم تأويله وقد يقال  
 ان التوقف انما هو عن طلب العلم حقيقة  
 لا ظاهرا والائمة انما تكلموا في تأويله  
 ظاهر الاحقيقة فهذا يمكن ان يرفع نزاع  
 الفريقين ورد بان هذا لا يختص بالمشابه  
 بل اكثر القرآن من هذا القبيل لانه بحر  
 لا تنقضي بحمايه ولا تنتهي غرابه فاني  
 للبشر الغوص على لآكبه والاحاطة  
 بكنهه ما فيه ومن هذا قيل انه مجز بحسب  
 المعنى ايضا (وقائدة التنزيل) اي تنزيل  
 المتشابه (على) رأى (الاول) انما هي  
 (ابتلاء الراسخين) هذا جواب عما ورد ان  
 الخطاب بما لا يفهم وان جاز عقلا فهو  
 بعيد جدا فلا يليق بشأن الحكيم تعالى  
 وتقدس وتوضيحه ان قائدة تنزيل  
 المتشابه هو الابتلاء فان الراسخ في العلم  
 لا يمكن ابتلاؤه بالامر بطلب العلم لانه  
 ضرب من الجهل لان العلم غاية تمناه  
 فكيف يتلى به وانما قال ضرب  
 من الجهل لانه لا تكليف للجاهل الذي  
 لا يعلم شيئا فلما سخ في العلم نوع  
 من الابتلاء ولمن له ضرب من الجهل  
 نوع آخر وابتلاء الراسخ اعظم النوعين  
 بلوى لان البلوى في ترك المحبوب اكثر

في قيد الرسوخ بل هذا حكم العالمين كلهم الثالث انه حينئذ لا ينحصر الكلام  
 في المحكم والمتشابه مع ان ظاهر الآية الانحصار حيث قال واخر متشابهات  
 ولم يقل ومنه متشابهات لان ما لا يكون متضح المعنى وبهتدى العلماء الى تأويله  
 ورد الى المحكم لا يكون على عدم وضوح المعنى محكما ولا متشابه لان المتشابه هو  
 الذي لا يعلم تأويله الا الله على تقدير عدم عطف الراسخون عليه الرابع انه يلزم  
 حينئذ ان لا يكون المحكم ام الكتاب بمعنى رجوع المتشابه اليه اذ لا رجوع اليه لما  
 استأثر الله تعالى بعلمه وفي كل من هذه الوجوه نظر تأمل (قوله) فهذا يمكن ان يرفع  
 نزاع الفريقين) ويمكن رفعه بوجه آخر ايضا بان يقال كل متشابه يمكن رده الى محكم  
 فان الراسخ يعلم تأويله كقوله تعالى نسوا الله فانساهم فانه متشابه يمكن رده الى قوله  
 تعالى لا يعلم تأويله ولا ينسى وهو محكم لا يحتمله التأويل فيكون معناه جازاهم  
 جزاء النسيان وهو الترك والاعراض وكل متشابه لا يمكن رده الى محكم فالراسخ  
 لا يعلم تأويله كقوله تعالى يستلونك عن الساعة ايان مرساها قل انما علمها  
 عند ربى (قوله) مكن له ضرب من الجهل (قوله) فدلهمنى (قوله) نوع من الابتلاء  
 اعنى التوقف وحبس النفس عن طلب العلم بالمشابهات (قوله) نوع آخر  
 اعنى الامر بطلب العلم (قوله) لما فرغ من اقسام التقسيم الثاني الخ) يعنى لما فرغ  
 من اقسام تقسيم اللفظ باعتبار دلالاته على المعنى وضوحا وخفا شرعا في اقسام  
 تقسيمه باعتبار استعماله فيه وهى اربعة حقيقة ومجاز وصریح وكناية المرتجل  
 والمنقول داخل في الحقيقة كما بينه الشارح وقيد الاستعمال في تعريف المرتجل  
 بالصحيح والاولى قيده في تعريف الحقيقة مطلقا ليشمل الكل وقائدة التقييد به  
 الاحتراز عن الغلط (قوله) وهو اما فعيل بمعنى فاعل الخ) بيان المناسبة بين  
 المعنى اللغوى والاصطلاحى لفظ الحقيقة اعلم ان فعلا اذا كان بمعنى الفاعل  
 يلحقه تاء التأنيث في المؤنث لقرب الفعيل من الفاعل الذى هو الاصل في حقوق التاء  
 واذا كان بمعنى المفعول فان كان غير جار على موصوف فكذلك تقول مررت  
 بقتيلة بنى فلان رفعا للنباس وان كان جاريا على موصوف لا يلحقه التاء  
 تقول رجل قتيل وامرأة قتيل فلفظ الحقيقة اما فعيل بمعنى فاعل ماخوذ من  
 حق الشئ اذا ثبت واما بمعنى مفعول من حققت الشئ اثبتته بالتخفيف لان حق  
 من باب ضرب يجيى لازما بمعنى ثبت ومتعديا بمعنى اثبت او من حققت الشئ اثبتته  
 بالتثقيب من باب التفعيل مبالغة كما في المصباح فيكون معناها على تقدير كونها  
 بمعنى الفاعل هى الكلمة الثابتة وعلى تقدير كونها بمعنى المفعول هى الكلمة

ن البلوى في تحصيل غير المراد واعلمها (٥٣) (ل) جدوى لانه اشق وثوابه اكثر لما فرغ من اقسام  
 تقسيم الثاني شرعا في اقسام التقسيم الثالث فقال (واما الحقيقة) وهى اما فعيل بمعنى فاعل من حق الشئ اذا ثبت



المتبته في موضعها الاصلى وتأؤها على تقدير كونها بمعنى المفعول للنقل من الوصفية الى الاسمية عند الجمهور للتأنيث لعدم الحاجة الى التاء لاستواء التأنيث والتذكير ولما كان الاصل في التاء هو التأنيث ذهب صاحب المفتاح الى ان تاءها سواء كان بمعنى الفاعل او بمعنى المفعول للتأنيث لان لفظ الحقيقة غير جار على موصوفه فلا بد فيه من التاء مطلقا والتذكير والتأنيث انما يستوى في فعيل بمعنى مفعول اذا كان جاريا على موصوفه وههنا غير جار (قوله اى لفظ) وبه اشار اولا الى ان الحقيقة من عوارض اللفظ لا المعنى وكذا المجاز ثم صرح بذكره لكنهما قد يطلقان على اطلاق اللفظ على المعنى مجازا وهل هى من عوارض الذاتية او العرضية قلت من الذاتية لان منشأ لحوقها هو الاستعمال الداخلى في حقيقة اللفظ فظهر منه ان اطلاق لفظى الحقيقة والمجاز على اللفظ حقيقة وهل هى حقيقة عرفية او لغوية فالواضحة في الكشف لفظا المجاز مفعول بمعنى فاعل من الجواز والعبور لان الكلمة اذا استعملت في غير موضعها فقد تجاوزت موضعها الاصلى ولهذا قيل انه حقيقة عرفية في معناه مجاز لغوى فيه لان بناء المفعول للموضع او للمصدر حقيقة لا للفاعل فاطلاقه على اللفظ المنقول لا يكون الاجازا ولان حقيقة العبور انما تحصل في انتقال الجسم من مكان الى مكان فاما في الالفاظ فلا تثبت وانما يكون ذلك على سبيل التشبيه وكذا لفظ الحقيقة في مفهومه مجاز لغوى وحقيقة عرفية ايضا لما ذكرناه من انها مأخوذة من الحق وهو حقيقة فى الشيء الثابت ثم نقل الى العقد المطابق لانه اولى بالوجود من العقد الغير المطابق ثم نقل الى القول المطابق بعين هذه العلة ثم نقل الى اللفظ المستعمل في موضوعه الاصلى فظهر انه مجاز واقع فى الرتبة الثالثة بحسب اللغة هذا كلامه بقى ههنا بحث وهو ان اللفظ ههنا اعم من المفرد والمركب من هذه الاقسام وقد تقرر ان وضع المركبات والمشتقات نوعى ووضع المفرد والجامد شخصى فان اريد بالوضع فى التعريف المذكور هو الشخصى كما هو المتبادر يلزم خروج المركبات والمشتقات مع انها من افراد المعرف وان اريد به النوعى يلزم خروج المفردات والجوامد وان اريد اعم منهما يلزم عموم المشترك او الجمع بين الحقيقة والمجاز اللهم الا ان يراد عموم المجاز تأمل (قوله والمراد بالوضع تعيين اللفظ للمعنى بحيث يدل عليه بغير قرينة) فسره فى التلويح بكون العلم بالتعيين كافي فى فهم المعنى وفيه نظر لان الظاهر منه ان فهم المعنى موقوف على فهم التعيين والحال ان العلم بالتعيين موقوف على فهم المعنى ضرورة توقف العلم

(بالنسبة)

واما بمعنى مفعول من حققت الشيء اذا ثبته فيكون معناها الثابتة او المتبته في موضعها الاصلى والتاء على هذا للنقل من الوصفية الى الاسمية وعند صاحب المفتاح للتأنيث لانها صفة غير جارية على موصوفها والتقدير كلمة حقيقة وانما يستوى المذكر والمؤنث فى فعيل بمعنى مفعول اذا كان جاريا على موصوفه لا مطلقا (فما) اى لفظ (استعمل) فيه دلالة على ان اللفظ بعد الوضع قبل الاستعمال لا يسمى حقيقة ولا مجازا فانهما من عوارض اللفظ المستعمل (فما) اى معنى (وضع) ذلك اللفظ (له) اى لذلك المعنى والمراد بالوضع تعيين اللفظ للمعنى بحيث يدل عليه بغير قرينة سواء كان ذلك التعيين من جهة واضع اللغة او من غيره فيشمل الحقيقة الشرعية واللغوية والاصطلاحية والعرفية كالصلاة والاسد والكلمة والدابة فالعبر فى الحقيقة هو الوضع بشئ من الاوضاع المذكورة



بالنسبة على تصور الطرفين والتعيين نسبة بين الموضوع والموضوع له فلو توقف  
 فهم المعنى على فهم التعيين لزم الدور والجواب عنه بوجهين احدهما ان فهم المعنى  
 في حال اطلاق اللفظ موقوف على العلم السابق بالوضع ومن المعلوم ان ذلك  
 العلم السابق لا يتوقف على فهم المعنى في حال الاطلاق بل على فهمه في الزمان  
 السابق فلادور والثاني ان فهم المعنى من اللفظ موقوف على العلم بالوضع وليس  
 العلم بالوضع موقوفا على فهم المعنى من اللفظ بل على فهمه مطلقا فتغايير الفهمان  
 بحسب الاطلاق والتقييد كما تغاييرا في الجواب الاول بحسب الزمان فان قيل هذا  
 التعريف منقوض بوضع الحرف لانه يدل على معناه بغيره لا بنفسه قلنا ليس  
 معنى قولهم الحرف ما دل على معنى في غيره ان دلالة مشروطة بالغير بل معناه انه  
 يدل بنفسه على معنى حاصل في غيره فان اللام يدل بنفسه على التعريف بالحاصل  
 في الرجل ومن يدل بنفسه على الابتداء المضاف الى البصرة مثلا ( قوله حتى  
 ان اتفق الخ ) قال الشريف في تعليقاته على التلويح هذا كلام سخيف فان  
 اجتماع الاوضاع مطلقا منتف عاده نخلوا الاوضاع المتأخرة عن الفائدة  
 وليس محمولا على الفرض والتقدير لانه مساو بين القسمين في التقييد انتهى  
 يعني لو حمل الكلام على الفرض والتقدير لكان قسم الحقيقة والمجاز محمولا عليه  
 لكنه لم يحمل عليه في المجاز فانه قال وكذا المجاز قد يكون مطلقا الخ  
 فانه ظاهر في التحقيق لافي الفرض ( قوله كلفظ الدابة في الفرس من جهة  
 اللغة ) فانها حقيقة لغوية في الفرس باعتبار انه من افراد ما يدب على  
 الارض لانه بهذا الاعتبار عين الموضوع له في اللغة ومجاز لغوي فيه  
 باعتبار انه من افراد ذوات الاربع فانه بهذا الاعتبار غير الموضوع له في اللغة  
 اذ لم يوضع لفظ الدابة في اللغة لخصوصية الفرس كذا في التلويح واعترض  
 عليه الشريف العلامة بان الكلام في المعنى الواحد وما ذكره من الاعتبارين داخل  
 في الموضوع له وبقتضى تعدد المعنى وكون احدهما موضوعا له لغة والآخر غير  
 موضوع له فيها كما في لفظ الدابة فانه حقيقة فيما يدب على الارض مطلقا ومجاز  
 فيه اذا قيد بخصوصية الفرس وهما معنيان مختلفان عموما وخصوصا وما قيل  
 ان اطلاق لفظ الدابة على الفرس بطريق الحقيقة فعناه اطلاقه على العام الذي  
 في الفرس لا على خصوصيته فقبه تسامح نشأ منه توهم التفتازاني هذا كلامه  
 ( قوله ولا يخفى ان قيدا الحثية معتبر الخ ) اشارة الى دفع ما قيل ان تعريف الحقيقة  
 منتقض جمعا ومنعا اما جمعا فلان لفظ الصلاة حقيقة شرعية في الاركان

وفي المجاز عدم الوضع في الجملة حتى ان  
 اتفق في الحقيقة ان تكون موضوعة  
 للمعنى بجميع الاوضاع الاربعة فهي  
 الحقيقة على الاطلاق والافهى حقيقة  
 مقيدة بالجهة التي بها كان الوضع وان  
 كان مجازا بجهة اخرى كالصلاة في  
 الدماء حقيقة لغة مجاز شرعا وكذا  
 المجاز قد يكون مطلقا بأن يكون مستعملا  
 في غير الموضوع له بجميع الاوضاع وقد  
 يكون مقيدا بالجهة التي بها كان غير  
 موضوع له كلفظ الصلاة في الاركان  
 المخصوصة بمجاز لغة حقيقة شرعا فاللفظ  
 الواحد بالنسبة الى المعنى الواحد قد  
 يكون حقيقة ومجازا لكن من جهتين  
 كلفظ الصلاة على ما ذكرنا بل من جهة  
 واحدة ايضا لكن باعتبارين كلفظ  
 الدابة في الفرس من جهة اللغة ولا يخفى  
 ان قيدا الحثية معتبر والمعنى من حيث هو  
 موضوع له فليتأمل



مع ان التعريف المذكور لا يصدق عليه بل يصدق عليه انه مستعمل في غير الموضوع له لان الموضوع له هو الدماء واما معنا فلان لفظ الصلاة ايضا مجاز في الدماء في الشرع مع انه يصدق عليه انه مستعمل في الموضوع له وهذا وارد بعينه في تعريف المجاز فدفعه باعتبار قيد الحيثية ( قوله والاستعمال الصحيح بلا علاقة وضع جديد ) اعترض عليه بان نفس الاستعمال اذا كان هو الوضع لم يكن اللفظ مستعملا بهذا الاستعمال فيما وضع له فالظاهر ان الوضع فيه هو التعيين السابق الذي قد يتفرع عليه الاستعمال واجيب بان معنى كلامه فيكون اللفظ مستعملا فيما وضع له بهذا الوضع لا بالوضع الاول ولت ان تقول معنى كلامه والاستعمال الصحيح بلا علاقة دليل وضع جديد ( قوله ويدخل فيه المقول ايضا ) اي كما يدخل المرتجل اعلم ان كلام المنقول والمرتل قسم مقابل للحقيقة والمجاز لا داخل فيهما في المشهور لانهم قالوا ان اللفظ اذا تعددت مفهوماته فان لم يتخلل بينها نقل فهو المشترك وان تخلل فان لم يكن النقل لمناسبة فرتل وان كان لها فان هجر المعنى الاول فنقول والافني الاول حقيقة وفي الثاني مجاز ولا يخفى عليك ان هذا التقسيم مبني على تمايز الاقسام بالحيثية والاعتبار دون الحقيقة لانهما في الحقيقة داخلان في الحقيقة فادخالهما في تعريف الحقيقة بعد اعتبار الحيثية في تعريف الحقيقة والمجاز ليس كما ينبغي ثم المنقول اما شرعي او عرفي او اصطلاحى والمعنى المنقول اليه اما ان يكون من افراد المعنى الاول او لا وان كان الثاني فاللفظ حقيقة في المعنى الاول مجاز في الثاني من جهة الوضع الاول وبالعكس من جهة الثاني كالصلاة فانها حقيقة في الدماء مجاز في الاركان لفظ وبالعكس شرعا وينسب حقيقته ومجازه الى ما يكون المعنى المستعمل فيه موضوعا له وغير موضوعا له باعتباره وباعتبار انقسام كل من وضعه الى لغوى وشرعى وعرفى واصطلاحى ينقسم الى ستة عشر قسما حاصلة من ضرب الاربعة الحاصلة من الوضع الاول في الاربعة الحاصلة من الوضع الثاني الا ان بعض الاقسام مما لا تحقق له في الوجود كالمنقول اللغوى من معنى عرفى او اصطلاحى او شرعى وكالمنقول الشرعى من شرعى وكالمنقول الاصطلاحى من اصطلاحى وعرفى من عرفى وان كان الاول كاللدابة لذوات الاربعة خاصة وهى في اللغة لما يدب على الارض فاطلاقها على افراد المعنى الثاني وهو المقيدان كان باعتبار انه من افراد المعنى الاول وهو المطلق فاللفظ حقيقة من جهة الوضع الاول مجاز من جهة الوضع الثاني وان كان

( ويدخل فيه ) اي في تعريف الحقيقة ( المرتجل ) وهو ما استعمل في غير ما وضع له استعمالا صحيحا بلا علاقة والاستعمال الصحيح بلا علاقة وضع جديد فيكون اللفظ مستعملا فيما وضع له فيكون حقيقة وانما جعله صاحب التنقيح من قسم المستعمل في غير ما وضع له نظرا الى الوضع الاول ( و ) يدخل فيه ( المقول ) ايضا وهو ما اغلب في غير ما وضع له بحيث يفهم بلا قرينة مع وجود العلاقة بينه وبين الموضوع له وينسب الى الناقل لان وصف المنقولية انما حصل من جهته فيقال منقول شرعى وعرفى واصطلاحى



باعتبارانه من افراد المعنى الثانى لتحقيقه من جهة الوضع الثانى مجاز من جهة  
 الوضع الاول فكان المنقول حقيقة من وجه مجازا من وجه مثلا لفظ الدابة  
 فى الفرس ان كان من حيث انه من افراد ما يدب على الارض حقيقة لغة مجاز  
 عرفا وان كان من حيث انه من افراد ذوات الاربع فمجاز لغة حقيقة عرفا لان  
 لفظ الدابة لم يوضع فى اللغة للتقيد بخصوصه ولا فى العرف للطلق باطلاقه فان  
 قيل فعلى ما ذكرت يلزم اعتبار المعنى الاول فى المنقول فان كان اعتباره لصحة  
 اطلاق المنقول على افراد المعنى الاول كفى فى الحقيقة فان مفهومها يعتبر ليصح  
 اطلاقها على كل ما يوجد فيه ذلك المفهوم كلفظ الاسد فى الحيوان المشهور  
 الخصوص لزم صحة اطلاق المنقول على كل ما يوجد فيه المعنى الاول لوجود  
 الصحيح واللازم باطل اذ لا يصح اطلاق لفظ الصلاة بعد النقل الى الاركان  
 الخصوصية فى كل ما يوجد فيه الدماء غير الاركان الخصوصية وان كان لصحة  
 اطلاقه على افراد المعنى الثانى كفى فى المجاز فانه يعتبر معناه الحقيقى ليعرف العلاقة  
 بينه وبين المجازى فيصح اطلاقه على افراد المعنى الثانى المجازى فهو  
 مستغنى عنه لان مجرد الوضع والتعيين للمنقول اليه كافى فى ذلك وايضا يلزم صحة  
 الاطلاق على كل ما يوجد فيه المعنى الاول لوجود الصحيح كما يصح اطلاق المجاز  
 على كل ما يوجد فيه العلاقة قلنا لما كان المعنى الاول فى المنقول مجبوراً بالكلية  
 بحيث لا يطلق على افراد من حيث هو كذلك وصار موضوع المعنى الثانى بمنزلة  
 الموضوعات المبتدأة التى ليس فيها اعتبار المعنى السابق علم ان اعتبار المعنى  
 الاول ليس لصحة اطلاقه على افراد المعنى الاول ولا لصحة اطلاقه على المعنى الثانى  
 بل لاولوية هذا اللفظ من بين الالفاظ بالتعيين للمعنى الثانى فان وضع لفظ  
 الدابة لذوات الاربع اولى من وضع لفظ الجدار ولا يلزم صحة اطلاقه حقيقة على  
 كل ما يوجد فيه ذلك التناسب فان قيل اعتبر فى المنقول وجود العلاقة بين  
 المعنيين وذلك يقتضى كونه مجازا فكيف يدخل فى الحقيقة قلنا لانسلم ان وجود  
 العلاقة يقتضى المجازية وانما يقتضى المجازية استعمال اللفظ فى غير المعنى  
 الموضوع له بناء على العلاقة والاستعمال فى المنقول ليس مبنيا على العلاقة  
 كفى فى المجاز حتى انه لو استعمل فى المعنى المنقول اليه بناء على العلاقة يكون مجازا  
 لا منقولا (قوله وحكمها) لما عرف الحقيقة شرع فى بيان حكمها اى اثرها  
 المترتب عليها ويستدل به عليها وذكروا له وجوها واذكر المصنف ثلاثة منها  
 وفى الثانى نظر من وجهين • احدهما انه ارجع ضمير حكمها الى الحقيقة التى

ولا يقال منقول لغوى لان اللغة اصل  
 والنقل طارىء عليه (وحكمها) اى  
 حكم الحقيقة (ثبوتها) اى ثبوت  
 ما وضعت له (مطلقا) اى سواء كانت  
 تاما او خاصا امرا او نهياتوى او لم ينو  
 (و) حكمها ايضا (امتناع نفيها) اى  
 الحقيقة والمراد المعنى الحقيقى (عنه)  
 اى عما وضعت له ولا يقال للاب انه ليس  
 بأب ويقال للجدران ليس باب فان قلت  
 فواجه قوله تعالى فى حق يوسف  
 عليه السلام حكاية ما هذا بشرا  
 ان هذا الاملك كريم



كانت عبارة عن اللفظ و اضاف النفي الى المعنى الحقيقي وقال المراد المعنى الحقيقي  
 والمناسب لارجاع الضمير الى الحقيقة اضافة النفي الى اللفظ كما وقع في عبارة  
 بعضهم حيث قالوا اذا صح نفي اللفظ عما اطلق عليه كان اللفظ مجازا فيه كسلب  
 لفظ الحمار عن البليد و اذا لم يصح نفي اللفظ عما اطلق عليه كان اللفظ حقيقة فيه  
 كلفظ الحمار بالنسبة الى الحيوان المعهود وقد يجاب عنه بان اللفظ لا يصح نفيه  
 عما اطلق عليه الا اذا لم تكن علاقة معتبرة فلا يصح نفيه عما اطلق عليه في الجواز  
 لوجود العلاقة فيه فلذا عدل المصنف عن عبارتهم و اضاف النفي الى المعنى  
 الحقيقي يعني ان صح نفي معناه الحقيقي عما اطلق عليه في الجواز و الا حقيقة و الثاني  
 ان جعل عدم صحة نفي المعنى و صحته علامة معرفة للحقيقة و الجواز فاسد لا يستلزمه  
 الدور لان عدم صحة النفي و صحته يتوقف على معرفة الحقيقة و الجواز يقال لا يصح  
 نفيه لانه حقيقة و يصح نفيه لانه مجاز و لو عرفناهما لزم الدور و الجواب عنه لزوم  
 الدور ممنوع لانه يجوز لهم ان يقولوا نحن نعلم يقين ان مدلول اللفظ نفي عما اطلق  
 عليه في صور و لا ينفي في صور و لم نعلم ايها يحمل على الجواز و ايها على الحقيقة  
 و اذا قيل الجواز ما يصح نفيه حصل العلم بالجواز و اذا قيل الحقيقة ما لا يصح فيه  
 النفي حصل العلم بالحقيقة فلا دور ( قوله اعلم ان اللفظ اذا دار بين ان يكون  
 مجازا او مشتركا ) يعني اذا تعارضا بان يكون اللفظ حقيقة باعتبار احد مدلوليه  
 ثم تردد الذهن في كونه حقيقة في مدلوله الاخر فيكون مشتركا او غير حقيقة  
 فيكون مجازا كما في لفظ النكاح في الوط \* و العقد فالحمل على الجواز اقرب الوجود  
 بعضها باعتبار مفسد الاشتراك و بعضها باعتبار خواص الجواز و الشارح  
 ذكر من كل منهما وجهها واحدا و قدم المفسد للاهتمام به و من مفسده ايضا  
 انه قد يؤدي الى مستبعد من ضدا و نقيض فان اللفظ قد يكون مشتركين الضدين  
 كالقرب بين الطهر و الخبث و بين النقيضين كلفظ النقيض بين كل واحد من طرفي  
 الايجاب و السلب و منها ان المشترك يحتاج الى تعدد القرينة حسب تعدد  
 مدلولاته و الجواز الى قرينة واحدة و من وجوه خواص الجواز انه ادل على تمام  
 المقصود فان قولنا زيد اسد اتم دلالة على شجاعته من قولنا زيد شجاع لانه كدعوى  
 الشئ بينة و برهان و منها ان لفظ الجواز قد يكون او جز لان قولنا رأيت اسدا  
 في الحمام او جز من رأيت رجلا شجاعا و اما الوجوه التي يترجم بها الاشتراك على  
 الجواز فبها ان المشترك حقيقة فيطرد في استعماله في نظائره كالنخلة فانه يجوز استعماله  
 في جميع مفرداته و اما اذا اريد به الرجل الطويل مجازا فلا يجوز استعماله في المنارة

قلت المراد بالامتناع النفي الامتناع حقيقة  
 والنفي في الآية بطريق الادما و المبالغة  
 لا الحقيقة ( و ) حكمها ايضا ( رجحانها  
 على الجواز ) لاستغنائها عن القرينة  
 الخارجية و احتياج الجواز اليها  
 ( وان ترجم ) الجواز ( على المشترك ) اعلم  
 ان اللفظ اذا دار بين ان يكون مجازا  
 او مشتركا نحو النكاح فانه يحتمل انه  
 حقيقة في الوط \* مجاز في العقد و انه  
 مشترك بينهما فالجواز اقرب لان الاشتراك  
 يخجل بالتفاهم عند خفا القرينة بخلاف  
 الجواز اذ يحتمل مع القرينة عليه و بدونها  
 على الحقيقة و لان الجواز اغلب  
 من المشترك بالاستقراء فاللائق الحاق  
 الفرد بالاعم الاغلب



فلا يطرد والمطر دخير ومنها ان المشترك حقيقة فيصح الاشتقاق منه وبه يتسع  
 الحال لتكثير المشتقات والمسمع اولى من المضيق ومنها المشترك يحوز فيه التجوز  
 باعتبار كل مدلوله فتكثر الفائدة بكثرة المجازات بخلاف المجاز الى غير ذلك (قوله  
 وهو مفعول من جاز المكان) لا يخفى عليك ان اعتبار التناسب في تسمية الشئ باسم  
 من منزلة الاقدام في المفتاح اياك والتسوية بين تسمية انسان له حجرة باحرو وبين  
 وصفه باحرا فان اعتبار المعنى في التسمية لترجيح الاسم على غيره حال تخصيصه  
 بالسمى واعتبار المعنى في الوصف لصحة اطلاقه عليه فان احدهما من الآخر  
 توضيحه على ما ذكره الشريف العلامة ان اعتبار المعنى في التسمية ليس لتصحیح  
 اطلاق ذلك الاسم على المسمى والالزام صحة اطلاق ذلك الاسم على كل ما يوجد  
 فيه المعنى لوجود الصحيح بل لترجيح ذلك الاسم على غيره من بين سائر الالفاظ  
 للتسمية بذلك المعنى فان تسمية انسان له حجرة مثلا باحرا اولى من تسميته باسود  
 وكذا تسمية ذوات الاربع بالدابة اولى من تسميتها بالجدار مثلا فاذا سمي انسان له  
 حجرة باحرا كان المسمى به ذاته المخصوصة به وكان اعتبار الحجرة لترجيح تسميته  
 باحرا على تسميته باسود او اصفر فتكون الحجرة خارجة عن المسمى حتى اذا زالت  
 الحجرة كان العلم باقيا على حاله دالا على خصوصية ذاته بحيث لا يصح اطلاقه بهذا  
 الوضع على انسان آخر له حجرة واما اعتبار المعنى في الوصف فليس لترجيح بل  
 لتصحیح اطلاقه على مقام ذلك المعنى به فلفظ احرا اذا كان وصفا لم يعتبر في مفهومه  
 خصوصية ذات اصل بل اعتبر ذات مامع خصوصية معنى الحجرة فالحجرة داخلية  
 في مفهوم لفظ احرا وصفا لا خصوصية ذات فيصح اطلاقه على كل مقام به  
 الحجرة مطلقا وكذا الحال في الحقيقة والمجاز فانهما اذا كانا اسمي جنس للكلمة  
 كان الثبوت او الاثبات في الحقيقة والتجاوز في المجاز خارجا عن مفهوم مبهما  
 غير صحيح لا اطلاقه بذلك الوضع على كل ما يوجد فيه ذلك المعنى غير تلك الكلمة  
 واذا كانا صفة لها صح اطلاقهما على كل ثابت او مثبت و متجاوز بوضع واحد فان  
 قيل ما تقول في نحو كتاب واله اهما من قبيل الاسماء من قبيل الصفات اجيب بانهما  
 من قبيل الاسماء لانه اعتبر في مفهوم مبهما مع خصوصية الذات خصوصية المعنى  
 ايضا وصار بذلك اقرب الى الصفات من نحو احرا علما فظهر ان اعتبار تناسب  
 المعنى في الاسماء على وجهين احدهما ان يكون خارجا عن المسمى كما اذا سمي من له  
 حجرة باحرا علما والثاني ان يكون داخل فيه مأخوذا مع خصوصية الذات نحو  
 كتاب واله وان اعتبار المعنى في الصفات على وجد واحد وهو ان يكون داخل فيه ابدا

(واما المجاز) وهو مفعول من جاز المكان  
 يحوزه اذا تعداه والكلمة اذا استعملت في  
 غير ما وضعت له فقد تعدت موضعها  
 الاصلى (فا) اي افظ (استعمل في غير ما  
 وضع له)



مأخوذ من ذات مبهمه ثم الضابط ههنا ان ما اعتبر فيه ذات مامع خصوصية  
 المعنى فهو وصف وما اعتبر فيه خصوصية الذات فهو اسم سواء لم يعتبر فيه المعنى  
 اصلا كالفرس والجدارا واعتبر فيه معنى خارج عن المسمى سواء كان اسم جنس  
 كالحقيقة والمجاز او علما كاحرا وعلى انه داخل فيه كالكتاب والاله والفرق بين  
 الاسماء الداخلة في مفهوماتها المعاني وبين الصفات ان الاسماء توصف ولا يوصف  
 بها على عكس الصفات يقال اله واحد ولا يقال شئ اله ويقال كتاب كريم ولا يقال  
 شئ كتاب (قوله عند تعليق الحكم بالوصف) والمراد بالحكم هو الحكم بالمجاز  
 وبالوصف هو المستعمل فيما وضع له والمستعمل في غير ما وضع له (قوله وحينئذ  
 لا ينتقض) اي لا جعوا ولا منعنا فان قيل ينتقض تعريف المجاز منعنا بالكنية لانها  
 مستعملة في غير ما وضع له من حيث انه غير ما وضع له قلنا الكنية عند اهل الاصول  
 ما استتر المراد منه سواء كان معنى حقيقيا او مجازيا فان استعماله في الحقيقي فهو داخل  
 في الحقيقة وان استعماله في المجازي فهو داخل في المجاز فلا اشكال واما عند اهل  
 البيان فهي ما استعمل في الموضوع له لالذاته بل لينقل منه الى المزوم فلا اشكال  
 ايضا لانها لم تستعمل في غير ما وضع له اعني المزوم بل قصد هو من استعمالها  
 في الموضوع له فان قيل ينتقض جمع المجاز بالزيادة او النقصان كقوله تعالى ليس  
 كمثل شئ واسأل القرية اجيب بان لفظ المجاز مقول عليه وعلى ما نحن فيه بطريق  
 الاشتراك والتعريف المذكور انما هو للمجاز الذي هو صفة اللفظ باعتبار  
 استعماله في المعنى لا مطلق المجاز فلا يضر خروجهما عن التعريف المذكور  
 فان قيل اللفظ الزائد مستعمل للمعنى فيكون مستعملا في غير ما وضع له ضرورة  
 ان اللفظ انما وضع للاستعمال في معنى اجيب باننا لانسلم انه مستعمل للمعنى  
 بل غير مستعمل بمعنى والفرق ظاهر ولو سلم ذلك لكن لانسلم ان الاستعمال  
 للمعنى يستلزم الاستعمال في معنى غير الموضوع له لان عدم المعنى ليس معنى بل  
 عدم محض فينا في استعماله في معنى مطلقا وتحقيقة ان معنى استعمال اللفظ  
 في المعنى طلب دلالة عليه و ارادته منه فجرد الذكر لا يكون استعمالا ولو سلم  
 ذلك ولكن لا يصح ههنا لاشتراط العلاقة بين المعنيين ههنا ولا يتصور ذلك  
 في اللفظ الزائد (قوله لان استعمال لفظ الصلاة مثلا في الدماء شرعا) اشارة الى دفع  
 انتقاض تعريف الحقيقة منعنا وقوله ولا في الاركان الخ اشارة الى دفعه جمعنا  
 وكذا الحال في لفظ الدابة وقس عليه انتقاض تعريف المجاز ولا يخفى عليك  
 ان اندفاع هذا الانتقاض انما يظهر اذا كانت الحقيقة قيد الاستعمال واما

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



وهو بهذا الاعتبار غير الموضوع له ضرورة ان اللفظ لم يوضع لغة لبعض ذوات الاربع بخصوصه ولا يكون حقيقة الا اذا استعمل فيه من حيث انه من افراد ما يدب على الارض وهو نفس الموضوع له لغة ( لعلاقة بينهما ) اي لاتصال بين المعنى المستعمل فيه والمعنى الموضوع له ( ويعتبر السماع في نوعها لاشخصها ) اختلف في انه هل يلزم في آحاد المجازات ان تنقل باعيانها عن اهل اللسان او يكفي نقل نوع العلاقة وهذا هو المختار لاجتماعهم على ان اختراع الاستعارات الغريبة التي لم تسمع بأعيانها من اهل اللسان انما هو من طرق البلاغة ولهذا لم يدونوا المجازات تدوينهم الحقائق وتمسك الخصالف بانه لوجاز التجوز بمجرد وجود العلاقة لجواز اطلاق نحلة لطويل غير انسان للمشابهة وشبكة للصيد للمجاورة والاب للابن للسيب واللازم باطل بالاتفاق واجيب بمنع الملازمة فان العلاقة مقتضية للصحة والتخلف عن المقتضى ليس بقادح لجواز ان يكون لمانع مخصوص فان عدم المانع ليس جزءا من المقتضى ( وهي ) اي العلاقة على ما عليه المحققون منحصرة في ثمانية لان المجاز الذي نحن فيه اما استعارة او مرسل لان العلاقة فيها ( المشابهة حقيقة ) كما في استعارة الاسد للرجل الشجاع

اذا كان قيد الموضوع فيه خفياً تأمل ( قوله ويعتبر السماع في نوعها ) اعلم انهم اتفقوا على ان كون اللفظ حقيقة لا يعرف لغير الواضع الا بالسماع من اهل اللغة انه موضوع لهذا المعنى لان دلالات الالفاظ على معانيها ليست بذاتية والاما اختلفت باختلاف الاماكن والامم ولكن اهتدى كل انسان الى كل لغة كما في دلالتها على لفظها واللازمان باطلان فكذا المزوم فلا بد فيها من الوضع او السماع من الواضع واختلفوا في المجاز قال بعضهم يقتصر في كل فرد منه الى سماع افراد العلاقة بل تعرف الافراد بالتأمل في طريقه كاطلاق اسم المزوم على اللازم والسبب على المسبب وعكسهما واحتجوا عليه بان آحاد المجاز لو توقفت على السمع لتوقف اهل اللسان على السمع والنقل من الواضع في اختراع الاستعارات الغريبة للثبوت للمشروط بدون الشرط لكنهم لم يتوقفوا عليه بل اذا وجدوا العلاقة استعملوه وان لم ينقل وبان النقل والسماع لو كان شرطاً في الآحاد لما احتاج الجوز الى اظهار العلاقة لان الاحتياج اليها لجواز الاستعمال واذا ثبت جوازه بالنقل لا حاجة الى العلاقة للجوزة واحتج الاولون بوجوده منها ما ذكره الشارح مع جوابه ومنها انه لو جاز اطلاق اللفظ في الآحاد بالنقل وسماع لكان اما قياساً او اختراعاً لان اطلاقه على هذا المعنى المجازي ان كان بسبب جامع بينه وبين معنى مجازي آخر مصرح به يكون ذلك السبب هو الجوز لا اطلاقه عليه وهو القياس وان كان لا بسبب وهو الاختراع وكلاهما باطلان اذ لا قياس ولا اختراع في اللغة ( قوله لمانع مخصوص ) كخصوصية المحل او نص اهل اللغة على عدم جواز الاستعمال في تلك المواضع او عدم كفاية هذه العلاقة في هذه المحال ( قوله ليس جزءاً من المقتضى ) بل انما يكون جزءاً من العلة التامة اعني جملة ما يتوقف عليه المعلول ( قوله منحصرة في ثمانية ) لما ذكرناه لا بد في المجاز من العلاقة وفسرها بالاتصال شرع في بيان طرق الاتصال والعمدة فيها الاستقرار وهي بالاستقراء يرتقى الى خمسة وعشرين نوعاً اطلاق اسم السبب على المسبب او الكل على الجزء او المزوم على اللازم او المطلق على المقيد او الخاص على العام او حذف المضاف والعكس من كل منها او اطلاق اسم احد المتشابهين شكلاً او معنى على الآخر او اسم احد المجاورين على الآخر او تسمية الشيء باسم ما يؤول اليه او اسم ما كان او اسم المحل على الحال او اسم آلة الشيء او اسم الشيء على بدلها او اطلاق التكررة في الاثبات للمعوم او اطلاق المعرف



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

( او اعتبارا ) بان ينزل التقابل منزلة  
 التناسب بواسطة تمليج او تهكم كما في  
 اطلاق الشجاع على الجبان او تفاؤل  
 كما في اطلاق البصير على الاعشى  
 او مشاكاة كما في اطلاق السيئة على  
 جزائها وما شبه ذلك ( و ) اما غير  
 المشابهة فينتد اما يكون المعنى  
 الحقيقي حاصل بالفعال ولو في نظر  
 المتكلم للمعنى المجازي في بعض الازمان  
 خاصة او لافعلي الاول ( ان تقدم ) ذلك  
 الزمان على زمان تعلق الحكم بالمعنى  
 المجازي وان لم تقدم على زمان ايقاع  
 النسبة والتكلم بالجملة فهي ( الكون )  
 عليه ( و ان تأخر ) عنه فهي  
 ( الاول ) اليه



لا يمنع حصوله له في زمان ايقاع النسبة والتكلم بالجملة للقطع بان الاسم في نحو  
قتلت قتيلا وعصرت خرا مجاز بالاول لامتناع حصول المعنى الحقيقي اعني  
القتل والخمر للمسمى المجازي في زمان وقوع النسبة له اي نسبة القتل والعصر  
ضرورية ان الشخص لا يصير قتيلا وقت صدور القتل من الفاعل ولا يصير العصر  
خرا وقت العصر بل يصير قتيلا وخرا بعد صدور القتل والعصر منه ومع هذا  
صار ذلك المسمى قتيلا وخرا حقيقة في زمان ايقاع تلك النسبة اي التكلم بالجملة  
اذ لامتناع في حصوله في ذلك الزمان وكذا في مثل آتوا اليتامى اموالهم وقت  
البلوغ مجاز بالكون لامتناع حصول المعنى الحقيقي اعني اليتيم للمسمى المجازي  
وقت وقوع النسبة اعني ابناء الاموال لهم اذ لا يتم بعد البلوغ ومع هذا صار ذلك  
المسمى يتيما حقيقة في زمان التكلم لحصول التكلم بها في زمان اليتيم فظهر منه ان  
زمان حصول المعنى الحقيقي للمسمى المجازي غير زمان وقوع النسبة في المجاز  
بالكون والاول ولا يجوز اجتماعهما معه والافلا يكون مجازا ولهذا قيد زمان  
حصول المعنى الحقيقي للمسمى المجازي بالبعض خاصة ثم قال ان زمان  
حصول المعنى الحقيقي للمسمى المجازي ان تقدم على زمان وقوع النسبة  
للمسمى الجاز فالجواز بالكون وان تأخر عنه فالجواز بالاول اذ لو كان  
المعنى الحقيقي حاصل للمسمى المجازي في زمان وقوع النسبة او في جميع الازمنة  
لم يكن مجازا بالكون والاول وان لم يكن حقيقة ايضا وفي قوله وان لم يكن  
حقيقة رد على التوضيح حيث قال فان كان زمان حصول المعنى الحقيقي للمسمى  
المجازي عين زمان وضع اللفظ للمصنوع فيه كان اللفظ مستعملا فيما وضع له  
والمقدر خلافة فقد حكم بكونه حقيقة واوضحه في تعليقاته عليه بان الجواز  
بالكون او الاول ان كان في الاسم فالمراد باللفظ المذكور في قولنا عين زمان  
وضع اللفظ الخ هو نفس الجملة وبالزمان زمان وقوع النسبة والمعنى ان وضع الجملة  
ودلالتها على ان يكون المعنى الحقيقي حاصل للمسمى المجازي في حال تعلق  
الحكم به ووقوع النسبة له في مثل آتوا اليتامى اموالهم واعصر خرا وضع  
الكلام على ان تكون حقيقة اليتيم حاصلة لهم وقت ايتاء الاموال اياهم وحقيقة  
الخمر حاصلة حال العصر فلو حصل المعنى الحقيقي في هذه الحالة كما هو مقتضى  
وضع الكلام لم يكن اللفظ مجازا بل حقيقة فيجب ان يكون في زمان سابق ليكون  
مجازا باعتبار كون اوله لاحقا ليكون مجازا بالاول وان كان في الفعل فالمراد  
باللفظ المذكور نفس الفعل وبالزمان ما يدل عليه الفعل بهيئته فاذا قلنا يكتب



زيد مجازا عن كتب باعتبار ما كان فعنى حصول المعنى الحقيقي للمسمى ان معنى  
جوهر الحروف فوهو الحدث حاصل للمسمى في زمان سابق على الزمان الذي هو  
مدلول الفعل اعنى الحال او الاستقبال اذ لو كان حاصله في ذلك الزمان لكان  
الفعل حقيقة لا مجازا واذ قلنا كتب زيد مجازا عن يكتب باعتبار ما يؤول اليه  
فعنى حصول المعنى الحقيقي للمسمى ان الحدث حاصله في زمان لاحق متأخر  
عن الزمان الماضى الذى يدل عليه الفعل بهيئته اذ لو كان حاصله في الزمان الماضى  
لكان الفعل حقيقة لا مجازا فالزمان الذى يحصل فيه المعنى الحقيقي للمسمى  
في الصورتين معاير للزمان الذى وضع لفظ الفعل لحصول الحدث فيه هذا  
خلاصة كلامه واعترض عليه التفتازانى بوجوده الاول انه اراد بالمعنى الحقيقي  
في الاسم نفس الموضوع له وفي الفعل جزؤه اعنى الحدث والمسمى في الاسم  
ما اطلق عليه اللفظ من المدلول المجازى كالشخص الذى يصير قبلا بهذا القتل  
في قتل قبلا وفي الفعل الفاعل اذ هو الذى يحصل له الحدث في زمان سابق  
او لاحق مع انه ليس المسمى الذى اطلق عليه المجاز الذى هو لفظ الفعل وانما  
المدلول المجازى هو الحدث المقارن بزمان سابق او لاحق ولا معنى لحصول  
الحدث له في حال دون حال والاحسن ان يقال التعبير عن الماضى بالمضارع  
وعكسه من باب الاستعارة على تشبيه غير الحاصل بالحاصل في تحقق وقوعه  
وتشبيه الماضى بالحاضر في كونه نصب العين واجب المشاهدة ثم استعارة  
لفظ احدهما للآخر لا من باب المجاز بالكون او الاول فعلى هذا تكون الاستعارة  
في الفعل على قسمين احدهما باعتبار المعنى المصدرى مطلقا والآخر باعتبار  
تقيده بالازمنة فيكون اصل المعنى موجودا فيهما والثاني ان حصول المعنى  
الحقيقي للمسمى في زمان اعتبار الحكم بل في جميع الازمنة لا يوجب كونه حقيقة  
لجواز ان لا يكون اطلاق اللفظ من جهة كونه من افراد الموضوع له كما في اطلاق  
الدابة على الفرس مجازا مع دوام كونه مما يدب على الارض والثالث ان الحصول  
بالفعل ليس بلازم في المجاز بالاول بل يكفى توهم الحصول كما في عصرت خيرا  
فارتقب في الحال فانه مجاز باعتبار الاول مع عدم حصول حقيقة الخبر للمسمى  
بالفعل اصلا وكذا المجاز بالكون يكفى فيه توهم الحصول هذا فالشارح اشار  
الى دفع الاعتراض الثالث بقوله ولو في نظر المتكلم والى دفع الثاني بقوله وان لم  
يكن حقيقة ايضا والى دفع الاول بعدم تعرضه لما يشعر بمرىان المجاز بالكون  
والاول في الافعال اقول وبعد فيه نظر لان الظاهر من كلامه ان عدم حصول



المعنى الحقيقي للمسمى في زمان وقوع النسبة شرط في المجاز بالكون والاول  
 وبه صرح الشريف في تعليقاته وان حصوله في ذلك الزمان ينافي المجازية  
 وان لم يوجب الحقيقة ولا يخفى عليك ان هذا منقوض بقولك قتلت هذا الحي  
 امس فانه مجاز بالكون مع ان المعنى الحقيقي وهو الحياة حاصل للمسمى المشار  
 اليه في زمان وقوع النسبة وهو القتل فكيف يصح ان يكون شرطاً له وكيف  
 ينافي حصوله له فيه المجازية وكيف يصح قولهم يمنع اجتماعهما ثم اقول  
 ان المجاز بالاول على نوعين كما ذكره الشريف في حاشية الكشاف احدهما  
 ان يكون بطريق المشاركة كما في قتلت قتيلا ويمرض المريض وتضل الضالة  
 ونحوها وثانيهما ان يكون بطريق الصيرورة كما في عصرت خرا وقوله تعالى  
 ولا يلدوا الا فاجرا كفاراً او الفرق بينهما انه لا بد ان يكون الشخص قتيلا او مريضاً  
 او ضالاً اي متصفا بالمعنى الحقيقي للمجاز عقيب تعلق النسبة اى القتل والمرض  
 والضلالة بلا تراخ بخلاف النوع الثاني فانه لا بد فيه ان يكون الانصاف بالمعنى  
 الحقيقي مترخياً عن تعلق النسبة فان الانصاف بالخربة والفجور والكفر مترخ  
 عن زمان تعلق العصر بالعصير والولادة بالمولود فاشار الشارح بالثالثين الى  
 هذين النوعين لكن التحقيق انه لا مجاز في النوع الاول بل هو حقيقة فان القتل  
 مثلا انما يقع على الشخص المقتول بهذا القتل لاعلى الحي حين هو حي ولا على  
 المقتول بقتل آخر قبل هذا القتل فالمعنى قتلت قتيلا بهذا القتل اى وقعت القتل  
 على شخص مقتول بهذا القتل فصار قتيلا به في زمان وقوع القتل وانصافه  
 بالمعنى الحقيقي واحداً فلا يتصور فيه تقدم زمان وقوع النسبة على زمان حصول  
 المعنى الحقيقي للمسمى المجازي حتى يكون مجازاً بالاول ولا تأخره عنه حتى يكون  
 مجازاً بالكون وكذا في نحو يمرض المريض ( قوله كما في استعارة الاسد  
 للرجل الشجاع ) فان قيل قد تقرر ان مبنى المجاز على الانتقال من الملزوم الى  
 اللازم ولا يخفى عليك ان الرجل الشجاع ليس بوصف لازم للاسد الملزوم بل  
 اللازم هو الشجاع وهو ليس بمشبه فلا تصح الاستعارة اجيب بان صحتها  
 مبنية على الفرق بين المعنى المجازي والمسمى المجازي فالمعنى المجازي في نحو  
 رأيت اسداً في المنام هو الشجاع والمسمى المجازي هو الرجل الشجاع ولفظ  
 الاسد مستعمل مجازاً في المعنى المجازي لكن لا من حيث نفسه بل من حيث  
 وجوده في فرد منه وهو المسمى المجازي اقول هذا الجواب يشعر ان الاستعارة  
 في اطلاق اللفظ على المعنى المجازي اى اللازم وليس كذلك بل الاستعارة

اذ لو كان حاصل في ذلك الزمان او في  
 جميع الازمنة لم يكن مجازاً بهذا  
 الاعتبار وان لم يكن حقيقة ايضاً مثلاً  
 اليتامى في قوله تعالى وآتوا اليتامى  
 اموالهم مجاز وقت الايتاء لانه وقت  
 البلوغ وان كانوا يتامى حقيقة حال  
 التكلم بالامر



وكذا الفئيل في قتلت قبلا والخمر  
 في عصرت خمر اجازوان صار المسمى  
 في زمان الاخبار قبلا وخرا حقيقة  
 بخلاف قولنا اكرم الرجل الذي خلفه ابوه  
 يتيموا لا تشرب العصير اذا صار خرافته  
 حقيقة لكونه يتيما عند التخليف وخرا  
 عند المصير ( و ) على الثاني ان كان  
 حاصله بالقوة فهي ( الاستعداد ) والا  
 فان لم يكن بينهما لزوم واتصال في العقل  
 بوجه ما فلا علاقة بينهما ( و ) ان كان  
 فاما ان يكون احدهما حالا في الآخر اى  
 حاصله سواء كان حصوله حصول  
 العرض في الجوهر والجسم في المكان  
 او غير ذلك كحصول الرحمة في الجنة  
 وذلك مثل استعمال اليد في القدرة  
 نحو يد الله وعكسه نحو قدرة طولى  
 ويدخل فيه استعمال الغائط الموضوع  
 للمكان المطمئن في الفضلات او حلولهما  
 في محل واحد كاستعمال الحياة في الايمان  
 الحالين في الشخص او حلولهما في محلين  
 متقاربين كاستعمال رضى الله في رضى  
 رسوله او حلولهما في حيزين متقاربين  
 كاستعمال البيت في حرمة بدليل قوله  
 تعالى فيه آيات بينات مقام ابراهيم  
 فهي ( الحلول ) المتناول للاقسام المذكورة  
 ( و ) اما ان يكون احدهما جزا للآخر  
 كاستعمال الركوع في الصلاة واليد فيما  
 وراء الرسغ او في حكمه فيدخل فيه  
 فيه استعمال المطلق في المقيد كما في صور  
 حمل المطلق على المقيد وعكسه  
 كاستعمال المرسن في الانف

في اطلاقه على المسمى المجازى لارادة اللزوم ومعنى قولهم الاستعارة اطلاق اسم  
 المزوم على اللزوم اطلاقه على ما صدق على اللزوم لارادة اللزوم ( قوله بخلاف  
 قولنا اكرم الرجل الخ ) دفع لما توهم ان الظاهر ان يكون يتيما وخرا في هذين  
 المثالين مجازا بالكون والاول كما في المثالين السابقين لان المراد باليتيم هو الرجل  
 وبالخمر هو العصير مع انهما حقيقة فاجاب بان التخليف والمصير جعلهما حقيقة  
 ولا منع من جعل المعنى حقيقة وانما المنع من جعل الماهية ماهية ( قوله فهمي  
 الاستعداد ) كقولك مسكر لخمر اريقت ( قوله اى حاصله سواء كان الخ )  
 اشار به الى ان المراد بالحلول ههنا ليس ما اصطلاح عليه الحكماء بل اعم منه ( قوله  
 وذلك مثل استعمال الخ ) اشارة الى جواز استعمال كل من الرحمة والجنة  
 في الآخر مجازا به بعلاقة السببية الصورية كاستعمال كل من اليد والقدرة  
 في الآخر بهذه العلاقة كما في شرح التلخيص وفي حاشية المختصر للابهرى  
 استعمال كل من اليد والقدرة في الآخر بعلاقة الحلول وهو المناسب لما ذكره  
 الشارح ( قوله ويدخل فيه ) اى في كون احدهما حالا في الآخر استعمال لفظ  
 الغائط الموضوع للمكان المطمئن في الفضلات الخارجة من الانسان لما بينهما من  
 علاقة اللزوم عرفان قضاء الحاجة عرفا لا يقع الا في المكان المطمئن ( قوله  
 كاستعمال البيت في حرمة ) اى قوله تعالى ان اول بيت وضع للناس للذي ببكة  
 الآية ( قوله كاستعمال الركوع في الصلاة ) مثال لاستعمال الجزم في الكل وقوله  
 واليد فيما وراء الرسغ مثال لعكسه ( قوله او حكمه ) الضمير راجع  
 الى الجزء ( قوله كما في صور رجل المطلق الخ ) كحمل الرقبة على الرقبة المؤمنة  
 ( قوله كاستعمال المرسن في الانف ) فان المرسن مقيد بكونه انف مرسون من  
 الحيوان والانف مطلق وفي المفتاح المرسن موضوع لمعنى الانف مع قيدان يكون  
 انف مرسون وقد يستعمل استعمال الانف من غير زيادة قيد بالقراءة كقول  
 العجاجه و فاجا ومرسنا مرسجا فان نسبته الى الانسان قرينة على كون المراد به  
 مطلق الانف فان قيل ان هذه النسبة انما تدل على ان المراد به انف الانسان  
 لا مطلق الانف فكان من قبيل استعمال المقيد بقيد في المقيد بقيد آخر قلنا هذه  
 الخصوصية انما تستفاد من القرينة لامن نفس الكلمة بل الكلمة نفسها  
 مستعملة في المطلق الموجود في ضمن المرسن ثم استفيد من نسبته الى الانسان  
 تلك الخصوصية اذ لو لم يكن مطلقا لم يكن نسبته الى الانسان وجه فان قيل ان  
 صاحب المفتاح ذكر ان الانف والمرسن مشتركان في الحقيقة وهو العضو المعهود

( و يفتقان )



والمشفر في شفة الانسان فهي ( الجزئية ) ﴿ ٤٣١ ﴾ والكلية واكتفى بالجزئية للتضايغ بينهما ( و ) اما بان يكون

احدهما سببا للآخر والآخر مسببا عنه  
اما بجهة الفاعلية كاستعمال النبات في  
الغيث وعكسه ومن السببية استعمال  
الدم في الدية والمسببية استعمال الموت  
في المرض والجرح والضرب المهلكة  
واما بجهة الغائية كاستعمال الخمر في العنب  
والعهد في الوفاء ومنه قوله تعالى انهم  
لا ايمان لهم فهي ( السببية ) والمسببية  
( و ) اما ان يكون احدهما شرطا للآخر  
والآخر مشروطا به كاستعمال الايمان  
في الصلاة والمصدر في الفاعل والمفعول  
كالعلم في العالم والمعلوم او كونه آله له  
كاستعمال لسان الصدق في الذكر الحسن  
في قوله تعالى واجعل لي لسان صدق في  
الآخرين اي ذكر احسانا فهي ( الشرطية )  
الشاملة للآلية اعلم ان هذه العلاقات  
يجوز اجتماعها باعتبارات مثلا اطلاق  
المشفر على شفة الانسان يجوز ان يكون  
استعارة على قصد التشبيه في الغلط وان  
يكون مجازا امر سلا من اطلاق الكل على  
الجزء اعني المقيد على المطلق واطلاق  
الخمر على العنب يجوز ان يكون للسببية  
الغائية وان يكون للاول اليه وعلى هذا  
فقس ( لغويا كان المجاز او شرعيا ) يعني  
كما يجوز المجاز في الاسماء الغوية اذا  
وجدت العلاقات المذكورة بين معانيها  
كذلك يجوز في الاسماء الشرعية اذا  
وجدت معانيها نوع من تلك العلاقات

ويشترقان بالتضايغ احدهما بالاختصاص بالانسان والآخر بالاختصاص  
بالمرسونات فهذا تصريح بان الانف مقيد ايضا لامطلق فلا يكون استعمال  
المرسن فيه استعمال المقيد في المطلق قلنا هذا بناء على الاستعمال الظاهري  
فانه في الاستعمال مقيد بالاختصاص بالانسان بحسب القرينة وكونه مطلقا  
بحسب اصل وضعه فلانما قاله ( قوله والمشفر في شفة الانسان ) الاولى ان يقول  
في الشفة بغير اضافة كما في المفتاح فانه قال المشفر موضوع للشفة مع قيدان  
تكون شفة بغير وقد يستعمل استعمال الشفة فنقول فلان غليظ المشفر في ضمن  
قرينة دالة على ان المراد هو الشفة لا غير انتهى فان المشفر المضاف اليه الغليظ  
هو مطلق الشفة لا المقيد بكونه شفة بغير وانما اضافه الشارح الى الانسان  
لاستعماله فيه لالكونه مقيدا بكونه شفة الانسان والا يكون من قبيل استعمال  
المقيد بقيد في المقيد بآخر ( قوله كاستعمال النبات في الغيث ) كما في قوله  
امطرت السماء نباتا وعكسه كما في قولهم رعينا الغيث ( قوله استعمال الدم  
في الدية ) كما في قولهم فلان آكل الدم اي الدية التي سببها الدم ( قوله المهلكة )  
قيد للثلاثة ( قوله كاستعمال الخمر في العنب ) كما قوله تعالى اني اراني اعصر خيرا  
فان المراد به العنب والخمر علة غائية له اعلم ان تفسير الخمر ههنا بالعنب هو الموافق  
لما ذكره في الكشف وهو الظاهر ومنه ظهر ضعف تفسير التفتازاني في شرح  
التلخيص بالعصير لان العصير لا يتعلق بالعصير بل يتعلق بالعنب ( قوله ومنه  
قوله تعالى انهم لا ايمان لهم ) فان المراد بالايمان هنا هو الوفاء بالعهد لا نفس  
الايمان والعهد فان الوفاء سبب غائي لليمين فكان من قبيل استعمال المسبب في  
السبب الغائي له ( قوله ان هذه العلاقات يجوز اجتماعها باعتبارات ) لو ترك  
قوله باعتبارات لكان اولي كما تركه في التلويح لان اجتماع انواع العلاقات ليس  
بالاعتبارات والحيثيات بل بذواتها وانما تمايز وتباين بالاعتبار والحيثيات  
تأمل ( قوله لغويا كان المجاز او شرعيا ) اشار الى رد من زعم ان المجاز  
لا يجري في الالفاظ الشرعية من البيع والهبة والنكاح وغيرها متمسكا بان  
هذه الالفاظ انشأت في الشرع وانها افعال جارحة الكلام وهي اللسان  
فكان كسائر افعال الجوارح ومن فعل فعلا واراد ان يكون فاعلا لفعل آخر  
لا يكون له ذلك فكذا هذه الافعال وانما يدل المجاز في الالفاظ التي هي من  
باب الاخبار والامر والنهي ونحوها وذهب العمامة الى ان المجاز يجري  
في جميع الالفاظ الشرعية لان العرب لما وضعت طريق الاستعارة والمجاز

بحسب الشرع بان يكون تصرفان شرعيا يشتركان في وصف لازم بين وان يكون معنى احدهما سببا للمعنى الآخر



واستعملوه في كلامهم وعرف طريقه بالتأمل والنظر كان اذنا منهم بالمجاز لكل متكلم منهم او من غيرهم ممن عرف طريق المجاز كالشارع متى وضع علة كان ذلك اذنا منه بالقياس لكل من فهم طريق القياس وقولهم انها انشآت وافعال الجارحة والمجاز لا يجري الا في الاخبار والالفاظ قلنا لانسلم ان المجاز يختص بالخيار بل يجري في الانشاء ايضا وان الالفاظ الشرعية وان جعلت انشآت شرعا لكنهما لم تخرج عن ان تكون كلاما والمجاز جار في الكلام كله اذا وجد طريقه وطريقه هو الاتصال الصوري في المجاز المرسل والمعنوي في الاستعارة على ما ضبطه فخر الاسلام وذلك الاتصال ليس يختص بالمحسوسات والالفاظ اللغوية بل قد يوجد بين المعاني الشرعية والفاظها لكنه يعتبر في اللغة بحسب اللغة وفي الشرع بحسب الشرع ولذا قال المصنف بحسب الشرع ثم فسره بقوله بان يكون تصرفا شرعيا ان اشارة الى ان العلاقة معتبرة في الشرعية بحسب الشرع كما اعتبرت في اللغة بحسب اللغة ثم قال يشتر كان في وصف لازم بين اشارة الى علاقة الاستعارة في الشرعيات وهي الاتصال المعنوي ثم عطف عليه قوله او يكون معنى احدهما سببا اشارة الى علاقة المرسل وهو الاتصال الصوري وفي الكشف ان الاستعارة بين السبب والسبب والعلة والمعلول في الشرعيات بالمجاورة التي بينهما نظير الاستعارة في المحسوسات بالاتصال الصوري لانه لا مناسبة بين السبب والسبب معنى اذ معنى السبب الاقضاء الى الشيء ومعنى السبب ليس كذلك وكذا معنى العلة الايجاب ومعنى المعلول ليس كذلك فلا يمكن اثبات المناسبة بينهما معنى بوجه فكان هذا الاتصال من قبيل اتصال المطر بالسحاب والغيث بالمطر من المحسوسات والاستعارة الجارية في المشروبات بالمعنى الذي شرعته له نظير الاستعارة في المحسوسات بالاتصال المعنوي ونظير الاولى استعارة الشراء للملك والفاظ العتق لازالة ملك المنفعة فانها جازية للاتصال الصوري كما في المطر والسحاب لا بالمعنوي اذ ليس بين معنى الشراء ومعنى الملك مناسبة وكذا بين معنى العتق ومعنى زوال ملك المنفعة ونظير الثانية استعارة الحوالة للوكالة فان معنى الحوالة نقل الدين من ذمة الى ذمة ومعنى الوكالة نقل ولاية التصرف من ذمة الى ذمة ومثل الميراث والوصية بينهما اتصال معنوي من حيث ان كل واحد منهما يثبت الملك بطريق الخلافة بعد الفراغ من حاجة الميت فتجوز استعارة احدهما للآخر على ما وقع في القرآن يوصيكم الله في اولادكم اي يورثكم هذا كلامه حاصله الاستدلال بوجود العلاقة بحسب

(الشرع)



الشرع في الشرعيات صورة ومعنى كما في المحسوسات على جواز المجاز والاستعارة في الشرعيات واستدل عليه فخر الاسلام بوجه آخر حاصله ان المجاز في الشرعيات مجاز في الغويات في الحقيقة تقريره ان حكم الشرع متعلقا بلفظ شرع سببها او علة لا يثبت من حيث يعقل الا واللفظ دال عليه لغة وكل ما دل عليه اللفظ لغة فهو من الغويات فحكم الشرع متعلقا بلفظ شرع سببها او علة من حيث يعقل من الغويات فالمجازات الجارية فيها استعارة في الغويات اما الكبرى فظاهرة واما الصغرى فلان تعلق حكم الشرع بما جعل سببها على نوعين تعلق بدرك بالعقل قبل ثبوت الشرع بان كانت في اللغة لذلك اللفظ دلالة على ذلك الحكم كتعلق الملك بالبيع والهبة والحل بالنكاح ولهذا لا يترك احد من اهل الملك ثبوت الملك والحل بها وتعلق لا يدرك بالعقل بل لدلالة ذلك اللفظ على ذلك الحكم قبل الشرع لغة كتعلق وجوب الحد بالقذف وشرب الخمر ووجوب الصلاة وازكاة الصوم والحج باسبابها وكلامنا في جواز الاستعارة والمجاز فيما يعقل بينهما اتصال لغوي وهو القسم الاول لانما لا تعلق بينهما لغة فانه لا استعارة فيه ولا شك ان ذلك من الغويات على ذلك التقدير فالاستعارة فيه استعارة في الغويات (قوله اى كاستعمال اللفظين الخ) لوقال والمراد بهما نفس لفظهما لا مفهومهما ولا ما صدق عليهما لكان اظهر تأمل (قوله كيف شرع) في موضع الحال من ضمير شرع قدم عليه لصدارته في الاصل وان اتسخ عنه مفهوم الاستفهام في مثل هذا الموضوع والمعنى بالاتصال في المعنى المشروع الذي شرع مكيفا بكيفية مخصوصة (قوله فان الهبة وضعت لملك الرقبة) اللامه للغاية والغرض لاصلة الوضع ولهذا قال في التلويح ان الهبة عقد موضوع في الشرع لاجل حصول ملك الرقبة وكذا اللام في قوله النكاح لملك المتعة قال في المغرب اصل النكاح الوطء ثم قيل للتزوج نكاح مجاز لانه سبب للوطء المباح وقولهم النكاح الضم مجاز ايضا لان هذا من باب تسمية المسبب باسم السبب والاول على العكس منه وقيل انه حقيقة في الضم مجاز في العقد والوطء وقال في المصباح وبؤيده انه لا يفهم العقد والوطء منه الا قربنة (قوله فتعقد عندنا) يعنى لما ثبت ان لفظ البيع والهبة قد وضعا لملك الرقبة وكل ما هو كذلك فهو سبب لملك المتعة ثبت ان نكاح غير الرسول عليه السلام يتعقد بلفظ البيع والهبة كما انعقد نكاح النبي عليه السلام بالهبة لا اتصال السببية بينهما الصحيحة لا مطلق احدهما في الآخر لكنه انما يتعقد بالهبة اذا طلب

وذلك للم امر ان المتعبر في المجاز وجود العلاقة ولا يشترط السماع في افراد المجازات فيجوز المجاز سواء كان وجود العلاقة بحسب اللغة او بحسب الشرع وسواء كان الكلام خبرا او انشاء وقد يعبر عن علاقة المشابهة في المجاز الشرعي بالاتصال في المعنى المشروع كيف شرع لان المشابهة في اتقاق الكيفية والصفة (كالهبة والبيع) اى كاستعمال اللفظين الدالين عليهما (في النكاح) فان الهبة وضعت لملك الرقبة والنكاح لملك المتعة وملك الرقبة سبب لملك المتعة فاطلق اللفظ الموضوع للسبب واريد به المسبب شرعا فيتعقد عندنا نكاح غير الرسول عليه السلام كنكاحه بلفظ الهبة



لقوله تعالى خالصه لك ولانه عقد شرع لمصالح مشتركة كالنسب وعدم انقطاع النسل والاجتناب عن الزنا ونحصيل الاحصان واستمداد كل منهما في المعيشة بالآخر ووجوب النفقة والمهر وحرمة المصاهرة وجريان التوارث ولفظ النكاح والتزويج واف بالدلالة على هذه المقاصد لكونه منبثا عن الضم والاتحاد بينهما في القيام بمصالح المعيشة والتلقيح على وجه الاتحاد دون غيرهما قلنا عن الاول خلوص المجاز واختصاصه بحضرة الرسول عليه السلام في غاية البعد فالمراد اما الخلوص في الحكم وهو عدم وجوب المهر وهو لا ينافي صحة العقد في حق غيره عليه السلام مع وجوب المهر او خلوصه له واختصاصها به عليه السلام اذ لا يحل ازواج النبي عليه السلام لاحد غيره كما قال تعالى وازواجه امهاتهم وعن الثاني انا لانسلم ان شرعه لتلك المصالح بل للملك له عليها وانما هي ثمرات تترتب على الملك بدليل لزوم المهر عليه عوضا عن الملك وكون الطلاق بيده لان مزيل الملك ليس الا المالك واذا صح بلفظين لا يدلان على الملك لغة فلان يصح بما يدل عليه اولى فان قيل فيبغي ان لا يصح النكاح بهما لعدم دلالتهما على الملك قلنا انما يصح بهما لانهما صاروا بمنزلة العلم لهذا العقد فلا يضر

الزوج منها النكاح فقالت وهبت نفسي حتى لو طلب منها الزنا والتكئين من الوطء فقالت وهبت نفسي منك وقبل الرجل لا يكون نكاحا كما قال ابو اليقطين وهبت بنتي منك لتخدمك وقبل الرجل لا ينعقد النكاح كما في الفتاوى لان انعقاد النكاح بالهبة مجاز فكما لا بد في المجاز من قرينة على المعنى المجازي كذا لا بد فيه من اتقاء قرينة دالة على ارادة غير ذلك المعنى المجازي ولم تنف في هاتين الصورتين بل وجدت قرينة دالة على ارادة غير معنى النكاح وهل يشترط فيها النية ففي التقرير نقلا عن بعض الفتاوى انها شرط في النكاح بلفظ الهبة ورد في الكشف وقال ما ظفرت بهذه الرواية وفي التلويح لاحاجة الى النية فيها لان المحل متعين لهذا المجاز لثبوته عن قبول الحقيقة بخلاف الطلاق بلفظ العتق فانه يحتاج الى النية لصلاحية المحل للوصف بالحقيقة وهل يشترط القرينة فيها ففي الزيلعي ان كل لفظ موضوع لتمليك العين ينعقد به النكاح ان ذكر المهر والافبالية وهذا يدل على اشتراط القرينة عند عدم النية وفي فتح القدير لا يشترط فيه النية ذكر المهر او لم يذكر وتحقق هذا مذكور في شرحنا على الاشياء (قوله كنت كاحه بلفظ الهبة) فيه رد على بعض الشافعية من ان النكاح بلفظ الهبة في حقه عليه السلام هبة لانكاح فلا يشترط فيه شروط النكاح ولا يلزم ما زعم النكاح وهذا لان الهبة تملك رقبة المال وتمليك رقبة المال في غير المال لا يتصور والحرة ليست بمال فلا ينعقد هبة (قوله حتى لو كانت امة تثبت الهبة) لا يمكن العمل بالحقيقة لقابلية المحل (قوله فلا يضر عدم دلالتهما على الملك) اذ لا يجب رعاية المعنى اللغوي والمناسبة بين الاسم والمسمى في الاعلام لانها تعقل وضعا لا بمعناه لان الاسم الموضوع للشيء يدل عليه سواء عقل معناه او لم يعقل فان الحقائق تثبت مما عاين غير تعقل معنى الا يرى ان الانسان القصير قد يسمى طويلا فاذا لم يجب رعاية المعنى اللغوي لا يضر عدم دلالتهما على الملك لا يقال ان رعاية المناسبة بينهما وان لم يجب الا انها اولى كما تقدم فقوله فلا يضر عدم دلالتهما على الملك انما يصح جواز انعقاده بلفظ النكاح والتزويج لا الاولوية لانا نقول المقصود هنا ثبات الجواز لا الاولوية (قوله اعلم ان هذا الاعتبار) اي اعتبار السببية والمسببية بين البيع والهبة والنكاح هذا اشارة الى دفع ما ذكره في شروح البرزدي من ان ملك المتعة على نوعين ملك متعة يثبت بالنكاح وملك متعة يثبت بملك العيّن والاول يستلزم ثبوت ملك الطلاق والايلاء والظهار ونحوها والثاني

عدم دلالتهما على الملك واما البيع فانه مثل الهبة في اثبات ملك الرقبة ويزيد عليها لزوم العوض فيكون انساب بالنكاح (يستلزم)



يستلزم جواز زواله بالاخراج عن الملك بالبيع والهبة والاعتاق دون الطلاق والايلاء والظهار واختلاف اللوازم يدل على اختلاف الملزومات فكان ملك الرقبة الثابت بالبيع والهبة سبب الملك متعة غير متعة النكاح فلا يصح ذكر البيع والهبة واردة النكاح باعتبار السببية وانما يصح باعتبار الاستعارة وهي اطلاق اسم احد المتباينين على الآخر لاشتراكهما في لازم مشهور وهو اثبات الملك وهو اقوى في البيع والهبة مما في النكاح فصحت الاستعارة بينهما وحاصل ما ذكره الشارح من الدفع اننا نسلم انه يجب في المجاز باعتبار السببية ان يكون المعنى الحقيقي سببا للمعنى المجازي بعينه بل يجوز بحسنه حتى يراد بالغيث مجازا جنس النبات سواء حصل بالغيث او غيره وفيما نحن فيه ان كلامنا من البيع والهبة سبب جنس ملك المتعة فعلى هذا لو قال ان اشتريت عبدا فهو حر واراد الملك فلكه هبة او اراي معتق لان الشراء سبب جنس الملك وعلى تقدير لزوم كونه سببا للمعنى المجازي بعينه لا يعتق واجاب في الكشف والتقرير عن اصل الاعتراض بان ملك المتعة هو ملك الانتفاع والوطء وهو لا يختلف في ذاته بالنكاح وملك اليقين والتغير انما هو بالاعتبار فانه من حيث كونه مقصودا كافي للنكاح يستلزم امورا من حيث وقوعه تبعا لملك اليقين يستلزم امورا آخر مع كون الذات متحدة والاستعارة تثبت بالاتصال فاذا كان ملك الرقبة سببا لملك المتعة المتحد بالذات حصل اتصال من هذه الجهة فجازت الاستعارة فان قيل كيف تصح الاستعارة باطلاق اسم احد المتباينين على الآخر مع تصريح بحسب ان الاستعارة اطلاق اللفظ على اللازم الذي هو صفة الملزوم قلنا الاستعارة ليست في اطلاق الملزوم على اللازم بل على المباين لارادة اللازم كاطلاق الاسد على الرجل لكونه شجاعا واطلاق الهبة على النكاح لكونه مثبتا للملك والمثبت للملك لازم خارجي صفة للهبة ( قوله ثم ان كانت الاصلالة الخ ) لما ذكر ان المجاز جار في اللغوي والشرعي لوجود العلاقة فيهما ومثل لكل منهما مثلا اختلف فيه الشافعي اراد ان يذكر ان بعض العلاقة مما يصح المجاز من الجانبين وبعضها من جانب واحد اشارة ان العلاقة في المثال المذكور من ابهاما كانت والى جواب نقض ورد من طرف الشافعي اما النقض فلانه لو جاز اطلاق اسم البيع والهبة على النكاح مجازا بطريق اطلاق اسم السبب على المسبب لجاز العكس ايضا بان يقول للمشتري انكحت هذه الجارية لك ويقول المشتري قبلت واللازم باطل بالاتفاق فكذا الملزوم واما الملازمة فلان الاتصال الذي ذكرتم قائم بالطرفين

اعلم ان هذا الاعتبار انما يصح اذا لم يجب في المجاز باعتبار السببية ان يكون المعنى الحقيقي سببا للمعنى المجازي بعينه بل يحسنه حتى يراد بالغيث جنس النبات سواء حصل بالمطر او غيره واما اذا وجب ذلك فلا يصح ههنا الاعتبار الاستعارة وهي اطلاق اسم احد المتباينين على الآخر لاشتراكهما في لازم مشهور هو في احدهما اقوى واعرف كاطلاق الاسد على الرجل الشجاع فههنا معنى النكاح مباين لمعنى الهبة والبيع لكنهما يشتركان في اثبات الملك وهو في البيع اقوى وهكذا حكم الطلاق والعتاق كما سيأتي ( ثم ان كانت الاصلالة والفرعية من الطرفين جاز المجاز بينهما ) اعلم ان مبنى المجاز على الانتقال من الملزوم الى اللازم ومن المشهور المقرر ان معنى الملزوم ههنا التبعة في الجملة لا امتناع الانفكاك فالملزوم اهل ومحبوب من جهة ان منه الانتقال واللازم فرع وتبع من جهة ان اليه الانتقال



لان الشئ لا يتصل بغيره الا وذلك الغير متصل به واما الجواب ان الاتصال  
 الصوري في الشرعيات نوعان كامل وناقص والكامل اتصال الحكم بالعلة  
 لان الاتصال ههنا بطريق الايجاب والاثبات بالذات فيكون اتم لثبوت  
 في الطرفين والناقص اتصال المسبب بما هو سبب محض له ليس بعلة لان الاتصال  
 هنا بطريق الافضاء لا الايجاب فيكون ناقص لثبوت في طرف واحد فقط  
 والكامل يثبت المجاز في الشرعيات من الطرفين لان مبنى المجاز على الانتقال  
 من المزموم الى اللازم فان كانت الاصلية اى المزمومة من الطرفين يكون المجاز  
 من الطرفين وان كانت من طرف يكون المجاز من طرف ايضا لعدم الصحيح  
 في طرف آخر فالاتصال بين البيع والهبة والنكاح ناقص لان ثبوت ملك المتعة  
 بالبيع والهبة بطريق البيع والهبة فلا يصح ذكر النكاح و ارادة البيع والهبة لعدم  
 الصحيح وهو الانتقال من الاصل الى الفرع بخلاف ذكر البيع والهبة و ارادة  
 النكاح فانه جائز لوجود الصحيح ثم ذكر الاتصال الكامل في ثلاث صور احداها  
 الاتصال بين السبب والمسبب المقصود بذلك السبب والثانية الاتصال بين  
 الكل والجزء المستلزم للكل والثالثة الاتصال بين المحل والحال المقصود بذلك  
 المحل فان الاتصال في هذه المواضع كامل لجريانه بين الطرفين لرجوعه الى اتصال  
 الحكم بالعلة على ما سيظهر لك ( قوله والمسبب المقصود به ) احتراز عن السبب  
 المحض ( قوله والغاية وان كانت الخ ) دفع لما يتوهم مما قبله تأمل  
 ( قوله فيجوز استعمال احدهما في الآخر ) اى اذا كان كل من السبب والمسبب  
 المقصود به اصلا من وجه جاز استعمال احدهما في الآخر مجازا كالشراء والملك  
 وهذه المسئلة على اربعة اوجه احدها ان يحلف على ملك عبد منكربان قال  
 ان ملكت عبد فهو حر فملك نصف عبدا وباعه ثم ملك النصف الباقي عتق هذا  
 النصف في القياس وفي الاستحسان لا ووجه القياس ان الشرط ملك العبد مطلقا  
 من غير شرط الاجتماع وقد حصل فيعتق هذا النصف كما في فصل الشراء  
 وفي العبد المعين ووجه الاستحسان ان الملك المطلق يقع على كاله وذلك بصفة  
 الاجتماع فاخص به الا يرى ان الرجل اذا قال ان ملكت مائتي درهم فعبدى حر  
 يقع على اجتماع الملك وكذا اذا قال والله ما ملكت مائتي درهم قط وقد ملكها  
 وزيادة متفرقة لكنها لم تجتمع في ملكه يصدق في يمينه والثاني ان يحلف على  
 شراء عبد منكربان قال ان اشتريت عبدا فهو حر فاشترى نصف عبدا ثم اشترى  
 وباعه ثم اشترى النصف الآخر لنفسه عتق هذا النصف بخلاف الملك

( في الاستحسان )

فان كان اتصال الشئين بحيث يكون  
 كل منهما اصلا من وجه فرعا من وجه  
 جاز استعمال كل منهما في الآخر مجازا  
 ( كالسبب والمسبب المقصود به ) فان  
 السبب اصل من جهة احتياج المسبب  
 اليه وابتناؤه عليه والمسبب المقصود  
 اصل من جهة كونه بمنزلة العلة الغائية  
 والغائية وان كانت معلولة للفاعل  
 متأخرة عنه في الخارج الا انها في الذهن  
 علة لفاعليته ومقدمة عليها ولهذا  
 قالوا الاحكام علة ما كية والاسباب  
 علة آلية فيجوز استعمال احدهما في  
 الاخر مجازا كالشراء والملك حتى اذا قال  
 ان ملكت عبدا فهو حر فاشترى متفرقا  
 فقال عنيت بالملك الشراء بطريق اطلاق  
 المسبب على السبب صدق ديانة وقضاء  
 لان العبد لا يعتق في قوله ان ملكت  
 ويعتق في قوله ان اشتريت فقد عني  
 ما هو اغلظ عليه واذا قال ان اشتريت  
 فقال عنيت الملك بطريق اطلاق اسم  
 السبب على المسبب صدق ديانة لوجود  
 طريق المجاز وان لم يصدق قضاء لانه  
 اراد تحفيقا



( و ) نحو ( الكل والجزء المستلزم ) ذلك الجزء ( له ) اى لكل فان الكل اصل يتنى عليه الجزء في الحصول من اللفظ بمعنى انه انما يفهم من اسم الكل ﴿ ٤٣٧ ﴾ بواسطة ان فهم الكل موقوف على فهمه والجزء اصل باعتبار احتياج

الكل اليه في الوجود والتعقل فان قيل لما توقف فهم الكل على فهم الجزء كان سابقا عليه البتة فلا يكون الانتقال من الكل الى الجزء اصلا بل العكس فلا يكون الكل ملزوما والجزء لازما بالمعنى المذكور قلنا ليس معنى الانتقال من الملزوم الى اللازم ان يكون تصور اللازم متأخر عنه في الوجود البتة بل ان يكون اللازم حاصل عند حصول الملزوم في الذهن في الجملة وهذا المعنى في الجزئية متحقق بصفة الدوام والوجوب فان قيل لا حاجة الى قوله المستلزم له لان احتياج الكل الى الجزء ضروري مطرد لان المجموع الذي تكون اليد والرجل جزءا منه لا يتحقق بدونها ضرورة انتفاء الكل بانتفاء الجزء قلنا هو مبني على العرف حيث يقال للشخص الذي قطعت يده اورجله هو ذلك الشخص بعينه لا غيره فاعتبر الجزء الذي لا يبقى الانسان موجودا بدونه واما اطلاق العين على الرقيب فاما هو من جهة ان الانسان بوصف كونه رقبيا لا يوجد بدونه كاطلاق اللسان على الترجمان ( و ) نحو ( المحل والحال المقصود به ) اى بذلك المحل فان المحل اصل بالنسبة الى الحال لاحتياج الحال اليه والحال اصل من جهة كونه القصد اليه الاول نحو فليدع ناديه اى اهل مجلسه الحال

في الاستحسان كما عرفت والفرق ان الاجتماع في الملك بصفة العبدية بعد الزوال لا يتحقق واما الاجتماع في كونه مشتري له بعد الزوال فيتحقق لان كونه مشتري له لا يتوقف على ملكه الا ترى انه لو قال ان اشتريت عبدا فامرأته طالق فاشترته لغيره يحنث في بيعه فاذا اشترى الباقي بعد بيع النصف الاول فقد اجتمع الكل في عقد فوجب الحنث الا ان يعنى ان يشترى عبدا كاملا فيدين فيما بينه وبين الله ولا يدين قضاء لانه نوى تخصيص العام والثالث ان يحلف على ملك عبد بعينه والرابع ان يحلف على شراء عبد بعينه فاشترى نصفه وباعه ثم اشترى النصف الباقي يعتق هذا النصف في الفصلين والفرق ان الاجتماع صفة مرغوبة فيعتبر في غير المعين ولا يعتبر في المعين لانه يعرف بالاشارة اليه فالشارح ذكر الصورة الاولى ثم قال واذ قال ان اشتريت ولم يذ كر العبد لامرعا ولا منكر لا اتحادهما في الحكم في صورة الشراء وبقي صورة الحلف على ملك عبد بعينه وقد عرفت انه مثل الثاني والثالث في الحكم وانما قال فاشترته متفرقا ولم يقل اشترى نصفه وباعه ثم اشترى النصف الباقي كما في البردوى اشارة الى ان تفريع قوله فقال عينت بالملك الشراء لا يتوقف على بيع النصف الاول بل المناط هو الاشتراء متفرقا سواء باع مائشرا او لا او لم يبع بل اجتمع في ملكه نصفان الا انه في صورة اجتماعه في ملكه يعتق الكل ثم انه لم يذ كر عدم وقوع العتق في الصورة الاولى ولا وقوعه في صورة الشراء لان وقوع العتق وعدم وقوعه ههنا ليس بمقصود بل المقصود بيان اطلاق السبب على المسبب وبالعكس وذلك يحصل بما ذكره من التفريع ( قوله بواسطة ان فهم الكل موقوف على فهمه ) اذ لو لم يفهم الجزء من اللفظ لم يفهم الكل منه ايضا اذ لا يتصور الموقوف بدون الموقوف عليه لكنه لما كان المقصود الاصلى من وضع اللفظ لمعنى فهم ذلك المعنى منه لا يفهم جزئه وفهم الجزء منه انما هو بواسطة صار فهم الجزء منه تابعا لفهم الكل باعتبار الحصول من اللفظ ولهذا قالوا ان تضمن تابع للطابقة بواسطة ان فهمه من اللفظ موقوف على فهمهما ( قوله لان احتياج الكل الى الجزء ضروري ) فيه ان ضرورة احتياج الكل الى الجزء لا تستلزم استلزام الجزء الكل حتى يلزم الاستغناء عن قوله المستلزم له ( قوله واما اطلاق العين الخ ) دفع لما يتوهم من ان العين واللسان مثل اليد والرجل في العرف مع انه يصح اطلاقهما على الكل بجازا فان العين قد يطلق على الرقيب واللسان على الترجمان بجازا ووجه الدفع ظاهر ( قوله فليدع ناديه ) النادى مجلس القوم ومتحدثهم من قبيل

فيه والثاني نحو واما الذين ابضت وجوههم ففي رجه الله اى في الجنة التي تحل فيها الرحمة ( والا ) اى وان لم تكن الاصاله والفرعية من الطرفين بل من طرف واحد



ذكر المحل واردة الحال والمقصود من المجلس هو الادل حال فيه واحتمال كونه من قبيل المجاز بالحذف كما في واسئل القرينة لا يضر المقصود اعنى التمثيل ( قوله في السبب المحض ) احترز به عن العلة لان السبب قد يطلق على العلة ايضا كما يقال البيع سبب لملك الرقبة فيراد به العلة ( قوله كملك الرقبة ) لو قال كالبيع لكان انسب فان البيع سبب محض لملك المتعة حتى يصح اطلاق البيع على النكاح مجازا بلا عكس ( قوله فان الاعتاق وضع لازالة ملك الرقبة ) اللام ليس صلة الوضع بل لغرض اى وضع لغرض ازالة ملك الرقبة فلا يرده عليه انه مناف لما سأتى ان ازالة الملك ليس معنى حقيقيا للاعتاق بل معناه الحقيقي اثبات القوة الشرعية ( قوله فلا يثبت العتق بلفظ الطلاق ) اى ولو نواه لعدم احتماله اياه فلا تؤثر النية بخلاف لفظ الطلاق فانه يقع به العتق النية لانه من كنايات العتق ( قوله قلنا قديما الغرض الخ ) الظاهر منه ان الغرض من العتق هو ازالة الملك وفيه نظر وما ذكره من النظر مسلم والقياس عليه ممنوع لانه مع الفارق ( قوله اذ كل منهما اسقاط ) فان قيل لانسب ان الاعتاق اسقاط كيف وقد ثبت به اهلية البيع والشراء والولاية والشهادة فكان مثبتا لاسقاطا اجيب بان هذه الاحكام ليست بثابتة بسبب العتق بل بسبب سابق على العتق وهو كونه آدميا مكلفا غير ان الرقبة كانت تمنعه عن العمل والاعتاق ازال ذلك المانع باسقاط حقه فظهر عمل العلة وهذا وان كان من قبيل تخصيص العلة الا انه جازم عندهم ( قوله قلنا في جوابه ) ولنا جواب آخر وهو ان الاستعارة لا تصح بكل وصف للمقطع بامتناع استعارة السماء للارض مع اشتراكهما في الوجود والحدوث بل لا بد من وصف مشهور له زيادة اختصاص بالمستعار منه وهذا المعنى غير متحقق بين الطلاق والعتاق لانهما لفظان منقولان من الغوى الواجب رعايته عند استعارة الالفاظ المنقولة والمعنى الغوى للطلاق منى عن ازالة الحبس ورفع القيد يقال اطلقت المسجون اى خليته واطلقت البعير عن عقاله فنقل في الشرع الى رفع قيد النكاح والمعنى الغوى للعتاق منى عن القوة والغلبة يقال عتق الطير اذا قوى فطار فنقل في الشرع الى اثبات القوة المنصوصة من الملكية والولاية والشهادة فلا مناسبة بين المعنيين في المعنى الخاص المشهور فان قيل لو كان معنى الاعتاق اثبات القوة المنصوصة لما صح اسناده الى المالك في مثل اعتق فلان عبده اذ ليس في وسعه اثبات تلك القوة بل مجرد ازالة ملكه اجيب بوجهين احدهما انه مجاز في الاسناد من حيث اسناد

شرعيته لاجله كملك الرقبة فان شرعيته ليست لاجل حصول ملك المتعة لكونه مشروعا بدون ملك المتعة كما في العبد والاخت من الرضاع والامة الغير الكتابية ومثل هذا السبب يطلق على السبب بدون العكس لانفساء شرط الانعكاس ( فيقع الطلاق بلفظ العتق بلا عكس ) فان الاعتاق وضع لازالة ملك الرقبة والطلاق لازالة ملك المتعة وتلك الازالة سبب لهذه لانها تفضى اليها وليست هى مقصودة منها فلا يثبت العتق بلفظ الطلاق فان قيل المعتبر في المجاز هو السببية والمسببية بين المعنى الحقيقي والمجازى وازالة الملك ليست معنى حقيقيا للاعتاق كما سأتى انه اثبات القوة الشرعية قلنا قديما الغرض من المعنى الحقيقي مقامه ويجعل كانه نفس الموضوع له فيستعمل اللفظ الموضوع لاجل هذا الغرض في مسيبه مجازا كالبيع والهبة الموضوعين لغرض اثبات ملك الرقبة في اثبات ملك المتعة قال ( الشافعى يقع العكس ايضا ) اى كما يقع الاصل لكن لا يطريق اطلاق المسبب على السبب بل ( بطريق الاستعارة ) لوجود وصف مشترك بينهما ( اذ كل منهما ) اى من الطلاق والعتاق ( اسقاط بنى على السرية وال لزوم ) اعلم ان التصرفات اما اثباتات كالبيع والاجارة والهبة ونحوها واما اسقاطات كالطلاق والعتاق

والغوى عن القصاص ونحوها فان فيها اسقاط الحق والمراد بالسرية ثبوت الحكم في الكل بسبب ثبوته ( الفعل ) في البعض وباللزوم عدم قبول الفسخ ( قلنا ) في جوابه ( ازالة الملك ) التى هى الاعتاق



(اقوى من ازالة القيد) التي هي الطلاق ﴿٤٣٩﴾ فلان كون ازالة الملك لازمة لازالة القيد (فلا وجه للاستعارة) اى لاستعارة

ازالة القيد لازالة الملك لان المستعار له يجب ان يكون اضعف في وجه الشبه وههنا ليس كذلك فلا تجرى الاستعارة من الطرفين واعترض صاحب التلويح بان الاستعارة قد تكون مبنية على التشابه كاستعارة الصبح لغرة الفرس وبالعكس وتحصل المبسطة باطلاق اسم احد المتشابهين على الآخر وجعله اياه وكون المشبه به اقوى في وجه الشبه انما يشترط في بعض اقسام التشبيه على ما تقرر في علم البيان اقول قد تقرر في ذلك العلم ان الجامع في المستعار منه يجب ان يكون اقوى واشد قال صاحب المفصاح في الاستعارة المصرح بها الحقيقية هي اذا وجدت وصفاء مشتركين ملزومين مختلفين في الحقيقة هو في احدهما اقوى منه في الآخر وانت تريد الحاق الاضعف بالاقوى على وجه التسوية بينهما ان تدعى ان ملزوم الاضعف من جنس ملزوم الاقوى باطلاق اسمه عليه واورده هذا المعترض على قول صاحب التلخيص ان الجامع اما داخل في مفهوم الطرفين ان الجامع في المستعار منه يجب ان يكون اقوى واشد وجزء الماهية لا يختلف بالشدة والضعف ثم اجاب مسلما ذلك بان امتناع الاختلاف انما هو في الماهية الحقيقية ووجه

الفعل الى السبب البعيد فان المالك سبب قاعلى لازالة الملك وهي سبب لاثبات القوة الثانية انه مجاز في المسند حيث اطلق الاعتناق الموضوع لاثبات القوة على سببه الذي هو ازالة الملك وحاصل ما ذكره المصنف اناسلنا ان كلام من الطلاق والعتاق اسقاط يني عن السراية واللزوم لكن لانسلم ان هذا المعنى كاف في صحة الاستعارة لان المستعار له يجب ان يكون اضعف في وجه الشبه وههنا ليس كذلك بل الامر بالعكس لان الازالة اقوى في العتاق منها في الطلاق فلا تكون ازالة الملك لازمة لازالة القيد والمستعار له لا بد وان يكون لازما للمستعار منه لان القوى لا يكون لازما وتابعة للشبه فلا تجرى الاستعارة فان قيل انه في ازالة الملك بقى نوع تعلق هو حق الولاة فيكون اضعف مما في الطلاق قلنا ان الآثار السابقة في الطلاق اكثر مما في التعلق بجواز الرجعة في الرجعي ووجوب السكنى والنفقة والعدة وعدم جواز نكاحها لغيره في العدة وقد يجاب بان قوة الزوال انما هي بحسب قوة المزال ولا عبرة ببقاء الاثر في المأل وظاهر ان ملك الرقبة اقوى من ملك المتعة لانه يستتبعه بلا عكس فيكون زوال الاول اقوى من زوال الثاني بلامرية ولقائل ان يقول ملك الرقبة انما يستتبع ملك المتعة الذي كان في ضمنه ويلزم منه ان يكون هو اقوى مما في ضمنه وهذا يستلزم ان يكون ازالة ملك الرقبة اقوى من ازالة ملك المتعة الذي كان في ضمنه ولا نزاع فيه فان ازالة الاول مستتبعة لازالة الثاني دون العكس كما ان المزال الاول يستتبع المزال الثاني الا ان المستعار منه في محل النزاع ازالة ملك المتعة الذي يحصل بالنكاح لا ما يحصل في ضمن ملك الرقبة فما يستعار لازالة ملك الرقبة ليس اضعف منها وما هو اضعف لا يستعار لها اعلم ان تقرير الاستعارة ههنا على وجهين احدهما ان يستعار لفظ الطلاق في معنى الاعتناق اى اثبات القوة الشرعية الثانية ان يستعار في ازالة ملك الرقبة لافي معنى الاعتناق فالجواب الذي ذكرناه ظاهر في التقرير الاول وما ذكره المصنف من الجواب ظاهر في التقرير الثاني فليستأمل واجاب في التلويح من التقرير الثاني بجواب آخر وهو ان العتق تصرف شرعى معناه اثبات القوة المخصوصة فلا بدله من لفظ يدل على هذا المعنى حقيقة او مجازا لتحصيل العتق شرعا واستعارة الطلاق لازالة الملك ليست استعارة لهذا المعنى فلا توجب ثبوته اذ ليس هنالك لفظ يجعل مجازا عن اثبات العتق الذي هو معناه ثم ههنا بحث وهو اناسلنا ان اطلاق الطلاق على العتاق بطريق الاستعارة او بطريق اطلاق المسبب على السبب او بالعكس

الشبه انما جعل داخلا في مفهوم الطرفين لافي الماهية الحقيقية لهما والمفهوم قد يكون ماهية



كونه في احد المفهومين اشد واقوى  
 نعم قد يكون التشبيه مبنا على التشابه  
 وانما يشترط قوة وجه الشبه في بعض  
 اقسام التشبيه لكن فرق بينه وبين  
 الاستعارة والمقرر في علم البيان كما يشهد به  
 الكتب انما هو حال التشبيه بالاستعارة  
 ( و ) كذا ( يعقد ) بناء على الاصل  
 المذكور ( اجارة الحر بلفظ البيع ) حتى  
 لو قال بعث نفسي منك شهرا بدرهم  
 لعمرك كذا يعقد اجارة ولو ترك واحدا  
 من القيود يفسد العقد ولو قال بعث  
 منك عبدي بكذا فان لم تذكر المدة  
 يعقد بعبادته وان ذكرت فان لم يسم جنس  
 العمل فلا رواية فيه وان سمي يعقد  
 اجارة كذا في الاسرار ( بلا عكس )  
 لان ملك الرقبة سبب لملك المنفعة  
 وليس هذا الملك مقصودا من ذلك  
 فصح المجاز من طرف السبب لا المسبب  
 ولما ورد ان اطلاق البيع واردة الاجارة  
 اذا جاز ينبغي ان يجوز عقد الاجارة  
 بقوله بعث منافع هذه الدار في هذا  
 الشهر بكذا لكنه لا يصح اراد ان يدفعه  
 فقال ( وعدم انعقادها ) اي الاجارة  
 ( في ) صورة ( اضافته ) اي العقد  
 ( الى المنفعة ) ليس لفساد المجاز بل  
 ( لانها ) اي المنفعة ( لا تصلح محلا لها )  
 اي لاضافة العقد اليها لكونها معدومة  
 ( وحكمه ) اي المجاز ( ثبوت ما يريد به )  
 من المعنى ( خاصا كان ) المجاز ( او عاما  
 دخل فيه ) اي في ذلك العام المعنى ( الحقيقي ) نحو لو ادخل دار فلان حيث يتناول الملك والعارية والاجارة ( فلان )

غير جائز لكن لان سلم عدم جواز اطلاقه عليه بطريق اطلاق المقيد وهو ازالة قيد  
 مخصوص على المطلق وهو ازالة مطلق القيد كما في المشفر على شفة الانسان  
 فان قيل ان النزاع في اطلاق المطلق على العتق فيكون من قبل اطلاق المقيد  
 بقيد على المقيد بقيد آخر لاعلى المطلق قلنا يجوز ان يطلق على ازالة ثم يراد  
 ازالة ملك الرقبة على طريق ان يكون من افراد مطلق الازالة كما قيل في المشرفاته  
 بطلق على مطلق الشفة ثم يراد شفة الانسان لكونه من افراد ( قوله ) وكذا  
 يعقد بناء على الاصل المذكور ( من ان الاصل والفرعية اذا لم تكن  
 من الطرفين لا يجوز المجاز من الطرفين وتحرير المسئلة ان لفظ البيع لا يخلو من ان  
 يضاف الى العين او الى المنفعة فان اضيف الى العين فلا يخلو من ان يكون العين  
 مما يصلح محلا للبيع او لا يصلح فان لم يصلح كقول الحر بعث نفسي منك شهرا بكذا  
 لعمرك كذا تعقد اجارة عند الجمهور الا في رواية عن الكرخي من ان الاجارة  
 لا تعقد بلفظ البيع ثم جمع وقال تعقد بهذه الشروط الثلاثة حتى لو ترك واحدا  
 منها يفسد العقد وان صلح نحو بعث عبدي منك بكذا فان لم يذكر المدة يعقد بعبادته  
 لا بمحالة لامكان العمل بحقيقة البيع مع فقد شرط المجاز وهو بيان المدة وان ذكر  
 فيه المدة فان لم يسم جنس العمل فلا رواية فيه وان سماه بان قال لعمرك كذا  
 يعقد اجارة لان اطلاق البيع على الاجارة مجاز متعارف عند اهل المدينة فيجوز  
 عند غيرهم ايضا اذا اتفق المتعاقدان عليه كما في الاسرار ويجوز ان يعقد بعبادته  
 صحيحا لامكان العمل بالحقيقة بحمل المدة على تأجيل الثمن لان ذكر المدة في مثل  
 هذا المقام انما يكون لتأجيل الثمن لا لتوقيت البيع ويجوز ان يعقد بعبادته  
 لان الحمل على الحقيقة القاصرة اولى من المجاز كما في الكشف والتلويح وان اضيف  
 الى المنفعة بان قال بعث منافع داري او عبدي شهرا بكذا لا يعقد لايضا  
 ولا اجارة لان المنافع معدومة والمعدوم لا يصلح محلا للبيع فلا يمكن الحقيقة  
 ولا المجاز وكذا لا تعقد الاجارة فيما لو قال آجرتك منافع داري هذه شهرا بكذا  
 لان الاجارة انما تصح باقامة العين مقام المنفعة وذلك باضافة لفظ الاجارة الى  
 العين بان قال آجرتك هذه الدار كذا في الكشف والسراج الهندي وفي قاضيخان  
 والخلاصة ذكر فيه خلافا بين المشايخ ومراد شارح بالعقد المضاف اليه لفظ  
 الاضافة عقد البيع ويجوز عقد الاجارة ايضا تأمل ( قوله ) نحو لو ادخل دار  
 فلان ( فان الدار مجاز عما سكن فيه مطلقا فيتناول معناها الحقيقي ايضا  
 سواء سكن فيها صاحبها او لم يسكن ولذا قال القاضي لو حلف ان لا يدخل دار

دخل فيه ) اي في ذلك العام المعنى ( الحقيقي ) نحو لو ادخل دار فلان حيث يتناول الملك والعارية والاجارة ( فلان )



فلان ولم ينو شيئا فدخل دارا يسكنها فلان باجارة او اعادة بحث في بيته وان  
دخل دارا مملوكة لفلان و فلان لا يسكنها حث ايضا ( قوله وهو لا يتناول  
المعيار المخصوص ) اى معناه الحقيقى اعلم ان بعض الشافعية ذهبوا الى ان المجاز  
لا عموم له و فرعوا عليه تحريم بيع حنفية بحنفية و بحفنتين و بينوا ذلك بان النبي عليه  
السلام قال لا تبعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء فانه دل بعموم عبارته  
على حرمة بيع المعطوم بالمعطوم قليلا كان او كثيرا العموم به بلام الاستغراق الا ان  
الاستثناء عارض في الكثير العموم لان المراد بقوله الا سواء بسواء المساواة في الكيل  
بالاجاع فبقي ما وراءه تحت العموم فيحرم بيع حنفية بحنفية و بحفنتين و تفاحه  
بتفاحتين و دل بشارته على علية الطعم لان الطعام اسم لما يؤكل مشتق من الطعم  
و الحكم متى ترتب على المشتق كان مأخذه علة للحكم و اذا ثبت كون الطعم  
علة و العلة لا تكون الا احدا و صاف النص بالاجاع لا يكون الكيل علة فيجوز  
بيع الجص و النورة متفاضلا لعدم الطعم ثم قالوا ان هذا الحديث لا يعارض قوله  
عليه السلام لا تبعوا الدرهم بالدرهمين و لا الصاع بالصاعين لانه مجاز عما حل  
فيه بالاجاع بعلاقة الحلول لعدم امكان ارادة الحقيقى اعنى الكيل لجواز  
بيعه مطلقا بالاجاع فيراد به ما حل فيه مجازا فاذا كان مجازا عنه و لا عموم للمجاز  
و المعلوم مراد منه بالاجاع سقط غيره فلا يدل على حرمة بيع غير المعلوم  
متفاضلا و لا على ان الكيل علة اما ان المجاز لا عموم له فلانه ضرورى كالمقتضى  
و الضرورى لا عموم له لان ما ثبت ضرورة يتقدر بقدرها و الضرورة تندفع  
بالعموم و اما تصور التعارض بينهما فلان هذا يدل بعبارته على تقدير عموم  
على ان الرابحى فى غير المعلوم ايضا لان الصاع لكونه معرفا باللام يستغرق  
جميع ما يحل فيه من المعلوم وغيره و بشارته يدل على ان الكيل علة لان المراد  
لما كان ما يحل فيه كان تقدير الكلام و لا ما يكال بصاع بما يكال بصاعين فيقتضى  
جواز بيع حنفية بحنفية و بحفنتين لعدم الكيل فعارضا هذا ما ذكره و قال  
اصحابنا لا خلاف فى ان المجاز المقترن بشئ من ادلة العموم كلام الاستغراق لا يعم  
جميع ما يصلح له اللفظ من انواع المجاز كالحلول و السببية و الجزئية و غيرها ما  
اذا استعمل باعتبار احد الانواع كلفظ الصاع المستعمل فيما يحل فيه فى الحديث  
المذكور فالصحيح انه يعم جميع افراد ذلك المعنى و استدلوا عليه بوجوه منها ان الصبيغ  
المقترنة بادلة العموم تفيد العموم مطلقا حقيقة او مجازا عملا بالدليل و منها ان المجاز  
احد نوعى الكلام فكان مثل النوع الآخر فى افادة العموم و المخصوص و منها ان

( و لا نحو لا تبعوا الصاع بالصاعين )  
فان المراد به ما يحل فيه وهو لا يتناول  
المعيار المخصوص اعلم انه لما لم يتصور من  
احد نزاع فى صحة قولنا جاني الاسود  
الرماء الا زيدا ولم يوجد القول بعدم  
عموم المجاز فى كتب الشافعية كما  
ذكر فى التلويح لم اتعرض لذلك البحث



عموم اللفظ ليس الامسا يلحق به من دليل العموم لالكونه حقيقة والالكان كل حقيقة عاما واللازم باطل فكذا المزوم فان قيل سلمنا ان العموم لدليل لا حقيقة لكنه لم لا يجوز ان يكون كون اللفظ حقيقة جزأ من العلة الفاعلية المؤثرة في العموم او الحقيقة علة قلبية او تكون المجازية مانعا وعلى التقادير لا يصح العموم في المجاز لانفاء جزء العلة او شرطها او وجود مانع قلنا دلالة الدليل وضعية والدلالة الوضعية لم تعهد مشروطة بشئ ولا لانه لا بد في مثل ذلك ان يكون لكل واحد من جزئى المجموع تأثير في اثبات العموم لتصح اضافته اليهما وقد وجدنا التأثير فيما نحن فيه في الدليل لاني كون اللفظ حقيقة بدليل ان العموم ثابت في كل ما يوجد فيه دليل العموم مطردا ولم يثبت مطردا في كل ما توجد الحقيقة بدون دليل العموم فان الحقيقة موجودة في نحو مسلم وضارب ورجل ولا عموم فيها واثبات كون المجازية مانعا لا بد له من دليل اذ مجرد الجواز لا يكفي في مقام الاثبات ولم يوجد دليل وقولهم ان المجاز ضروري كالمقتضى قلنا ان اريد الضرورة من جهة المتكلم في الاستعمال بمعنى انه لم يجد طريقا لتأدية المعنى سواء ممنوع لجواز ان يعدل الى المجاز لاغراض يثبت في فن البلاغة مع القدرة على الحقيقة لالكونه ضروريا في العدول ولان المتكلم في اداء المعنى طريقين احدهما حقيقة والآخر مجاز يختار اهما شامل في المجاز اعتبار لطيف ولأن المجاز واقع في كلام الله تعالى على الصحيح والعجز عليه تعالى عن الحقيقة بحال وان اريد الضرورة من جهة الكلام والسامع بمعنى انه لما تعذر العمل بالحقيقة وجب الحمل على المجاز ضرورة لثلايلزم الغاء الكلام فلان سلم ان الضرورة بهذا المعنى تنافي العموم فانه يتعلق بدلالة اللفظ و ارادة المتكلم فعند الضرورة الى حمل اللفظ على المجاز يجب ان يحمل على ما قصده المتكلم واحتمله اللفظ بحسب القرينة ان عاما فعام وان خاصا فخاص بخلاف المقضى فانه لازم عقلي غير ملفوظ فيقتصر منه على ما يحصل به صحة الكلام من غير اثبات العموم الذي هو من صفات اللفظ بحسب الوضع مطلقا نوعا او شخصا (وقوله والمراد المعنى الحقيقي) انما ذكره بعد ارجاع الضمير الى الحقيقة اشارة الى ان المنفي عن المسمى المجازي ليس نفس اللفظ لان الحقيقة عبارة عن الكلمة بل المنفي هو المعنى الحقيقي وفيه رد على من زعم ان المنفي هو اللفظ (قوله حيث يقال للجديس بأب) اي حين استعمال فيه لفظ الاب (قوله حيث يصح الحمل من الجانبين) اي الحمل الايجابي يقال الانسان ناطق وكاتب والناطق انسان فلا يصح السلب (قوله وهو مفهوم ما هما)

(اعنى)

(و) حكمه ايضا (جواز نفيها) اي الحقيقة والمراد المعنى الحقيقي (عن المسمى) وهو المعنى المجازي حيث يقال للجديس بأب كما يقال للرجل الشجاع ليس بأسد اعلم انهم قالوا ان صحة نفي المعنى الحقيقي للفظ عند العقل وفي نفس الامر عن المعنى المستعمل فيه علامة كون اللفظ مجازا وعدم صحته علامة كونه حقيقة وقدوا بنفس الامر لان النفي ربما يصح لغة واللفظ حقيقة كما في قولنا ليس زيد بانسان واعترض عليه بأنه بشكل بالمجاز المستعمل في الجزء او اللازم للممولين كالانسان في الناطق والكاتب فان عدم صحته نفيه عنهما متحقق حيث يصح الحمل من الجانبين ولا حقيقة واجيب بانه يصح نفي مفهومه المطابق عن المراد منهما وهو مفهوم ما هما وهو المراد بصحة النفي اقول ليس المراد ذلك بل صحة نفيها عن افراد المعنى المجازي كما يشهد به الامثلة لانها المقصودة بالاستعمال فلا يندفع بما ذكر الاشكال بل الجواب انه ان اراد استعماله في مفهوم الناطق او الكاتب سلمنا ان الاول جزء والثاني لازم لكن صحة النفي متحققة لان مفهوم الناطق ليس بانسان وان اراد استعماله فيما صدق عليه الناطق او الكاتب سلمنا ان عدم صحة النفي متحقق لكن الاول ليس بجزء والثاني ليس بلازم نعم برد الاشكال قطعيا بما اذا استعمل اللفظ الموضوع للعام في الخاص بخصوصه



ان المجاز خلف عن الحقيقة اي فرع لها ثم  
اختلفوا في ان الخلفية (في) حق (التكلم)  
او في حق الحكم فقال ابو حنيفة في حق  
التكلم لا الحكم (لانهما) اي الحقيقة  
والمجاز (من اوصاف اللفظ) فلا بد ان  
يراعى في حق الخلفية ايضا هذا  
الوصف (فكفي صحتها) اي الحقيقة  
(لفظا) اي من حيث العربية سواء  
صح معناها او لا ولا بد من امكان  
الاصل بالذات وامتناعه بالعرض  
ليخلفه خلفه حتى اذا امتنع الاصل  
بالذات لا يخلف خلفه ولا يصح  
الحكم اصلا كما في اليمين الغموس حيث  
لم تجب الكفارة (وقالا) اي الامامان  
يخلف المجاز الحقيقة (في) حق  
(الحكم لانه) اي الحكم (هو المقصود)  
باللفظ فلا بد ان يكون هو المترددون  
الوسيلة اليه (فشرط صحتها حكما)  
ليخلفها خلفها بسبب امتناعها  
العارضى (قلنا) في الجواب عن  
قولهما التجوز الذي هو (التصرف  
اللفظي لا يتوقف على) صحة (الحكم)  
واحتماله (كالاستثناء) فانه لما كان  
تصرفا لفظيا لم يتوقف على صحة  
الحكم وامكانه فان قال لامرأته  
انت طالق الفا الا تسعمائة وتسعة  
وتسعين انه يقع واحدة ذكره في  
المنتقى وايجاب ما زاد على الثلاث  
باطل حكما وان صح تكلمها والاستثناء  
تصرف في التكلم يمنع عن الدخول  
لا في الحكم والالزم التناقض فصح

اعني ذاتا له النطق وذاتا له الكتابة (قوله مع امتناع سلب معناه الحقيقي  
عن الخاص) فيه ان الخاص من حيث هو خاص مقيد ومعناه الحقيقي مطلق  
ولا امتناع في سلب المطلق عن المقيد بمعنى انه ليس عين المقيد (قوله اعلم ان  
العلماء اتفقوا) لا خلاف في ان تصور الخلف لكونه امرا اضافيا يستلزم  
تصور الاصل ولا في ملزوم صحة الاصل ولا في ان الحقيقة والمجاز صفتا للفظ  
ولا في ان المجاز خلف الحقيقة وانما الخلاف في ان صحة الاصل من حيث  
العربية كاف اذ لا بد من صحته بان لا يمتنع معناه الحقيقي فعند الامام كاف وعندهما  
لا بد من امكان المعنى الحقيقي وفي ان الخلفية في حق التكلم او في حق الحكم  
فذهب ابو حنيفة رجة الله عليه الى انه خلف في حق التكلم واختلفوا في تفسيره  
ففسره بعضهم بان لفظ هذا ابني اذا اريد به الحرية خلف عن لفظ هذا حر فيكون  
التكلم باللفظ الذي يفيد معنى الحرية بطريق المجاز خلفا عن التكلم باللفظ الذي  
يفيد ذلك المعنى بطريق الحقيقة وفسره بعضهم بان لفظ هذا ابني اذا اريد به  
الحرية خلف عن لفظ هذا ابني اذا اريد به البنوة والوجه الاول صحيح في المعنى  
مفيد للعرض فان لفظ هذا ابني خلف عن هذا حر ولفظ هذا حر صحيح لفظا  
وحكما فيصح الخلف ايضا لكن صاحب التوضيح قال ان الوجه الثاني ابقى بهذا  
المقام لامرين احدهما ان المجاز خلف عن الحقيقة بالاتفاق ولم يذكر والخلاف  
الاف في جهة الخلفية فيجب ان لا يكون الخلاف فيما هو الاصل ولا فيما هو الخلف  
بل في جهة الخلفية فقط فعندهما هذا ابني اذا كان مجازا خلف عن هذا ابني  
اذا كان حقيقة في حق الحكم وعند ابى حنيفة هذا اللفظ خلف عن عين هذا  
اللفظ لكن بالجهتين المذكورتين فعلى المذهبين الاصل هذا ابني والخلاف في  
الجهة فقط فعندهما من حيث الحكم وعنده من حيث اللفظ ولو كان المراد ان  
هذا ابني خلف عن هذا حر فالخلاف يكون في الاصل ايضا لاف جهة الخلفية  
فقط الثاني ان فخر الاسلام قال بشرط صحة الاصل من حيث انه مبتدأ وخبر  
موضوع للايجاب بصيغته وقد وجد ذلك فاذا وجد وتعذر العمل بحقيقته وله  
مجاز متعين صار مستعارا لحكمه انتهى ولهذا اختار الشارح التفسير الثاني  
كما ترى واستدل عليه بأنهما من اوصاف اللفظ فلا بد ان يراعى في حق الخلفية  
وصف اللفظ اعني التكلم الذي بمعنى استخراج اللفظ من العدم الى الوجود  
كما يراعى في حق ذات الخلف وصف اللفظ اي المجازية وذهب صاحباه الى انه  
خلف عنها في حق الحكم بمعنى ان حكم الحقيقة يعذر بعارض فيصار الى المجاز

وكذا التجوز لما كان تصرفا في التكلم صح لا ثبات المعنى المجازي وان لم يصح المعنى الحقيقي (فقول المولى للاكبر)



لا ثبات لازم الحقيقة حذر من الغاء الكلام كشوت الحرية بطريق المجاز مثلا  
 بلفظ هذا ابني فانه خلف عن الحكم الذي ثبت بهذا اللفظ بطريق الحقيقة كشوت  
 البنوة واستدل عليه بان الحكم هو المقصود لا اللفظ فاعتبار الاصل والخلقية  
 في المقصود اولى ثم اجاب عنه من طرف الامام وهو ظاهر وقد يستدل عليه  
 بأن مبنى المجاز على الانتقال من المزموم الى اللازم فلا بد من إمكان المزموم ليتحقق  
 الانتقال منه الى لازمه وأجيب عنه بان الانتقال يتوقف على فهم المزموم  
 من اللفظ لا على ارادته والفهم منه انما يتوقف على صحة اللفظ بحيث يدل على  
 المعنى لا على إمكان معناه وصحته في نفسه وثمره الخلاف في قول المولى لعبد  
 الذي هو اكبر سنامنه هذا ابني فانه يعتق عنده لصحة الاصل لفظا حسب العربية  
 الا انه تعذر فيه المعنى الحقيقي لما نفع الكبرى السن فثبت لازمه اعنى الحرية بطريق  
 الاستبداد لا خلفا عن المعنى الحقيقي والخلقية ثبت في حق التكلم لا في حق الحكم  
 وعندهما لا يعتق لعدم صحة حكم الاصل اعنى البنوة فيكون هذا اللفظ لغوا  
 عندهما (قوله يجعل ذلك القول من المولى الخ) جواب سؤال تقديره انه لا وجه  
 لتصحیح هذا الكلام لانه ان جعل مجاز الانشاء الحرية لا وجه له لانه في موضع  
 الحقيقة اخبار لا انشاء وقد ذكر وان معناه عتق على من حين ملكته وهذا اخبار  
 وقرار لا انشاء ولهذا يبطل بالاكرام والهزل ولا يصح تعليقه بالشرط ولو كان انشاء  
 لم يبطل به او يصح تعليقه بالشرط وان جعل مجاز الاقرار الحرية فهو كذب محض  
 يقين لانا نعلم انه لا يعتق بالبنوة لان ذلك مستحيل ولم يوجد عتاق من المولى فاذا  
 كان كذبا يبطل بالضرورة فأجاب عنه بانه مجاز للاقرار بالحرية من حين الدخول  
 في ملكه والمستحيل انما هو البنوة لا الحرية من حين الملك حتى لو قال عتق على  
 من حين ملكته كان صحیحا (قوله كاذب اليد بعض علماء البيان) فان قيل ان هذا  
 ابني مثل زيد اسد بلفظ وهذا ليس باستعارة عندهم بل تشبيه بليغ بخذف اداة  
 التشبيه اي زيد مثل الاسد فكذا هذا ابني والتشبيه لا يوجب العتق بالاتفاق  
 اجيب بأنه ليس من قبيل زيد اسد بل من قبيل الحال ناطقة وهو استعارة  
 بالاتفاق وذلك لان معنى ابني مولودى ومخلوق من مائى فيكون مشتقاً مثل  
 ناطقة لاجامدا فيجرى فيه الاستعارة (قوله تمسك بالطريق الاول) لان  
 العتق ههنا سمي في الاكبر سنام ثبت بالبنوة اذ البنوة ههنا فلا يكون العتق  
 مسييا عن البنوة والسبب انما يطلق على مسييه فيلزم التمسك بالطريق الاول  
 (قوله تمسك بالثاني) اي يصح له التمسك بالثاني لان البنوة سبب جنس العتق

اي لعبد الاكبر (سنامنه هذا ابني)  
 مراد به البنوة اصل وهذا ابني  
 مراد به الحرية خلف والاصل  
 صحیح من حيث العربية غير صحیح  
 يعارض الكبر في راد به لازم البنوة  
 وهو الحرية من حين الملك بالضرورة  
 (يجعل) ذلك من المولى (اقرارا)  
 بالحرية من حين الملك ولا استحالة  
 فيه انما المستحيل ثبوت البنوة حتى  
 لو قال عتق على من حين ملكته كان  
 صحیحا (ويعتق) العبد (عنده) اي  
 عند ابى حنيفة قضاء من غيرنية لكونه  
 متعينا وعندهما الاصل ثبوت البنوة  
 والخلف ثبوت الحرية بهذا اللفظ  
 والاصل يمنع بالضرورة لا يجعل  
 اقرارا و (لا) يعتق العبد (عندهما)  
 اعلم ان ثبوت العتق عند ابى حنيفة  
 طريقين الاول الاستعارة كاذب اليه  
 بعض علماء البيان بان يطلق الابن على  
 من ليس بابن لا اشتراكهما في لازم  
 مشهور وهو الحرية من حين الملك  
 وهو في الابن اقوى واشهر الثاني  
 اطلاق السبب على المسبب فان البنوة  
 من اسباب العتق فن شرط في السببية  
 بأن يكون المعنى الحقيقي سببا للمعنى  
 المجازى بعينه تمسك بالطريق الاول  
 ومن اكنفى بالجنسية تمسك بالثاني  
 (بخلاف) قول المولى لعبد (يا ابني)  
 حيث لا يقع به العتق (لانه) اي  
 النداء (لاستحضار المنادى) بصورة  
 الاسم لا بمعناه



مع قطع النظر عن العتق فيما نحن فيه ( قوله حيث لا يقع به العتق ) قلت  
 الا في رواية عن ابي حنيفة رحمه الله فانه روى عنه ان يابني مجاز عن ياحرو ويقع به  
 العتق كافي التقرير ( قوله واذالم يكن المعنى مطلوباً لم تصح الاستعارة  
 لتصحح المعنى ) اشار الى ان المعنى لو كان مطلوباً لا بد من الاستعارة لتصحح المعنى  
 بناء على ما قالوا ان الاستعارة تقع اولاً في المعنى وبواسطتها في اللفظ فيستعار  
 اولاً الهيكل المخصوص للشجاع ثم بواسطتها يستعار لفظ الاسد للشجاع ولهذا  
 قالوا لا تجرى الاستعارة في الاعلام الا في اعلام تدل على المعنى كحاتم ونحوه  
 ولا يخفى عليك ان هذا مبني على المذهب المرجوح وهو ان الاستعارة ليس  
 بمجاز لغوي بل مجاز عقلي بمعنى ان التصرف في امر عقلي حيث جعل ما ليس  
 بأسد اسداً ثم استعمل فيه لفظ الاسد على انه استعمال فيما وضع له والختار انه  
 مجازي لغوي مستعمل في غير ما وضع له وان جعل لرجل الشجاع اسداً ليس  
 معناه استعارة الهيكل المخصوص له بل معناه انه جعل افراد الاسد قسمين  
 متعارفاً وغير متعارف وهو الرجل الشجاع الا ان لفظ الاسد لم يوضع الا للاول  
 فيكون في الثاني مجازاً وما عدم جريان الاستعارة في الاعلام فبني على انه  
 يجب في الاستعارة ادخال المشبه في جنس المشبه به يجعل افراده قسمين متعارفاً  
 وغير متعارف والعلية تنافي الجنسية واعتبار الافراد الا اذا تضمن نوع ووصفية  
 اشتهر بها كحاتم في الجود فيجعل قسمين متعارفاً وهو ماله غاية الجود في الشخص  
 المعهود وغير متعارف وهو ماله غاية الجود في غير ذلك الشخص فيجعل زيد مثلاً  
 من قبيل الثاني ويستعار له لفظ حاتم ( قوله اما المتعذر فكان يقول الخ ) توضيحه  
 انه اما ان ينوي ما يحتمل كلامه اولاً فان نوى فهو على مانوى وان لم ينو فان  
 كانت الشجرة مما يؤكل عينها كالرياس فعلى الحقيقة لا مكان العمل بها وان كانت  
 مما لا يؤكل عينها فان لم تكن مثمرة كشجرة الخلاف فعلى ثمنها وان كانت مثمرة  
 فعلى ما يتخذ منها مجازاً نحو لا آكل من هذه النخلة او الكرم فان مثله لا يخلف  
 على عدم اكله لانه ممنوع الاكل قبل الخلف فيلغو الخلف فوجب تصحيح كلام  
 العاقل بصرفها الى ما يخرج منها تجوزاً بذكر السبب واردة المسبب لكن بشرط  
 ان لا يتغير الخارج منها بصفة جديدة لان ما يتغير به ليس عين ما خرج من النخلة  
 مطلقاً والخلف على ما خرج منها مطلقاً ولذا عطف عليه في قوله تعالى لياكلوا من  
 ثمره وما عملته ايديهم وفي الخلاصة لو حلف لا يأكل من هذه النخلة فاكل  
 من ثمرها او من طلوعها او بسرها حنت ولو اكل من ناطفها او نبيذ ثمرها لم يحنث

و اذا لم يكن المعنى مطلوباً لم يصح  
 الاستعارة لتصحح المعنى لان تصحيح غير  
 المطلوب اشتغال بما لا يعني هكذا يجب  
 ان يعلم هذا المقام ( ووقوعه ) اي وقوع  
 العتق ( ياحرو ويا مولاي ) مع وجود النداء  
 ههنا ايضاً ( لكونه ) اي لكون كل واحد  
 من هذين اللفظين ( صريحاً فيه ) اي  
 في الاعتقاد اما الاول فلكونه حقيقة  
 فيه بلا اشتراك ولا قرينة صارفة  
 واما الثاني فلان لفظ المولى وان كان  
 مشتركاً احد معانيه المعتق لكن في العبد  
 لا يلبق الا هذا المعنى فيعتق بلائياً لان  
 المشترك المقترن بالقرينة المعينة حكمه  
 حكم الصريح ( ولذا ) اي لكون المجاز  
 خلفاً عن الحقيقة بالاتفاق ( امتنع ) المجاز  
 ( اذا امكنت ) الحقيقة لان شان الخلف  
 ان لا يزاحم الاصل ولا ينازعه ( فاذا  
 تعذرت ) الحقيقة بأن لا يتوصل الى المعنى  
 الحقيقي الا بمشقة كما مثل النخلة  
 ( او هجرت ) بأن يتركه الناس وان تيسر  
 الوصول اليه كوضع القدم وقيل  
 المتعذرة ما لا يتعلق به حكم وان تحقق  
 والمهجورة ما ثبت به الحكم اذا صار  
 فرداً من افراد المجاز ( عادة او شرعاً ) فان  
 المهجور شرعاً كالمهجور عادة ( صيراليه )  
 اي الى المجاز لعدم المزاحمة اما المتعذرة  
 فكان يقول والله لا آكل من هذه  
 النخلة او الكرم او القدر



ولو اكل الخل المتخذ من الكرم لم يذكر في كتاب محمد وقالوا ينبغي ان لا يحنث وقال  
 الامام فخر الدين خان لو حلف ان لا يأكل من هذا الكرم فاكل من عصيره او خله  
 وربيه او فلاحه او ماشبه ذلك لا يكون حائثا ولو اكل من عينه او زبيده او خوخه  
 او كثره اياها او غير اياها كان حائثا لان عين هذه الاشياء تخرج من الكرم بغير  
 صنع العبد واما القسم الاول فلا يخرج من الكرم من غير صنع العبد ولعل مراده  
 من العصير هو المطبوخ والا فالعصير الغير المطبوخ من قبيل ما يخرج من عين  
 الشجرة ( قوله لا آكل من هذه الشاة او نحوها ) مثل لا آكل من هذا اللبن  
 او من هذا الرطب فان عينه تقع على عين هذه الاشياء حتى لو اكل ما يتخذ منها  
 بغير نية لا يحنث لعدم تعذر الحقيقة بخلاف ما اذا حلف لا يأكل من هذا الدقيق  
 فانه تقع عينه على ما يتخذ منه لتعذر الحقيقة واذا حلف لا يشرب من هذه البئر  
 فان لم تكن ملائى لم تقع على الكرع لتعذر الحقيقة وان كانت ملائى وقعت على  
 الكرع عند ابي حنيفة رحمه الله وقال على الاعتراف بناء على ان الحقيقة المستعملة  
 اولى عنده من المجاز المتعارف خلافا لما فان قيل لو حلف لا يشرب من الفرات  
 يقع على الكرع عنده وعندهما يقع على شرب ماء يجاوز الفرات اعم من  
 الكرع والاعتراف والاخذ بالاناء بطريق عموم المجاز لكونه متعارفا فيه  
 فما الفرق بينه وبين مسألة البئر عند هما اجيب بان العرف في البئر عند  
 كونها ملائى هو الاعتراف وفي الفرات الاعم منه ( قوله فانه يقع على عينه )  
 اى لجهة الاعلى لبنيه ( قوله لم يحنث ) لان المراد هو الدخول على اى وجه  
 كان حافيا او متعلا او راكبا ( قوله وهو الدخول حافيا الخ ) اى الدخول  
 مطلقا وقوله حافيا او متعلا او راكبا بيان لاطلاقه لبيان للقييد تأمل  
 ( قوله بل الجواب مطلقا اقرارا كان او انكارا ) حتى يصح اقراره على موكله  
 سواء كان وكيل المدعى فأقر بطلان الدعوى او وكيل المدعى عليه فأقر بثبوت  
 الحق هذا استحسان والقياس ان يصح ذلك الاقرار وهو قول زفر والشافعي  
 لانه وكله بالخصومة وهى المنازعة والاقرار مسالمة فكان ضد الخصومة  
 والتوكيل بالثبوت لا يتناول ضده وجه الاستحسان ان الحقيقة مهجورة شرعا  
 والمهجور شرعا كالمهجور عادة وفي المهجور عادة بصار الى المجاز فكذا في المهجور  
 شرعا ومطلق الجواب يصلح مجازا عن حقيقة الخصومة فيصير اليه اما الصغرى  
 فلان الخصومة منازعة منهي عنها قوله تعالى ولا تنازعوا فتفشلوا واما الكبرى  
 فلان الظاهر من حال المسلم الامتناع عن المهجور شرعا لدينه وعقله كما تمناعه

فانه يقع على ما يتخذ منه مجازا بخلاف  
 ما اذا قال لا آكل من هذه الشاة او نحوها  
 فانه يقع على عينه لان الحقيقة غير  
 متعذرة فلا يصار اليه واما المهجورة  
 عادة فكان يقول لاضرع قدحى فى دار  
 فلان فان الحقيقة اللغوية اعنى وضع  
 القدم سواء كان مع الدخول او بدونه  
 مهجورة عادة حتى لو وضع القدم  
 بلا دخول لم يحنث ذكره قاضيخان  
 بل المراد معناه المجازى وهو الدخول  
 حافيا او متعلا او راكبا واما المهجورة  
 شرعا فكانت توكيل بالخصومة حيث  
 لا يراد حقيقة الجدل والنزاع اذ لا  
 اذن له فى الشرع بل الجواب مطلقا  
 اقرارا كان او انكارا بطريق استعمال  
 المقييد فى المطلق او الكل فى الجزء  
 فان قيل الواجب عند تعذر الحقيقة  
 العدول الى اقرب المجازات كالبحت  
 والمدافعة لالى ابعدها كالاقرار قلنا  
 المدافعة هى عين الخصومة وكذا  
 البحث اذا اريد به المجادلة







اعلم ان الحقيقة اذا كانت مهجورة فالعمل  
بالمجاز اتفاقا والا فان لم يصر المجاز  
متعارفا فالعمل بالحقيقة اتفاقا وان  
صار متعارفا مع استعمال الحقيقة فعنده  
العبرة للحقيقة لان الاصل لا يترك الا  
للضرورة ولا ضرورة وعندهما العبرة  
للمجاز لان المرجوع في مقابلة الراجح  
ساقط بمنزلة المهجور فيترك ضرورة  
والجواب ان غلبة استعمال المجاز لا يجعل  
الحقيقة مرجوحة لان العلة لا ترجح  
بالزيادة من جنسها فيكون الاستعمال  
في حد التعارض كذا في شرح الجامع  
البرهاني واختاره صاحب التنقيح وهو  
مشعر بترجح المجاز المتعارف عندهما  
سواء كان تاما متناولا للحقيقة ام لا وفي  
كلام فخر الاسلام وغيره ما يدل على انه  
انما يترجح عندهما اذا تناول الحقيقة  
بعمومه كما في مسألة اكل الخنطة حيث  
قالوا ان هذا الاختلاف مبني على  
اختلافهم في جهة خلفية المجاز فعندهما  
لما كانت الخلفية في الحكم كان حكم  
المجاز لعمومه حكم الحقيقة اولى وعنده  
لما كانت في التكلم كان جعل الكلام  
تاملا في معناه الحقيقي اولى (وقد يعذر ان  
معا) اي الحقيقة و المجاز

تخصيص قولهم الايمان مبنية على العرف بالمسئلة المذكورة ولهذا قال ابن نجيم  
يستثنى من قولهم الايمان مبنية على العرف مسائل منها حلف لا يأكل كل لحما  
فأكل لحم الخنزير والادعى فانه يحنت بأكلهما (قوله والا) اي وان لم تكن  
الحقيقة مهجورة فلا يخلو اما ان كانت الحقيقة متعارفة دون المجاز او كانا  
متعارفين والحقيقة اكثر استعمالا او استويا في الاستعمال فالعمل في هذه  
الصور الثلاث بالحقيقة اتفاقا لاصالتها وانقفاء المعارض (قوله لان العلة  
لا ترجح بالزيادة من جنسها) لانه من قبيل كثرة الشهود والشهود لا ترجح  
بالكثرة (قوله فيكون الاستعمال في حد التعارض) اي فبقيت العبرة  
للحقيقة لكونها اصلا بخلاف الحقيقة المهجورة لانه لا تعارض هناك في  
الاستعمال فبقيت العبرة للمجاز (قوله وفي كلام فخر الاسلام وغيره ما يدل  
الخ) قال فخر الاسلام ان الكلام اذا كان له حقيقة مستعملة ومجاز متعارف  
فالحقيقة اولى عند ابي حنيفة رجة الله عليه وقال ابو يوسف ومحمد العمل  
بعموم المجاز اولى وهذا بناء على ان المجاز عندهما خلف عن الحقيقة في الحكم  
وفي الحكم للمجاز رجحان لانه ينطلق على الحقيقة والمجاز فصار مشتملا على  
حكم الحقيقة فصار اولى وعند ابي حنيفة انه خلف في التكلم دون الحكم فاعتبر  
الرجحان في التكلم دون الحكم فصارت الحقيقة اولى انتهى فظهر منه ان المجاز  
المتعارف انما يترجح عندهما اذا تناول الحقيقة بعمومه وبه صرح في الكشف  
(قوله كما في مسألة اكل الخنطة) فانه لو حلف لا يأكل من هذه الخنطة ولا يئله  
يحنت عندهما بالاكل من خبرها ودقيقها وبالاكل قضا لان المراد بها مجاز  
يتناول الحقيقة عندهما وهي الاكل قضا وفي رواية عنهما لا يحنت بالاكل  
قضا والصحيح هو الاول (قوله حكم الحقيقة) منصوب بقوله لعمومه  
(قوله وقد يعذر ان معا) لما ذكر ان اللفظ يحمل على الحقيقة اذا امكنت وعلى  
المجاز اذا تعذرت او هجرت اراد ان يذكر تعذرهما معا فقال وقد يعذر ان معا  
ثم قال والمراد بتعذرهما تعذر معناهما الحقيقي والمجازي وذلك يكون اذا كان  
المعنى الحقيقي متعذرا والمعنى المجازي متمعا فان وضع الكلام لافادة المعنى  
الموضوع له واذا تعذر ذلك يحمل مجازا او كناية ~~تصحح~~ له واذا تعذر المعنى المجازي  
ايضا يلفو بالضرورة ومثله بقوله لامرأته هذه بنتي فانه يتعذر العمل بحقيقة  
هذا اللفظ ومجازه اي معناه الحقيقي وهو ثبوت النسب ومعناه المجازي وهو  
ثبوت الحرمة حتى لا تطلق امرأته بهذا اللفظ سواء كانتا كبر سنانه او اصغر



معروفة النسب اولا اما تعذر معناه الحقيقي في اكبر سنا منه فظاهر واما  
 في اصغر سنا معروفة النسب فلان النسب لو ثبت فيه فلا يخلو امان ان ثبت مطلقا  
 اي في حقه وفي حق من اشتهر منه بان ثبت منه وينتفي عن اشتهر وذا لا يجوز لانه  
 لما اشتهر من الغير لا يجوز اقراره في ابطال حق الغير او ثبت في حق نفسه فقط  
 وذلك بان ثبت منه من غير ان ينتفي عن اشتهر منه وهذا لا يجوز ايضا لان الشرع  
 يكذبه لاشتهاره في الغير فلا يثبت منه واما في مجهولة النسب فلا احتمال انتقاض  
 اقراره بالرجوع او الرد قبل تأكده بالقبول فاذا لم يمكن ثبوت المعنى الحقيقي  
 في شيء من الصور الثلاث لم يمكن ثبوت الحرمة بهذا اللفظ ايضا بطريق الدلالة  
 الالتزامية كما لا يمكن ثبوتها بطريق المجاز لان ثبوت اللازم فرع ثبوت المزموم  
 واذا لم يثبت المزموم لم يثبت اللازم واما تعذر المعنى المجازي فلانه ان ثبت فاما  
 ان يكون الثابت به الحرمة التي هي من لوازم البتية او التي تقطع الحل الثابت  
 بالنكاح والاول باطل لانه منافي لملك النكاح فلا يصلح ان يكون حقا من حقوقه  
 وكل تحريم لا يصلح ان يكون حقا من حقوقه فالزوج لا يملكه فالتحريم الثابت  
 بهذا الكلام لا يملكه الزوج امانه منافي له فلان تحريم البتية يمنع ورود  
 النكاح عليه واما ان ما كان منافيا له لا يصلح ان يكون حقا من حقوقه فلانه  
 لو كان حقا من حقوقه لكان ثابتا بثبوته والشيء لا يثبت بثبوت منافي له بل  
 ينتفي فان قيل انه منقوض بالتوكيل بالخصوص لان الخصومة تنافي الاقرار  
 وبثبوت الخصومة للتوكيل يثبت الاقرار مجازا . اجيب بان الخصومة ليست  
 بثابتة للتوكيل وانما هي متعذرة فيصير الى المجاز وما نحن فيه ليس كذلك  
 فان النكاح ثابت فلا يثبت ما فيه واما ان مالا يكون حقا من حقوقه لا يملك  
 الزوج اثباته فلانه يستلزم تبدل المحل من حال كونه موردا لحل النكاح  
 الى عدمه وليس للعبد ذلك لزرعه الى الشركة في الشرع وكذا الثاني باطل ايضا  
 لانه ليس من لوازم المعنى الحقيقي لهذا اللفظ بل من منافيته فلا يصح استعماله  
 فيه بطريق المجاز لعدم العلاقة الحاصلة ان التحريم الذي في وسعه لا يصلح  
 اللفظ له والتحريم الذي يصلح اللفظ له ليس في وسعه فلا يقدر اثباته بهذا اللفظ  
 فلا يمكن اثبات الحرمة بهذا اللفظ اصلا لا بطريق الدلالة الالتزامية ولا بطريق  
 المجاز لافي اكبر سنا ولا في اصغر سنا منه معروفة النسب او لاسواه اصر على  
 اقراره او اكدب نفسه لانه اذا اصر عليه فرق القاضي بينهما لثبوت الحرمة  
 بهذا اللفظ بل لانه بالاصرار صار ظاهرا لما يمنع حقه في الجماع فصارت هي كالمعلقة



يجعل مجازا او كناية تصحيفا له  
فاذا تعذر اثباته ايضا يلغو ضرورة  
( كقوله لامرأته هذه بنتي هي لا تطلق  
مطلقا ) سواء كانت اكبر سنامنه  
او اصغر معروفة النسب او مجهولته  
اما تعذر المعنى الحقيقي وهو النسب  
في الاول فظاهر واما في الثاني فلان  
النسب لا يجوز ان يثبت مطلقا بان  
يثبت منه وينتفى بمن اشتهر منه لانه  
لما اشتهر من الغير لم يؤثر اقراره في ابطال  
حق الغير ولا في حق نفسه فقط بان يثبت  
منه من غير ان ينتفى بمن اشتهر منه  
لان الشرع يكذبه لاشتهاره من الغير  
ولو كذب نفسه لا يثبت فلان لا يثبت  
بتكذيب الشارع اولى لان تكذيبه  
اقوى من تكذيب نفسه واما في الثالث  
فلان الرجوع عن الاقرار بالنسب  
صحيح قبل تصديق المقر له اياه كما صح  
الرجوع عن الايجاب في العقود قبل  
وجود القبول فلا يمكن العمل بموجب  
هذا الاقرار قبل تأكده بالقبول لاحتمال  
انتفاضه بالرجوع او الرد هذا هو المذكور  
في الاسرار والاشارات والمبسوط  
والامام فخر الاسلام وضع المسئلة  
في المعروفة النسب لان تعذر العمل  
فيها اظهر واما تعذر المعنى المجازي  
وهو الحرمة فلانه ان ثبت فاما ان تكون  
الحرمة التي هي من لوازم البتية او التي  
انقطع الحل الثابت بالنكاح والاول باطل  
لانه منساف للنكاح فالزوج لا يملك اذ

لا ذات بعل ولا مطلقة فيجب دفعه بالتفريق كما في الجب والعنة بخلاف قوله  
هذا ابني للاكبر سنامنه وللاصغر معروف النسب حيث يجوز استعماله في العتق  
مجازا فان ما يصلح اللفظ له من العتق متصور منه وثابت في وسعه فيجوز  
استعماله فيه مجازا ( قوله والمراد معناهما ) لان الحقيقة والمجاز صفتا اللفظ  
فلا معنى لتعذر اجتماعهما فلا بد من التأويل المذكور ( قوله معروفة النسب  
او مجهولته ) لكنه لا بد في مجهولة النسب من عدم تصديق المقر له اياه في اقراره  
كما سيظهر لك ذلك بالتأمل ( قوله ولا يجتمعان الخ ) اعلم انهم اختلفوا في جواز  
ارادة الحقيقي والمجازي معان لفظ واحد يلفظ به مرة كقوله لا تقتل اسدا  
وتريد السبع والرجل الشجاع في استعمال واحد الاول من حيث انه نفس  
الموضوع له والثاني من حيث انه متعلق بنوع تلافة فذهب عامة اصحابنا  
ومحققوا الشافعية الى امتناعه وان جاز اجتماعهما في دلالة اللفظ عليهما  
لان الدلالة غير الارادة وذهب طائفة اخرى الى جوازه بشرط ان لا يمتنع الجمع  
بينهما كما استعمال صيغة افعال في الامر بالشيء والتهديد عليه فانه لا يمتنع الجمع  
بينهما واستدلوا عليه بانه لا مانع من ارادتهما معا فان الواحد مناقذ يحد نفسه  
مريدة بلفظ واحد معينين مختلفين كما يجدها مريدة لمعتين متفقين فن ادعى  
استحالة فقد جدد الضرورة فالجواب ان عدم المانع لا يقتضى الوجود ودعوى  
الضرورة في محل النزاع غير مسموعة والوجدان ليس بحجة على الغير واستدل  
المانعون بالقل والعقل اما النقل فلانه لم يثبت ذلك في اللغة حتى اذا قيل رأيت  
اسدا لا يفهم منه الهيكل المخصوص والرجل الشجاع معا فكان استعماله  
فيهما خارجا عن اللغة ولهذا قيل ان هذا النزاع فرع استعمال المشترك في معنييه  
معا فان اللفظ موضوع للحقيقي بالشخص وللجمازي بالنوع فكان اللفظ  
مشتركا بينهما بالنظر الى الوضعين فن جوز ذلك جوز هذا ايضا ومن لافلا  
فلا مساغ له من جهة اللغة انتهى قلت فيه نظر لان اللفظ بالنسبة الى المعنى  
المجازي ليس بموضوع وضعه معتبرا في الاشتراك لان وضع المشترك لعانيه  
شخصي فلا يقاس واما العقل فيوجوه احدها ان المعنى الحقيقي متبوع والمجازي  
تابع والتابع مرجوح فلا يعتد به ولا يدخل تحت الارادة مع وجود المتبوع  
الراجح الثاني ان الموضوع له بمنزلة المحل للفظ والشيء الواحد في حالة واحدة  
لا يكون مستقرا في محله ومنجاوز اياه الثالث انه يلزم ارادة الموضوع له لكونه  
حقيقا وعدم ارادته للعدول عنه الى المجاز وهو محال الرابع ان الحقيقة

ليس له تبديل محل الحل وكذا الثاني لانه ليس من لوازم هذا الكلام بل من مناقباته فلا يصح استعماله فيه ( توجب )



والحاصل ان التحريم الذي في وسعه لا يصلح اللفظ له والذي يصلح اللفظ له ليس في وسعه فلا يصح منه اثبات التحريم بهذا اللفظ بخلاف العتق بقوله هذا ابني للاكبر والمعروف بالنسب لان موجب النبوة بعد الثبوت عتق قاطع للملك كانشاء العتق ولهذا يقع عن الكفارة ويثبت به الولاء لا عتق مناف للملك ولهذا يصح شراء امه وبنته فاثبات العتق القاطع للملك متصور منه وثابت في وسعه فيجعل هذا ابني مجازا عنه اقول ينبغي ان لا يتعذر المجاز عند من يكتفي في المجاز باعتبار السببية بكون المعنى الحقيقي سببا للمعنى المجازي بجنسه كما سبق فليتأمل (ولا يجتمعان) اي المعنى الحقيقي والمجازي (مرادين بلفظ) واحد لا تزاع في جواز استعمال اللفظ في معنى مجازي يكون المعنى الحقيقي من افراده كما استعمال الدابة عرفا فيما يدب على الارض ووضع القدم في الدخول ولا في امتناع استعماله في المعنى الحقيقي والمجازي بحيث يكون اللفظ بحسب هذا الاستعمال حقيقة ومجازا معا وانما النزاع فيما اشير اليه في المتن وهو ان يستعمل اللفظ الواحد ويراد في اطلاق واحد معناه الحقيقي والمجازي معا بان يكون كل منهما متعلق بالحكم مثل ان تقول لا تقتل اسدا وتريد السبع والرجل الشجاع احدهما من حيث انه نفس الموضوع له والآخر من حيث انه متعلق به بنوع علاقة

توجب الاستغناء عن القرينة والمجاز يوجب الاحتياج اليها وتنا في التوازن يدل على تنافي المزومات الخامس ان اللفظ للمعنى بمنزلة اللباس للشخص فيمتنع استعماله في المعنيين هو حقيقة لاحدهما مجاز للآخر كما يمتنع استعمال الثوب الواحد بطريق الملك والعارية السادس ان استعماله في المجاز يوجب اضمار كاف التشبيه واستعماله في الحقيقة ليس كذلك فالجمع بينهما جمع بين الاضمار وعدمه دفعة اجيب عن الاول بانه لا تزاع في رجحان المتبوع اذا دار اللفظ بين التابع والمتبوع وانما الكلام فيما اذا قامت القرينة على ارادة التابع ايضا مثل رأيت اسدين رمي احدهما ويفترس الآخر ولا يخفى في جواز ارادة التابع فقط بمعونة القرينة فضلا عن ارادته مع المتبوع وفيه نظر لان الكلام ليس في التثنية والجمع بل في المفرد فان جاز في المفرد جاز في التثنية والجمع ايضا والافلا وعن الثاني بانه لا معنى لاستعمال اللفظ في المعنى الا ارادته عند اطلاقه غير تصور استقراره وحلوله في المعنى وعن الثالث باننا لانسلم ان ارادة غير الموضوع له توجب العدول عن ارادة الموضوع له لم لا يجوز ان يراد المجموع ويكون كل واحد منهما داخل تحت المراد\* وعن الرابع بان معنى استغناء الحقيقة عن القرينة كون المعنى الحقيقي بحيث يفهم بالقرينة وهو لا ينافي نصب القرينة على ارادة المعنى المجازي ايضا وان اريد ان المجاز يفترق الى قرينة مانعة عن ارادة الموضوع له فينا في الحقيقة قد دمر ان محل النزاع انما هو ارادة المعنى الحقيقي والمجازي لا كون اللفظ حقيقة ومجازا معا والشروط بالقرينة المانعة عن ارادة المعنى الحقيقي هو كون اللفظ مجازا لا ارادة المعنى المجازي الذي يتصل بالمعنى الحقيقي بنوع علاقة فان ذلك عين النزاع ويكفي في ذلك وجود اصل القرينة مع قطع النظر عن كونها مانعة لارادة المعنى الحقيقي بل ويكفي العلاقة بالقرينة اصلا فان قيل ان اللفظ مجاز في هذا المجموع فلا بد له من قرينة مانعة عن ارادة الموضوع له فيكون الموضوع له مرادا او غير مراد معا في حاله واحده اجيب بان الموضوع له هو المعنى الحقيقي وحده فيجب قرينة على انه ليس بمراد وحده وهذا لا ينافي كونه داخل تحت المراد فان قيل ان الوحدة اذا لوحظت في الوضع يلزم من انتفاء الموضوع له ضرورة انتفاء الكل عند انتفاء الجزء قلنا لا يلزم من ملاحظتها في الوضع كونها جزءا من الموضوع له\* وعن الخامس بانه ان كان ذلك اثباتا للحكم بطريق القياس فباطل لان الامتناع في المقيس عليه مبنى على ان استعمال الثوب الواحد في حالة بطريق الملك والعارية محال



شرعا وحصول الجمعين في مكان واحد يشغله كل واحد منهما بتمامه محال  
 عقلا فن اين يلزم منه استحالة اطلاق اللفظ واردة المعنى الحقيقي والمجازي معه  
 وان كان توضيحا وتمثيلا للعقول بالمحسوس فلا بد من الدليل على استحالة  
 ارادة المعنيين فانها ممنوعة ودعوى الضرورة فيها غير مسموعة على ان لا يجعل  
 اللفظ عند ارادة المعنيين حقيقة ومجازا ليكون استعماله فيها بمنزلة الثوب  
 الواحد بطريق الملك والعارية بل نجعله مجازا قطعيا لكونه مستعملا في المجموع  
 الذي هو غير الموضوع له وعن السادس بان الرجل اذا قال رأيت اسودا و اراد  
 به اسد او رجلا شجاعا لا يمنع ان يضم الكاف في البعض دون البعض و رد بان  
 ذلك على مذهب من يفرق بين المفرد والجمع فيما نحن فيه وهو باطل لان الجمع يفيد  
 جمع ما اقتضاه المفرد فان كان متناولا لمعنيه كان الجمع كذلك وان كان لا يفيد  
 سوى احد المعنيين فالجمع كذلك وحينئذ كما لا يجوز اضممار الكاف في قولنا رأيت  
 اسد احين اريد المعنيين كذلك لا يجوز اضمماره في اسودا على ان اضممار الكاف  
 انما يكون بعد تعيينه وذلك في الخارج ممنوع وفي الذهن لا يفيد ( قوله وان كان  
 اللفظ بالنظر الى هذا الاستعمال مجازا ) اعترض عليه بان اللفظ اذا كان مجازا  
 على هذا التقدير لم يكن له يد من القرينة الصارفة عن المعنى الحقيقي فان كانت  
 صارفة عن نفسه فلا يكون مرادا والفرض خلافه وان كانت صارفة عن  
 وحدته فيلزم ان تكون وحدته معتبرة في الوضع ومعدودة من جملة المعنى  
 الموضوع له فارادته بدونها ليست ارادة المعنى الحقيقي هذا خلف وايضا ان لم  
 تنافها ارادة المجاز لم يتحقق الصرف وقد اعترف بذلك وان نافتها منعت اجتماعهما  
 واجيب عنه بان القرينة صارفة عن وحدته بمعنى انها تدل على انه ليس بمراد  
 وحده ولا يلزم من هذا دخول الوحدة في الموضوع له ( قوله حيث اريد بها  
 الوطاء مجازا ) قال في التلويح بالاجماع وتركه الشارح لما قيل انه لا اجماع مع  
 مخالفة ابن مسعود فان عنده المراد بها المس باليد ولا صحة لتيم الجنب ولقائل  
 ان يقول ان المراد بالاجماع اجماع من بعد الصحابة بل اجماع الائمة الاربعة  
 ثم قرينة هذا المجاز سوق الآية لان الله تعالى بين حكم الحدث والجنابة في آية  
 الوضوء ثم نقل الحكم الى التراب عند عدم الماء وذكر الحدث الاصغر بقوله او جاء  
 احد منكم من الغائط فيحمل لامستم على الحدث الاكبر مجازا لتصير الطهارتان  
 والحدثان مذكورين في آية البذل ايضا ( قوله حتى حل للجنب التيم الخ )  
 فيه اشارة الى انه لو حل الآية على المس باليد لا يحل للجنب التيم على ما ذهب

وان كان اللفظ بالنظر الى هذا الاستعمال  
 مجازا والحق انه فرع استعمال المشترك  
 في معنيه فان اللفظ موضوع للمعنى  
 المجازي بالنوع فاللفظ بالنظر  
 الى الوضوء بمنزلة المشترك فن جوز  
 ذلك جوز هذا كالشافعي ومن لا فلا  
 وان امتناعه انما هو من جهة اللغة  
 حيث لم يثبت ذلك ولم يسمع ممن يعتد به  
 والقوم يستدلون على امتناعه عقلا  
 بوجوده ضعيفة لاحاجة الى ارادها  
 و ردها ( فلا يرد المس باليد وغير الخمر )  
 اورد للاصل المذكور فرعين لانه  
 اما ان يتحقق ارادة المجاز فيمتنع  
 ارادة الحقيقة كاللامسة ( في قوله تعالى  
 اولاستم النساء ) حيث اريد بها  
 الوطاء مجازا حتى حل للجنب التيم  
 فلا يراد المس باليد ( و ) اما ان يتحقق  
 ارادة الحقيقة فيمتنع ارادة المجاز كالخمر في  
 ( قوله عليه السلام من شرب الخمر  
 فاجلدوه ) حيث اريد بها حقيقةها  
 فلا يراد غيرها من المسكرات بعلاقة  
 المشابهة في مخامرة العقل



اليه ابن مسعود واعترض عليه بان منهم من حملها على المس باليد وجوز تيمم  
 الجنب بدليل آخر مثل ما رواه البخاري مرفوعا منك ان تصلي قال الجنابة  
 ولاما فقال عليه السلام عليك بالصعيد فان قيل ان الصحابة اجعوا على ان  
 المراد بلا مستم اما الوطء فيحمل للجنب التيمم واما المس باليد فلا يحمل للجنب التيمم  
 فيلزم منه الاجماع على عدم القول بجواز التيمم له على تقدير ان يكون المراد بها  
 المس باليد فيكون الحمل على المس باليد مع تجوز تيمم الجنب مخالفا لاجماع  
 الصحابة اجيب باننا نسلم انه مخالف للاجماع وانما يكون مخالفا له او كان الحمل  
 عليه رافعا للامر المتفق وليس كذلك اذ لم يتفقوا على القول بعدم جواز  
 التيمم على تقدير ان يكون المراد المس باليد غاية ما في السبب انهم لم يقولوا ان المراد  
 المس باليد مع جواز التيمم وعدم القول به لا يكون قولا بعدم الجواز على هذا  
 التقدير حتى يكون مخالفا للاجماع (قوله واما ان يتحقق ارادة الحقيقة) وذلك  
 قد يكون في المفرد كما ذكره المصنف من لفظ الحجر وقد يكون في النسبة كما اذا وصى  
 لمولى زيدا مثل اشئ له معتق ومعتق معتق يستحق المعتق دون معتق المعتق  
 لان لفظ مولى المضاف الى شخص حقيقة في معتق للاضافة اليه مجاز في معتق  
 معتقه وكذا اذا وصى لابناء زيد ولاولاده وله ابنا وبنوا ابنا يستحق الاول  
 دون الثاني عند ابى حنيفة رحمه الله واما دخول بنى الابناء في الامان في قولهم  
 آمنونا على ابناش فليس لتحمول لفظ الابناء بل لان الامان مبنى على حقن الدم  
 وهو مبنى على الشبهات (قوله منها) اي من المسكرات غير الحجر (قوله لانه  
 يتوقف على القرينة الخ) لان عموم المجاز نوع من المجاز فلا بد له من القرينة  
 (قوله ولاقرينة) فان قيل قد تقدم ان لامستم مجاز عن الوطء بقرينة سوق الآية  
 فكيف يصح القول فيه بعدم القرينة فلنا هذه القرينة قرينة صارفة عن المعنى  
 الحقيقي الى الوطئ لا الى عموم المجاز وهو المقصود (قوله فخارج عن البحث)  
 لان البحث في ارادة المعنى الحقيقي والمجازي معا باطلاق واحد المعنى المجازي  
 الشامل لهما بطريق عموم المجاز (قوله انما وقع على الدخول حافيا ومتعلا  
 وراكبا) هذا اذا لم يكن له نية والافعل ما نوى (قوله الذي هو معناه الحقيقي)  
 فاقبل قد صرح فيما سبق ان معناه الحقيقي مهجور فكيف يصح ان يراد ههنا  
 فلنا المتروك معناه الحقيقي اللفظي والذي يراد ههنا معناه الحقيقي العرفي  
 فلا منافاة فان قيل معناه الحقيقي العرفي وهو مطلق الدخول لا الدخول  
 حافيا كما صرحوا به وسيصرح به ايضا مراده ان الدخول حافيا من افراد معناه

وانما يجب الحد في السكر منها بدليل آخر  
 من اجماع اوسنة فان قيل لم لا يجوز  
 ان يراد باللامسة مطلق المس الشامل  
 للوطء وغيره وبالحجر مطلق ما يخامر  
 العقل فيثبت الحكم في الجميع بطريق  
 عموم المجاز قلنا لانه يتوقف على القرينة  
 الصارفة عن ارادة المعنى الحقيقي وحده  
 والقرينة ولو سلم فخارج عن البحث ثم  
 لما كان مسائل يترأى فيها الجمع بين  
 الحقيقة والمجاز او ردها وحققها فقال  
 (واذا قل) حالفا (لاضع قدمي في دار  
 فلان انما وقع) اي لفظ لاضع قدمي  
 (على الدخول حافيا) الذي هو معناه  
 الحقيقي (و) الدخول (متعلا) وماشيا  
 (وراكبا) الذي هو معناه المجازي (و)  
 انما وقع لفظ في دار فلان (على المالك)  
 الذي هو معناه الحقيقي (و) على (الاجارة  
 والعارية) اللتين هما معناه المجازي  
 (بعموم المجاز) اي انما وقع بطريق ارادة  
 معنى مجازي عام شامل للمعنى الحقيقي  
 ايضا لا بطريق الجمع بين المعنى الحقيقي  
 والمجازي في الارادة



الحقيقي اللغوي لانه عين المعنى الحقيقي يعنى اذا دخل حافيا صح ان يقال حقيقة انه وضع القدم في الدار بخلاف ما اذا دخل منتعلا وراكبا كما صرح به في التلويح ( قوله المعنى المجازي العام في الصورة الاولى الدخول ) لان وضع القدم سبب للدخول فاستعير له بعلاقة السببية لان مقصود الحالف منع نفسه عن الدخول لاعن مجرد وضع القدم حتى لو اضطجع ووضع قدمه ولم يدخل لم يحنت بالاتفاق وقدم ذلك ( قوله مطلقا ) اى مطلقا عن التقييد بالركوب والتنعل والمشي فاذا كان عبارة عن مطلق الدخول يجب العمل باطلاقه فيدخل الكل اعلم ان عبارة المشايخ ههنا مختلفة قال فخر الاسلام يجب العمل باطلاق الدخول وعمومه وقال ابو زيد يجب العمل باطلاقه وقال بعض المشايخ يجب العمل بعمومه فالشارح اشار الى هذا حيث قال اول مطلقا ثم قال فكاكه قال لا يدخل فيحنت كيف دخل فانه يحتمل الحمل على مسلك فخر الاسلام وعلى مسلك غيره لان قوله لا يدخل يدل على عموم الدخول لان ادخل نكرة وقعت في سياق النفي فيكون عاما ( قوله بل لبغض ساكنها ) بضم الباء والغين المعجمة ( قوله سواء سكن فيها المالك او غيره ) فيه بحث لانه ان اراد بسكون الغير فيها سكونه بالاستيجار من المالك فممنوع لان بالاجارة يبطل دليل السكنى لعدم قدرته على السكنى في مدة الاجارة وان اراد به سكونه بالفصص او العارية ففسم لكنه خلاف الظاهر والجواب عنه ان في المسئلة روايتين كما في ايمان قاضيهان حيث قال رجل حلف ان لا يدخل دار فلان فاجر فلان داره فدخلها الحالف هل يكون حاشا فيه روايتان قالوا ما ذكرانه لا يحنت ذلك في قول ابى حنيفة لان عندهما كاتبطل الاضافة بالبيع تبطل بالاجارة والتسليم ايضا انتهى معنى لو باع فلان داره من آخر وخرج منها فلان ثم دخلها الحالف لم يحنت لبطلان اضافة الدار الى فلان بالبيع فكذا لو آجرها فخرج منها ودخلها الحالف لم يحنت لبطلان الاضافة بالاجارة ( قوله لقيام دليل السكنى التقديرى ) قيل فعلى هذا ينبغي ان يحنت بالدخول فيما اذا استأجر الدار واستعارها ولم يسكن لقيام دليل السكنى التقديرى وهذا التمكن للمستأجر والمستعير ويمكن ان يقال ان ذلك التمكن منهما ضرورى يقدر بقدر الضرورة فلا يظهر في مقابلة تملك المالك ولم اقف في هذه المسئلة على رواية ( قوله لانقطاع النسبة بفعل الغير ) قلت هذا لو كان الغير ساكنا بطريق الاجارة والافلا انقطاع لها في السكنى اماراة او غضبا ثم هذا الانقطاع على قولهما لا على قول محمد كما ذكرناه آنفا ( قوله لان اليوم اذا تعلق الخ )

( فيه )

( وهو ) اى المعنى المجازى العام في الصورة الاولى ( الدخول ) مطلقا بدلالة العرف فكاكه قال لا يدخل فيحنت كيف دخل ( و ) ذلك المعنى في الصورة الثانية ( نسبة السكنى ) لانسبة المالك حقيقة ولا غيرها مجازا بدلالة العادة وهي ان الدار لاتعادي ولا تهجر لذاتها بل لبغض ساكنها الا ان السكنى قد يكون حقيقة وهو ظاهر وقد تكون دلالة بان تكون الدار ملكا له اذ يتمكن من السكنى فيها فيحنت بالدخول فيها سواء سكن فيها المالك او غيره لقيام دليل السكنى التقديرى كذا في الخانية والظهيرية لكن ذكر شمس الائمة انه لو كان غيره ساكنا فيها لا يحنت لانقطاع النسبة بفعل الغير ( و ) كذا ( اذا قال عبدى كذا يوم يقدم فلان انما يعتق ) العبد ( بالقدم ليلا او نهارا لان اليوم في مثله ) اى مثل هذا الكلام ليس بمعنى باض النهار حتى لا يتناول الليل بل ( بمعنى الوقت ) مطلقا كقوله تعالى ومن يولهم يومئذ دبره فان التولى من الزحف حرام ليلا كان او نهارا وذلك لان اليوم اذا تعلق بفعل تمتد فلبااض النهار وبغير تمتد فلطلق الوقت لانه حقيقة في النهار فلا يعدل عنه الا عند تعذره وذلك فيما اذا كان الفعل الذى تعلق به اليوم غير تمتد لان الفعل المنسوب الى ظرف الزمان بواسطة تقدير في دون ذكره يقتضى كون الظرف معيارا له غير زائد عليه مثل صمت الشهر يدل على صوم جميع ايامه بخلاف صمت في الشهر فاذا امتد الفعل امتد الظرف ضرورة فيصح جملة على حقيقته وهو النهار



فيه وفي قوله الفعل الذي يتعلق به اليوم اشارة الى ان المعتبر في امتداد الفعل وعدم امتداده هو الفعل الذي يتعلق به اليوم لاما اضيف اليه اليوم كما وقع في كلام المشايخ حيث قالوا في مثل انت طالق يوم تزوجك او اكلمك ان التزوج والتكلم لا يمتد كما وقع في ايمان الهداية وقد قالوا انه من مسامحاتهم حيث لم يختلف الجواب لتوافق المتعلق به والمضاف اليه في الامتداد وعدمه واما اذا اختلفا كما في امر كزيدك يوم يقدم زيد فقد اتفقوا على ان المعتبر هو ما يتعلق به الظرف لاما اضيف اليه حتى لو قال ليل لا يكون الامر بيدها لان كون الامر باليد مما يمتد والقدم مما لا يمتد فان قيل ان معنى الممتد ما يقبل التقدير بالمدة والتكلم مما يقبله فكيف جعلوه غير ممتد اجيب بان امتداد الاعراض انما هو بتجدد الامثال كالضرب والجلوس والركوب فجعل كالغير الممتد بخلاف الكلام فان المتحقق في المرة الثانية لا يكون مثل ما في المرة الاولى فلا يتحقق بتجدد الامثال وهذا لان الامثال عبارة عن المتجددات نوعا والمختلفات شخصا ولا شك ان افراد الضرب والجلوس ونحوهما كذلك بخلاف الكلام فانه انما يتجدد بتجدد الكلمات بل الحروف وقد تقرر في موضعه ان كلاما من الحروف نوع من الالفاظ فتكون متجانسة لامثلة فان قيل قد يتكرر لفظ واحد فتوجد المماثلة اجيب بانه لا عبرة به لان المتلفظ به لا يعد في العرف متكما فان قيل كان اليوم ظرف للفعل المتعلق به كذلك هو ظرف للفعل المضاف اليه فيجب امتداده بامتداد المضاف اليه وعدم امتداده لعدم امتداده كما يجب بامتداد المتعلق به وعدم امتداده فيحمل على مطلق الوقت عند عدم امتداد المضاف اليه ايضا اجيب بانه ظرف له من حيث المعنى الا انه لم يتعلق به بتقدير في كافي صحت الشهر حتى يلزم كون الظرف معيارا له فيوم يقدم زيد بمنزلة اليوم الذي يقدم فيه زيد ويوم يركب بمنزلة اليوم الذي يركب فيه ويكفي في ذلك وقوع الفعل في جزء من اجزاء اليوم وبان ظرفيته للعامل قصدية لا ضمنية وحاصلة لفظا ومعنى لا مقتصرة على المعنى بخلاف المضاف اليه فاعتبار العامل اولى عند اختلافهما بالامتداد وعدمه فان قيل كثيرا ما يمتد الفعل المتعلق به مع كون اليوم لمطلق الوقت مثل اركبوا يوم اتيكم العدو او احسنوا الظن بالله يوم اتيكم الموت وبالعكس مثل انت طالق يوم تصوم و انت حر يوم تنكس الشمس اجيب بان الحكم المذكور انما هو عند الاطلاق والخلو من الموانع ولا تمنع مخالفته بمعونة القرائن كما في الامثلة المذكورة على انه لا امتناع في حمل اليوم في الصورة الاولى على يابض النهار ويعلم الحكم في غير الليل بدليل



العقل وفي الصورة الثانية على مطلق الوقت ويحصل التقييد باليوم من الاضافة  
 كما اذا قال انت طالق حين تصوم او حين تنكس الشمس فان قيل كيف جعلوا  
 التخيير والتفويض مما يمتد والطلاق والعناق مما لا يمتد مع انه ان اريد انشاء الامر  
 فهو غير ممتد في الكل وان اريد كونها مخيرة ومفوضة ومطلقة ومعقولة فهو ممتد  
 في الكل اجيب بانه اريد في الطلاق والعناق وقوعهما لانه لا فائدة في تقييد  
 كون الشخص مطلقا او معتقا بالزمان لانه لا يقبل التوقيت بالمدة وفي التخيير  
 والتفويض كونها مخيرة ومفوضة لانه يصح ان يكون يوما او يومين او اكثر  
 ثم يتقطع فيفيد توقيته بالمدة فقيما نحن فيه اعني عدى كذا يوم يقدم زيد كل من  
 الفعل المتعلق به اعني العتق والمضام اعني القدوم غير ممتد فيصح اعتبار  
 الامتداد بكل منهما ( قوله بل يكون مجازا عن جزء ) اي مطلق الآن لان  
 مطلق الآن جزء من الآن اليومي وهو جزء من اليوم فيكون مطلق الآن جزءا  
 من اليوم فتحقق العلاقة ( قوله لا يعتبر امتداده ) يدل على ان المراد من الجزء هو  
 الآن ولا يخفى عليك ان كونه مجازا في مطلق الوقت اي الآن هو المشهور وقال  
 بعض مشايخنا انه مشترك بين يباض النهار وبين مطلق الوقت ( قوله فعند ابى  
 يوسف الخامس يمين ) لانه نوى اليمين فقط من غير تعرض للنذر فكان النذر  
 مهجورا ( قوله والسادس نذر ) لانه نوى النذر ولم يهجر كما في الخامس والجمع  
 بين الحقيقة والمجاز ممنوع فلا يعتبرية اليمين مع نية النذر ( قوله لان النذر ايجاب  
 للمباح الذي الخ ) اي ايجاب العبد على نفسه ما باجده الله تعالى وله خمسة  
 شروط • احدها ان يكون الواجب من جنسه شرطا • والثاني ان يكون مقصودا  
 لا وسيلة • والثالث ان لا يكون واجبا عليه في الحال او في المال فلذلك لم يصح  
 النذر بعبادة المريض لانعدام الشرط الاول ولا بالوضوء ومجدة التلاوة وتكفين  
 الميت لانعدام الشرط الثاني ولا بصلاة المكتوبات لانعدام الشرط الثالث  
 فان قيل ان النذر بالحج ماشيا والاعتكاف واعتاق الرقبة صحيح حتى تجب  
 بالنذر مع ان الحج ماشيا غير واجب شرطا وكذا الاعتكاف والاعتاق من غير  
 مباشرة سبب موجب لهما اجيب عنه بوجهين احدهما ان هذه الاشياء من  
 المستثنيات التي قام الدليل على وجوبها على خلاف القياس وثانيهما بان  
 الشروط المذكورة موجودة فيها لان الحج ماشيا من جنسه واجب لان اهل مكة  
 ومن حولها لا يشترط في حقهم الراحلة بل يجب المشي على كل من قدر منهم  
 على المشي على ما في الزيلعي في آخر الحج واما الاعتكاف وهو البث في مكان

(مخصوص)

والافلان الممتد لا يكون معيار غيره  
 فلا يصح حمله على النهار الممتد  
 بل يكون مجازا عن جزء من الزمان لا يعتبر  
 امتداده عرفا سواء كان من الليل او النهار  
 ( و ) كذا ( اذا قال الله على كذا ونوى  
 اليمين ) والمسئلة على سنة او جده لان  
 القائل اما ان لا ينوي شيئا او ينوي النذر مع  
 نفي اليمين او يدونه او ينوي اليمين مع نفي  
 النذر او يدونه او ينوي النذر واليمين  
 جميعا فالثلاثة الاول نذر بالاتفاق  
 والرابع يمين بالاتفاق وفي الاخيرين خلاف  
 واليهما اشار بقوله ونوى اليمين اي مع نية  
 النذر او من غير تعرض له بالنفي والاثبات  
 فعند ابى يوسف الخامس يمين والسادس  
 نذر وعندهما كلاهما نذر ويمين وهما  
 معنيان مختلفان موجب الاول الوفاء  
 بالمترتم والقضاء عند الفوت لا الكفارة  
 وهو موجب الثاني المحافظة على البر  
 والكفارة عند الفوت لا القضاء واللفظ  
 حقيقة في النذر لانه المفهوم عرفا ولغة  
 ولهذا لا يتوقف على النية بخلاف  
 اليمين فلما جوز الجمع بينهما لم  
 ظاهر تجوز الجمع بين الحقيقة والمجاز  
 وليس كذلك فاجاب عنه بقوله ( انما لم  
 النذر واليمين لانه ) اي هذا القول ( نذر  
 بصيغته ) لكونها موضوعة لذلك  
 ( يمين ) لا بصيغته حتى يلزم الجمع بل  
 ( بموجبه ) ونحوه



مخصوص من جنسه واجب آخره وهو القعدة في الصلاة واما الاعتاق فمن جنسه  
 واجب آخره وهو الاعتاق في الكفارة والرابع ان لا يكون مستحيل الكون حتى  
 لو نذر صوم امس او اعتكاف شهر مضى لم يصح نذره لعدم امكانه ولا ينعقد يمينا  
 ايضا وليس كس السماء لكونه محالا والخامس ان لا يكون المنذور معصية حتى  
 لا يصح نذر المعاصي لكونه منقيا شرما والمنفى شرما لا يكون نذرا لما روى  
 عن عائشة رضي الله عنها مرفوعا لا نذر في معصية الله تعالى وكفارته كفارة  
 بين والمراد بالنفي في هذا الحديث نفي جواز الايفاء بالمنذور لان نفي انعقاده لانه  
 ينعقد لاحد امرين احدهما للقضاء فيما اذا كان جنس المنذور مما يخلو بعض  
 افراده عن المعصية كنذر صوم الايام المنهية فان الصوم وهو جنس المنذور  
 مما يخلو بعض افراده عن المعصية كصوم غير الايام المنهية فاذا نذر صوم الايام  
 المنهية انعقد فيفطر ثم يقضى في يوم لا كراهة فيه وثانيهما الكفارة فيما اذا كان  
 جنس المنذور لا يخلو شي من افراده عن المعصية كالنذر بالزنا وبالسكر فانه  
 ينعقد لكفارة اليمين هكذا ذكره اكثر مشايخنا وقال بعضهم انما ينعقد هذا  
 للكفارة اذا قصد به اليمين والافيلغو ضرورة انه لا فائدة في انعقاده وقال ابن  
 الهمام ان مقتضى الظاهر ان ينعقد مطلقا للكفارة قصد اليمين اولم يقصد  
 اذا تعذر الفعل على ما عليه اكثر المشايخ وعن الطحاوي لو اضاف النذر الى سائر  
 المعاصي كقوله لله على ان اقتل فلانا كان يمينا ولزمته الكفارة بالحنث وانما يلزم  
 اليمين بلفظ النذر الابالنية في نذر الطاعة كالحج والصلاة والصدقة على ما هو  
 مقتضى الدليل فلا تجزى الكفارة عن الفعل وهو اختيار السرخسي والصدر  
 الشهيد (قوله هو صوم رجب) روى منونا منصرفا وغير منون لمنع المصرف  
 بالعلمية والعدل عن رجب المعروف لان المراد رجب معين اعني رجب الذي  
 يأتي بعد يمينا (قوله ونحرى المباح يمين) اي ينعقد يمينا ولا يحرم عليه ذلك  
 المباح لانه قلب المشروع ولا قدره له عليه واذالم يحرم عليه يجوز فعله واذافله  
 يلزم عليه كفارة اليمين للحنث وقال الشافعي ومالك لا كفارة عليه لانه قلب  
 الموضوع فلا ينعقد به اليمين فيلغو الا في النساء والجوارى لانه ورد الشرع  
 في الجوارى والنساء في معناها فتلحق بها دلالة فيقتصر النص عليهما وهو  
 قوله تعالى يا ايها النبي لم تحرم ما احل الله لك الى قوله تعالى قد فرض الله لكم  
 تحلة ايمانكم فبين الله تعالى انه عليه السلام حرم شيئا مما هو حلال له وانه تعالى  
 فرض له تحليله فبعب عن ذلك بقوله تحلة ايمانكم فعلم انه جعل تحريم ما احل الله

لان النذر ايجاب للمباح الذي هو صوم  
 رجب مثلا ويجاب للمباح بوجوب تحريم  
 ضده الذي هو مباح ايضا كترك الصوم  
 مثلا لان ايجاب الشيء بوجوب المنع عن  
 ضده ونحرى المباح يمين لقوله تعالى قد  
 فرض الله لكم تحلة ايمانكم اي شرع  
 لكم تحليلها بالكفارة سمي تحريم النبي  
 عليه السلام مارية او العسل على نفسه  
 يمينا



وهنا بحثان الاول ان اليمين ان كان  
موجبه يثبت وان لم ينو كما في شراء القريب  
يعتق عليه وان لم ينو ولا يكون جمع بين  
الحقيقة والمجاز الثاني ان الجمع لا يندفع  
بما ذكرتم لان ثبوت اليمين لما توقف على  
الارادة وقدر اريد باللفظ ما وضع له وغيره  
ثبت الجمع ضرورة وما ذكرتم ليس الا بيان  
العلاقة بين اليمين والنذر المجوزة للمجاز  
واجيب عن الاول بوجهين الاول انه لما  
استعملت الصيغة في محل آخر خرجت  
اليمين عن ان تكون مرادة فصارت  
كالحقيقة المجوزة فلا يثبت من غيرية  
والثاني ان تحريم ترك المنذور يثبت  
بموجب النذر ولا يتوقف على القصد الا  
ان كونه يمينا يتوقف على القصد لان  
الشارع لم يجعله يمينا الا عند القصد بخلاف  
شراء القريب فان الشارع جعله اعتاقا  
قصدوا لم يقصدوا واجيب عن الثاني بأنه  
انما يراد لو كان المراد بهذا الكلام معناه  
الحقيقي وهو ايجاب المباح والمعنى المجازي  
وهو تحريم المباح وهو ممنوع بل ظاهر  
عبارات السلف يشير الى ان ليس المراد  
منه غير ايجاب المباح لكن له صلاحية ان  
يكون يمينا عند التوبة فلا يكون الانذرا  
نظر الى الصيغة يمينا نظر الى المعنى وهو  
الايجاب كالهبة بشرط العوض هبة  
باعتبار الصيغة حتى تراعى فيها شرائط  
الهبة بيع باعتبار المعنى حتى تراعى فيه  
احكام البيع وكالاته فانه فسخ نظرا  
الى اللفظ وبيع نظر الى المعنى حتى تراعى  
فيها احكامها فكذلك هنا تراعى احكامها

يمينا تجب فيها الكفارة وهي نزلت في تحريم مارية فلنا انه كما ورد انها نزلت  
في تحريم مارية ورد ايضا انها نزلت في تحريم العسل على ما في الصحيحين  
عن عائشة رضی الله عنها شرب عند زيب عسلا فحرم على نفسه فنزلت  
فلا يكون حجة لهم ولوسلم انها نزلت في تحريم مارية لكن العبرة لعموم اللفظ  
لان خصوص السبب واللفظ عام لكل حلال ( قوله وههنا بحثان )  
اي في الجواب المذكور اختلفوا في تقرير الجواب عن الاشكال المذكور  
وحاصل ما ذكره صاحب الهداية ان قوله لله على صوم رجبا مثلا ليس جمعا  
بين الحقيقة والمجاز لانه موضوع للوجوب ومستعمل فيه لافيه وفي غيره حتى  
يلزم الجمع الا انه مستعمل في الوجوب من جهتين لاتنافي بينهما احدهما جهة  
كونه نذرا والاخرى جهة كونه يمينا وكلاهما يقتضيان الوجوب الا ان كونه  
نذرا يقتضيه لعينه حتى يلزم القضاء بتركه وكونه يمينا يقتضيه لغيره وهو صيانة  
اسم الله تعالى عن الهتك حتى تلزم الكفارة بتركه والشئ الواحد يجوز ان يكون  
واجبا لعينه ولغيره كما اذا حلف ليصلين ظهر هذا اليوم وردبانه يلزم التنافي  
من جهة اخرى وهو ان الوجوب الذي يقتضيه اليمين وجوب يلزم بترك متعلقه  
الكفارة والوجوب الذي هو موجب النذر ليس يلزم بترك متعلقه ذلك بل يلزمه  
القضاء وتنافي الوازم اقل ما يقتضيه التغاير فلا بد ان يراد باللفظ واحد  
وحاصل ما قرره كلام فخر الاسلام هنا ان تحريم المباح وهو معنى اليمين لازم  
لموجب صيغة النذر وهو ايجاب المباح فيثبت مدلول التراميا للصيغة من غير  
ان يراد هو بها تستعمل فيه ولزوم الجمع بين الحقيقي والمجازي باللفظ الواحد  
انما هو باستعمال اللفظ فيهما والاستعمال ليس بلازم في ثبوت المدلول الاتراي  
فحينئذ قد اريد باللفظ الموجب فقط وبلازم الموجب الثابت دون استعمال فيه  
اليمين فلا جمع في الارادة باللفظ ولا في الدلالة ايضا لان الدلالات الاتزامية  
ليست بمجاز وردبانه مغلطة اذ معنى ثبوت الاتراي غير مراد ليس الاخطوره  
عند فهم ملزوم الذي هو مدلول اللفظ محكوم ما ينفي ارادته لتكلم والحكم بذلك  
ينفيه ارادة اليمين به لان ارادة اليمين التي هي ارادة تحريم المباح هي ارادة  
المدلول الاتراي على وجه اخص منه حال كونه مدلول التراميا فانه اريد على  
وجه تلزم الكفارة بخلفه وعدم ارادة الاعم تنافيه ارادة الاخص اعني تحريمه  
على ذلك الوجه فلم يخرج عن كونه اريدا باللفظ وحاصل ما ذكره المصنف ان النذر  
مستفاد من الصيغة واليمين من الموجب لان موجب هو لزوم المنذور المباح

( قبل )



حتى لو لم يصم وجب عليه القضاء باعتبار  
النذر والكفارة باعتبار اليمين سلمنا انهما  
مرادان لكن لانسلم انهما من قبيل الجمع  
بين الحقيقة والمجاز بل من قبيل الكناية  
وهو لا ينافي ارادة الحقيقة ولا يفهم  
معناها الا بالارادة والمنوع انما هو الجمع  
بين المعنى الحقيقي والمجازي لا الحقيقي  
والمكنى عندنا من قبيل الفقهاء لا يعتبرون  
الكناية بهذا المعنى اجيب بالمنع كيف  
وقد قال العلامة النسفي في الكافي فيمن  
قال لله على المشي الى بيت الله يجب  
الحج ماشيا بطريق الكناية لان هذه  
العبارة صارت كناية عن ايجاب  
الاحرام شرعا وعرفا ثم قال ولا فرق بين  
ان يكون الناذر في الكعبة او خارجا عنها

قبل النذر وذلك الموجب يقتضى تحريم الترك وهو اليمين فلا جمع في الارادة  
واعترض عليه بوجهين الاول ان اليمين ان كان موجهه ثبت وان لم ينو فلا حاجة  
في ثبوته الى النية كما في شراء القريب يثبت العتق به بلا نية فلا جمع بين الحقيقة  
والمجاز في الارادة ولا في الدلالة لان دلالة اللفظ على لازمه ليست بمجازية  
كذلك على جزء معناه وان لم يكن موجهه يلزم الجمع بينهما لكونه مجازا في اليمين  
حينئذ الثاني ان الجمع لا يندفع بما ذكره من الجواب لان ثبوت اليمين لما توقف  
على الارادة والنية وقد اريد بذلك اللفظ معناه الحقيقي ايضا اعنى النذر يلزم  
الجمع بينهما لان ما يتوقف على النية غير الموضوع له وما ذكرتم ليس الا بيان  
العلاقة بين المعنى الحقيقي والمجازي اعنى اللزوم اجيب عن الاول بوجوده الاول  
ان اليمين موجهه لكن لا يلزم من كونها موجهه ان يثبت بلا نية لان الصيغة لما  
استعملت في محل آخر اعنى النذر خرجت اليمين عن ان تكون مرادة فصارت  
كالحقيقة المحجورة فلا يثبت بلا نية الثاني ان اليمين موجهه لكن لا يلزم منه ان  
يكون يمينا بلا نية وانما يكون كذلك ان لو كان كل تحريم المباح يمينا وليس  
كذلك بل اليمين تحريم المباح قصدا لان الشارع جعله يمينا عند القصد فيقتصر  
عليه وتحريم ترك المنذور فيما نحن فيه يثبت بموجب النذر وهو لزوم المنذور  
ولا يتوقف على النية لانه ليس يمين وانما يكون يمينا عند القصد والنية والحاصل  
ان كل يمين بلفظ النذر لا ينعقد يمينا الا بالنية بخلاف شراء القريب فان الشارع  
جعله اعتاقا نوى او لم ينو الثالث ما اختاره صاحب التقيح ان اليمين ليس موجهه  
لكن لا يلزم منه الجمع بين الحقيقة والمجاز في الارادة لانه نوى اليمين ولم ينو  
النذر لانه ثبت بلا نية لكونه حقيقة وهذا لان هذا الكلام من قبيل الانشاء  
وفي الانشاء يمكن ان يثبت الحقيقي وان لم ينو والمجازي ان نوى وفيه نظر لانه  
انما يتمشى فيما اذا نوى اليمين دون النذر والا فيلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز  
فان قيل لا عبرة بارادة النذر لانه ثابت بنفس الصيغة وان لم ينو فكأنه لم  
يرد الا المعنى المجازي اجيب بانه يلزم على هذا ان لا يمتنع الجمع في شئ من الصور  
لان المعنى الحقيقي يثبت باللفظ فلا عبرة بارادته ولا تأثير لها واجيب عن الثاني  
بانه انما يرد ذلك لو كان المراد بقوله لله على صوم رجب مثلا معناه الحقيقي والمجازي  
معا وليس كذلك بل المراد به على ما ظهر من عبارات السلف هو المعنى  
الحقيقي فقط اعنى ايجاب المباح لكن لهذا الايجاب صلاحية ان يكون  
يمينا عند النية فيكون نذرا نظرا الى الصيغة يمينا نظرا الى المعنى وهو ايجاب



المباح وحاصل هذا الجواب يرجع الى ما ذكرناه من الهداية ونظيره الهبة بشرط  
 العوض والاقالة حيث برأى فيهما جانباً الصبغة والمعنى ويعطى احكامهما كما  
 فيما نحن فيه ولو سلم ان كلا منهما مرادان معا ولكن لانسلم انه جمع بين الحقيقة  
 والمجاز بل من قبيل الجمع بين الحقيقة والكنية وذلك غير ممنوع بل وله نظير  
 كما ذكره وهذا لان الكناية مستعملة فيما وضع له فيموزان يراد المعنى الحقيقي  
 لكن للانتقال الى المعنى المجازي لا بالذات فلا يمنع الجمع بينهما في الارادة وانما  
 يمنع لو اريد بالذات بخلاف المجاز فانه مستعمل في غير ما وضع له لان يراد به قصداً  
 وبالذات فلا يجوز ارادة الموضوع له اصلاً لا بالذات لكونه جمعاً بين الحقيقي  
 والمجازي قصداً وذاً محالاً ولالانتقال الى المعنى المجازي ايضاً كما في الكناية  
 اذ لا معنى له لان المعنى المجازي مراد منه قصداً وبالذات فلا حاجة له الى توسط  
 ارادة الحقيقي (قوله باحد النسكين) اي الحج والعمرة (قوله ثم شرط صحته)  
 لما فرغ من بيان ترك الحقيقة والمصير الى المجاز ومن بيان امتناع جمعها شرع  
 في بيان ما تترك الحقيقة لاجله وقسمه مرة الى اربعة اقسام الحس والعادة  
 والعقل والشرع ومرة الى خمسة الامور الخارج عن المتكلم والكلام والامر  
 في المتكلم والامر في الكلام اما بزيادة معناه او نقصانه او محل الكلام ومرجع  
 الاول الى الثاني كما سيظهر لك (قوله حسا) هذا يرجع الى محل الكلام يعني قد  
 تترك الحقيقة بدلالة محل الكلام بأن لم يقبل المحل حكم الحقيقة حسا فيراد به  
 المجاز كالحلح لايأكل كل من هذه النخلة فان يمينه تقع على ثمرها لو كانت مثمرة  
 والافعلى ثمنها عدم قبول عين النخلة فعل الاكل حسا حتى لو تكلف وأكل من  
 عينها لا يحنث فان قيل لانسلم ان المعنى الحقيقي ممنوع فيه حسا لان المحلوف  
 عليه فيه عدم أكلها وهو غير ممنوع حسا بل واقع لان عينها لا تؤكل وانما المنع  
 أكلها فلا يصر الى المجاز اجيب بان اليمين اذا دخلت في النفي كانت للمنع دون الجمل  
 فوجب اليمين حينئذ ان يصير ممنوعاً باليمين مع امكان فعله وما لا يكون مأكولاً  
 حسا او عادة لا يكون ممنوعاً باليمين بل هو ممنوع قبل اليمين بالعادة او الحس فلا  
 يحتاج الى منعه باليمين فعلم ان مقصوده من قوله لا يأكل كل من هذه النخلة الامتناع  
 عن أكل ما يمكن أكله مجازاً وهو الثمن او التمر (قوله كما في يمين الفور) هو  
 في الاصل مصدر فارت القدر اذا غلت استعيرت للسرعة ثم سميت به الحالة  
 التي لا يثبت فيها قبيل رجوع فلان من فوره اي من ساعته وهذا اليمين تفرد  
 به ابو حنيفة وكان الناس في القرن السابق يعلمون اليمين نوعين مؤبدة وهي

لان هذا اللفظ صار كناية عن التزام  
 الاحرام عرفاً اذا الاحرام باحد النسكين  
 لا يكون بلا مشى فكان من لوازم الاحرام  
 وذكر اللازم و ارادة الملزوم كناية  
 (ثم شرط صحته) اي المجاز (قرينة  
 تمنعها) اي الحقيقة والمراد المعنى  
 الحقيقي وفيه اشارة الى ان القرينة خارجة  
 عن مفهوم المجاز بل شرط لصحته عند  
 ائمة الاصول وان جعلت داخلية في  
 مفهوم المجاز على رأى علماء البيان (حسا)  
 نحو لا يأكل من هذه النخلة (او عقلاً)  
 نحو واستغزز من استطعت منهم فان  
 العقل يدرك ان الحكيم لا يريد ظاهره  
 (او عادة) كما في يمين الفور



ان يحلف مطلقا وموقته لفظا مثل ان يحلف ان يفعل كذا اليوم الى زمان  
 ابي حنيفة ثم استنبط ابو حنيفة هذا النوع وهو المؤبد لفظا والموقت معنى  
 وقد اخذه من حديث جابر وابنه حين دعيا الى نصره رجل فحلفا ان لا ينصراه  
 ثم نصراه ولم يحنثا والمعتبر في ذلك هو العرف فان الحالف في العادة يقصد بهذا  
 اللفظ في هذه الحالة منعهما عن الخرجة التي تهيات لهما لان الخروج على  
 التأييد فاذا ما دت فقد تركت تلك الخرجة وانتهت اليمين فلا يحنث بعد ذلك  
 وان خرجت ( قوله وقد سبق ) حيث قال المراد مطلق الجواب اقرارا كان  
 او انكارا بطريق استعمال المقيد في المطلق او الكل في الجزء ( قوله زيادة  
 معناه ) يعني ان الامم اذا كان منبثا عن قصور وتبعية في معناه وفي بعض  
 افراد ذلك المسمى نوع كمال واصالة فعند الاطلاق لا يتناول اللفظ ذلك الفرد  
 الكامل كلفظ الفا كهة على ماسياتي ( قوله كما اذا حلف لا يأكل فا كهة  
 لا يقع على العنب ) حلف لا يأكل فا كهة لا يحنث عند ابي حنيفة بأكل الرمان  
 والعنب والرطب اذا لم ينو وقال لا يحنث نوى ولم ينو لان اسم الفا كهة مطلق  
 والمطلق ينصرف الى الكامل منه وهذه الاشياء كاملة في معنى الفا كهة  
 فينصرف اليها لان الفا كهة اسم ما يؤكل على سبيل التفكك وهو التعم وهذه  
 الاشياء اكل ما يكون في ذلك فينصرف اليها ولا يبي حنيفة ان الفا كهة اسم  
 لما يؤكل تابعا لا غير وهذه الاشياء ليست كذلك فلا تكون فا كهة اما الاولى  
 فلان الفا كهة مأخوذة من التفكك وهو التعم والتفكك امر زائد على ما يقع به  
 قوام البدن وهو الغذاء فصار تابعا واما الثانية فلا الرطب والعنب صالحان  
 للغذاء وقد يقع بهما القوام لانه في بعض المواضع يكتب فيهما في الغذاء والرمان  
 قد يقع به القوام لمفاهيمه من معنى الادوية وهو قوت اذا يبس واذا كان كذلك كان  
 فيها وصف زائد وهو الغذائية والاسم ناقص لدلالته في نفسه على التبعية مقيد  
 في المعنى بكونه تابعا بالنظر الى اللغة فلا يتناول ما هو كامل فان قيل ان الطرار  
 يدخل تحت اسم السارق مع ان فيه زيادة اجيب بان الزيادة فيه مكملة لمعنى  
 السرقة كالضرب والشم فانهما مكملان لمعنى الايذاء فثبت الحكم فيه بالدلالة  
 بخلاف ما نحن فيه فان الزيادة فيه مغيرة لمعنى التبعية اذا الصالة تنافيا فلا يصلح  
 الحاقها بالفا كهة قيل ان هذا اختلاف عصر وزمان لا اختلاف حجة وبرهان  
 كما أنهم ما كانوا يعدونها من القواكه في زمانه ثم تغير العرف في زمانها وكذلك  
 طريقة ابي حنيفة فيمن حلف لا يأكل ادا ما انه يقع على ما يتبع الخبر فيصطبغ

فان المرأة اذا ارادت الخروج فقالت  
 الزوج ان خرجت فأنت طالق يحتمل  
 على الفور عرفا وان كان المعنى الحقيقي  
 الخروج مطلقا ( او شرطا ) كما في التوكيل  
 بالخصومة وقد سبق ( وهى ) اى  
 القرينة هذا تقسيم للقرينة بوجه آخر  
 ( اما خارجه عن المتكلم والكلام )  
 اى لا تكون امر في المتكلم وصفة له  
 ولا من جنس الكلام ( كدلالة الحال  
 في يمين الفور ) فانها ليست صفة  
 للمتكلم ولا من جنس الكلام ( او امر  
 في المتكلم كقوله تعالى واستغفر  
 حرك من استنعت منهم بوسوستك  
 ودعائك الى الشرفان كون الامر تعالى  
 وتقدس حكما يدل على انه لا يأمر  
 ابليس باغواء عباده فهو مجاز عن  
 تمكينه من ذلك واقداره عليه لعلاقة  
 ان الايجاب يقتضى تمكن المأمور من  
 الفعل وقدرته عليه ( او ) امر  
 ( في الكلام فاما ) ذلك الامر ( زيادة  
 معناه ) اى معنى ذلك الكلام ( في بعض  
 الافراد ) فان بعض الافراد قد يكون  
 اولى بالارادة من الآخر لاخصاص  
 الآخر بزيادة ليست في الباقي كما اذا  
 حلف لا يأكل فا كهة لا يقع على العنب  
 زيادة خصوصية فيه



الخبر به مثل الخل والزيت والبن ولا يقع على الجبن والبيض واللحم والسمك لان  
 الادام اسم للتابع فلا يتناول الاصل كالجبين واخوانه وهذا لان اللحم والجبين  
 ونحوهما تحمل مع الخبر ويقع عليها المضغ والابتلاع قصدا فكان اصلا من  
 هذا الوجه فلم يتناول الاسم القاصر التابع وهو الادام وقال محمد كل من اللحم  
 والجبين والبيض ونحوها ادم لانه من المؤادمة وهي الموافقة وكل ما يؤكل مع  
 الخبر غالبا موافق له فيكون ادا ما فيبحث باكلها في لا يأكل ادا ما و ابو يوسف  
 مع ابي حنيفة في رواية ومع محمد في رواية ( قوله اي نقصان معنى ذلك الكلام )  
 يعني ان الاسم اذا كان منبثا عن كمال مسماه لغة وفي بعض افراد ذلك المسمى نوع  
 قصور فعند الاطلاق لا يتناول اللفظ ذلك الفرد القاصر على عكس ما سبق  
 كما اذا حلف كل مملوك لي فهو حر فان لفظه مملوك يتناول الرقيق وام الولد والمدر  
 لكما لها في الملك دون المكاتب لقصوره في الملك الا ان ينوبه حتى يعتق رقيقه  
 وام ولده ومدبره ولا يعتق مكاتبه ما لم ينوب بخلاف لفظ الرقة في قوله قهرير  
 رقة فانه يتناول المكاتب حتى جاز اعتاقه عن الكفارة ولا يتناول المدر وام  
 الولد حتى يجوز اعتاقهما عن الكفارة والاصل فيه ان الملك في المكاتب ناقص  
 لكونه مملوكا رقة لا بد حتى لا يجوز له وطئ المكاتب ولا يفسد نكاح المكاتب  
 بنت مولاة يموت المولى لانها لم تملك المكاتب ارنابوت ايها فدل ان الملك فيه  
 ناقص ولا يتناوله المملوك عند الاطلاق والرق فيه كامل ولهذا يقبل الفسخ  
 ولو كان رقة المكاتب ناقصة بالكتابة لما قبل الفسخ كالمدر ومن هذا القبيل  
 ما اذا حلف لا يأكل لحما ولا يذبحه لانه كان القياس ان يبحث باكل لحم السمك كما هو  
 مذهب مالك لانه لحم حقيقة ولهذا لا يصح نفيه عنه وقد سماه الله تعالى لحما  
 في قوله لتأكلوا منه لحما طريا الا انه خص استحسانا لبعض الافراد لكما لها  
 فان لفظ اللحم يدل على القوة والكمال يقال التحمت الجراحة اذا قويت واشتدت  
 وسمى اللحم بهذا الاسم لقوته باعتبار تولده من الدم الذي هو اقوى الاخلاط  
 وليس للسمك دم والامعاش في الماء ولشرع الذبح فيه للحل لانه شرع لازالة  
 الدماء المسفوحة فكان في لحمه قصور من حيث معنى اللفظ والمطلق ينصرف  
 الى الكمال اذ الناقص في المسمى في مقابلة الكامل بمنزلة المجاز من الحقيقة  
 ( قوله اي مضمونه ونحوه ) اي الخبر عنه قالوا ومن هذا القبيل قوله تعالى  
 وما يستوى الاعمى والبصير لان ظاهره العموم لان الفعل يدل على المصدر لغة  
 فصار تقديره وما يستوى استواء والنكرة في سياق النفي تم وقد سقط هذا

( او نقصانه ) اي نقصان معنى ذلك  
 الكلام ( فيه ) اي في بعض الافراد  
 فان بعض الافراد قد يكون اولي ايضا  
 بالارادة من الآخر لا اختصاص الآخر  
 بنقصان ليس في الباقي كما اذا قال كل  
 مملوك لي كذا حيث لا يقع على المكاتب  
 فان الملك فيه ناقص ( واما محل الكلام )  
 اي مضمونه ونحوه عطف على قوله  
 فاما زيادة معناه

( الظاهر )



الظاهر وهو حقيقة بدلالة محل الكلام لان محله وهو الخبر عنه للاعمى والبصير لا يقبل العموم لوجود المساواة في كثير من الصفات فوجب الاقتصار على حكم خاص وهو ما دل عليه غوى الكلام من نفي المساواة (قوله كقوله عليه السلام الاعمال بالنيات) اي بترك الحقيقة بدلالة محل الكلام قوله عليه السلام الاعمال بالنيات ورفع عن امتي الخطأ والنسيان فان حقيقة الاول ان لا يوجد عمل بلائية لكونه معر قابلام الاستغراق وحقيقة الثاني ان لا يوجد خطأ والنسيان لاسناد الارتفاع الى المحلى بلام الجنس وقد تركت حقيقتهما بدلالة محل الكلام لاننا نجد من اتقنا وجود العمل بلائية كالغسل والبيع والتكاح وغيرها والخطأ والنسيان واقعين منا كثيرا فلواريد به حقيقتهما نزم كذب النبي عليه السلام في اخباره والنبي عليه السلام معصوم من الكذب وازيد بالاعمال والخطأ والنسيان حكمهما وموجههما بطريق اطلاق اسم الشيء على موجهه واثره او بطريق حذف المضاف واقامة المضاف اليه مقامه كافي واسأل القرية فكانه قال حكم الاعمال بالنيات ورفع حكم الخطأ والنسيان والحكم نوعان احدهما حكم الآخرة وهو الثواب في الطاعات كالصلاة والصوم والاثم في الحرمات اي المعاصي والثاني حكم الدنيا وهو الجواز والفساد والكرهة والاساءة ونحوها ولفظ الحكم مشترك بين هذين النوعين اشتراك لفظيا لانهما حقيقتان مختلفتان لان حكم الدنيا يستلزم وجود ركن العمل والشرط المعبر شرطا وحكم الآخرة يستلزم صحة العزم بخلوص النية واختلاف اللوازم دليل على اختلاف المزومات وهذا تفصيل ما ذكره الشارح بقوله وما يتعلق بالآخرة ليس حكما للاعمال واثرها على مذهب اهل الحق يعني ان ما يتعلق بالآخرة من الثواب والمآثم ليس حكما يترتب على الاعمال واثرا لازما لها على مذهب اهل الحق بل محض فضل الله تعالى يترتب على خلوص النية وبصير علامة على وجود الاعمال ومن هنا ظهر سقوط ما قيل لان سلم كون الحكم مشتركا لفظيا بل مشترك معنوي كالانسان فيتناول النوعين بالمعنى الشامل لهما اذ معنى الحكم هو الاثر الثابت بالشيء وذلك عام كالشيء ووجه السقوط ان ذلك انما يستقيم لو كان الحكم مقولا عليهما بالتواطئ وهو ممنوع لان حكم الدنيا وان كان اثرا تابعا بالاعمال لازمالها لكن حكم الآخرة ليس كذلك عند اهل الحق بل هو محض فضل الله تعالى فلا يكون كليهما متواطئا بل كل من النوعين حقيقتان مختلفتان فيكون لفظ الحكم مشتركا لفظيا بينهما فلا يجوز ارا دتهما

كقوله عليه السلام الاعمال بالنيات ورفع عن امتي الخطأ والنسيان) فان مضمون هذين الكلامين يدل عقلا على عدم ارادة الحقيقة اذ يحصل العمل بلائية والخطأ والنسيان يقعان منا والنبي عليه السلام معصوم من الكذب بل المراد والله اعلم حكم الاعمال وحكم الخطأ والنسيان من قبيل قوله تعالى واسأل القرية والحكم وما في معناه كالاترو واللازم مشترك لفظيا بين ما يتعلق بالآخرة وهو الثواب في الاعمال المفتقرة الى النية والاثم في الافعال المحرمة وبين ما يتعلق بالدنيا وهو الجواز والفساد والكرهة والاساءة ونحن ذلك وما يتعلق بالآخرة ليس حكما للاعمال واثرا لها على مذهب اهل الحق خلافا للمعتزلة بل هي علامات محضة كما تقرر في موضعه فاطلاق الحكم وما في معناه عليه يكون بمعنى آخر بالضرورة ولا معنى للاشتراك اللفظي الا ذلك فاذا لا يجوز ارا دتهما جميعا اما عندنا فلان المشترك لا عموم له واما عند الشافعي فلان مثل هذا الجواز عنده من قبيل المقضى ولا عموم له بالاتفاق صرح به في الاحكام وغيره بل يجب حمله على احدهما فحمله الشافعي على الثاني لوجهين



الاول انه اقرب الى موافقة دلالة اللفظ  
 على النفي لانه اذا قال لاصلاة ولاصوم  
 الا بكذا فقد دل على نفي اصل الفعل  
 بدلالة المطابقة وعلى نفي صفاته بدلالة  
 الالتزام فاذا تعذر العمل بدلالة المطابقة  
 تعين العمل بدلالة الالتزام تقليدا لمخالفة  
 الدليل الثاني انه اذا كان اللفظ قد دل  
 على نفي العمل وعدمه يجب عند تعذر  
 حمل اللفظ على حقيقة جملة على اقرب  
 المجازات الشبيهة ولا يخفى ان مشابهة  
 الفعل الذي ليس بصحيح ولا كامل للفعل  
 المعدوم اكثر من مشابهة الفعل الذي  
 نفي عنه احد الامرين دون الآخر له  
 فكان الحمل عليه اولى وجمله ابو حنيفة  
 على الاول لوجهين الاول ان الثواب  
 ثابت انفاقا قال في الاحكام المتبادر  
 الى الفهم من نفي كل فعل كان متحقق  
 الوجود تاما هو نفي فائدته وجدواه ولا  
 فائدته اعظم من الثواب فلواربدا الصحة  
 ايضا يلزم عموم المشترك والمجاز الثاني انه  
 لو حمل على الثواب لكان باقيا على عمومه  
 اذ لا ثواب بدون النية اصلا بخلاف  
 الصحة فانها قد تكون بدون النية كالبيع  
 والنكاح فان قيل هذا مشترك الالتزام  
 اذ لا بد عندكم من تخصيصها بالاعمال التي  
 هي محل الثواب ولنا لا حاجة اليه بعد ان  
 يراد ثواب الاعمال بالنية بخلاف ارادتهم  
 جواز الاعمال بالنيات حيث يخرج عنه  
 مثل البيع وغيره وكذا الحكم المقدر  
 في الحديث الثاني وما في معناه مشترك بين  
 المؤاخذة الاخرية والعقوبة الدنيوية

(تعذرت)



تعذرت الحقيقة وانتفى العرف الشرعي في نفي الصحة والغوى في نفي الكمال  
 والثواب فالحمل على نفي الصحة اولى من الحمل على نفي الثواب لكونه اقرب الى  
 الحقيقة وفيه ان هذا ينزع الى اثبات اللغة بالقياس وحله ابو حنيفة على حكم  
 الآخرة لوجهين الاول ان الثواب ثابت بالاتفاق لان المتبادر الى الفهم من نفي  
 كل فعل كان متحقق الوجود انما هو نفي فائدته ولا فائدة اعظم من الثواب  
 فلو اريد الصحة ايضا لزم عموم المشترك او المجاز واللازم باطل فكذا المزموم وفيه  
 بحث اما اولا فلانه يرجع الى دعوى العرف الغوى في تقدير الفائدة في مقام نفي  
 الفعل والخصم لا يسلمه فلا يكون مزموما له واما ثانيا فلانه لا يلزم من تبادر نفي  
 الفائدة في مواضع نفي الفعل كما في نحو لا صلاة الا بطهور تبادره في موضع الاثبات  
 كما فيما نحن فيه والقياس على مواضع النفي يفضي الى اثبات اللغة بالقياس قال  
 صاحب التوضيح في تعليقاته اما الثواب فنثبت اتفاقا اذ لا ثواب بدون النية  
 فلو اريد الصحة ايضا يلزم عموم المشترك او المجاز واعترض عليه التفتازاني باننا  
 سلمنا ان الثواب ثابت بالنية وغير ثابت بدونها بالاتفاق لكن لانسلم ان ذلك  
 يستلزم كونه مراد بالاتفاق لان موافقه الحكم للدليل وجودا وعلما لا تقتضي  
 ارادة الحكم من الدليل وثبوته به حتى يلزم عموم المشترك او المجاز في الارادة مثلا  
 قولنا العين جسم ليس من عموم المشترك في شيء وان كان الحكم بالجسمية ثابتا  
 لمعانيها اذ لا يلزم من ثبوت الحكم بالجسمية على معانيها كلها ارادة كل من معانيها  
 من لفظ الجسم حتى يلزم عموم المشترك اقول هذا مبني على ان دلالة اللفظ كافية  
 في الحكم بلا حاجة الى ارادة الحاكم المحكوم عليه والا فلا الوجه الثاني انه لو حمل  
 على الثواب لكان باقيا على عمومه اذ لا ثواب بدون النية بخلاف الحمل على  
 الصحة فانها قد تكون بدون النية كالبيع والنكاح والطلاق فيحتاج  
 الى التخصيص بان يقال صحة الاعمال بالنية الا البيع والنكاح والطلاق ونحوها  
 واعتراض عليه بانه مشترك الازام اذ لا بد عندكم ايضا من تخصيص الاعمال  
 بالاعمال التي هي محل الثواب واجيب بانه لا حاجة اليه بعد ان يراد به الثواب  
 بخلاف ارادة الصحة فانه يحتاج فيه الى التخصيص ( قوله والاول مراد  
 بالاتفاق فلا يراد الثاني ) فان قيل لو كان المراد حكم الآخرة لا غير لم يكن لقوله  
 من امتي فائدة لان عدم المؤاخذه في الآخرة يعم جميع الامم اذ لا يجوز في الحكمة  
 تعذيبهم قلنا ذلك مذهب المعتزلة فاما عند اهل السنة فهي جائزة في الحكمة

فلا يجوز ارادتهما جميعا لما سبق  
 والاول مراد بالاتفاق فلا يراد الثاني  
 والازم العموم فلا يجوز الاستدلال  
 بالحديث الاول على اشتراط النية  
 في الوضوء وبالثاني على عدم فساد  
 الصلاة بالكلام ناسيا وعلى عدم فساد  
 الصوم بالاكل خاطئا كما ذهب اليه  
 الشافعي هكذا يجب ان يعلم هذا المقام  
 حتى يتخلص عن الشبه والاهام



( قيل و ) من هذا القبيل ( مثل قوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم ) ﴿ ٤٦٦ ﴾ اي كل ما اضيف فيه الحرمة الى العين

بدليل قوله تعالى ربنا لا تؤاخذنا ان نسينا او اخطانا فلو لم يكن الخطأ والنسيان  
جائزاً للمؤاخذة كان معنى الدعاء لايجز علينا بالمؤاخذة فيهما اذ المؤاخذة  
فيما لايجوز المؤاخذة فيه جور وفساد ( قوله ومن هذا القبيل ) اختلفوا  
في التحريم والتحليل المضافين الى الاعيان مثل قوله تعالى حرمت عليكم  
امهاتكم حرمت عليكم الميتة اكلت لكم بهيمة الانعام وقوله عليه السلام  
حرمت الخمر على ثلاثة اقوال ذهب بعضهم الى انه مجاز من باب اطلاق اسم المحل  
على الحال او من حذف المضاف تركت الحقيقة بدلالة محل الكلام في الحديثين  
المدكورين فان نفس هذا الكلام اي الخمر عند الحرمة يدل عقلاً على عدم ارادة  
الحقيقة لان المحل والحرمة من عوارض الافعال دون الاعيان فيصير وصف  
العين بها مجازاً وذهب قوم من القدرية الى انه مجمل والاحتجاج به على تحريم  
وطى الامهات وشرب الخمر ونحوهما غير صحيح لان التحريم والتحليل من باب  
التكليف وهو يعتمد القدرة والقدرة لنا على الاعيان فلايجوز فيها التكليف  
فلا بد من اضممار فعل يكون متعلقاً بالتحريم والتحريم حذراً من اهمال الخطاب  
ولا يمكن اضممار جميع الافعال المتعلقة بالعين لان الاضممار ضروري والضروري  
يندفع بالبعض فوجب الاقتصار عليه وهو غير متعين لعدم دلالة اللفظ عليه  
فكان مجسماً وذهب عامة مشايخنا الى ان ذلك حقيقة كالتحريم والتحليل  
المضاف الى الفعل واختاره المصنف واستدل عليه بان اضافة التحريم الى  
الاعيان دليل يدل على استعمال لفظ التحريم فيما وضع له فلا يصح الحكم بكونه  
مجازاً وبيان ذلك ان لفظ التحريم موضوع لما هو غير مشروع و اضافته الى العين  
تدل على ان ذلك غير قابل لقبض التحريم وضده وما ينافيه واذالم يكن قابلاً  
لذلك تعين وجود التحريم فصار اللفظ مستعملاً فيما وضع له فلا يكون مجازاً  
لكن نصير حرمة الفعل الذي جعلوا التحريم صفة له تابعة لان التحريم نوعان نوع  
يخرج به المحل في الشرع من ان يكون قابلاً لذلك فيندم الفعل من قبل عدم  
محلّه فيكون نسخاً والفعل بصير تابعاً من جهة ان عدمه من اجل عدم محلّه  
في مقام مقام الفعل فينسب التحريم الى المحل ليعلم ان المحل لم يجعل صالحاً للفعل  
ولم يبق متصور الوجود شرعاً فكان منشأ هذه الحرمة عين ذلك المحل كحرمة وطء  
الامهات واكل الميتة وشرب الخمر ويسمى حراماً لعينه ونوع يلاقي نفس الفعل  
مع كون المحل قابلاً كما كل مال الغير في النوع الاول كان المحل اصلاً والفعل تبعاً

كحرمة الامهات وحرمة الميتة والخمر  
والخمر بران بعض العلماء على انه مجاز من  
باب اطلاق اسم المحل على الحال وبعضهم  
على انه من حذف المضاف فان نفس  
مضمون الكلام يدل على عدم ارادة  
الحقيقة لان المحل والحرمة من عوارض  
الافعال لا الذوات ( انه حقيقة ) لان  
الحرام نوعان نوع يكون منشأ حرمة عين  
ذلك المحل كحرمة اكل الميتة وشرب  
الخمر ويسمى حراماً لعينه ونوع يكون  
منشأ الحرمة غير ذلك المحل كحرمة اكل مال  
الغير فانها ليست لنفس ذلك المال بل  
لكونه ملك الغير فالاكل محرم ممنوع لكن  
المحل قابل للاكل في الجملة بان يأكله مالكه  
او يأذن لغيره بخلاف الاول فان المحل قد  
خرج عن قابلية الفعل ولزم من ذلك عدم  
الفعل ضرورة عدم محله في الحرام لعينه  
المحل اصل والفعل تبع بمعنى ان المحل  
اخرج اولاً من قبول الفعل ثم صار الفعل  
ممنوعاً ومخرجا عن الاعتبار فحسن نسبة  
الحرمة و اضافتها الى المحل دلالة على انه غير  
صالح للفعل شرعاً حتى كأنه الحرام نفسه  
ولا يكون ذلك من اطلاق المحل و ارادة  
الفعل الحال فيه بان يراد بالميتة اكلها  
في ذلك من فوات الدلالة على خروج  
المحل عن صلاحية الفعل بخلاف الحرام  
لغيره فانه اذا اضيف الحرمة فيه الى  
المحل يكون على حذف المضاف او  
اطلاق المحل على الحال فاذا قلنا الميتة

حرام فعناه ان الميتة منشأ حرمة اكلها فاذا قلنا خبز الغير حرام فعناه ان اكله حرام باحد الاعتبارين ( له )



الحقيقة لما كانت اصلا لا يعدل عنه الاداع اراد ان يبينه فقال ( الداعي اليه ) اي الى المجاز ( اما ) لفظي وهو  
( اختصاص لفظه بالعدوية ) ٤٦٧ فان لفظ الحقيقة قد يكون وحشيا يتفرا الطبع منه كلفظ

له في الحرمة فلا يكون مجازا فان قيل قد اعترفهم ان في النوع الاول اقيم العين  
مقام الفعل وذلك نوع من المجاز اجيب بان ذلك غلط من زعم انه مجاز فان كلامنا  
في ان لفظ التحريم المضاف الى الاعيان هل هو حقيقة او مجاز واما اقامة العين  
مقام الفعل لا فائدة تأكيده التحريم اولكون الفعل منسوخا بخروج المحل عن  
صلاحية ذلك او للدلالة على انه غير صالح للفعل شرعا حتى كانه الحرام نفسه فهو  
شيء آخر غير محل النزاع والحاصل ان التحريم والتحليل اذا اضيفا الى الفعل يكون  
حقيقة في الحرام لعينه واذا اضيفا الى العين يكون حقيقة في الحرام  
لعينه على الصحيح ومجاز عند بعض ومجاز بالاتفاق في الحرام لغيره هذه طريقة  
بعض المحققين ولهم فيه وجهان آخر ان سيأتي بيانها في باب الاحكام واما  
الجواب عن قول من قال انه مجمل فهو ان الجملة ما اشبه مراده فلا يدرك نفس  
العبارة وكل من يسمع قوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم فهم ان المقصود تحريم  
الفعل فلا يكون مجملا غايته ان لا يفهم منه ان حرمة الفعل باقامة العين مقامه  
وذلك لا يستلزم كونه مجملا لان تعيين الطريق غير معتبر فلا يضر كونه بحيث  
لا يعرفه الا قليل من ذوى الافهام ( قوله ثم الحقيقة الخ ) اعلم ان المجاز يحتاج  
الى المستعار منه وهو الهيكل المخصوص للانسان والى المستعار له وهو الانسان  
الشجاع والى المستعار وهو لفظ الاسد والى العلاقة وهى الشجاعة والى القرينة  
الصارفة والى الامر الداعي الى المجاز ولما ذكر الخمس الاول شرع في بيان السادس  
( قوله فان لفظ الحقيقة قد يكون وحشيا ) انما عدل عما في التوضيح من قوله  
ركبنا اشارة الى ان العذب انما يقابله الوحشى لا الركب كذا في التلويح لكنه  
قيل ان الوحشى مقابل للمستعمل للعذب بل عدوية اللفظ هى السلاسة التى  
تقابل بالركابة ( قوله من المقابلة والمطابقة ) قال الفاضل الشريف بيان  
الحسنات المعنوية بالمطابقة والمقابلة ليس كما ينبغي لان كلام المصنف في الدواعى  
المعنوية وهما من الحسنات المعنوية واجيب بان الدواعى اللفظية يجوز  
ان تتناول الحسنات المعنوية فانك اذا قلت اتخذت للاشهب ادهم حصل  
الطباق بحسب دلالة لفظ ادهم ولو قلت قيدا لقات الطباق ( قوله لان ذكر  
الملزوم بينة الخ ) قبل لقائل ان يقول الترجيح بكون الدعوى في صورة المجاز  
بينه دون الحقيقة غير صحيح لان اللفظ ملزوم لعنائه ولانه لو صح هذا كان ينبغي  
ان يتأكد هذا المعنى عند تعدد مراتب الزوم واللازم باطل بالاتفاق

المتقريب مثلا ولفظ المجاز وهو  
الداهية عذب لا تنافر فيه ( او الوزن )  
عطف على العدوية فان لفظ  
الحقيقة قد يكون بحيث اذا استعمل  
لا يكون الكلام موزونا بخلاف لفظ  
المجاز ( او الحسنات البدئية ) من المقابلة  
والمطابقة والتجنيس والترصيع وغير  
ذلك فان كلامنا قد يتأني بالمجاز  
دون الحقيقة ( واما ) معنوى وهو  
اختصاص ( معناه بالتعظيم ) كاستعارة  
لفظ ابى حنيفة لرجل عالم ( او التحقير )  
كاستعارة الهمج وهو الذباب  
الصغير للجاهل ( او الترغيب ) كاستعارة  
ماء الحياة لبعض المشروبات لترغيب  
السامع ( او التنفير ) كاستعارة السم  
لبعض الطعومات ليتنفّر السامع  
( او زيادة البيان ) فان قولك رأيت  
اسدا بين في الدلالة على الشجاعة  
من قولك رأيت شجاعا لان ذكر  
الملزوم بينة على وجود اللازم  
وفي المجاز اطلق اسم الملزوم  
على اللازم فاستعمال المجاز يكون  
دعوى بالبينه واستعمال الحقيقة يكون  
دعوى بلا بينة ( او تطف الكلام )  
كاستعارة بحر من المسك موجه  
الذهب لفحم فيه جرم موقد فيفيدلذة  
تخييلية وزيادة شوق الى ادراك معناه  
فيوجب سرعة التفهم ( او مطابقة

المراد ) المراد هو الخاصية والمزية التى تفادى بالكلام وتام المراد كيفية اقدته بتر  
ضوح ولا خفا في انه لا يمكن بالدلالات الوضعية

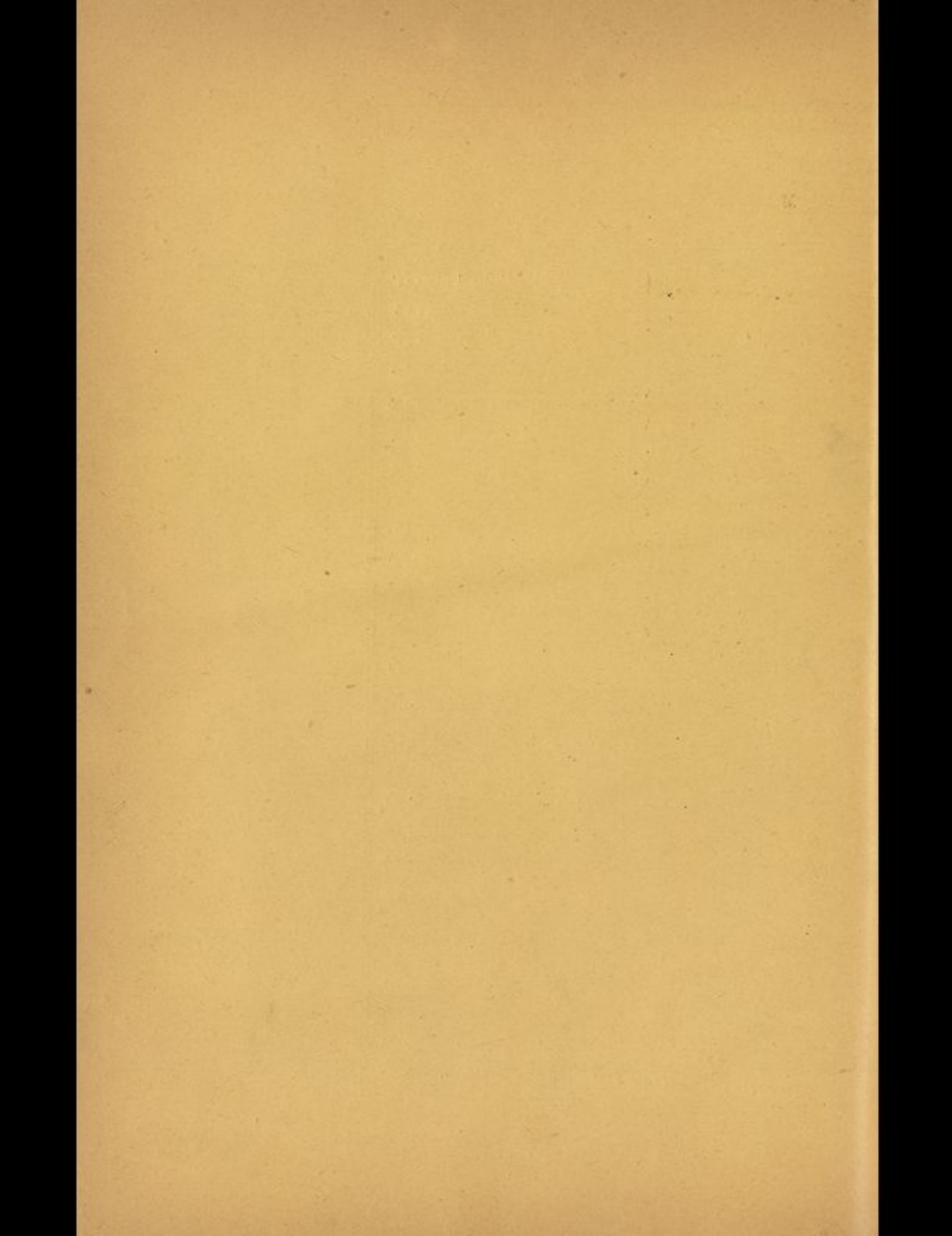


واجيب عن الثاني بان المزوم حيثذ واحد لاغير (قوله او تلتطف الكلام)  
 هذا من الدواعي المعنوية وهو معطوف على قوله اختصاص لفظه على ما صرح  
 في التوضيح وفيه اشارة الى انه داعي مقابل للاختصاصين المذكورين \*

قد كل الجلد الاول من حاشية المرأة للفاضل الازميري و يليه  
 الجلد الثاني منها بعونه تعالى اوله قوله بتوقف  
 شطر من المسائل الفقهية عليها

والالفاظ الحقيقية لتساويها في الدلالة  
 عند العلم بالوضع وعدمها عند عدمه  
 وانما يمكن بالدلالات العقلية والالفاظ  
 المجازية لاختلاف مراتب الزوم  
 في الوضوح والخفاء فاذا قصد مطابقة  
 تمام المراد وتأدية المعنى بالعبارات  
 المختلفة في الوضوح يعدل عن الحقيقة  
 الى المجاز ليتيسر ذلك







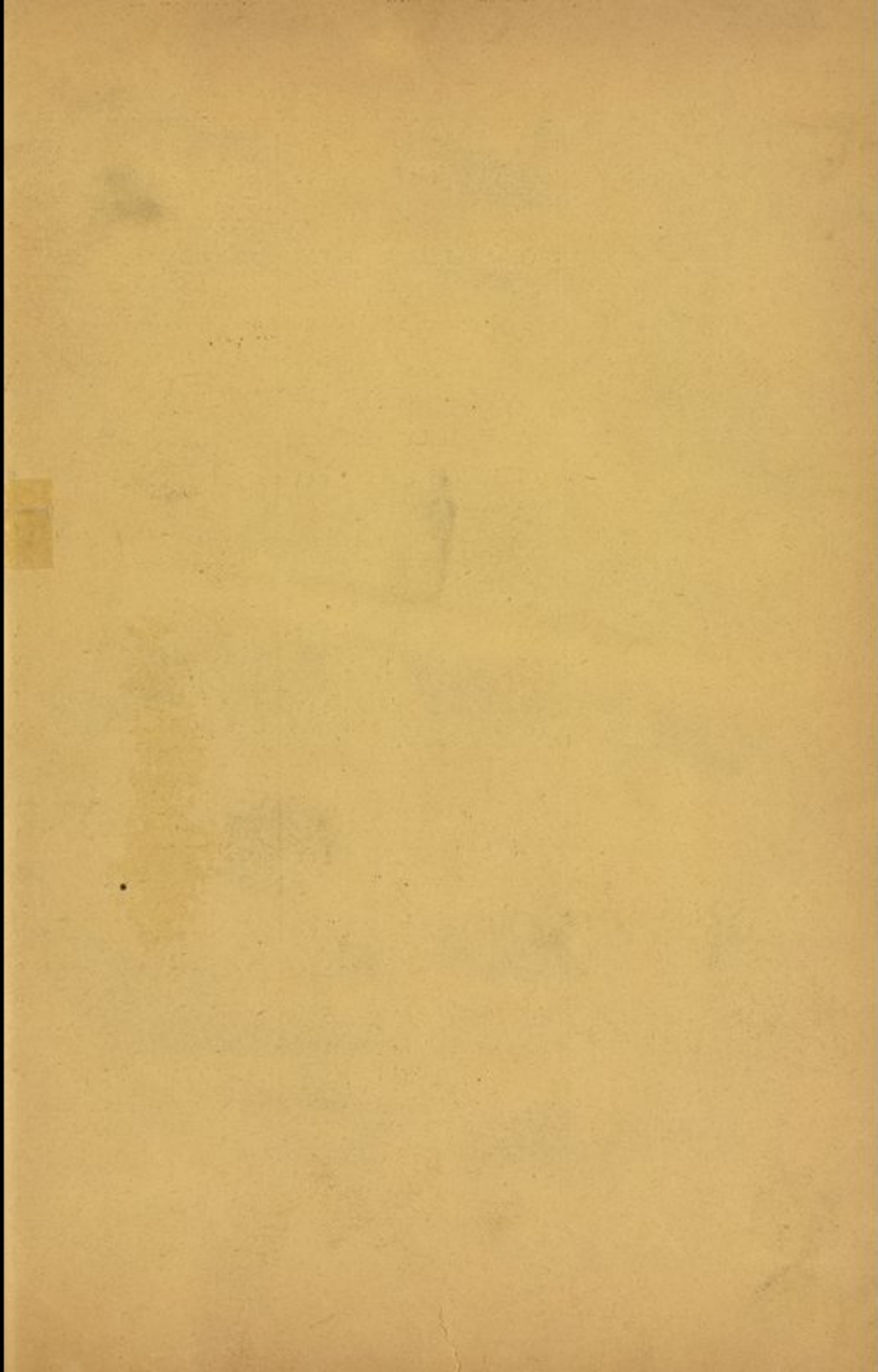
﴿ فهرست الجلد الثاني ﴾

| صحيفة                               | صحيفة                            |
|-------------------------------------|----------------------------------|
| ٠٧٨ الدال بدلالته                   | ٠٠٢ تذييب مشتمل على الحروف       |
| ٠٨٣ الدال باقتضائه                  | العاطفة                          |
| ٠٩٤ المصدر المنقذ وان اثبت لغة لايم | ٠٠٣ الوا والمطلق الجمع           |
| ١٠٠ مفهوم الخالة                    | ٠١١ الفاء لتعقيب                 |
| ١٠٣ مفهوم القب                      | ٠١٣ ثم للترسخ                    |
| ١٠٥ مفهوم الصفة                     | ٠١٥ بل للاضراب                   |
| ١٠٨ مفهوم الشرط                     | ٠١٧ لكن للاستدراك                |
| ١٠٩ مفهوم الغاية                    | ٠١٩ او لاحد ما فوقه              |
| ١١٠ مفهوم الاستثناء                 | ٠٣٢ الحروف الجارة وهي الباء      |
| ١١١ مفهوم العدد                     | ٠٣٦ على للاستعلاء                |
| ١١٢ مفهوم الحصر                     | ٠٣٨ من لابتداء الغاية            |
| ١١٤ من الوجوه الفاسدة القران        | ٠٣٩ حتى للغاية                   |
| في النظم                            | ٠٤٥ الى لانتهاء الغاية           |
| ١١٦ تخصيص العام بسببه               | ٠٤٨ في للظرف                     |
| ١١٨ تخصيص العام بفرض المتكلم        | ٠٥٢ من اسماء الظروف مع وهي       |
| ١١٩ حل المطلق على المقيد مطلقا      | للمقارنة                         |
| ١٢١ ومن المباحث المشتركة بين        | ٠٥٣ بعد بالعكس                   |
| الكتاب والسنة البيان                | ٠٥٣ من كلمات الشرط ان            |
| ١٢٤ بيان التقرير الخ                | ٠٥٤ لوللضى                       |
| ١٢٥ بيان التفسير                    | ٠٥٧ لولا في المنع كاستثناء       |
| ١٢٦ بيان التغير                     | ٠٥٧ واذا عند الكوفيين للظرف      |
| ١٣٤ التخصيص قصر العام على           | ٠٥٩ اذا ما تمحض للمجازاة         |
| بعض متناوله                         | ٠٥٩ متى للوقت اللازم المبهم      |
| ١٤٠ الاستثناء                       | ٠٦٠ خاتمة كيف للسؤال عن الحال    |
| ١٥٧ التعليق يمنع العلية             | ٠٦٣ غير تستعمل صفة للنكرة        |
| ١٦٦ بيان الضرورة                    | ٠٦٤ اما الصريح فظاهر المراد به   |
| ١٦٨ بيان التبديل                    | ٠٦٥ اما الكناية فاستقر المراد به |
| ١٧٩ المبحث الخامس في الناسخ         | ٠٦٩ الدال بعبارة                 |
| ١٨١ الاجماع لا ينسخ شيئا ولا ينسخ   | ٠٧٥ الدال باشارته                |
| بشيء                                |                                  |

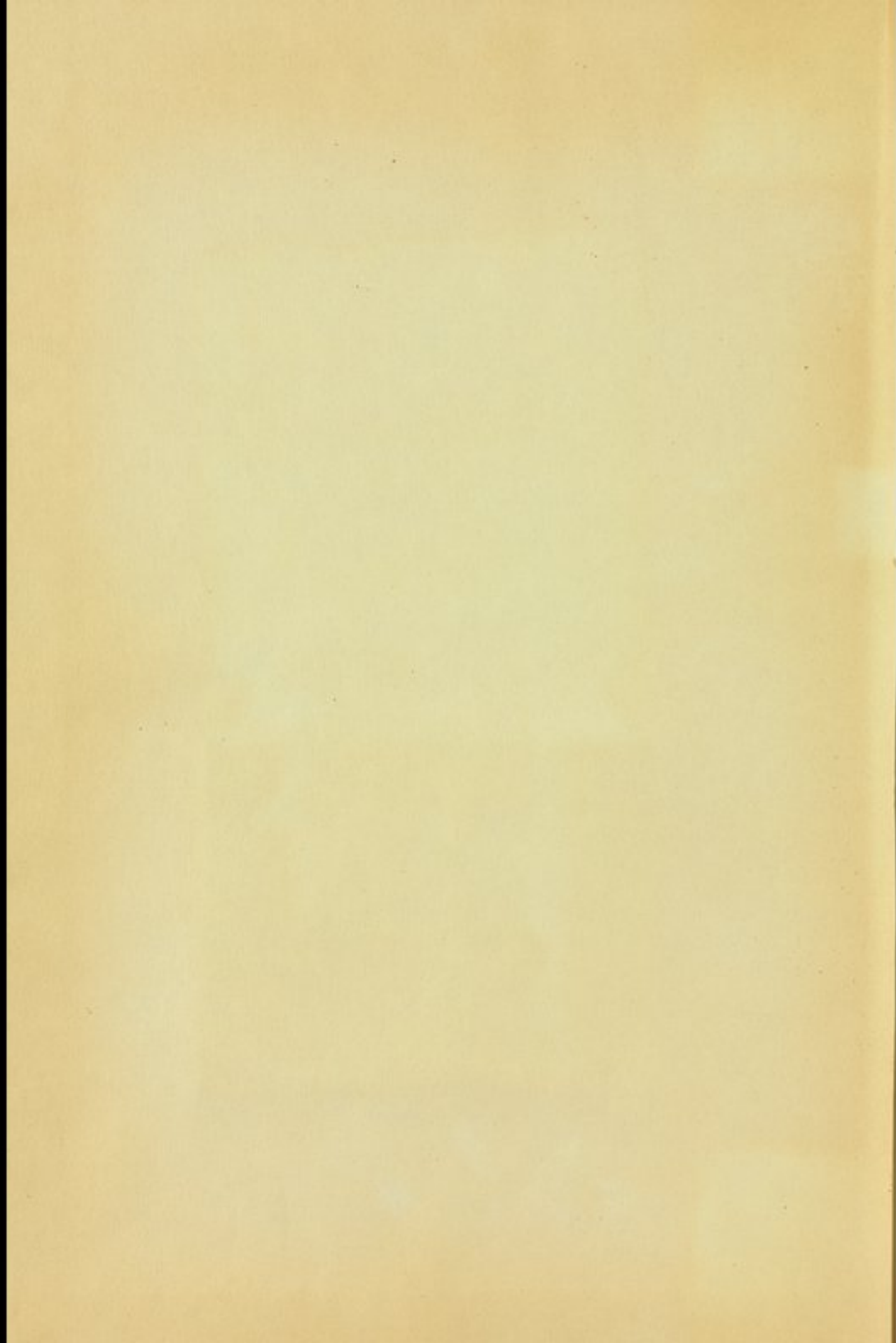


| صفحة                                | صفحة                             |
|-------------------------------------|----------------------------------|
| ٣٧٥ (تذييل) يشتمل على الترجيحات     | ١٨٣ القياس لا يندخ ولا يندخ      |
| المردودة                            | ١٩٦ الركن الثاني فيما يخص بالسنة |
| ٣٨٧ المقصد الثاني في الاحكام وما    | ٢٠٠ فصل فيما يتعلق بالقول        |
| يتعلق بها                           | ٢٠٥ البحث الثاني في شرط الراوى   |
| ٣٩١ السنة نومان سنة الهدى           | ٢١٠ البحث الثالث في بيان حال     |
| ٣٩٣ المكروه نومان تنزيه الخ         | الراوى                           |
| ٣٩٣ القسم الثاني الرخصة وهى         | ٢١٥ الرابع في بيان الانقطاع      |
| ماشرع ثانيا بمفيا على الاعذار       | ٢٢٦ الخامس في الطعن              |
| ٣٩٩ واما العلة فما يضاف اليه        | ٢٢٩ البحث السادس في محل الخبر    |
| وجوب الحكم                          | ٢٣١ اما حقوق العباد الخ          |
| ٤٠٦ واما السبب فما يكون طريقا       | ٢٣٢ السابع في نفس الخبر          |
| الى الحكم فقط                       | ٢٤٠ فصل في بيان فعله عليه السلام |
| ٤١٢ اعلم ان لكل من الاحكام سببا     | القصدى                           |
| ظاهرا                               | ٢٤٤ فصل في تقريره عليه السلام    |
| ٤١٧ واما الشرط فهو ما يتوقف         | ٢٤٧ (تذييل) شرائع من قبلنا الخ   |
| عليه الوجود                         | ٢٥٢ الركن الثالث في الاجماع      |
| ٤٢١ واما العلامة فما يعرف الحكم     | ٢٥٧ ركن الاجماع الاتفاق والعزيمة |
| به الخ                              | فيه                              |
| ٤٢٤ الركن الثاني في بيان الحاكم على | ٢٦١ شرط الاجماع اتفاق الكل       |
| المكلف                              | ٢٧١ حكم الاجماع الخ              |
| ٤٢٨ الركن الثالث في بيان المحكوم به | ٢٧٥ الركن الرابع في القياس       |
| ٤٢٩ حقوق الله تعالى انواع ثمانية    | ٢٨٣ شرط القياس                   |
| ٤٣٢ الركن الرابع في المحكوم عليه    | ٢٩٧ ركن القياس                   |
| ٤٣٧ بيان العوارض وهى نومان          | ٣٣٥ فصل ان سبق الافهام الخ       |
| الاول الخ                           | ٣٤٣ دفع القياس الخ               |
| ٥٥٦ النوع الثاني من العوارض الخ     | ٣٥٧ السادس المعارضة              |
| ٤٦٣ الحرمات انواع                   | ٣٦٢ السابع القول بموجب العلة     |
| ٤٦٤ الخاتمة في الاجتهاد             | ٣٦٦ (تذييل) في الادلة الفاسدة    |
|                                     | بانواعها                         |
|                                     | ٣٧٠ باب في المعارضة والترجيح     |
|                                     | ٣٨٠ اما الترجيح فهو الخ          |

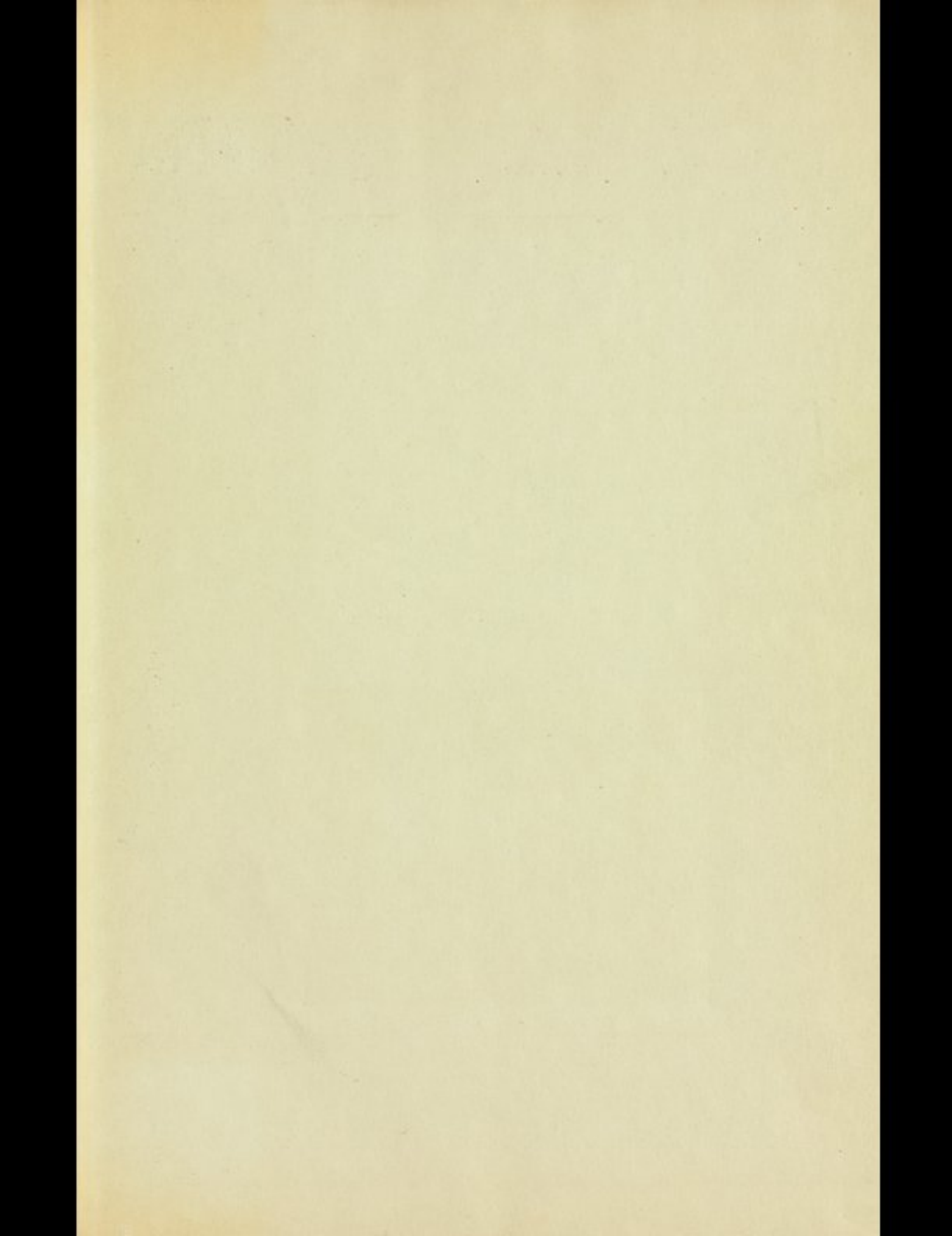














COLUMBIA UNIVERSITY



0026815664

893.799  
Su51  
v.1

BOUND

JUL 3 1961



