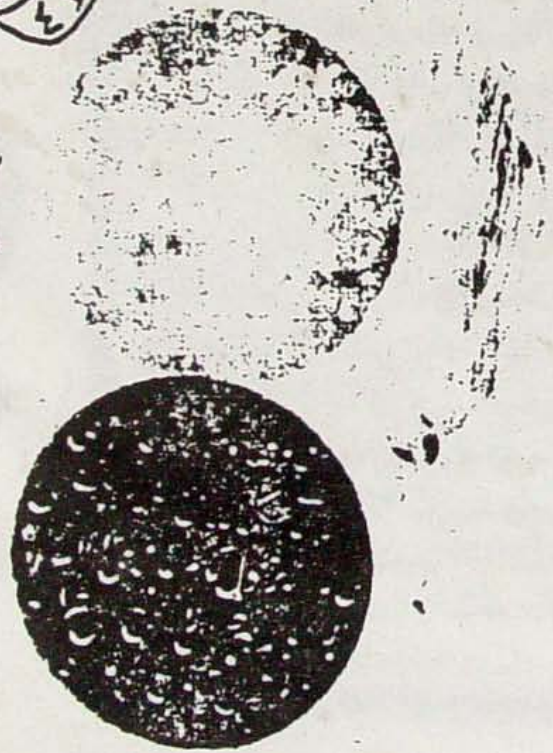
الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة
قسم تصوير المخطوطات

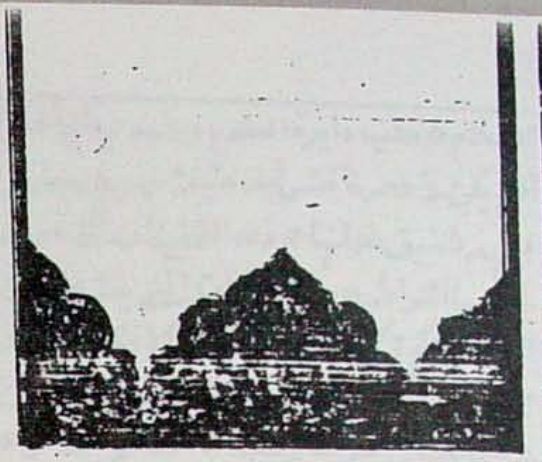
البداية

مكتبة عارف حكمت
اسم الكتاب / التعريف الناسم شرح رسالة
العلامة قاسم
تأليف / احمد بن عبد علي الطرابلسي الحنفي
رقم المكتبة / ٥٥ / ٢٩

التعريف الناسم شرح رسالة العلامة قاسم بن قطلوبغا
في اصول الفقه جمع احد الخليفة بالأثر في
تحقيق احمد بن علي الشهير بالمنيني
غفر الله ذنوبه ولابويه
العفو ذنوبه
امين
م

٤٦ عمر
٤٧ عمر
في كتب اصول الفقه
٤١ عمر





بسم الله الرحمن الرحيم

بحمدك يا من علمنا باصول نعمه وفروعها ● وفجر لنا
من ذُأماء خزائن حكمته صافي ينبوعها ● والهمنا
حقايق التوضيح في درك مشكلات كتابه ● وافهمنا
دقايق التلويح لما انطوى من الاسرار تحت فحوى
خطابه ● ونصلي على نبيك الذي هو لصنوف
الفضائل جمع الجوامع ● المرسل بفصول البدايع
الباهرة والحجج القواطع ● وعلى آله واصحابه
الراقين الى مرقاة منتهى الوصول ● والفايزين من
اتباعه بغاية الحاصل والمحصول ● وسلم تسليما
اما بعد فيقول فقير رحمة ربه ● واسير وصمة
ذنبه ● احمد بن علي الطرابلسي ثم المنيني
الحنفي غفر الله ذنوبه ● وستر في الدارين عيوبه
لما كانت الرسالة المصنفة في اصول الفقه
المنسوبة للعالم النحرير ● مالك ازمة البيان

والتحرير

والتحرير ● للفايز لقصب السبق عند طراد فرسان الاذهان
الفايز بدرك نهاية الشاو في هذا الشان ● ابو المعالي
زين الدين قاسم بن قطلوبغا الحنفي ● عامله الله بلطفه
الجلي والخفي ● واجراه على عوايد بره الحفي ● رسالة
لم تسمح قريحة بمثالها ● ولم ينسج ناسج على منوالها
فانها مع ما هي عليه من غاية الاختصار ● حوت اللب
من مسايل المنار ● لكن لم يقع عليها فيما علمت
شرح يوضح مشكلاتها ● ويفتح مقفلاتها ● التمس
مني بعض المخلص من اخواني ● والاعزة من خلاني
ان اشرحها شرحا يبين معانيها ● ويعين مبانيها
ويفتح مقفلها ● ويوضح مشكلها ● فاجبته الى
ذلك وان لم اكن من فرسان هذا الميدان ● ولا الى
بالوفاء بما التمسه مني يدان ● وطفقت اقدم رجلا
واؤخر اخرى ● واري ان الاحجام عن ذلك اجدر بي
واحرى ● الى ان تلقيت التيسير والانشراح من قوله
تعالى فان مع العسر يسرا ان مع العسر يسرا على ان من
الظاهر الجلي ● ان ليس ذلك لي ● وانما هو مستمد
من الكتب المعتبرة ● والزبر المحررة ● كالتوضيح
والتلويح والتحرير وشروح المنار ● خصوصا شرح
العلامة بن نجيم المسمى بفتح الغفار ● وسميته
العرف الناسم على رسالة العلامة قاسم ● ولما
اميط عن وجه مخدرات الشام ● وتنفس صبح ليله
عن مسك الختام ● قيدت شواردة ● وربطت معاقده
برسم خزانة علامة الانام ● وبركة الخاص والعام
والمترجم بالسنة الليالي والايام ● بانه شيخ مشايخ

اسم الله

الاسلام ۞ قطب دايرة العلوم وواحد زمانها ۞ الذى
ان لم يكن فى عصرنا نفس لابى حنيفة فهو فى روضة
فقهه شقيق نعمانها ۞ ذى التحقيقات التى تغرق
فى لجيها الخواطر ۞ والتدقيقات التى ينشد لسان
الحال منها كم ترك الاول للآخر ۞ والافكار التى عقد
على مفرق الفتاوى تاجا ۞ والافهام التى اذكت
فى ليل المعانى سراجا وهاجا ۞ العالم العامل ۞
والذآئد الحامى الذمار فى دين الله تعالى حيث لا مناص
ناجح مناهج الورع والتقوى ۞ وعلم العلم وسند
الدين والفتوى ۞ سيدى وسندى ۞ ومقيم عوجى
واودى ۞ اسحاق افندى حبر الممالك الاسلامية
ومفتى الدولة المحمودة العثمانية ۞ احمد الله تعالى
بمد لا يبلى جديده ۞ ولا تنثر بيد الحوادث عقوده ۞
وانا ارجو من سوابق احسانه ۞ وسوابغ جوده ۞
وامتنانه ۞ ان يرأب ما اثأته يد الغفلات ۞
ويصلح ما كبا به جواد الخطرات ۞ مما زلت به القدم ۞
او طغى به القلم ۞ وان يدرأ بالحسنة السيئة ۞ وما
ابرئ نفسى واى نفس من الخطاء والزلل مبرأة ۞
ماذا اقول لدى بحر العلوم ومن ۞ بحر المعارف رشح من ندى قلمه
فالعجز منى يهانى وتامرنى ۞ عوايد اللطف والاحسان ذكره
ان الذهول مع التقصير منى ۞ والعفو والصفح والاغضاء من شيمه
والله تعالى هو المرغوب اليه فى هبة النهج يسلك لب
سبيل السداد ۞ ومنحة توفيق اصان به عزمانى
سرعان القول من الفساد ۞ وان يجعله تاليا لخلوص
النيه ۞ متلوا بحصول الثواب والامنيه ۞ انه لما يشاء لكل

عسير ۞ وبيده ازمة التقدير هو موهبى ونعم
الوكيل ۞ قال المولف رحمه الله تعالى مبتديا كتابه
كاكثر المولفين بالبسملة والحمدلة تاسيا بالكتاب المجيد
وعملا بالاحاديث الواردة فى ذلك بسم الله الرحمن الرحيم
الحمد مصدر حمد وهو كما فى الفايق الوصف بالجميل سواء
تعلق بالفضايل اى الصفات التى لا يتعدى اثرها الغير
ام بالفواضل اى الصفات المتعدى اثرها اليه وقال
بعض محققى المتاخرين اخذا من شرح الاربعين النووية
للعلامة ابن حجر المكى هو اظهار كمال المحمود بما لم من صفات
الكمال جمعا وفرقا وتوكما يكون بالقول يكون بالفعل
بل هو ادل اذ دلالة الاول وضعية والثانى عقلية فان
اثار الكمالات تدل عليها دلالة عقلية لا تتخلف ومن
هذا القبيل حمد الله تعالى وثناؤه على ذاته لانه لما بسط
بساط الوجود على ممكنات لا تحصى ووضع عليها موايد
كرمه التى لا تتناهى فقد كشف عن صفات كماله واظهر
بدلالات قطعية تفصيلية غير متناهية فان كل ذرة
من ذرات الوجود تدل عليها ولا يتصور فى العبارات
مثل هذه الدلالات ومن ثمة قال عليه الصلاة والسلام
لا احصى ثناء عليك انت كما اثنيت على نفسك ولا يخفى
ان هذا التعريف اشمل وبالاصول اكمل من قولهم الوصف
بالجميل على الجميل انتهى والكلام فى الحمد يصح كونها للجنس
وعليه صاحب الكشاف وكونها للاستغراق واليه
ذهب الجمهور واللام فى لله يصح كونها للاختصاص
وكونها للاستحقاق فالتقادير اربعة وعلى كل منها
فالعبارة دالة على اختصاصه تعالى بجميع المحامد اما على

الاستغراق فبالمطابقة وتوظاهر اذ المعنى كل حمد
مختص به تعالى او مستحق له واما على الجنس فبالالتزام
لان المعنى ان جنس الحمد مختص به تعالى او مستحق له
ويلزم من الاول الثبوت فرد منها للغير اذ لو ثبت فرد منها للغير
كان الجنس ثابتا له في ضمنه فلم يكن الجنس مختصا
ولا مستحقا وذلك منافٍ لمدلول الحمد واما معنى
الحمد عرفا ومعنى الشكر لغة وعرفا وبيان النسب
بينهما فمشهورة مسطورة في الكتب المتداولة فلا
نطيل بذكرها لكن بقي هنا شيء ينبغي التنبيه عليه
وهو انه قد اختلف في جملة الحمد لله هل هي انشائية
ام خبرية فذهب الى الاول جماعة منهم الشيخ محيي الدين
الكافيجي قال في مصنف لم سماه التحرير اقول كما انه
اي لفظ الحمد لله انشاء كانشاء البيع والقسم والمدح
ثم عول فيه على الذوق والطبع والوجدان والاستعمال
وقال سألت اهل اللسان من فصحاء العرب ما تقولون
في قولنا الحمد لله انشاء ام خبر فقالوا باجمعهم
نجزم بانه انشاء منقول عن الخبر وذهب الاكثرون الى
انها خبرية منهم المولى سعد الدين التفتازاني في شرح
خطبة المفتاح قال ان الحمد لا يتأتى الا بجملة خبرية
وعلل ذلك غيره بان انشاء جميع المحامد ليس في
وسع العبيد بل الذي في وسعهم الاخبار عنه
وقال المحقق ابن كمال بن ابي شريف في شرحه على
المسايرة ثم ان جملة الحمد لله اخبارية لفظا ومعنى
وكونها انشائية بمعنى ان قائل الحمد لله منشاء
للثناء على الله بمضمونه بمعناها ويتوان كل حمد

مختص

مختص بها ومستحق له تعالى معنى لغوي لا ينافي
كونها اخبارية اصطلاحا اذ ليس هو معنى الانشاء
المقابل للخبر اصطلاحا انتهى وما وقع الاختلاف في
ترجيحه ايضا التعبير بالجملة الاسمية والفعلية
والذي عليه المحققون ان التعبير بالجملة الاسمية
ابلغ قال المحقق الكمال بن ابي شريف في حاشيته على
شرح جمع الجوامع للجلال المحلي بعد كلام طويل
لا يدعى ان الافتتاح بسوى ما افتتح به كتاب الله
تعالى ابلغ منه لا افتتاح به لا من ذهل عن مناقاة
ذلك للادب مع الكتاب العزيز انتهى فليتدبر
رب اي مالك او سيد او مصلح او مربي او خالق
او معبود ويختص المحلى بالاول دون المضاف لله
تعالى ثم قيل هو وصف كصعب وقيل مقصور من
فاعل اي راب فحذفت الفه لكثرة الاستعمال
ورد بانه خلاف الاصل وقيل هو مصدر بمعنى فاعل
كعدل وصوم والتربية تبليغ الشيء كما لم شيأ
فشيأ والعالمين جمع او اسم جمع لعالم بفتح اللام
وهو اسم مدلوله ما سوى الله تعالى وصفات ذاته
العلية سمي عالما لكونه علامة على وجود محدثه
وافتقاره الى موجد قديم وانما جمع باعتبار انواع
كل جنس مما سمي به وجمع بالواو والنون لان
الاصل فيه العقلاء وغيرهم تغلغل عليهم وقال
ابن مالك التحقيق انه اسم جمع محمول على الجمع
لانه لو كان جمعا لعالم لزم ان يكون المفرد اوسع
دلالة من الجمع لان العالم اسم لما سوى الله تعالى

والعالمين خاص بالعقلاء انتهى كذا في التصريح ولا
يخفى ما فيه من براعة الاستهلال وحسن مأخذ هذا
الافتتاح من لطائف الاشارة الى ان هذا العلم يبحث فيه عن
الدليل واحواله اذ العالم كما تقدم دليل على موجده
وما في ذكر الرب من الاشارة الى المجتهدين ومراتبهم
بترتيبهم الناس في امر دينهم باستنباط مسايله
الدين واستخراجها شيأ فشيأ والصلاة فعلة
من صلى اذا دعى بخير وهي الرحمة المقرونة بالتعظيم
وخص لفظها بالانبياء استقلالا تعظيما لهم
وتمييز المرتبتهم على غيرهم واما تبعا فلا يمتنع
ان يصلى على غيرهم تبعا لهم والسلام التحية
وجمع بينهما امتثالا لقوله تعالى صلوا عليه وسلموا
تسليما وان لم يكره افراد احديهما عن الاخرى عندنا
على سيدنا من ساد في قومه ليسودهم فهو سيد
ووزنه فيعل واصله سيود فقلبت الواو ياء
وادغمت فيها الياء الاولى الساكنة ويطلق على
الذي يفوق قومه ويرتفع قدره عليهم وعلى
الحليم الذي لا يستفزه غضبه وعلى الكريم
وعلى المالك كذا في الاذكار للنووي محمد علم
منقول من اسم مفعول حمد سمي به نبينا عليه
الصلاة واللام بالهام من الله تعالى لسابع ولادته
لكثرة خصاله المحمودة قال حسان رضي الله عنه
وشق له من اسمه ليجله ٭ فذو العرش محمود وهذا محمد
وآله هو اسم جمع لا واحد له من لفظه والهمزة مبدلة
عن الهمزة المبدلة عن الهاء عند البصريين واصله

اهل وعن الواو عند الكوفيين واصله عندهم اول
ويشهد للاول تصغيره على اهيل وتنازع في ذلك البدر
الدماميني لجواز ان يكون تصغير اهل لا آل لان كلا
منهما مستعمل ويدل للثاني تصغيره على اويل والمختار
جواز اضافته للضمير وهو مخصوص بالاشراف وذوي
الخطر والشان فلا يقال آل الاسكاف ولا آل الحايك
ولما تصور فرعون بصورة الاشراف قيل آل فرعون
ويطلق الآل بالاشتراك اللفظي على ثلاثة معان
احدها المتبع والاتباع نحو آل فرعون والثاني النفس
نحو آل موسى وآل هارون يعني نفسهما والثالث
بمعنى اهل البيت خاصة نحو آل محمد والصحيح في
تفسير الآل بهذا المعنى انه من تحرم عليهم الصدقة
وهم عندنا اولاد علي وعقيل وجعفر والعباس والحارث
ويراد به في مقام الدعاء كل مؤمن لحديث ورد في ذلك
وصحبه اسم جمع صاحب كركب وراكب وعطف
الصحب على الآل الشامل لبعضهم لتشمل الصلاة
باقيهم اجمعين تاكيد معنوي مفيد للاحاطة والشمول
وهو جمع اجمع وان كان صفة فهو في الاصل اسم تفضيل
فان قولنا قرات الكتاب اجمع معناه اتم جمعا في
قراءتي من كل شيء ثم نقل الى معنى الشمول مقدمة
اعلم ان من اراد الخوض في علم من العلوم ينبغي له ان
يتصور حقيقته بحده او رسمه ليكون على بصيرة في طلبه
فان من ركب متن عميا خبط خبط عشوا وان يعرف
موضوعه وهو ما يبحث في ذلك العلم عن عوارضه
اللاحقة له وان يعرف غايته وهي الثمرة التي لاجلها

يطلب ليصون سعيه عن العبث وان يعرف استمداده
فحد اصول الفقه لقبا العلم بالقواعد التي يتوصل
بمعرفتها الى استنباط الاحكام الشرعية ويقال على
القواعد نفسها لان اسم كل علم يصح ان يقال للادراك
والملكات واما حده مضافا فيفتقر الى تعريف
المضاف والمضاف اليه لان المؤلف يعرف بمعرفة ما الف
منه فالاصول جمع اصل والاصل الذي هو الجزء الاول
ما يبتنى عليه غيره من حيث يبتنى عليه سواء كان
الابتناء حسيا كابتناء الجدار على اساسه او عقليا
كترتب الحكم على دليله وانما قيدناه بالحيثية المذكورة
لان الشيء الواحد قد يكون اصلا باعتبار وفرعا
باعتبار آخر كاصول الشرع الآتية فانها اصول بالنسبة
الى فروع الفقه فروع بالنسبة الى اصول الكلام والفقه
الذي هو الجزء الثاني التصديق بالاحكام الشرعية العملية
المكتسب من ادلتها وتمرة بمعنى الاعتقاد الراجح الشامل
للظن واليقين وقولهم التفصيلية تصريح باللازم ٥
وموضوعه الدليل السمعي الكلي من حيث يوصل العلم
باحواله الى قدرة اثبات الاحكام لافعال المكلفين
اخذا من شخصياته وتمامه في التحرير وغايته معرفة
الاحكام الشرعية كذا قالوا وتعقبهم الاكمل بان التحقيق
انها معرفة استنباط الاحكام واستمداده من الكلام
والعربية والاحكام من جهة تصورها لا من جهة
العلم بثبوتها اصول الشرع اي ادلته الاجمالية اي
غير المعينة كمطلق الامر والنهي وفعل النبي صلى الله عليه
وسلم والاجماع والقياس المبحوث عن اولها بانه الموجب

حقيقة والثاني بانه للحرمة كذلك والباقي بانها حجج وهم
ذلك مما يأتي مع ما يتعلق به فخرج الدلائل التفصيلية
نحو اقيموا الصلاة ولا تقربوا الزنا وصلاته صلى الله
عليه وسلم في الكعبة والاجماع على ان بنت الابن السدس
مع بنت الصلب حيث لا عاصب وقياس الارز على
البر في امتناع بيع بعضه ببعض الامثلا بمثل
يدا بيد فليست اصول الفقه وانما يذكر بعضها
في كتبه للتمثيل كذا في شرح جمع الجوامع للمحلي والشرح
وان جاز ان يكون علما لهذا الدين وان يكون بمعنى
الشارع لكن المراد به هنا المشروع كالضرب بمعنى
المضروب لان معنى اضافة المشتق وما في معناه
اختصاص المضاف بالمضاف اليه باعتبار مفهوم
المضاف مثلا دليل المسئلة ما يختص بها باعتبار
كونه دليلا عليها فاصل الفقه ما يختص به من
حيث كونه مبنى له وسند اكذا في التلويح وذكر
في حاشية العضد بعد ولهذا جزمنا بان الشرع
في قولهم اصول الشرع بمعنى المشروع لا الشارع ٥
ليفيد هذا الاختصاص وصرح المهدي في شرح
المغني بانه الراجح لان المتبادر من اضافة الاصل
الى شيء ان يكون ذلك الشيء فرعه وتمامه في فتح
الغفار شرح المنار للعلامة ابن نجيم فيكون المعنى
على الوجوه الثلاثة ادلة العلم المسمى بالشرع
او ادلة الشارع او ادلة الاحكام المشروعة والاخير
هو المختار خلافا لما استظهره ابن ملك في شرحه على
المنار الكتاب والسنة والاجماع والقياس

قدم الكتاب لانه حجة من كل وجه واتبعه بالسنة
لان حجيتها ثابتة به واخر الاجماع عنهما لتوقف حجيته
عليهما وختم بالقياس لتوقفه على الثلاثة ولاحتياط
مرتبته لانه اصل بالنسبة الى حكمه فرع بالنسبة الى
الثلاثة اولان الاصل فيه الظن والقطع لعارض
وامر الثلاثة على العكس ولا يرد على الانحصار سنة
الاربعة شريعة من قبلنا لانها تابعة للكتاب او السنة
او التعامل لانه ملحق بالاجماع العملي ولا الاخذ
بالاحتياط لانه عمل باقوى الدليلين ولا العمل بالقرعة
لانه عمل بالسنة لانها وردت بجوازه عند الحاجة
ولا العمل بالاثار لانه عمل بقوله صلى الله عليه وسلم
اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم ولا العمل
بالاستحسان لانه راجع الى القياس بل هو قياس
خفي ولما ذكر الحصر الاصول على طريقة اللف مجملة
اخذ في نشرها على ترتيب اللف مفصلة فقال
اما الكتاب اي القرآن فال فيه للعهد وهو في اللغة
اسم للمكتوب غلب في عرف الشرع على كتاب الله
المثبت في المصاحف كما غلب في عرف العربية على
كتاب سيبويه فالمنقول الينا بين دفتي المصاحف
حال كونه متواترا حال من الضمير المستتر في المنقول
ويحتمل ان يكون منصوبا على المفعولية المطلقة
اي نقلا متواترا والاول اولى لان في الثاني خللا ما
فخرج بالمنقول الينا بين دفتي المصاحف ما لم ينقل
بتلاوته كالاحاديث النبوية قدسية كانت او غير
قدسية وكالايات المنسوخ تلاوتها سواء بقي حكمها

ام لا والكتب السماوية المنزلة على غير نبينا صلى
الله عليه وسلم لانها لم تنقل في المصاحف بنا على
ان المراد بالمصاحف المعهودة المكتوب فيها سور
القرآن العظيم وان جعلت ال في المصاحف للجنس
فتخرج ايضا لانها لم تنقل الينا ولم نؤمر بكتابتها
بل كانت منقولة الى امم من انزلت عليهم من الانبياء
عليهم الصلاة والسلام وبفرض انها لم تخرج بما تقدم
تخرج بقيد التواتر اذ لا تواتر في نقلها الينا كما
تخرج القراءة المشهورة كقراءة ابن مسعود فاقطعوا
ايمانهما والقراءة الشاذة كقراءة ابي بن كعب فصيام
ايام اخر متتابعات وهذا بناء على انها لم يخرجا
بالقيد الاول وهو المنقول الينا بين دفتي المصاحف
لاحتمال ان تكون ال في المصاحف جنسية وقد
تبطل معنى الجمعية ولا شبهة في ان القراءة الشاذة
مكتوبة في مصحف من ثبتت عنه ولا حاجة في
التعريف الى زيادة المنزل على الرسول المذكور
في الميثاق للاستغناء عنه بالمنقول الينا الخ ولا
الى قوله بلا شبهة ايضا المذكور فيه لاخراج الآية
المشهورة لانها خرجت بقيد التواتر نعم يحتاج اليه
على قول الخصاص لان المشهور عنده احد قسمي
المتواتر ولكن فيه شبهة لان اصله من الآحاد واما
على قول غيره فيكون هذا القيد تاكيدا ولا الى
ذكر الاعجاز لعدم تعلق غرض الاصولي به اذ قد
يكون الدليل آية او بعضها ولا اعجاز باقل من اقصر
سورة او مقدارها ولا الى ذكر المتعبد بتلاوته

لانه من الاحكام وهي لا تدخل في الحدود وبما تقرر سلمت
ما في تعريف المحصل من الخلل لعدم انعكاسه لانه يصدق
على كل منقول تواترا حديثا كان او غيره كالاعم الحاضنة
والبلدان النائية ولعله بناه على جواز التعريف
بالاعم اذا قصر التمييز في الجملة او جنح الى ما اختاره
في التوضيح ان القرآن شخصي فلو يجد فاه اسيل
عن القرآن فانه لا يعرف اصلا الا بان يقال هو
هذا التركيب المخصوص فيقرأ من اوله الى آخره
فيكون قول المحصل المنقول تواترا معناه هذا المركب
المخصوص المعلوم حتى للصبيان يقرأونه ويتدارسونه
لكنه لا يناسب غرض الاصوليين لان الكتاب يطلق
عندهم على المجموع وعلى كل جزء لانهم انما يبحثون
عنه من حيث انه دليل على الحكم وذلك آية آية لا
مجموع القرآن فاحتاجوا الى تحصيل صفات مشتركة
بين الكل والجزء مختصة بهما ككونه منزلا على
الرسول صلى الله عليه وسلم مكتوبا في المصاحف منقولا
بالتواتر كذا في التلويح وتمامه فيه وقد اختلف
في البسملة والحق انها من القرآن لكن لم يكفر
جاحدها مع انكاره القطعي للشبهة القوية بحيث
يخرج كونها من القرآن من حيز الموضوع الى حيز
الاشكال ولم تجز بها الصلاة لشبهة الاختلاف
في كونها آية تامة واما قراءة الحائض والجنب
اياها فانما جازت بقصد الذكر والتيمن كجواز قراءة
الحمد لرب العالمين عند قصد الشكر لا التلاوة
ومما يتعلق بهذا المبحث من الفروع ان من قال بخلق

القرآن يكفر واختار في البزازية عدمه لاحتمال
ارادة المقروء بالسنتنا وهو مخلوق بل الظاهر ارادة
وان من قراء القرآن على الدف والقضيب يكفر وكذا
من ادخل آية منه في المزاح وان القرآن يخرج عن
كونه قرانا بالقصد فحمل للجنب على قصد الثناء
والدعاء وفي الظهيرية لو حلف لا يقرأ القرآن
فقرأ الفاتحة على قصد الثناء والدعاء لا يحنث ولا
يحنث بالبسملة الا ان ينوي التي في سورة النمل كذا
في فتح الغفار لابن نجيم وسواء الكتاب الذي هو
القرآن عند علمائنا هذا اللفظ نظم ومعنى اي اسم
للنظم الدال على المعنى لان الاحكام لما كانت في نظر
الاصوليين منوطة بالكلام اللفظي دون الازلي جعلوا
القرآن اسما له واعتبروا في تغييره ما يميزه عن المعنى
القديم ولكن كونه عربيا مكتوبا منقولا صفة
للفظ الدال على المعنى لا لمجموع اللفظ والمعنى
واختار النظم هنا لان القرآن عبارة عن الكلمات
المترتبة بترتيبه الخاص فلو غير ذلك الترتيب
بتقديم وتاخير في مفرداته خرج عن كونه قرآنا
ولا يضر اطلاقه على الشعر لان حقيقته جمع اللؤلؤ
في السلك بحسن الترتيب ومنه نظم الشعر
فخيبه تشبيه الكلمات بالدرر بخلاف اللفظ فان
حقيقته الرمي فاوثر النظم رعاية للادب واشار
بقوله وهو نظم ومعنى الى رد قول من زعم ان
المعنى المجرد قرآن على قول الامام اخذا مما
تجويزه القراءة بالفارسية في الصلاة لانه انما

قال قرآن اصوله انما هو دون الآية والآية
الفصحة ليست بمعجز وقرآن نظم الفصحة
تخلفا فانما هو دون الآية والآية الفصحة قرآن
الكلمة ومجموعها الذي هو كلمة متعارفة قصة قرآن
حقيقة لا حكما ولا عرفا وحكما وعرفا قاصر الاصوليون
قرآن حقيقة وحكما وعرفا قاصر الاصوليون
الثالث هذا غاية تحقيق
الكلام المقام

وهو اللفظ الموضوع

رخص فيها سقاطا لزوم النظم لان مبناه على التوسعة
والمعنى هو المقصود لا سيما في حال المناجاة وغير
العربي وان لم يكن منزلا مكتوبا منقولا لكنه اقامه
مقام العربي تقديرا على ان الاصح رجوع الامام عنه
الى قولهما انه لا تجوز القراءة بغير العربي فيها للقادر
وفي كلام المصنف اشارة الى انه لا يقع في القرآن
ما لا معنى له خلافا للحشوية وما فيه من الآيات
المتشابهات والحروف المقطعة فلها معان اطلع
الله عليها من اختاره من الراسخين او استأثر بعلمها
على الخلاف المشهور في ذلك وبقي فوائد تتعلق
بالقرآن لا تليق بهذا الكتاب تطلب من المطولات والى
توقفت معرفة الاحكام الشرعية على معرفة اقسام
النظم شرع في التقسيم فقال واقسامها اي اقسام
النظم والمعنى من حيث الافضاء الى الاحكام الشرعية
اربعة والا فاقسامها لا من هذه الحيثية كثيرة ٥
كالامثال والقصص والمواعظ والحكم وغيرها ووجه
الحصر ان اللفظ الدال على المعنى بالوضع لا بد له من
وضع للمعنى واستعمال فيه ودلالة عليه فتقسيم
اللفظ بالنسبة الى معناه ان كان باعتبار وضعه
له فهو الاول وان كان باعتبار استعماله فيه فهو الثالث
وان كان باعتبار دلالته عليه فان اعتبر فيه الظهور
والخفا فهو الثاني والا فهو الرابع والجميع اقسام
النظم بالنسبة الى المعنى كما صرح به في التوضيح
اخذا بالحاصل وميلا الى الضبط لا كما اختاره ٥
بعضهم من ان الثلاثة الاولى اقسام النظم والرابع

اقسام

اقسام المعنى والاقسام القسم الثاني اربعة تقابلها
فالمجموع عشرون وكلها تاتي في كلام المصنف مفصلة لكن
لا يكون هذا التقسيم حقيقيا الا بالنظر الى افراد كل
تقسيم تقسيم وامّا بالنظر الى اقسام تقسيم مع آخر
فلا لعدم التباين والاختلاف بينها مثلا قولنا جرت
العيون فمن حيث ان العين وضعت تارة للباصرة
وتارة لعين الماء تكون مشتركة بهذه الحيثية ومن
حيث ان العيون شاملة لافراد تلك الحقيقة ومن عين
الماء مثلا يكون عاما بهذه الحيثية فعلم انه لا تنافي
بين العام والمشترك لكن بين الخاص والعام تنافي
اذ لا يمكن ان يكون اللفظ الواحد خاصا وعاما
بالحيثيتين فاعتبر هذا في البواقي فانه سهل بعد
الوقوف على الحدود التي ذكرناها كذا في التوضيح وقال
في التلويح فان قلت من حق الاقسام التباين
والاختلاف وهو منتف في هذه الاقسام ضرورة
صدق بعضها على بعض كما لا يخفى قلت هذه ٥
تقسيمات متعددة باعتبارات مختلفة فلا يلزم
التباين والاختلاف بين جميع اقسامها بل بين الاقسام
الخارجة من تقسيم تقسيم وهذا كما يقسم الاسم تارة
الى المعرب والمبني وتارة الى المعرفة والنكرة ٥
مع ان كلا منهما اما معرب او مبني على انه لو جعل
الجميع اقساما متقابلة لكفى فيها الاختلاف بالحيثيات
والاعتبارات كما في اقسام التقسيم الاول فان لفظ
العيون مثلا عام من حيث تناول جميع افراد
الباصرة مشترك من حيث الوضع للباصرة وغيرها

وكذا التقسيم الثاني انتهى التقسيم الاول في وجوه
النظم اي في جهاته اي اعتباراته من حيث وضعه للمعنى
وموازبته الخاص بوما اي لفظ ولم يصرح به نقاديا
عن اطلاق اللفظ الذي اصله الطرح والرمي في اقسام
الكتاب فلا يقال لفظ الله كما يقال كلام الله وقول الله
كذا في الرضي وتو كالجنس متناول للمهملات والمستعملات
وما تكون دلالته بالطبع والعقل وقوله وضع اي
عين المعنى هو في الاصل مصدر سمي بمعنى العناية
فنقل الى اسم المفعول اي المعنى سواء كان ذاتا كزيد
او معنى كالعلم والجهل مخرج لما لا معنى له كالمهملات
وما لم تكن دلالته بالوضع كالحرفات وما دل طبعا
او عقلا وفي قوله لمعنى تجريد للوضع عن بعض
معناه اذ الوضع تعيين اللفظ للدلالة على معنى
بنفسه فالمعنى مستفاد من قوله وضع فاذا لم
يعتبر التجريد يكون ذكر المعنى مستدركا او يقال
ذكر ليجري عليه لفظ معلوم اذ هو صفة لابد لها
من موصوف تجري عليه فخرج به المؤول لان معناه
غير معلوم يقينا كما ذكره الاتقاني واختلف في اخراجه
للمجمل فقيل بر نظر الى ان معناه غير معلوم للسامع
وقيل لا لان معناه معلوم للواضع وصحح في الكشف
الاول لان حكم الخاص انه لا يحتمل البيان لكونه بينا
والمجمل لا يعرف الا بالبيان كذا في فتح الغفار للعلامة
ابن نجيم على انفراده اخرج به العام فانه وضع لمعنى
واحد معلوم لكن على وجه الاشتراك بين الافراد
والمراد بقوله على الانفراد ان لا يكون ذلك المعنى

الواحد

الواحد افراد سواء كان له اجزاء او لم يكن فتدخل الثنية
كما في التلويح واسم العدد تحت الخاص كالمائة فان
الواضع وضعه لمجموع وحدان الكثير من حيث هو
المجموع فيكون كل من الوحدان جزءا من اجزائه
فيكون موضوعا لواحد بالنوع كالرجل والفرس
بخلاف العام فانه موضوع لامر يشترك فيه وحدان
الكثير فيكون كل من الوحدان جزئيا من جزئياته
وبخلاف المشترك فان كلا من الوحدان نفس
الموضوع له كما في التلويح لكن ظاهر ما في التوضيح
والتلويح والتحرير ان العدد موضوع لكثير كالعام
فالمسمى متعدد فيهما لكن الاول محصور والثاني لا
وكل منهما بوضع واحد بخلاف المشترك فانه متعدد
الوضع فالحق في تعريف الخاص انه ما وضع لواحد
او متعدد محصور يشمل اسماء الاعداد ولذا قالوا
في التحرير اللفظ ان كان مسماه متحدا ولو بالنوع
او متعدد امدلولا على خصوص كيت به فالخاص
فدخل المطلق والعدد والامر والنهي انتهى كذا في فتح
الغفار والمراد بالمحصور ان يكون في اللفظ دلالة
على انحصاره في عدد معين وبغير المحصور عدمه
وبهذا ظهر الفرق بين العدد والمسميات فهي وان
كانت محصورة لكن لا بحسب دلالة اللفظ والمراد
بالوضع للكثير بحسب الاجزاء ان تكون الاجزاء
متفقة في الاسم كآحاد المائة فانها تناسب جزئيات
المعنى الواحد المتحدة بحسب ذلك المفهوم بخلاف
اجزاء زيد فانها غير متفقة في الاسم جنسا

اونوعا اوعينا لما كان نظر الفقهاء الى الاحكام
جعلوا اللفظ المشتمل على كثيرين متفاوتين في الاحكام
جنسا خاصا كانسان فانه مشتمل على الرجل والمرأة
والحكم بينهما متفاوت حتى ان من اشترى عبدا وظهر
انه امة اوعكسه لم ينعقد البيع واختص الرجل
بالنبوة والامامة والشهادة في الحدود والقصاص
وجعلوا المشتمل على كثيرين متفقين في الحكم نوعا
كالرجل والفرس واما الاختلاف بين العاقل وغيره
فمن العوارض وقد مثل في التوضيح بالمثالين
المذكورين للاشارة الى ان النوع في عرف الشرع
قد يكون نوعا منطقيا كالفرس وقد لا يكون كالرجل
كما في التلويح وجعلوا اللفظ الذي لم معنى واحد
حقيقة عينا خاصا كزيد وانما اخرج مع كونه
اولى بهذا الاسم من غيره تقديما للكلي لانه جزؤ
الجزئي فان الجزئي وهو زيد انسان وذكر فكان
الانسان جزءه وربما يقع الاشتباه بين الخاص
خصوص الجنس او النوع وبين العام فان الخاص
بالمعنيين المذكورين تحته افراد ايضا يطلق على
كل منها على سبيل البدل كما في الامثلة المتقدمة
من الانسان والرجل والفرس ويفرق بينهما بان
اللفظ الموضوع لمعنى تحته افراد ان قطع النظر
عنها حال الوضع فهو الخاص جنسا اونوعا كقتل
مشركا وان التفت اليها حالة الوضع وتعلقت
الاحكام بها فهو العام كاقتلوا المشركين وحكمه
اي اثره الثابت المستفاد منه عند التجرد عن

العوارض

العوارض والموانع الصارفة عن ارادة الحقيقة تناول
المخصوص قطعا اي تناوله لمدلوله على وجه ينقطع
ارادة غير مدلوله عنه فاذا قلنا زيد عالم وجب الحكم
عليه بالعلم لانه خاص والعلم خاص ايضا والقطعي
يطلق على في الاحتمال اصلا وعلى لاحتمال الناشي
عن دليل والمراد هنا المعنى الثاني لا عم من الاول
وهو ان لا يكون لم احتمال ناشئ عن دليل اذ الخاص
كما يكون للمتواتر يكون لغيره فلا يظهر كونه قطعيا
بالمعنى الاول ولان احتمال المجاز قايم وبهذا سقط
ما قيل كيف يثبت القطع مع الاحتمال لان نفس
الاحتمال لا ينافي القطع بالمعنى الاعم لان الاحتمال
الذي لم ينشأ عن دليل كالمعدوم فلا يمنع القطع
بهذا المعنى ولهذا يلام من فرمن ظل حايط غير
مايل لاحتمال سقوطه ولا يلام اذا كان مايلا بلا
احتمال بيان اي بيان التغيير واما بيان التغيير
والتقرير فانه يحتملها وانما لم يحتمل البيان المذكور
لكونه بينا لان البيان لاثبات الظهور وازالة الخفاء
وهو ظاهر غير خفي فلو بين لا فضى الى تحصيل الحاصل
واثبات الثابت وقد بنوا على كونه لا يحتمل البيان
فروعا منها عدم جواز الحاق التعديل اي الطمانينة
قدر تسبيحة الثابت بخبر الواحد في الصحيحين
للاعرابي الذي تركها من قوله صلى الله عليه وسلم
ارجع فصل فانك لم تصل بامر الركوع والسجود
وهو قوله ثم اركعوا واسجدوا على سبيل الفرض
كما ذهب اليه الشافعي رحمه الله تعالى لان الركوع والسجود

حكم انه موجب بنفسه مع قطع النظر عن الاضافة
الى الشارع

خاصان ولا احتمال فيها ليفتقر الى البيان لان مسماها
يتحقق بمجرد الانحناء ووضع الجبهة على الارض مع
الاستقبال والطمانينة دوام على الفعل لا نفسه
فهو غير المامور به فوجب ان لا تتوقف الصحة عليها
بخبر الواحد والا كان نسخا لاطلاق القاطع به وتمو
ممنوع عندنا مع ان الخبر يفيد عدم توقف الصحة
على التعديل وهو قوله في الحديث وما انتقصت
من هذا شيا، فقد انتقصت من صلاتك كما رواه
ابو داود وغيره لانه سماها صلاة والباطلة ليست
صلاة اولانه وصفها بالنقص ولما انسد باب
الحاق التعديل بالركوع والسجود على سبيل
الفرضية قلنا به على سبيل الوجوب اعمالا للدليلين
بقدر الامكان وليكون المدلول على قدر الدليل
فان القطعي يثبت الفرضية والظني يثبت الوجوب
ومنها فروع اخر ذكرت في المطولات ومنه اي من
الخاص الامر فان صيغة وضعت لغة لمعنى خاص
وهو طلب الفعل جزما وعند النحاة دال على الطلب
وقيل يأتي المخاطبة وعند اهل الكلام اقتضاء فعل
غير كف مدلول عليه بغير لفظ كف لانه نفسي عندهم
وعند الاصوليين حقيقته اصطلاحا قول القايل
لغيره على سبيل الاستعلاء افعل الآن الاليق بهم
تعريف الامر الصيغي لا النفسي لان بحثهم عن
الدلايل السمعية فخرج بقيد القول الفعل والاشارة
وبطريق الاستعلاء الدعاء والالتماس مما يكون
بطريق الخضوع والتحاور ولم يشترط العلو ليدخل

فيه قول الادنى للاعلى افعل على سبيل الاستعلاء
ولهذا يجب رعاية سوء الادب وبقوله افعل غيره
منها العبادات الدالة على طلب الفعل مع الاستعلاء
كقول القايل لمن هو دونه اوجبت عليك كذا والطلب
منك كذا فليس بامر اصطلاحا فان قلت تخرج
بما ايضا ما هو من صيغ الامر نحو استفعل وتفاعل
وتفعل وفعلل وتفعلل ونحوها فانها ليست
صيغة افعل قلت لا تخرج تلك الصيغ لان
المراد بافعل كل قول يدل على طلب الفعل بنفسه
لا خصوص افعل وقولنا ويختص اي الامر اي المراد منه
وهو الوجوب بصيغة لازمة بيان لما علم من قوله
ومنه الامر لان جعل الامر الخاص باعتبار اختصاص
المعنى بالصيغة ولم يلزم منه اختصاص الصيغة
بالمعنى تعرض للاختصاص من جانب اللفظ ايضا
بقوله بصيغة لازمة فان الاختصاص هنا من
الجانبين فان اللفظ قد يكون مختصا بالمعنى ولا
ولا يكون المعنى مختصا به كالالفاظ المترادفة
كانسان وبشر فانها يشتركان في الدلالة على الحيوان
الناطق وكل واحد منهما مختص بالحيوان الناطق
لا يدل على غيره بخلاف الحيوان الناطق فانه لا يختص
بواحد منها بل بمجموعهما وقد يكون على العكس
كالالفاظ المشتركة باعتبار احد المعنيين او المعاني
لا باعتبار مجموع المعاني فان القرء مثلا اذا استعمل
في الحيض كان الحيض مختصا به بمعنى انه لا يستفاد
الا منه وليس القرء مختصا بالحيض لاستعماله في

غيره وهو الظهر وقد يكون الاختصاص من المجانبين
كالالفاظ المتباينة وكما تقدم من الخاص ثم قرع
على اختصاصه بصيغة لازمة قوله فلو يكون الفعل
فعل الرسول صلى الله عليه وسلم الذى ليس بيانا لمجمل
الكتاب فان كان وجب اتباعه اتفاقا موجبا
خلافا لبعض اصحاب الشافعى رحمه الله يعنى ان
الوجوب لا يستفاد من غير الصيغة فلا يستفاد من
الفعل عندنا وعندهم يستفاد ايضا من الفعل
الذى ليس بسهو ولا طبع مثل الاكل والنوم ولا
مخصوصا به مثل وجوب التهجد ومرجع الخلاف الى
الطلاق لفظ الامر على الفعل اذ لا خلاف بيننا
وبينهم فى ان الامر اسم لما هو موجب وان الوجوب
لا يستفاد الا من الامر وانما الخلاف فى ان الامر
هل يطلق على الفعل حقيقة ام لا فعندنا لا يطلق
وعندهم يطلق لقوله تعالى وما امر فرعون برشيد
اى فعله لان الموصوف بالرشد هو الفعل ولقوله
صلى الله عليه وسلم صلوا كما رايتمونى اصلى فانه
حين شغل عن اربع صلوات يوم الخندق فقضاها
مرتبة والجواب عن الاول بان الفعل سمى بالامر
لان الامر سببه الحامل عليه لانه مامور به فاطلق
المصدر واريد به اسم المفعول مجازا والنزاع
انما هو فى الاطلاق الحقيقى ووصفه بالرشد لا يدل
على انه بمعنى الفعل كما توهموه لان الرشد بمعنى
الصلاب والقول متصف به كالفعل وعن الثانى
بان الوجوب استفيد من قوله صلى الله عليه وسلم

صلوا

صلوا كما رايتمونى اصلى لانى الفعل وهو قضاؤها
مرتبة تمسك الجمهور فى ان الامر لا يطلق على الفعل
حقيقة بالمنع من الوصال فانه صلى الله عليه وسلم
واصل فواصل اصحابه فانكر عليهم المواقفة بقوله
عليه الصلاة والسلام ايكم مثلى انى ابيت عند ربى
يطعمنى ويسقينى ونخلع النعال كما فى المصابيح من
انه عليه الصلاة والسلام كان يصلى باصحابه اذ خلع
نعله فخلعوا نعالهم فلما قضى صلاته قال ما حملكم
على القاء نعالكم قالوا رايناك القيت نعليك قال
ان جبريل اخبرنى ان فيهما قذرا اذا جاء احدكم
المسجد فلينظر فان رأى فى نعليه قذرا فليمسحها
وليصل فيهما فلو كان الفعل موجبا لما انكر عليهم
وفيه نظر بين فى المطولات وموجبه بفتح الجيم
اى اثره الثابت به فهو الحكم والمقتضى عند الفقهاء
الفاظ مترادفة كذا فى فتح الغفار نقلا من فتاوى
العلم التوقف عند ابن شريح لانه قد استعمل فى معان
مختلفة وهى ستة عشر الاول الايجاب كقوله تعالى
اقيموا الصلاة الثانى الندب كقوله تعالى فكاتبوهم
الثالث التاديب كقوله عليه السلام كل مما يليك
الرابع الارشاد كقوله تعالى واشهدوا اذا تبايعتم
نحو كلوا واشربوا السادس التهديد نحو اعملوا ما شئتم
السابع الامتنان نحو كلوا مما رزقكم الله الثامن
الاكرام نحو ادخلوها بسلام التاسع التعجيز نحو
فاتوا بسورة من مثله العاشر التسخير نحو كونوا
قردة الحادى عشر الاهانة نحو ذق انك انت العزيز

الكريم الثاني عشر التسوية نحو اصبروا او لا تصبروا
الثالث عشر الدعاء نحو اللهم اغفر لي الرابع عشر التمني
نحو الا ايها الليل الطويل الا انجلي الخامس عشر الاحتقار
نحو القوا ما انتم ملقون السادس عشر التكوين نحو
كن فيكون كذا في التوضيح وقد وصلها التاج السبكي
في جمع الجوامع الى ستة وعشرين معنى فليراجع
لمريد الاطلاع وموجبه عند لنا هاشم الندب عند
الاطلاق لقوله صلى الله عليه وسلم اذا امرتكم بامر
فاتوا منه ما استطعتم وعند بعض اصحابنا الاباحة
لانها ادنى مراتب الحسن الثابت للمامور به والامر من
ضروريات التمكن من الاقدام وذلك بالاباحة وقيل
القدر المشترك بين الوجوب والندب وقيل بينها
والاباحة وقيل مشترك بين الاولين وقيل مشترك
بين الثلاثة والتهديد والاحتجاج لهذه الاقوال
وردها موكول الى المطولات والمختار عند عامة
الفقهاء ان موجبه الوجوب اي اللزوم بالمعنى الشامل
للواجب القطعي والظني لان مدلول الامر ما ثبت
بخبر الواحد وموظني ولو خص الامر بالقراني لكان
معناه اللزوم القطعي لانه قطعيها وانما كان موجبه
الوجوب لانه المتبادر من اطلاق صيغة مجردة عن
القرائن والمتبادر من اقوى امارات الحقيقة ولتكرر
استدلال السلف بها على الوجوب شايعا بلا نكير
ولا تنقل الخيرة عن المامور بالامر بنص قوله تعالى
وما كان لمؤمن ولا مؤمنة اذا قضى الله ورسوله امرا
ان يكون لهم الخيرة من امرهم لان الندب والاباحة

لا ينفيان

لا ينفيان الخيرة ولاستحقاق الوعيد لتاركه بقوله
تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنة
او يصيبهم عذاب اليم فان المفهوم من الآية التهديد
على مخالفة الامر والحاق الوعيد بها فيجب ان تكون
مخالفة الامر حراما وتركا للواجب ليلحق بها الوعيد
والتهديد ولاجماع اهل العرف واللغة على ان من يريد طلب
الفعل مع المنع عن تركه يطلبه بمثل صيغة افعل فدل
على ان لطلب الفعل جزما وهو الوجوب بعد الحظر
بالحاء المهملة والظاء المشالة اي المنع او قبل الدلايل
السابقة فانها غير فارقة بين الوارد بعد الحظر وغيره
خلافا لبعض اصحاب الشافعي رحمه الله تعالى فانهم ذهبوا
الى ان الامر ان ورد قبل الحظر فهو للوجوب وان ورد
بعده فهو للاباحة بدليل الاستقراء في استعمالاته فوجب
الحمل عليه عند التجرد عن القراين لوجوب الحمل على
الغالب مالم يعلم انه ليس منه نحو فاذا انسلخ الاشهر
الحرم فاقتلوا المشركين ولا مخلص لنا الا بمنع صحة
الاستقراء ان تم كذا في التحرير فما وقع في الشروح
من الاستدلال لهم بقوله تعالى فاصطادوا غير صحيح لما
في التلويح من ان المثال الجزئي لا يصحح القاعدة الكلية
ولانه ثابت بالقرينة ولا نزاع في الحمل على ما يقتضيه
المقام عند انضمام القرينة والكلام عند التجرد
عنها ثم ان محل الخلاف امر متصل بنهي اضدادا او معلق
بزوال سبب النهي فالاول كقوله صلى الله عليه وسلم كنت
نهيتكم عن زيارة القبور فزوروها والثاني نحو فاذا
حللتم فاصطادوا والاول في الامر المطلق وبهذا ظهر غلط

من استدل بامر الحايض والنفساء بالصلاة اذا طهرت
بعد النهي عنها حال الحيض والنفاس فانه امر مطلق
وليس الكلام فيه كما افاده في التحرير كذا في فتح
الغفار ولما فرغ من بيان اختصاص الامر بالوجوب
وعكسه اراد ان يبين ان هذا الاختصاص هل يوجب
التكرار بلا قرينة او لا واذا لم يوجب التكرار
هل يحتمله او لا فقال ولا يقتضي اي لا يفيد الامر
اي مدلوله وهو الصيغة التي هي المادة والهيئة
التكرار اي تكرار الفعل المطلوب لانها موضوعة
لمطلق الطلب لا بقيد مرة ولا تكرار لكن المرة من
ضروريتها اذ لا يتحقق بدونها بيان ذلك ان الامر
بالصيغة المشتقة من المصدر طلب تحقيق المصدر
لا غير وانه اسم فرد فلا يحتمل العدد غير ان الفرد
يتنوع الى حقيقي وموادن الجنس واعتباري وهو
تمام الجنس لانه فرد اعتبارا بالنسبة الى سايرالاجناس
فاما ما بينهما فعدد محض فلا يتناوله اسم الفرد
وسيتضح قريبا معنى الفرد الحقيقي والاعتباري وقيل
انه يقتضي التكرار بدا عند الاطلاق والتجرد
عن القرائن المانعة عن التكرار لانه تكرر في النهي
نعم فوجب في الامر لانها طلب قلنا قياس في اللغة
بدلالة لفظ وهو لا يجوز وبالفرق بين الامر والنهي
بان النهي لتركه وتحققه بالترك في كل الاوقات
والامر لاثباته ويتحقق بمرة وقوله ولا يحتمله
اي التكرار نفي لمذهب الشافعي رحمه الله فانه
قال الامر لا يوجب التكرار لكنه يحتمله بمعنى انه لطلب

الفعل

الفعل مطلقا سواء كان مرة او متكررا ولهذا يتقيد
بكل منها نحو اضربه قليلا او كثيرا او مرة او مرات
لانه وان كان مختصرا من مصدر منكر والنكرة في
الاثبات تخص لكن يحتمل ان يقدر المصدر معرفة
بدلالة القرينة فيفيد العموم والفرق بين الموجب
والمحتمل ان الموجب يثبت من غير قرينة والمحتمل
لا يثبت بدونها كقولك جاني زيد موجبه مجيء زيد
نفسه ومحتمله مجيء كتابه او خبره وذا لا يراد
من هذا اللفظ الا بدليل وقوله سواء تعلق
بشرط كقوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا او اختص
بوصف كقوله تعالى اقم الصلاة لدلوك الشمس
نفي لقول من قال انه لا يقتضي التكرار ولا يحتمله
الا اذا كان معلقا بشرط او مخصوصا بوصف لان
الغسل يتكرر بتكرر الجنابة والصلاة تتكرر
بتكرر الدلوك والحق انه لا يقتضي التكرار ايضا
ولا يحتمله كغير المقترن واما ما وجب من العبادات
مكررا كالصلوات والصوم فباسبابها المتجددة
المكررة كالاوقات في الصلوات وشهادة الشهر
في الصوم لا بالامر ولهذا لم يتكرر الحج لاتحاد
سببه وهو البيت واذا كان الامر لا يقتضي
التكرار ولا يحتمله فيقع على اقل جنسه اي جنس
الفعل المامور به وهو الفرد الحقيقي وموادن
ما يعد به ممتثلا بلا نية ويحتمله كله على الصحيح
اي كل الجنس من حيث انه فرد اعتباري اعني المجموع
من حيث انه مجموع فانه يقال الحيوان جنس واحد

من الاجناس واطلاق جنس واحد من التصرفات وكثرة
الاجزاء والجزئيات لا تمنع الوحدة الاعتبارية واذا
كان محتملا فلا يثبت الا بالنية وقوله على الصحيح
يتعلق بمجموع قوله فيقع على اقل جنسه ويحتمل
كله ومقابله قول بعض اصحاب الشافعي القايلين
باقتضائه التكرار وقول الامام الشافعي رحمه الله تعالى
القايل باحتماله التكرار فعنده يقع على الاقل والاكثر
وما بينهما من الاعداد وثمرة الاختلاف تظهر فيما اذا
قال لها طلقي نفسك فعلى القول الاول يوجب الثلاث
وعلى قول الشافعي يقع على الواحد ويحتمل الاثنين
والثلاث فتصح ارادة كل منها وعندنا يقع على
الواحد وتصح نية الثلاث لانها مجموع افراد الطلاق
فيكون واحدا اعتباريا فتقع الثلاث ان طلقت ثلاثا
لانه محتمل فيثبت بالنية ولا تصح نية الاثنين
لانه عدد محض ولا دلالة لاسم الفرد على العدد
فاذا طلقت ثنتين فلا تقع الا واحدة لانه ليس
موجبا ولا محتملا فهو كما لو نوى الطلاق باستغني
الماء فان قيل لو لم يحتمل العدد لما صح تفسيره
بمثل طلقي نفسك ثلثين قلنا ليس بتفسير
بل تغيير الى ما يحتمله مطلق اللفظ ولذا قالوا اذا
قرن بالصيغة ذكر العدد في الايقاع يكون الوقوع
بنفس العدد لا بالصيغة حتى لو قال لها طلقتك
ثلاثا فماتت قبل ذكر العدد لم يقع ومحل عدم
وقوع الثنتين في الحرة واما في الامة فيصح تطليقها
ثنتين بالنية لانه كل الجنس في حقها ولما فرغ من

بيان

بيان موجب الامر وعدم احتماله التكرار شرع في تقسيم
ما يجب به فقال وحكمه اي حكم الامر اي الواجب به
نوعان اداء وهو اقامة الواجب به اي ايقاع الحالة
المخصوصة التي ثبت بالامر لزوم ايقاعها على المكلف
وتحقيقه ان للفعل معنى مصدريا هو الايقاع ومعنى
حاصلا بالمصدر وهو الحالة المخصوصة ونفس الوجوب
الثابت بالسبب هو لزوم وقوع تلك الحالة ووجوب
الاداء الثابت بالخطاب هو لزوم ايقاع تلك الحالة
والاداء المتعلق باختيار المكلف ايقاعها فالمراد
باقامة الواجب بالامر ايقاع تلك الحالة المخصوصة
فتتصف تلك الحالة بنفس الوجوب نظرا الى لزوم
ايقاعها فالموصوف بهما واحد بالاعتبارين وتلك
الحالة لما كانت كالموجودة في نظر الشارع لا يلزم
اتصاف المعدوم بالامر الموجود كذا في فتح الغفار
وبما تقرر ظهر لك الفرق بين نفس الوجوب ووجوب
الاداء وستاتي لمزيد تحقيق ان شاء الله تعالى
واحترز بقوله اقامة الواجب عن القضاء فانه اقامة
مثل الواجب وعن النفل فانه لا يتصف بالاداء
والقضاء وغيرهما التوضيح بالثابت قال ليشمل النفل
بخلاف القضاء فان الكل جروا فيه بالواجب لانه مبني
على كون المتروك مضمونا والنفل لا يضمن بالترك
واما اذا شرع فيه فافسده فقد صار واجبا
فيقضي كذا في التلويح واكتفى بالواجب هنا مما يعم
الفرض ايضا وهو اللازم ومواعيم من ان يكون ثبوته
بصريح الامر او ما في معناه كقوله تعالى وعلى

الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا ونزاد بعضهم
قيدا اخر وهو في وقته لان اقامة الواجب في غير
وقته لا يكون اداء ولم يعتبر المصنف هذا القيد ليعم اداء
الزكاة والامانات والكفارات والنذور مما ليس
بموقت نعم لو زاد في التعريف بعد قوله وهو اقامة
الواجب قوله اول جزء منه لكان اولى لانه باداك
التحريمة فقط في الوقت يكون اداء عندنا وبركعة
عنداك فعلى قوله يشترط على المذهبين فعل جميع
الواجب في الوقت لكونه اداء كما افاده في التحرير "وقضاء
وهو تسليم مثله" اي مثل الواجب "به" اي بالامر "فرق
بينهما بان الاداء فعل الواجب والقضاء فعل مثله
وهذا انما يتجه على القول بان القضاء لم يجب بالامر
الاول وانما وجب بامر جديد لانه ح مثل لا عينه
واما على الصحيح الذي اعتمده المصنف وغيره فغير متجه
لان القضاء على هذا القول فعل الواجب ايضا لكن
الاداء فعله في وقته والقضاء فعله بعده كما افاده
في التحرير فتعريف المصنف للقضاء يكون مبنيا على القول
المرجوح او نقول سماه مثلا مسامحة باعتبار
فقصانه بفوات شرفية الوقت فكانه صار تسليم مثل
الواجب لا عينه "وبتبانا ولان" اي يستعمل الاداء بدل
القضاء اي مكانه "وبالعكس" مجازا "شرعا لتباين
المعنيين مع اشتراكهما في تسليم الشئ الى من يستحقه
وفي اسقاط الواجب مثال استعمال الاداء مكان
القضاء قولك اديت الدين الى الغريم نويت ان اؤدي
ظهر الامس ومثال العكس قوله تعالى فاذا قضيتم مناسككم

اى اديتموها فاذا قضيت الصلاة اى اديت لان المراد
منها الجمعة وهي لا تقضى قيدنا المجاز بالشرعي
لانه بحسب اللغة للقضاء حقيقة في تسليم العين
والمثل لان معناه الاسقاط والاتمام والاحكام
والاداء مجاز في تسليم المثل لانه ينبئ عن شدة
الرعاية والاستقصاء في الخروج عما لزمه وذلك
بتسليم العين دون المثل كذا في التلويح "ويؤيد بان
بنيتهما على الصحيح" اي يؤدى كل منهما بنية الاخر فيجوز
الاداء بنية القضاء وبالعكس ولقد احسن المصنف
ترك تفريع هذه المسئلة على الاولى لان تفريعها
عليها غير صحيح وكذا تركه في التوضيح لان الكلام في اطلاق
اللفظ على معنى وليس ههنا لفظ لان النية محلها
القلب وان ضم اليها التلفظ باللسان فكذلك لانه
اراد بكل لفظ حقيقته وليس كلامنا فيه واما جوازه
فباعتبار انه اتى باصل النية ولكنه اخطأ في الظن
والخطاء في مثله معفو كما ذكره في الكشف كذا افاده
المحقق ابن نجيم في فتح الغفار "ويجبان" اى الاداء
والقضاء "بسبب واحد" وهو ما وجب به الاداء
عند الجمهور اى من اصحابنا فلا ينافيه كون القضاء
بامر جديد قول اكثر الاصوليين فكيف يكون مقابله
قول الجمهور استدل القايلون بان القضاء يجب
بامر جديد بان اقامة الفعل في الوقت انما عرفت
قربة بخلاف القياس فلا يمكننا اقامة مثل هذا
الفعل في وقت آخر مقامه بالقياس كما في الجمعة
وتكبيرات التشريق فان اقامة الخطبة مقام ركعتين

ليست مشروعة في غير ذلك الوقت وكذا الجهر بالتكبير
عقيب الصلوات في غير ايام التشريق فاذا فات شرف
الوقت لا يعرف له مثل الا بنص وعند عامة اصحابنا
يجب بما وجب الاداء لانه لما وجب بسببه لا يسقط
بخروج الوقت وله مثل معقول من غير يعرف بالرأي
ما عليه فما فات الا شرف الوقت وقد فات غير
مضمون الا بالاثم اذا كان عامدا لقوله تعالى فعدة
من ايام اخر ولقوله عليه الصلاة والسلام من نام
عن صلاة او نسيها فليصلها اذا ذكرها فان ذلك
وقتها فقد دلت الآية والحديث على ان شرف
الوقت غير مضمون اصلا اذا لم يكن عامدا في الترك
فانه اثبت في الصوم والصلاة وهو معقول ثبت
في غيرهما كالمنذورات والاعتكاف قياسا لا يقال
قد اعترفتم بان القضاء وجب بامر جديد وهو
الآية والحديث المتقدمان والقياس المذكور لانا
نقول ما ذكرناه من الآية والحديث للاعلام بان
ما وجب بالسبب السابق غير ساقط بخروج الوقت
وان شرف الوقت ساقط لا للايجاب ابتداء والقياس
مظهر لا مثبت ومحل الاختلاف القضاء بمثل ٥
معقول اما بمثل غير معقول فبامر جديد اتفاقا
وتظهر ثمرة الخلاف بين القولين فيمن نذر صوم
يوم معين كيوم الخميس مثلا وفاته صوم لعذر
كمرض مثلا فعند القايلين بان القضاء يجب
بامر جديد لا يجب عليه قضاؤه وعند المحققين
يجب قضاؤه لان السبب الموجب للاداء موجب

للقضاء وقيدنا بالتفويت لعذر لانه اذا فوته
بغير عذر يجب القضاء اتفاقا لانه لما فوته فقد
التزمه ثانيا وهو عندهم بمنزلة نص مقصود
وقيل التفويت والفوات سواء والقضاء لازم
اتفاقا فلله ثمرة لم في الفروع وفي هذا المقام مباحث
تطلب من التلويح وغيره من المطولات والانواع
الاداء العبادات والمعاملات ثلاثة بالنظر الى كل
منها وحاصل التقسيم هنا ما ذكره في التلويح عن فخر
الاسلام ان المامور به اما اداء او قضاء ثم كل منهما
اما محض ان لم يكن فيه شبهة الاخر او غير محض ان كان
فتصير اربعة ثم كل من الاداء المحض والقضاء
المحض ينقسم قسمين لان الاداء المحض ان كان
مستجمعا لجميع الاوصاف المشروعة فاداء كامل
والا فقاصر والقضاء المحض اما ان تعقل فيه المماثلة
فقضاء بمثل معقول واما ان لا تعقل فقضاء بمثل
غير معقول فبهذا الاعتبار تصير الاقسام ستة
ثم كل من الستة اما ان يكون في حقوق الله تعالى او
حقوق العباد فتصير اثنى عشر قسما والمحض لم
يتعرض لاقسام الاداء والقضاء في حقوق العباد
فالاقسام بحسب تقسيمه ستة ولا يخفى عليك ان
الكامل والقاصر قسمان للاداء المحض لا لمطلق
الاداء كما فعل المحض لانهما لو كانا قسمين لمطلق
الاداء لكان حاصلا دايرا بين النفي والاثبات فيلزم
ان يكون الشبيه بالقضاء قسما منها وقد جعله
قسيما لها فكان ينبغي ان يقسم الاداء الى محض

وشبيه بالقضاء والمحض الى كامل وقاصر وهذا هو
المراد وان كانت العبارة لا تفي به كما اجاب به في التلويح
عن عبارة صدر الشريعة كامل وهو ما يودى كما شرع
اى بجميع اوصافه المشروعة من الواجبات والسنن
والمندوبات كالصلوة بجماعة فيما شرعت فيه الجماعة
مثل المكتوبات والعيدين والوتر في رمضان والتراويح
ولم تشرع فيه الجماعة فهي فيه صفة قصور لا كمال
بمنزلة الاصبع الزايدة والمراد ان تودى كلها بجماعة
ليكون كاملا وقاصر وهو الناقص عن صفته بان
يخل بشئ من المكملات كالصلاة منفردا لفوت الجماعة
التي هي من المكملات وكصلاة المسبوق فانه منفرد
كما في التوضيح فيكون اداؤه قاصرا لكن اختلف
في محل قصوره فقيل انه فيما سبق به فقط لانه
كل صلاته ويشهد له قول الفقهاء المسبوق منفرد
فيما يقضي الا في اربعة كما ذكر في التبيين اى فيما
يؤديه بعد فراغ الامام فاطلاق القضاء مجاز
ويلزم منه ان البعض المؤدى بالجماعة اداء كامل
وقيل القاصر اداء الصلاة كلها الا ما يقضيه
فقط فيكون القصور متفاوتا وتمامه في صلاة
المنفرد اشد منه في صلاة المسبوق ولعل هذا هو
الاوجه لفوت المكمل في بعضها فاتصفت كلها
بالقصور وجزم الاصوليون بان ما يقضيه هو البعض
الاول والفقهاء فصلوا فقالوا ان ما يقضيه اول
صلاته في حق القراءة وآخر في حق التشهد ويتوابعه
احكاما مذكورة في كتب الفروع كذا في فتح الغفار

وشبيه

وشبيه بالقضاء كفعل اللاحق بعد فراغ الامام
ففعله اداء باعتبار كونه في الوقت قضاء باعتبار
فوات ما التزمه مع الامام فهو يقضي ما انعقد
له احرام الامام من المتابعة والمشاركة معه بمثله
لا بعينه لعدم كونه خلفه حقيقة الا انه لما كانت
القريمة في حقه الاداء مع الامام لكونه مقتديا
وقد فاته ذلك بعذر جعل الشارع اداءه في هذه
الحالة كالاداء مع الامام فصار كانه خلف الامام
حكما ولذا لا يقراء ولا يسجد لسهوه ولو تبدل اجتهاده
في القبلة لم يتبع غير مجتهد امامه بعد فراغه تفسد
كالمقتدي حقيقة وانعكست الاحكام المذكورة في
المسبوق لكونه منفردا ولما كان فعل اللاحق اداء
باعتبار الاصل قضاء باعتبار الوصف جعل اداء
شبيها بالقضاء لا قضاء شبيها بالاداء ترجيحا للاصل
على الوصف وقد صرح في فتح القدير للاحق بانه
من فاته شئ من صلاة امامه بعد ما دخل معه
وهو اولى من تعريف الاصوليين له بمن ادرك اول
صلاة الامام وفاته الباقي بعذر فانه يرد عليه
المسبوق اللاحق وهو كما في فتح القدير من فاتته
الركعة الاولى ثم اقتدى ثم نام في الثلاثة ثم
استيقظ بعد فراغ الامام فانه يبدأ في القضاء
بالركعات الثلاثة التي نام فيها على سبيل الوجوب
عند فاتم بما سبق به وهي الاولى فيأتي بركعة
لا يقراء فيها ويقعد متابعة لامامه ثم يقوم
فيأتي بركعة لا يقراء فيها ويقعد متابعة لامامه

ثم بالجزء يقراء فيها وتمت التي سبق بها ويقعد للختم
ويتردد على كلا التعريفين المقيم لو اقتدى بالمسافر
فانه بعد سلام الامام لاحق وتثبت احكام اللاحق
في حقه مع انه ما فاته شئ من صلاة الامام الا ان
يقال انه ملحق به لانه مقتد تحريمة لا فعلا فهو
كاللاحق لا انه من افراده حقيقة وفرعوا على كون
اداء اللاحق شبيها بالقضاء انه لا يتغير فرضه
بنية الاقامة لو كان مسافرا ونوى الاقامة فيما
يقضيه بعد فراغ امامه لان القضاء لا يتغير
بالسفر وانواع القضاء ثلاثة ايضا قضاء
محض وهو ما لا تكون فيه شبهة الاداء وهو قسمان لانه
اما قضاء بمثل معقول وهو ان تعقل فيه المماثلة
كالصلاة للصلاة والصوم للصوم لانا نعقل المماثلة
بين صوم امس وصوم اليوم وصلاة الظهر في
وقت العصر او قضاء بمثل غير معقول اى غير
مدرك بالعقل لان العقل بنفسه فان المعقول
يطلق على ما يفهم بالعقل وهو المراد هنا كالفدية
للصوم عند العجز عنه عجزا مستمرا الى الموت لانا
لا نعقل المماثلة بينهما لا صورة وهو ظاهر ولا
معنى لان معنى الصوم اتعاب النفس بالامساك
ومعنى الفدية تنقيص المال وان كان بينهما مماثلة
باعتبار انه لما صرف طعام اليوم الى المسكين فقد
منع النفس عن الارتفاق به فكانه لم يطعمها
لكنا لا نعقلها فاثبتناها اما بالنص او الاجماع
والفدية لغة الغداء وشرعا قدر طعام مسكين لقوله

تعالى

تعالى ففدية طعام مسكين اى من قدر طعام مسكين
كما في الجلالين وعند فقهائنا التمكين من طعام مسكين
لان الاحكام لا تتعلق الا بالافعال والتعبير بالتمكين
دون التمليك ليشمل الاباحة لانها كافية فيها عندنا
وهي اكلتان مشبعتان بخلاف صدقة الفطر وعندنا
قدر طعام مسكين نصف صاع من بر او زبيب او صاع
من تمر او شعير او قيمة ذلك ومما ينبغي التنبيه عليه
ان الفدية انما تكون خلفا عن صوم هو اصلي
بنفسه كقضاء رمضان والمنذور المعين امّا
صوم الكفارات فلا تكون الفدية خلفا عنه في حق
الشيخ الفاني لانه بدل عن غير والبدل لا يكون له
بدل كما في فتح القدير والثالث قضاء بمعنى
الاداء كقضاء تكبيرات العيدين في الركوع لمدرك
الامام فيه ما دام راكعا فانه قضاء باعتبار فوت
موضعها وهو القيام شبيه بالاداء باعتبار ان للركوع
شبها بالقيام باعتبار بقاء الاستواء في النصف
الاسفل وقيدنا قضاء التكبيرات بمن ادرك الامام
لان الامام لا ياتي بها في الركوع اذا سهى عنها ثم
تذكرها فيه بل يعود الى القيام اتفاقا لانه قادر
على حقيقة الاداء فلا يعمل بشبهه حتى لو كان
المسبوق يرجو ادراكه فينبغي ان ياتي بها قائما فانه
ياتي بها قائما ثم يدركه كذا في فتح الغفار نقلا
عن الكشف وانما شرطنا بقاء الامام راكعا لانه
ان رفع الامام راسه سقط عن المأموم ما بقي من
التكبير تقديما للمتابعة المفروضة على الواجب

والقومة لم تكن محلا لاداء ولا قضاء لانها للفصل
ولهذا لو ادركه فيها لا يقضي التكبيرات فيها بل يقضي
الركعة مع تكبيراتها وقد علم من هذه المسئلة
ان المسبوق يقضي الاذكار قبل فراغ الامام
بخلاف الافعال وقد رجوا به وبانه في قضاء
التكبيرات يكبر برأي نفسه لانه منفرد فيهما
يقضي وانه لا يرفع يديه هنا تقديما لسنة
الوضع على المركبتين لانه في محله على سنة الرفع
لانه في غير محله وعلم من تمثيلهم بتكبيرات العيدين
ان تكبيرة الافتتاح لا تقضي في الركوع والحسن
لازم للمامور به ضرورة ان الشارع حكيم لا يامر
بشيء الا لحسنه ولا ينهى عن شيء الا لقبحه ثم
الحسن والقبح يطلقان على ثلاثة معان الاول
كون الشيء ملايما للطبع ومنافرا له فبهذا المعنى
الملوحسن والمر قبيح والثاني كونه صفة
كمال وصفة نقصان وبهذا المعنى العلم حسن
والجهل قبيح والثالث كون الشيء متعلق المدح
عاجلا والثواب آجلا وكونه متعلق الذم عاجلا
والعقاب آجلا وبهذا المعنى الطاعة حسنة
والمعصية قبيحة ومعنى كون الشيء متعلق
المدح او الذم والثواب او العقاب شرعا نص
الشارع عليه او على دليله وهو لا ينافي جواز
العفو ولذا قالوا كونه متعلق العقاب ولم
يقولوا كونه بحيث يعاقب عليه فهما بالمعنيين
الاولين عقليان يستقل العقل بدركهما واما

بالمعنى

بالمعنى الثالث فقد اختلفوا فيها فعند الاشاعرة
لا يثبتان بالعقل بل بالشرع فقط فالحسن لا بالامر
والنهي وعند بعض اصحابنا والمعتزلة حسن
بعض افعال العباد وقبحها يكونان لذات الفعل
ثم عند المعتزلة العقل حاكم بالحسن والقبح موجب
للعلم بهما وعندنا الحاكم هو الله تعالى والعقل آلة للعلم
بهما فيخلق الله تعالى العلم بهما عقيب نظر العقل نظرا
صحيحا بطريق جرى العادة والفرق بين طريقنا
والاشاعرة والحنفية انهما عند الاشاعرة لا يعرفان
الا بعد كتاب ونبي وعندنا يعرفهما العقل بخلق
الله تعالى العلم بهما اما بالضرورة كحسن الصدق النافع
وقبح الكذب الضار واما بالكسب والنظر فالادلة
كحسن الكذب النافع وقبح الصدق الضار وقد
لا يعرفان الا بالشرع كحسن صوم آخر يوم من رمضان
وقبح صوم اول يوم من شوال فانه مما لا سبيل
للعقل اليه لكن الشرع اذا ورد به كشف عن
حسن وقبح ذاتيين واثبتنا على هذا الخلاف انه
لا يتعلق به تكليف حكم قبل البعثة وبلوغ دعوة
فلا يحرم كفر ولا يجب ايمان عند الاشاعرة والبخاريين
لكونهما ثابتين بالامر لا بالعقل وعلى قول عامة
اصحابنا تتعلق الاحكام قبلها وهو اختيار الماتريدية
واتباعه ونقلوا عن الامام لو لم يبعث الله رسولا
لوجب عليهم معرفته بعقولهم وعنه لا عذر لاحد
بالجهل بخالقه لما يرى من خلق السموات والارض
وفي التحرير المختار قول البخاريين لقوله تعالى

وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا وخلافه تاويل
وهكذا قول الامام لا عذر على ما بعد البعثة فاكد
في المسايرة وهو ممكن فيه لا في المروى الاول وقال
في التحرير وح فيجب حمل الوجوب على معنى ينبغي
في المروى الاول وصح المسئلة من امهات مسايل
الاصول ومهمات مباحث المعقول والمنقول ومن
كلامية من جهة البحث عن ان افعال الباري جل
وعلا هل تتصف بالحسن وهل تدخل القبايح تحت
ارادته ومشيته وهل تكون بخلقه ومشيته لا صولية
من جهة البحث عن الحكم الثابت بالامر يكون حسنا
وما تعلق به النهي يكون قبيحا ثم ان معرفتهما
امر مهم في علم الفقه ليثبت بالامر ما ليس بحسن
وبالنهي ما ليس بقبيح والمباحث المتعلقة بهما
طويلة الذيل تطلب من التوضيح والتلويح ولما
بين لزوم الحسن للمامور به اخذ في تقسيمه فقال
وهو اما لمعنى في عينه اي اتصف بالحسن لمعنى
ثبت في ذاته اي ان ذاته حسنة في نفسها مع قطع
النظر عن الامور الخارجة عنها بمعنى ان العقل
لو كان موجبا لمعرفة الحسن لحسنه حين النظر
في المامور به وان فرض عدم كونه ماموربه بامر
صادر عن الحكيم كذا في فتح الغفار نقلا عن التقرير
لا يقال الحسن لمعنى في عينه لا يشمل الا الحسن
لجزيه ضرورة ان جزوء الشئ معنى كاين فيه ولا يشمل
الحسن لعينه اذ ليس ذات الشئ معنى كاينا فيه
لانا نقول المراد من الحسن لمعنى في عينه ان لا يثبت

له الحسن من امر خارج سواء كان منشاء الحسن ذاته
او جزء من اجزايه ونظيره قول المنطقيين في تعريف
الذاتي انه ما يدخل في حقيقة جزييا ته فانه لو حمل
الدخول على حقيقته لم يشمل النوع فاراد وا بالدخول
عدم الخروج فدخل النوع في تعريف الذاتي فانه
ليس بخارج عن حقيقة جزييا ته كما انه ليس بداخل
ولو قال اما لعينه كان اخصر واظهر لكنه تبع في ذلك
فخر الاسلام فانه عبر عنه بالحسن لمعنى في نفسه
وقد اجاب عنه في التوضيح فقال وانما اطلق
الحسن لمعنى في نفسه على الحسن لعينه اما اصطلاحا
ولا مشاحة في الاصطلاحات او لان الحسن لعينه
هو الفعل المطلق كالعبادة مثلا وهو لا يوجد
الا في ضمن جزييا ته الموجودة وبحثنا في تلك
الجزييات المعلوم وجودها حسا وهي لا تكون حسنة
الا لمعنى في نفسها او حسنة لغيرها انتهى وهو
نوعان احدهما ما حسن لمعنى في وصفه وهو نوعان
ايضا الاول ما لا يقبل سقوط التكليف به كالتصديق
فانه لا يسقط عن المكلف بحال والثاني ما يقبل
سقوط التكليف به كالاقرار باللسان يسقط
حال الاكراه قال تعالى الا من اكره وقلبه مطمئن
بالايمان والتصديق هو الاصل والاقرار ملحق به
لانه دال عليه وانما جعل الاقرار باللسان داخلا
في حقيقة الايمان عندنا دون عمل سايرالاركان
لان الانسان مركب من الروح والجسد فلا تتم
صفته الا بان تظهر من الباطن الى الظاهر بالكلام

الذى يدل على الباطن وكذلك سائر الافعال
فمن صدق بقلبه وترك الاقرار من غير عذر لم
يكن مؤمنا اعتبارا لجهة ركنية الاقرار فى حالة
الاختيار وان صدق ولم يصادف وقتا يقر
فيه يكون مؤمنا اعتبارا لجهة تبعيته فى حالة
الاضطرار كذا فى التنقيح وشرحه والقول بدخول
الاقرار فى مفهوم الايمان احد قولين فى المسئلة
عندنا والقول الثانى ان الايمان هو التصديق
فقط وانما الاقرار شرط لاجراء الاحكام الدنيوية
عليه وكالاقرار فى سقوط التكليف به الصلاة
فانها حسنة لمعنى فى عينها لانها افعال واقوال
مخصوصة تدل على تعظيم الله تعالى وتسقط اصلا
ووصفا عن الحايض والنفسا ووصفا لا اصلا
كالصلاة فى الاوقات المكروهة لا يقال الوصف
عرض خارج عن الماهية فكيف يكون هذا النوع
وهو ما حسن لمعنى فى وصفه داخلا تحت ما حسن
لمعنى فى عينه مع التباين المذكور بينهما لانا نقول
الوصف هنا جزء من الماهية وداخل فى مفهوم ذلك
الفعل الموصوف بالحسن لان الفعل نسبة والاعراض
النسبية تقوم بالنسب والاضافات التى هى اوصاف
فى المعنى فالاضافات المختلفة فصول مقومة
لها مثلا قولنا شكر المنعم حسن لذاته معناه ان
الشكر الموصوف باضافته الى المنعم حسن اى الهيئة
المركبة من الشكر والاضافة الى المنعم لان ذات
الشكر من غير اضافة حسن وكذلك الكفر بالله قبيح

لان

لان مطلق الكفر قبيح والا لكان الكفر بالطاغوت
قبيحا واللازم باطل كذا يؤخذ من التوضيح والنوع
الاخر ملحق بهذا القسم اى بما هو حسن لمعنى فى
وصفه وانما كان ملحقا به لانه لان حسنه ثبت بواسطة
كما سياتى بيانه مشابه للحسن لمعنى فى غيره وانما
كان مشابها للحسن لمعنى فى غيره لانه لالغاء تلك
الواسطة وذلك كالزكاة والصوم والحج لان حسنها
ليس لذاتها لان الزكاة تنقيص المال والصوم تجويع
النفس والحج سفر شاق وانما حسنها بالغير وهو دفع
حاجة الفقير وقهر النفس وزيارة البيت لكن
الفقير والبيت لا يستحقان هذه العبادة والنفس
مجبولة على المعصية اى مفطورة عليها فلا يحسن
قهرها فارتفعت الوسايط فصار تعبدا محضا لله
تعالى كذا فى التنقيح فان قلت قد عدوا صلاة
الجنازة من الحسن لغيره مع انها انما حسنت لقضاء
حق الميت والميت لا يستحق العبادة كالفقير
فينبغى ان تكون من افراد هذا القسم قلت
انما لم يجعلوها من افراده لانهم شرطوا فى سبب
الواسطة فيه ان لا يكون اختياريا كالحاجة فى الزكاة
وشهوة النفس فى الصوم والاضافة الى الله تعالى
فى الحج فلما كان سبب الواسطة غير اختيارى
جعل هدرا واما اذا كان سبب الواسطة اختياريا
كاسلام الميت فى صلاة الجنازة وكفر الكافر
فى الجهاد فان الواسطة تكون معتبرة وقول فخر
الاسلام فى الوسايط فى هذا القسم انها بلا اختيار

العبد معناه بالنظر الى سببها لا اليها كما ذكره فى فتح
الغفار عن السراجى وفى اندراج هذا القسم تحت
الحسن لمعنى فى عينه اشكال مذكور مع جوابه فى التوضيح
وتما يتفرع على الحاقه بالحسن لمعنى فى عينه اشتراط
الاهلية الكاملة فيها فلا تجب الزكاة على الصبى
كما لا تجب عليه الصلاة وحكم النوعين اى الحسن
لمعنى فى عينه والملتحق به واحد وهو ان الواجب
متى ثبت لا يسقط الا بالاتيان به او باعتراض ما
يسقطه بعينه اى مالم اثر فى اسقاطه نفسه بلا
واسطة مثل الحيض والنفاس ونحوهما وتما احترازا
عن ما وجب لغيره فانه يسقط بسقوط ذلك الغير
كالوضوء والسعى الى الجمعة وقوله واما لمعنى
فى غيره بكسر همزة اما معطوف على قوله اما لمعنى
فى عينه اى غير المامور به لا نفس المامور به بل المامور
به وسيلة الى ذلك الغير سببا كالسعى الى الجمعة
فانه فى نفسه غير حسن لانه اتعاب النفس وارتكاب
المشقة وانما حسن لكونه يتمكن به من ادآء الجمعة
او شرطا كالوضوء للصلاة ومعنى كون حسنه لا
بالنظر الى ذات المامور به انه بحيث لو فرض عدم
الامر به وكان العقل محسنا لما حسنه فلا ينافيه
ان يكون حسنا لكونه اتيانا بالمامور به فكل
مامور به حسن لكونه اتيانا بالمامور اذا اتى به
لكونه مامورا به لا مطلقا وبهذا ظهر فساد ما قيل
ان كل المامورات حسنة لمعنى فى نفسها بهذا المعنى
لانه انما يكون كذلك اذا اتى به لكونه مامورا به

فالوضوء

فالوضوء الغير المنوى حسن لغيره عندنا لاجل الصلوة
والمنوى بنية استئال امر استحسن لغيره ولمعنى
فى نفسه لكونه اتيانا بالمامور به وتمامه فى التوضيح
وسواى الحسن لمعنى فى غيره نوعان ايضا اى كما ان
الحسن لمعنى فى عينه نوعان احدهما ما لا يودى بالمامور
به يعنى ان الغير الذى شرع هذا المامور به لاجله وثبت
الحسن له بواسطته لا يحصل بعد حصول المامور به
الا بفعل قصدى كالوضوء والسعى الى الجمعة فان الوضوء
فى نفسه غير حسن لانه تبرد وانما حسن للتوصل به الى
ادآء الصلاة فكان حسنا لغيره وكذا السعى ليس
بحسن فى نفسه كما تقدم وانما حسن للتمكن به من اقامة
الجمعة فكان حسنا لمعنى فى غيره ثم الصلاة لا تتادى
بالوضوء بحال والجمعة لا تتادى بالسعى بوجه
بل بفعل مقصود بعد حصول كل واحد منهما والنوع
الآخر ما يؤدى به اى بالمامور به كالجهاد فانه ليس
بحسن فى نفسه لانه تخريب وقتل وانما حسن لاعلاء
كلمة الله تعالى والاعلاء المذكور يتادى بالجهاد ويحصل
به ومن هذا القبيل صلاة الجنازة حسنت لقضاء
حق الميت وانما صارت حسنة بواسطة اسلام
الميت اذ لو كان غير مسلم لقبحت الصلاة عليه
وقضاء حقه يتادى بها وتقدم قريبا ان الحسن
هنا لما كان سببه اختياريا لم تلغ الواسطة
ولم يلتحق بالحسن لمعنى فى عينه كالزكاة وحكمهما
اى النوعين واحد ايضا كالنوعين الاولين وهو
بقاء الوجوب بوجوب الغير وسقوطه بسقوط

الغير حتى لو سقطت الصلاة بحيض او نفاس او
غيرهما سقط وجوب الوضوء وكذا لو سقطت الجمعة
بعذر من الاعذار سقط وجوب السعي اليها وكذا لو
امكن اقامتها بدون السعي كما اذا كان معتكفا او حمل
الى الجامع مكرها لان السعي لم يجب الا للتمكن من
اقامتها فاذا سقطت او حصلت بدونه سقط وجوبه
وكذا الجهاد يسقط باسلام الناس عن آخرهم على
فرض وقوعه وكذا الصلاة على الميت تسقط بعارض
مضاف الى اختياره كارتداد والعياذ بالله تعالى
وبغي وقطع طريق وترك المحرم من اقسام الحسن
لما كان حسنا لحسن في شرطه وما يتفرع عليه من
ابحاث القدرة الممكنة والميسرة وما لا فتصكار
ولما انهى الكلام على تقسيم الامر باعتبار وصفه
الى اداء وقضاء وحسن لعينه على تقسيم شرع في
تقسيمه باعتبار امر غير قايم به وهو الوقت فقال
(والامر اى المامور به) نوعان النوع الاول مطلق
عن الوقت (وهو ما لم يقيد طلب ايقاعه بوقت
من العمر كالزكاة وصدقة الفطر والنذور المطلقة
والكفارات والعشر وقضاء رمضان وقد اختلف
في صدقة الفطر وقضاء رمضان هل هما من المطلق
او من المقيد فاختار في التحرير ان صدقة الفطر
من المقيد فبعد يومه تكون قضاء والاكثرون
كما في المغني والتحقيق والمنار على انها من المطلق
قال في فتح الغفار وقد حكى في البدايع خلافا بينهم
فمنهم من قال تجب وجوبا مضيقا بيوم الفطر والصحيح

غير

غير فما اختاره في التحرير ترجيح لما قابل الصحيح انتهى
واما صوم رمضان فقد جعله صاحب المنار من
المقيد تبعا لفخر الاسلام نظرا الى انه لا يكون الا بالنهار
والاظهر ما ذهب اليه شمس الائمة وغيره انه من المطلق
كنذر الصوم المطلق لان التعليق بالنهار داخل في
مفهوم الصوم لا قيد له كما في التلويح فلا يوجب
الاداء على الفور (وهو الاتيان بالواجب اول
اوقات الامكان كما في التحرير لانه جاء للفور وجاء
للتراخي فلا يثبت الفور الا بالقرينة لانه امر مزاحم
ثبوتي فيحتاج الى القرينة بخلاف التراخي فانه
عدم اصلي فعدم ايجابه الفور لا ينافي الفور
كما انه لا يقتضيه فمن اتى بالمامور به عقب الامر
فورا خرج من العهدة وتعبير المصنف اولى مما عبر به
في المنار والتنقيح وغيرهما وتوانه على التراخي
لان التراخي له تفسيران احدهما التقييد بالاستقبال
والمراد من قولهم ان مطلق الامر ليس هو على الفور
ولا على التراخي ولا دلالة للامر على احدهما بل كل منهما
بالقرينة وثانيهما عدم التقييد بالحال لا التقييد
بالاستقبال وهذا المعنى هو المراد لصاحب المنار
وصدر الشريعة ففي عبارتهما ايهام خلاف المقصود
بخلاف عبارة المصنف فانها نص في المقصود وفي التحرير
ووجوبه على التراخي اى جواز التاخير ما لم يغلب
على ظنه فواته انتهى قال في فتح الغفار وهذا
احسن من التفسيرين الاولين لان المقصود من قولهم
على التراخي افادة جواز التاخير لا التقييد بزمن

او عدمه في الصحيح خلافا للكرخي وبعض اصحاب
الشافعي رحمه الله تعالى في قولهم ان الامر المطلق اي
المبادرة عقيب وروده بالفعل ومنهم القائلون
بانه للتكرار وقيل هو للفور والعزم في الحال
على الفعل بعد وقيل هو مشترك بين الفور
والتراخي اي التاخير والمبادرة بالفعل ممتثل
خلافا لمن منع امتثاله بناء على قوله الامر للتراخي
ومن وقف عن الامتثال وعدمه بناء على قولهم
لا نعلم اوضع الامر للفور ام للتراخي ومنشاء
الخلاف استعمالهم فيهما كامر الايمان والحج واذا كان
التراخي فيه غير واجب فهل هو حقيقة فيهما
لان الاصل في الاستعمال الحقيقة او في احدهما
حذرا من الاشتراك ولا نعرفه اي ذلك لاحد
او هو للفور لانه احوط او للتراخي لانه يسقط عن
الفور بخلاف العكس لامتناع التقديم او في القدر
المشترك بينهما حذرا من الاشتراك والمجاز وهو
الاول الراجح اي طلب الماهية من غير تعرض
لوقت من فور او تراخ كذا في جمع الجوامع وشرحه
للمحلي وتمام الاحتجاج لهذه الاقوال وعليها مذكور
في المطولات وتمثيله بالحج للتراخي مبني على
قول الشافعي ومحمد رحمهما الله تعالى واما على قوله
لابي يوسف وهو المعتمد فوجوب الحج فوري قاله
في فتح الغفار فان قلت قد قاله في الهداية
في الزكاة ثم هي واجبة على الفور لانه مقتضى مطلق
الامر وقيل على التراخي لان جميع العمر وقت للاداء

ولذا لا يضمن بهلاك المال بعد التفريط وقالا
في الحج انه واجب على الفور عند ابي يوسف وعند
ابي حنيفة ما يدل عليه وعند محمد على التراخي فما
في الصحيح في الموضعين قالت الصحيح المعتمد
فيهما الفورية لانها مقتضى مطلق الامر كما في
الهداية لما علمت ان قول الكرخي وهو ضعيف وانما
هو من دليل خارجي وهو في الزكاة انها لدفع
حاجة الفقير وهي معجلة فمتى لم تجب على الفور
لم يحصل المقصود من الايجاب على وجه التمام
وفي الحج الاحتياط لان الموت في سنة غير نادر
فتاخيره بعد التمكن تعريض له على الفوات فلا
يجوز فحل من الزكاة والحج فريضة والفورية
فيهما واجبة فيأثم بالتاخير وترد شهادته
وتمام تحقيقه في فتح القدير في الموضعين
وقد يقال رد الشهادة لارتكاب المكروه تحريما
مشكل لانه لم يوجد ارتكاب كبيرة ولا اصرار
على صغيرة ولا فعل ما يخل بالمروءة انتهت
والنوع الثاني "مقيد به" اي بالوقت "وهو"
اي المقيد بالاستقراء لما وجد في الخارج "انواع"
اربعة لانه اما ان يعلم فضل وقته عنه
كالصلاة واما ان تعلم مساواته وح اما ان
تكون مساواته سببا كصوم رمضان او لا
كصوم القضاء واما ان لا يعلم فضله ولا مساواته
كالحج وبحسب التقسيم العقلي تزيد الاقسام
قسما آخر وهو ما كان وقته ناقصا عنه وهذا

غير واقع لانه تكليف بما لا يطاق لان الغرض القضاء
كمن وجب عليه الصلاة في آخر جزء من الوقت لا يسعها
كصبي بلغ وكافر اسلم وحايض طهرت في ذلك
الوقت كذا يستفاد من التوضيح وقد اشار الى الاقسام
الاربعة بقوله الاول ان يكون الوقت ظرفا
للمؤدى الظرف في اصطلاح الاصوليين زمان يحيط
بالمؤدى ويفضل عنه والمؤدى الهيئة الحاصلة
من الاركان المخصوصة الواقعة في الوقت كما في التلويح
وشرطا للاداء اى الاخراج من العدم الى الوجود
بخلاف المودى فانه المفعول كالركعتين فكانا غيرين
كذا في الكشف والتلويح ورده في التحرير بانه غلط
لان ذلك الفعل كالصلاة الذي هو المفعول هو
المراد بالاداء لا الاداء الفعل الذي هو فعل الفعل
لانه اعتباري لا وجود له انتهى فصار معنى الاداء
عندهم فتنتفي المغايرة ح بين الاداء والمودى
اللهم الا ان يكتفى بالمغايرة الاعتبارية ومعنى
كون الوقت شرطا للاداء ان الاداء لا يتحقق بدونه
مع انه غير داخل في مفهوم الاداء ولا موثر في وجوده
وليس شرطا للمؤدى لان المختلف باختلاف الوقت
موصفة الاداء والقضاء لا نفس الهيئة فان قلت
ظرفية الوقت للمؤدى يستلزم شرطيته للاداء فلا حاجة
الى ذكرها قلت لو سلم فلا نسلم انه لزوم بين
حتى يستغني عن ذكره وايضا المقصود بيان اشتراك
الصلاة والصوم في شرطية الوقت وامتياز الصلاة
بظرفيته كذا في التلويح وسببا للوجوب اى لوجوب

المودى

المؤدى لاتفاق الفرق على انه سبب محض علامة
للوجوب كذا في التحرير وينقل الاتفاق اى الاجماع
يستغني عن ما ذكره صدر الشريعة من الدلايل
على السببية فانها لا تخلو عن شيء وهي قوله
تعالى اقم الصلاة لدلوك الشمس واضافة الفعل
اليه كصلاة الفجر مثلا وهي تدل على الاختصاص
ومطلق للكامل وهو بالسببية وتغيرها بتغيره
صحة وفسادا وكراهة وتجدد الوجوب بتجدده
وبطلان التقديم عليه وكل منها يفيد الظن
لا القطع لقيام الاحتمال الا ان المجموع يفيد
القطع لانه رجحان المظنون يتزايد بكثرة
الامارات الى ان يبلغ حد القطع كشجاعة
على وجود حاتم وفي هذه الادلة مناقشات ذكرها
في التلويح فان قلت لا مناسبة بين الاوقات
والعبادات ولا بد من المناسبة بين الاسباب
والمسببات قلت السبب في الحقيقة تزاوف
نعم الله تعالى في الاوقات والعبادة شكر فاقيم
المحل مقام الحال وفي التلويح ان ههنا وجوبا
ووجوب اداء ووجودا ولكل منها سبب حقيقي
وسبب ظاهري فالوجوب سببه الحقيقي هو
الايجاب القديم وسببه الظاهري هو الوقت
ووجوب الاداء سببه الحقيقي تعلق الطلب
بالفعل وسببه الظاهري اللفظ الدال على
ذلك ووجود الاداء سببه الحقيقي خلق الله تعالى
وارادته وسببه الظاهري استطاعة العبد اى

قدرته الموثرة المستجمعة لجميع شرايط التاثير فهي
لا تكون الا مع الفعل بالزمان وتمامه فيه وقد
تبين بما ذكر ان الوجوب غير وجوب الاداء وقد تغير
كثير من العلماء في الفرق بينهما قال في التوضيح ثم
اعلم ان بعض العلماء لا يدركون الفرق بين نفس
الوجوب ووجوب الاداء ويقولون ان الوجوب
لا ينصرف الا الى الفعل وهو الاداء فبالضرورة
يكون نفس الوجوب هي نفس وجوب الاداء فلا
يبقى فرق وقد درمنا ابدع الفرق بينهما ما ادق
نظره وما امتن حكمته ثم فرق بينهما بما حاصله
ان الوجوب اشتغال الذمة بفعل او مال ووجوب
الاداء لزوم تفريغ الذمة بما اشتغلت وتحقيقه
ان للفعل معنى مصدريا هو الايقاع ومعنى
حاصل 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 نفس
الوجوب ولزوم تسليمه الى من له الحق وجوب
الاداء فالمتصف بالوجوب في كل منهما مختلف فهذا
وجه افتراقهما في المعنى ثم انهما يفترقان في الوجود
اما في البدني فكما في صلاة النايم والناسي وصوم
المسافر والمريض فان وقوع الحالة المخصوصة
التي هي الصلاة او الصوم لازم نظرا الى وجود
السبب واهلية المحل ولذلك وجب عليهم القضاء
وايقاعها من هولاء غير لازم لعدم الخطاب وقيام

المانع

المانع واما في المالي فكما في الثمن اذا اشترى الرجل
شيئا بثمن غير مشار اليه بالتعيين فانه يجب في
الذمة ضرورة امتناع البيع بلا ثمن ولا يجب اداؤه
الا بعد المطالبة انتهى وتعقبه في التلويح وذكر
فرقا لا يرد عليه التعقب فليراجع لمزيد الاطلاع
ومعنى الجامع للظرفية والشرطية والسببية وقت
الصلاة ظاهر ان المحكوم عليه بالامور الثلاثة شئ
واحد وهو مشكل لان بين الظرفية والسببية منافاة
لان لازم السببية التقدم ولازم الظرفية المقارنة
والتنافي بين اللازمين يوجب التنافي بين
الملزومين وقد تفصوا عنه بجعل المحكوم عليه
مختلفا بالاعتبار فالشرط هو الجزو الاول من الوقت
والظرف مطلق الوقت حتى يقع اداء في اي جزء
من اجزاء الوقت اوقعه على ما هو الصحيح من المذهب
واما السبب فكل الوقت ان اخرج الفرض عن وقته
والا فالبعض اذ لو كان هو الكل لزم تقدم المسبب
على السبب لوصله تاما في اثناء الوقت اولزم الاداء
بعد وقته لو تقدم السبب بتمامه على المسبب وكلاهما
باطل بالضرورة ثم ذلك البعض لا يجوز ان يكون
اول الوقت على التعيين والا لما وجبت على من
صار اهلا للصلاة في آخر الوقت بقدر ما يسعها
واللازم باطل بالاجماع ولا آخر الوقت على التعيين
والا لما صح الاداء في اول الوقت لامتناع التقدم
على السبب واذا لم يتعين الاول ولا الاخير فهو الجزو
الذي يتصل به الاداء ويلبيه الشروع فيه لان

الاصل في السبب هو الوجود والاتصال بالمسبب
فلا جهة للعدول من القريب القايم الى البعيد المنقضي
كذا في التلويح وح فان اتصل الاداء بالجزء الاول
فهو السبب والوجوب مضاف اليه لعدم المزاحم
وان اتصل بالجزء الثاني فيضاف اليه الوجوب وتنتقل
السببية عن الجزء الاول اليه وهكذا وكل جزء اتصل
به ابتداء الشروع الى اخر جزء من الوقت فان اتصل
به الشروع كان سببا ايضا واضيف اليه الوجوب
وان لم يتصل به وصارت الصلاة قضاء اضيف
الوجوب الى جملة الوقت لان العدول عن الكامل في
الاداء كان للضرورة وقد انتفت هنا فوجب القضاء
بصفة الكمال فلهذا لا يتادى عصر امسه في الوقت
الناقص لانه مضاف الى جملة الوقت ولا نقص فيها
فقد وجب كاملا فلا يتادى في الوقت الناقص
لان الناقص لا يجزى عن الكامل بخلاف عصر يومه
فان وجوبه مضاف الى ما اتصل به الاداء وهو الجزء
الناقص الذي تغير فيه قرص الشمس فتادى كما وجب
وتمامه في التوضيح والتلويح ومن حكمه اي حكم ما كان
الوقت فيه ظرفا للمؤدى اشتراط نية التعيين
اي اشتراط النية في التعيين فالاضافة بيانية لان
المشترط تعيين النية لا نية التعيين الا بالمعنى
المذكور ولو حذف نية واكتفى بقوله اشتراط التعيين
لكان اخصر واظهر ففي الكنز والملتقى وللفرض شرط
تعيينه وفي التنوير ولا بد من التعيين لفرض وواجب
التهم الا ان يكون مقصوده التنبيه على ان محل التعيين

القلب

القلب لا اللسان وانما اشترط تعيين الواجب في
هذا النوع لان الوقت يسعه وغيره فان المشروع
لما تعدد لم يصر مذكورا بالاسم المطلق الا عند
تعيين الوصف فيجب تعيينه واورد ان فرض
الوقت هو الاصلي وغيره محتمل والمحتاج الى التعيين
انما هو المحتمل كالمجاز مع الحقيقة واجيب بان
ما ذكرناه هو الراجح لانه دال على وجوب اشتراط
النية لوصف العبادة ووصفها عبادة كاصلها
كذا في التقرير وذكر اشتراط التعيين لهذا النوع
ولم يذكر اشتراط النية له كما ذكره فخر الاسلام
مع انه من احكامه ايضا لانه حكم ثابت لكل
عبادة والمقصود بيان المختص بهذا النوع كان
تعيين العبادة يستلزم نية اصلها فاستغنى
به عنها بخلاف العكس ويحصل التعيين باضافة
الفرض الى اليوم كظهر اليوم مثلا وان خرج الوقت
وكذا المقرون بالوقت ان لم يخرج فان خرج لا يجزيه
في الصحيح وفرض الوقت كظهر الوقت الا في الجمعة
الا من معتقدا انها فرض الوقت وان نوى الظهر
لا غير قيل لا يجزيه لاحتمال فايتة عليه وفي
فتاوى العتابي الاصح انه يجزيه كذا في فتح الغفار
ولا يسقط اي اشتراط التعيين بضيق الوقت
اي صيرورته بحيث لا يسع الا ذلك الواجب لان
ما ثبت حكما اصليا بناء على سعة الوقت لا يسقط
بالعوارض وتقصير العباد على ان التوسعة لم تزل
بالكلية فانه لو قضى فرضا عند ضيق الوقت اوصلى

فتلاصح فالمناهم موجوده وهو العلة في اشتراط التعيين
ولا يتعين للسببية بتعيين العبد نصا بان يقول
عينت ذلك الجزء من الوقت للسببية اذ ليس له
وضع الشرايع فلو عين ثم ادى قبله او بعده جاز
الا بالاداء اى الا في ضمن فعله لان لم الارتفاق فعلا
بما هو حقه ثم يتعين به المشروع حكما كالحانث
فانه يخير في الكفارة بين اطعام عشرة مساكين
او كسوتهم او تحرير رقبة وكوعين واحدا منها بالقول
لم يتعين حتى ان له ان يكفر بغيره وانما يتعين الكفارة
اذا فعله واشار بقوله كالحانث الى ان المكلف
مخير في الايقاع في اى جزء من اجزاء الوقت والى ان
الواجب في الكفارة واحد يتعين بفعله والنوع
الثاني من المقيد بالوقت ان يكون الوقت معيارا
مساويا لما ادى للواجب لانه قد يزداد بازدياده
وينقص بانتقاصه وسببا لوجوبه كشهر رمضان
فانه معيار للواجب فيه وهو الصوم وسبب للوجوب
اما المعيارية فلكون الصوم يستغرق اجزاء سائر
ايامه ولا يفضل منها عنه شئ والايام هي المرادة
من الشهر شرعا وان كان شهر رمضان لغة اسم
للايام والليالي معا وبهذا يندفع منع كونه معيارا
بناء على انه اسم للايام والليالي كما نقله في فتح الغفار
عن التقرير واما السببية فلقوله تعالى فمن شهد
منكم الشهر فليصمه ومثله للتعليل ولصحة الصوم
فيه وتكرره به ولصحة الاداء فيه للمسافر مع عدم
الخطاب وقد اختلف في السببية المذكورة فذهب

الاكثرون الى ان الجزء الاول من كل يوم سبب لصومه
لان صوم كل يوم عبادة على حدة فيتعلق كل بسبب وان
الليل ينافيه فلا يصلح سببا لوجوبه وذهب شمس الائمة
السرخسي الى ان السبب مطلق شهود الشهر على ما هو
الظاهر من النص والاضافة لان الشهر اسم للمجموع الا
ان السبب هو الجزء الاول منه ليلا يلزم تقدم الشئ على
سببه ولهذا يجب على من كان اهلا في اول ليلة من
الشهر ثم جن قبل الاصباح وافاق بعد مضي الشهر
حتى يلزمه القضاء فلهذا تجوز نية اداء الفرض في
الليلة الاولى مع عدم جواز النية قبل سبب الوجوب
كما اذا نوى قبل غروب الشمس وسببية الليل لا تقتضي
جواز الاداء فيه كمن اسلم في آخر الوقت وايضا قوله
عليه الصلاة والسلام صوموا لرؤيته يدل على ذلك
اذ ليس المراد حقيقة الرؤية اجماعا بل ما يثبت بها وهو
شهود الشهر ولا جهة للتعبير بالرؤية عن الجزء
الاول من كل يوم وكل من هذه الوجوه وان امكن دفعه
الا انها امارات تفيد بمجموعها رجحان سببية شهود
الشهر مطلقا كذا في التلويح قال العلامة ابن نجيم
في فتح الغفار ولم ار من ذكر لهذا الخلاف ثمرة
في الفروع والتحقيق ما ذهب اليه السرخسي لانه على
قول غيره يلزم مقارنة المسبب لسببه لان الجزء من
كل يوم سبب لوجوب الصوم مع وجوبه في الجزء
الاول ايضا وقد جمع بين القولين في الهداية فقال
في فتح القدير لانه لا منافاة فشهود جزء منه سبب
لكله ثم كل يوم سبب لصومه غاية الامر انه تكرر سبب

وجوب صوم اليوم باعتبار خصوصه ودخوله في ضمن
غيره انتهى ولم يذكر كون المعيارية شرطا لادائه
لانه يعرف من كونه سببا ومن حكمه نفي غيره اي عدم
شرعية غيره فيه لان الشرع اوجب شغل المعيار
بالواجب حال كون المعيار واحدا بقوله تع فمن شهد
منكم الشهر فليصمه ووجوب شغل المعيار الواحد
ينفي غيره فصار الغير منفيا بالنص ولقوله صلى
الله عليه وسلم اذا انسلخ شعبان فلا صوم الا رمضان
فيصاب بمطلق الاسم تفريع على نفي غيره اريد صوم
بمطلق نية الصوم لان الفرض متعين فيصاب باصل
النية كما اذا كان في الدار زيد وحده وقلت
يا انسان تعين هو لعدم مزاحمة غيره له واشار
بقوله فيصاب الخ الى انه لا يصح بدون اصل النية
خلافا لزفر وحجته انه لما صار متعينا فكل امساك
يقع فيه يكون مستحقا على الفاعل فيقع عن الفرض
وان لم ينو كهبة كل النصاب من الفقير بغير النية
قلنا هذا يكون جبرا والشارع عين الامساك
الذي هو قربة لهذا ولا قربة بدون القصد والنية
ويصاب ايضا مع الخطاء في الوصف بان نوى النفل
او واجبا آخر لانه نوى الاصل وزيادة جهة وقد
لغت الجهة وبقي الاصل وهو كاف فان قلت
نية النفل اعراض عن الفرض فصار بمنزلة ترك
النية قلت الاعراض انما يثبت في ضمن نية النفل
وقد لغت فيلغو ما في ضمنها وقال الشافعي رحمه الله
تع والجمهور لا يصاب بمطلق الاسم ولا مع الخطا في الوصف

وانتصر

واستدلهم المحقق ابن الهمام في التحرير وادلة الفريقين
مبسوطة في المطولات ولما كان هذا الحكم غير جار على
اطلاقه عند ابي ح رحمه الله تع نبه على ذلك بقوله
الا في المسافر ينوي واجبا آخر عند ابي حنيفة هذا
الاستثناء يتعلق بقوله ومع الخطاء في الوصف لا بقوله
فيصاب بمطلق الاسم اي يصاب صوم الشهر بنية اصل
الصوم مع الخطاء في الوصف في حق الجميع الا في المسافر
اذا نوى واجبا آخر فانه لا يصاب في حقه بهذه النية
بل يقع صومه عما نوى عند ابي ح رحمه الله تعالى
لان وجوب الاداء لما سقط عن المسافر صار رمضان
في حق ادائه بمنزلة شعبان واذا ادى نفلا او واجبا
آخر في شعبان يصح فكذا في رمضان وعند هما لا فرق
بين المسافر والمقيم والصحيح والسقيم لان الشارع
رخص له في الفطر دفعا للمشقة فاذا تحملها وترك
الترخص كان هو والمقيم سواء فيقع صومه عن
فرض الوقت بكل حال وفي النفل عنه روايتان
اي فيما اذا نوى المسافر النفل فعن ابي حنيفة روايتان
في رواية يقع عن رمضان لا عن النفل وهو الاصح لانه
انما رخص تخفيفا عليه فيظهر فيما فيه اسقاط واجب عنه
كقضاء ونذر لا في النفل وفي رواية يقع عن ما
نواه من النفل لان انشاء غيره حكم التعيين ولا
تعيين في حقه كشعبان وقيد بالواجب والنفل
لان المسافر ان اطلق فالاصح انه يقع عن رمضان
على جميع الروايات اذ لم يعرض عن العزيمة ويقع
صوم المريض عن الفرض في الصحيح يعني فيما اذا

نوى نفلا او واجبا اخر فانه يقع عن رمضان ويلغو
الوصف وما اختاره المصنف من الفرق بين المريض والمسافر
عند الامام هو ما نقله فخر الاسلام وشمس الائمة بناء
على ان رخصته متعلقة بحقيقة العجز فاذا صام ظهر
فوات شرط الرخصة فصار كالصحيح وفي المسافر
تعلقت بدليل العجز وهو السفر وهو ثابت واكثر
المشايخ ومنهم صاحب الهداية على التسوية بينهما
عندهم ان المرخص هو المرض الذي يزداد بالصوم لا
المرض الذي لا يقدر به على الصوم فلا نسلم انه اذا
صام ظهر فوات شرط الرخصة وتوفيق صاحب
الكشف بين القولين بحمل الفارق على مريض لا يضره
الصوم فتعلق الرخصة بحقيقة العجز وحمل المسوي
على مريض يضره الصوم فتتعلق بازدياده ليس
بتوفيق لان المريض الذي لا يضره الصوم خارج عن
المبحث لانه صحيح في حق الصوم كما افاده في التقرير
فالصحيح التسوية بينهما كما نقله في التقرير عن اصح
كتب معتبرة كذا في فتح الغفار "والنوع الثالث"
من انواع المقيد بالوقت "ان يكون معيارا لا سببا
كقضاء رمضان" والكفارات اما كونه معيارا فظاهر
واما كونه ليس بسبب فلان السبب شهود الشهر
كالاداء لان الصحيح ان القضاء يجب بما يجب به الاداء
وسبب صوم الكفارات اسبابها من الحنث والقتل
ونحوهما واما صوم النذر فهو من هذا القسم معينا
كان او مطلقا لان سببه النذر لا الوقت ولذا جاز
التعجيل في المعين قبل وقته لكن المعين مشابه

القسم

للقسم الثاني من وجه باعتبار صحته مع اطلاق النية
ونية النفل بخلاف نية واجب آخر فانه يقع عن ما نوى
لان تعيين الوقت له من العبد فاثر فيما له لا فيما عليه
"ويشترط فيه التعيين" فلا يصح بمطلق النية ولا بنية
مبايتة كنية واجب آخر لان الوقت ليس بمتعين
له فيقع كالامساك في اول اليوم من شروع الوقت
وهو النفل فلا يقع عن القضاء الا اذا نوى عنه
من الليل فينعقد الامساك من اول النهار بمحتمل
الوقت وهو القضاء ولو قال ويشترط فيه التبييت
لكان اولى "ولا يحتمل الفوات" لان وقته العمر بخلاف
الاولين وهو ما كان الوقت فيه ظرفا وما كان معيارا
وسببا فان الاداء فيهما يفوت بفوات الوقت
كالصلاة وصوم رمضان "والنوع الرابع من انواع
المقيد بالوقت" ان يكون الوقت فيه "مشكلا" اي ذا
شبهين يشبه المعيار ويشبه الظرف "كالحج" اي
كوقته فانه يشبه المعيار من جهة انه لا يصح في عام
واحد الا حج واحد كالنهار للصوم ويشبه الظرف من
حيث ان اركان الحج لا تستغرق جميع اجزاء وقت الحج
كالصلاة "ومن حكمه تعيين ادائه في شهره" في
العمر متى اتفق اي كل عام صالح لاداءه حتى لو اخر
عن العام الاول من سني الامكان واداه في عام بعده
كان مؤديا لا قاضيا بالاتفاق وانما الخلاف بين
ابي يوسف ومحمد رحمهما الله في الاثم بالتاخير وعدم
الاثم وعند ابي يوسف يجب عليه في السنة الاولى
من سني الامكان ويأثم اذا اخر عنها لانه لما وجب

عليه لا يسعه ان يؤخره لان الحياة الى العام القابل
مشكوكة حتى اذا ادرك القابل زال الشك فقام
مقام الاول بخلاف قضاء الصلوة والصوم فان
الحياة الى اليوم الثاني غالبة فاستوت الايام كلها
وعند محمد يجب موسعا والاثم بالتاخير بشرط
ان لا يفوته عن العمر لانه لما كان الاتيان به في
العمر اداء اجماعا علم ان كل العمر وقته كقضاء الصلوة
والصوم وغيرهما ومن حكمه ايضا انه يتادى بمطلق
النية لشبهه بالمعيار لا بنية النفل لشبهه بالفرض
والاثم بتفويته عن العمر بالاتفاق وصحة اداء النفل
قبله حتى لو نوى حج النفل من عليه حجة الاسلام وقع
عن النفل لا عن الفرض عندنا خلافا للشافعي رحمه
الله تعالى فصل في ان الكفار هل يخاطبون بالشرايع
ام لا ولم يتعرض لذكر الاسلام وذكره شمس الائمة
وتبعه صدر الشريعة وغيره ولما كان مهما تعرض له
المصنف فقال والكفار مخاطبون بالامر بالايمان هذه
الواو اما استينافية ومجيء الاستيناف بالواو جايز
وان كان قليلا جدا والمعهود مجيء الجملة الاستينافية
بدون الواو كما ذكره الشهاب القاسمي في حواشي
الخفيد على المختصر واما للعطف على متوهم كانه
قال المؤمنون مخاطبون بالامر بالايمان وباداء ما يحتمل
السقوط والكفار مخاطبون الخ ونظيره قوله تعالى
فقلنا اضرب بعصاك الحجر فانفجرت اي ضرب فانفجرت
افنضرب عنكم الذكر صفحا اي انهملكم فنضرب افلم
يروا الى ما بين ايديهم اي اعموا فلم يروا وخطابهم

بالامر

بالامر بالايمان بناء على العهد الماخوذ على
بني آدم مؤمنهم وكافرهم بقوله تعالى واذ اخذ ربك من
بني آدم من ظهورهم ذريتهم الآية قالت قاضي المفسرين
اي نصب لهم دلايل ربوبيته وركب في عقولهم ما
يدعوهم الى الاقرار بها حتى صاروا بمنزلة من قيل
لهم الست بربكم قالوا فنزل تمكينهم من العلم بها وتمكنهم
منه بمنزلة الاشهاد والاعتراف على طريقة التمثيل
وقيل لما خلق الله تعالى آدم اخرج من ظهره ذريته
كالذر واحياهم وجعل لهم العقل والنطق والهمهم
ذلك لحديث رواه عمر رضي الله عنه والمقصود من
ايراد الكلام ههنا الزام اليهود بمقتضى الميثاق العام
بعد ما الزمهم بالميثاق المخصوص بهم والاحتجاج
عليهم بالحجج السمعية والعقلية ومنعهم عن التقليد
وحملهم على النظر والاستدلال انتهى ولما شرف الله
تعالى الانسان بهذا العهد واكرمه بالعقل صار اهلا
لوجوب الحقوق عليه وله وثبتت عليه الامانة ومن
حقوق الله تعالى التي لا تحتمل السقوط فصار مخاطبا
بالايمان اذا تمهد ذلك علمت ان الكفار مخاطبون
بالامر بالايمان لما تقدم ولعموم بعثته صلى الله
عليه وسلم ولانهم مخاطبون بالامر بالايمان مخاطبون
بالمشروع من العقوبات كالحدود والقصاص لانها
للزجر وهم اليق بها وبالمعاملات لان المطلوب بها
امر دنيوي وهم اليق بالدنيا لانهم آثروها على العقبى
وبالعبادات كالصلوة والصوم لكن في حق المؤاخذة
بها في الآخرة لا بالنظر الى المطالبة بها في الدنيا والخطاب

للكفار بهذه المذكورات باجماع الفقهاء وهو معنى قوله
في المنار بلا خلاف واعترضه شارحه العلامة ابن
نجيم بالنظر الى المسئلة الاخيرة فقال ان نفي الخلاف
فيها غير صحيح لمخالفة مشايخ سمرقند في ذلك فانهم
قالوا لا يجوز التكليف بما شرط في صحته الايمان
حال عدمه لا لكونه شرطا بل لخصوصية فيه وهو
انه اعظم العبادات فلا يجعل شرطا تابعا في التكليف
فلا يعاقبون عندهم على ترك اعتقاد الفروع
اه اقول يراد بلا خلاف بين العراقيين والبخاريين
انتهى وهذا الاعتراض غير وارد على المتن لان هذه
المسئلة متروكة في كلامه كالنهي قبلها لكن
يبقى في كلامه الاخلال بهذه المسائل وخصص
مشايخ سمرقند بالمخالفة لان من عداهم اتفقوا
على تكليفهم بالفروع وانما اختلفوا في ان التكليف
في حق الاداء كالتكليف في الاعتقاد او في حق
الاعتقاد فقط فقال العراقيون بالاول كما في فتح
فيعاقبون على تركهما وقال البخاريون بالثاني فيعاقبون
على ترك الاعتقاد لا الاداء وهو المختار عند المتأخرين
كما في التلويح واليه جنح المتن فقال لا اداء ما يحتمل
السقوط من العبادات كالصلاة والصوم في
الصحيح فانهم غير مخاطبين باداءها ولا خلاف في عدم
جواز الاداء حال الكفر ولا في عدم وجوب القضاء
بعد الاسلام وانما تظهر فائدة الخلاف في انهم
هل يعاقبون في الاخرة بترك العبادات زيادة
على عقوبة الكفر كما يعاقبون بترك الاعتقاد

كما ذكر في الميزان وهو الموافق لما ذكر في اصول الشافعية
من ان تكليفهم بالفروع انما هو لتعذيبهم بتركها كما يعذبون
بترك الاصول فظهر ان محل الخلاف هو الوجوب
في حق المواخذة على ترك الاعمال بعد الاتفاق على
المواخذة بترك اعتقاد الوجوب كذا في التلويح
ثم هذه المسئلة ليست نصا من الامام وصاحبيه
وانما استنبطها علماء ما وراء النهر كالبخاريين من
فروع ذكرها الامام محمد رحمه الله تعالى فلذلك رجح
العلامة ابن نجيم في شرحه مذهب العراقيين اخذا من
كلام المحقق ابن الهمام في التحرير لانه الذي عليه
الاكثر من العلماء ولموافقته لظواهر المنصوص كقوله
تعالى الذين لا يؤتون الزكاة وقولهم لم نك من المصلين
وخلافها تأويل ومنه اي من الخاص النهي لانه لفظ
وضع لمعنى معلوم على الانفراد وقدم الامر عليه
لانه اشرف لان به الايمان ولا يعكر عليه قول الفقهاء
ان النهي راجح على الامر حتى قال في البزازية ومن لم يجد
سترة ترك الاستنجاء ولو على شط نهر لان النهي
راجح على الامر حتى استوجب النهي الازعان ولم يقتض
الامر التكرار انتهى لان ذلك لاجل الاحتياط عند
التعارض وهو في اللغة المنع ومنه النهية للعقل
لانه ينهى عن القبيح وعند الاصوليين بناء على انه اللفظ
لان يفهم عنه باعتبار وجوب الانتهاء قول القائل
لمن دونه لا تفعل كذا في المغني وتوهيني على ان العلو
شرط فيه والاكثر على انه ليس بشرط وانما الشرط الاستعلاء
ولذا عرفه في المنار بقول القائل لغيره على سبيل

الاستعلاء لا تفعل والمباحث المتقدمة في الامر
واردة هنا فهو عند الجمهور للتحريم عينا لفهم
المنع الحتم من الجمع عن القرآن كما ان الامر للوجوب
وفي غيره مجاز ويخالف الامر من جهة انه يقتضي
الفور والتكرار اي الاستمرار بخلاف الامر وينقسم
اي النهي بمعنى المنهي عنه استعمالا للمصدر بمعنى اسم
المفعول وح ففي ضمير ينقسم استخدام في صفة
القبح اي في صفة ذي القبح فالاضافة بيانية
كانقسام الامر اي المامور به في صفة الحسن كما
تقدم القسم الاول ما قبح لمعنى في عينه وذلك
نوعان الاول ما قبح وضعا بالضاد المعجمة والعين
المهملة اي بوضع الواضع كالكفر فان واضع اللغة
وضعه لفعل قبيح في ذاته عقلا من غير توقف
على ورود الشرع لان قبح كفران المنعم مركوز في
العقول بحيث لا يتصور زواله ولهذا لا يتصور
نسخ حرمة الكفر كما لا يتصور نسخ وجوب الايمان
قال في فتح الغفار ومن هذا النوع الظلم والعبث
والكذب واللواط كما ذكره القاني وبتوضيح فان
اللواط قبيح عقلا كما هو قبيح شرعا وطبعا
فلذا كان ما قبح منه الزنا لعدم قبحه طبعا وحكم
هذا النوع عدم المشروعية اصلا انتهى وهكذا
القسم في مقابلة ما حسن لمعنى في عينه كالايمان
والصلاة والثاني ما التحق به اي بما قبح لعينه
بواسطة عدم الاهلية او المحلية شرعا كصلاة المحدث
وبيع الحر والمضامين والملاقيح فان الصلاة وان

كانت

كانت حسنة في نفسها لكن الشرع لما قصر اهلية العبد
لاداء الصلاة على حال طهارته عن الحدث صار
فعل صلاته مع الحدث عبثا لخروجه من غير اهله
نحو كلام الطاير والمجنون وكذا البيع وان كان في
نفسه مما يتعلق به المصالح لكن الشرع لما قصر
محله على مال متقوم والحر ليس بمال وكذا المباح
قبل ان يحلق منه الحيوان ليس بمال صار بيع هذه
الاشياء عبثا لخلوه في غير محله كضرب الميت
فالتحق بالقبيح وضعا بواسطة عدم الاهلية
والمحلية شرعا كذا في التقويم وهذا في مقابلة
الصوم والزكاة والحج كما في التحقيق وحكم هذا
النوع كحكم الذي قبله ولم يقل ههنا وحكم
النوعين واحد كما قال في كل من نوعي الحسن لمعنى
في عينه والحسن لمعنى في غيره لانه لم يصرح
بتقسيم كل مما قبح لمعنى في عينه ومما قبح لمعنى
في غيره الى قسمين وعند طي التقسيم لا يحتاج
الى الحكم باتحاد الحكمين لانه معلوم اذ لا يتوهم
التعدد في الحكم الا للاقسام المتباينة على ان
لكل من نوعي القسم الاخير حكما مستقلا والقسم
الثاني اي قسمي المنهي عنه ما قبح لمعنى في غيره
وهو نوعان ايضا الاول ما اتصل به المعنى الموجب
للقبح بحيث صار وصفا له بالصاد المهملة والفاء
وكم يتصور انفكاكه عنه كصوم يوم النحر فان
قبحه ليس لذاته لانه يوم كسائر الايام وانما قبح
لما فيه من الاعراض عن ضيافة الله تعالى والوقت

فيه كالوصف اللازم لانه داخل في تعريفه ومثله البيع
الفاسد كبيع الربا والبيع بالخمر وحكم هذا النوع
انه مشروع باصله لانه صوم ومو فعل شرعي غير
مشروع بوصفه لتعلق النهي بالوصف لا بالاصل
اي قبيح بوقوعه في يوم منهي عنه للاعراض عن ضيافة
الله تعالى فصح النذر به لكونه طاعة ووصف
القبح من لوازم الفعل لا الاسم ولم يلزم بالشروع
لاتصال الاداء بالعصيان ولو صام في هذه الايام
المنهية عن فرض او واجب او نذر آخر لم يجز كما في
الحاوي لان ما وجب كاملا لا يتادى بالناقص
وحياتي لم زيادة ايضاح والنوع الثاني مما قبح
لمعنى في غير ما كان المعنى الموجب لقبحه مجاورا
اي مصاحبا ومقارنا له في الجملة من غير ان يصير
ذلك المعنى الموجب للقبح وصفا له او داخلا
في حقيقته ويتصور الانفكاك بينهما كالبيع وقت
النداء فان المنهي عنه لاخلاله بالسعي الى الجمعة
فقبحه لذلك الاخلال لا لذاته وتمام مجاور
للبيع قابل للانفكاك عنه فان البيع يوجد بدون
الاخلال بان تبايعا في الطريق ذاهبين والاخلال
بالسعي يوجد بدون البيع بان مكث في الطريق
من غير بيع ومن هذا النوع الوطي في الحيض قبيح
للاذى المجاور والصلاة في الارض المغصوبة ٥
لشغل ملك الغير وحكم هذا النوع الصحة لوفاء
به المكلف على مثال الصائم يترك الصلاة فهو
مطيع بالصوم وعاص بتركها كما هو مطيع بالصلاة

وعاص

وعاص بشغل ملك الغير ثم اعلم ان الموجب للقبح
لما كان بمنزلة الوصف في النوع الاول كان اشد
اتصالا به فاوجب فساد المشروع لان الشارع
في الصوم في يوم النحر مباشر للمعصية لانه بنفس
الشروع صار صايما فصار ما انعقد بر مشروعا
ومحظورا وفي المضي عليه تقرير ما انعقد مشروعا
وهو واجب عند البعض خلافا للشافعي وتقرير
المعصية وهو حرام اتفاقا فرجح جانب الترك
فلم يلزم القضاء وانما صح نذره من جهة ان
الصوم عبادة لا من جهة انه معصية وهو ترك
الاجابة فلهذا قالوا لو صرح بذكر النهي وقال
لله علي صوم يوم النحر لم يصح نذره كما لو قال
لله علي صوم يوم حيضي بخلاف ما لو قال غدا
وكان الغد يوم حيضها وفي النوع الثاني لما كان
ممكن الانفكاك اوجب صحة البيع وقت النداء
حتى افاد الملك بلا قبض مع الكراهة كذا في شرح
المنار الملكي وكذلك وطؤ الحايض لما كان لمعنى
مجاور يقبل الانفكاك فلا يمنع من احداث
الحل للزوج الاول فيما اذا طلقها ثلاثا وتزوجت
باخر حتى يثبت به الاحصان فلو زنى بعد رجع
او قذفه احد حد والنهي المطلق اي الذي
لم يقيد بقرينة دالة على ان القبح لعينه
او لغيره اما ان يكون عن فعل حسي او شرعي
وفسر الشرعي بما يتوقف تحققه على الشرع
والحسي بخلافه واعترض بان مثل الصلاة

والزكاة والبيع وغيرذلك يتحقق من المكلف من غير
توقف على الشرع واجيب بان المستفاد من
الشرع هو نفس الفعل فاما مع وصف كونه عبادة
او عقدا مخصوصا فيتوقف على شرايط وتترتب عليه
احكام فلا يتحقق بدون الشرع ورد بان المتوقف
على الشرع هو وصف كونه عبادة ونحو ذلك
ففي الحسيات ايضا وصف كون الزنا او الشرب معصية
لا يتحقق الا بالشرع كذا في التلويح ولما ورد على هذا
التفسير ما ورد فسروه في التوضيح بتفسير سالم عن
هذا الايراد فقال والمراد بالحسيات مالها وجود
حسي فقط والمراد بالشرعيات مالها وجود شرعي
مع الوجود الحسي كالبيع فان له وجودا حسيا
فان الايجاب والقبول موجودان حسا ومع هذا
الوجود الحسي له وجود شرعي فان الشرع يحكم
بان الايجاب والقبول الموجودين حسا يرتبطان
ارتباطا حكميا فيحصل معنى شرعي يكون ملك
المشتري اثرا له فذلك المعنى هو البيع حتى اذا
وجد الايجاب والقبول في غير المجلس لا يعتبر الشرع
بيعا واذا وجد مع الخيار يحكم الشرع بوجود البيع
بلا ترتب الملك عليه فيثبت الوجود الشرعي انتهى
واختار في التلويح ان الفعل ان كان موضوعا
في الشرع لحكم مطلوب فشرعي والا فحسي وفي
التقرير ان الصواب ان تغيير الافعال الحسية بما لم
يتصرف الشارع فيه بتجويزه في غير محل العوارض
كما نقله عنه في فتح الغفار وجزم بن ملك بتصويبه

فليكن هو المراد للمص بقوله عن الافعال الحسية
لسلامته عن الاشكال وان كان فيه بعد عن المعنى
اللغوي وقوله من الاول اراد به ما قبح لمعنى في عينه
اي ينصرف عند الاطلاق الى ما قبح لعينه اي لذاته
او لجزئه اتفاقا فيعدم المشروعية ولا يقبل حرمته
النسخ الا بدليل يدل على ان القبح لغيره فيكون قبيحا
لغيره كالنهي عن الوطئ حالة الحيض وعن اتخاذ
الدواب كراسي فان الدليل دل على ان النهي لمعنى
الاذى والشفقة لا لعين هذه الاشياء ثم ذلك الغير
ان كان وصفا قايما بالمنهي عنه فهو بمنزلة القبح
لعينه وان كان مجاورا منفصلا فلا كالوطئ في
الحيض ومثلوا للاول بالزنا وشرب الخمر والكذب
وشرط في التحرير ان لا يكون لحسنه جهة يعني فلا
يكون قبيحا كالكذب المتعين طريقا لعصمة نبي
او لجهة لم يرجح عليها غيرها فان قلت حرمة
المصاهرة تثبت بالزنا والغصب يفيد الملك
وسفر المعصية يكون سببا للرخصة ويملك الحربي
مال المسلم بالاستيلاء ومن افعال حسية والنهي
عنها يعدم المشروعية اصلا فلا حكم لها فكيف
اثبتم بها هذه الاحكام قلنا الزنا لا يوجب
ذلك بنفسه بل لانه سبب للولد فهو الاصل في ايجاب
الحرمة ثم يتعدى منه الى الاطراف والاسباب
كالوطئ وما يعمل بالمخلقة يعتبر في عمل صفة
الاصل والاصل هو الولد لا يوصف بالحرمة والملك
بالغصب لا يثبت مقصودا بل شرطا لحكم شرعي

وهو الضمان ليئلا يجتمع البدل والمبدل في ملك شخص
واحد وهذا لا يجوز ثم ورد على هذا اشكال وتوات
يقال لا نسلم ان اجتماع البدل والمبدل في ملك شخص
واحد لا يجوز فان ضمان المدبر يصير ملكا للمغصوب
منه مع ان المدبر لا ينتقل من ملكه فاجاب عن
هذا بقوله والمدبر يخرج عن ملك المولى تحقيقا للضمان
لكن لا يدخل في ملك الغاصب ضرورة ليئلا يبطل
حقه او هو في مقابلة ملك اليد واما الاستيلاء
فانما نهى عنه لعصمة اموالنا وهي غير ثابتة في
زعمهم او هي ثابتة ما دام محرزا وقد زال فسقط
النهي في حق الدنيا وسر المعصية قبيح لمجاوره
كذا في التنقيح وتمامه في التلويح وعن الافعال
الشرعية بالمعنى المتقدم في تفسيرها يكون من
القسم الثاني وهو ما قبح لمعنى في غيره وصفا
او مجاورا فيبقى المنهي عنه بعد النهي مشروعا باصله
دون وصفه الا اذا دل الدليل على كونه قبيحا لعينه
فلا يكون مشروعا كالنهي عن بيع المضامين والملاقيح
وصلاة المحدث فانها افعال شرعية قبحت لعينها
وتحقيق ذلك ان النهي عن الفعل الشرعي يحمل عند
الاطلاق على القبيح لغيره وبواسطة القرينة على
القبيح لعينه وقال الشافعي رحمه الله تعالى بالعكس وثمرة
الخلاف انه هل يترتب عليه الاحكام ام لا فالحاصل
ان الشارع وضع بعض افعال المكلف لاحكام مقصودة
كالصوم للثواب والبيع للملك وقد نهى عن ذلك
في بعض المواضع فهل بقي في تلك المواضع ذلك الوضع

الشرعي

الشرعي حتى يكون الصوم في يوم العيد صائما للثواب
والبيع الفاسد سببا للملك او ارتفع ذلك الوضع
فيها فمن حكم بارتفاع الوضع جعل النهي عنه
فيهما لعينه ومن لا فلا لثباته في الوضع الشرعي والقبح
الذاتي ثم الفعل الشرعي المنهي عنه ان دل الدليل على
ان قبحه لعينه فباطل وان دل على انه لغيره فذلك
الغير ان كان مجاورا فصحيح مكروه وان كان وصفا
ففاسد عند ابي حنيفة رحمه الله تعالى باطل عند
الشافعي رحمه الله تعالى وان لم يدل الدليل على ان قبحه
لعينه او لغيره فباطل عند الشافعي حتى لا يترتب
عليه الاحكام وعند ابي حنيفة يصح باصله لكن لا يفسد
بوصفه لعدم الدليل على ان القبح لوصفه كذا في
التلويح وتمامه يطلب منه ومن التوضيح ولما انهى
الكلام على الامر والنهي وما يتعلق بهما اخذ يتكلم في
حكم الضد المنسوب اليهما فقال وقد اختلف العلماء
في الامر والنهي هل لهما حكم في الضد ام لا فقال
بعضهم الامر بالشيء نهي عن ضده وبالعكس
فالقائل لشخص تحرك ناه له عن السكون والقائل
له لا تسكن آمر له بالحركة قال في التلويح وليس
الخلاف في المفهومين للقطع بان مفهوم الامر بالشيء
مخالف لمفهوم النهي عن ضده ولا في اللفظين للقطع
بان صيغة الامر افعل وصيغة النهي لا تفعل وانما
الخلاف في ان الشيء المعين اذا امر به فهل هو نهي
عن الشيء المضاد له فقيل انه ليس نفس النهي عن
ضده ولا مقتضيا له عقلا وقيل نفسه وقيل يتضمنه

ثم اقتصر قوم على هذا وقال اخرون ان النهي عن الشيء
نفس الامر بضده وقيل يتضمنه ثم اختلف القايلون
بان الامر بالشيء نهي عن ضده فمنهم من جعل القول في امر
الوجوب والندب بجعلهما نهيا عن الضد تحريما وتنزيها
ومنهم من خصص امر الوجوب فجعله نهيا عن الضد تحريما
دون الندب ومنهم من خصص الحكم بما اذا اتحد الضد
كالحركة والسكون ومنهم من قال انه عند التعدد
يكون نهيا عن واحد غير معين الى غير ذلك من الاقاويل
على ما بين في الكتب المبسوطة والمختار عندنا رحمه
الله ان ضد المامور به ان كان مفوتا للمقصود يكون
حراما والا كان مكروها وكذا ضد المنهي عنه مثلا اذا
تعين زمان وجوب المامور به فالضد المفوت لم يكن
حراما في ذلك الزمان سواء اتحد اوتعدد حتى لو امر
بالخروج عن الدار فبأي ضد يشتغل من القيام والقعود
والاضطجاع في الدار يكون حراما لفوات المامور به لكن
التحقيق ان حرمة كل منها انما تكون من حيث انه من افراد
ضد المامور به وتموا لسكون في الدار كالامر بالايمان
يوجب حرمة النفاق واليهودية والنصرانية لكونها
من افراد الكفر وفي النهي عن الشيء لا يجب الا ضد واحد
اذ ترك القيام مثلا يحصل بكل من القعود والاضطجاع
وحاصل هذا الكلام ان وجوب الشيء يدل على حرمة
تركه وحرمة الشيء تدل على وجوب تركه وهذا مما
لا يتصور فيه نزاع انتهى بحروفه ومراده بالمصدر صدر
الشريعة وقوله وهذا مما لا يتصور فيه نزاع تزييف
لما اختاره ومختار القاضي ابي زيد وشمس الائمة

السرخسي

السرخسي وفخر الاسلام وصدر الاسلام ومن تابعهم
من المتاخرين ما اشار اليه المصنف بقوله والمختار انه
يقتضي كراهة ضده لان النهي الثابت بالامر ثابت
بطريق الضرورة وبالاقتضاء لان طلب الوجود بالامر
يقتضي طلب انتفاء ضده فكان ينبغي ان تثبت
الحرمة في الضد باقتضاء الامر الا انا الضرورة تندفع
باثبات الكراهة فلا تثبت الحرمة فلذلك قالوا ان
الامر يقتضي كراهة الضد لانه يوجبها او يدل عليها
لان الثابت بالدلالة مثل الثابت بالنص واقوى منه
وليس المراد بالاقتضاء ههنا جعل غير المنطوق منطوقا
لصحة المنطوق اذ لا توقف لصحة المنطوق عليه بل
المراد به انه ثابت بطريق الضرورة غير مقصود كما
ان المقتضى ثابت بطريق الضرورة فكان حكمهما
بمقتضيات الشرع من حيث ان كل واحد منهما ثابت
بالضرورة ولذلك ثبت موجب النهي والامر ههنا بقدر
ما تندفع به الضرورة وهو صحة الكلام كذا في التحقيق
وفيه ايضا قال صاحب الميزان وعامة بعض المشايخ
انه يقتضي كراهة ضده فهو خلاف الرواية فان
ترك صلاة الفرض والامتناع عن تحصيله حرام يعاقب
عليه والمكروه لا يعاقب على تركه واجيب عنه بان
الضد انما يجعل مكروها اذا لم يكن الاشتغال به مفوتا
للمامور به فاما اذا لم يكن الاشتغال به تفويته
لا محالة فحينئذ بالنظر الى التفويت ويصير سببا
لتوجه الوعيد واستحقاق العقوبة وان كان في ذاته
مباحا انتهى وهذا ما ذهب اليه صدر الشريعة وقال

في التلويح انه مما لا يتصور فيه نزاع فظهر انه غير
مخالف لما اختاره غيره لان من الحق ان الامر بالشئ
يقتضي كراهة ضد مراده الضد الذي لا يفوت المامور
به فلا فائدة لما يوهمه كلام التلويح فليتامل وفائدة
كون الامر بالشئ يقتضي الكراهة لضده اذا لم يكن
الاشتغال بالضد مفوتا للمامور به تظهر في نحو
المامور بالقيام في الصلاة اذا قعد ثم قام لا تبطل
صلاته بنفس القعود لانه لم يفت به ما هو الواجب
بالامر ولكنه يكره لان الامر بالقيام اقتضى كراهة
كما في التوضيح وغيره وضد النهي كسنة واجبة
اي مؤكدة اي الامر لما اقتضى كراهة ضده كان النهي
بالقياس عليه مقتضيا في ضد المنهي عنه سنة
تكون في القوة كالواجب لان النهي الثابت في جنس
الامر لما اقتضى الكراهة التي هي ادنى من الحرمة
بدرجة وجب ان يقتضي الامر الثابت في ضمن النهي
سنة الضد التي هي ادنى من الواجب بدرجة اعتبارا
لاحدهما بالآخر ولم يرد بالسنة ما هو المصطلح بين
الفقهاء وهو ما فعله رسول الله صلى الله عليه وسلم
لان ذلك لا يثبت الا بالنقل وانما اراد به ترغيبا
يكون قريبا الى الوجوب كذا في التحقيق ومما يتفرع
على هذا الاصل سنية لبس الازار والرداء للمحرم
لما نهي عن لبس المخيط فان لبسهما مرغب فيه بهذا
النهي لانه لما نهي عن لبس المخيط صار مامورا بلبس
غير المخيط ايضا فثبت بهذا الامر الضمني سنية
لبس الازار والرداء لانهما ادنى ما يقع به الكفاية

عن

عن غير المخيط ولما فرغ من الاول من وجوه التقسيم
وهو الخاص شرع في الثاني منها فقال والعام عطفا
على قوله الخاص واخر عن الخاص لانه كالمفرد والعام كالمركب
والمفرد مقدم على المركب وهو في اللغة الشامل عم
الشئ يعم عموما شمل الجماعة يقال عمهم بالعطية كذا
في الصحاح واما في الاصطلاح فلم تعريفان الاول بناء
على انه يشترط فيه الاستغراق كما اختاره فخر الاسلام
وتبعه صاحب المنار كالمصمم اي لفظ ويصح ان
تكون ما بمعنى امر او شئ والاول مبني على ان العموم
من عوارض الالفاظ فقط والثاني على انه من عوارض
المعاني ايضا فكما يصدق لفظ عام يصدق معنى
عام حقيقة والمشهور الاول وهو الذي اختاره
في جمع الجوامع واختاره في التحرير الثاني ويدل له
قولهم مطر عام وخصب عام يتناول اي يدل بالوضع
ولم يصرح به هنا لان الكلام في اللفظ الموضوع
والكشف بما ذكره في الخاص وقد يقال ليشمل كون
العام مجازا نحو جاني الاسود الرماة الا زيدا افاد
باخراج بر الخاص سواء كان خصوص العين كزيد فانه
لا يتناول الافراد او خصوص الجنس كانسان فانه دال
على الماهية لا الافراد او خصوص النوع كرجل فانه
دال على فرد مبهم والعدد ايضا فانه يتناول اجزاء
ومن احاد الافراد ثم افراد العام المفرد الوحدان
والجمع المحلى بال الجموع كما في التحرير متفقة
الحدود واخرج به المشترك لان افراده مختلفة الحدود
فلا يكون عاما وفي الكشف ولا بد للعام من معنى

متحد يشترك فيه افراد العام ليصح شموله اياها به
ومن معنى قولنا افراد العام متفقة الحدود وذلك
كلفظ مسلمين فانه لا يتناول الا اشخاص الداخلة
تحته لا بمعنى الاسلام وقد جعل الهمم كصاحب المنار
الفرق بين العام والمشترك اتفاق الافراد واختلافها
تبعا لفخر الاسلام والمحققون على ان الفرق بينهما هو
اتحاد الوضع وتعدده فالعام ما وضع الكثير بوضع
واحد والمشترك بوضعين فاكثر كما سياتي على سبيل
الشمول قال في شرح المنار للملكي احترز به عن
النكرة في سياق النفي فانها تتناول افرادا متفقة
الحدود لكن على طريق البدل لا الشمول فاطلاق
العام عليها مجازا انتهى قال العلامة ابن نجيم في فتح
الغفار وفيه نظر فقد قال في التلويح انها موضوعة
للكثير باعتبار ان الوضع اعم من الشخصي والنوعي
وقد ثبت من استعمالهم للنكرة المنفية ان الحكم
منفي عن الكثير الغير المحصور او اللفظ مستغرق
لكل فرد في حكم النفي بمعنى عموم النفي عن الاحاد
في المفرد وعن المجموع في الجمع لا نفي العموم وهذا
معنى الوضع النوعي فالاطلاق عليها حقيقي وسياتي
تمام في بحثها انتهى وح ففايدة هذا القيد الاحتراز
عن ما يتناول افرادا على سبيل البدل كالنكرة في
الاثبات مثل قوله تعالى ان الله يامركم ان تذبحوا
بقرة فتحرير رقبة ومما شاكل ذلك التعريف الثاني
بناء على اشتراط الاستغراق وعليه المحققون ما دل
على استغراق افراد مفهوم كما في التحرير او لفظا وضع

وضعا

وضعا واحدا الكثير غير محصور مستغرق لجميع ما يصلح
له كما في التوضيح او لفظ يستغرق الصالح له من غير حصر
كما في جمع الجوامع والمناسب لمذهبنا ما في التوضيح
لاخراجه المشترك فانا لا نقول بعمومه وعلى الاخيرين
داخل قال المحلي ومن العام اللفظ المستعمل في حقيقته
انتهى كذا في فتح الغفار وفي دخول المشترك في التعريف
المذكور في التحرير نظر لتقييده المفهوم بالوحدة
والمشترك بالنظر الى معانيه المختلفة مفهومه متعدد
وعمومه بالنظر الى مفهومه واحد صحيح كما تقول جرت
العيون وتريد كل فرد من افراد عين الماء واما بالنظر
الى مفاهيمه المختلفة فلا عموم له عندنا كما تقول
عندي العيون وتريد بها الباصرة والجارية والذهب
ونحوها وتفرع على اشتراط الاستغراق وعدمه
الجمع المنكر فعند من نفاه عام سواء كان مستغرقا
ام لا وعند من شرطه يكون واسطة بين العام
والخاص عند من يقول بعدم استغراقه وعاما
عند من يقول باستغراقه فمن نفى العموم اراد
الاستغراق ومن اثبته اراد الشمول فالمخلف
لفظي فان العام الاستغراقي يقبل الاحكام من
التخصيص والاستثناء بلا نزاع واتفقوا على ان
الجمع المنكر لا يقبل هذه الاحكام لا يقال اقتل
رجالا الا زيدا لان الاستثناء اخراج ما لولاه لدخل
ولم يدخل ولا يقبل التخصيص ايضا حتى لو قيل
اقتل رجالا ولا تقتل زيدا كان ابتداء لا تخصيصا
كما افاده في التحرير وحكمه اي حكم العام المتفق

على عموم التوقف عند عامة الاشاعرة حتى يقوم
دليل على عموم او خصوص وعندا لبلخي والجبائي
الجزم بالخصوص كالواحد في الخمس والثلاثة في
الجمع والتوقف فيما فوق ذلك وعند جمهور العلماء
ايجاب الحكم في جميع ما تناوله قطعا ويقينا
عند مشايخنا العراقيين وعامة المتاخرين للزوم
معنى اللفظ له قطعا حتى يظهر خلافه من
تخصيص في العام او تجوز في الخاص او غير ذلك لكن
لا يقولون بكفر الجاحد له للشبهة كما في الكشف وظنا
عند جمهور الفقهاء والمتكلمين ومذهب الشافعي
والمختار عند الماتريدي ومشايخ سمرقند لكثرة
ارادة البعض منه سواء سمي تخصيصا ام لا كثرة
تجاوز الحد ولا يحصرها العد حتى اشتهر ما من عام
الا وخص حتى هذا ايضا مما خص بقوله تعالى
والله بكل شيء عليم له ما في السموات وما في الارض
ومتكلم يورث الاحتمال في المعنى فيصير ظنيا
حتى يفيد وجوب العمل دون الاعتقاد ويصح
تخصيص العام بخبر الواحد وبالقياس وجوابه
منع تجويز ارادة البعض بلا قرينة مقارنة ظاهرة
لاستلزامه ما ذكروه في اشتراط مقارنة المخصص
وهو التجهيل للمكلف من الشارع ومتكلم في الخاص
فاستويا وتمام الاحتجاج لهذه الاقوال وعليها لا تحتمل
هذه الاوراق فليطلب من التوضيح والتلويح وقيدنا
العام بالمتفق على عمومه لان المختلف فيه كالجمع المنكر
لا يفيد القطع اتفاقا والمراد بالقطع هنا ان لا يحتمل

المخصوص

المخصوص احتمالا ناشيا عن الدليل كما في التلويح واما
احتماله لا عن دليل فلا ينفيه احد كاحتمال الخاص
المجاز حتى جاز نسخ الخاص به اي بالعام لكونه
مثله في القطعية وعند القائل بظنيته لا ينسخه
لعدم التساوي قال في التنقيح فان تعارض الخاص
والعام فان لم يعلم التاريخ حمل على المقارنة فعند
الشافعي رحمه الله تعالى يخص العام بالخاص وعندنا يثبت
التعارض في قدر ما تناولاه وان كان العام متاخرا
ينسخ الخاص عندنا وان كان الخاص متاخرا فان
كان موصولا يخصه وان كان متراخيا ينسخه في ذلك
القدر عندنا حتى لا يكون العام عاما مخصصا بل
يكون قطعيا في البقية لا كالعام الذي خص منه البعض
انتهى مثال نسخ الخاص بالعام حديث العرنيين
المفيد للطهارة بول ما يوكل لحمه فهو خاص نسخ بقوله
صلى الله عليه وسلم استنزهوا من البول المفيد
لنجاسته فانه عام لانه محلى بلام الحقيقة في ضمن كل
فرد فرد فهو متناول لكل بول فكان ناسخا لطهارة
بول ما يوكل لحمه فانه متقدم بدليل المثلة التي
تضمنها من سمل الاعين وقطع الاطراف وقد كانت
في صدر الاسلام ثم نسخت فدل على تقدمه لكن
بالاجتهاد لا بالنص فلذا لم يخرج من تعارض المضيق
فيه الذي هو مناط تخفيف النجاسة عنده وقبله
اندفع ما اورد انه ينبغي ان تكون نجاسة بول ما كول
غليظة عنده حيث كان حديث العرنيين منسوخا
ومما يتفرع على كون العام قطعيا فيما تناوله

عدم جواز تخصيص عام الكتاب بخبر الواحد او القياس
عالم يخص بقطعي من الكتاب او السنة المتواترة فان
خص بواحد منهما صار ظنيا فيما تناوله فيجوز ح
تخصيصه باحدهما فلا يجوز تخصيص قوله تع ولا
تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه بقوله عليه الصلاة و
السلام المسلم يذبح على اسم الله سمى او لم يسم
ولا بقياس العامد على الناسي لشمول العلة لهما
ومواشراكهما في كونهما ذاكرين بالقلب لا باللسان
وكذا قوله تع ومن دخله كان آمنا فعندنا من
قتل خارج الحرم ثم لجأ الى الحرم لا يقتل فيه
ولا يؤذى لكن لا يطعم ولا يسقى ولا يجالس حتى
يضطر الى الخروج فيقتل خارجه وانما لم يقتل لعموم
الآية والشافعي رحمه الله تع قتل فيه تخصيصا
للعموم بخبر الواحد الحرم لا يعيذ عاصيا ولا فارا
بدم فالآية عنده مخصوصة بغير من وجب عليه
قتل وقياسا على من انشاء القتل فيه فانه يقتل
اجماعا ونحن نقول الظني لا يخصص القطعي والآيتان
لم يلحقهما تخصيص ليصير العموم فيهما ظنيا بل
بقيتا على قطعية العموم فيهما لا يقال الآية الاولى
مخصصة بغير الناسي والثانية بغير منشئ القتل
في الحرم لانا نقول الناسي ذاكر حكما ومنشئ القتل
في الحرم هاتك حرمته فلا حرمة له والخلاف في الانفس
لا في الاطراف لانه يسلك بها مسلك الاموال فتقطع
يد السارق اذا التجأ بالحرم وكذا الخلاف في غير
الملتجأ بالبيت او مباح الدم لو دخل البيت لا يقتل

حتى

حتى يخرج منه اجماعا ذكره السيرامي وهو يؤيد هنا
قالكه في فتح الغفار ثم اعلم ان القايلين بظنية العام
من شايخنا قالوا لا يجوز تخصيصه بخبر الواحد والقياس
كقول الاكثر ومقتضى قولهم بظنية الجواز للاستواء
وقد اجاب عنه في التحرير من الباب الثاني فراجعه
الاحكام بان العام اقوى من خبر الواحد لان الشبهة في
خبر الواحد من جهة الثبوت وفي العام من جهة الدلالة
والشبهة في الاصل اقوى فلا تساوي بينهما انتهى ثم لما
كان العام منقسما الى ما يكون عمومه بالصيغة والمعنى
والى ما يكون عمومه بالمعنى فقط شرع في تقسيمه
بقوله "ويكون اي العام عاما" بالصيغة والمعنى "بان
يكون اللفظ مجموعا والمعنى مستوعبا سواء وجد له
لم مفرد من لفظه كالرجال ام لا كالنساء كذا في التلويح
وسواء كان جمع قلة او كثرة معرفا او منكرا كما جرى
عليه المصنف تبعا لصاحب المنار وفخر الاسلام بناء
على عدم اشتراط الاستغراق فكان الجمع المنكر عاما
لانه انتظم جمعا من المسميات وهذا مما لا نزاع فيه
وانما الخلاف في عمومه بوصف الاستغراق فالاكثرون
على انه ليس بعام لان رجالا في الجموع كرجل في الوحدان
يصح اطلاقه على كل جمع كما يصح اطلاق رجل على كل
فرد على سبيل البدل وبعضهم على انه عند الاطلاق
للاستغراق فيكون عاما لصحة الاستثناء كقوله
تع لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا واجيب بان
الا هنا صفة محمولة على غير لا حرف استثناء اذ لو
كانت للاستثناء لوجب نصب المستثنى فصار

الحاصل ان العام صيغة ومعنى على الصحيح الجمع المعرف
اما بلام الاستغراق او بالاضافة نحو عبيدى احرار
لصحة الاستثناء كما فى التنقيح وبالمعنى وحده دون
الصيغة كمن وما واى وكل وجميع والنكرة فى سياق
النفى والشرط والنكرة الموصوفة بصفة عامة كقولك
لا اجالس الا رجلا عالما والمفرد المحلى بال اذا لم تكن
للعهد كقوله تعالى ان الانسان لفى خسر الا الذين آمنوا
وكاسماء الجموع مثل قوم ورهط فانهما اسما جمع
لا واحد لكل منهما من لفظهما وكل واحد منهما مفرد
صيغة بدليل انه يثنى ويجمع ويوحد الضمير العايد
اليه تقول القوم خرج والرهط دخل وان عاد
اليه ضمير الجمع فمراعاة لمعناه وفى التنقيح العام
بمعناه اما ان يتناول المجموع كالرهط والقوم
وتارة فى معنى الجمع او كل واحد على سبيل الشمول
نحو من ياتينى فله درهم او على سبيل البدل نحو من
ياتينى او كل فله درهم انتهى فمن وما شرطيتين
واستفهاميتين عامتان وجها واحدا واما اذا
كانتا موصوفتين او موصولتين فيحتملان العموم
والخصوص وتمامه فى فتح الغفار والثالث من
وجوه النظم المشترك وتارة فى اللغة اسم مفعول من
الاشتراك والاصل مشترك فيه لكن لا حاجة الى
التقدير هنا لانه صار فى الاصطلاح علما على هذا
القسم فلا يراعى فيه المعنى اللغوى كما فى التقرير
وتارة يتناول افرادا اى فردين فاكثر كالقرء والعين
مختلفة الحدود وخرج بالعام فانه وضع لافراد

متفقة الحدود كما تقدم فى تعريفه وقد عول المصنف تبعا
لفخر الاسلام فى الفرق بين المشترك والعام على اختلاف
الحدود واتفاقها وتقدم ان الفرق عند المحققين
بتعدد الوضع واتحاده فالمشترك ما وضع للكثير
بوضعين فاكثر والعام ما وضع للكثير بوضع واحد
وقوله بالبدل بيان للواقع لا للاحتراز عن شئ
لان القيد الاول لاخراج الخاص واسم العدد والثانى
العام واما ما فى الشرح المكى للمنار من انه لاخراج
الشئ فان لم اعتبارين اعتبارا من حيث الوجودية
واعتبارا من حيث اختلاف الافراد فبالاعتبار الاول
مشترك معنوى وهو مختار فخر الاسلام وبالاعتبار
الثانى مشترك لفظى كالقرء وهو مختار صاحب التقويم
فقد رده العلامة ابن نجيم فى شرحه بانهم اتفقوا
على ان الشئ عام لكن فخر الاسلام جعله عاما لفظيا
كما فى الكشف وذكر الهندى معترضا على المغنى
فى تمثيله بالشئ للمشترك فانه عام معنوى او لفظى
لا مشترك اللهم الا اذا اختار قول بعض المتكلمين
بانه مشترك فح يستقيم التمثيل انتهى وتمامه فيه وحكمه
التامل ليترجح بعض وجوهه المعمل به يعنى يتوقف
فيه من غير اعتقاد حكم معلوم سوى ان المراد حق
يقوم دليل الترجيح لانه لا عموم له كما سياتى فكان
الثابت احد مفهوماته غير معين عند الصانع
من غير ترجيح لاحدهما على الباقى فيجب التوقف
ولكن بشرط التامل كما تامل علماؤنا فى لفظ
القرء فوجدوا اصل هذا التركيب دالا على الجمع

يقال قرأت الشئ قرانا اى جمعته وعلى الانتقال ايضا
يقال قرء النجم اذا انتقل وحقيقة الاجتماع فى الدم
لانه هو المجتمع فى الرحم وكذا حقيقة الانتقال فى الحيض
لان الطهر اصل والحيض عارض والانتقال يتحقق من
الاصل الى العارض فكان هذا الاسم اولى بالحيض فقالوا
المراد من القرء فى الاصل الحيض دون الطهر كذا فى
جامع الاسرار وفيه نظر بين فيه وفى الشرح الملكى
للمنار ومما يتفرع عليه انه لو اوصى لمواليه وكان له
موال اعلون وموال اسفلون توقفت الى بيانه فان
مات بلا بيان بطلت الوصية وتسبب تعدد الوضع
الا بتلا ان كان الواضع هو الله تعالى او قصد الابهام
او الغفلة عن الوضع الاول واختلاف الواضعين
ان كان غير كما فى الكشف والعموم اى للمشترك
عندنا وعند الشافعى والباقلانى وجماعة من المعتزلة
يجوز ان يراد من المشترك كل واحد من معنييه او معانيه
جميعا بطريق الحقيقة اذا صح الجمع بينهما فالعام عند
قسمان قسم متفق الحقيقة وقسم مختلف الحقيقة وعند
بعض اصحاب الشافعى يجوز اطلاقه عليهما مجازا لا
حقيقة وعند اصحابنا وبعض المحققين من اصحاب
الشافعى وجميع اهل اللغة لا يصح ذلك حقيقة ولا
مجازا كذا فى جامع الاسرار وحاصله ان لم بالنسبة
الى ما وضع له احوالا اربعة الاول ان يطلق على احدهما
مرة وعلى الآخر اخرى فلا يقصد باطلاقه واحدا
احدهما ولا نزاع فى صحته وفى كونه بطريق الحقيقة
الثانى ان يطلق ويراد احد المعنيين لا على التعيين

باى يراد به فى الطلاق واحد هذا اوذاك مثل تربصى
قرءا اى حيضا اوطهرا وتحقيقة المشترك عند التجرد
عن القرائن الثالث ان يطلق اطلاقا واحدا ويراد به
مجموع معنييه من حيث المجموع المركب منهما بحيث لا يفيد
ان كلا منهما مناط الحكم ولا نزاع فى امتناع حقيقة
ولا فى جوازه مجازا ان وجدت علاقة مصححة والرابع
ان يطلق اطلاقا واحدا ويراد به كل واحد من معنييه
بحيث يفيد ان كلا منهما مناط الحكم ومتعلق الاثبات
والنفى وهذا محل الخلاف فعندنا ليس بعام لهذا
المعنى لا حقيقة ولا مجازا واما بالنسبة الى افراد
معنى واحد له كالعيون لافراد العين الجارية فهو
عام بلا خلاف وقيل انه يعم فى النفى فقط وعليه
فرع فى وصايا الهداية وفى المبسوط حلف لا يكلم
مولى له ولهم موال اعلون واسفلون ايهم كلم حنث
لان المشترك فى النفى يعم واختاره فى التحرير بمصرحا
بانه المختار مستدلا بانه نكرة فى النفى والمنفى
ما سمى باللفظ وضعفه الاكمل فى التقرير وتعقبه
العلامة ابن نجيم ورجح ما فى التحرير استدل القائلون
بعموم المشترك بقوله تعالى ان الله وملائكته يصلون
على النبى والصلاة من الله رحمة ومن الملائكة
استغفار وقد اريد من لفظ يصلون واجيب
عنه فى التوضيح بمنع الاشتراك اذ لم يوجد فى الآية
استعمال المشترك فى اكثر من معنى واحد لان سياق
الآية لا يجاب اقتداء المؤمنين بالله تعالى والملائكة
فى الصلاة على النبى صلى الله عليه وسلم ولا بد من

اتحاد معنى الصلاة من الجميع لانه لو قيل ان الله يرحم
النبي والملائكة يستغفرون لم يا ايها الذين امنوا ادعو
له لكان هذا الكلام في غاية الركاكة فعلم انه لابد من
اتحاد معنى الصلاة سواء كان معنى حقيقيا او مجازيا اما الحقيقي فالدعاء فالمراد والله اعلم انه
يدعو ذاته بايصال الخير الى النبي صلى الله عليه وسلم
ثم من لوازم هذا الدعاء الرحمة والذي قال ان الصلاة
من الله رحمة فقد اراد هذا المعنى لا ان الصلاة وضعت
للرحمة واما المجازي فكارادة الخير ونحوها مما يليق
بهذا المقام ثم ان اختلف ذلك المعنى لاجل اختلاف
ذلك الموصوف فلا باس به ولا يكون هذا من باب
الاشتراك بحسب الوضع ولما بينوا اختلاف المعنى
باختلاف المسند اليه يفهم منه ان معناه واحد
لكنه يختلف باختلاف الموصوف لا ان معناه مختلف
وضعا انتهى ونظر فيه في التلويح بان ركاكة الكلام
وعدم ايجاب الاقتداء عند اختلاف معاني الافعال
المذكورة انما يلزم اذا لم يكن بينها امر مشترك هو
المقصود بالايجاب للقطع بانه لا ركاكة في مثل قولنا
ان السلطان قد اطلق زيدا والامير قد خلع عليه
فاخذ موعظوه ايها الرعايا فكذا المراد هنا ان
الله يرحم النبي صلى الله عليه وسلم ويوصل اليه من الخير
ما يليق بعظمته وكبريائه والملائكة يعظمونه بما
وسعهم فانتم ايها المومنون بما يليق بحالكم من
الدعاء والثناء عليه انتهى واستدل اصحابنا لعدم
عمومه بدلايل منها ما ذكره في التحرير بانه يسبق

الى الفهم ارادة احدهما حتى يتبادر طالب المعين وهو
يوجب الحكم بان شرط استعمالهم كونه في احدهما فانتفى
ظهوره في الكل ومنع سبق ذلك الى الفهم مكابرة
وقولهم انه وضع للكل فاذا قصد الكل كان فيما
وضع له قلنا اسم الحقيقة بالاستعمال لا بالوضع
فاذا شرط في الاستعمال عدم الجمع امتنع لغة فلو
استعمل كان خطاء انتهى وتظهر ثمرة الخلاف في مثل
قوله تعالى فجزاء مثل ما قتل من النعم فان المثل مشترك
بين المثل صورة وبين المثل معنى وهو المالية
فرجح محمد والشافعي المثل صورة لانه ابعد عن
المخالفة التي هي ضد المماثلة ورجح ابو حنيفة وابو
يوسف رحمهما الله تعالى المثل معنى لانه مراد فيما لا مثل
له صورة بالاجماع فلو اريد المثل صورة فيما له مثل
وقد اريد المثل معنى فيما لا مثل له لزم تعميم
المشترك وهما لا يقولان به فقد جريا على اصلهما
والشافعي جرى على اصله ومحمد خالف اصل امامه
ووافق الشافعي رحمهم الله تعالى والرابع من وجوه
النظم المؤول اسم مفعول من اول واسقطه
صدر الشريعة عن درجة الاعتبار وجعل اقسام
هذا القسم ثلاثة وادخل المؤول تحت المشترك
لانه ليس باعتبار الوضع بل برأي المجتهد واجابوا
عنه بانه اذا حمل على احد معانيه بالنظر الى الصيغة
اي اللفظ الموضوع لم يخرج عن اقسام النظم صيغة
ولغة اي وضعا وما نزع من المشترك لائق بعض
وجوهه اي معانيه بغالب الراي اما بالتامل

في الصيغة او بالنظر الى سياقه بالبناء الموضوعة اولى
سياقه بالبناء المشتاة وتعاطف الكلام فخرج الخفي
والمشكل والمشترك والمجمل اذا احتفها بيان بظني كخبر
الواحد والقياس فان كل واحد منها ليس من المؤول
المراد هنا وان سمي مؤولا لان التعريف هنا ليس لمطلق
المؤول وهو ما رفع اجماله بظني بل لنوع منه وهو
المؤول من المشترك لانه الذي هو من اقسام النظم
صيغة ولغة والتقييد بالظني للاحتراز عن المفسر
فان الدليل المرجح اذا كان قطعيا كان ذلك تفسيرا
لا تاويلا وبما ذكرنا اندفع ما يرد على عبارة المصنف
اعترض به شراح المنار على عبارته ايضا وهو ان
تقييد هذا المؤول بقولهم من المشترك وبقولك بغالب
الرأي ليس بصحيح لانهما ليسا بلازمين للمؤول لوجوده
بدونهما اي فيكون تعريف المؤول غير منعكس كما اذا
عرف الانسان بانه حيوان كاتب بالفعل لما ذكر
في الميزان والتقويم ان الخفي والمشكل والمجمل
اذا زال الخفاء عنها بخبر الواحد يسمى مؤولا وكذا الظاهر
والنص اذا حملا على بعض وجوههما يصيران مؤولين
مع انتفاء القيدين المذكورين هنا وحاصل الدفع
ان المعرف قسم من المؤول فالتعريف في مسلوب للمعرف
وهذا اولى من تاويل المشترك بما فيه خفاء وغالب
الرأي بالدليل الظني ليشمل ما ذكر فان فيه خروجا
عن المبحث مع انه يرد عليه انه ليس بجامع ايضا لان
الظاهر والنص اذا حملا على بعض وجوههما يصيران
مؤولين بلا خلاف ولا خفاء فيهما كما في الكشف

وليعلم

وليعلم ان ترجح بعض المشترك قد يكون بالتأمل
في صيغة كالقرء وجدناه دالا على معنى الجمع فحملناه
على الحيض وقد يكون بالنظر الى سياقه فانا اذا نظرنا
الى لفظ ثلاثة فوجدناه دالا على عدد معلوم حملناه
على الحيض لئلا ينتقص عنها لو حملناه على الاطهار فانهم
لو طلقها في الطهر وقلنا القرء الاطهار فتكون عدتها
طهرين وبعض الطهر الذي طلقها فيه كما هو مذهب
الشافعي رحمه الله فيلزم انتقاض الثلاثة وهي
عدد خاص والخاص حكمه ان يتناول المخصوص قطعا
ولا يحتمل البيان كما تقدم وقد يكون بالنظر الى سياقه
وسواق الكلام كقوله تعالى الذي احللنا دار المقامة من
فضله وقوله احل لكم ليلة الصيام الرفث فالاول من
الحلول بدليل دار المقامة والثاني من الحل بدليل
الرفث وما يتعلق بالمقام الفرق بين قرينة المشترك
وقرينة المجاز فانهما يشتركان في افتقار كل منهما
الى قرينة ويفترقان من حيث ان المشترك يدل
بنفسه على احد معنييه والقرينة لدفع المزاحمة
فلم تكون دلالته عليه بواسطة القرينة وذلك لان
المقتضى للدلالة على المعين متحقق وهو
الوضع شخصا الا ان المزاحمة مانعة والقرينة
دافعة للمانع وليس عدم المانع من تتمة المقتضى
واما المجاز فلا يدل على معناه المجازي بنفسه
بل بواسطة القرينة فهي من تتمة المقتضى وهو
الوضع نوعا فظهر الفرق بين قرينة المجاز وقرينة
المشترك وبين دلالتيهما كما ذكر في فتح الغفار

نقلا عن السراجي وحكمه العمل به اي حكم الموصوف وجوب
العمل به على احتمال الخلاف والسهو لانه ان ثبت بالراي
فهو حفظ له في اصابة الحق على وجه القطع اذ المجتهد
يخطي ويصيب وكذا ان ثبت بخبر الواحد لانه دليل ظني
فيكون الثابت به ظنيا ايضا لا قطعيا فهو كمن وجد
ماء غلب على ظنه طهارته لزمه الوضوء به لكن ان تبين
نجاسته فتلزمه الاعادة التقسيم الثاني من التقسيمات
الاربعة المتعلقة بالنظم والمعنى في وجوه اي طرف
او اعتبارات البيان اي اظهار المعنى او ظهوره للسامع
بذلك النظم ومراي التقسيم الاتي اربعة ايضا قدم
التقسيم باعتبار ظهور المعنى وخفائه على التقسيم
باعتبار استعماله في المعنى نظرا الى ان التصرف في الكلام
نوعان تصرف في اللفظ وتصرف في المعنى والاول مقدم
على الثاني ثم الاستعمال مرتب عليها حتى كانه لوحظ اولا
المعنى ظهورا وخفاء ثم استعمل اللفظ فيه كذا في التلويح
وبه اندفع ما في التوضيح من ان الاستعمال مقدم على
ظهور المعنى وخفائه ولذا قدم في التنقيح على قسم
البيان وانما كانت اربعة ايضا لانه ان ظهر معناه
فاما ان يحتمل التاويل اولا فان احتمل فان كان
ظهور معناه بمجرد صيغته فهو الظاهر والا فالنص
وان لم يحتمل فان قبل النسخ فهو المفسر والا فالمحكم
القسم الاول من الاقسام الاربعة انفا له وهو اي
الظاهر المصطلح عليه عند الاصوليين ما اي كلام لانه
من اقسام النظم المتعلق بالمركبات ظهر المراد منه
اي اتضح معناه للسامع بوضعه والمراد من الظهور

هنا معناه اللغوي بمعنى الوضوح والانكشاف فلا
يلزم تعريف الشيء بنفسه بصيغته اي بسماعها اذا كان
من اهل اللسان واحترز به عن الخفي والمشكل فان
ظهور المراد فيهما ليس بنفس الصيغة بل يتوقف على
امر آخر بعد سماع الصيغة وهو التامل ومن افراد
الظاهر ما تقدم من الخاص والعام وسياتي التمثيل
له وحكمه وجوب العمل بما ظهر منه اتفاقا وانما اختلفوا
فيه في انه هل يوجب الحكم قطعا او ظنا فعند العراقيين
ولبعض متاخريهم القطع خاصا كان او عاما وعند
المتاخرين واتباعه الظن وهو قول عامة الاصوليين
كما في الكشف وينبغي ان يكون محل الاختلاف في الظاهر
العام اما الخاص فلا خلاف في قطعيته بمعنى عدم
الاحتمال الناشي عن الدليل كما سبق كذا في فتح الغفار
ومما يتفرع على كون الظاهر قطعيا بهذا المعنى
صحة اثبات الحدود والكفارات به والثاني النص
من نصصت الشيء رفعته ونصصت الغاية استخرجت
منها بالتكلف سيرا فوق سيرها المعتاد كما في التلويح
وهو ازداد وضوحا على الظاهر بان فهم منه
معنى لم يفهم من الظاهر بمعنى من المتكلم اي بقرينة
دالة على قصد المتكلم وان ذلك المعنى غرضه
والكلام مسوق له وهذا غير ما يستفاد من نفس
الصيغة فان اطلاق اللفظ على معنى شيء وسوقه
له شيء آخر لازم للاول فاذا دلت القرينة على ان
اللفظ مسوق له فهو نص فيه وقالوا في الفرق بينهما
لو قيل رايت فلانا حيث جاء القوم كان قوله جاءني

العموم ظاهرا لكون مجئ العموم غير مقصود بالسوق
ولو قيل ابتداء جاز ان العموم كان نصا لكونه مقصودا
ومثل في التنقيح لها بقوله تعالى واحل الله البيع وحرم
الربا فانه ظاهر في الحل والحرمة نص في التفرقة بين
البيع والربا وعبر بالوضوح هنا دون الظهور لان
الوضوح فوق الظهور فهو لنسب بالنص الذي هو فوق
الظاهر وحكمه وجوب العمل بما اتضح على احتمال
تاويل مجازي يصرفه عن ظاهره وذلك لاحتمال
لا يخرجه عن كونه قطعيا كما ان احتمال الحقيقة
المجاز لا يخرجها عن كونها قطعية كما في قولك جاز زيد
فانه محتمل لمجئ كتابه او رسوله لكن هذا الاحتمال لم ينشأ
من دليل فلا يقدح في قطعية الحقيقة وانما ذكر
الاحتمال المذكور في النص دون الظاهر لان النص
لما احتمل ذلك وهو اوضح من الظاهر فلان يحتمله الظاهر
اولى والثالث المفسر بفتح السين من التفسير مبالغة
السفر وهو الكشف وهو ما ازداد وضوحا على
النص من غير تاويل سواء كان ذلك المعنى في النص
بان كان مجملا فلحقه البيان القاطع وهو المسمى ببيان
التغيير او في غيره بان كان عاما فلحقه ما افاد به
باب التخصيص وهو المسمى ببيان التقرير كقوله تعالى
فسجد الملائكة كلهم اجمعون فانه ظاهر في سجود
الملائكة وكلهم يحتمل التخصيص وارادة البعض
فبقوله كلهم انقطع ذلك الاحتمال وصار نصا هكذا
مثل صاحب المنار وغيره للمفسر بهذه الآية واعترضهم
في التوضيح بانها من قبيل المحكم لانها جاءت والخبر

لا يحتمل النسخ والمفسر يحتمله ومثل له بقوله تعالى فاقتلوا
المشركين كافة لان قوله كافة سادلباب التخصيص لكنه
يحتمل النسخ لكونه حكما شرعيا وحكمه وجوب العمل به
قطعا ويقينا لانه اريد به كشف لا شبهة فيه وهو القطع
بالمراد وكذا يحرم التفسير بالراي دون التاويل لان الظن
بالمراد وحمل الكلام على غير الظاهر بلا جزم فيقبله الظاهر
والنص يحتمله احتمالا ابعد دون المفسر لانه لا يحتمل
غير المراد اصلا مع احتمال النسخ مخرج للحكم فانه لا يحتمل
النسخ والرابع المحكم من احكمت الشئ اتقنته وبناء
محكم مامون الانتقاض وقيل من احكمت فلانا منعته
فالمحكم يمتنع من التخصيص والتاويل ومن ان يرد عليه
النسخ والتبديل كذا في التلويح وقال في فتح الغفار
فالمعنى ما امتنع معناه عن النسخ يعني في زمانه
عليه الصلاة واللام كما قدمناه واما لفظه فانه يحتمل
النسخ في زمانه بان لم يتعلق به جواز الصلاة ولا
حرمة القراءة على الجنب والحائض وما وقع في بعض الشروح
من تقسيم المحكم هنا للمحكم لعينه والمحكم لغيره
بانقطاع الوحي بموته صلى الله عليه وسلم فغير صحيح
لان المحكم لغيره خارج عن البحث لان القرآن كله
محكم لغيره كما سبق انفا ومراده ببعض الشروح شرح
المنار لابن ملك مثال المحكم قوله تعالى ان الله بكل شئ
عليم فانه لا يحتمل النسخ هكذا مثل صاحب المنار
وغيره قال في التحرير والاولى التمثيل بقوله عليه
الصلاة واللام الجهاد ماض الى يوم القيامة وكان
وجه الاولوية انه يفيد حكما شرعيا فقهيا بخلاف

وهو ما احكم المراد به

ما متلوا به فانه من اصول الدين وحكمه الوجوب
اى وجوب العمل من غير احتمال فيفيد القطع واليقين
وقد ذكروا السوق فى النص وميزوه عن الظاهر به كما
تقدم دون المفسر والمحكم لان قوتها تكون بوجوه
مختلفة كما اذا كان الكلام فى نفسه مما لا يقبل تأويلا
ولا نسخا ولحقه قاطع لاحتمال التاويل او اقترن
به ما يمنع التخصيص ويفيد الدوام والتابيد كما فى
التلويح ثم ليعلم ان ظهور المعنى المراد على مراتب ظهور
مع احتمال الغير احتمالا بعيدا وظهور مع احتمال الغير
احتمالا ابعد وظهور لا احتمال معه للغير اصلا فالظاهر
فى المرتبة الاولى والنص فى المرتبة الثانية والمفسر
فى المرتبة الثالثة والاخرى فوقها فى الظهور والمحكم
فى هذه المرتبة الا انه اقوى من المفسر لعدم قبوله
النسخ والتبديل كما لا يقبل التخصيص والتاويل
ويظهر التفاوت بين هذه الاربعة قوة وضعفا
عند التعارض ليصير الاعلى متروكا بالادنى فيقدم
النص على الظاهر والمفسر عليهما والمحكم على الكل لان
العمل بالاوضح والاقوى اولى واحرى مثاله قوله تعالى
واحل لكم ما وراء ذلكم ظاهر فى حل ما فوق الاربع
من غير المحرمات وقوله تعالى مثنى وثلاث ورباع نص
فى وجوب الاقتصار على الاربع فيقدم على الظاهر
ويعمل به وقوله عليه الصلاة والسلام المستحاضة
تتوضأ لكل صلاة نص فى مدلوله يحتمل التاويل
بحمل اللام على انها للتوقيت وقوله عليه السلام المستحاضة
تتوضأ لوقت كل صلاة مفسر فيعمل به كذا فى التلويح

ولهذه الاربعة التى هى الظاهر والنص والمفسر والمحكم
اربعة اخرى تقابلها وهى الخفى والمشكل والمجمل
والمتشابه لانه ان خفى معناه فاما ان يكون خفاؤه
لغير الصيغة فهو الخفى او لنفسها فان امكن ادراكه
بالتامل فهو المشكل والا فان كان البيان مرجوا فيه
فهو المجمل والا فهو المتشابه والمراد بالمقابلة ان
يكون موجبها مخالفا لموجب الاقسام الاول وليست
من قسم البيان لان البيان هو الاظهار وازالة الخفا
فلا يتناولها اذ الشئ لا يتناول ما ينافيه فلذا لم
يجعل تقسيم البيان ثمانية اقسام ولا يلزم ان
تكون اقسام النظم والمعنى خمسة اذ ذكرها هنا
وقع تبعا كذا ذكر الهندى واذا عرفت معرفتها
فاولها خفى فعيل من الخفاء المقابل للظهور وهو
ما اى لفظ خفى المراد به اى خفى معناه بعارض اى
بامر زايد على صيغته اى يكون منشاء الخفاء من
العارض لا من الصيغة فالباء فى بعارض للسببية
وقيد بهذا القيد الاقسام الثلاثة فان خفاءها
بنفس الصيغة وقوله يحتاج الى الطلب ليبان الواقع
لا للاحتراز اذ لم يخرج به شئ وظاهر العبارة ان
جملة يحتاج الى الطلب صفة لعارض وليس بمراد
وانما هى حال من المراد وحاصله انه ما خفى معناه
بعارض حال كون ذلك المعنى محتاجا الى الطلب
وعبارة التنقيح اخصر واوضح وهى فان خفى بعارض
يسمى خفيا وان خفى لنفسه فان ادرك عقلا فمشكل
او لا بل نقلا فمجمل او لا اصلا فمتشابه انتهى وهذا

القسم مقابل للظاهر وهو اقل الاقسام خفاء وحكمه
النظر فيه باظهار خفاء زيادته فيما ثبت فيه الزيادة
ونقصانه فيما ثبت فيه النقصان اى حكم التامل فيه
ليعلم ان خفاءه بسبب زيادة المعنى فيه او نقصانه
فالاضافة فى خفاء زيادته من اضافة المسبب الى
السبب كقطع السرقة وحد الزنا مثال ذلك آية
السرقة فان السرقة ظاهرة المعنى لكن خفى معناها
فى حق الطرار وهو الاخذ مال غيره ظلما وهو يقظان
قاصد لحفظه بضرب غفلة منه والنباش وهو سارق
الكفن بعد الدفن فان اختصاصها باسم اوجب الخفاء
فى كونها منه فراد السرقة الى ان ظهر بالتامل انه فى
الطرار لزيادة فى معنى السرقة فيثبت فيه حدها دلالة
لا قياسا وفى النباش النقصان فيها باعتبار اختلال
الحرز فلم يثبت الحد فى حقه وثانيها مشكل اسم
فاعل من اشكل على كذا اذا دخل فى اشكاله بفتح
الهمزة واشكاله بحيث لا يعرف الا بدليل يتميز به وقد
عرفه فى المنار بالداخل فى اشكاله وعرفه المصنف بقوله
وهو فوق الخفى اى ما خفى المراد منه خفاء فوق خفاء
الخفى فى احتياجه الطلب والتامل فهو اشد خفاء
منه لان خفاءه من نفس صيغته لا بعارض فلا ينال
بمجرد الطلب بل به وبالتامل بعده الى ان يتبين
المراد فالخفى بمنزلة رجل اختفى عن غيره فى بيت
فيوقف عليه بمجرد الطلب والمشكل بمنزلة من اختفى
فى بيت بين امثاله ونظائره فلا يوقف عليه
الا بالطلب لمكان اختفى فيه ثم التامل ليتميز عن

اشباهه

اشباهه واماثله وقد مثلوا له بقوله تعالى فاتوا حرثكم
انى شئتم فكلمة انى تستعمل بمعنى من اين كقوله تعالى
انى لك هذا وهذا المعنى يقتضى حل اتيان الزوجة
فى دبرها وبمعنى كيف كقوله تعالى انى يحيى هذه الله
بعد موتها وهذا المعنى لا يقتضيه فاشكل امر الاتيان
المذكور واشتبه على السامع المراد بانى فعرف بعد
الطلب والتامل انها بمعنى كيف بقرينة الحرث لان
الدبر موضع الخرث لا الحرث وبدلالة حرمة القربان
فى الاذى لعارض وهو الحيض ففى الاذى اللازم اولى
قال ابن ملك فى شرحه على المنار ولقائل ان يقول
فعلى هذا تكون انى من قبيل المشترك قبل التامل
وظهور المراد ومن قبيل المؤول او المفسر بعدهما
فلا يكون قسما آخر انتهى وفى التلويح وشرحه والمشكل
اما لغموض فى المعنى نحو قوله تعالى وان كنتم جنبا
فاطهروا فان غسل ظاهر البدن واجب وغسل
باطن الفم ساقط فوقع الاشكال فى الفم فانه باطن
من وجه حتى لا يفسد الصوم بابتلاع الريق
وظاهر من وجه حتى لا يفسد بدخول شئ فى الفم
فاعتبرنا الوجهين فالحق بالظاهر فى الطهارة الكبرى
حتى وجب غسله فى الجنابة وبالباطن فى الصغرى
فلم يجب غسله فى الحدث الاصغر وهذا اولى
من العكس لان قوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا
بالتشديد يدل على التكلف والمبالغة فلما قوله
تعالى فاغسلوا وجوهكم انتهى وقد يكون خفاء
المعنى فى المشكل من بداعة الاستعارة كما فى قوله

من فضة لان القارورة تكون من الزجاج لا من الفضة
فعند التأمل ظهر ان صفاها صفاء الزجاج وبياضها
بياض الفضة كما في التوضيح وحكمه اعتقاد حقية
المراد به الى ان يتبين اى المراد به بالطلب والتأمل
المراد من الطلب ان ينظر السامع اولا في مفهومات
اللفظ جميعا فيضبطها ثم يتأمل في المراد منها كما
لو نظر في اين فوجدها مشتركة بين معنيين لا ثالث
لها فهذا هو الطلب ثم تأمل فيها فوجدها بمعنى
كيف في هذا الموضع لما ذكر سابقا فيقتضي
التخيير في الاوصاف اى كيف شئتم ستوا كان في قيام
او قعود او اضطجاع او اقبال او ادبار بعد ان
يكون المأتي محل الحرث اى النسل وثالثها مجمل
من اجمل الحساب رده الى الجملة واجمل الامر ابهمه
وهو ما اى لفظ اشتبه مراده فاحتاج الى الطلب
والاستفسار واشتباه مراده اى معناه بسبب
ازدحام المعاني وتواردها على اللفظ من غير رجحان
لاحدها والتوارد قد يكون باعتبار الوضع كما في
المشترك اذا انسد فيه باب الترجيح وقد يكون
باعتبار ابهام المتكلم كالربا والصلاة والزكاة
وقد يكون باعتبار غرابة اللفظ كالهلوع المذكور
في قوله تعالى ان الانسان خلق هلوعا قبل التفسير
كذا في جامع الاسرار وحاصله كما في التحرير كان
المتعدد لا يعرف الا ببيان كمشترك تعذر ترجيحه
كوصية لمواليه حتى بطلت فيمن لم الجهتان او ابهام
متكلم لوضعه لغير ما عرف كالاسماء الشرعية انتهى

وحكمه التوقف فيه الى ان يتبين مراده من المجمل
اى حكم المجمل التوقف فيه في حق العمل واعتقاد
حقية المراد الى ان يلمعه البيان فاذا لمعه البيان
وجب العمل به على حسب تفاوت درجات البيان
فان كان شافيا قطعيا كبيان الصلاة فانها في اللغة
الدعاء ثم وضعها الشارع لاقوال وافعال وهي
مجملة بينها النبي صلى الله عليه وسلم بقوله وفعله
وكالزكاة فانها في اللغة النماء وضعها الشارع
لجزء من المال وبينه النبي صلى الله عليه وسلم صار
المجمل مفسرا وان كان ظنيا كبيان مقدار المسح بحديث
المغيرة صار مؤولا وان لم يكن البيان شافيا خرج
من حيز الاجمال الى حيز الاشكال فيجب الطلب والتأمل
بعد ذلك كبيان الربا بالحديث الوارد في الاشياء
الستة فان الربا محلى باللام مستغرق لجميع انواعه
والنبي صلى الله عليه وسلم بين الحكم في الاشياء الستة
من غير قصر لانعدام كلمات القصر في الحديث والعقد
الاجماع ايضا على ان الربا غير مقتصر عليها فصار مؤولا
فيها وبقي فيما وراءها غير معلوم كما كان قبل البيان
الا انه لما احتمل ان يوقف على ما وراءها بالتأمل
في هذا البيان سميناه مشكلا لا مجملا وبعد الادراك
بالتأمل والوقوف على المعنى المؤثر صار مؤولا
فيه ايضا فيجب العمل به بغالب الظن كذا فيصل
ذكره في التحقيق ورابعها متشابه خفي بنفس
اللفظ وهو ما لم يدر في الدنيا بيان مراده لشدة
خفائه كاليد والوجه والعين من الصفات وكالنزول

نظير المجمل الحرب الواقع في جملة من الناس
ل يوقف عليه الا الاخفاء ابن ملك

والمجئ من الافعال وجواز الرؤية بالعين من
الاحكام والمقطعات في اوائل السور وامثال
ذلك مما دل النص على ثبوتها سمعا مع القطع
بامتناع معانيها الظاهرة الموافقة لما في الشاهد
على الله تعالى لتنزهه عن الجسمية والجهة والمكان
وهذا كله من قبيل المتشابه يعتقد حقيقته ولا
تدرك كيفيته كما في التلويح فان قلت الكلام
في بيان ما يعرف به احكام الشرع ولا يعرف بالمتشابه
حكم لانقطاع رجاء معرفة معناه فكيف يستقيم
ايراده هنا قلت ثبت بمعرفة ان الله تعالى
صفة يعبر عنها باليد والوجه وغيرهما وان لم يعرف
ما اريد منها ومعرفة هذا المقدار ووجوب اعتقاده
من احكام الشرع كذا في شرح المنار الملكي وفيه نظر
لانه ليس من احكام الشرع الفرعية بل من الاحكام
الاعتقادية اللهم الا ان يقال انه يستتبع حكما
شرعيا وهو وجوب اعتقاد حقيقته وتأويله
الى معنى لائق به سبحانه وتعالى وحكمه عندنا
التوقف فيه ابدا في الدنيا مع اعتقاد حقيته
المراد به اما في الاخرة فيصير معلوما ومنكشفا
لانه انزله للابتلاء ولا ابتلاء في الاخرة وهذا
في حقنا لان المتشابهات كانت معلومة للنبي
صلى الله عليه وسلم كما ذكره فخر الاسلام وفي التحرير
ولا كثر على امكان دركه خلافا للحنفية وحقيقة
الخلاف في وجود قسم لا يمكن دركه فالحنفية اثبتوه
وفي التلقيح فكما ابتلى من لم ضرب جهله بالمعان

باليه ابتلى الراسخ في العلم بالتوقف وهذا اعظم
بلوى واعمها جدوى وقال في التحقيق وجامع الاسرار
والحكمة في انزال المتشابه ابتلاء العقل لان في
تكليف الاحكام ابتلاء العاقل ولم في تفهم معانيها
وحكمها مفزع الى العقل فلو لم يبتل العقل الذي
هو اشرف الخلائق لاستمر العالم في ابهة العلم على
الموودة وما انقاد لتذلل العبودية والحكيم اذا
صنف كتابا رمزها اجمل اجمالا ليكون موضع جثوة
التلميذ لاستاذه انقيادا فلم يحرم باستغنائه
برايه هداية وارشادا فالمتشابه هو موضع
جثوة العقول لبارئها استسلاما واعترافا بقصورها
كذا في عين المعاني انتهى التقسيم الثالث من
التقسيمات الاربعة المتعلقة بالنظم والمعنى في وجوه
استعمال ذلك النظم وهو اربعة ايضا الحقيقة
والمجاز والصريح والكناية ووجه الحصر فيها ان اللفظ
ان استعمل في موضوعه فحقيقة وان في غيره لعلاقة
فمجاز وكل منهما ان ظهر مراده فصريح والا فكناية
الاول منهما الحقيقة اما فعيلة بمعنى الفاعل من حق
الشئ يحق اذا ثبت واما بمعنى المفعول من حققت
الشئ احقه اذا اثبته فيكون معناها الثابتة
او المثبتة في موضعها الاصلي والتاء للتانيث
اذا كانت بالمعنى الاول وكشبه التانيث وهو نقل
اللفظ من الوصفية الى الاسمية الصرفة كالنطيحة
اذا كانت بالمعنى الثاني فلان النقل ثان كما ان
التانيث ثان كذا في التحقيق ونقل في المطول

عن صاحب المفتاح ان التاء للتانيث على كلا الوجهين
وبسطه ثم اشار الى تضعيفه وظاهر كلام المص
المتعويل على كون التآء فيها للمنقل بدليل تذكير
الضمير الراجع اليها في قوله وهو اسم ويحتمل ان يكون
تذكير الضمير باعتبار الخبر لان الضمير اذا كان
معاده مؤنثا وخبره مذكرا جاز مراعاة كل منهما
ومراعاة الخبر ارجح ويجوز ان يكون تذكيره لتاويل
الحقيقة باللفظ لما اى للفظ لان الحقيقة من عوارض
الالفاظ فاطلاق بعض الناس الحقيقة والمجاز
على المعنى اما مجاز واما من خطاء العوام كذا في
التوضيح وتعقبه في التلويح بانه مجاز وحمله
على خطاء العوام من خطاء الخواص وهذا كالجنس
فيتناول المهمل وقوله اريد به ما وضع له اى من
حيث ان ما وضع له مخرج للمهمل والمجاز والغلط
وفي قوله اريد اشارة الى اشتراط الاستعمال اللازم
للارادة فقبل الارادة والاستعمال لا يوصف اللفظ
بحقيقة ولا مجاز فخرج ايضا ما وضع ولم يستعمل
والمراد بوضع اللفظ تعيينه للمعنى بحيث يدل
عليه من غير قرينة فان كان ذلك التعيين من واضع
اللغة فوضع لغوي وان كان من الشارع فوضع
شرعي وان كان من قوم مخصوصين فعرفي خاص
والا فعرفي عام فالمعتبر في الحقيقة الوضع بشيء من
الاوضاع المذكورة وفي المجاز عدم الوضع في الجملة
ولا يشترط في الحقيقة ان تكون موضوعة لذلك
المعنى في جميع الاوضاع ولا في المجاز ان لا يكون

موضوعا

٥٤

موضوعا لمعناه في شيء من الاوضاع ولذا زاد في التحرير
في عرف به ذلك الاستعمال وفي التوضيح بالحيثية التي
يكون الوضع بتلك الحيثية فالمنقول الشرعي يكون
حقيقة في المعنى المنقول اليه من حيث الشرع وفي
المنقول عنه من حيث اللغة وفي التحرير ويدخل في
الحقيقة المنقول والمرتجل وتمام تحقيقه في التلويح
مثال الحقيقة اللغوية الاسد للحيوان المفترس
بحسب اللغة والشرعية الصلاة للعبادة المخصوصة
والعرفية عرفا عاما الدابة لذوات الاربع كالحمار
وفي لغة لكل ما يدب على الارض والعرفية خاصا الفاعل
للاسم المعروف عند النحاة والمجاز ينقسم لاحد هذه
الاقسام ايضا كما اذا استعمل الاسد في الرجل الشجاع
لعلاقة والصلاة في الدعا والدابة في كل ما يدب
والفاعل في غير موضوعه عند النحاة والثاني المجاز
في الاصل اما مصدر ميمي بمعنى الجواز اى الانتقال
من حال الى غيرها واما اسم مكان منه بمعنى موضع
الانتقال نقل الى الكلمة الجايزة اى المتعدية
مكانها الاصلي او الكلمة المجوز بها على معنى انهم
جازوا بها مكانها الاصلي كذا في المطول وهو اسم
لما اى للفظ اريد به ارادة صحيحة ناشية عن
العلاقة غير ما وضع له اى غير ما عين للدلالة
عليه بنفسه اى من حيث انه غير ما وضع له فخرجت
الحقيقة واستعمال لفظ الارض في السماء لان هذا
الاستعمال غير مبني على علاقة ومناسبة مشهورة
بينهما والتقابل الذي بينهما لم يشتهر اطلاق لفظ

احدهما على الاخرى باعتباره وشرط المناسبة المصححة
للانتقال ان تكون مشهورة بحيث تعلم عند الاطلاق
الا ترى انك لو قلت رايت اسدا واردت به الرجل
الشجاع مجازا صح ذلك ولو اردت به انسانا ابخر
لم يصح لعدم اشتهار ارادة ذلك من الاسد وخرج
العلم المنقول كفضل واختلف في الهزل فقيل
لم يدخل لانه لم يرد به شئ وعليه المهدى وقيل بل
دخل لانه اريد به غير ما وضع له وخرج بقيد
العلاقة المعبر عنها بالمناسبة في تعريف المجاز
وهو الظاهر والاوفق بتعريف الهزل واسقط
المصنف من التعريف قيد المناسبة بينهما اى المعنى
الحقيقي والمجازي المذكور في المنار وغيره وابعد
منه اذ لولاه لما خرج الغلط نحو خذ هذا الفرس
مشيرا الى كتاب وكذا نحو اطلاق لفظ السماء
على الارض وقد شرحنا عبارته على وجه يصح وتخرج
بتعريفه ح ما ذكر ولم يذكر في التعريف القرينة
المانعة عن ارادة المعنى الحقيقي كما ذكرها علماء
البيان لاخراج الكناية لان الكناية باصطلاح
الاصوليين تجامع المجاز فلا يصح اخراجها لا يقال
يخرج عن التعريف لتجوز بتخصيص الاعم ببعض
مسمياته في اللغة كتخصيص الدابة بذوات الاربع
فانها مستعملة فيما وضعت له ويخرج عنه ايضا
المجاز بالزيادة كزيادة الكاف في قوله تعالى
ليس كمثله شئ لعدم استعمالها في شئ اصلا
لانا نقول في الجواب عن الاول الدابة انما تكون

مستعملة فيما وضعت له بحسب العرف العام لا بحسب
اصل اللغة فهي داخلة في المجاز بحسب اصل اللغة
خارجة عنه بحسب عرفها ودخولها فيه بالاعتبار
الاول وخروجها عنه بالاعتبار الثاني من قيد الحيثية
المشعور به في التعريف فان الامور التي تختلف
باختلاف الاعتبارات قيد الحيثية مراد فيها ولا
تناقض في كون اللفظ حقيقة باعتبار مجازا باعتبار
آخر وعن الثاني بانا لا نسلم انها غير مستعملة لمعنى
لانها استعملت لتاكيد نفي المثل وحاصل اقسام
المجاز المشهورة ستة ثلاثة المجاز بالزيادة كقوله
تع ليس كمثله شئ او بالنقصان كاسال القرية
اى اهلها والمجاز المرسل والاستعارة والفرق
بينهما ان العلاقة ان كانت غير المشابهة فمجاز مرسل
والا فاستعارة وسمي مرسلا لارساله من التقييد
بالمشابهة فان الاستعارة مقيدة بادعاء ان المشبه
من جنس المشبه به والمرسل مطلق عن هذا القيد وكثيرا
ما تطلق الاستعارة على المعنى المصدري وهو استعمال
المشبه في المشبه به ثم انقسام المجاز الى الاستعارة
والمرسل هو ما قرره ائمة البيان والاصوليون يطلقون
الاستعارة على كل مجاز فلا تغفل عن مخالفة الاصطلاحين
كيلا تقع في الغلط اذا رايت مجازا مرسلا اطلق
عليه الاستعارة كذا ذكره بعض المحققين وههنا
مباحث شريفة لا تحتملها هذه الاوراق تطلب من
التوضيح والتلويح ومن حكمها اى الحقيقة والمجاز
استحالة اجتماعهما مرادين اى مقصودين بالحكم

مستعملة

احترز به عن اجتماعهما في استعمال اللفظ اياها بمعنى
صلاحيته لان يستعمل في كل منهما او عن اجتماعهما من
حيث التناول الظاهري تبعا من غير ان يراد كما في مسئلة
الاستيمان بلفظ واحد بان يستعمل اللفظ ويراد في
اطلاق واحد معناه الحقيقي والمجازي معا بان يكون
كل منهما متعلق الحكم قال في التلويح لا نزاع في جواز
استعمال اللفظ في معنى مجازي يكون المعنى الحقيقي
من افراده كاستعمال 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 اما اذا اشترط في المجاز
القرينة المانعة عن ارادة الموضوع له فظاهر وانما
اذا لم يشترط فلان اللفظ موضوع للمعنى الحقيقي
وحده فاستعماله في المعنيين استعمال في غير ما وضع
له فعلى تقدير صحة هذا الاستعمال فهو مجاز بلا اتفاق
وانما النزاع في ان يستعمل اللفظ ويراد في اطلاق واحد
معناه الحقيقي والمجازي معا بان يكون كل منهما متعلق
الحكم مثل ان تقول لا تقتل الاسد او الاسدين او الاسود
وتريد السبع والرجل الشجاع احدهما من حيث انه نفس
الموضوع له والآخر من حيث انه متعلق به بنوع علاقة
وان كان اللفظ بالنظر الى هذا الاستعمال مجازا والتحقيق
انه فرع استعمال المشترك في معنييه فان اللفظ موضوع
للمعنى المجازي بالنوع فهو بالنظر الى الوضع بمنزلة
المشترك فمن جوز ذلك جوز هذا ومن لا فلا وانما
ارادة المعنيين في الكناية على ما صرح به في المفتاح

فليست

فليست من هذا القبيل لما عرفت من ان مناط الحكم
انما هو المعنى الثاني انتهى واختلف في امتناع الجمع
بينهما هل هو عقلا ام لغة وظاهر عبارة المص كصاحب
المنار الاول والمحق الثاني لما في التلويح ثم الحق
ان امتناع استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي والمجازي
انما هو من جهة اللغة اذ لم يثبت ذلك انتهى ثم ذكر
القائلين بامتناعه عقلا ادلة خمسة وزيفها لكن
قال في التقرير الحق انه لا يجوز عقلا لان ارادتهما
جميعا من حيث الحقيقة والمجاز لا بد فيها من توجه
الذهن الى ان احدهما حقيقة والآخر مجاز وكل منهما
قضية والذهن لا يتوجه في حالة واحدة الى حكمين
باتفاق العقلاء وانما المختلف فيه توجه العقل
في حالة واحدة الى تصورين انتهى وجنح ابن الهمام
الى ما رجحه في التلويح ونسبه صاحب الكشف الى
المحققين وذهب الشافعي رحمه الله وعامة اهل
الحديث الى جوازه عقلا ولغة واداة الفريقين
وما يرد عليها مسطورة في المطولات وقد فرعوا على
هذا الاصل فروعا منها ان الوصية للموالي لا تتناول
موالي الموالي لان اطلاق المولى على المعتق حقيقة
وعلى معتق المعتق مجاز والجمع بينهما ممتنع
فاختص بها موالي ومنها لو اوصى لابناء فلان ولم
بنون وبنو بنين اختص بها بنو لصلبه لانه الحقيقة
ولا شيء لبني بنيه لانه مجاز فلا يراد معها لامتناع
الجمع وعندهما استحقها الجميع عملا بعموم المجاز
حيث اطلق الابناء عرفا على الفريقين ولو اوصى

لابنائه ولهذكور واناث يستحق الذكور خاصة عنده
والذكور والاناث عندهما وتواحد قولي ابي حنيفة
وان كانت له اناث خاصة فلا شئ لهن وان اوصى
لاولاده فللذكور والاناث الصلبية مختلطة اومنفردة
وان كان له اولاد واولاد ابن فعنده تستحق الصلبية
وعندهما الجميع وقيل الصلبيات خاصة اتفاقا لان
الاولاد تطلق عرفا على اولاد الابن بخلاف الابناء كذا
في التلويح ومن حكمها ايضا انه متى امكن العمل
بالحقيقة سقط المجاز لانه خلف عن الحقيقة والخلف
لا يزاحم الاصل كما تقدم في الوصية للموالي والابناء
فلذا حملنا العقد في قوله تعالى ولكن يؤاخذكم بما عقدتم
الايمان على ربط اللفظ باللفظ لا يجاب حكم كربط
القسم بالمقسم عليه لاثبات البر وربط لفظ البيع
بالشراء لاثبات الملك دون قصد القلب الذي ذهب
اليه الشافعي رحمه الله حتى اوجب الكفارة بالحنث
في اليمين الغموس لانه حقيقة شرعية في الربط المذكور
مجاز في القصد اذ الربط يستعقب وجوب البر وهو
غير متصور في الغموس ولئن منع مانع حمل العقد
في الآية على الحقيقة الشرعية فما ذهبنا اليه اولى ايضا
لانه وان كان مجازا في ربط اللفظ باللفظ لا يجاب
حكمه لكنه اقرب الى الحقيقة اللغوية التي هي ربط الجسم
اي شد بعضه ببعض فان العقد حقيقة لغوية في
الربط المذكور ثم استعير للالفاظ التي عقد بعضها
ببعض لايجاب حكم ثم استعير لما يكون سببا لهذا الربط
وهو العزم الذي حمل الشافعي العقد في الاية عليه

والحاصل

والحاصل ان العقد ان كان حقيقة شرعية فيما ينعقد
به حكم فيها والا فهو اولى لانه المجاز الاول ولما بين
احكامها اراد ان يشير الى عدة امور تترك الحقيقة
بها فقال والحقيقة تترك ويصار الى المجاز للقرينة
الصارفة عنها بسبب دلالة عادة على ترك الحقيقة
والمصير الى المجاز وتحقيق ذلك ان المجاز لا بد له
من قرينة مانعة عن ارادة المعنى الحقيقي سواء جعلت
داخلة في مفهوم المجاز كما هو رأي علماء البيان او شرطا
لصحته واعتباره كما هو رأي ائمة الاصول كما في التلويح
والعادة عبارة عن ما يستقر في النفوس من الامور
المتكررة المعقولة عند الطباع السليمة وهي ثلاثة
انواع عرفية عامة كالوطئ لا يضع قدمه في دار
فلان فان حقيقة وضع القدم وهي مماسته للارض
مهجورة هنا بدلالة العادة والمراد مطلق الدخول
مجازا وعرفية خاصة كاصطلاح كل طائفة مخصوصة
كارادة الملفوظ وعدم ارادة المعنى المصدري من
المخون في اطلاق اللفظ او شرعية كالصلاة والحج
فان حقيقة الصلاة لغة الدعاء وصارت في عرف
الشرع اسما لعبادة مخصوصة والحج هو القصد لغة
ثم صار في عرف الشرع اسما لعبادة مخصوصة ايضا
فان قلت ظاهر كلامهم ان ما تركت الحقيقة فيه
بدلالة العادة مستعمل في المعنى المراد مجازا كما في
الامثلة المتقدمة وبذلك صرح فخر الاسلام وهو
مناقض لما صرحوا به من ان مخو اطلاق اللفظ على
الملفوظ حقيقة عرفية واطلاق الصلاة على

مهم

(ب)

العبادة المخصوصة حقيقة شرعية فما وجه التخصيص
من ذلك قلت اطلاق المجاز عليها باعتبار اصل
اللغة وهو غير منافٍ للحقيقة العرفية والحقيقة
الشرعية فمن اطلق عليها المجاز اراد انها مجازات
لغوية هجرت حقايقها اى معانيها الحقيقية لغة
كما في التحرير ثم ما تقدم من شمول العادة للعرف
العام والخاص هو المشهور وقد يفرق بينهما باستعمال
العادة في الافعال والعرف في الاقوال كما في التلويح
وتترك الحقيقة ايضا بدلالة محل كلام وهو المجز عنه
فاذا لم يكن قابلا لما اجتزء عنه تركت حقيقة الكلام
وصير الى المجاز كقوله عليه الصلاة والسلام انما
الاعمال بالنيات ورفع عن امتي الخطاء والنسيان
فهو يقتضي ان لا يوجد عمل بلا نية وان لا يوجد
خطاء ولا نسيان ونحن نرى العمل بلا نية والخطاء
والنسيان واقعة في الامة كثيرا فعلم ان حقيقة
غير مرادة بل المراد المجاز وهو الحكم والحكم نوعان
الاول الثواب والاثم والثاني الجواز والفساد
والاول بناء على صدق عزيمته والثاني على ركنه
وشرطه فان من توضأ بماء نجس جاهلا وصلى لم تجز
في الحكم لفقد شرطه ويثاب عليه لصدق عزيمته
ولما اختلف الحكمان صار الاسم بعد كونه مجازا
مشتركا فلا يعم اما عندنا فلان المشترك لا عموم
له واما عنده فلان المجاز لا عموم له فاذا ثبت
احدهما انتفا قالم يثبت الآخر كذا في التنقيح وفيه
كلام يعلم من التلويح وقد مثل في التنقيح لما وجد

فيه صدق العزيمة وانتفى فيه بعض الشروط والاركان
وتمام الاول ولم يمثل لعكسه وهو الثاني وقد مثل
له غيره بالصلاة رياء وسمعة مع استيفاء اركانها
وشرائطها فانها جايزة حكما ولا ثواب فيها كما جاء
في جامع الاسرار ولعل مراده بالصلاة النافلة
او بناء على دخول الرياء في الفرايض ما عدا الصوم
كما هو قول البعض لما في فتح الغفار قال في الخلاصة
الرياء لا يدخل في الفرايض وقال الولوالجي الرياء لا
يدخل في صوم الفريضة وصوم التطوع وفي
سائر الطاعات يدخل لقوله عليه الصلاة والسلام
يقول الله تعالى الصوم لي وانا اجزئ به فنفى شركة
الغير وهذا لم يوجد في سائر الطاعات انتهى وفي
البزازية والرياء في الفرايض في حق سقوط الواجب
انتهى فيفيد انه يدخل في حق سقوط الثواب
وحصول الاثم انتهى وتترك ايضا بدلالة معنى
يرجع الى حال المتكلم كقوله تعالى لا يلبس واستفزز
من استطعت منهم بصوتك وداعيك الى الشر
فههنا قرينة مانعة عن ارادة الطلب والايجاب
عقلا وهي كون الامر تعالى حكيما لا يامر ابليس
باغواء عباده فهو مجاز عن تمكينه من ذلك واقداره
عليه بعلاقة ان الايجاب يقتضي تمكن المامور
من الفعل وقدرته عليه بسلامة الآلات والاسباب
كذا في التلويح وكما في يمين الفوراي المرءة وهي
المؤبدة لفظا المؤقتة معنى كقوله لامراته حين

قامت لتخرج ان خرجت فانت طالق فانه يقع على
تلك الخرجة حتى لو رجعت ثم خرجت لا تطلق وكقول
من دعى الى غدآء واسه لا اتغدى فانه يتقيد بالغداء
المدعو اليه وتترك ايضا بدلالة سياق نظم
اى سوق كلام يعنى تترك الحقيقة لقيام قرينة التجوز
بالكلام اما فى سياقه بالياء المثناة التحتية واما
فى سياقه بالباء الموحدة الا ان الاول اكثر ما يستعمل
فيما يلحق باخر الكلام كذا فى فتح الغفار كقولك
طالق امراتى ان كنت رجلا فلا يكون توكيلا لانه
للتوبيخ بقرينة آخر ومثله قوله ان قدرت وكذا
قوله اصنع فى مالى ما شئت ان كنت رجلا وتترك
ايضا بدلالة اللفظ فى نفسه اى انباء المادة عن
كمال فتختص بذى الكمال او نقص فلا تتناول ما فيه
كمال كما اذا حلف لا ياكل لحما لا يقع على لحم السمك والجراد
لان اللحم ينبئ عن الشدة يقال التحم الحرب اى اشتد
والاشتداد يكون بالدم ولا دم فى السمك والجراد
اما الجراد فظاهر واما السمك فلانه يعيش فى باطن
الماء وما يرى عند جرحه مما هو فى صورة الدم فليس
بدم بدليل انه يبيض اذا طرح فى الشمس والدم
اذا طرح فيها اسود وقد يدخل فى العرف اذا انفرد
ولم يعارضه عرف آخر ولو عارضه الدلالة المذكورة
عرف قدم العرف كذا فى التحرير والحاصل انه لا يحنث
باكل السمك للعرف ولدلالة اللفظ فلو وقع النظر
على اطلاق اللحم عليه حنث به عملا بالعرف فقط
والكلام عند عدم نية معينة للسمك اما عندها فيحنث

به كما اشار اليه فى التحرير كذا فى فتح الغفار وعكسه
اى عكس ما انباء عن كمال ما انباء عن نقص كما لو حلف
لا ياكل فاكهة لا يحنث باكل الرمان والعنب والرطب
لان تركيب الفاكهة دال على التبعية والقصور فى
المقصود الاصلى لان الفاكهة اسم لما يتنعم ويتلذذ
به زيادة على ما يقع به قوام البدن فيكون فى هذه
المذكورات وصف زيادة وتكونها غذاء وهذا
الوصف منافٍ للتنكيد بخلاف الزيادة التى فى
الطارد فانها غير منافية للسرقة وانما هى محالة لها
فالحق بالسارق دلالة كالضرب والشتم الملحقين
بالتافيف والثالث من اقسام وجوه الاستعمال
الصريح لغة مشتق من الصراحة بمعنى الظهور من
صرح كخلص وزنا ومعنى فعيل بمعنى فاعل او من
صرحه اذا اظهره ومنه سمى القصر صرحا لظهوره
وارتفاعه على سائر الابنية وفى الاصطلاح هو ما اى لفظ
ظهر مراده اى معناه ظهورا بينا اى تاما فخرج الظاهر
لان الظهور فيه ليس بتام فان قلت لم ترك اللحم
فيه الاستعمال ولا بد منه ليتميز به عن النص والمفسر
لان ظهورهما بالبيان والقرايا لا بكثرة الاستعمال
قلت انما تركه لدلالة مورد القسمة عليه لان هذا
التقسيم فى بيان وجوه الاستعمال وقيل لا حاجة الى
هذا القيد لان تمام الانكشاف يحصل بالتنصيص
والتفسير كما يحصل بكثرة الاستعمال فعلى هذا
يدخل النص والمفسر فى التعريف ولكن لا يدخل الظاهر
اذ ليس فيه الظهور البين بل مجرد الظهور وانما ما

القاضي ابو زيد وشمس الائمة ولكن اشترط الاستعمال
اصح بدلالة مورد التقسيم كذا في جامع الاسرار وحكمه
اي الصريح ثبوت موجبه حقيقة كانت كانت حروانت
طالق او مجازا هجر معناه الحقيقي كقوله لا اكل من هذه
النخلة مستغنيا عن العزيمة اي النية يعني ان الحكم
الشرعي يتعلق بنفس الكلام بعد اضافته الى المحل
اراده اولم يرده حتى لو طلق او اعتق مخطيا وقع
وفي الملوح الصريح لا يحتاج الى النية لان الحكم الشرعي
يتعلق بنفس الكلام اراده اولم يرده حتى لو اراد
ان يقول سبحان الله فجرى على لسانه انت طالق او انت
حر يقع الطلاق او العتاق نعم لو اراد في انت طالق
رفع حقيقة القيد يصدق ديانة لا قضاء انتهى فقد
تبين من هذا ان الصريح لا يحتاج في ثبوت موجبه الى
النية لكنه يقبل الصرف عن موجبه الى محتمله قالت
فالتحقيق اما لو اراد ان يصرف الكلام بالنية عن موجبه
الى محتمله فلم ذلك فيما بينه وبين الله تعالى فاذا نوى
في قوله انت طالق رفع القيد حسا يصدق ديانة
لا قضاء انتهى وفي فتح الغفار وقولهم لو طلق
او اعتق مخطيا وقع اي قضاء واما في الديانة فلو
بحلف في الهازل فانه يقع عليه قضاء وديانة ثم لابد
من قصدها بالخطاب بلفظه فلو كتبت امرأة ثم قالت
لزوجها اقرأ علي فقرأ لا تطلق كما في القنية
لانه لم يقصدها بالخطاب فهو كقولهم لو كرهت انت طالق
من الكتاب بحضرة زوجته ولم ينوها فلا اشكال
خلافا لمن توهمه انتهى والرابع من اقسام وجوه الاستعمال

الكناية

الكناية وهي لغة ماخوذة من قولهم كنت ان كان لام
الكلمة ياء وهو المشهور فهي في الكناية اصلية كما هي في
النهاية والعناية او من كنوت ان كان واوا وهي لغة غير
مشهورة فهي منقلبة عن الواو على غير قياس كذا في فتح
الغفار نقلا عن التقرير وفي الاصطلاح هو اي الكناية
والتذكير مراعاة لخبر الذي هو اي لفظ لم يظهر
المراد به الا بقرينة حقيقة كان او مجازا اي يكون
عدم الظهور بالاستعمال بان استعمله المتكلم قاصدا
لعدم الظهور لكونه مقصودا صحيحا لاغراض صحيحة
وان كان معناه ظاهرا في اللغة كما ان الانكشاف التام
يحصل في الصريح باستعماله وان كان معناه خفيا في اللغة
فالضمير في به راجع الى الاستعمال حكما كذا في فتح
الغفار ومن لم يشترط الاستعمال في الصريح لم يشترطه
هنا فيدخل فيه المشترك والمشكل ونحوهما كذا في
التقرير ولكن الصحيح هو الاول لما تقدم من دلالة
مورد التقسيم عليه كما في جامع الاسرار ثم ان الكناية
باصطلاح الاصوليين اعم منها باصطلاح اهل البيان
لانها باصطلاح الاصوليين تشمل الحقيقة والمجاز
كما صرح به المنار وشمل لها بالفاظ الضمير فهما
قسمان منها وعند علماء البيان قسمان لها لان الكناية
عندهم قسم برأسها ليست داخلة في الحقيقة ولا
في المجاز ومعنى كون الفاظ الضمير كناية احتياجها
الى قرينة ليظهر المراد بها كتقدم الذكر في ضمير الغايب
والحضور في ضمير المتكلم والمخاطب وحكمها عدم
العمل بها اي بموجبها بدون نية او ما يقوم مقامها

من دلالة الحال ليزول ما فيها من استتار المراد
والتردد فيه وانما سميت كنايات الطلاق كبائن
وحرام كنايات مع انه لا استتار في معانيها
بل هي ظاهرة لكل احد لانها اشبهت الكناية من
جهة الابهام فيما تعمل فيه فاطلاق الكناية
عليها مجاز مثل البائن معلوم المراد الا ان محل
البينونة هي الوصلة وهي متنوعة انواعا مختلفة
كوصلة النكاح وغيرها فاستتر المراد لا في نفسه
بل باعتبار ابهام المحل الذي يظهر اثر البينونة
فيه فاستعيرت لها لفظ الكناية واحتاجت
الى النية ليزول ابهام المحل وتتعين البينونة
عن وصلة النكاح ويقع الطلاق البائن بموجب
الكلام نفسه من غير ان يجعل انت بائن كناية عن
انت طالق حتى يلزم كون الواقع به رجعيا
كذا في التلويح والاصل اي الغالب في الكلام هو
الصريح لان الكلام موضوع للافهام والصريح هو
التام في هذا المعنى وفي الكناية قصور
لاشتباه المراد ويظهر التفاوت بين الصريح
والكناية فيما يدرء بالشبهات كالحدود فلا يجب
حد القذف الا اذا صرح بنسبته الى الزنا بخلاف
قوله جامعتها او وطئتها او واقعتها ولا يجب
بالتعريض ويتوان يذكر شيأ يدل به على شيء
لم يذكره وحقيقته اماله الكلام الى غرض اي
جانب يدل على المقصود فاذا قال لست انا بزان
تعريضا بان المخاطب زان لا يجب الحد بخلاف التلويح

ومن

وفي جامع الاسرار اذا قال جامعت فلانة ونتاولتها
او وطئتها لا يحد ما لم يقل نكحتها او زنيت بها وكذا
لو قال لامرأة جامعك فلان جماعا حراما او قال
الرجل فجرت بفلانة زنا او جامعتها لا يجب عليه حد
القذف لانه لم يصرح بالقذف بالزنا انتهى وذكر
فخر الاسلام لو قذف رجلا بالزنا فقال له آخر
صدقت لم يحد المصدق ولو قال له مثل ما قلت
حد وفرق بينهما شمس الائمة بان كاف التشبيه توجب
العموم عندنا في محل يقبله ولذا قلنا يقتل
المسلم بالذمي عمدا بقول علي رضي الله عنه دماؤهم
كدمائنا فيكون نسبته الى الزنا قطعا بمنزلة
الكلام الاول وصدقت يحتمل امورا كثيرة التصديق
فيما مضى فكيف تكلمت بهذا او صدقت في انجاز
وعدك في نسبته الى الزنا والسخرية والاستهزاء
وتمامه في فتح الغفار لابن نجيم التقسيم
الرابع من التقسيمات الاربعة المتعلقة بالنظم
والمعنى في معرفة وجوه الوقوف على احكام
النظم اي المراد به اي طرق اطلاع السامع على
مراد المتكلم ومعاني الكلام بانه يطلع عليه من
طريق العبارة او الاشارة او غيرهما والحاصل
ان هذا التقسيم باحث من كيفية دلالة اللفظ
على المعنى كما في التنقيح وهواي التقسيم الرابع
اربعة عبارة واشارة ودلالة واقتضاء ووجه
الضبط على ما ذكره القوم ان الحكم المستفاد من
النظم اما ان يكون ثابتا بنفس النظم او لا

والاول ان كان النظم مسوقا فهو العبارة والا فهو
الاشارة والثاني ان كان الحكم مفهوما منه لغة
فهو الدلالة او شرعا فهو الاقتضاء والا فهو التمسكات
الفاسدة كذا في التلويح القسم الاول الاستدلال
وهو طلب الدلالة كالاستنصار طلب النصر وما
قيل هو ان ينتقل الذهن من الاثر الى المؤثر كالدخان
مع النار على عكس التعليل فليس من مفهوم اللفظ
كذا في فتح الغفار والدلالة على كون الشئ
بحالة بحيث يلزم من العلم به العلم بشئ آخر فان
كان التلازم بعلة الوضع فوضعية او العقل
فعقلية ومنها الطبيعية كما في التحرير بعبارة
النص اى اللفظ لا النص قسيم الظاهر فالمراد
بعبارة النص عينه فلا اضافة من قبيل جميع القوم
وكل الدراهم كذا في فتح الغفار ونقله عن التقرير
وسميت عبارة لان المستدل يعبر من النظم الى
المعنى بها وقيل اصلها من تعبير الرؤيا يقال عبرت
الرؤيا عبارة اى فسرتها ويقال عبرت عن فلان
اذا تكلمت عنه فسميت الالفاظ الدالة عبارات
لانها تفسر ما في الضمير وهو العمل اى عمل المجتهد
لا عمل الجوارح بظاهر ما سيق الكلام لاجله
اى المعنى الموضوع له النظم سواء كان ذلك
المعنى مقصودا اصليا وهو المعتبر عندنا في
النص او غير اصلي وهو المعتبر في الظاهر والمراد
بالسوق الاصلي ان يكون سوق الكلام لاجله كما يجاب
سهم من الغنيمة للمهاجرين من قوله تعالى للفقراء

المهاجرين

المهاجرين الآية سيق الكلام لايجاب سهم من الغنيمة
لهم وفيه اشارة الى زوال ملكهم على الكفار فافهم
في التحقيق واعلم ان دلالة الكلام على المعنى باعتبار
النظم على ثلاث مراتب احديها ان يدل على المعنى
ويكون ذلك المعنى هو المقصود الاصلي منه كالعدد
في قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء الآية والثانية
ان يدل على المعنى ولا يكون مقصودا اصليا منه كاباحة
النكاح من هذه الآية الثالثة على معنى هو من
لوازم مدلول اللفظ وموضوعه كانعقاد بيع الكلب
من قوله صلى الله عليه وسلم ان من السحت ثمن الكلب
فالقسم الاول مسوق ليس الا والقسم الاخير ليس
بمسوق اصلا والمتوسط مسوق من وجه ومعنى
المتكلم قصد الى التلفظ به لافادة معناه غير مسوق
من وجه ومعنى انما ساقه لاتمام بيان ما هو المقصود
الاصلي اذ لا يتأتى لذلك الا به يوضح الفرق بين
القسمين الاخيرين ان المتوسط يصلح ان يصير
مقصودا اصليا في السوق بأن انفرد عن القرينة
وهي قرينة العدد في الآية المتقدمة والقسم
الاخير لا يصلح لذلك اصلا اذا عرفت هذا فاعلم
ان المراد من كون الكلام مسوقا لمعنى ان يدل على
مفهومه مطلقا سواء كان مقصودا اصليا او لم
يكن وفيما سبق في بيان النص والظاهر المراد من
كونه مسوقا ان يدل على مفهومه مقيدا بكونه مقصودا
اصليا فدخل القسم المتوسط في السوق ههنا
ولم يدخل فيه فيما سبق فاذا تمسك احد في اباحة

النكاح بقوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم الاية كان استدلالا
بعبارة النص لا اشارته انتهى والاستدلال باشارة
اى اشارة النص وهو العمل بما ثبت بنظمه اى بتركيبه
من غير زيادة ولا نقصان مزج به الثابت بدلالة
النص لانه ثابت لمعنى فى النظم لغة مزج به لا اقتضاء
فانه لا يثبت لغة بل انما يدل عليه النص لتوقف عليه
شرعا فثبوته بالشرع لا باللغة وقد اسقط المصنف
من تعريف الاستدلال باشارة النص ما ذكره فى المنار
وهو قوله لكنه غير مقصود اى بالقصد الاول ولا
سيق له النص ولا بد منه اذ لولاه لما صح الاستدلال
بعبارة النص لانه يصدق عليه انه العمل بما ثبت
بنظمه لغة فخصبة الثابت باشارة النص فى الثابت
بعبارته كنسبة الدلالة التضمنية للمطابقية كان
السامع لا قبال على ما سيق الكلام له غفل عن ما فى
ضمنه فهو يشير اليه لانه ليس بظاهر من كل وجه لعدم
السوق له ولذا لم يقف عليه احد بدون التامل فان
كان الغموض يزول بادنى تامل يقال لها اشارة
ظاهرة وان كان محتاجا الى زيادة تامل يقال
لها اشارة غامضة مثال العبارة والاشارة
من المحسوسات الرجل ينظر الى شئ قصدا فيدركه
ومع ذلك يدرك غيره تبعا بلحظات كانه يشير
الناظر الى غير ما اقبل عليه ليدركه ومثالهما من
المعقولات قوله تعالى وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن
بالمعروف سيق الكلام لاثبات النفقة وفيه اشارة
الى ان النسبة الى الاب لان اللام للاختصاص

ولا يصير الولد مخصوصا به من حيث الملك بل الجماع فدل
على اختصاصه به بالنسبة ويدل عليه انت ومالك
لابيك قال صاحب المنار وفيه اشارة الى انه لا يقتل
قصاصا بقتله ولا يحد بوطء جاريته وان علم حرمتها
وانه ينفرد بتحمل نفقته ولا يشاركه فيها احد
وان الولد لا يشاركه احد فى نفقة ابيه الفقير
وفى قوله رزقهن اشارة الى ان اجر الرضاع يستغنى
عن التقدير بالكيل والوزن فيكون دليلا لابى حنيفة
فى جواز استيجار الظئر بطعامها وكسوتها انتهى زاد
زاد فى التقرير ولا عقر عليه لو وطئ جاريته وثبوت
نسب ولد جاريته من غير قيمة الولد وعدم الضمان
فى انفاق مال الحاجة ووجوب نفقة خادم الاب
عليه انتهى وما اى العبارة والاشارة سواء فى ايجاب
الحكم اى فى اثباته لان كلا منهما يفيد الحكم بظاهر
نظمه قيل ويجوز التفاوت بينهما بكون العبارة
قطعية دون الاشارة وفيه نظر لان كلا منهما دلالة
لفظية وهى تفيد القطع عندنا اذا لم يوجد
احتمال ناشئ عن دليل فالحق انهما قد يكونا قطعيين
وظنيين ومتعاكسين كذا فى فتح الغفار نقلا
عن التقرير والقسم الاول وهو العبارة احق
عند التعارض من الاشارة لان الاول مقصود
وسوق له والثانى غير مقصود ولا مسوق له
مثال التعارض قوله عليه الصلاة والسلام فى النساء
فى حديث انهن ناقصات عقل ودين تقعد احداهن
فى بيتها شطر عمرها لا تصلى سيق لنقصان دينهن

وفيه اشارة الى ان اكثر الحيض خمسة عشر يوما كما قال
الشافعي رحمه الله بناء على ان الشطر النصف لا البعض
وهو معارض بحديث اقل الحيض ثلاثة واكثره عشرة
وهو عبارة فترجح على الاشارة والاشارة عموم
كالعبارة اى الثابت بالاشارة كالثابت بالعبارة
من حيث انه ثابت بصيغة الكلام فيكون عاما
قابلا للتخصيص ولهذا قلنا في اشارة قوله تعالى
وعلى المولود له الاية خص منها اباحة وطئ الاب
جارية ابنه وان كان اللام تستلزم ان يكون الولد
واصوله ملكا للاب ومختصا به والثالث الثابت
بدلالته اى النص ويسمى فحوى الخطاب اى معناه
يقال فهمت ذلك من فحوى كلامه اى مما تنسمت من
من مراده بما تكلم وقد يسمى لحن الخطاب ومفهوم الموافقة
لان مدلول اللفظ في حكم المسكوت موافق لمدلوله
في حكم المنطوق اثباتا ونفيا ويقابله مفهوم
المخالفة وهو ما ثبت بمعناه لا بنظمه لغة لا اجتهادا
اى ما ثبت بمعنى النص اللغوى دون معناه الشرعى
المستخرج بالاستنباط كالتأفيف عن التأفيف يوقف به
على حرمة الضرب والشتم من غير واسطة التأمل
والاجتهاد والمراد من معنى النص هنا ما ادى اليه
الكلام كالايلام من الضرب فانه مفهوم لغة لا المعنى
الذى يوجبه ظاهر النص فانه من قبيل العبارة
فكان هناك مفهومان مفهوم يوجبه ظاهر اللفظ
وما يفهم من الضرب من استعمال آلة التاديب في كل
محل قابل ومفهوم يؤدى اليه اللفظ وهو مفهوم

المفهوم

المفهوم كالايلام من ذلك وهو ايضا لغوى فان كل من
كان من اهل اللسان يفهمه منه كذا في فتح الغفار نقلا
عن التقرير قال فخر الاسلام رحمه الله ليس المراد من الثابت
بدلالة النص المعنى الذى يوجبه ظاهر النظم فان ذلك
من قبيل العبارة وانما المراد به المعنى الذى ادى اليه
الكلام كالايلام من الضرب فانه يفهم من اسم الضرب لغة
لا شرعا بدليل ان كل لغوى يعرف ذلك المعنى ثابتا
بالضرب لغة انتهى لكن في التحرير ما يخالف ذلك فانه
عرفها بدلالة اللفظ على حكم منطوق لمسكوت يفهم
منا طم بمجرد فهم اللغة كان اولى او لا كدلالة لا تقل
لهما اف على تحريم الضرب واما على مجرد لازم المعنى
كدلالة الضرب على الايلام فغير مشهور فالوجه انه
من الاشارة انتهى مثال ذكر النهى عن التأفيف
يوقف به على حرمة الضرب بدون الاجتهاد فان له
معنى معلوما بظاهره وهو اظهار الساءة بالتلفظ
به ومعنى مفهوما بمعناه وهو الايذاء وهو مفهوم
به لغة لا قياسا لان المفهوم القياسى نظرى
وما نحن فيه ضرورى او بمنزلته لانا نجد انفسنا ساكنة
اليه فاول سماعنا لهذا اللفظ فلهذا تساوى
فيه الفقيه وغيره فكل من كان من اهل اللسان
يقف من لفظ اف على حرمة سائر انواع الايذاء
من الضرب والشتم وغيرهما بدون الاجتهاد كذا
يفهم من فتح الغفار والثابت بدلالة النص
كالثابت بعبارته واشارته في ايجابه الحكم ونفى
كونه قطعيا مستندا الى النظم لاستناده الى المعنى

المفهوم من النظم لغة ولذا سميت دلالة النص
فتقدم على خبر الواحد والقياس الا عند التعارض
فان الثابت بالاشارة مقدم على الثابت بالدلالة
لان فيها النظم والمعنى اللغوى وفى الدلالة المعنى
فقط فيبقى النظم سالما عن المعارض مثاله ثبوت
الكفارة فى القتل العمد القائل برالشافعى رحمه الله
تعالى بدلالة النص الوارد فى الخطاء لانها وجبت
فى القتل الخطاء مع قيام العذر فلان تجب فى العمد
اولى فيعارضه قوله تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا
فجزاؤه جهنم حيث جعل كل جزائه جهنم فتكون
اشارة الى نفى الكفارة فرجحت على دلالة النص
واما وجوب القصاص فمن عبارة دليل احضر
كذا يستفاد من التلويح ومما يتفرع على كون
الثابت بالدلالة كالثابت بالعبارة والاشارة
فى كونه قطعيا مضافا الى النص صحة اثبات
الحدود والكفارات بدلالة المنصوص دون القياس
لان المعنى فى القياس مدرك رايا بالغة بخلاف
الدلالة والحدود تدرء بالشبهات وفى القياس
شبهة دون الدلالة وقد استفيد من التعليل
ان الدلالة لا تقدم على القياس المنصوص العلة
واستفيد من كلامهم ان دلالة النص مغايرة
للقياس الشرعى لانها ثابتة قبل شرع القياس
ولانه انما فين لم اعتر فوابها وقيل هو قياس
لما فيه من الحاق فرع باصل بعلة جامعة بينهما
فان المنصوص عليه حرمة التافيف فالحق به الضرب

والشتم

والشتم بجامع الاذى الا انه قياس جلى قطعى وهذا
النزاع لفظى كذا فى التلويح ولا يحتمل اى الثابت بدلالة
النص التخصيص اذ لا عموم له لان العموم من عوارض
الالفاظ والدلالة ليست بلفظ اذ الثابت بدلالة
النص ثابت بمعنى النص اللغوى وفى كلامه اشارة الى
ان الاشارة تقبلهما وتعارضهما كما فى التلويح لما سبق
انها متعلقة باللفظ والرابع من اقسام وجوه الوقوف
الثابت بالاقتضاء اى النص اى طلبه اذ الاقتضاء
لغة الطلب يقال اقتضى الدين وتقاضاه اى طلبه
واصطلاحا عود دلالة اللفظ على معنى خارج يتوقف
عليه صدقه او صحته الشرعية او العقلية وقد تقيد
بالشرعية احترازا عن المحذوف مثل واسال القرية
ولهذا قيل المقتضى زيادة ثبت شرطا لصحة المنصوص
عليه شرعا وقولهم شرطا حال من الضمير المستكن فى
ثبت وبهذا الاعتبار جاز تذكير مع كونه عائدا
الى الزيادة والشرط يتقدم المشروط لا محالة فهم
منه ان المقتضى لازم متقدم كذا فى التلويح وفى
شرح المنار للملكى اعلم ان النص اذا كان بحيث
لا يصح معناه الا بشرط فلا شك انه يقتضيه فهناك
امور اربعة المقتضى وهو النص والمقتضى وهو
ذلك الشرط والاقتضاء ونسبة بينهما وحكم المقتضى
وهو المراد من الثابت هنا انتهى ثم ما تقدم تعريف
للاقتضاء وقد عرف المص الثابت بالاقتضاء بقوله
وهو ما اى شئ او حكم لم يعمل النص الا بشرط
تقدمه اى ذلك الشئ او الحكم فهو من اضافة المصدر

الى فاعلم عليه اى على النص لانه شرط والشرط لا محالة
يتقدم المشروط كما تقدم والفرق بين المقتضى بالفتح
والمحذوف ان المقتضى يصح به المذكور وهو المقتضى
بالكسر ويبقى مفيدا موجبا للحكم ولا يتغير ظاهر الكلام
عن حاله عند ظهوره كقوله تع فتحرير رقبة فهذا
النص مقتض للملك المصح له اذ تحرير الحر غير متصور
وكذا تحرير ملك الغير عن نفسه فصار التقدير رقبة
مملوكة وهذا اللفظ لم يذكر في النظم القرآني ولو
ذكر لم يحصل به تغيير بخلاف المحذوف كما في قوله
تع واسال القرية فانه لو صرح به وقيل واسال
اهل القرية لكان السؤال واقعا على الاهلون
القرية ولتغير اعراب القرية من النصب الى الجر
قال في التحقيق بعد ان ذكر شروط المقتضى ومثاله
المشهور قول الرجل لغيره اعتق عبدك عني بالف
درهم فان هذا الامر يقتضي ثبوت الملك للآمر
لان الاعتاق لا يصح بدون الملك والملك يقتضي
سببا فيثبت البيع سابقا على الاعتاق فصار
كانه قال بع عبدك عني بالف ثم كن وكيلي في
الاعتاق فاذا فعل المامور كان العتق واقعا
عن الآمر ويجب الالف عليه ولكن لما ثبت البيع
بالاقتضاء لم يعتبر فيه شرايط نفسه حتى لا يشترط
فيه القبول ولا يثبت فيه خيار العيب ولا خيار
الرؤية بل يثبت فيه شرايط المقتضى بالكسر وهو
الاعتاق فيعتبر في الآمر اهلية الاعتاق حتى لو لم
يكن اهلا لم بان كان صبيا عاقلا قادرا ان لم وليه

في التصرفات

في التصرفات لم يثبت البيع بهذا المعنى انتهى وقال سفي
الغفار بعد ان ذكر هذا المثال فالمقتضى بالكسر هو
الامر بالاعتاق والمقتضى بالفتح هو البيع والاقتضاء
دلالة هذا الكلام على البيع لكن اختلف في المقتضى
المقدر ما هو فقدره صدر الشريعة بقوله كانه قال
بع عبدك عني بالف وكن وكيلي في الاعتاق وصح
بان البيع المقدر يسقط عنه القبول لانه يقبله
كما في التعاطي وحاصله ان البيع الثابت اقتضاء
انعقد بالايجاب فقط وقدره الامام البرغري مشتملا
على الايجاب والقبول فقال كانه قال اشتريته منك
فاعتقه عني والمامور حين قال اعتقته فكانه
قال بعته منك فاعتقته عنك ورجح في التلويح بانه
احسن من جهة انه جعل عني معلقا باعتقه على
معنى اعتقه نائبا عني ووكيلا لاصلة للبيع على
ما توهمه صدر الشريعة اذ لا يقال بعته منك بل
منك والتحقيق ان عني حال من الفاعل وبالف
متعلق باعتق على تضمينه معنى البيع كانه قال
اعتقه عني مبيعا مني بالف انتهى واختار في التحرير
طريقة البرغري وما تقدم عن التحقيق موافق
لما ذهب اليه صدر الشريعة واليه مال صاحب البديع
قال في فتح الغفار ومما يضعف طريقة البرغري
ما صرحوا به من انه لو صرح المامور بقوله بعته منك
بالف واعتقته لم يجز عن الآمر بل كان مبتدءا
ووقع العتق عن نفسه فقد تغير الكلام لو صرح
بما قدره البرغري انتهى والثابت باقتضاء النص

كالثابت بدلالته فيقدم على القياس لا عند التعارض
فالدلالة اقوى منه والعموم لم عندنا خلافا للشافعي
لان ثبوته ضرورة وهي تندفع باثبات فرد اذا كان
له افراد فلا دلالة على اثبات ماوراءه كما بسطه
ابن نجيم فلو قال ان اكلت فعبدي حر ونوى طعاما
دون طعام لا يصدق عندنا اصلا لان طعاما ثابت
اقتضاء والعموم لم يخالف اذا اكلت طعاما فان
طعاما نكرة في سياق النفي فتعم فيجوز تخصيصها
بالنية وكذا اذا قال انت طالق وطلقتك ونوى
الثلاث لا تصح نيته لان المصدر الذي ثبت من
المتكلم انشاء امر شرعي لا لغوي فيكون ثابتا اقتضاء
بخلاف قوله طلقي نفسك او انت بائن فانه تصح فيه
نية الثلاث فيهما اتفاقا على اختلاف التخريج اما
عند الشافعي فلعمومه بعموم المقتضى واما عندنا
ففي الاول المصدر ثابت لغة لان معناه افعل فعل
الطلاق فاحتمل الكل والاقل وفي الثاني البينونة
على نوعين فتصح نية احدهما هذا ما في المنار وشروحه
وقد حققت في التحرير ان ذلك كله ليس من باب المقتضى
ووجه صحة نية الثلاث في طلقي نفسك وعدم صحتها
في انت طالق وطلقتك بما هو مذكور في فتح
الغفار والمابين الاستدلالات الصحيحة عندنا
وكان بعض الاستدلالات مما تمسك به البعض
غير صحيح عندنا اراد ان ينبه عليه فقال والتنصيص
على الشيء باسمه العلم او اسم الجنس يدل على الخصوص
عندالصيرفي والدقاق من الشافعية وابن خويز منداد

من المالكية وبعض الحنابلة ويسمى عندهم مفهوم اللقب
والمراد بالمخصوص افراد محل النص بالحكم من بين
ما يصلح له من المحال كذا في التقرير وحاصله انه
يدل على نفي الحكم عن ماعداه وتحقيق المقام يتوقف
على معرفة دلالة المنطوق والمفهوم واقسامهما
فالاول دلالة اللفظ في محل النطق على حكم مذكور
والثاني دلالته لا في محل النطق على حكم مذكور
لمسكوت او نفيه عنه وقسموا الثاني الى مفهوم
موافقة وهو دلالة النص عندنا والى مفهوم
مخالفة وهو دلالته على نقيض حكم المنطوق للمسكوت
ويسمى عندهم دليل الخطاب وتنوعوا اقساما مفهوم
الصفة والشرط والغاية عند رد الحكم اليها
نحو فان تحمل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره فتحل
اذا نكحت ومفهوم العدد عند تقييد به ومفهوم
اللقب وهو تعليق الحكم بجامد كقولي الغنم زكاة
واتفقوا كلهم على نفيه سوى شذوذ كذا في فتح
الغفار والضمير في نفيه يرجع الى الاخير فقط
وهو مفهوم اللقب والمفهوم المخالفة عندهم شروط
مذكورة في محالها والحنفية يقولون ان التنصيص
على الشيء باقسامه المتقدمة لا يدل على التخصيص
بالحكم به ليلزم نفيه عن ماعداه فمفهوم المخالفة
عندهم باقسامه غير معتبر في كلام الشارع فقط
واما في الروايات فقد اكوابه ويضيفون حكم الصفة
والشرط الى الاصل وهو العدم الاصلي الا لدليل
وحكم الغاية والعدد الى الاصل الذي قرره اسمح

استدل المثبتون له بفهم الانصار رضي الله عنهم
من قوله صلى الله عليه وسلم الماء من الماء عدم
وجوب الاغتسال بالاكسال وهو ان يفتر الذكر
من الجماع قبل الانزال لعدم الماء اى المنى وهم
فصحاء من اهل اللسان وقد فهموا من تخصيص
وجوب الاغتسال بالانزال انه لا يجب عند عدمه
ولنا انه لو دل التنصيص على التخصيص للزم الكفر
والكذب في محمد رسول الله وزيد موجود لانه
يلزمهان لا يكون غير محمد رسولا ولا غير زيد موجودا
وتكوكز وكذب وان النص لم يتناول ما وراء المنصوص
فكيف يوجب نفيا او اثباتا والاستدلال بحرف
الاستغراق وهو اللام لانها تفيد العموم عند
عدم العهد لا بدلالة التنصيص ونحن نقول
بموجبه وهو انه لا اغتسال الا من المنى لكن فيما
يتعلق بعين الماء اى خروج المنى وقضاء الشهوة
لا مطلقا للاجماع على وجوبه بالحيض والنفاس
غير ان الماء يثبت مرة عيانا وطورا دلالة بالتقاء
الختانين في محل مشتهى على الكمال فانه دليل الانزال
وهو امر خفي فيدور الحكم مع دليله كما تدور الرخصة
مع دليل المشقة وهو السفر مع ان المشقة قد
لا توجد بالفعل في بعض الاسفار وما تقدم من
التوجيه والرد يختص بالقائل بمفهوم اللقب وعند
الشافعي رحمه الله تعالى مفهوم اللقب غير معتبر
وانما المعتبر عنده مفهوم الصفة والشرط والغاية
بشروطها المقررة والاحتجاج له وعليه لا يليق بهذا

المختصر

المختصر ومما تفرع على مذهبه عدم جواز نكاح الامة
عند طول الحرة وعدم جواز نكاح الامة الكتابية
مطلقا لفوات الشرط وهو عدم الاستطاعة في
الاول وفوات الوصف وهو الايمان في الثاني المذكورين
في قوله تعالى ومن لم يستطع منكم طولا ان ينكح المحصنات
المؤمنات فمما ملكت ايمانكم من فتياتكم المؤمنات
فاسه تعالى كما علق جواز نكاح الامة المؤمنة بعدم
طول الحرة وقيد الفتيات بالمؤمنات اوجب عدم
جواز نكاح الامة المؤمنة عند وجود طول الحرة
وعدم جواز نكاح الامة الكتابية لفوات الوصف
وعندنا يجوز فيهما لان العدم ليس بحكم شرعي فلا
يجوز ان يكون مخصصا للعموم واهل لكم ما وراء
ذلكم وان لم يشترط الاتصال في المخصص كقوله
الشافعي رحمه الله تعالى ولا يجوز ان يكون المتأخر
ناسخا لم كما في التحرير وتمامه في التلويح ومن
تلك الادلة حمل المطلق على المقيد مطلقا وقد اشار
المصنف بقوله والمطلق وهو اللفظ الدال على
الحقيقة من حيث انها هي من غير ان يكون فيه دلالة
على شيء من قيود تلك الحقيقة والدال عليها مع قيد
هو المقيد كذا ذكر في المحصول وهو معنى قولهم
المشايخ المطلق هو المتعرض للذات دون الصفات
لا بالنفي ولا بالاثبات كرقبة فانها اسم يدل على
الذات المملوكة من غير تعرض لكونها مسلمة او غير
مسلمة والمقيد ما دل على مدلول المطلق مع صفة
زائدة اما بالاثبات كقوله تعالى فتحرير رقبة مؤمنة

او بالنفي كقوله ﷺ انه عمل غير صالح وبما ذكرنا ظهر الفرق
بين العام والخاص وبين المطلق فان العام هو اللفظ
الدال على الحقيقة مع التعرض للكثرة المبهمة والخاص
هو الدال عليها مع التعرض للوحدة والمطلق ليس بمتعرض
لما سوى الحقيقة وفرق بعضهم بين المطلق وبين
النكرة والمعرفة والعام وغيرها ان اللفظ الدال
على الماهية من غير تعرض لقيد ما هو المطلق ومع
التعرض للكثرة متعينة الفاظ العدد وللكثرة غير
معينة العام وللوحدة معينة المعرفة وللوحدة غير
معينة النكرة والاظهر انه لا فرق بين النكرة والمطلق
في اصطلاح الاصوليين اذ تمثيل جميع العلماء المطلق
بالنكرة في كتبهم يشعر بعدم الفرق بينهما كذا في التحقيق
لا يحمل على المقيد عندنا وان كانا في حادثة لامكان
العمل بهما باجراء المطلق على اطلاقه والمقيد على
تقييده لتحصيل المقصود بكل منهما لان للمطلق حكما
معلقا وهو الاطلاق وغرضا معلوما وهو التيسير
والتخفيف وكذا للمقيد حكم معلوم وهو التقييد وغرض
معلوم وهو التشديد والتضييق ففي الحمل بطلان
الاطلاق والتخفيف وحيث امكن العمل بهما وجب
ان يكونا في حكم واحد وحادثة واحدة فيحمل المطلق
على المقيد ما لم يرد في الاسباب فلا يحمل المطلق على
المقيد بل يعمل بكل منهما مثال ذلك صوم كفارة
اليمين ورد فيه نص مطلق وهو القراءة المتواترة
فصيام ثلاثة ايام ونص مقيد وهو القراءة المشهورة
قراءة ابن مسعود متتابعات والحكم الذي هو الصوم

لا يقبل وصفين متضادين فاذا ثبت تقييده بطل
اطلاقه كذا في المنار قال شارحه العلامة ابن نجيم
اعلم ان هذا المثال غير مناسب لان الحكم والحادثة
اذا اتفقا فانه يحمل اتفاقا وان في
في كفارة اليمين لانه عمل عندهم بالقراءة الغير المتواترة
مشهورة كانت او غير مشهورة فالمثال المتفق عليه
قوله صلى الله عليه وسلم في حديث الاعرابي صم شهرين
وروي شهرين متتابعين كذا في التلويح انتهى وانما
عمل بالمطلق والمقيد في صدقة الفطر مع اتحاد
الحادثة والحكم المقتضي لحمل المطلق على المقيد
كما تقدم في كفارة اليمين لان ورود النصين وهو
قوله صلى الله عليه وسلم ادوا عن كل حر وعبد وقوله
ادوا عن كل حر وعبد من المسلمين في السبب ولا مزاحمة
في الاسباب اذ يجوز ان يكون للشيء الواحد اسباب
كثيرة كالملك فانه يثبت بالبيع والهبة وغيرهما
فيكون مطلق الراس سببا والراس المؤمنة سببا
فوجب الجمع بين النصين والعمل بكل منهما من غير
حمل فتجب صدقة الفطر بسبب العبد الكافر
كالمؤمن خلافا للشافعي رحمه الله تعالى واورد على عدم
حمل المطلق على المقيد انه يؤدي الى الغاء المقيد
فانه حكم يفهم من المطلق فان حكم العبد المسلم
يستفاد من اطلاق اسم العبد كما يستفاد حكم العبد
الكافر فلم يبق في ذكر المقيد فايدة واجيب
عنه في التحقيق بان الفايدة كون النص المقيد دليلا
على ان مفهومه اولى بالصحبة وان شرعيته اهم

للشارع حيث جعله سببا بالنص المطلق ضمنا تم بالنص
المقيد قصدا فاذا امكن العمل بهما واحتمال الغايرة
قايم لا يجعل النصان نصا واحدا بالحمل انتهى واجاب
في التلويح بانه يفيد استيعاب القيد وفضله وانه
عزيمة والمطلق رخصة ونحوه لك وبالجملة مواولي
من ابطال حكم الاطلاق انتهى وقد تلك الادلة ما اشار
اليه بقوله والقران في النظم اى الجمع بين كلامين
بالواو لا يوجب القران اى الاشتراك في الحكم خلافا
لقوم ذهبوا الى ان القران في النظم يوجب القران
في الحكم حتى قالوا بعدم وجوب الزكاة على الصبي
لاقترانها بالصلاة في قوله تعالى اقيموا الصلاة وآتوا
الزكاة تحقيقا للمساواة بينهما اذ الصلاة ساقطة
عنه اجماعا وقاسوا الجملة التامة على الناقصة فان
الناقصة توجب المشاركة اتفاقا كان دخلت فانت
طالق وزينب فانها يشتركان في التعليق وتمسكت
العامة في ان عطف الجملة على الجملة لا يوجب الشركة
في الحكم بان الاصل في كل كلام ان يعتبد بنفسه
وينفرد بحكمه لا يشاركه فيه كلام آخر كقولك جاءني
زيد وذهب عمرو ولان في اثبات الشركة جعل الكلامين
كلاما واحدا وتوخل في الحقيقة فلا يصار اليه الا
عند الضرورة وهي في الجملة الناقصة فانها لما
افتقرت الى الخبر اوجب عطفها على الكاملة الشركة
في الخبر ضرورة الافادة وعند الضرورة عدمت في
عطف التامة على مثلها فلم تثبت الشركة فان قيل
قد ثبت في قوانين علم المعاني ان رعاية التناسب

بين

بين الجمل شرط حتى لو قال قايل زيد منطلق وعمرو
الجمل ثلاثون وكم الخليفة في غاية الطول لكان
سخيفا من القول فدل على ان القران في النظم يوجب
القران في الحكم ليحصل التناسب قلنا نحن لا ننكر ان
التناسب من محسنات الكلام ولكنا ننكر ثبوت الحكم
به فانه محتمل وبالمحتمل لا يثبت الحكم وعليه بنى كثير
من مسايل علم المعاني ولكنه لا يصلح مثبتا للحكم
لانه لا يثبت بالاحتمال وايضا يجوز ان يكون التناسب
بوجه آخر غير الاشتراك في الحكم كذا في جامع الاسرار
فصل المشروعات جمع مشروع اى حكم مشروع
كالمرفوعات جمع مرفوع ويجوز ان يكون جمع مشروعة
اى خصلة مشروعة والمشروع ما جعله الله تعالى
شريعة لعباده اى طريقة يسلكونها نوعان ظاهر
انحصار المشروعات في العزيمة والرخصة وظاهر تقسيم
العزيمة الى الاربعة الاتية ان المباح ليس منها وظاهر
تفسير الرخصة انه ليس منها ايضا فلم يكن عزيمة
ولا رخصة فلم تنحصر الاحكام فيهما واجاب في التقرير
بانه داخل في العزيمة لوكادة شرعيته اذ ليس لاحد
العباد رفعها وانما لم يذكره في انواع العزيمة
لان غرضه بيان ما يتعلق به الثواب من العزايم
انتهى احد مما عزيمة ومن في اللغة القصد المؤكد
وفي الشرع ما هو اصل من الاحكام غير متعلق
بالعوارض اى ما ثبت ابتداء باثبات الشرع
حقا له وقوله غير متعلق بالعوارض بيان لاصالته
لانه قيد زايد ويدخل في التعريف ما يتعلق بالفعل

كالعبادات وما يتعلق بالترك كالمحرمات وهو
اربعة انواع من اصول الشرع الشريف ووجه الحصر
ان الحكم اما ان يثبت بدليل مقطوع به او لا الاول هو
الواجب والثاني اما ان يستحق تاركه الملامة او لا الاول
السنة والثاني النفل وشمل الحصر المذكور الترك
كالحرام والمكروه تحريما وتنزيها لان ترك المنهي عنه
فرض ان كان ثابتا بدليل قطعي وواجبا ان كان
فيه شبهة وسنة ونفل ان كان دونه كذا في التقرير
واما المباح فقد اخل في التقرير في قسم النفل
والمكروه تنزيها من المباح وتمامه في فتح الغفار
فرض وهو في اللغة التقدير والقطع وفي الشرع
اسم لامور مقدرة لا يحتمل زيادة ولا نقصانا ه
مقطوعة مثبتة بدليل موجب للعلم قطعا من الكتاب
والسنة المتواترة والاجماع كايمان والاركان الاربعة
من الصلاة والزكاة والصوم والحج وقد اشار
الى تعريفه بقوله وهو اي الفرض اما ثبت لزومه
بدليل قطعي لا شبهة فيه فقوله ما ثبت بدليل
جنس وقوله قطعي احتراز عن الواجب لان دليله
ظني وقوله لا شبهة فيه احتراز عن المباح الثابت
بالكتاب كقوله تع وكلوا واشربوا واذا حللتم ه
فاصطادوا وعن بعض المندوبات الثابتة به ايضا
نحو قوله تع وافعلوا الخير وقوله تع فكاتبوهم
ان علمتم فيهم خيرا لان المراد بنفي الشبهة نفيها
على الاطلاق ثبوتا ودلالة فلا يكون محتملا
للتاويل وتقدم الاحتمال في الآيتين ممنوع

فان

فان المامور به فيهما من منافعنا فهو لنا لا علينا كذا
في فتح الغفار وبه اندفع ما اورده ابن ملك في شرحه
على المنار عند ذكره لهذا التعريف من قوله وهذا
التعريف لان قوله بما نع لشمول بعض المباحات والنوافل
الثابتين بدليل لا شبهة فيه كقوله تع فكاتبوهم
ان علمتم فيهم خيرا فاذا قضيت الصلاة فانتشروا
فاذا حللتم فاصطادوا والمختار في تعريفه انه
الحكم الذي ثبت بدليل قطعي يستحق تاركه تركا كليا
بلا عذر العقاب انتهى ويخطر في البال جواب
اقرب مما ذكره في فتح الغفار وهو ان يكون في الكلام
مضاف مقدر ينساق الذهن اليه وتو لفظ لزوم
اي ما ثبت لزومه بدليل قطعي الخ كما قدرناه في عبارة
لان المباح والمندوب وان ثبت بالقطعي لكن لم يثبت
لزومه وانما ثبت بالقطعي اباحة المباح وندب
المندوب وانما قلنا ان هذا المضاف ينساق اليه
الذهن لان الكلام في الفرض والالزوم يفهم منه لغة
وشرعا فليتامل وحكم اي الفرض اللزوم تصديق
بالقلب اي يجب اعتقاد حقيقة لكونه ثابتا
بمقطوع به وهذا الاعتقاد على هذه الصفة هو
الاسلام حتى لو تبدل بضده كان كفرا كذا في التقرير
فالذكر فرع المحكم عليه بقوله فيكفر جاحده اي
ينسب الى الكفر من الكفر اذا دعاه كافرا ومنه لا تكفر
اهل قبلتك واما لا تكفر من التكفير فهو غير ثابت
هنا وان كان جايزا في اللغة كذا في المغرب وحاصله
انه من اكفر يكفر بضم الياء وكسر الكاف من باب الافعال

واذا بني للمجهول تفتح الفاء والاصل فيكفر الشارع
جاحده سواء انكره قولا او اعتقادا كما في التلويح
وحكمه اللزوم ايضا عملا بالبدن اي يلزمها اقامته
بالبدن ان كان بدنيا فيفسق تاركه بغير عذر كالكراه
لتركه ما هو من اركان الشرايع لانها من اصول الدين
لان العمل بالبدن طاعة فيكون تركه فسقا ومعصية
اذ الفسق الخروج عن طاعة الله تعالى وقيد في التقرير
بان يتركه بلا استخفاف والا فهو كافر لان الاستخفاف
بالشرايع كفر «وواجب» ما خوذ من الوجوب بمعنى
السقوط سمي به لانه ساقط في اثبات العلم
اليقيني وان كان موجبا للعمل او لانه ساقط على
المكلف عملا او هو ما خوذ من الوجيب وهو الاضطراب
لتردده واضطرابه في ثبوته «وهو ما ثبت لزومه
بدليل فيه شبهة» كصدقة الفطر والاضحية وتعيين
الفاتحة الثابتة بكل آية ظنية كاخبار الاحاد
ويدخل في قولهم بدليل فيه شبهة خبر الواحد
والمشهور والآية المؤولة وانما قيد فخر الاسلام
بهما لان غالب الواجبات ثبتت به كذا في التقرير
وهذا القسم اعني الواجب لم يكن ثابتا في زمن
النبي صلى الله عليه وسلم لان خبر الواحد الذي
مفهومه قطعي ليس بظني في حق من سمعه
من في النبي صلى الله عليه وسلم كما ذكره في فتح القدير
كذا في فتح الغفار وما ذكره من الدليل غير كاف
في عدم ثبوت الواجب في زمنه صلى الله عليه وسلم
لانه يثبت بما هو قطعي الثبوت ظني الدلالة كالآية

المؤولة

المؤولة الا ان يقال ان الصحابة رضي الله عنهم كانوا
يرجعون في بيان معنى الآية المحتملة الى النبي
صلى الله عليه وسلم لا الى اجتهادهم فصارت بالنسبة
اليهم قطعية الدلالة ايضا وحكمه اللزوم عملا
بمنزلة الفرض الدلايل الدالة على وجوب اتباع
الظن وفي التوضيح ويعاقب تارك الفرض والواجب
الا ان يغفر الله تعالى واقرع عليهم في التلويح هنا
ومرادهم الاستواء بينهما في اصل العقوبة وان
اختلفا فيما تكون به العقوبة بالنار وتارك
الواجب يستحق العقوبة بغيرها كحرمان الشفاعة
كما في التلويح اول الكتاب من بحث العقد انتهى
المكروه تحريما يستحق فاعله محذورا دون العقوبة
بالنار كحرمان الشفاعة انتهى والواجب في رتبة
المكروه تحريما والمراد بحرمان الشفاعة ان لا يشفع
الحاصل في احد لا ان لا يشفع فيه احد فان الشفاعة
ثابتة لاصحاب الكبائر كما بينه عليه الكمال بن ابي
شريف في حاشية شرح العقايد كذا في فتح الغفار
ولم يذكر المصنف عدم اكفار جاحده لعلمه من تعريفه
حيث كان ثبوته بدليل فيه شبهة ولا فسق تاركه
افاد لم يكن متاولا كما تعلم من قوله وحكمه اللزوم
عملا بمنزلة الفرض وفي التلويح والحق انه ان
كان متاولا فلا يضلل ولا يفسق والا فان كان
مستخفا يضلل لان رد خبر الواحد والقياس
بدعة وان لم يكن متاولا ولا مستخفا يفسق لخروجه
عن الطاعة بترك ما وجب عليه انتهى قال العلامة

ابن نجيم ونقله في التحرير والتقرير عن عامة الكتب
وفي التحرير وقال الشافعية ان الفرض والواجب
مترادفان ولا ينكرون انقسام ما لزم الى ظني وقطعي
ولا اختلاف لهما فالخلاف لفظي غير ان افراد كل
قسم باسم انفع عند الوضع للحكم ثم استعمال الفرض
فيما ثبت بظني والواجب فيما ثبت بقطعي شايع
مستفيض كقولهم الصلاة واجبة والزكاة واجبة
وتمامه في فتح الغفار وسنة ومن لغة الطريقة
مرضية كانت اولا واصطلاحا الطريقة المسلوكة
في الدين اي منه عليه الصلاة والسلام او الخلفاء
الراشدين او بعضهم كذا في التحرير واورد عليه شموله
للفرض والواجب فزيد عليه من غير افتراض ولا وجوب
فاورد عليه في البحر المندوب فلا وجه من غير لزوم
على سبيل المواظبة والاحسن ما في التحرير بانها
ما واظب عليه النبي صلى الله عليه وسلم مع الترك
احيانا بلا عذر ليلزم كونه بلا وجوب وحكمها
المطالبة باقامتها من غير افتراض ولا وجوب
احترز بقوله المطالبة عن النفل اذ لا مطالبة
فيه وبما بعد عن الفرض والواجب ولم يذكر حكم
تركها لانه يختلف باختلاف نوعيها الآتيين
وسيأتي يتعرض لانقسامها اليها محافظة على
الاختصار والسنة عندنا تقع على سنة النبي
صلى الله عليه وسلم وغيره من الصحابة وعند
الشافعي رحمه الله تعالى لا يقع مطلقها الا على سنة
النبي صلى الله عليه وسلم ومن نوعان سنة الهدى

اى سنة اخذ عامة تكميل الهدى اى الدين كالجماعة
والاذان كذا في التقرير وفي فتح القدير من باب
الامامة سنة الهدى اعم من الواجب لغة كصلاة
العيد انتهى وتاركها يستوجب اساءة اى تضليلا
ولوما لما في التحرير وتاركها مضل ملوم ولا اساءة
افحش من الكراهة وظاهر كلامهم ان المراد بلا اساءة
الاثم كذا في فتح الغفار والنوع الثاني سنة الزوائد
وهي التي اخذها من وتاركها لا يستوجب اساءة
ولا كراهة قال ابن نجيم وظاهر كلامهم ولا لوم ولا
عتاب فيها كسنن النبي صلى الله عليه وسلم في لباسه
وقيامه وقعوده وركوبه ومشيه واكله وشربه
وتطويل قرآته وركوعه وسجوده في الصلاة كذا
في التقرير ونفل وهو لغة الزيادة ومنه سميت
الغنيمة نفلا لكونها زيادة على المعنى المقصود بالجهاد
وشرعا ما زاد على العبادات المفروضة والواجبة
والمسنونة بنوعيها فهي عبادة زايدة على الانواع
المذكورة مشروعة لنا لا علينا وحكمه اثابة
فاعله لكونه عبادة وهي سبب لحصول الثواب
في الجملة وان كان بفضل الله تعالى ولا يعاقب
تاركها لخلوه عن صفة اللزوم والسنية وفي بعض
النسخ ولا معاقبة على تاركه وكان الاولى ان يقول
ولا يعاقب تاركه بالتاء او لا يذم على تركه كما عبر
به في التقويم لانه لا يلزم من نفي العقاب نفي الذم
ولا نفي العتاب ولعله اراد بعدم العقوبة عدم
الاساءة على تركه كما قال في التوضيح والنفل يثاب

عليه فاعله ولا يسع تاركه (ويلزم اى النفل بالشروع
لقوله تع ولا تبطلوا اعمالكم ولان ما اداه صار ست
فوجب صيانته ولا سبيل اليها الا بلزوم الباقى ه
والترجيح بالمؤدى اولى من العكس لان العبادة مما
يحتاط فيها ولما وجب صيانة ما صار ست تسميته
وهو المنذر فما صار فعله اولى اى صيانة ما صار
ست فعله اولى بالوجوب كذا فى التنقيح وقال
الشافعى رحمه الله لما شرع النفل على وصف عدم
العقوبة بتركه وجب ان يبقى كذلك فلا يعاقب
عليه لو قطعه بعد الشروع اعتبارا للبقاء بالابتداء
ولا قضاء عليه والحجة عليه ما تقدم (والتطوع وهو
ما ياتى به العبد طوعا من غير ايجاب عليه مثله اى مثل
النفل اى كل ما يصدق عليه النفل يصدق عليه التطوع
وبالعكس فيجب بالشروع (ومباح الظاهر انه معطوف
على فرض الذى هو بدل من اربعة او على نفل على
الخلاف فى ان المعطوفات اذا تعددت فهل هى
معطوفة على الاول او كل على ما يليه فيلزم ان
تصير انواع العزيمة خمسة وقد عدها المص اربعة
ويمكن الاعتذار عنه بانه جعل النفل والمباح نوعا
واحدا بجامع ان كلا منهما لا يعاتب ولا يذم تاركه
فليتامل ويحتمل ان يجعل قوله ومباح معطوفا
على اربعة ويصير تقدير كلامه وهو اربعة انواع
ومباح فتصير العزيمة قسمين قسم فيه طلب
من الشارع وهو انواع اربعة وقسم لا طلب فيه
وهو المباح وانما جعل المباح من العزيمة لانه غير

مبنى على اعذار العباد والنوع الثانى من نوعى المشروعات
(رخصة) وهى فى اللغة اليسر والسهولة ومنه رخص
الشئ رخصا اذا تيسرت اصابته كذا فى التحقيق (وفى
الشرع) سواء ذكر الضمير باعتبار الحبر او باعتبار ان
الرخصة نوع من المشروعات (ما اى شئ تغير من
عسر الى يسر بعذر) مع بقاء الاصل مشروعا فقوله
ما تغير مخرج للمشروع ابتداء فانه عزيمة حقيقة
حتى كان القصر عزيمة فى حق المسافر وقوله بعذر مخرج
لما تغير من الاحكام لا بعذر فانه نسخ لا رخصة كنسخ
حل المتعة ونسخ اعتداد المتوفى عنها زوجها بحول
الى اربعة اشهر وعشرا وبيان محترز هذا القيد لم ار
من صرح به فليحرر وقوله مع بقاء الاصل مشروعا
المزيد على تعريف المص مخرج للممنوع بعذر كوجوب
قتال الواحد مع العشرة من الكفار فانه رخصة
مجازا كما ذكره ابن نجيم وترك هذا القيد كالمص
اراد شمول التعريف لما كان رخصة مجازا كهذا المثال
ثم اعلم ان الرخصة بحسب الاستقراء اربعة انواع
نوعان من الحقيقة احدهما احق وانسب من الآخر
ونوعان من المجاز احدهما اتم واكمل من الآخر امتا
احق نوعى الحقيقة فما استبيح اى عومل معاملة
المباح فى سقوط المؤاخذة مع قيام السبب المحرم
وقيام حكمه فلقيامها معا كان احق كالمكره على
اجراء كلمة الكفر يرخص له الاجراء مع اطمينان القلب
وعلى افطاره فى رمضان واتلافه مال الغير
يرخص له ذلك لامكان التدارك بالقضاء والضمان

وكترك الخائف على نفسه الامر بالمعروف والنهي عن
المنكر وجناية المكره على احرامه وتناول المضطر
حال المخمصة مال الغير بغير اذنه يرخص له في ذلك
وحكم هذا القسم ان الاخذ بالعزيمة اولى لبقاء
المحرم والحرمة حتى لو صبر حتى قتل كان شهيد البذل
نفسه لاقامة حق الله تعالى والثاني من نوعي الحقيقة
ما استبيح مع قيام السبب المحرم لكن الحكم تراخى
عن السبب الى وقت زوال العذر فلذا كان دون
الاول كالمسافر يرخص له الفطر مع قيام سبب
الصوم وهو شهود الشهر لتراخي حكمه الى ادراك
عدة من ايام اخر وحكم هذا النوع ان الاخذ
بالعزيمة اولى حتى كان الصوم في السفر افضل
لكمال سببه وهو شهود الشهر وتردد في الرخصة
بين العسر في الانفراد بالقضاء واليسر بموافقة
المصلين فالعزيمة وهي الصوم تؤدي معنى الرخصة
من وجه فكانت اولى الا ان يضعفه الصوم فالفطر
اولى ولو صبر حتى مات اثم واما اتم نوعي المجاز
فما وضع عنا من الاصر كالاعمال الشاقة والاغلال
كلزوم القتل بحبس نفسه للعبادة سمي ذلك
رخصة مجازا لان الاصل وهو العزيمة لم يبق
مشروعا في حقنا تخفيفا وتكريما لنبينا عليه
الصلاة والسلام النوع الثاني من نوعي المجاز
وهو الرابع من انواع الرخص ما سقط عن العباد
اصلا مع كونه مشروعا في الجملة اي في بعض
الاوقات كقصر الصلاة في السفر فانه اسقاط

للواجب حقيقة ومن قال رخصة عنى رخصة
الاسقاط وهو العزيمة وتسميتها رخصة مجاز
حتى لم يجز الاتمام خلافا للشافعي رحمه الله تعالى
وسقوط حرمة الخمر والميتة في حق المضطر والمكره
فتجب الرخصة ولو مات للعزيمة اثم فان حرمتها
ساقطة هنا والفرق بين هذا وبين الثاني ان
المحرم قائم في الثاني وهنا غير قايم للاستثناء
لان المستثنى لا كل في الا ما اضطروتم اليه حتى لو صبر
حتى مات او قتل اثم وكسقوط غسل الرجل في مدة
المسح لان الخف يمنع سراية الحدث ولذا شرط
لبسه على طهارة فغسل الرجل ساقط ما دام
متخففا مع كونه مشروعا اذا لم يكن متخففا فكان
الغسل رخصة والمسح هو العزيمة ويسمى رخصة
اسقاط ايضا كذا في المنار وشروحه (فصل)
في بيان اسباب الشرايع اي الاحكام المشروعة وهو
باب جليل القدر في فن الاصول يجب ضبطه
وعلمه وقد حكوا اختلافا في ان للاسباب اعتبارا
في الايجاب فمنهم من قال لا اعتبار مطلقا للقطع
في انها مضافة الى ايجاب الله تعالى وصرح وانكر
بعضهم في العبادات خاصة قال المحقق الهندي
في شرح المغني والذي ظهر لي انه لا خلاف بينهم
في الحقيقة لان جميع الناس معترفون بان الموجب
في الحقيقة هو الله تعالى لا غير لا يخالف فيه احد
ولا خلاف لاحد ايضا في ان هذه الاسباب معرفات
لحكم الله تعالى لا موجبات بذواتها فلا خلاف الا

في اللفظ كذا في فتح الغفار وقد اشار المصنف الى بيانها
بقوله للاحكام المشروعة بالامر والنهي بأقسامها
المتقدمة من كون الامر مطلقا او مقيدا ومن كون
النهي عن حسي او شرعي اسباب ظاهرة تضاف اليها
والاسباب جمع سبب وهو في اللغة ما يمكن التوصل
به الى مقصود ما وانما سميت اسباب الاحكام بها
من حيث انها طرق موصلة الى الاحكام وفي الاصطلاح
عبارة عن كل وصف ظاهر منضبط دل الدليل السمعي
على كونه معرفا لحكم شرعي ذكره الهندي وفي التوضيح
واعلم ان ما ترتب عليه الحكم ان كان شيئا لا يدرك
العقل تاثيره ولا يكون بصنع المكلف كالوقت
للصلاة يخص باسم السبب وان كان بصنعه فان
كان الغرض من وضعه ذلك الحكم كالبيع للملك فهو
علة ويطلق عليه اسم السبب مجازا وان لم يكن
هو الغرض كالشراء للملك المتعة فان العقل لا يدرك
تاثيره لفظا اشتريت في هذا الحكم وهو بصنع المكلف
وليس الغرض من الشراء ملك المتعة بل ملك الرقبة
فهو سبب وان ادرك العقل تاثيره كما ذكرنا في القياس
يخص باسم العلة فسبب وجوب الايمان بالله
تعالى واسمائه وصفاته ايجابه تعالى في الحقيقة وكذا
فيما بعده من الواجبات فهي مستوية في السبب
الحقيقي ومختلفة في السبب الظاهر وفي النظم
حدوث العالم الذي هو اسم لما سوى الله تعالى
وانما سمي العالم علما لانه علم على وجود الصانع يعني
ان سبب الايمان بالله تعالى هو حدوث العالم

اي كون

اي كون جميع ما سوى الله تعالى من الجواهر والاعراض
مسبوقا بالعدم ومعنى سببية حدوث العالم
انه سبب لوجوب الايمان الذي هو فعل العبد
لا لوجود الصانع ووحدانيته وذلك ان الحادث
يدل على ان له محدثا صانعا قديما غنيا عن كل سواه
واجبا لذاته قطعا للتسلسل ثم وجوب الوجود
ينبئ عن جميع الكمالات وينفي جميع النقصانات
والمراد بالايمان التصديق والاقرار بوجوده ووحدانيته
وسائر صفاته على ما ورد به النقل وشهد به العقل
وتمامه في التلويح وسبب وجوب الصلاة الوقت
لقوله تعالى اقم الصلاة لدلوك الشمس ولانها تضاف
اليه كما يقال صلاة الفجر ونحوها ولتغيرها بتغيره
صحة وفسادا وكراهة ولتجدد الوجوب بتجدده
ولبطلان التقديم عليه وتمامه في التوضيح وقد
تقدم وسبب وجوب الزكاة ملك المال اي
النصاب النامي تحقيقا او تقديرا لاضافتها اليه
في قوله عليه الصلاة واللام هاتوا ربع عشر اموالكم
ولتضاعف الوجوب بتضاعف النصب في وقت
واحد والحول شرط لوجوب الاداء وارد عليه
ان الوجوب يتكرر بتكرر الحول مع اتحاد المال
فعلم ان الحول سبب لان المال واجب بانه
يتجدد الحول بتجدد النما وتجدد النما تجدد المال
حكما فيكون تكرر الوجوب بتكرر الحول تكرر
الحكم بتكرر السبب لا بتكرر الشرط كذا في فتح
الغفار وسبب وجوب الصوم ايام شهر

رمضان يعني ان كل يوم سبب لصومه بمعنى ان
الجزء الاول الذي لا يتجزى من اليوم سبب لصوم
ذلك اليوم وقد تقدم في بحث الصيام من المفيد
بالوقت بيان الاختلاف فيه وسبب وجوب زكاة
الفطر راس يمونه مؤنة كاملة تو يلى عليه ولاية
تامة فخرجت الزوجة لانه لا يمونها في الدوآء اذا مرضت
ولا يلي عليها في غير ما يتعلق بالنكاح واستدلوا على
سببية الراس الموصوفة بقوله صلى الله عليه وسلم
ادوا عن من تمونون وبتضاعف الواجب بتضاعف
الراس والاضافة الى الفطر يعارضها الاضافة
الى الراس وقد تحتمل الاستعارة ايضا بخلاف
تضاعف الوجوب كذا في التوضيح وسبب وجوب
الحج بيت الله عز وجل لاضافته اليه في قوله تعالى
ولله على الناس حج البيت واما الوقت والاستطاعة
فشرط وسبب وجوب العشر والخراج الارض النامية
بالخارج تحقيقا في الاول وبهذا الاعتبار هو مؤنة
الارض وباعتبار الخارج عبادة لان العشر جزء
من الخارج فاشبه الزكاة فانها جزء من النصاب
وتقديرا وهو التمكن من الزراعة والانتفاع
في الثاني وانما اعتبر التحقيق في العشر والتقديري
في الخراج لان العشر مقدر بجنس الخارج فلا بد من
حقيقته والخراج مقدر بالدراهم فيكفي النماء
التقديري ولهذا كان النماء التقديري انما يكفي في
الخراج الموظف واما خراج المقاسمة فهو كالعشر
لا بد فيه من حقيقة الخارج والحاصل ان كلا من العشر

والخراج

والخراج مؤنة للارض حتى لا يعتبر في الملك الاهلية
الكاملة فيجبان في مملوكة الصبي ثم باعتبار النما
الحقيقي في العشر هو عبادة وباعتبار النما التقديري
في الخراج عقوبة فالارض اصل والنما وصف فباعتبار
الوصف يتنافيان فلا يجتمعان في سبب واحد
هو الارض النامية وعند الشافعي رحمه الله تعالى
يجب العشر من الارض الخراجية وان لم يجب الخراج
من الارض العشرية كذا حققه العلامة ابن نجيم
وسبب وجوب الطهارة وجوب اداء الصلاة
المفروضة واداء النافلة واما الحديث فشرط الوجوب
الطهارة ولذا لو توضأ قبل الوجوب وصلى
الفرض جازت لان المعتبر في الشرط حصوله لا تحصيله
كذا ذكر ابن نجيم في فتح الغفار انه حققه في شرحه
على الكنز وهو مخالف لما نقله عنه الشيخ علاء الدين
في شرحه على التنوير بقوله صاحب البحر قال
بعد سرد الاقوال ونقل كلام الكمال الظاهر ان
السبب هو الارادة في الفرض والنفل لكن يترك
ارادة النفل يسقط الوجوب ذكره الزيلعي في
الظهار وقال العلامة قاسم في نكته الصحيح
ان سبب وجوب الطهارة وجوب الصلاة او ارادة
ما لا يحل الا بها انتهى وما نقله عن العلامة قاسم
هو عين ما ذكره ابن نجيم انه حققه في شرح الكنز
الا ان يقال انه استظهر غيرها حققه وهو بعيد
فليحرر ثم اعلم انه لا مخالفة بين المتقدمين
والمتاخرين في اسباب العبادات فالمتقدمون لما

قالوا اسبابها نعم اسبابها لكن علينا شكرها فانما ارادوا
الاسباب الحقيقية والمتاخرون لما ذكروا الاسباب
المذكورة هنا من الوقت وغيره انما ارادوا الاسباب
الظاهرية كذا في فتح الغفار باب بيان
اقسام السنة شروع في الاصل الثاني من الاصول
الاربعة للاحكام وهي في اللغة الطريقة والعادة
وفي الاصطلاح في العبادات النافلة وفي الادلة
وهو المراد ههنا ما صدر عن النبي صلى الله عليه وسلم
غير القرآن من قول ويسمى الحديث او فعل او تقرير
كذا في التلويح فلذا قال المصنف من المروي عن رسول
الله صلى الله عليه وسلم قولا وفعلا الواو ههنا
للتقسيم ومن فيه اجود من او كقولك الكلمة اسم وفعل
وحرف اي السنة منقسمة الى قول وفعل ولم يذكر
التقرير وكانه اورجه تحت الفعل لان سكوته عليه
الصلاة والسلام عند امر يعاينه من مسلم كفعله
والاقسام التي سبق ذكرها الكتاب من الخاص واخواته
والظاهر واخواته ومقابليها الى آخر الاقسام التي
مبلغها عشرون قسما ثابتة في السنة لان قوله
النبي صلى الله عليه وسلم حجة كالكتاب وهو كلام
مستجمع لوجوه الفصاحة فتجري فيه هذه الاقسام
ايضا وبيانها في الكتاب العزيز بيان فيها لانها
فرع الكتاب في الحجية فلا يحتاج الى اعادتها
وهذا الباب لبيان ما تختص به السنة لانه المحتاج
الى بيانه وذكر اربعة اقسام الاتصال والانقطاع
ومحل الخبر الذي جعل الخبر فيه حجة ونفس الخبر

الاول في كيفية الاتصال من رسول الله صلى الله عليه
وسلم وهو ما اشار اليه المصنف بقوله وبيان وجوه
اتصالها اي السنة بنا اقساما ثلاثة الاول
منها المتواتر وهو في اللغة ماخوذ من التواتر
وهو تتابع اشياء بينها مهلة وفي الاصطلاح هو
الكامل في الاتصال الذي رواه قوم لا يحصى
عددهم عادة لكثرتهم لانه لا يمكن احصاؤه
فانه يشترط كذا ذكره الهندي في شرح المغني
وقد تبع المصنف كصاحب المنار في هذا الشرط فخر الاسلام
وعند الجمهور ليس بشرط فان الحجاج او اهل جامع
اذا اخبروا عن واقعة منعتهم عن اقامة الحج والصلاة
يحصل العلم بخبرهم مع كونهم محصورين كذا في التقرير
قال في التحرير وهو الحق وعلى كل من القولين لا
يشترط للمتواتر عدد معين خلافا للبعض والقول
به قول بلا دليل كما في التلويح وهذا احد الشرطين
المذكورين في المتواتر والشرط الثاني ان تحيل
العادة تواطؤهم على الكذب وهو ما اشار اليه
بقوله ولا يتوهم تواطؤهم اي توافقهم على
الكذب وهو في الحقيقة تفسير للكثرة بمعنى
ان المعتبر في كثرة المخبرين بلوغهم حدا يمنع عند
العقل تواطؤهم على الكذب حتى لو اخبر جمع
غير محصور بما يجوز توافقهم على الكذب فيه لغرض
من الاغراض لا يكون متواترا وهو شرط متفق عليه
ولذا اختار في التحرير ان المتواتر خبر جماعة
يفيد العلم لا بالقرائن المنفصلة ولم يشترط

المم كفيه العدالة والاسلام في المخبرين لانه ليس
بشرط فيه حتى لو اخبر جمع غير محصور من كفار بلدة بموت
ملكهم حصل لنا اليقين واما خبر اليهود بقتل عيسى
عليه السلام وتابيد دين موسى عليهم السلام فلا نسلم
تواتره وحصول شرايطه في كل عهد كذا في التلويح
وترك المصنف قيدا لابد منه ذكره في التلويح وهو ان
يكون مستندهم الحس سمعا او غيره حتى لو توافق
اهل اقليم على مسئلة عقلية لم يحصل لنا اليقين
حتى يقوم البرهان عليها والشرط فيه ايضا ان
يدوم هذا الجمع من الاتصال وما اعتبر فيه فيكون
اوله كما خر واوسطه كطرفيه وهو يفيد العلم
الضروري فالثابت به كالثابت بالعيان كنقل
القرآن والصلوات الخمس ونحوها والثاني المشهور
وهو الذي في اتصاله شبهة صورة لانه احاد
في الاصل اي القرن الاول اي الصحابة رضي الله عنهم
لا معنى لان الامة قد تلقته بالقبول والشهرة في القرن
الثاني ومن بعدهم حال كونه من الاحاد باعتبار
عدم اشتهاره في القرن الاول حتى صار كالمتواتر
لانه قد ينقله قوم لا يتوهم تواطؤهم على الكذب وهم
القرن الثاني والثالث فقط ولذا قال في التقرير
والعبرة للاشتهار في القرن الثاني والثالث لا القرون
التي بعدها فان عامة اخبار الاحاد اشتهرت في هذه
القرون ولا تسمى مشهورة حتى لا تجوز الزيادة بها
على الكتاب كخبر الفاتحة انتهى ويوجب علم الطمانينة
حتى تجوز الزيادة به على الكتاب ويضلل جاحده

جاحده ولا يكفر هو الصحيح وتوقسم من المتواتر عند
الجصاص لكن لا يكفر جاحده عنده ايضا لاحاد يته
اصله فلم يكن تكذيبا له عليه الصلاة والسلام
كما في فتح الغفار عن التحرير والثالث الاحاد
وهو ما يكون اتصاله بنا اتصالا فيه شبهة صورة
لما مر في المشهور ومعنى لعدم تلقي الامة له بالقبول
كخبر الواحد وهو عندهم اسم لكل خبر بروية الواحد
او الاثنان فصاعدا بعد ان يكون دون المشهور
والمتواتر وهو يوجب العمل لافادته غلبة الظن
بصدق الناقل عند استجماع شرايطه وهي كافية
لوجوب العمل دون علم اليقين ووجوب العمل به
ثابت بالكتاب وهو قوله تع فلولا نفر من كل فرقة
منهم طايفة ليتفقهوا في الدين وليندروا قومهم
اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون ووجه الاستدلال
بالآية ان الفرقة من الثلاث فاكثر واذا كان
اقل الفرقة ثلاثة والطايفة بعض منها لعزم
ان تطلق الطايفة على الواحد والاثنين وبالسنة
وهو انه صلى الله عليه وسلم كان يرسل الافراد من
اصحابه الى الاقاق لتبليغ الاحكام وايجاب قبولها
على العوام وبالاجماع والمعقول وتمامه في شروح
المنار وهذا القسم من اقسام الاتصال متروك
في كلام المصنف مذكور في المنار وغيره ولا بد منه
تتميما للاقسام والآن ثبوت اكثر الاحكام به اذ
المتواتر والمشهور اقل قليل فلعله سقط من
قلم الناسخ ويدل لذلك قوله وبيان وجوه

اتصالها بنا اقسام والمذكور في كلامه قسمان او يكون
تركه لانه يمكن الوقوف على معرفته من المشهور لانه
آحاد باعتبار اصله والثاني من الاقسام المختصة
بها السنة المنقطع وهو نوعان ظاهر وباطن
فالظاهر هو المرسل بفتح السين من الارسال خلاف
التقييد وسمي هذا النوع به لعدم تقييده بذكر
الواسطة التي بين الراوي والمروي عنه وفي اصطلاح
الفقهاء والاصوليين قول الامام الثقة قال رسول الله
صلى الله عليه وسلم مع حذف من السند وتقييده بالتابعي
او الكبير منهم اصطلاح كذا في التحرير وهو ظاهر تعريف
المصنف بقوله وهو منقطع الانسناد الى رسول الله
صلى الله عليه وسلم لكنه يشمل ما ذكر فيه الصحابي
وسقط من اثناء اسناده راو او راويان فصاعدا
وفي شمول المرسل له باصطلاح الاصوليين توقف
واما عند المحدثين فان ذكر الراوي الذي ليس بصحابي
جميع الوسايط فالجزم مسند وان ترك واسطة
واحدة بين الراويين فمنقطع وان ترك واسطة
فوق الواحد فمعضل بفتح الضاد وان لم يذكر
الواسطة اصلا فمرسل كذا في التلويح وعرفه
في التقرير عندهم بان يترك التابعي الواسطة بينه
وبينه عليه الصلاة والسلام وهو الظاهر من كلامهم
كذا في فتح الغفار وجزم في التوضيح بان المرسل
اقوى من المسند وهو اي المرسل على اربعة اوجه
بالاستقراء احدها ما ارسله الصحابة رضي الله عنهم
اي بعضهم واحدا او اكثر والصحابي عند اكثر اهل

الحديث

الحديث وبعض الاصوليين من لقي النبي صلى الله عليه وسلم
مسلما ومات على اسلامه او ارتد وعاد في حياته واما
بعد وفاته كقرة والاشعث ففيه نظر والاظهر النفي
وعند جمهور الاصوليين من طالت صحبته متتبعا
مدة يثبت معها اطلاق صاحب فلان عرفا بلا تحديد
في الاصح وقالت ابن المسيب سنة او غزو لثنتين
المتبادر من الصحابي وصاحب فلان العالم ليس الا ذاكر
ولذا صح نفيه عن الوافد اتفاقا اذ يقال ليس صحابيا
بل وفد وارتحل من ساعته قال في التحرير ويبتني
عليه ثبوت عدالة غير الملازم فلا يحتاج الى التزكية
او يحتاج وعلى هذا المذهب جرى الحنفية ولولا
اختصاص الصحابي بحكم لامكن جعل الخلاف في مجرد
الاصطلاح ولا مشاحة فيه انتهى وحاصله ان غير
الملازم يحتاج الى التعديل ولا يقبل ارساله عند
من لا يقبل المرسل وما في التقرير من ترجيح القول
الاول فضعيف بما في التحرير كذا في فتح الغفار
وبه يعلم ان ما اشتهر في تعريف الصحابي من الاكتفاء
بمجرد اللقي ولو لحظة مبني على اصطلاح المحدثين
وبعض الاصوليين وهو اي ما ارسله الصحابة مقبول
بالاجماع وكالاعتبار بخلاف الاسفراييني ولا بما
نقل عن الشافعي رحمه الله تعالى من عدم قبوله ان
علم ارساله كذا في التحرير قال في فتح الغفار وقد
عمل قبول مرسل الصحابي في التوضيح والتقرير بالحمل
على السماع من رسول الله صلى الله عليه وسلم وليس
بصحيح لان الصحابي اذا قال قال رسول الله صلى الله

عليه وسلم لا يكون مرسلا وانما يكون خبره مرسلا اذا
صرح بانه لم يسمعه من النبي صلى الله عليه وسلم وان
بينه وبينه رجلا فح لا يجوز حمله على السماع انتهى
فقد زيف ما نقلناه عن التوضيح والتقرير ولم يذكر
للقبول وجها يتضح به الاشكال والذي يظهر في
توجيه قبوله ان حذف الواسطة بين الصحابي وبين
الرسول صلى الله عليه وسلم لا تلحق به وهنا ولا ضعفا
لان ذلك الواسطة صحابي ايضا لعدم او ندرة رواية
الصحابي عن التابعي والراجح ان الصحابة كلهم
عدول حتى ان الرواية عن المبهم منهم مقبولة
وغاية ما لزم من ارسال الصحابي ابهام الصحابي
الآخر الذي روى عنه وذلك غير قادح بخلاف
مرسل التابعي فان الساقط فيه يحتمل ان يكون
تابعيا واذا كان تابعيا فقد يكون ثقة وقد يكون
غير ثقة فوقع الخلاف في قبول مرسله وورده بين
الائمة كما سياتي قريبا قال شيخ الاسلام في شرح
الغية المصطلح بعد قول الكمال
اما الذي ارسله الصحابي ... فحكمه الوصل على الصواب
لان الغالب روايته عن الصحابة وهم عدول لا تقدح
فيهم الجهالة باعيانهم انتهى والثاني ما ارسله
القرن الثاني وهم التابعون وكذا القرن الثالث
وهم اتباع التابعين لثبوت عدالتهم بشهادة النبي
صلى الله عليه وسلم لهم بالخيرية وهو حجة عند
الحنفية وعند مالك واحمد وهو قول الاكثر
وعند الشافعي رحمه الله تعالى لا يقبل الا باحد امور

خمسة

خمسة ان يسنده غيره او ان يرسله آخر وعلم ان شيوخهما
مختلفة او ان يعضده قول الصحابي او ان يعضده
قول اكثر اهل العلم او ان يعلم من حاله انه لا يرسل
الا برواية عن عدل كذا في التلويح وفيه ايضا استدل
الشافعي رحمه الله تعالى بان قبول الرواية موقوف على العلم
بكون الراوي متصفا بالعقل والعدالة ومغيرة تلك من
الصفات المعتبرة في الرواة وعند عدم ذكر الراوي
لا يعلم ذلك فلا يقبل والجواب ان جهل السامع
بصفات الراوي لا يضر لان التقدير ان الناقل عدل
ضابط فلا يتهم بالغفلة عن حال الرواة ولا يجزم
بنقل الحديث ما لم يسمعه عن عدل واستدل القائلون
بالقبول بثلاثة اوجه ثانيها يدل على انه قوى
المسند الاول ارسال الصحابة وقبوله مع وجود
الواسطة في البعض الثاني ان كلا من ارساله
العدل الذي لو اسند لا يظن انه كذب على من روى
عنه واذا لم يظن به الكذب على من يجوز ان يكذب
فعدم ظن كذبه على النبي صلى الله عليه وسلم وهو
معصوم اولى وقد عرفت ان ليس النزاع في مرسل
الصحابة ومرسل من علم من حاله انه لا يرسل الا
برواية عن عدل الثالث ان العادة جارية
بان الامر اذا كان واضحا للناقل جزم بنقله من
غير استناد واذا لم يكن واضحا نسبه الى الغير
فيحمل الناقل فلكذا الغير الشيء الذي حمله هو اي
الناقل فالمرسل يدل على انه واضح للناقل
بخلاف المسند وقد يمنع جري العادة بذلك

بل ربما يرسل لعدم احاطته بالرواة وكيفية
الاتصال ويعتمد على العدول تحقيقا للمقاصد
وانه على ثقة في ذلك المقال انتهى والثالث
ما ارسله العدل في كل عصر غير القرن الثاني
والثالث وهو حجة عند الكرخي لان علة
القبول في القرون الثلاثة هي العدالة والضبط
فاذا وجدا وجد القبول خلافا لابن ابان لان
الزمان زمان الفسق والكذب فلا بد من البيان
الا ان تروى الثقات مرسله كما رووا مسنده فيقبل
مثل ارسال محمد بن الحسن واشباهه وقال الرازي
لا يقبل الا اذا اشتهر انه لا يروي الا عن عدل ثقة
وهو مختار شمس الائمة والذي يظهر ترجيح قول
الكرخي لان الكلام في العدل الضابط كذا في فتح
الغفار والرابع ما ارسل من وجه واسند من
وجه فلا شبهة في قبوله عند من يقبل المرسل
اطلقه فشمل ما اذا اسنده المرسل او غيره اما
الاول فلاحتمال انه سمع الحديث وفي المروي
عنه وهو يعلم السماع يقينا فارساله اعتمادا
عليه ثم تذكر فاسنده ثانيا وبالعكس فلا
يقدح ارساله في اسناده واما الثاني فلان عدالة
المسند تقتضي القبول وارسال المرسل لا يقتضي
عدم قبول اسناد المسند لجواز ان يكون المرسل
سمع مسندا فلا يقدح ارساله في اسناد
الآخر والنوع الثاني من نوعي المنقطع الباطن
وهو على وجهين احدهما المنقطع لنقص الناقل

اما

اما النقصان في العقل كخبر المعتوه والصبي او في
الضبط كخبر المغفل او في العدالة كخبر الفاسق
والمستور او في الاسلام كخبر المبتدع وحكمه الرد
وعدم القبول والثاني المنقطع بدليل معارض
له من الكتاب كحديث لا صلاة الا بفاتحة الكتاب
فانه مخالف لعموم قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القرآن
او من السنة المشهورة كحديث الشاهد واليمين مخالف
للمشهور وهو البينة على المدعي واليمين على من انكر
فانه حصر جنس البينة على المدعي وجنس اليمين
على من انكر فلا يجوز الجمع بين الشاهد واليمين
على المدعي بخبر الواحد او من الحادثة المشهورة
بان خالفها بكونه شاذا في عموم البلوى كحديث
الجهر بالبسملة فانه لو كان فمخافوح في مثل
هذه الحادثة مما يحيله العقل او عرض عنه الائمة
من الصدر الاول وهم الصحابة نحو الطلاق
بالرجال والعدة بالنساء فانهم اختلفوا ولم
يرجعوا اليه فيحمل على انه سهو او منسوخ فجميع
هذه الاخبار لمعارضة بما ذكر مردودة لمعارضتها
لما هو اقوى منها والثالث من اقسام السنة
في بيان محل الخبر وهو ما جعل الخبر فيه حجة
وهو اربعة اقسام فان كان المحل من حقوق
الله تعالى من العبادات كالصلاة قيل والعقوبات
كالحد فخبر الواحد فيه حجة بالشروط الآتية
كحديث عائشة في التقاء الختانين فان الصحابة
عملوا به وان كان المحل من حقوق العباد مما فيه

الزام محض يشترط فيه سائر شروط الاخبار في الراوي
من العقل والبلوغ والضبط والعدالة مع العدد
فيما يطلع عليه الرجال ولفظ الشهادة فلو قال
اعلم او اتيقن لا تقبل شهادته والتغير فلو قال
الثاني اشهد مثل شهادته لا تقبل تحملا في الحال صحة
والا يتراى كونه حرا وان كان المحمل لا الزام
فيه اصلا كوكالة ومضاربة وشركة يثبت باخبار
الاحاد بشرط التمييز دون العدالة والاسلام
والبلوغ حتى اذا اخبر صبي او كافر ان فلانا
وكله فوقع في قلبه صدقه جاز لم التصرف لعموم
الضرورة وان كان فيه الزام بوجه دون وجه
كعزل الوكيل ان كان المخبر وكيله او رسولا يقبل
خبر الواحد غير العدل لان عبارة الوكيل والرسول
كعبارة الموكل والمرسل وان كان فضوليا يشترط
فيه احد شطري الشهادة اما العدد واما العدالة
عند ابي حنيفة رحمه الله تعالى وقالا هو كما مر في
اشتراط التمييز فقط كذا في المنار وشروحه
والرابع من اقسام ما يختص بالسنة في بيان
نفس الخبر وهو كما في التحرير جملة دالة
على مطابقة خارج واما عدمها فليس مدلولا
ولا محتمل اللفظ انما يجوز العقل ان مدلوله غير
واقع وسمي المطول ثم الحق ما ذكره بعض المحققين
وتوان جميع الاخبار من حيث اللفظ لا تدل
على الصدق واما الكذب فليس من مدلوله بل هو
نقيضه وقولهم يحتمل لا يريدون ان الكذب

مدلول

مدلول لفظ الخبر كالصدق بل المراد انه يحتمله من
حيث هو اى لا يمتنع عقلا ان لا يكون مدلول اللفظ
ثابتا انتهى واذا عرفت هذا ظهر لك ان تقسيم
الخبر للاقسام الآتية ليس باعتبار الوضع انما
هو لدليل خارجي كذا في فتح الغفار وهو اربعة
اقسام قسم محتم الصدق اى واجب حتم عليه
الشئ يحتمه بالكسر حتما اوجبه كما في الصحاح كخبر
الانبياء عليهم الصلاة والسلام فان جهة الصدق
فيه متيقنة لقيام الدليل على عصمتهم من الكذب
وحكمه اعتقاده اى وجوب اعتقاد حقيته
والا يتمار به اى وجوب امتثاله بحسب الطاقة
لقوله تعالى وما اتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم
عنه فانتهوا وقسم محتم الكذب كدعوى
فرعون الربوبية ودعوى مسيلمة النبوة وحكمه
اعتقاد بطلانه للدلائل القاطعة الدالة عليه
وقسم يحتملهما على السوية اى بالنظر للمخارج
وعلى حسب القرائن والا فكل خبر محتمل للصدق
والكذب بالنظر الى مفهومه وقطع النظر عن
قائله وتقدم ان احتمال الكذب عقلا او وضعي
وذلك كخبر الفاسق وحكمه التوقف فيه لقوله
تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا وهذا فيما فيه
الزام واما ما لا الزام فيه فيقبل خبر فيه كما
تقدم وقسم يترجح احد احتماليه وهو الصدق
على الاخذ وهو الكذب كخبر العدل المستجمع لجميع
شروط الرواية وحكمه العمل به وجوبا لان الظن

كاف فى وجوب العمل دون اعتقاد حقيته لكونه
ظنيا والاعتقاديات لا يكفى فيها الظن وهذا النوع
هو المقصود هنا وقد ترك المهم الابحاث المتعلقة
بتحمل الخبر من كيفية السماع والضبط والتبليغ
وغيرها لانها لا تليق بهذا المختصر لا سيما وقد تكفل
ببيانها علم آخر وقد ذكرت فى المنار والتوضيح
وغيرهما من المطولات ولما كانت الادلة الظنية
قد تتعارض فلا يمكن اثبات الاحكام بها الا بالترجيح
وذلك بمعرفة جهاته عقب مباحث الادلة بمباحث
التعارض والترجيح تتميما للمقصود فقال

فصل واذا وقع التعارض وهو لغة
التمانع واصطلاحا اقتضاء احد الدليلين ثبوت
امر والآخر انتفاءه فى محل واحد فى زمان بشرط
تساويهما فى القوة او زيادة احدهما بوصف
هو تابع كذا فى التلويح وقيد باتحاد المحل ما يقتضى
حل المنكوحة وحرمة امها وباتحاد الزمان
مثل حل المنكوحة قبل الحيض وحرمتها عند
الحيض وبالقيد الاخير ما اذا كان احدهما اقوى
بالذات كالنص والقياس اذ لا تعارض بينهما
هذا معنى ما فى التوضيح وتعقبه فى التلويح ثم
اجاب عنه ثم ذكر ان التعارض لا يقع بين
القطعيين لامتناع وقوع المتنافيين ولا يتصور
الترجيح لانه فرع التفاوت فى احتمال النقيض
فلا يكون الا بين الظنيين انتهى وتعقبه فى التحرير
بان فرقا بين القطعيين وبين الظنيين تحكم

لانه ان اراد به التعارض فى نفس الامر فهو منتف
فى ادلة الشرع كلها قطعيها وظنيها وان اراد بحسب
الظاهر لجهلنا بالناسخ فهو فى المحل ظاهر فيثبت
فى قطعى الثبوت ويلزمه محالان لكل محل او نسخ
احدهما وفى قطعى الدلالة ويلزمه الثانى وهو نسخ
احدهما فيجتهد فى طلبه ويزيد الظنيان بترجيح
السند والدلالة مع الحكم بان الثابت احدهما مجهولا
او انتفاءهما فى نفس الامر وما نقل عن الكرخى
من منع التعارض فى الامارتين يريد فى نفس الامر
انتهى كذا فى فتح الغفار بين الحج فيما بيننا لا فى
نفس الامر اذ لا تناقض بين ادلة الشرع لانه
دليل الجهل وانما هو بالنسبة الينا لجهلنا بالناسخ
والمنسوخ فتوهمنا التعارض وفى الواقع
لا تعارض فان اورد تعارض صورة حمل على نسخ
احدهما الآخر فان علم التاريخ كان المتاخر ناسخا
والا يطلب المخلص فيجمع بينهما ما امكن ويسمى
عملا بالشبهين والافحيات ثم ان للتعارض ركنا
وشرطا وحكما فلا بد من بيانها فركنه تقابل الحجتين
المتساويتين اذ الضعيف لا يقابل القوى على
وجه يقتضى كل منهما عدم ما يقتضيه الآخر وشرطه
اتحاد المحل والوقت مع تضاد الحكم كالتحريم
والتحليل والاثبات والنفى واما حكمه فما اشار
اليه المصنف بقوله فحكمه اى التعارض بين الاثبتين
المصير اى الرجوع الى السنة لان المعارضة لما
تحققت بالنسبة الينا وقد تعذر علينا العمل

بالايتين اذ ليست احداهما اولى من الاخرى في العمل
فكانه لم يوجد النص في كتاب الله تعالى في تلك الحادثة
فرجعنا بالضرورة الى السنة مثاله قوله تعالى
فاقرؤا ما تيسر من القرآن وقوله تعالى واذا قرئ
القرآن فاستمعوا له وانصتوا تعارضا في قراءة
المقتدي فصرنا الى قوله عليه الصلاة والسلام
من كان له امام فقراءة الامام له قراءة ولا يعارضهما
قوله عليه الصلاة والسلام لا صلاة الا بفاتحة
الكتاب لانه محتمل في نفسه لجواز ان يكون المراد
به نفي الفضيلة كذا في فتح الغفار عن التقرير
وحكمه بين السنتين المصير الى اقوال الصحابة
رضي الله عنهم ان وجدت او القياس ان لم يوجد
للصحابة قول او وجد وتعارض قولان لهم وحاصله
ان منا اوجب تقليد الصحابي ولو لم يدرك بالقياس
قال يجب المصير الى قوله اولا ثم الى القياس وهو
الموافق لما في التقويم حيث جعل القياس
موخرا عن اقوال الصحابة وظاهر كلام فخر الاسلام
وشمس الائمة السرخسي كما ذكره ابن ملك فاو على
قولها للتخيير وعلى ما في التقويم للتوزيع
ومثال ما روى النعمان بن بشير صلاة الكسوف
بركوع وسجدتين وما رواه عائشة رضي الله عنها
بركوعين واربع سجدات فصرنا الى القياس
على سائر الصلوات كذا في التلويح وفي فتح الغفار
ثم اعلم ان قولهم يصار الى السنة في تعارض
الايتين والى القياس في تعارض السنتين ليس

ترجيحا

ترجيحا بالراي فلا يلزم عليه لزوم الترجيح بالمماثل
وانما معناه ان المتعارضين يتساقطان ويقع
العمل بالمتاخر الادنى والى هذا يشير كلام الامام
السرخسي انتهى وهذا المصير حيث امكن وعند
العجز عن المصير الى دليل آخر يجب العمل بالاصل
كما في سؤر الحمار لما تعارضت السنة في حله وحرمته
وكذلك اقوال الصحابة واستلزم ذلك طهارته
ونجاسته وجب تقرير الاصول وتوبقاء حدث
المتوضي به وطهارة بدنه فلا يطهر ما كان نجسا
ولا ينجس ما كان طاهرا ووجب ضم التيمم اليه
وتسمى مشكلا لهذا التعارض لان حكمه مجهول
غير معلوم ولا مظنون وتمامه في فتح الغفار وحكم
التعارض بين القياسين ان امكن ترجيح
احدهما على الآخر بشيء من المرجحات المعتبرة في
باب القياس يعمل به والا يمكن ترجيح احدهما فليعمل
المجتهد بايهما شاء اذ ليس وراء القياس دليل
شرعي يرجع اليه على تقدير سقوط القياسين
بالتعارض ولا يجوز العمل باستصحاب الحال لانه
ليس بدليل ولا شك ان احد القياسين حجة
بيقين وكل واحد منهما حجة في حق العمل اصاب
المجتهد او اخطأ بشهادة قلبه اي يتحرى ويعمل
بما يميل اليه قلبه لان لقلب المؤمن نورا يدرك
به الحق كما في الحديث اتقوا فراسة المؤمن
فانه ينظر بنور الله تعالى ولا يجوز العمل باحدهما بغير
تحر ولذا قال في آخر التحرير لا يصح في مسئلة للمجتهد

قولان للتناقض فان عرف المتاخر تعين رجوعا
والا وجب ترجيح المجتهد بعدع بشهادة قلبه وان
كان عاميا اتبع فتوى المفتي فيه الاتقى الاعلم
بالتسامع وان متفقها اتبع فتوى المتاخرين وعمل
بما هو اصوب واحوط عنده الخ كذا في فتح الغفار
واذا كان في احد الخبرين زيادة على الآخر والراوي
واحد يوخذ بالخبر المثبت للزيادة لانه جازم
ثقة فوجب قبوله ويحال حذفها من الآخر الى غفلة
الراوي وهذا قول الجمهور وهو المختار والخلاف فيما
اذا علم اتحاد المجلس فان تعدد المجلس او جهل قبل
اتفاقا والاسناد مع الارسال زيادة وكذا الرفع مع
الوقف والوصل مع القطع مثاله ما روى عن ابن
مسعود رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم اذا
اختلف المتبايعان والسلعة قايمة تحالفا وترادا
وفي رواية اخرى عنه لم يذكر قوله والسلعة قايمة
فشرطنا للتحالف قيامها عملا بزيادة الثقة واذا
اختلف الراوي جعل كالخبرين وعمل بدا اي بكل منهما
وفي المنار ويعمل بها بغير التشنية عملا بان المطلق
لا يحمل على المقيد في حكمين كمثاله نهيه عليه الصلاة
والسلام عن بيع الطعام قبل القبض وقوله لعتاب
بن اسيد انههم عن بيع ما لم يقبضوا اجرى ايمتنا
بينهما المعارضة ورجحوا الثاني بزيادة العموم ولم
يحملوا المطلق على المقيد لانهما في حكمين مختلفين فلم
يجز بيع المنقول قبل القبض طعاما كان او غيره

فصل في البيان وهو من المباحث المشتركة

بين الكتاب والسنة كالعام والخاص ونحوهما لكن قدم
ذكرها واخر اقتداء بالسلف ثم هو يطلق على فعل
المبين كالسلام والكلام وعلى ما حصل به التبيين
كالدليل وعلى متعلق التبيين وهلم وهو العلم
وبالنظر الى صنع الاطلاق قيل هو ايضاح
المقصود وقيل الدليل وقيل العلم عن الدليل وتمامه
في التلويح وقد اشار المصنف الى اشتراكه بين الكتاب
والسنة بقوله وهذه الحجج التي سبق ذكرها من
الكتاب باقسامه والسنة بانواعها تحتمل البيان
اي الكشف عن المقصود والحوق البيان لها اوجب
الحاق بابه بها رعاية للمناسبة وهو على استقراء
خمسة بيان تقرير وبيان تغيير وبيان تغيير وبيان
ضرورة وبيان تبديل وقد اشار للاول منها بقوله
ويكون للتقرير اي يكون بيان المتكلم تارة لتقرير
الكلام السابق وهو تاكيد الكلام بما يقطع احتمال
المجاز او الخصوص او هنا للتنويع ومنع الخلو
دون الجمع فلا تعد الحدكما في التقرير ومثال
الاول ولا طاير يطير بجناحيه فانه يحتمل غير
الحقيقة وهو ان يراد بالطاير البريد لسرعته
يقال فلان يطير بهمته فقطعه بقوله يطير
بجناحيه ومثال الثاني كلهم في فسجد الملائكة
كلهم اجمعون فانه تاكيد مانع من تخصيص وفي
التقرير ان هذه الآية تصلح مثالا لهما لان
كلهم قطع احتمال الخصوص واجمعون قطع احتمال
المجاز بكونه متفرقا ومثالهما من الفروع نيته

الطلاق والعتق فى انت طالق وانت حر فانه رافع
لاحتمال المجاز ويتوقف القيد من غير النكاح والخلوص
من غير الرق والاحتمال لو نواه صح ديانة لا قضاء
كما ذكره فخر الاسلام الا ان يشهد على ارادته قبل
التلفظ فيقبل قضاء كما بيضه فى شرح المنظومة
لابن الشحنة ويصح اى بيان التقرير موصولا
بان يرد الكلام مبينا كما فى المثالين المذكورين
ومفصولا اى متراخيا فيجوز تراخيه الى وقت
الحاجة الى الفعل وهو وقت تعلق التكليف مضيقا
واشار الى الثانى بقوله ويكون للتغيير وهو
بيان ما فيه خفاء من مشترك ومجمل ومتشابه وهو
بيان المجمل مثل اقيموا الصلاة واتوا الزكاة ؛
فان السنة بينتها ومثالهم من الفروع انت بائن
اذا نوى به الطلاق فانه يصير مغيرا ثم بعد
التغيير يجب العمل باصل الكلام فيقع البائن
والمشترك بالجر عطفا على المجمل نحو قوله تعالى
يتربصن بانفسهن ثلثة قروء فالقروء مشترك
بين الحيض والطهر بين انه الحيض بقوله صلى الله
عليه وسلم دعى الصلاة ايام اقرائك وهذا كالذى
قبله يصح موصولا ومفصولا لقوله تعالى ثم ان
علينا بيانه لان ثم للتراخى والمراد بيان القرائن
المشتمل على المجمل والمشترك فيجوز متراخيا
بحكم كلمة ثم وعند بعض المتكلمين لا يجوز بيان
المجمل والمشترك الا موصولا وحجتهم بان المقصود
من الخطاب ايجاب العمل وهو المقصود الا صلى وذا

يكون

يكون بالفهم والفهم انما يكون بالبيان ولوجوزنا
تاخير البيان لادى الى تكليف المحال ولنا لا مانع
عقلا ووقع شرعا كاتيى الصلاة والزكاة ثم
بين الافعال والمقادير قيدنا بكونه الى وقت
الحاجة لانه لا يجوز تاخير البيان عن وقت الحاجة
لانه تكليف بما لا يطاق كذا فى التوضيح وانما
عند من جوز تكليف ما لا يطاق فهو جايز لكنه
غير واقع لانه قبل البيان لا يوجب شيئا فلم يحكم
بوجوب عالم يعلم بحيث يعاقب بعدم الفعل وبه
اندفع قولهم يؤدى الى الجهل المحل بفعل الواجب
فى وقته ويكون البيان بالفعل كالقول لانه
يفهم ان المراد بالقوله بفعله عقيبه فيصلح
بيانا بل هو ادل لان الخبر كالمعاينة وبه بين
الصلاة والحج وتامر فى فتح الغفار واشار الى
الثالث بقوله ويكون للتغيير وهو ما بين به
معنى الكلام مع تغيير وهو التعليق بالشرط
فان الشرط غير من ايجاب المعلق فى الحال الى وقت
وجوده وحقيقته ما يتوقف على الوجود ولا دخل
له فى التاثير ولا فضا فخرج جزء السبب
والعلة كذا فى التحرير كقوله لعبده انت حر
ان جاء غابى فان مقتضى اول الكلام نزول
العتق فى الحال فلما ذكر الشرط تغير ذلك الحكم
فصار الشرط مغيرا له من هذا الوجه ومع ذلك
هو بيان لان البيان اظهار حكم الحادثة عند
وجوده واما التغيير من كل الوجوه فنسخ لا بيان

تغيير كما سياتي والاستثناء بالرفع عطف على
التعليق اى بيانا لتغيير هو التعليق والاستثناء وانما
عد تغييرا لانه غير موجب الكلام اذ لولاه لشمل
الكل وهو اقوى تغييرا من الشرط لان الشرط يؤخره
والاستثناء يبطله في البعض وبه فرقوا بين
تعلقه بمضمون الجمل المتعقبها بخلاف الاستثناء
تقليلا للابطال ما امكن كذا في التحرير مشاهده
قولك لفلان علي الف درهم الا مائة فان متقضى
صدر الكلام وجوب الالف عليك فلما قلت الا مائة
تغير ذلك الحكم لا على طريق انه ارتفع بعضها كان
واجبا بل على طريق منع بعض التكلم وصيرورته
عبارة عما وراء الاستثناء فكانك قلت لفلان
على تسعمائة فكان بيانا لانه تبين منه ان المراد
من صدر الكلام هذا القدر ابتداء بطريق اطلاق
اسم الكل على البعض فكان تغييرا من وجه
وبيانا من وجه ولم يذكر المصنف الصفة والغاية
من بيان التغيير فذكرهما في التوضيح ويصح اى
بيان التغيير موصولا فقط اى لا يصح متراخيا
والمراد بالوصل ان لا يعد في العرف منفصلا
حتى لا يضر قطعه بتنفس او سعال او اخذ فم ونحوه
واستدل في التوضيح على امتناع التراخي بقوله
عليه الصلاة والسلام من حلف على يمين فرأى
غيرها خيرا منها فليكفر عن يمينه ثم ليات الذي هو
خير اوجب الكفارة ولو جاز بيان التغيير متراخيا
لما وجبت اصلا لجواز ان يقول متراخيا ان

شاء

شاء الله تعالى فتبطل يمينه ولا تجب الكفارة وعن
ابن عباس رضي الله عنهما انه يصح مفصولا لما روى
انه عليه الصلاة والسلام قال لاغزون قريشا ثم قال
بعد سنة ان شاء الله تعالى والحديث صحيح كما ذكره
الغزالي واختلف في تخصيص عام لم يخص هل يجوز
بدليل متراخ فعندنا لا يقع المخصص متراخيا
وعند الشافعي رحمه الله تعالى يجوز ذلك وهذا الاختلاف
بناء على ان العموم مثل الخصوص عندنا في ايجاب
الحكم قطعا وبعض التخصيص لا يبقى القطع فكان
تخصيص العام تغييرا من القطع الى الاحتمال فيفيد
التغيير بشرط الوصل كالتعليق بالشرط وعنده
لما لم يكن العام موجبا للقطع فالتخصيص ليس
بتغيير بل هو تقرير فيقع موصولا ومفصولا
وتمامه في المنار وشروحه واشار للمسالة الرابع
بقوله ويكون البيان تاما للضرورة اى يقع بسبب
الضرورة وهو نوع بيان يقع بسبب الضرورة
بما لم يوضع له اى للبيان وهو السكوت لان الموضوع
للبيان هو النطق وهو على اربعة اقسام اما ان
يكون في حكم المنطوق اى النطق يدل على حكم
السكوت فكان بمنزلة المنطوق كقوله تعالى
وورثه ابواه فلامه الثلث اوجب صدر الكلام
الشركة لاضافة الارث اليهما ثم خص الام بالثلث
فكان بيانا ان للاب الباقي ضرورة او يثبت بدلالة
حال المتكلم كالشارع والمجتهد وصاحب الحادثة
كسكوت صاحب الشرع عند امر يعاينه من قول

او فعل عن الانكار فانه دال على الاباحة اذ لا يجوز ان
يقرهم على حرام او يثبت ضرورة دفع الغرر عن الناس
كسكوت المولى حين رأى عبده يبيع ويشترى عن
نهيه عن ذلك فانه يجعل اذنا دفعا للغرور عن
من يعامل العبد واستظهر في التلويح ادراج هذا
القسم في ثبوت البيان بكلاكة حاله المتكلم او يثبت
ضرورة طول الكلام كقوله له على مائة ودرهم
جعل العطف بيانا بان المائة من جنس المعطوف
فكانه قال مائة درهم ودرهم خلافا للشافعي
بخلافه في قوله مائة وعبدا ووثوب فان العبد
والثوب لا يثبتان في الذمة الا سلما فلا يكثر
وجوبهما ولعدم العرف فيهما واشار الى الخامس
بقوله ويكون البيان للتبديل وهو النسخ وقد
اختلفوا فيه لغة فقيل النسخ التبديل وهو الازالة
وهو ان يزول شيء ويخلفه غيره يقال نسخت الشمس
الظل وقيل معناه النقل وهو تحويل الشيء من
مكان الى مكان او من حالة الى حالة مع بقائه في
نفسه ومنه نسخت الكتاب ثم قيل انه مشترك
وقيل حقيقة في الازالة فقط وقيل عكسه
والاول اولى كذا في فتح الغفار عن التقرير واما
في الشرع فهو ان يرد دليل شرعي متراخيا عن دليل
شرعي مقتضيا خلاف حكم اي حكم الدليل الشرعي
المتقدم فخرج التخصيص لانه لا يكون متراخيا
وخرج ورود الدليل الشرعي مقتضيا خلاف حكم
العقل من الاباحة الاصلية والمراد بخلاف حكمه

ما يدافعه

ما يدافعه وينافيه لا مجرد المغايرة كالصوم والصلاة
وذكر الدليل ليشمل الكتاب والسنة قولا وفعلا
وغير ذلك وخرج ما يكون بطريق الانساء والاذهاب
عن القلوب من غير ان يرد دليل وكذا نسخ التلاوة
فقط لان المقصود تعريف النسخ المتعلق بالاحكام
على ان يكون صفة للدليل بمعنى المصدر المبني للفاعل
وتعالنا سخية لا من المصدر المبني للمفعول وهو
المنسوخية وقد يطلق النسخ بمعنى الناسخ واليه
ذهب من قال هو الخطاب الدال على ارتفاع الحكم
الثابت بالخطاب المتقدم على وجه لولاه لكان
ثابتا مع تراخيه عنه وقد يطلق على فعل الشارع
واليه ذهب من قال هو رفع حكم شرعي بدليل
شرعي متاخر كذا في التلويح ولما كان النسخ له
جهتان تبديل ورفع بالنسبة الينا وجهة بيان
بالنسبة الى الشارع فكان تبديلا في حقنا وبيانا
محضا في حق الطارع اشار المصنف الى بيانه بقوله
ويجعل في حق الشارع بيانا لمدة الحكم المطلق
المعلوم عند الله تعالى وحاصله انه في حقه تعالى
بيان محض لانتهاء الحكم الاول وليس فيه معنى
التبديل لانه كان معلوما عند الله تعالى ان
ينتهي في وقت كذا بالناسخ فكان الناسخ بالنسبة
الى علم الله تعالى مبينا لمدة الحكم لا رافعا لانه
الرفع يقتضي الثبوت والبقاء لولاه وههنا البقاء
بالنسبة الى علم الله تعالى محال لانه خلاف معلومه
وفي حق البشر تبديل لانه زال ما كان ظاهر الثبوت

وخلف شئ آخر تم ان محل النسخ حكم شرعي فرعي
لم يلحقه تابيد ولا توقيت فخرج الاحكام العقلية
والحسية والاخبار عن الامور الماضية او الواقعة
في الحال او الاستقبال مما يؤدي نسخه الى كذب او جهل
بخلاف الاخبار عن حل الشئ او حرمته مثل هذا حلال
وذاك حرام والمراد بالتابيد دوام الحكم ما دامت
دار التكليف ولهذا كان التقييد بقوله الى يوم
القيامة تابيدا لا توقيتا كذا في التلويح وشمل
قوله الاحكام العقلية ما لا يحتمل الوجود والعدم
فخرج به ما كان واجبا كذات الباري تعالى وصفاته
الذاتية والفعلية واسمائه فانها قديمة ابدية سرمدية
لا يحتمل شئ منها العدم فلا تكون محل للنسخ وخرج
بما ايضا ما كان ممتنعا كشريك الباري فانه لا يحتمل
الوجود اصلا فلا يكون محل له وفي التلويح ايضا
لا يقال ما ثبت في الماضي لا يتصور بطلانه لتحققه
قطعا وما في المستقبل لم يثبت بعد فكيف يبطل
وايا ما كان لا رفع لانا نقول ليس المراد بالرفع
البطلان بل زوال ما يظن من التعلق بالمستقبل
بمعنى انه لولا الناسخ لكان في عقولنا ظن التعلق
في المستقبل فبالناسخ زال ذلك التعلق المظنون
انتهى وشرط جواز النسخ التمكن من عقد القلب دون
زمان يسع التمكن من الفعل خلافا للمعتزلة وبعض
الحنابلة والمكره والصبي في واما الفعل فغير لازم
اتفاقا لما ان حكمه بيان المدة لعمل القلب عندنا
اصله ولعمل البدن تبعا وعندهم هو بيان مدة العمل

بالبدن

بالبدن لانه المقصود والقياس لا يصلح ناسخا لشئ
من اصول الشرع الاربعة ولا منسوخا لان النسخ بيان
مدة بقاء الحكم وكونه حسنا لذلك الوقت والمجال
للرأي في معرفة مدة بقاء الحكم وانتهاءه حسنه والمختار
عند العامة ان لا يكون منسوخا ايضا لان ناسخه قطعيا
كان او ظنيا راجح عليه والا لما صلح ان يكون ناسخا فح
زال شرط العمل بالقياس واذا زال شرطه فلا حكم
له فلا رفع ولا نسخ كذا في التقرير وكذا الاجماع
عند الجمهور لا يصلح ناسخا والظرف متعلق بالمسئلتين
جميعا وانما يصلح للنسخ لانه ان كان في حياة النبي
صلى الله عليه وسلم فهو من باب السنة لانه منفرد
ببيان الشرايع وان كان بعده فلا نسخ ح وأورد
عليه انه قد سقط نصيب المؤلفة قلوبهم بالاجماع
في زمن الصديق رضي الله عنه واجيب بانه لسقوط
سببه لورود دليل شرعي على ارتفاعه او انه من
انتهاء الحكم لانتهاء علته المعلومة وليس نسخا
وتعقبه في العناية بان الحكم في البقاء لا يحتاج
الى علة كالرمل والاضطباع في الطواف فانتفاؤها
لا يستلزم انتهاءه وتمام ابحاثه في فتح القدير كذا
في فتح الغفار وتعقب صاحب العناية مختص
بالشق الثاني من الجواب فسلم الاول لكن افاد
ابن الكمال انه قد ثبت به النسخ كنسخ نكاح المتعة
فانه قد ثبت باجماع الصحابة رضي الله تعالى عنهم ويجوز
نسخ كل من الكتاب والسنة بالآخر استقلا كنسخ
الكتاب بالكتاب والسنة بالسنة ومختلفا كنسخ الكتاب

بالسنة وعكسه اما نسخ الكتاب بالكتاب فكآية عدة
الحول بآية عدة الاشهر والمسالمة بالقتال واما نسخ
السنة بالسنة فالمراد نسخ الخبر المتواتر بمثله
والآحاد بمثله نحو كنت نهيتكم عن زيارة القبور
الا فزوروها وعن لحوم الاضاحي ان تمسكوا فوق
ثلاثة ايام فامسكوا ما بدا لكم واما نسخ السنة
بالكتاب فكنسخ التوجه الى بيت المقدس بقوله
تعالى فول وجهك شطر المسجد الحرام واما نسخ الكتاب
بالسنة فكالوصية للوالدين والاقربين نسخ بقوله
صلى الله عليه وسلم لا وصية لوارث وفيه نظر
لان الحديث آحاد فكيف ينسخ به القرآن اللهم
الا ان يدعى فيه الشهرة ولهذا قال القاضي ابو زيد
لم يوجد في كتاب الله تعالى ما نسخ بالسنة الا من
طريق الزيادة على النص وعند الشافعي رحمه الله
تعالى لا يجوز نسخ السنة بالقرآن في اصح القولين
عنه وفي عكسه قولان واحتجاج له وعليه
مذكور في المطولات ثم ان المنسوخ من الكتاب
انواع اربعة اشار الى الاول منها بقوله ويجوز
نسخ الحكم والتلاوة جميعا كعشر ابراهيم
عليه السلام وما نسخ من القرآن في حياة الرسول
بلا انساء والى الثاني والثالث منها بقوله او نسخ
احدهما اي نسخ الحكم دون التلاوة كقوله تعالى
لكم دينكم ولي دين وقوله تعالى فامسكوهن في
البيوت الآية ونسخ التلاوة دون الحكم كما جاء
عن عمر رضي الله عنه كان فيما انزل الشيخ والشيخة

اذا

اذا زنيا فارجموهما البتة نكالا من الله والله
الرابع بقوله ونسخ وصف الحكم مع بقاء الاصل
وهو كما كالزيادة على النص فانها نسخ عندنا لان
حكم المطلق ان يجري على اطلاقه كان الاطلاق معنى
مقصودا لحكم معلوم وهو الجواز بما ينطلق عليه
الاسم وان لم يشتمل على القيد وحكم المقيد الجواز
بما اشتمل على القيد ويستلزم عدم الجواز بدونه
فثبوت حكم احدهما يوجب انتهاء حكم الآخر وتحقيقه
في التلويح بانهم ان ارادوا ان المقيد يستلزم عدم
الجواز بدون القيد بحسب دلالة اللفظ فهو
قول بمفهوم المخالفة وان اراد وا بحسب العدم
الاصلي فهو لا يكون حكما شرعيا انتهى ومما يتفرع
على كون الزيادة على النص نسخا عدم زيادة النفي
حدا على الجلد الثابت بالكتاب بخبر الواحد ومتو
قوله عليه الصلاة والسلام البكر بالبكر جلد مائة
وتغريب عام وعدم زيادة قيد الايمان في كفارة
اليمين والظهار بالقياس على كفارة القتل وكذا
منعنا زيادة الطهارة في آية الطواف شرطا
لصحته لانها ترفع حرمة الزيادة في الحد والاجزاء
بلا ايمان الرقبة والاجزاء بلا طهارة وكل منها
حكم شرعي ورفع القطعي بالظني لا يجوز ولا يرد
القول بوجوب الفاتحة والتعديل بخبر الواحد
لانا لم نردهما على وجه يلزم منه نسخ الكتاب
لانا لم نقل بعدم اجزاء الصلوة بلا الفاتحة
والتعديل حتى يلزم النسخ وانما قلنا بانه يأثم

تاركها مع الصحة فلم يلزم النسخ ولا يمكن مثله
في الوضوء حتى تكون النية والترتيب واجبين
في الوضوء لانه لا واجب فيه لا نحطاط مرتبته
كذا في التوضيح وانما قيدنا النفي بقولنا حدا لان
النفي سياسة جاز اذا رأى الامام فيه مصلحة
وعند الشافعي رحمه الله الزيادة على النص
ليست بنسخ لان اشتراط النفي مثلا في حد
الزنا البكر تقرير للجلد لا تبديل " فصل
ومما يتصل بالسنة افعال النبي صلى الله عليه وسلم
الافعال على نوعين ما ليس فيه صفة زائدة
على وجوده كبعض افعال النائم والساهي فلا يوصف
بحسن ولا قبح وما له صفة زائدة على وجوده
كسائر افعال المكلفين فانها تنقسم الى حسن
وقبيح والحسن الى مباح ومستحب وواجب وفرض
والقبيح الى محظور ومكروه وهذه الاقسام
سوى القسم الاخير يصح وقوعها من جميع المكلفين
الانبياء وغيرهم واما القبيح فانما يصح وقوعه
من غير الانبياء فاما الانبياء عليهم الصلاة
والسلام فيعصمون عن الكبائر عند عامة العلماء
وعن الصغائر عندنا وكم يعصموا عن الزلات
كذا في التقرير والمراد من افعاله هنا ما يقتدى
به وهو ما وقع عن قصد لا ما لم يقع عن قصد
مثل ما يحصل في حالة النوم والاغماء والسهو
وليس جبلة كالقيام والقعود والاكل والشرب
فان ذلك مباح لامته بلا خلاف فيكون خارجا

عن الاقسام ولا مخصوصا به ولا زلة وتوفصل
من الصغائر يفعله من غير قصد لا بد ان ينبه
عليه ليئلا يقتدى به كذا في التوضيح وتمرده لما
ذكره بعض المشايخ من ان زلة الانبياء هي الزلل
من الافضل الى الفاضل وزلة الصواب الى الصواب
لا عن الحق الى الباطل وعن الطاعة الى المعصية
لكن يعاتبون لجلالة قدرهم ولان ترك الافضل
منهم بمنزلة ترك الواجب من الغير كذا في التلويح
وفيه ايضا قال الامام السرخسي اما الزلة
فانه يوجد فيها القصد الى عينها ولكن يوجد القصد
الى اصل الفعل لانها اخذت من قولهم زلت
الرجل في الطين اذا لم يوجد القصد الى الوقوع
ولا الى الثبات بعد الوقوع ولكن وجد القصد
الى المشي في الطريق وانما يؤاخذ عليها لانها
لا تخلو عن نوع تقصير يمكن للمكلف الاحتراز عن
عند البث واما المعصية حقيقة فهي فعل حرام
يقصد الى نفسه مع العلم بحرمته انتهى وهذا
تلك الافعال اقسام اربعة مباح ومستحب وواجب
وفرض يعني ان فعله بالنسبة الينا يتصف بذلك
بان يجعل الوتر واجبا عليه لا مستحبا او فرضا لا
فالثابت عنده بدليل يكون قطعيا لا محالة حتى
ان قياسه واجتهاده ايضا قطعي لانه لا يقر على
الخطاء كذا في التلويح وقد تبع المص وصاحب المنار
فخر الاسلام في ذكر الواجب في افعاله صلى الله عليه
وسلم وتابعهما الاصوليين اسقطوه منها وقد علمت

وجه الاباحة كذا حققه العلامة ابن نجيم وانما
اختصرت افعاله في هذه الاقسام لعصمته عن فعل
الحرام ومكان مكروها بالنسبة الينا قد يستحيل في حقه
بل يجب بيانا للجواز وقد اختلف العلماء فيها اى
في افعاله الموصوفة بالصفات المتقدمة ففعله
المطلق يوجب التوقف عند البعض للجهل بصفته
ولا تحصل المتابعة الا بالاتيان على تلك الصفة
وعند البعض يلزمنا اتباعه لقوله تع فليحذر
الذين يخالفون عن امره اى فعله وطريقته وعند
الكرخي يثبت المتيقن وهو الاباحة ولا يكون لنا
اتباعه لانه يمكن ان يكون مخصوصا به والمختار عندنا
الاباحة لكن يكون لنا اتباعه لانه بعث ليقتدى
باقواله وافعاله قال الله تعالى لابراهيم عليه السلام
اني جاعلك للناس اماما وذلك بسبب النبوة
والمخصوص به نادر كذا في التوضيح فالاقوال
اربعة وقد اشار المصنف الى الاخير منها بقوله والصحيح
عندنا ان كل ما علم وقوعه منها على وجه اى وصف
من وجوب ونحو من الاربعة المتقدمة يقتدى
به كما وقع اى لو علم انه صلى الله عليه وسلم فعله
وجوبا يقتدى به ويفعل على جهة الوجوب وكذلك
بقية الاقسام لا فرق بين ان يكون في العبادات
او في المعاملات وهو قول الجمهور ومنهم الجصاص
لان الصحابة رضي الله عنهم كانوا يرجعون الى
فعله صلى الله عليه وسلم احتجاجا واقتداء كتقبيل
الحجر فقال عمر رضي الله عنه لولا اني رايت رسول

الله

صلى الله عليه وسلم يقبلك ما قبلتك ولم ينكر عليه
ولقوله تع لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة
والتاسي فعل مثله على وجهه لاجله كما ذكره ابن
نجيم عن التحرير والا يعلم وقوعه على وجه مخصوص
فهو مباح اخذا بالمتيقن لان ادنى منازل افعاله
الاباحة فينتفي الزائد لنفي الدليل والا ان الاصل عدم
الخصوصية فقد اطلق سبحانه لنا الاتباع بقوله
لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة ثم نص على
تخصيصه فيما كان مخصوصا به بقوله خالصة لك
وهو النكاح بغير مهر وهذا قول الجصاص وفخر
الاسلام وشمس الائمة والقاضي ابو زيد والصحيح
ان شرايع من قبلنا من الانبياء عليهم الصلاة
والسلام تلزمنا اقتداء وعملا اذا قص الله او رسوله
علينا لا على غير انكار لقوله تع ثم اورثنا الكتاب
الآية والارث يصير ملكا للوارث مخصوصا به فيعمل
به على انه شريعة لرسولنا محمد صلى الله عليه وسلم
ولقوله لو كان موسى حيا لما وسعه الا اتباعي لكن
لما لم يبق الاعتماد على كتبهم للتحريف شرطنا ان يقص
الله علينا من غير انكار وفي التقرير يجوز ان
يتعبد الله نبيه بشريعة من قبلنا ويامره باتباعها
ويجوز ان ينهاه عن ذلك لجواز الاتفاق في مصالح
العباد والاختلاف فيها لا يقال لا فائدة لبعثته
على تقدير الاتفاق لان شريعته ع معلومة من
غير لانا نقول لانها وان اتفقتا في البعض
يجوز ان يختلفا في بعض آخر ويجوز ان يكون

الاول مبعوثا الى قوم والثانى الى غيرهم ويجوز ان
تكون شريعة الاول اندرست فلا تعلم الا من
جهة الثانى ويجوز ان يكون حدث فى الاولى بدع
فتزيلها الثانية ثم اختلفوا هل كان صلى الله
عليه وسلم قبل البعثة متعبدا بشرع احد فابى
بعضهم ذلك وهو مختار محققى اصحابنا لانه
عليه الصلاة والسلام قبل الرسالة فى مقام النبوة
لم يكن امة نبى قط بل كان يعمل بما يظهر له
بالكشف الصادق من شريعة ابراهيم عليه الصلاة
والسلام وغيرها واثبته بعضهم مختلفين فيه
فقيل بشريعة نوح وقيل بابراهيم وقيل بموسى
وقيل بعيسى وقيل بما ثبت انه شرع وتوقف
الغزالى وعبد الجبار وغيرهما وتمامه فى فتح
الغفار "وتقليد الصحابة" رضى الله عنهم اى
اتباعهم فى قول او فعل معتقدا للحقية من
غير تامل فى الدليل "واجب" اجماعا فيما شاع
فسكتوا مسلمين ولا يجب اجماعا فيما ثبت الخلاف
بينهم واختلف فى غيرهما وهو فيما لا يعلم اتفاقهم
ولا اختلافهم فعند الشافعى رحمه الله تعالى
لا يجب لانه لما لم يرفعه لا يحمل على السماع وفى
الاجتهاد منهم وسائر المجتهدين سواء لعموم
قوله تعالى فاعتبروا يا اولى الابصار ولان كل مجتهد
يخطئ ويصيب عند اهل السنة وعند ابى سعيد
البردعى يجب لقوله صلى الله عليه وسلم اصحابى
كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم وعند الكرخى

يجب فيما لا يدرك بالقياس لانه لا وجه له الا السماع
او الكذب والثانى منتف لان فيما يدرك بالرأى
منهم مشهور والمجتهد يخطئ ويصيب كذا فى
التوضيح وفى التلويح محل الخلاف فى قول الصحابى
المجتهد هل يكون حجة على مجتهد غير صحابى لم يظهر
له دليل من كتاب او سنة انتهى ولا خلاف ان مذهب
الصحابى اماما كان او مفتيا ليس بحجة على صحابى
آخر كذا فى التقرير "يترك بالقياس" اى بقول او
مذهب لانه وان امتنع تقليد المجتهد مثله لكن ليس
الصحابى كغيره بل يقوى فيه احتمال السماع ولو
انتفى فلصحابته اقرب لبركة الصحبة ومشاهدتهم
الاحوال المختصة للنصوص والحال التى تتغير
باعتبارها يخلو فى غيره واحتمال الخطأ لا يوجب
المنع كالقياس فصار كالدليل الراجح كذا فى التحرير
وقد اتفق عمل اصحابنا بالتقليد فيما لا يعقل
بالقياس كما فى قتل الحيض قالوا انه ثلاثة ايام
اخذا بقول عمر رضى الله عنه وعثمان ما باع باقل
مما باع قبل نقد الثمن افسد وبقول عايشة
فى قصة زيد بن ارقم لانه لما لم يدرك بالرأى
حمل على السماع من رسول الله صلى الله عليه وسلم
لا وجه له الا هذا او التكذيب وهو باطل فوجب
العمل به لا محالة واختلف عملهم فى غيره وهو
ما يدرك بالقياس كما فى اعلام قدر راس المال
فى السلم اشترطه ابو حنيفة فى المشار اليه وقال
بلغنا ذلك عن ابن عمر وخالفه ابو يوسف ومحمد

عملا بالراى وتوان الاشارة ابلغ فى التعريف
من التسمية والاجير المشترك ضمّناه ماضاع فى يده
وروياه عن على ولم يضمنه الامام بالراى وتوان الضمان
على نوعين ضمان جبر بالتعدى وضمان شرط بالعقد
ولم يوجدا فكان امانة واختلف فى الافتاء فى الخانية
يفتى بقوله وذكر الزيلعى المفتوى على قولهما وفى
الظهيرية اختاروا الصلح على نصف القيمة وبه يفتى
كذا فى المنار وشروحه (ويجوز تقليد التابعى الذى
ظهرت فتواه زمن الصحابة على الاصح) فهو كالصحابى
عند البعض لانه بتسليمهم اياه دخل فى جملتهم كشيخ
خالف عليا ورد شهادة الحسن لم وكان مذهب على
قبول شهادة الولد لوالد وابن عباس رجع الى فتوى
مسروق فى النذر بذبح الولد وكان مذهبه ان يجب
عليه مائة من الابل آذى الدية فرجع الى فتوى مسروق
وهى ان يجب ذبح شاة كذا فى التوضيح ومارجحه المص
هو رواية النوادر وقد رجحها فخر الاسلام وتبعه
صاحب المنار وغيره وظاهر الرواية عن ابى حنيفة
رحمه الله انه لايصح تقليده لانه دون الصحابة
لعدم احتمال التوقيف فان قول الصحابى انما جعل
حجة لاحتمال السماع ولفضل اصابتهم فى الراى ببركة
الصحبة ومشاهدة احوال التنزيل وذلك مفقود
فى حق التابعى وان زاحمهم فى الفتوى وقال شمس
الايمة السرخسى لاخلاف ان قول التابعى ليس بحجة
يترك به القياس فقد روى عن ابى حنيفة رحمه الله
انه كان يفتى بخلاف رايهم وانما الخلاف فى انه

قوله

قوله هل يعتد به فى اجماع الصحابة حتى لايتم اجماعهم
مع خلافه فعندنا يعتد به وعند الشافعى رحمه الله
تعالى لايعتد به وكان شمس الايمة لم يعتبر رواية النوادر
كذا فى فتح الغفار (باب الاجماع) وهو فى اللغة
العزم يقال اجمع فلان على كذا عزم والاتفاق
يقال اجمع القوم على كذا اتفقوا وفى الاصطلاح
اتفاق المجتهدين من امة محمد صلى الله عليه وسلم فى عصر
على حكم شرعى والمراد بالاتفاق الاشتراك فى الاعتقاد
او القول او الفعل وقيد بالمجتهدين اذ لاعبرة باتفاق
العوام وعرف بلام الاستغراق احترازا عن اتفاق
بعض مجتهدى عصر واحترز بقوله من امة محمد عن
اتفاق مجتهدى الشرايع السالفة وقوله فى عصر
حال من المجتهدين معناه زمان ماقل او اكثر
وفايدته الاحتراز عن مايرد على من ترك هذا القيد
من لزوم عدم انعقاد اجماع الى آخر الزمان اذ لا
يتحقق اتفاق جميع المجتهدين الخ ولايخفى ان من
تركه انما تركه لوضوحه لكن التصريح به انسب
فى التعريفات كذا فى التلويح ثم الاجماع حجة قطعية
عند عامة المسلمين وعند بعض المعتزلة والخوارج
واكثر الروافض ليس بحجة وقد اشار المص الى ذلك
بقوله (قال جمهور العلماء اجماع هذه الامة حجة
موجبة للعمل) بالكتاب والسنة والمعقول اما
الكتاب فقوله تع كنتم خير امة اخرجت للناس وقوله
تع وكذلك جعلناكم امة وسطا وقوله تع يا ايها
الذين آمنوا اتقوا الله وكونوا مع الصادقين امرنا

الله تعالى بالكون مع الصادقين والمراد بهم مجموع الامة
وذلك يدل على ان الاجماع حجة واما السنة فما روى
عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال لا تجتمع امتي على
الضلالة وقال عليه الصلاة والسلام لم يكن الله ليجمع
امتي على ضلالة ولا على خطاء الى غير ذلك من
الاحاديث التي كانت ظاهرة مشهورة بين الصحابة
والتابعين ومن بعدهم متمسكا بها في اثبات الاجماع
وتمامه في جامع الاسرار واعلى مراتبه اجماع
الصحابة نصا فانه مثل الاية والخبر المتواتر فيكفر
جاحده لانه اجماع لا خلاف فيه اذ فيهم عترة الرسول
واهل المدينة ثم اجماع من بعدهم من كل عصر على
حكم لم يظهر فيه خلاف من سبقهم فهو بمنزلة
خبر الواحد فيوجب العمل دون العلم ويضلل
جاحده ولا يكفر ثم اجماعهم على قول سبقهم فيه مخالف
فهو بمنزلة خبر الواحد فيوجب العمل دون العلم
ولا يضلل جاحده لانه اجماع مختلف فيه واختلاف
الامة في حكم مسئلة على اقوال في عصر من الاعصار اجماع
منهم على ان ما عداها اي تلك الاقوال باطل لان
الحق لا يعدو اقوالهم فلا يجوز لمن بعدهم احداث قول
آخر لو قيل هذا في الصحابة خاصة اي ذهب بعضهم
الى ان كون الاختلاف على قولين اجماعا على بطلان
ما عداهما مخصوص بالصحابة لما لهم من الفضل والاسبقية
والحق انه غير مخصوص بهم بل هو مطلق يجري في اختلاف
كل عصر ومثاله رد المشتراة بكرا بعد الوطئ بعيب
قيل لا وقيل مع الارش فلا يجوز ان يقال بالرد

مجانا وكذا مقاسمة الجد وحجبه الاخوة فلو يجوز
القول بجوازه وكذا عدة الحامل المتوفى عنها
زوجها بالوضع او بعد الاجلين فلا يجوز القول
بالاشهر فقط باب القياس وهو في
اللغة التقدير والمساواة يقال قست النعل بالنعل
اي قدرتها بها وفلان لا يقاس بفلان اي لا يساويه
وقد يعدى بعلى لتضمين معنى الابتناء كقولهم قاس
الشيء على الشيء وفي الشرع مساواة الفرع للاصل
في علة حكمه وذلك لانه متى ادلة الاحكام فلا بد من
حكم مطلوب به ومحل مفرغ والمقصود اثبات
ذلك الحكم في ذلك المحل لشبوته في محل آخر بقياس
هذا به فكان هذا فرعا وذلك اصلا لاحتياجه اليه
وابتنائه عليه ولا يمكن ذلك في كل شيء بل اذا كان
بينهما امر مشترك يوجب الاشتراك في الحكم ويسمى
علة الحكم ولا بد في ثبوت مثلها في الفرع اذ ثبوت
عينها فيه محال لان المعنى الشخصي لا يقوم بمحلين
وبذلك يحصل ظن مثل الحكم في الفرع وهو المطلوب
كذا في التلويح ثم ان للقياس تفسير اللغة وشرعا
وقد تقدم وشرطا وركنا وحكما ودفعا فهذه اربعة
اشار المصنف الى الاول منها بقوله وشرطه وهو مفرد
مضاف فيعم كل شرط وهو اربعة الاول ان لا يكون
المقيس عليه وهو الاصل الذي هو عند الجمهور
محل الحكم المنصوص عليه كالبر في قياس الارز
عليه والفرع المحل المشبه منصوصا بحكمه بنص
آخر اي لا يكون المقيس عليه مفرغ الحكمه بسبب نص

آخر دال على الاختصاص فالباء داخلة على المقصور
على ما هو الكثير الشايع كما في قولك خصصت فلانا بالذكر
اذا ذكرته دون غيره وفي الكشاف اياك نعبد معناه
نخصك بالعبادة لا نعبد غيرك واما استعمال الباء
في المقصور عليه فقليل كما في قولهم قصارى زيد ان يقوم
انما التخصيص زيد بالقيام لكنه مما يتباه راليه اوهم
كثيرا حتى انه يحمل لاحتمال الشايع على الغالب كذا
في التلويح مثال ذلك قبول شهادة خزيمة وحده
لقوله صلى الله عليه وسلم من شهد له خزيمة فحسبه
وذلك انه شهد للنبي صلى الله عليه وسلم في انه
اوفى الاعرابي ثمن ناقته او انه باعه ناقته على
اختلاف الروايتين وذلك التخصيص ثبت بطريق
الكرامة او باعتبار انه فهم من بين الحاضرين
جواز الشهادة للرسول عليه الصلاة والسلام
بناء على ان خبره بمنزلة المعاينة قال الخطابي
هذا الحديث حمله كثير من الناس على غير محمله وتذرع
به قوم من اهل البدع الى استحلال الشهادة لمن
عرف اعتدهم بالتصدق على كل شئ ادعاه وانما
وجه الحديث انه صلى الله عليه وسلم حكم على
الاعرابي بعلمه وجرت شهادة خزيمة مجرى التاكيد
لقوله والا استظهارا وعلى خصمه فصار في التقدير
كشهادة اثنين في غير هذا من القضايا كذا في المواهب
وفيه نظر لانه يقتضي ان لا تقبل شهادة خزيمة
وحده لغير صلى الله عليه وسلم وليس كذلك لقوله
في الحديث من شهد له خزيمة فحسبه وعند الحارث

ابن ابي اسامة في مسنده فلم يكن في الاسلام من
تعدل شهادته شهادة رجلين غير خزيمة كذا في فتح
الغفار والثاني ان لا يكون حكم الاصل معدولا به
عن سنن القياس العدول هو الميل عن الطريق
فهو لا نم لا يصاغ اسم المفعول منه الا بعد تعديته
بحرف الجر فالمجرور في محل رفع نايب عن الفاعل
ولا يبعد ان يجعل من العدل وهو الصرف فيكون
متعديا فالمجرور في محل نصب والمراد بسنن القياس
ان يعقل معنى ويوجد في آخر فخرج عالم يعقل
كاعداد الركعات والاطوفة ومقادير الزكاة وبعض
ما خص بحكمه كالاعرابي بالطعام كفارته اصله او عقل
ولم يتعد كشهادة خزيمة او عقل على خلاف مقتضى
علة شرعية كبقاء صوم الناسي وتبين ظهر ما في
التلويح من ان التحقيق ان الشرط الثاني مغن
عن الاول لكونه من اقسامه على ما ذكره الآمدي في
الاحكام الى آخر ما ذكره وانما كان بقاء صوم الناسي
على خلاف مقتضى علة شرعية لان القياس فيه
فوات القربة بما يضاد ركنها وان كان ناسيا
والنسيان لا يعدم الفعل الموجود ولا يوجد
المعدوم ولكن ثبت البقاء معه بالحديث تتمة
على صومك فانما اطعمك الله وسقاك فلا يقاس
عليه المخطي والمكره وفي هذا القسم تقوم المنافع
في الاجارة فلا يقاس عليه غصبها ومنه على متروك
التسمية ناسيا فلا يلحق به العمد والثالث
ان يتعدى الحكم فلا يجوز التعليل عندنا بالعلة

القاصرة على المنصوص عليه الشرعي فلو ثبت اللغة
بالقياس لما ذكر في بحث الحقيقة والمجاز ان في
الوضع قد لا يراعى المعنى كوضع الفرس والابل
ونحوهما وقد يراعى المعنى كما في القارورة لكن
رعاية المعنى انما هي للوضع لا لصحة الاطلاق
حتى لا تطلق القارورة على الدن لقرار الماء فيه
فرعاية المعنى لاولوية وضع هذا اللفظ بهذا المعنى
من سائر الالفاظ كذا في التوضيح وفي التلويح يعني
اذا وضع اللفظ لمسمى مخصوص باعتبار معنى
يوجد في غيره لا يصح لنا ان نطلق ذلك اللفظ
على ذلك الغير حقيقة سواء كان الوضع لغويا
او شرعيا او عرفيا وذلك كاطلاق الخمر على غير
العصير من المسكرات ثم قالوا لا نزاع في صحة
الاطلاق مجازا عند وجود العلاقة وتمام تحقيقه
فيه الثابت بالنص اي بغير القياس فشمل الكتاب
والسنة والاجماع وهذا مما يقال لا يكون فرعا لاستلزامه
قياسين فالجامع ان اتحد فيها كالذرة على السمسم
بعلة الكيل ثم هو على البر فلا فائدة في الوسط
لامكان قياسها على البر وان اختلف كقياس
الجذام على الرتق في انه يفسخ به النكاح بجامع انه
عيب يفسخ به البيع فيفسخ النكاح بالرتق
فيعلل بانه مفوت للاستمتاع كالجب وهذا ليست
في الفرع المقصود بالاثبات كذا في التحرير ثم
انه يشترط في هذا الحكم الثابت بالنص ان يتعدى
بعينه من غير تغيير بان لا يغير في الفرع حكم الاصل

من اطلاقه او تقييده او غير ذلك مما يتعلق بنفس
الحكم وانما يقع التغيير باعتبار المحل او باعتبار
صيرورته ظنيا في الفرع كذا في التلويح الى فرع
هو نظيره اي نظير الاصل في العلة والحكم اذ لو لم
يكن نظيره لم يصح الالحاق ولا نص فيه اي في الفرع
لانه ان كان موافقا فلا حاجة اليه وان كان مخالفا
يبطل كذا في التوضيح واعترض بان وجود النص
لا ينافي صحة القياس ولذا لم يشترطه مشايخ
سمرقند وكثير قال في التلويح والاستدلال به قصد
الى تعاضد الادلة كالاجماع عن قاطع ولهذا ذهب
كثير من المشايخ وكثير في كتب الفروع الاستدلال
في مسئلة واحدة بالنص والاجماع والقياس انتهى
واشار في التحرير الى جوابه بان حقيقته انه شرط
اثبات الحكم بالعلة لا شرط تحققها علة لان وجود
النص لا يبطل شهادة العلة انتهى والرابع ان
يبقى حكم النص بعد التعليل على ما كان عليه
قبله يعني يشترط ان لا يغير القياس حكم النص فلا
يصح شرطية التمليك في طعام الكفارة قياسا
على الكسوة لانها تغير حكم قوله تعالى فكفارته اطعام
عشرة مساكين وكذا السلم الحال قياسا على المؤجل
يخالف قوله عليه الصلاة والسلام الى اجل معلوم
كذا في التوضيح فان قلت لا بد في القياس من ان
يتغير حكم النص من الخصوص الى العموم فلو كان عدم
التغيير شرطا يلزم بطلان القياس بالكلية قلت
المراد ان لا يتغير المعنى المفهوم من النص لغة قبل

التعليل على ان شرط التحقيق ان النص على حكم الشئ
لا يناني عمومه لكن يناني خلافه كالتغير المتقدم في
المثالين السابقين فان من قاس الاطعام على الكسوة
واشترط فيه التمليك كالامام الشافعي رحمه الله تعالى قد
غير معنى الاطعام المفهوم منه لغة قبل التعليل
وهو جعل الغير طاعما فانه قد يحصل بالاباحة ويخرج
بها المكفر عن العهدة فلما علم بالتمليك قياسا على
الكسوة تغير هذا الحكم المفهوم من النص وصار
المكفر بحيث لا يخرج عن العهدة بالاباحة (وركنه)
اى القياس اربعة اشياء اشار اليها اجمالا بقوله
ما اى وصف مشترك بين الاصل والفرع (جعل)
علما بفتح العين واللام اى علة وانما سمي بها
لان الموجب في الحقيقة هو الله تعالى والعلل امارات
على الاحكام معرفات لها وهو معنى العلم وهل هو علم
على الحكم في الفرع فقط وحكم الاصل معلوم من
النص او فيه وفي الاصل ذهب الحلواني شيخ العراق
والقاضي ابو زيد ومتابعوهم وذهب الشافعي
مشايخ سمرقند وجمهور الاصوليين فيكون الحكم ثابتا
به في الاصل والفرع (على حكم النص مما اى من الاوصاف
التي اشتمل عليه النص اى ثبت حكمه له اما بصيغته
كاشتمال نص الربا على الكيل والجنس او بغير صيغته
كاشتمال نص النهي عن بيع الآبق على العجز عن التسليم
الآتي ذكر المعنى لما كان مستنبطا من النص لا بد ان
يكون ثابتا به صيغة او جعل الفرع نظير الاى
للنص اى المنصوص عليه في حكمه اى النص من الجواز والفساد

والحل

والحل والحرمة ومواحترازا عن العلة القاصرة بوجوده
اى بوجود ذلك الوصف فيه في الفرع فتلخص من هذا
ان اركان القياس اربعة وهي الاصل والفرع وحكم
الاصل والوصف الجامع واما حكم الفرع فثمرة القياس
ونتيجته ولا يجوز ان يكون ركنا له وموقوفا عليه
كذا قاله ابن الحاجب وفي هذا المقام تفاصيل
وتفاريع لا تليق بهذا المختصر تطلب من المطولات
(فصل) في بيان شروط الاجتهاد عقب به المصنف
باب القياس للمناسبة بينهما اذ كل منهما يدل للقياس من
قايس وهو المجتهد وتوفي اللغة بذل المجهود لنيل
المقصود وعند الاصوليين بذل المجهود في
استخراج الاحكام من الادلة الشرعية وقد
اشار المصنف الى شروطه بقوله وشرائط الاجتهاد
في اصطلاح الاصوليين ثلاثة اشياء الاول ان
يعلم اى يحيط المجتهد علما بالكتاب العزيز بمعانيه
بان يعرفه مع معانيه لغة وشريعة اما لغة
فبان يعرف معاني المفردات والمركبات وخواصها
في الافادة فيفتقر الى اللغة والصرف والنحو
والمعاني والبيان اللهم الا ان يعرفه ذلك
بحسب السليقة اى الطبيعة واما شريعة فبان
يعرف المعاني المؤثرة في الاحكام مثلا يعرف
في قوله تعالى او جاء احد منكم من الغائط ان
المراد من الغائط الحدث وان علة الحكم خروج
النجاسة من بدن الانسان الى كذا في فتح الغفار
(وجوهه) اى اقسامه التي تقدمت من الخاص والعام

والمشترك والمؤول والمفسر والمفسر وغير ذلك مما يتعلق
ذكره بان يعلم ان هذا خاص وذلك عام وهذا ناسخ
وذلك منسوخ الى غير ذلك ولا خفاء في ان هذا مغاير
لمعرفة المعاني والمراد بالكتاب قدر ما يتعلق بمعرفة
الاحكام وذلك مقدار خمسمائة آية فالمعتبر هو
العلم بمواقعها بحيث يتمكن من الرجوع اليها عند
طلب الحكم لا العلم عن ظهر القلب كذا في التلويح
والثاني ان يحوي "علم السنة" بطرقها اي قدر ما يتعلق
بالاحكام بان يعرفها بمتنها ومونفس الحديث وسندها
وبتوطريق وصولها الينا من تواتر او شهرة او آحاد
ومن ذلك معرفة حال الرواة والجرح والتعديل لا
ان البحث عن احوال الرواة في زماننا هذا كالمتعذر
لطول المدة وكثرة الوسايط فالاولى الاكتفاء بتعديل
الايمة الموثوق بهم في علم الحديث كالبخاري ومسلم
والبغوي والصغاني وغيرهم من ايمة الحديث ولا يخفى
ان المراد معرفة متون السنة بمعانيه لغة وشريعة
وباقسامه من الخاص والعام وغيرهما كذا في التلويح
والثالث ان يحوي "وجوه القياس" بشرايطها واحكامها
واقسامها والمقبول منها والمردود وكل ذلك ليتمكن
من الاستنباط الصحيح وكان الاولى ذكر الاجماع ايضا
اذ لا بد من معرفته ومعرفة موافقه ليلا يخالفه
في اجتهاده ولا يشترط علم الكلام لجواز الاستدلال
بالادلة السمعية للجازم بلا احلام تقليدا ولا علم
الفقه لانه نتيجة الاجتهاد وثمرته فلا يتعقد مسلا
ان منصب الاجتهاد في زماننا انما يحصل بممارسة

الفروع

الفروع فهي طريق اليه في هذا الزمان ولم يكن
الطريق في زمان الصحابة ذلك ويمكن الان سلوك
طريق الصحابة رضي الله عنهم ثم هذه الشروط انما
هي في حق المجتهد المطلق الذي يفتي في جميع الاحكام
واما المجتهد في حكم دون حكم فعليه معرفة ما يتعلق
بذلك الحكم كذا ذكر الامام الغزالي فان قلت
لا بد من معرفة جميع ما يتعلق بالاحكام ليلا يقع
اجتهاده في تلك المسئلة مخالفا للنص او اجماع قلت
بعد معرفة جميع ما يتعلق بذلك الحكم لا يتصور
الذهول عن ما يقتضي خلافه لانه من جملة ما
يتعلق بذلك الحكم ولا حاجة الى الباقي مثلا الاجتهاد
في حكم متعلق بالصلاة لا يتوقف على معرفة جميع
ما يتعلق باحكام النكاح كذا في التلويح "وحكمه
اي الاثر الثابت بالاجتهاد الاصابة بغالب الراي
اي غلبة الظن في الحكم مع احتمال الخطاء فلا يجري
الاجتهاد في القطعيات وفيما يجب فيه الاعتقاد
الجازم من اصول الدين واما في الخلافيات ومن
المسايل الفقهية فالمجتهد يخطي ويصيب بناء على
ان الحق واحد وان المصيب عند اختلاف المجتهدين
واحد بناء على ان لله تعالى في كل صورة من الحوادث
حكما معينا عند اهل السنة والجماعة لكن اختلفوا
فذهب طايفة من المتكلمين الى ان عليه دليلا قطعيا
والمجتهد مامور بطلبه لكن يستحق المخطي العقاب
عند بعضهم والعامة على ان عليه دليلا ظنيا
ان وجد اصاب وان فقده اخطاء والمجتهد غير

مكلف باصابته لغموضه وخفائه فلذا كان المخطئ
معذورا بل مأجورا ثم ان المجتهد اذا اخطأ كان
مخطئا ابتداء وانتهاء عند البعض وهو اختيار
الشيخ ابي منصور والمختار انه مصيب ابتداء اى
في نفس اجتهاده بمعنى ان ما فعله يكون شرعيا
فيكون ماجورا عليه مخطئ انتهاء اى غير مصيب
للمطلوب في نفس الامر لكنه اتم خطائه موضوع
اتفاقا اذ ليس عليه الا بذل الوسع وقد فعل
فلم ينل الحق لخفاء دليله الا ان يكون الدليل
والموصل الى الصواب بينا فاخطاء المجتهد لتقصير
منه وترك مبالغة في الاجتهاد فانه يعاتب وما
نقل من طعن السلف بعضهم على بعض في
مسائلهم الاجتهادية كان مبنيا على ان طريق
الصواب بين في زعم الطاعن كذا في التلويح وفي
فتح الغفار ثم اعلم ان الحاكم في المسائل الاجتهادية
وان كان هو الله تعالى لانه لا حاكم الا هو سبحانه الا
انه لم يحكم الا بالصواب فالحكم المنسوب اليه هو
الحق الذي لا يحوم حوله الباطل وما وقع من الخطاء
للمجتهد فليس بحكم حقيقة بل ظاهرا وهو معذور
في ذلك انتهى (فصل) في الاحكام وما تتعلق
به الاحكام من الاسباب والعلل والشروط والاحكام
المشروعة من الحل والحرمة والوجوب والفرض
وغيرها التي تثبت بهذه الحجج التي سبق ذكرها
من الكتاب والسنة والاجماع شيئان الاحكام وما
تتعلق به الاحكام اما الاحكام فهي اربعة اقسام

اى منقسمة بالقسمة الاولية الى اربعة وهي قسمة
صحيحة خلافا لمن ترك قسما واحدا وتوهما اجتماعه فيه
على السواء لانه اذا كان كذلك كان حق العبد راجحا
لاحتياجه فصار كانه عاد الى القسم الاخير كذا
في التقرير والتلويح ولم يوجد قسم آخر اجتماعيه
على التساوي في اعتبار الشارع (وهي حقوق الله تعالى
حال كونها خالصة) اى ما يتعلق به النفع العام من
غير اختصاص باحد فينسب الى الله تعالى لعظم خطره
وشمول نفعه والا فباعتبار التخليق الكل سواء
في الاضافة الى الله تعالى وله ما في السموات وما
في الارض وباعتبار التشهير والانتفاع هو متعال
عن الكل ومعنى حق العبد ما يتعلق به مصلحة
خاصة كحرمة مال الغير كذا في التلويح وفي فتح
الغفار قالوا اطلاق الحق حقيقة انما هو على الله
تعالى وصفاته واما على غيره فمجاز لانه الموجود من
كل وجه بان لم يسبقه عدم ولم يطرء عليه عدم انتهى
(وحقوق العباد خالصة) وهو ما يتعلق به مصلحة
خاصة كحرمة مال الغير كما تقدم ولهذا يباح له
باباحة اماكن ولا يباح الزنا مثلا باباحة المرأة
(وما اجتمعا فيه وحق الله تعالى غالب) كحد القذف
لانه من حيث انه شرع لصيانة عرض العبد ولدفع
العار عن المقذوف كان حقه ومن حيث انه زاجر
شرع لاخلاء العالم من الفساد كان حقا لله تعالى
ولذا سمي حدا فلما تعارضت فيه الادلة تعارضت فيه
الاحكام فمن حيث ان حق الله تعالى لا يباح القذف

يا باحته ويستوفيه الامام دون المقذوف ولا
ينقلب ما لا عند سقوطه ويتنصف بالرق ولا يحلف
القاذف ولا يؤخذ منه كفيل على ما يثبت كالمورث
ولا يصح فيها العفو ولا يجوز الاعتياض عنه ويجري
فيه التداخل ويشترط فيه احصانه ومن حيث ان
حق العبد يشترط فيه الدعوى ولا يبطل بالتقادم
ويجب على المستامن ويقيمه القاضي بعلمه ويقدم
استيفاؤه على سائر الحدود ولا يبطل بالرجوع
ولا يصح الرجوع عن الاقرار به فاذا تعارض الحقان
غلبنا حق الله تعالى لان المقصود الاصلي من اقامته
اخلاء العالم عن الفساد وما للعبد يكون داخلا
فيه وهذا هو المعتمد الذي عليه الكافة وخالف
صدر الاسلام فصحح ان الغالب فيه حق العبد
وتمامه في فتح القدير وغيره كذا حققه العلامة ابن
نجيم وما اجتمعا فيه وحق العباد غالب كالقصاص
فان فيه حق الله تعالى وهو اخلاء العالم عن الفساد
وحق العبد لوقوع الجناية على نفسه وهو غالب
لجريان الارث وصحة الاعتياض عنه بالمال بالصلح
وصحة العفو ثم ان حقوق الله تعالى ثمانية انواع
بالاستقراء الاول عبادات خالصة كالايمان وفروعه
وهي التي لا تصح بدونه كالصلاة والزكاة والعبادات
الثلاثة انواع اصول كالتصديق في الايمان وكالصلاة
في فروعه ولواحق كالاقرار وكالزكاة وزوايد كتكرار
الشهادتين وكالنوافل والثاني عقوبات محضة
كالحدود والثالث عقوبات قاصرة كحرمان الميراث

بالقتل والرابع حقوق دائرة بين العبادة والعقوبة
كالكفارات ففيها معنى العبادة لانها تؤدى بنحو
الصوم ومعنى العقوبة لانها لم تجب ابتداء بل جزية
للفعل والخامس عبادة فيها معنى المؤونة كصدقة
الفطر فتجب على الغير بسبب الغير كالنفقة والسادس
مؤونة فيها معنى العبادة كالعشر لان مصرفه الفقراء
والسابع مؤونة فيها معنى العقوبة كالخراج لانه اعراض
عن الجهاد والثامن حق قايم بنفسه بلا سبب مقصود
كخمس الغنايم والمعادن واما حقوق العباد الخالصة
فكثيرة كبدل المتلفات والمغصوبات والدية
والنكاح والطلاق وغيرها كذا في الكنز وهذه
الحقوق كلها سواء كانت حقا لله تعالى او للعباد
تنقسم الى اصل وخلف فالقسم الاول كالايمان
اصله التصديق كما زاد في التوضيح والاقرار كما هو
مذهب الفقهاء بناء على انه ركن وعند بعضهم هو
شرط لاجراء الاحكام ثم الاقرار صار اصلا مستبدا
خلفا عن التصديق في احكام الدنيا اعني صار
الاقرار المجرد قايما مقام الاصل في احكام الدنيا
فتترتب عليه الاحكام كما في الاكراه على الاسلام
فان اقرار المكره قايم مقام مجموع التصديق والاقرار
لكنه مخصوص بالحربي كما ذكره العلامة ابن نجيم ثم
صار ايمان احد الابوين في حق الصغير خلفا عن
اداية الايمان حتى يجعل مسلما باسلام احد ابويه ثم
صار تبعية اهل الدار خلفا عن تبعية احد الابوين
في اثبات الاسلام للصغير اذا دخل دارنا وتمامه

في المنار وشروحه والقسم الثاني ما يتعلق به الاحكام
المشروعة ظاهر انه قسيم لقوله فالقسم الاول كالايمان
الخ فيكون المراد بهذا القسم الخلف وهو غير صحيح
اذ الخلف من جملة الاحكام فكيف يصح ان يجعل ه
ما يتعلق به الاحكام وايضا القسم لا بد ان يكون
مندرجا تحت المقسم وهو ههنا الحقوق التي انقسمت
الاحكام اليها وفي الظاهر الجلي ان هذا القسم ليس
حكما بل هو ما يتعلق به الاحكام والذي يتجه ات
ههنا ساقطا من قلم الناسخ وان الاصل ما قدرناه
اول الفصل كما في المنار وعبارته هكذا والاحكام
المشروعة التي تثبت بهذا الحجج قسمان الاحكام
وما يتعلق به الاحكام القسم الاول الاحكام الخ والقسم
الثاني ما يتعلق به الاحكام الى اخر عبارته وغايته
ما فيه انه يبقى قول المصنف هنا فالقسم الاول
كالايمان الخ بلا مقابل ويمكن ان يتكلف ويجعل
مقابله قوله ثم صار الاقرار اصلا خلفا عند
التصديق في احكام الدنيا تغليبا لجانب المعنى
هذا ما ظهر للفكر القاصر في هذا المقام وان كان
لا يخلو عن تكلف في تطبيق المرام وهو بالاستقراء
اربعة السبب والعلة والشرط والعلامة وفي
التحرير انهم قسموا الخايع المتعلق بالحكم الى مؤثر
فيه ومضى اليه بلا تاثير فالاول العلة والثاني
السبب والا فان توقف عليه الوجود فالشرط والا
فان دل عليه فالعلامة الاول منها سبب لتقدمه
وجودا على الثلاثة وتمولغته ما يتوصل

به الى شيء سواء كان طريقا كقوله تع فاتبع سببا
او بابا كقوله تع اسباب السموات او حبلا كقوله
تع فليمدد بسبب الى السماء واصطلاحا ما يأتي
في كلام المصنف وهو اقسام اي ما يطلق عليه اسم السبب
حقيقة او مجازا ويعتبر في تعدد الاقسام اختلاف
الجهات والاعتبارات وان اتحدت الاقسام بحسب
الذوات كذا في فتح الغفار الاول منها اي الاقسام
سبب حقيقي وهو ما يكون طريقا الى الحكم خرج
به العلامة لانها ليست بطريق الى الحكم وانما هي
دالة على طريق الحكم زاد في المنار من غير ان يضاف
اليه وجوب ولا وجود ولا يعقل فيه معنى العلل
فاخرج بالاول العلة فانه يضاف الى العلة وجودا
بها والى الشرط وجوبا عنده وبالثالث السبب
الذي لم شبهة العلل والذي فيه معنى العلة والثاني
سبب مجازي كاليمين بالله تع ونحوها كالطلاق
والعتاق والنذر لان اليمين شرعت للبر سواء
كانت بالله تع او بغيره والبر لا يكون طريقا الى
الكفارة في اليمين بالله ولا للجزاء في اليمين
بغير الله لان البر مانع من الحنث لانه ضده وبدون
الحنث لا تجب الكفارة ولا ينزل الجزاء فلا يمكن
ان يجعل المانع عن الشيء سببا لثبوته وطريقا
اليه فلما كان اليمين او المعلق بالشرط يحتمل ان
يفضي الى الحكم عند زوال المانع وهو البر سمي
سببا للكفارة والجزاء مجازا باعتبار ما يئول اليه
كذا في شرح المنار لابن ملك والثالث الايجاب

المضاف كقوله انت طالق غدا وهو سبب للحال
لانتفاء المانع من الانفاذ وهو التعليق لكن حكمه
يتاخر الى الوقت المضاف اليه للاضافة وهي تخرجه
عن السببية كما ان اضافة ايجاب الصوم على المسافر
الى عدة من ايام اخر لا يخرج شهود الشهر عن السببية
فاذا علمت الفرق بين المعلق والمضاف تفرع
عليه ما لو قال ان جاء غد فانت علي كذا لا يجوز
التصدق قبله لانه تعجيل قبل السبب ولو قال
انت علي كذا غدا فله التعجيل قبله لانه بعد السبب
لان الاضافة دخلت على الحكم لا السبب فهو تعجيل
للمؤجل وتفرع عليه ما لو حلف لا يطلق امراته فاضاف
الطلاق الى الغد حنث وان علقه لم يحنث وهو
من اقسام العلل على ما سياتي في بحث العلة والثاني
من الاقسام الاربعة العلة وهي في اللغة عبارة
عن المغير ومنه سمي المرض علة لانه يحول يتغير
حال المحل عن وصف القوة الى الضعف وفي الشريعة
ما اشار اليه المصنف بقوله وهي عبارة عن ما يضاف
اليه وجوب الحكم اي ثبوته احترز به عن الشرط
من حيث انه يوجد عنده لا انه يجب ابتداء اخرج
به السبب والعلامة وعلة العلة والشرط ايضا
لان المراد به ان يثبت بل واسطة ويتهيأ اشياء
لا يثبت الحكم بل واسطة ويدخل في هذا التعريف
العلل العقلية والوضعية التي جعلها الشارع
عللا كالبيع للملك والنكاح للحل والعلل المستنبطة
بالاجتهاد كالاوصاف المؤثرة في الاقيسة وفي فتح

الغفار ثم اعلم ان وجوب الحكم وان اضيف الى العلة
لكن عند الشرع غير موجبة بذواتها فانها موجودة
قبل وجود الشرع ولم تكن موجبة لهذه الاحكام بخلاف
العقلية فانها موجبة بانفسها اذ لا يتصور الكسر
بدون الانكسار وانما الموجب لله حكم الله تعالى
ولكن ايجابه لما كان غيبيا عنا اضاف الشارع عن دركه
شرع العلل ونسب الوجوب اليها وتمامه في التقرير
انتهى وهو اي ما يضاف اليه وجوب الحكم اقسام سبعة
ووجه الضبط ان العلة هو الخارج المؤثر لكن لما
كان يطلق لفظ العلة على معان اخر بحسب الاشتراك
او المجاز على ما اختاره فخر الاسلام حاولوا في هذا
المقام تقسيم ما يطلق عليه لفظ العلة الى اقسامه
كتقسيم العين الى الجارية والباصرة وغيرهما وحاصل
الامر انهم اعتبروا في حقيقة العلة ثلاثة امور
هي اضافة الحكم اليها وتاثيرها فيه وحصولهم معها
في الزمان وسموها بالاعتبار الاول العلة اسما وبالثاني
العلة معنى وبالثالث العلة حكما ومعنى اضافة
الحكم الى العلة ما يفهم من قولنا قتله بالرمي وعتق
بالشراء وهلك بالجرح فباعتبار حصول الامور
الثلاثة اعني العلية اسما ومعنى وحكما كلها او بعضها
تصير الاقسام سبعة لانه ان اجتمع الكل فواحد والا
فان اجتمع اثنان فثلاثة لانها اما الاسم والمعنى
واما الاسم والحكم واما المعنى والحكم والا فثلاثة
ايضا لان الحاصل اما الاسم او المعنى او الحكم كذا
في التلويح ولنذكرها مثلثها بالاختصار لئلا يضاع

مثال القسم الاول وهو العلة اسما وحكما ومعنى البيع
المطلق عن الشرط فانه موضوع للملك وعلة حقيقية
له ومثال العلة اسما لا معنى ولا حكما الايجاب المعلق
بالشرط كان دخلت الدار فانت طالق ومثال العلة
اسما ومعنى لا حكما البيع بشرط الخيار اذ الحكم وهو
ثبوت الملك متراخ الى اسقاط الخيار ومثال العلة
التي في حيز الاسباب ولها شبه بالاسباب شراء القريب
لتوسط علة العتق وهو الملك ومرض الموت فانه
علة للحجر عن التبرع لحق الوارث ويشبه السبب لان
الحكم يثبت به اذا اتصل به الموت ومثال العلة معنى
فقط وصف لم يشبه العلل كاحد وصفي العلة كالقدر
او الجنس يحرم النسيئة لانه شبهة الفضل فيثبت
بشبهة العلة ومثال العلة معنى وحكما لا اسما اخر
وصفي العلة كانت طالق ان دخلت هاتين الدارين
تطلق ان وجد الثاني في الملك لان المتأخر هو المؤثر
ومثال العلة اسما وحكما لا معنى وهو الجامع السفر
والنوم للترخص والحدث فان المؤثر المشقة واقيم
السفر مقامها والمؤثر للحدث خروج النجس واقيم
النوم مقامه كذا في المنار مع بعض ايضاح من
الشروح والقسم الثالث من الاقسام الاربعة الشرط
وهو لغة العلامة اللازمة ومنه اشراط الساعة لعلاماتها
اللازمة لها ومنه الشرط بالكون والحركة لانه نصب
نفسه على نزى وهيئة لا تفارقه في اغلب احواله
فكان لازما واصطلاحا ما يتعلق به الوجود اى
ما يتوقف عليه وجود الشيء ويوجد عند وجوده دون

الوجوب اى الثبوت اى دون ان يكون مؤثرا في
وجوده واحترز به عن العلة ولا يرد على تعريفه
الجزء المسمى بالركن كان القسم الخارج المتعلق
بالحكم وهو ليس بخارج كما لا يخفى ثم ما يطلق عليه
اسم الشرط ينقسم الى خمسة اقسام الاول شرط
محض كدخول الدار للطلاق المعلق كان دخلت
الدار فانت طالق والثاني شرط هو في حكم العلل
وهو كل شرط لم تعارضه علة كحفر البئر في غير
ملكه وشق الزق الذي فيه مائع فان الثقل
والميلان جبليان فلا يمكن اضافة الحكم اليهما
فاضيف الى الشرط خلفا عن العلة والثالث شرط
له حكم الاسباب وهو كل شرط يعرض عليه فعل
فاعل مختار غير منسوب الى الشرط كما اذا اعتق
قيد عبد حتى ابق لم يضمن لحدوث الاباق
باختيار صحيح فانقطع نسبته عن الشرط وصار
كالسبب فكان الثلث مضافا الى العلة المعترضة
لا الشرط والرابع شرط اسما لا حكما وهو ما يفتقر
الحكم الى وجوده ولا يوجد عند وجوده كاتصال
الشرطين في حكم تعلق بهما كقولك ان دخلت هذه
الدار وهذه الدار فانت طالق فان دخولها الاول
شرط اسما لا حكما فان دخلت الدارين وهي في نكاحه
طلقت اتفاقا وان ابانها فدخلت الدارين او
دخلت احداهما فابانها ثم دخلت الاخرى لم تطلق
اتفاقا وان ابانها فدخلت احداهما ثم تزوجها
فدخلت الاخرى تطلق عندنا لان الملك انما شرط

عند الشرط الثاني لصحة نزول الجزاء والخامس
شرط كالعلامة الخامسة كالاحصان في الزنى كما يجيء
في بحث العلامة "والقسم الرابع من الاقسام الاربعة
العلامة وهو ما يعرف الوجود" اي يدل على وجود
الحكم من غير تعلق "وجود ولا وجوب" به فخرج
السبب والشرط والعلة وحاصل ما في التحرير انها
خارج متعلق بالحكم ليس بمؤثر فيه ولا مفض اليه
ولا يتوقف عليه الوجود وانما يوجد الحكم عليه انتهى
وذلك كالاحصان وهو عبارة عن حال في الزاني
يصير الزاني في تلك الحالة موجبا للرجم ولم شروط
وهي الاسلام والعقل والبلوغ والحرية والنكاح
الصحيح والدخول به وكون كل واحد من الزوجين
مثل الاخر في صفة الاحصان وذكر في المبسوط
ان شرطه على الخصوص شيئان الاسلام والدخول بالنكاح
الصحيح بامراة هي مثله فاما العقل والبلوغ
فهما شرطان لاهلية العقوبة والحرية شرط
تكميلها الاحصان وانما كان الاحصان علامة
لان شهوده لا يضمنون بحال اذا رجعوا لان العلامة
لا تصلح لخلافة العلة بخلاف الشرط فانه قد
يصلح للخلافة على ان شهود الشرط المحض ايضا
لا يضمنون هو المختار "فصل في بيان الاهلية"
شروع في بيان المحكوم عليه وهو المكلف اي الذي
تعلق الخطاب بفعله والاهلية فيه هي مناط
التكليف "والمعتبر فيها" اي الاهلية "العقل" اي
اهلية التكليف متوقفة على العقل اذ لا تكليف

على الصبي والمجنون بناء على ان شرط التكليف فهمه
بناء على قول المانعين لتكليف المحال والعقل عند
الاكثر قوة بها ادراك الكليات للنفس ومحلها الدماغ
عند الفلاسفة والقلب عند الاصوليين وهو
اللحم والقوة هي المراد بالنور في قول المتنبية ان
العقل نور يبتداء به من منتهى درك الحواس واما
ما ذكر في التلويح وغيره من تقسيم العقل الى اقسام
المبني على اصطلاحات الفلاسفة فكل يليق
بالشرع البناء عليها كما نبه عليه في التحرير ثم
ان العقل متفاوت في افراد الانسان حدوثا وبقاء
فلما تفاوتت العقول في اشخاص تعذر العلم
بان كل شخص هل بلغ المرتبة التي هي مناط التكليف
فقدر الشارع تلك المرتبة بوقت البلوغ اقامة
للسبب الظاهر مقام حكمه كما في السفر والمشقة
لحصول شرايط كمال العقل واسبابه في ذلك الوقت
كذا في التلويح وفي التحرير وهو يتفاوت فرب صبي
اعقل من بالغ ولا يناط بكل قدر فانيط على البلوغ
عاقلا ويعرف بالصاد عنه انتهى ثم الاهلية نوعان
اهلية وجوب لحقوق له وعليه وهي بناء على قيام
الذمة التي هي العهد السابق يوم الميثاق
والادمي يولد وله ذمة صالحة للوجوب له وعليه
اما قبل الولادة فلم فقط فيرث غير ان الوجوب
غير مقصود بنفسه بل المقصود حكمه فجاز
ان يبطل الوجوب لعدم حكمه وهو الاداء فمهما
كان من حقوق العباد من الغرم كضمان الاتلاف

والعوض كثمن المبيع ونفقة الزوجات والاقارب
يلزم الصبي لان المقصود المال واداوه يحتمل
النيابة وما كان عقوبة كالقصاص او مجازاة كحرمان
الميراث بالقتل لا يجب عليه لانه لا يوصف بالتقصير
واما حقوق الله تعالى فالعبادات لا تجب عليه اما
البدنية فلان الصبي سبب العجز واما المالية
فلان المقصود الاداء لا المال فلا يحتمل النيابة
فصارت كالبدنية ولا العقوبات كالحدود ولا
عبادة فيها مؤنة كصدقة الفطر عند محمد خلافا
لها وما كان مؤنة محضة كالعشر والخراج تجب
على الاصل المذكور وتوان ما يمكن اداوه يجب
وماله فلا والنوع الثاني اهلية اداء وهي
نوعان قاصرة تبتنى على القدرة القاصرة من
العقل القاصر والبدن الناقص كالصبي العاقل
المميز والمعتوه البالغ ويبتنى عليها صحة الاداء
بلا عهدة وكاملة تبتنى على القدرة الكاملة
من العقل الكامل والبدن الكامل المتحققين
في البالغ العاقل ويبتنى عليها وجوب الاداء
وتوجه الخطاب والاحكام منقسمة في باب الاهلية
القاصرة ستة اقسام فحق الله تعالى ان كان حسنا
لا يحتمل غير الحسن كالايمان وجب القول بصحته
من الصبي بلا لزوم اداء لانه مما يحتمل السقوط
بعد البلوغ بعذر النوم والاغماء والاكراه
فكذا بعذر الصبا وان كان قبيحا لا يحتمل غير
كالردة لا يجعل عفوا من الصبي فتصح ردته

في احكام الاخرة اتفاقا وفي احكام الدنيا عند هما
فتبين امراته المسلمة ويحرم الميراث من مورثه
المسلم لكنه لا يقتل كالمراة لعدم اهلية المحاربة
فيها وما هو متردد بين الحسن والقبح كالصلاة
والصوم ونحوهما يصح الاداء من غير لزوم عهدة
اي مضي وضمان فلا يجب عليه اتمام ولا القضاء
وما كان من غير حقوق الله تعالى ان كان نفعا محضا
كقبول الهبة تصح مباشرته وان لم يأذن وليه وفي
الضار المحض كالطلاق اي ايقاعه والعتاق
والصدقة والقرض والوصية تبطل اصلا اذن
وليه ام لم يأذن وفي الدائر بين النفع والضرر
كالبيع والاجارة والنكاح يملكه برأي الولي واذنه
وقال الشافعي رحمه الله تعالى كل منفعة يمكن تحصيلها
له بمباشرة وليه لا تعتبر عبارته فيها كالاسلام
والبيع لاسلامه باسلام احد ابويه ونفاذ بيع
وليه عليه وما لا يمكن تحصيله بمباشرة وليه تعتبر
عبارته فيه كالوصية باعمال البر واختيار احد
ابويه اذا حصلت الفرقة بينهما فحق الحضانة
عند للام الى سبع سنين ثم يخير الولد فايهما
اختار سلم اليه كذا في المنار والتوضيح ومعترضاتها
بكسر الراء اي الاهلية اي المعترضات عليها
من عرض لكذا اي ظهر وبدا ومعنى كونها عوارض
انها ليست من الصفات الذاتية كما يقال البياض
من عوارض الثلج وتوارد بالعروض الطريان والحدوث
بعد العدم لم يصح في الصغر الا على سبيل التغليب

كذا في التلويح «نوعان سماوي» وهو ما ليس للعبد
فيه اختيار ولا اكتساب ونسبته الى السماء تلويح بخروجه
عن قدرة العبد لان السماويات ليست من مقدور
العبد كذا في التقرير وهو معنى قول المصنف من قبل
الله تعالى وهي اكثر تغييرا من المكتسبة واشد
تاثيرا فقدمت عليها وهي احد عشر الجنون والصغر
والعته والنسيان والنوم والاغماء والرق والمرض
والحيض والنفاس والموت ذكر المصنف منها اربعة
مشيرا الى عدم انحصارها فيها بقوله «كالصغر»
انما عدوه من العوارض وان كان باصل الخلقة
لانه زائد على ماهية الانسان لانه قد يخلو عنه كآدم
وحوى وقد صح لانه اول احوال الادمي وحقيقته مدة
عمر الشخص ما بين الولادة الى حين البلوغ وهو
في اول احواله قبل ان يعقل كالمجنون الا ان بينهما
فرقا اذ الجنون لا حد له بخلاف الصغر فلو اسلمت
امرأة الصبي يؤخر العرض الى ان يعقل وفي المجنون
يعرض الاسلام على ابويه فان اسلم احدهما يحكم بالاسلام
المجنون تبعا وان ابيا يفرق بين المجنون
والمرأة لانه لا فائدة في التاخير لان الجنون لا نهاية
له بخلاف الصغر كذا في فتح الغفار واعلم ان
الصغير اذا عقل فقد اصاب ضربا من اهلية الاداء
وهي القاصرة لا الكاملة لبقاء صغره فيسقط
به ما يحتمل السقوط عن البالغ بعذر فلا تسقط
عنه فرضية اصل الايمان حتى اذا اداه وقع فرضا
ووضع عنه الزام الاداء للايمان ولكل العبادات

لقصور

القصور الاهلية وحاصله ان العهدة موضوعة
عنه حتى لا يأثم بترك الايمان ويصح ان يباشر
بنفسه ويباشر له وليه ما لا عهدة فيه كقبول
الهدية ولا يحرم الصبي عن الميراث بالقتل لمورثه
عمدا بخلاف الكفر والرق لانهما ينافيان اهلية
الارث «والجنون» وهو خلل يحدث في القوة المميزة
بين الامور الحسنة والقبيحة المدركة للعواقب
بان لا تظهر اثارها وتتعطل افعالها اما لنقصان
جبل عليه دماغه في اصل الخلقة واما لخروج مزاج
الدماغ عن الاعتدال بسبب خلط او آفة وامالاستيلاء الشيطان عليه والقاء الخيالات الفاسدة
اليه بحيث يفزع ويترع من غير ما يصلح سببا ولهذا
استحال على الانبياء عليهم الصلاة والسلام لانه
خلل محل بمنصبهم وهو مسقط لكل العبادات
دون حقوق العباد كدية وضمان متلف لكنه اذا لم
يمتد الحق بالغرم استحسانا لعدم الحرج وحد
الامتداد المسقط في حق الصلاة ان يزيد على يوم
وليلة ولو بساعة وعند محمد بصلاة وفي الصوم
باستغراق الشهر ليله ونهاره وقيدوا بالاستغراق
لانه لو افاق في جزء من الشهر وجب عليه القضاء
ليلا كان او نهارا في ظاهر الرواية وعن شمس
الائمة الحلواني لو كان مفيقا في اول ليلة من رمضان
فاصبح مجنونا ثم استوعب باقي الشهر لا يجب
عليه القضاء وهو الصحيح لان الليل لا يصام
فيه بخلاف ما اذا افاق في ليلة من اثناء الشهر

فانه يلزمه القضاء كذا في فتح الغفار وفي الزكاة
باستغراق الحول وابو يوسف اقام اكثر الحول مقام
الكل والنسيان وهو عدم الاستحضار في وقت
حاجته فشمل النسيان عند الحكم والسهو كان
اللغة لا تفرق كما في التحرير وحكمه انه لا ينافي الوجوب
في حقوق الله تعالى لبقاء القدرة بكمال العقل وايجابها
عليه لا يؤدي الى الحرج ليمتنع الوجوب بسببه اذ
الانسان لا ينفي عبادات متكررة فهو عذر في
سقوط الاثم لكن اذا كان النسيان غالبا يلزم
الطاعة بحيث لا تخلو الطاعة عنه غالبا اما بطريق
دعوة الطبع الى ما يوجب النسيان كما في الصوم
فان الطبع داع الى المفطرات فاوجب نسيان الصوم
واما باعتبار حال البشر كما في التسمية في الذبيحة
فان حال البشر يتغير عند ذبح الحيوان لخوف
او هيبة لمنافرة الطبع فتكثر الغفلة والذهول
في تلك الحالة عن التسمية لاشتغال القلب بالامور
المذكورة وكما في سلام الناسي في القعدة الاولى
لانه غالب الوجود يكون عفوا فلا يفسد صوم
وتؤكل ذبيحته ولا تفسد صلاته والتقييد
بالصوم بالتسمية للاكل ناسيا مخرج للصلاة
فانها تفسد بالاكل ناسيا وكذا بالكلام لان لها
حالة مذكرة فلا يكون النسيان عذرا فيها
ولا يجعل النسيان عذرا في حقوق العباد حتى
لو اتلف مال انسان ناسيا وجب عليه ضمانه لان
حقوقهم محترمة لحقهم لابتلاء فافترقا والنوم

وتوفترة تعرض مع العقل توجب العجز عن
ادراك المحسوسات والافعال الاختيارية وعن
استعمال العقل في مدركاته المحسوسة بالحس الظاهر
اذ الحواس الباطنة لا تسكن في النوم وتوجب
تاخير الخطاب بالاداء الى وقت الانتباه لامتناع
الفهم وايجاد الفعل حالة النوم ولم يمنع الوجوب
لعدم اخلاله بالذمة والاحلام ولامكان الاداء
حقيقة بالانتباه او خلفا بالقضاء والعجز
عن الاداء انما يسقط الوجوب حيث يتحقق الحرج
بتكثير الواجبات وامتداد الزمان والنوم ليس
كذلك عادة ودليله الحديث من نام عن صلاة
او نسيها فليصلها اذا ذكرها فانها لو لم تكن واجبة
لما امر بقضائها وتوفيا في الاختيار اصلا اذ لا تميز
مع النوم حتى بطلت عباراته في الطلاق والعتاق
والاسلام والردة والبيع والشراء ولم يتعلق
بقراءته وكلامه وقهقهته في الصلاة حكم وكذا
لا يعتد بقيامه وركوعه وسجوده لصدورها
من غير اختيار ومكتسب عطف على سماوي اي
النوع الثاني من العوارض المكتسب وهي التي يكون
لكسب العبد فيها مدخل بمباشرة الاسباب كالسكر
او بالتقاعد عن المزيل كالجهل وهذا هو المراد
بقولهم وهو من جهة العبد وهو اما ان يكون من ذلك
المكلف الذي يبحث عن تعلق الحكم به كالسكر
والجهل واما ان يكون من غيره عليه كالاكراه وهو
انواع سبعة الجهل والسفه والسكر والهزل

والسفر والخطاء والاكراه اقتصرائمهم على الثلاثة الاولى
منها مشيرا الى عدم الانحصار فيها بقوله كالجهل
وهو عدم العلم عن ما من شانه ان يكون عالما فان
قارن اعتقاد النقيض فمركب وهو المراد بالشعور
بالشئ على خلاف ما هو به والا فبسيط وبتوا المراد
بعدم الشعور وتوهنا انواع الاول جهل باطل
لا يصلح عذرا في الاخرة كجهل الكافر باسه تعالى وجهل
صاحب الهوى كالمعتزلة في صفاته تعالى وفي احكام
الاخرة لوضوح الادلة لكنه لما كان مؤولا لا مكابرا
كان دون الاول ولم يكفر اللهم عن تكفير اهل القبلة
فلزمنا مناظرته وجهل الباغي حتى يضمن مال
العادل اذا اتلفه الا ان يكون له منعة فلا يضمن
شيأ ويرث مورثه اذا قتل عمدا بتاويله وجهل
من خالف في اجتهاده الكتاب او السنة او الاجماع
والثاني الجهل في موضع الاجتهاد الصحيح ويسمى
شبهة الدليل بان لا يكون مخالفا للكتاب او السنة
او الاجماع او الجهل في موضع الشبهة ويسمى شبهة
الاشتباه وهو بنوعيه يصلح عذرا في الاخرة وشبهة
دارية للحد والكفارة كمن زنى بجارية والده على
ظن انها تحل له وكما لو تحجم اذا افطر على ظن ان
الحجامة فطرته فلا كفارة عليه ان اعتمد على فتوى
او بلغه الحديث والا فعليه الكفارة اتفاقا
والثالث الجهل في دار الحرب من مسلم لم يهاجر فجهله
بالشرايع يكون عذرا الان شرط وجوب العبادات
العلم بفرضيتها لكن حقيقة او حكما بكونه في دار

الاسلام كما في فتح الغفار ويلحق بهذا الجهل جهل
الشفيع بالبيع وجهل الامة المنكوحة بالاعتاق
او الخيار العتق لشغلها بخدمة المولى وجهل البكر
بانكاح الولي عذرا لجهلها بالخيار لتقصيرها بترك
التعلم لعدم المانع عنه فيها بخلاف المعتقة كما
تقدم والسفه وهو من العوارض المكتسبة لان
السفيه باختياره يعمل على خلاف موجب العقل
مع بقاء العقل فلا يكون سماويا وعلى ظاهر تفسير
فخر الاسلام كل فاسق سفيها وهو ظاهر تفسير صاحب
المنار بقوله وهو خفة تعتري الانسان فتبعثه
على العمل على خلاف موجب الشرع وان كان اصله
مشروعا لان موجب العقل ان لا يخالف الشرع
للادلة القائمة على وجوب اتباعه والمناسبة
بين المعنى اللغوي والشرعي ظاهرة فان السفه
في اللغة الخفة والحركة ومنه زمام سفيه وقد
غلب في عرف الفقهاء على تبذير المال واتلافه
على خلاف مقتضى العقل والشرع كما في العناية
والسفه والتبذير لانه عمل بخلاف موجب
الشرع والصرف والاسراف مجاوزة الحد والتبذير
تفريق المال اسرافا كذا في الكشف وفي غاية
البيان السفيه من عادته التبذير والاسراف
في النفقة وان يتصرف تصرفات لا لغرض او لغرض
لا يعد العقل من اهل الديانة غرضا مثل دفع
اموال الى المغنين واللاعبين وشراء الحمام
الطيارة بثمن كثير والغبن في التجارات من غير

محمدة انتهى والسفه لا يوجب خللا في الاهلية
لعدم اخلاله بالقدرة لا ظاهرا ولا باطنا لبقاء
نور العقل بكماله ولا يمنع شيأ من احكام الشرع
فيطالب بها كلها ويمنع مال السفيه عنه في اول
ما يبلغ اجماعا ويبقى في يد من كان في يده بنص
قوله تعالى ولا تؤتوا السفهاء اموالكم الاية اى
اموالهم واضافها للاولياء لتصرفهم فيها وهو
لا يوجب الحجر اصلا عند ابي حنيفة وكذا عندهما
فيما لا يبطله الهزل كالطلاق والعتاق وفيما
يبطله كالبيع والهبة والاجارة والصدقة يحجر
عليه ويقبلها يفتى كما في قاضيخان وفي التحرير
الاحب الى قولهما دفعا للضرر العام لانه قد يلبس
فيقرضه المسلمون اموالهم فيتلفها فصار كالمجنون
على المكاري المفلس والطبيب الجاهل والمفتي
الماجن انتهى والسكر وهو سرور يغلب على
العقل بمباشرة بعض الاسباب الموجبة له فيمنع
الانسان عن العمل بموجب عقله من غير ان يزيله
وهو حرام اجماعا لان الطريق المفضي اليه قد
يكون مباحا فان كان كذلك كاستعماله دواء مثل
البنج والافيون للتداوي وكشرب المكره والمضطر
الخمر فهو كالاغماء فيمنع صحة التصرفات كلها
حتى الطلاق والعتاق وان كان السكر من محظور
فلا ينافي الخطاب بالاجماع ولهذا تلزمه احكام
الشرع كلها وتصح عباراته كلها في الطلاق والعتاق
والبيع والاقرار والاقارير فهو كالصاحي الا في الردة

فلا

فلا يحكم بكفره استحسانا والاقرار بالحدود الخالصة
كالزنا وشرب الخمر لانها تحتمل الرجوع والشبهات
تدرأ وبقيتها لا رخصة فيه اى لا تنكشف حرمته
ولا ترتفع برخصة اكراه ولا عذر كالزاني بامرأة
لما فيه من فساد الفراش ان كانت امرأة منكوحة الغير
وضياع النسل ان لم تكن كذلك وذلك بمنزلة القتل
حكما للولد فلا يثبت الترخص فيه قيدنا باكراه الرجل
على زنا المرأة لانها لو اكرهت على التمكين رخص لها
فعل ذلك لان تمكينها ليس قتلا حكما لان نسب الولد
لا ينقطع عنها اما هو كفعل الرجل وكقتل المسلم
وجرحه كان دليل الرخصة خوف التلف والمكره والمكره
عليه في ذلك سواء واذا استويا في استحقاق الصيانة
يسقط الكره في حق تناول دم المكره عليه للتعارض
فلا يحل له الاقدام عليه اصلا ومنها ما يحتمل التطهير
كحرمة الخمر والميتة ولحم الخنزير فان الاكراه الملجئ
يوجب اباحة كل منه لان حرمتها لم تثبت بالنص
الا عند الاختيار وليس للمكره اختيار صحيح حالة
الاكراه فلا حرمة في حالته فاذا امتنع من تناوله
صار مضيعا لدمه اثما ان كان عالما بسقوط الحرمة
والا فيرجى ان لا يأثم لانه قصد التحرز عن الحرام
في زعمه والموضع مخوف فيعذر بالجهل قيدنا بكونه
ملجئا لانه لو قصر كالاكراه بالحبس او بالقيد لم
يحل له التناول لعدم الضرورة لكن لا يحد لو شرب
الخمر مكرها بالقاصر استحسانا للشبهة بخلاف ما
اذا كره على القتل بالحبس اذا قتل فانه يقتص

لانه لو تم لم يحل بخلاف الاول كذا في فتح الغفار
ومنها ما اى حرمة لا يحتمله اى السقوط وتذكير الضمير
باعتبار لفظ ما لكنه يحتمل الرخصة كاجراء كلمة
الكفر على اللسان والقلب مطمئن بالايمان لان الاجراء
ظلم في اصل وضعه لكن رخص فيه بالنص حالة الاكراه
ومن هذا النوع سائر حقوق الله تعالى مثل افساد
الصوم والصلاة وقتل صيد الحرم ومنها ما يحتمله
اى السقوط في الجملة باسقاط من له الحق ولكنها لا
تسقط بعذر كالاكراه ويحتمل الرخصة ايضا
كتناول الممتنع مال الغير فان اكل مال الغير حرام
بلا آية وجايز عند الاكراه الكامل لان حرمة النفس
دون حرمة المال ولهذا لو صبر في هذين القسمين
حتى قتل كان شهيدا لانه في الاول بذل نفسه لاعزاز
الدين وفي الثاني لدفع الظلم والله اعلم فصل
في المتفرقات من المسايل والفوايد التي يحتاج
اليها الاصولي لكثرة دورها في كلامهم جعلهم الخاتمة
لكتابهم منها الالهام وهو القاء معنى في القلب
بطريق الفيض كما في شرح العقايد للسعد وعرفه
في التحرير بانه القاء معنى في القلب بلا واسطة
عبارة الملك واشارته مقرون بخلق علم ضروري انه منه
تعالى جعلوه وحيا ظاهرا اذ في الملك لا بد من خلق
الضروري انه هو ولذا كان حجة قطعية عليه وعلى
غيره بخلاف الالهام غيره ففيه اقوال ثالثها المختار
انه ليس حجة عليه ولا على غيره لعدم ما يوجب نسبته
اليه تعالى انتهى وفي الاحياء العلم قد يحصل بالاكتساب

والدليل

والدليل ويسمى اعتبارا واستبصارا ويختص به العلماء
وقد يحصل ويقع في القلب لا بطريق الاكتساب والدليل
ويسمى الهاما وهو منقسم الى قسمين قسم لا يطلع
فيه العبد على السبب الذي يستفيد منه ذلك العلم
وذلك الاطلاع بمشاهدة الملك الملقي ويختص به
الاولياء والاصفياء، وقسم يطلع فيه عليه ويسمى وحيا
ويختص به الانبياء عليهم الصلاة والسلام انتهى والمراد
هنا القسم الاول لانه المتبادر من اطلاق لفظ
الالهام وان الثاني حجة بلا شبهة لانه من اقسام
الوحي وهو مقتضى قول المص ليس بحجة لكن قوله
وهو في حق الاحكام حجة مشكل لانه ان اراد القسم
الاول فلا يصح قوله وهو في حق الاحكام حجة الا على
قول بعض الصوفية ويبعد من المص موافقتهم ومخالفة
لما هو المنصور من مذهب الجمهور قال في التنقيح
بخلاف الالهام للاولياء فانه لا يكون حجة على غيره وان اراد
الثاني فلا يصح قوله ليس بحجة لانه وحي وغاية ما يتمحل
في هذا المقام ان يقال ان في العبارة استخداما فاطلق
لفظه على ما هو المتبادر ثم اعاد عليه الضمير بالمعنى الآخر
وبعد ففيه نظر لانه بذلك المعنى تثبت به الاحكام
وغيرها من الاعتقادات لانه من اقسام الوحي وكون
الالهام لغير الانبياء ليس بحجة غني عن البيان اذ
هو معنى يقع في القلب فقد يكون من الله تعالى بالهام
وقد يكون من الشيطان باضلال كما قال تعالى وان
الشياطين ليوحون الى اوليائهم وقد يكون من النفس
كما قال تعالى ونعلم ما توسوس به نفسه ومع هذه الاحتمالات

كيف يكون منتظما في سلك الصحيح من الاستدلالات

"ومنها الفراسة" بكسر الفاء اسم من تفرست فيه خيرا وهو يتفرس اي يتثبت وينظر فهو فارس النظر والفراسة بالفتح مصدر من رجل فارس على الخيل والفروسة والفروسية مثلثة وقد فرس بالضم اي حذق في امر الخيل كذا في الصحاح "وهي ما يقع في القلب بغير نظر وحجة" اي نور يقذفه الله تعالى في قلب المؤمن يدرك به الحق كما في الحديث اتقوا فراسة المؤمن فانه ينظر بنور الله عز وجل اخرجه السيوطي في الجامع الصغير عن البخاري في تاريخه والترمذي والطبراني وابن عدي وقال ذو النون رضي الله عنه لبعضهم وقد دخل عليه وقد كان كرر النظر في طريقه لك اجنبية لا يدخل لك احد كم بعين زانية فقال اوحيا بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال لا ولكن فراسة صادقة كذا في البزازية وفي النهاية لابن الاثير الفراسة تقال لمعنيين احدهما ما دل عليه ظاهر الحديث المتقدم وهو ما يوقعه الله تعالى في قلوب اوليائه فيعلمون احوال بعض الناس بنوع من الكرامات واصابة الظن والحدس والثاني نوع يتعلم بالدلايل والتجارب والخلق والاخلاق فيعرف به احوال الناس وللناس فيه تصانيف قديمة وحديثة ومنه الحديث افراس الناس ثلاثة كذا وكذا وكذا اي اصدقهم فراسة ومنه انه عرض يوما الخيل وعنده عيينة بن حصن فقال انا اعلم بالخيل منك فقال وانا افرس بالرجال منك اي ابصر واعرف

انتهى

انتهى وللفراسة مدخل في الشرعيات عند تعارض قياسين لم يسقطا بالتعارض فان المجتهد يعمل بايهما شاء بشهادة قلبه وهي الفراسة كما تقدم في مبحث التعارض "ومنها الحكم" الحكم يطلق بازاء معان ثلاثة الاول النسبة التامة بين شيئين اي ثبوت امر لآخر ايجابا او سلبا وهو من خاصة قات المعنى اللغوي والثاني ادراك ان النسبة واقعة او غير واقعة وهو من اصطلاحات المنطقيين والثالث خطاب الله تعالى المتعلق بفعل المكلف من حيث انه مكلف وهو الوضعي وهو جعل الشارع شيأ شرطا او سببا او مانعا لحكم من الاحكام الخمسة الداخلة تحت الخطاب وهي الوجوب والندب والحرمة والكراهة والاباحة وهذا هو المراد للاصوليين ٥ والمقصود للمصنف وقد عرفه بعض خواصه بقوله "وهو ما ثبت جبرا" شاء العباد او ابى فالله تعالى خلق للعبد الايمان وحكم بانه واجب وخلق له الكفر وحكم بانه معصية وعند المعتزلة حكم الله تعالى اباحته واعلامه العبد كون الفعل واجبا او مندوبا او حراما او مكروها او مباحا لان العبد خالق لافعال نفسه عندهم "ومنها الدليل وهو" في اللغة المرشد او ما به الارشاد اي الناصب للعلامة الدالة على المطلوب او نفس العلامة وفي الاصطلاح "ما يتوصل بصحيح النظر فيه الى العلم" اي بمطلوب خبري بان يكون النظر فيه من الجهة التي من شانها ان ينتقل الذهن بها الى ذلك

المطلوب المسماة وجه الدلالة والخبري ما يخبر به
والتوصل الوصول بكلفة ومعنى الوصول اليه
باذكر علما اوظن فالنظر هنا الفكر لا بقيد
المؤدي الى علم اوظن كما سياتي حذرا من التكرار
والفكر حركة النفس في المعقولات وشمل التعريف
الدليل القطعي كالعالم لوجود الصانع والظني
كالنار لوجود الدخان واقيموا الصلاة لوجوبها
فبالنظر الصحيح في هذه الادلة اي تحركت النفس
فيما تعقله منها مما من شانه ان ينتقل بها الى تلك
المطلوبات كالحدوث في الاولى والاحراق في الثانية
والامر بالصلاة في الثالثة نصل الى تلك المطلوبات
بان نرتب هكذا العالم حادث وكل حادث له صانع
فالعالم له صانع النار شئ محرق وكل محرق له دخان
فالنار لها دخان اقيموا الصلاة امر بالصلاة وكل
امر بشئ لوجوبه حقيقة فالامر بالصلاة لوجوبها
وقيد النظر بالصحة لان الفاسد لا يتوصل به الى
المطلوب لانتفاء وجه الدلالة عنه وان ادى اليه
بواسطة اعتقاد اوظن كما اذا نظر في العالم
من حيث البساطة وفي النار من حيث التسخين
فان البساطة والتسخير ليس من شانهما ان ينتقل
بهما الى وجود الصانع والدخان ولكن يؤدي الى
وجودهما هذان النظران ممن اعتقد ان العالم
بسيط وكل بسيط له صانع وممن ظن ان كل مسخن
له دخان وخرج بمطلوب خبري المطلوب التصوري
فيتوصل اليه اي يتصور بما يصير حدا بان يتصور

كالحيوان الناطق حدا للانسان كذا في شرح جمع
الجوامع للمحلي وفهم من قوله كالعالم لوجود الصانع
الخ ان الدليل عند الاصوليين اعم من المفرد والمركب
من قولين فصاعدا ينشاء عنه لذاته قول اخر قاله
السيد في حاشيته على العضد الدليل عند الاصوليين
على اثبات الصانع هو العالم اذ يمكن التوصل بصحيح
النظر فيه بحسب احواله الى هذا المطلوب الخبري
اعني وجود الصانع سبحانه بل الى العلم به وظاهر
كلامه يعني العضد ان الدليل لا يطلق الا على المفردات
التي من شانها ان يتوصل باحوالها الى المطالب الخبرية
فيجب ان يحمل قولنا بصحيح النظر فيه على النظر
في صفاته واحواله ويجوز ان يجرى على عمومه
فيتناول الاقسام الثلاثة كما اوضحناه انتهى
ومراده بالاقسام الثلاثة ما تقدم في كلامه
من المفرد والمقدمات الغير المركبة والمركبة
المرتبة وحدها اي بدون ترتيبها ثم ان ايصاله
للمطلوب عند الاشعري بطريق جرى العادة
وعند المعتزلة بطريق التولد وعند الحكماء بطريق
اللزوم العقلي وكلام الرازي يخبط اليه ومنها
الحجة وهي مناج اذا غلب والبرهان نظيرها
وكذا البينة كما ذكره المصنف من معنى الحجة ومراد فقها
للبرهان والبينة هو بحسب اللغة قال في الصحاح
والحجة بالضم البرهان وقد حاجه فحجه اي غلبه بالحجة
وفي المثل لج فحج فهو محجاج اي جدل والتحاج التخاصم
وحجه حجا فهو حجيج اذا سبر شجته بالميل ليعالجه

والمحاج المسبار انتهى وفى النهاية لابن الاثير والحجة
الدليل والبرهان يقال حاجه يحجه محاجا ومحاجة
فانا محاج وحجيج فعيل بمعنى مفاعل ومنه فحج آدم
موسى اى غلبه بالحجة انتهى واما فى الاصطلاح ٥
فالحجة اعم لانها تنقسم الى عقلية ونقلية والاولى
خمسة اقسام برهان وجدل وخطابة وشعر ومغالطة
فالبرهان ما تركب من مقدمات كلها يقينية ٥
واليقينيات ستة اقسام اوليات وتسمى ايضا
بديهيات وهى ما يجزم به العقل بمجرد تصور طرفيه
كقولنا الواحد نصف الاثنين ومشاهدات وتسمى
ايضا حسيات وهى ما يجزم العقل به بواسطة حس
كقولنا الشمس مشرقة والنار محرقة وقضايا
قياساتها معها وهى ما يجزم به العقل بوسط
يتصور معها كقولنا الاربعة زوج لانها منقسمة
بمتساويين وتجربيات وهى ما يجزم العقل به
بواسطة التجربة كقولنا السقمونيا مسهل للصفرا
وحدسيات وهى ما يجزم العقل به لترتب دون
ترتب التجريبيات مع مصاحبة القرائن كقولنا
نور القمر مستفاد من نور الشمس ومتواترات
وهى التى يحكم العقل بها لانها نقلها قوم يحيل
العقل تواطؤهم على الكذب كنبوة نبينا محمد صلى
الله عليه وسلم فهذه الاقسام الستة منها يتركب
البرهان والغرض منه حصول العلم اليقينى
واما بقية الاقسام للحجة العقلية فشهيرة مذكورة
فى كتب المنطق وقسم البيضاوى فى الطوالع الحجة

العقلية ثلاثة اقسام البرهان والخطابة والمغالطة
لانها اما ان تتركب من مقدمات قطعية او مقدمات
ظنية او شبهة باحراها وتسمى الاولى برهانا
والثانية خطابة وامارة والثالثة
مغالطة كذا فى شرح العقيدة الكبرى للسنوسى
والقسم الثانى من الحجة النقلية هى اصول الشرع
الاربعة المقصودة للاصوليين "ومنها" العرف وهو
((ما اشتهر بشهادات العقول وتلقته طبعا
بالقبول الطبعا تمييزا عما تلقى من جهة الطباع السليمة
بالقبول وهذا التعريف للعرف قريب مما عرف به
السراج المهندى فى شرح المغنى العادة حيث
قال العادة عبارة عن ما يستقر فى النفوس من
الامور المتكررة المقبولة عند الطباع السليمة
وهى انواع ثلاثة العرفية العامة كوضع القدم
والعرفية الخاصة كاصطلاح كل طايفة مخصوصة كالرفع
للنحاة والفرق والجمع والنقض للنظار والعرفية
الشرعية كالصلاة والزكاة والحج تركت معانيها
اللغوية بمعانيها الشرعية انتهى فانت تراه قد
جعل العادة مقسما لاقسام العرف والمقسم
غير اقسامه بدليل صحة حمله على كل واحد من
الاقسام ويدل عليه ما قالم فى التحرير فى بحث التخصيص
مسئلة العادة العرف العملى مخصص عند ٥
الحنفية خلافا للشافعية لحرمة الطعام وعادتهم
اكل البر انصرف اليه وهو الوجه انتهى وانتم قد غاير
بينهما وعرف كل بتعريف على حدته فعرف العرف

بما تقدم وعرف العادة بقوله والعادة ما استمر
الناس عليه وعادوا وقد علم بنى كلامه على قول
من يفرق بينها باستعمال العادة فى الافعال والعرف
فى الاقوال كما ذكره فى التلويح واحترز بقوله ما استمر
الناس عليه عن العادة فى باب الحيض التى تثبت
بمرتين عند ابى حنيفة ومحمد وبمرة واحدة عند ابى
يوسف قالوا وعليه الفتوى كما فى الاشباه وعن
العادة فى ترك الاكل من الصيد للكلب المعلم
فانها تثبت بتركه الاكل ثلاث مرات وعن العادة
بالاهتداء للقاضى المقتضية للقبول فانها تثبت
بمرة واحدة كما نقله الحموى فى حاشيته الاشباه
عن العلامة محمد السمديسى وفى الاشباه انما تعتبر
العادة اذا اطردت وغلبت انتهى وقال المحشى
المذكور تحت قول صاحب الاشباه العادة محكمة
اعلم ان مادة العادة تقتضى تكرار الشئ
وعوده تكرارا كثيرا يخرج عن كونه واقعا بطريق
الاتفاق ولذلك كان خرق العوايد عندهم لا يجوز
الا معجزة لنبى او كرامة لولى انتهى فظهر بهذا
ان العادة التى تبنى عليها الاحكام الفقهية
من الايمان وغيرها انما هى المستمرة المطردة وهى
قاعدة كلية من القواعد التى اشار اليها فى
الاشباه بقوله العادة محكمة وهى بهذا المعنى
مرادفة للعرف والفروع المتفرعة عليها مبسوطة
فى الاشباه وقد ختم العلم رحمه الله تعالى رسالته بالكلام
على العادة طمعا فى عوايد الاحسان من الكريم المنان

ورجاء للفوز بخلع الرضوان منه على فراديس الجنان
وليعلم الناظر فى هذه الرسالة التى حكاز
مؤلفها فى سائر الفنون البراعة والبسالة انى
حين تعليقى لهذا الشرح عليها لم يكن بيدى منها
الا نسخة غير خالية من السقم وقد اعتراها
بعض تحريف الناسخ واى ناسخ عبراء عن آفة
طغيان القلم فوجدت فيها اماكن قليلة وقع
فيها الاختلال واعتراها من التحريف والحذف
داء عضال لا ينجع فيه طب ماهر بعلل المقال
فلا جرم رددت عوج ذلك اللفظ الى صراط المعنى
المستقيم وطبقتها على عبارة المنار اذ هى
اصلها كما لا يخفى على ذى طبع سليم فكم من لفظ
تخلص بذلك من علله وتركيب انقذت روحه
من يدى اجله وهذا آخر ما قصدنا تعليقه
على هذه الرسالة جعله الله خالصا لوجهه الكريم
وسببا للفوز بجنات النعيم يوم لا ينفع مال
ولا بنون الا من اتى الله بقلب سليم ووافق
الفراغ منه لثلاث ليال بقين من جمادى
الاولى سنة ثلاث واربعين
ومايتى والف والحمد لله الذى هدانا
وما كنا لنهتدى لولا ان هدانا الله
والصلاة والسلام على تمام الاكملين
على من هو لكافة العالمين رحمة
مهداه وعلى آله وصحبه ومن
والاه وكان الفراغ من نسخها
منتصف صفر الخير
سنة ١٢٤٣